

«تداخل وجودی» خداوند و مخلوقات

کسید محمد مهدی نبویان / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام nabavian2565@anjomedu.ir

غلامرضا فیاضی / استاد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۹۳/۹/۲ پذیرش: ۹۴/۴/۴

چکیده

یکی از مباحث مهمی که دانشمندان علوم دینی را متوجه خود ساخته، «رابطه مخلوقات با خداوند» است. فیلسوفان و عرفا نیز در این مسئله اظهار نظر کرده و مطابق مبانی خویش به تبیین رابطه مخلوقات با خداوند پرداخته‌اند. تداخل وجودی یکی از نظرات بدیعی است که دیدگاهی تازه را در این مسئله مطرح ساخته است. مطابق این نظریه، وجود نامتناهی خداوند در عین آنکه در همه ساحت‌ها و موطن وجودی حاضر است و هیچ موطنی خالی از وجود وی نیست، منافاتی با وجود حقیقی مخلوقات نخواهد داشت؛ به گونه‌ای که وجود خداوند متداخل در موطن وجودی مخلوقات خواهد بود. مطابق این نظریه، مخلوقات نیز مانند خداوند وجود حقیقی دارند؛ اما موطن وجودی آنها جدا از موطن وجودی خداوند نخواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم تناهی وجودی خداوند است، بلکه مخلوقات در همان موطن وجودی خداوند داخل‌اند؛ به نحوی که هر معلولی به اندازه و مرتبه وجودی خود متداخل با وجود خداوند است. این مقاله با بیان دقیق معنای تداخل و تفاوت آن با الفاظ قریب‌المعنی به تبیین نظریه تداخل وجودی پرداخته و در پایان شواهدی از آیات و روایات نیز برای آن بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: رابطه خداوند و مخلوقات، تداخل، تداخل اجسام، تداخل وجودی، اجتماع و حلول.

مقدمه

رابطه خداوند با مخلوقات یکی از مسائل مهم در مباحث فلسفی و عرفانی و نیز در فهم دین و شریعت است. دانشمندان بسیاری این مسئله را بررسی کرده‌اند: شماری از فلاسفه با طرح نظریه «تشکیک در وجود» و تبیین تشکیکی رابطه علت و معلول، معلول را عین ربط به علت دانسته و معتقدند که وجود مخلوقات در عین آنکه مانند خداوند دارای وجود حقیقی است، عین ربط و نیاز به خداوند است. در مقابل، بسیاری از عرفا با ادله مختلفی از جمله «عدم تناهی وجود خداوند» وجود حقیقی را از مخلوقات سلب کرده و آن را منحصر در خداوند دانسته‌اند. به اعتقاد عرفا لازمه عدم تناهی وجود خداوند، حضور وجودی وی در همه مواطن وجودی است، به گونه‌ای که هیچ موطنی خالی از وجود وی نیست؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم تناهی وجود او خواهد بود؛ بنابراین مجالی برای در نظر گرفتن وجود حقیقی برای مخلوقات باقی نمی‌ماند. در مقابل این دو دیدگاه، نظریه تداخل وجودی از سویی مانند دیدگاه فلاسفه مخلوقات را دارای وجود حقیقی می‌داند، و از سوی دیگر خداوند را واجد کمالات معلول، بلکه حاضر در همه مواطن هستی می‌نماید؛ بدین معنا که وجود خداوند، متداخل در مواطن وجودی مخلوقات است؛ از این رو درحالی که وجود مخلوقات به صورت حقیقی پذیرفته می‌شود، هیچ موطنی خالی از وجود خداوند نیست و خداوند در همه مواطن هستی حضور دارد، و به همین جهت، عدم تناهی خداوند نیز مورد قبول قرار می‌گیرد.

این نوشتار به بیان جایگاه نظریه تداخل وجودی در میان مسائل فلسفی، تبیین دقیق معنای تداخل وجودی و تفاوت آن با الفاظ قریب‌المعنی و اقسام تداخل می‌پردازد و در ادامه تبیین روشنی از این نظریه ارائه می‌دهد و در پایان نیز مؤیدات دینی آن را ذکر می‌کند.

۱. تداخل وجودی، مسئله‌ای فلسفی

فلسفه علمی است که از عوارض موجود از آن جهت که موجود است بدون آنکه نیازمند به قیدی زاید (طبیعی یا ریاضی) باشد، بحث می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴؛

ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۲). بنابراین موضوع فلسفه، «موجود» به معنای واقعیت خارجی است نه «وجود»؛ زیرا اگر موضوع فلسفه، وجود باشد، مباحث مربوط به ماهیت، مباحث غیرفلسفی شمرده خواهند شد؛ درحالی که قایلان به اصالت ماهیت نیز از مباحث موجود و واقعیت خارجی بحث می‌کنند و مباحثشان را فلسفی می‌دانند. همچنین بحث از اصالت وجود در زمره مسائل فلسفه است؛ درحالی که بحث درباره موضوع و اثبات آن نمی‌تواند جزو مسائل آن علم قرار گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). اگرچه پس از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌توان وجود را موضوع فلسفه دانست، اما پیش از آن نمی‌توان از وجود به منزله موضوع فلسفه نام برد. بنابراین موضوع فلسفه عبارت است از اصل واقعیت و موجودی که خارج را پر کرده است: «موضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴؛ طباطبائی، بی تا، ص ۵).

«تداخل وجودی» نیز یکی از مسائل علم فلسفه و داخل در آن است؛ زیرا مدعا آن است که یکی از عوارض وجود آن است که موجودات مختلف می‌توانند در یکدیگر تداخل داشته باشند. از سوی دیگر، با توجه به دو تقسیم زیر نسبت به مسائل فلسفه نیز می‌توان مسئله تداخل وجودی را یکی از مسائل فلسفه دانست:

الف) تقسیم اول

مسائل فلسفه از جهت قلمرو بر سه قسم اند:

۱. مسائلی که درباره خداوند و علت نهایی معلولات بحث می‌کنند؛
۲. مسائلی که از عوارض کلی موجود بما هو موجود سخن می‌گویند و مختص دسته خاصی از موجودات نیستند؛ مانند علت و معلول، وحدت و کثرت، و حدوث و قدم؛
۳. مسائلی که به اثبات موضوعات علوم جزئی می‌پردازند؛ مانند بحث جوهر و عرض؛ زیرا اگرچه هر کدام از جوهر و عرض می‌تواند به عنوان موضوع علمی خاص مطرح شود، چون هریک از آنها تعینی از تعینات واقعیات خارجی است، جزو مسائل فلسفی به شمار می‌آید.

مسائله [العلم الفلّسفه] إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵).

بخش اول همان مباحث «الهیات بالمعنی الاخص» است و بخش‌های دوم و سوم ذیل عنوان «امور عامه» قرار می‌گیرند. مسئله «تداخل وجودی» را می‌توان از جهتی در الهیات بالمعنی الاخص مطرح کرد و از جهت دیگر در امور عامه؛ یعنی از آن جهت که درباره تداخل وجودی خداوند با وجود معالیل بحث می‌کند، می‌توان آن را یکی از مسائل الهیات بالمعنی الاخص دانست؛ زیرا تداخل وجودی خداوند در وجودهای دیگر، یکی از صفات فعلیه او خواهد بود؛ از سوی دیگر، تداخل یک وجود در وجود دیگر را می‌توان از عوارض موجود بماهو موجود و در نتیجه، یکی از مسائل امور عامه دانست.

ب) تقسیم دوم

از جهت دیگر؛ مسائل فلسفی به لحاظ محمولات به سه بخش تقسیم می‌شوند:

۱. مسائلی که در آنها موضوع، مساوی با موضوع علم فلسفه است؛ یعنی موضوع فلسفه بدون آنکه تقسیمی بپذیرد، موضوع مسئله قرار می‌گیرد؛ مانند آنکه گفته می‌شود «موجود اصیل است» که در این مسئله، موجود که موضوع فلسفه است، موضوع مسئله نیز قرار گرفته است. احکامی که در این مسائل صادر می‌شوند، علاوه بر اصل حقیقت وجود، افراد و مراتب وجود را نیز دربر می‌گیرند؛ مانند مسئله اصالت وجود، بساطت وجود، و مساوت وجود با فعلیت و شیئیت. این‌گونه مسائل همان‌گونه که اصل حقیقت هستی بدون تعین را اصیل و بسیط می‌دانند، همه مراتب و درجات آن را نیز اصیل و بسیط به‌شمار می‌آورند؛
۲. مسائلی که موضوعشان مانند قسم اول مساوی با موضوع علم فلسفه است، اما تفاوتشان با

«تداخل وجودی» خداوند و مخلوقات □ ۱۱

قسم اول آن است که احکام بیان شده در این مسائل صرفاً شامل اصل حقیقت وجود می شود و نمی تواند حکمی برای مراتب نیز باشد؛ مانند «مسئله تشکیک وجود»؛ که تنها اصل هستی را دربر می گیرد نه مراتب آن را؛ زیرا تشکیک به معنای آن است که وجود دارای مراتب است و روشن است که مراتب داشتن نسبت به هر مرتبه از وجود صدق نمی کند؛

۳. مسائلی که احکامشان تقسیم موضوع فلسفه است؛ مانند تقسیم وجود به علت و معلول، ذهنی و خارجی، وجوب و امکان، و واحد و کثیر که هرکدام از این اقسام، اخص از موضوع فلسفه است، اما همراه با تقسیم خود مساوی با موضوع علم خواهد بود (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ص ۴ و ۵؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ق ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰؛ ج ۱، ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

بر پایه این تقسیم نیز مسئله «تداخل وجودی» از مسائل فلسفه است و در قسم اول جای می گیرد؛ زیرا مراد از تداخل وجودی آن است که هر وجودی می تواند در وجود دیگر (یعنی وجود خداوند) متداخل باشد؛ چنان که وجود خداوند نیز در وجودهای دیگر (مخلوقات) متداخل است. بنابراین تداخل وجودی یکی از مسائل فلسفی است و باید در فلسفه از آن بحث شود.

۲. تعریف تداخل

«تداخل» در لغت به معنای «داخل شدن شیء در شیء دیگر است» (ر.ک: معلوف، ۱۳۶۴، ص ۲۰۸) و چون از باب تفاعل است، دوطرفه بوده، به معنای مشارکت دو طرف در فعل موردنظر است؛ به گونه ای که هرکدام با دیگری کاری کند که دیگری با او چنین کرده است؛ مانند «تضارب زید و بکر» که به معنای آن است که زید و بکر در فعل ضرب مشارکت دارند (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۲ و ۱۸۳؛ مدرس افغانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲۲).

۲-۱. تداخل اجسام

این لغت در اصطلاح فلاسفه نخستین بار در بحث «تداخل اجسام» وارد شده و در آنجا کانون بحث قرار گرفته است. منظور از تداخل اجسام آن است که دو جسم در مکانی که تنها گنجایش

یکی از آنها را دارد، جمع شوند؛ به گونه‌ای که مقدار مجموع آن دو افزایش نیابد.

تداخل [اجسام]... آن باشد که مکانی که بیش از یک چیز در او نگنجد دو چیز را بس باشد؛ چنان‌که شخصی در جایی نشسته است، شخصی دیگر بیاید و هم در آنجا نشیند، چنان‌که مزاحم آن شخص دیگر نشود، و آن جای هم چنان‌که یکی را بس بود دو کس را هم بس باشد، در طول و عرض نیفزاید و مقدارش زیادت نکند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۳؛ ر.ک: همان، ص ۱۸ و ۳۴۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۴۰؛ ابن‌کمنه، ۱۴۰۲، ص ۳۸۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۶۷۴؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۱۰؛ فخررازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۶).

اغلب فلاسفه تداخل اجسام را محال دانسته‌اند؛ زیرا اگر مکانی به اندازه معینی باشد که فقط یک جسم در آن بگنجد، بدین معناست که آن مکان، گنجایش بُعد خاصی را دارد که مانع از قرار گرفتن جسم دیگر (بعد دیگر) خواهد بود.

ان امتناع تداخل بُعدین من جسمین بأن یکون مثلاً مکعب، و یفرض آخر مساوی له، ثم یتداخلان، وهما ثابتا الذات، حتی یستغرق کل واحد منها الاخر، من غیر تفکک؛ أمرٌ محال مشاهد. اللهم الا أن نفرض أحدهما معدوماً، و یخلفه الآخر فی حیزه. فإما أن یکون امتناع التداخل، واقعا بین المادتين من الجسمین، أو یکون بین البعدين، أو یکون بین البعد و المادة، او یکون بین کل واحد منهما مع کل منهما (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷ و ۲۳۸؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۲۴؛ فخررازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷؛ حسینی اردکانی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲ و ۲۶۴؛ دغیم، ۲۰۰۱، ص ۱۴۳؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶ و ۱۳۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷).

اصطلاح تداخل در کتب فلسفی غیر از تداخل اجسام در مورد دیگری به کار نرفته است؛ اما می‌توان این اصطلاح را در موضعی دیگر، یعنی در بحث وجود نیز به کار برد که می‌توان آن را

«تداخل وجودی» نامید.

گفتنی است که مراد از وجود در محل بحث، امری است که عین خارجیت، تشخیص و طاردیتِ عدم است؛ امری که عالم خارج را پر کرده و منشأ آثار است: «ان وجود کل شی نفس هویتة العینية و حقیقته الخارجية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۵۲)؛ «الوجود لیس... انه امر عقلی انتزاعی... بل هو امر عینی حقیقی یطرد به العدم، فهو نفس هویة الشیء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۰).

۲-۲. تداخل وجودی

«تداخل وجودی» بدین معناست که دو وجود در یک موطن و ظرف قرار گیرند؛ به گونه‌ای که وجود یکی در آن موطن، مانع از وجود دیگری نباشد. درباره تداخل موجودات مخلوق در وجود خدای سبحان باید توجه داشت که اگرچه وجود خداوند نامتناهی است و همهٔ مواطن وجودی را پر کرده و هیچ موطنی خالی از وجود او نیست، این وجود نامتناهی مانع از وجود داشتنِ موجودات دیگر (معالیل) در آن موطن نیست؛ یعنی علاوه بر آنکه در یک موطن وجود خداوند حضور دارد، مخلوقات نیز حاضرند و وجود دارند، و مراد از اینکه خداوند در موطن وجودی موجودات دیگر حضور دارد آن نیست که صرفاً واجد کمالات معالیل است؛ بلکه حاضر در موطن و متن وجودی آنها بوده، متداخل در همان موطن وجودی است.

روشن است که تعبیر «موطن و ظرف» تعبیری مسامحی است و برای وضوح بحث از آن کمک گرفته شده است؛ زیرا مطابق اصالت وجود، موطن یک وجود امری جدا از آن نیست. به تعبیر دیگر، موطن هر وجودی همان مرتبهٔ آن وجود است که در آن تحقق دارد. بنابراین منظور از موطن خداوند، همان مرتبهٔ وجودی او و مراد از موطن مخلوقات مراتب وجودی آنهاست؛ اما وجود خداوند و مرتبهٔ وجودی او مانع از تداخل موجودات دیگر با مراتب وجودی خودشان در وجود خداوند نخواهد بود.

۳. تداخل وجودی و الفاظ قریب‌المعنی

برای فهم دقیق معنای تداخل وجودی و پرهیز از خلط کردن آن با معانی دیگر، بایسته است تفاوت آن را با الفاظی که در معنا به آن نزدیک هستند بیان کنیم.

۳-۱. اجتماع

منظور از اجتماع در فلسفه، جمع شدن چند معنا در وجود واحد است. «معنا» در فلسفه غیر از «مفهوم» است؛ زیرا مفهوم امری است در ذهن که از معنایی در خارج حکایت می‌کند، اما معنا محکی مفهوم و حقیقتی است که مفهوم آن را نشان می‌دهد و لذا جایگاه مفهوم، ذهن و جایگاه معنا نفس‌الامر و خارج به معنای اعم است. به تعبیر دیگر، معنا آن حیثیت خاص خارجی است که در وجود واحد موجود است. لازم است بدانیم که در مورد هر امری پنج مقام وجود دارد:

۱. «لفظ»: که امری وضعی و اعتباری است و با توافق اهل زبان قرارداد می‌شود؛

۲. «مفهوم»: یعنی امر ذهنی که از معنایی در خارج حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر مفهوم، همان محتوای ذهنی و «ما يفهمه الذهن» است. جایگاه مفهوم در ذهن است و حکایت آن از معنایش حکایتی ذاتی است نه وضعی و قراردادی؛ یعنی هر مفهومی ذاتاً از معنای خاص خویش حاکی است؛ برخلاف دلالت الفاظ که اعتباری است؛

۳. «معنا یا محکی»: آن حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت کرده و آن را نشان می‌دهد؛ معنا که مابازای مفهوم است، ممکن است موجود و یا معدوم باشد و جایگاه آن نفس‌الامر یا همان خارج به معنای اعم است؛

۴. «مصدق»: هر امری است که موضوع برای حمل معنا قرار می‌گیرد و معنا بر آن صدق می‌کند؛ مانند «انسان» برای «حیوان» و «زید» برای «انسان». بنابراین مصداق می‌تواند کلی باشد، چنان‌که می‌تواند جزئی نیز باشد؛

۵. «فرد»: که همان مصداق مشخص و جزئی است، واقعیت متحقق در نفس‌الامر است که

مفهوم و معنای موردنظر با آن موجود هستند. فرد و مصداق، ویژه یک معنا نیستند، بلکه معانی دیگر نیز با همین مصداق و فرد موجودند. بنابراین فرد و مصداق عبارت از امری است که مجمع معانی مختلف است.

این پنج امر را می‌توان در قالب مثالی توضیح داد: «امری که روبه‌روی ماست و ما آن را می‌خوانیم» لفظی دارد (به نام کتاب) و نیز مفهومی (مفهوم کتاب در ذهن) و نیز محکی یا معنایی (ویژگی کتاب بودن؛ یعنی همان ابزار خواندن کتاب) که می‌تواند در خارج وجود داشته یا معدوم باشد؛ و نیز مصداق و فردی (واقعیت روبه‌روی ما در خارج). از سویی می‌دانیم که امر روبه‌روی ما فقط «کتاب» نیست؛ بلکه غیر از کتاب بودن، موجود هم هست؛ جسم هم هست و کاغذ هم هست. بنابراین در این مثال، مفاهیمی متکثر داریم (کتاب، موجود، جسم، کاغذ و...) که از معانی متکثری حکایت می‌کنند و همه این معانی به وجودی واحد (مصداق و فرد کتاب) موجودند. در این صورت معنای «کتاب بودن» یکی از آن معانی است نه همه آنها؛ یعنی معنای «کتاب بودن» فقط همان حیثیتی است که مفهوم کتاب از آن حکایت می‌کند. در نتیجه معنا عبارت است از محکی یک مفهوم در خارج؛ اما مصداق و فرد، همان واقعیت واحدی است که معنای کتاب و معانی مختلف دیگری با آن موجودند. بنابراین هر مفهومی چون نمی‌تواند همه جنبه‌های خارج را نشان دهد، یکی از جنبه‌های امر خارجی را نشان می‌دهد و فقط از معنا و حیثیت خاص خودش حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر گرچه فرد، مصداق و واقعیتی واحد داریم، ذهن آن مصداق واحد را به امور و معانی مختلفی تحلیل می‌کند که این معانی متکثر در همان موطن خارج با یک وجود واحد موجودند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۴-۱۹).

براین اساس اجتماع، موجود بودن چند معنا به یک وجود است؛ مانند آنکه معنای کتاب، معنای جسم، معنای موجود و معنای کاغذ با هم در یک وجود واحد (وجود خارجی روی میز) مجتمع هستند. روشن است که اجتماع غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا تداخل وجودی آن است که دو وجود که هر کدام تشخیص خاص به خود را دارند، در یکدیگر متداخل باشند، نه آنکه به یک وجود موجود باشند.

۲-۳. اتحاد

این لفظ نیز مانند اجتماع به معنای موجود شدن چند معنا به یک وجود است. یکی از کاربردهای مهم «اتحاد» در حمل شایع صناعی است؛ زیرا در این نوع حمل، معنای موضوع غیر از معنای محمول است؛ اما این دو معنا با یک وجود خارجی موجودند؛ مانند «زید قائم است» که معنای زید غیر از معنای قائم است؛ اما این دو در یک وجود متحدند. اتحاد نیز مانند اجتماع غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا در تداخل، دو وجود متداخل در هم هستند؛ نه آنکه یک وجود، مجمع چند معنا قرار گیرد.

۳-۳. انضمام

انضمام به معنای آن است که دو وجود اگرچه غیر یکدیگرند، در کنار هم و منضم به هم قرار دارند؛ مانند انضمام «ماده و صورت در جسم» (مطابق نظر اشخاصی که ترکیب این دو را انضمامی می‌دانند). روشن است که انضمام نیز غیر از تداخل وجودی است؛ چراکه در تداخل وجودی دو وجود متداخل در یکدیگر قرار می‌گیرند نه در کنار هم و منضم به یکدیگر.

۴-۳. ترکیب حقیقی

می‌دانیم که ترکیب یا حقیقی است و یا اعتباری. «ترکیب حقیقی» به معنای ترکیب چند جزء با یکدیگر است به نحوی که از ترکیب آنها امر جدیدی حاصل گردد که اثری غیر از اثر اجزا داشته باشد (ر.ک: آقاعلی مدرس، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۸۶ و ۲۷۵ و ۲۷۶؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۷)؛ مانند ترکیب «اکسیژن و هیدروژن» که امر جدیدی به نام «آب» را با اثر جدید (رفع تشنگی) تولید می‌کنند. ترکیب حقیقی نیز غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا در تداخل وجودی، دو وجود متداخل هر کدام اثر مخصوص خود را حفظ می‌کنند و هیچ‌گونه وحدتی نمی‌یابند؛ نه آنکه با یکدیگر ترکیب شوند و وجود واحد جدیدی را پدید آورند.

۳-۵. امتزاج

امتزاج و مخلوط شدن بر دو گونه است: الف) امتزاجی که مانند ترکیب حقیقی، اثری جدید تولید می‌کند که این نوع، چنان‌که بیان شد، غیر از تداخل وجودی است؛ ب) امتزاجی که دو شیء صرفاً با یکدیگر مخلوط و ممزوج می‌شوند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند ولی اثر جدیدی تولید نمی‌کنند؛ مانند «امتزاج شکر و آب». این قسم نیز غیر از تداخل وجودی است؛ زیرا در تداخل، دو وجود متداخل هیچ‌گونه تأثیری از ناحیه تداخل بر یکدیگر ندارند؛ چنان‌که در روایات نیز با جمله «لا بالممازجة» ممانعت از خداوند نفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۷؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۸؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۵).

۳-۶. حلول

در اصطلاح فلسفه، «حلول» بدین معناست که وجود فی‌نفسه یک شیء همان وجودش برای شیء دیگر باشد (وجوده فی‌نفسه عین وجوده لغیره)؛ مانند «اعراض و صور حاله» که اولاً وجود فی‌نفسه دارند؛ زیرا مصداق برای مفهومی اسمی و مستقل‌اند؛ ثانیاً وجود فی‌نفسه در آنها عین وجود لغیره آنهاست؛ چراکه وجود خارجی آنها وصف غیر و در اصطلاح «لغیر» است: «معنی حلول الشیء فی الشیء علی ما أَدَى إلیه نظری هو أن یکون وجوده فی‌نفسه هو بعینه وجوده لذلك الشیء و هذا أجود ما قیل فی تعریفه» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۱۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۹).

بنابراین حلول به معنای وجود للغیر داشتن بوده، مختص اعراض و صور حاله است، که یکی حال و دیگری محل آن است؛ به نحوی که مُحال است بتوان جایگاه آن دو را تغییر داد و در نتیجه دومی حال در اولی شود؛ اما تداخل وجودی بدین معناست که دو وجود در یک موطن موجودند؛ به نحوی که هیچ‌گونه رابطه‌ای از ناحیه تداخل با یکدیگر ندارند و نسبت آنها به هم نسبت تساوی است؛ یعنی هم می‌توان وجود اول را داخل در دومی و هم وجود دوم را داخل در اولی دانست. علاوه بر آنکه تداخل وجودی میان خداوند و همه ممکنات است؛ نه آنکه مختص

به وجوداتی خاص (اعراض و صور حاله) باشد. این شش واژه، اگرچه با تداخل وجودی قریب‌المعنی هستند، نباید آنها را با تداخل وجودی خلط کرد.

۴. اقسام تداخل

تداخل را می‌توان از جهات گوناگون تقسیم کرد.

۴-۱. تداخل به لحاظ «وجود و عدم»

این تداخل بر سه قسم است:

الف) تداخل دو وجود (وجود و وجود): مانند تداخل وجود نامتناهی خداوند در وجودات معالیل؛

ب) تداخل وجود و عدم: مطابق این نظر که عدم نیز مانند وجود، واقعیت و نفس‌الامر دارد، می‌توان تداخل وجود و عدم را نیز تصویر کرد. بنا بر نظریه صحیح، عدم نیز مانند وجود (به معنای اخص) حقیقی و واقعی است و در اصطلاح، وجود بمعنی الاعم دارد؛ بنابراین عدم و عالم عدمستان نیز حقیقی و بهره‌ای از واقعیت دارد؛ اگرچه در مقابل وجود بمعنی الاخص بوده، نقیض آن است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: نبویان، ۱۳۹۲، ص ۹-۱۲). این قسم مانند آن است که در موطن وجودی «کتاب»، عدم‌های بسیار (اعدام همه موجودات مادی) متحقق‌اند، به گونه‌ای که در همان موطن وجودی کتاب، «عدم خودکار، عدم دفتر، عدم آسمان و...» متحقق هستند و لذا وجود کتاب با اعدام بسیاری متداخل است؛ زیرا هر کدام از وجود و عدم، واقعیت و تحقق دارند و دارای وجود بالمعنی الاعم‌اند و لذا می‌توان نظریه «تداخل» را در وجود و عدم نیز تصویر کرد؛ ج) تداخل دو عدم (عدم و عدم): در مثال سابق، «عدم خودکار و عدم دفتر»، علاوه بر اینکه با «وجود کتاب» متداخل‌اند، با یکدیگر نیز متداخل هستند؛ زیرا هر دو عدم دارای تحقق‌اند و تداخل در آنها قابل تصویر است.

۴-۲. تداخل به لحاظ وجوب و امکان

این تداخل چهار قسم دارد:

الف) تداخل دو واجب (واجب و واجب): یعنی وجود واجب اول متداخل در موطن وجودی واجب دیگر باشد. این قسم اگرچه از جهت تداخل هیچ‌گونه اشکال عقلانی ندارد، اما با عنایت به ادله وحدت واجب‌الوجود، صرفاً یک فرض خواهد بود؛

ب) تداخل واجب و ممکن: همان‌گونه که ذکر شد وجود خداوند که واجب است متداخل در وجود ممکنات بوده، در موطن وجودی آنها حاضر است؛

ج) تداخل دو ممکن (ممکن و ممکن): بنا بر نظریه مورد قبول، روح پیش از بدن ایجاد شده و با خلق بدن به سیمت مدیریت بدن منصوب می‌شود. روح با بدن رابطه‌ای خاص و از قبیل ولایت تکوینی دارد؛ به گونه‌ای که همه افعال منتسب به روح اند. در این حالت، روح متداخل در بدن است و در همه اجزای بدن حضور وجودی دارد نه آنکه موطن دیگری غیر از موطن وجودی بدن داشته باشد. از سوی دیگر، با عنایت به آنکه روح و بدن هر دو معلول و ممکن هستند، تداخل آنها از قبیل تداخل دو موجود ممکن خواهد بود؛

د) تداخل واجب و دو ممکن: در مثال گذشته، چون روح و بدن هر دو ممکن بودند، علاوه بر آنکه با یکدیگر متداخل اند، با وجود واجب خداوند نیز تداخل دارند؛ زیرا وجود خداوند متداخل در وجود همه مخلوقات است؛ یعنی موطن وجودی خداوند غیر از موطن وجودی روح و بدن نیست. به تعبیر دیگر، موطن وجودی خداوند و روح و بدن، متداخل در یکدیگرند.

۴-۳. تداخل به لحاظ تناهی و عدم تناهی

در این نگاه نیز تداخل (مانند تداخل به لحاظ وجوب و امکان) بر چهار قسم است؛ یعنی تداخل دو وجود نامتناهی، تداخل وجود نامتناهی و وجود متناهی، تداخل دو موجود متناهی و تداخل موجود نامتناهی با دو موجود متناهی. در همه این اقسام همان مثال‌های تقسیم پیشین قابل بیان است. بر اساس نکات بیان‌شده می‌توان تصویری روشن از نظریه تداخل وجودی بیان کرد.

همچنین مراد از تداخل در اینجا، تداخل وجود واجب و ممکن، یا وجود نامتناهی و وجود متناهی است.

۵. نظریه تداخل وجودی خداوند و مخلوقات

پس از روشن شدن معنای تداخل وجودی و اقسام آن به تبیین نظریه «تداخل وجودی خداوند و مخلوقات» می‌پردازیم؛ اما پیش از آن بایسته است به صورت اجمالی به دو نظریه مخالف آن، یعنی نظریه تشکیک در وجود و نظریه وحدت شخصی وجود درباره رابطه مخلوقات با خدای سبحان بپردازیم.

شماری از فلاسفه رابطه مخلوقات با خداوند را به صورت تشکیکی تبیین می‌کنند. این عده معتقدند وجود یک حقیقت عینی دارای مراتب است که در رأس آن مراتب، وجود خداوند و دیگر مراتب مخلوقات او قرار دارند. در واقع؛ یک حقیقت واحد است که هم در خداوند به صورت شدید و هم در مخلوقات به صورت ضعیف حضور دارد؛ اما وجود خداوند مستقل و غنی مطلق است، و وجود مخلوقات عین ربط و نیاز به اوست. بنابراین مطابق این نظریه هم وجود خداوند و هم وجود مخلوقات دارای وجود حقیقی‌اند، اما وجود مخلوقات، وجود رابط است. بنابراین رابطه مخلوقات با خدای سبحان در دیدگاه این عده از فلاسفه، نسبت رابط با مستقل است (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۸؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۲، تعلیقه سبزواری؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲۶).

در مقابل، شماری از عرفا حقیقت خارجی وجود را منحصر در وجود خداوند می‌دانند و کثرت در وجود را انکار می‌کنند. بر پایه این نظریه وجود خداوند همه مواطن هستی را پر کرده و جایی برای وجود دیگر در طول یا عرض خویش باقی نمی‌گذارد؛ لذا ماسوای او صرفاً تجلیات و آیت او هستند. به دیگر سخن، مخلوقات از سنخ وجود نیستند، بلکه ظهورات و شئون همان یک حقیقت واحد (خداوند) هستند. براین اساس رابطه مخلوقات با خدای سبحان، رابطه شأن با ذی‌الشأن است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵؛ ابن‌فناری، ۱۳۶۳، ص ۱۶۴).

در مقابل دو دیدگاه یادشده، نظریه «تداخل وجودی» از سویی مانند نظر فلاسفه، مخلوقات را دارای وجود حقیقی می‌داند و از سوی دیگر، عدم تناهی خداوند را نیز نشان می‌دهد؛ به نحوی که نه تنها خداوند را واجد کمالات معلول (به نحو اشرف) بلکه حاضر در همهٔ مواطن هستی می‌داند؛ بدین معنا که وجود خداوند، متداخل در مواطن وجودی مخلوقات است؛ از این رو درحالی که وجود مخلوقات و مغایرت آنها با وجود خداوند به صورت حقیقی پذیرفته می‌شود، هیچ موطنی خالی از وجود خداوند نیست و خداوند در همهٔ مواطن هستی حضور دارد؛ به همین جهت، عدم تناهی خداوند نیز مورد قبول قرار می‌گیرد.

این دیدگاه از نظر عقل مورد قبول است و هیچ اشکال عقلانی‌ای بر آن وارد نیست. یکی از مهم‌ترین کاربردهای نظریهٔ تداخل وجودی پاسخ به استدلال بر وحدت شخصی خداوند از طریق برهان «عدم تناهی وجود خداوند» است؛ زیرا یکی از مهم‌ترین ادلهٔ وحدت شخصی وجود، عدم تناهی وجودی خداوند است؛ با این توضیح که وجود نامتناهی وجودی است که هیچ‌گونه حد و نفاذ و تعینی در وجودش نیست و همهٔ ساحت‌ها و مواطن وجودی را پر کرده است و لذا هیچ موجود دیگری نه در طول و نه در عرض آن قابل فرض نخواهد بود؛ زیرا فرض ثانی مستلزم تمایز آن وجود با دیگری بوده، تمایز نیز مستلزم محدودیت آن است. روشن است که اگر به وجود حقیقی معلول در طول وجود خداوند قایل شویم، بدین معنا خواهد بود که خداوند شخص وجود معلول را نخواهد داشت؛ بلکه صرفاً واجد کمال آن است و «نداشتن شخص وجود معلول» مستلزم تناهی وجود خداوند است. بنابراین وجود حق تعالی (چون غیرمتناهی است) واحد شخصی است.

طریق دیگری که برای اثبات وحدت شخصی وجود طی می‌شود، از نظر به واجب حاصل می‌گردد و حد وسط این طریق، عدم تناهی واجب تعالی است؛ زیرا اگر وجود واجب نامتناهی و نامحدود است، نامتناهی مجالی برای غیر نمی‌گذارد و فرض شیء دومی که در عرض و یا در طول آن قرار گیرد، خطا و ناصواب است. هستی نامتناهی نیز صمد است؛ یعنی جایی خالی در عرض، طول، فوق، تحت، عمق و در هیچ ساحتی از ساحت‌های هستی باقی نمی‌گذارد تا به

همان لحاظ هستی دیگری حضور به هم رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۵۶).

صورت منطقی استدلال مبتنی بر این مقدمات است:

۱. وجود خداوند نامتناهی است؛

۲. وجود نامتناهی مجالی برای وجود ثانی باقی نمی‌گذارد و لذا واحد شخصی است؛

۳. در نتیجه وجود خداوند مجالی برای وجود ثانی باقی نمی‌گذارد و واحد شخصی است. با این همه با توجه به نظریه تداخل وجودی، ضعف این استدلال روشن می‌شود؛ زیرا اگرچه مقدمه اول صحیح است و ادله مختلفی آن را اثبات می‌کند، مقدمه دوم صحیح نیست؛ زیرا این مقدمه فقط وجود دیگری را خارج از حیطه وجودی خداوند نفی می‌کند، اما مستلزم نفی وجود دیگری که متداخل در وجود خداوند است، نخواهد بود. به بیان دیگر، عدم تناهی وجودی خداوند بدین معناست که وجود او، همه مواطن وجودی را پر کرده و هیچ موطنی از وجود او خالی نیست. بنابراین نمی‌توان وجود دیگری را خارج از موطن وجودی خداوند تصور کرد؛ چراکه مستلزم تناهی وجودی اوست؛ اما اگر وجود دیگری متداخل در همان موطن خداوند (نه خارج از آن موطن) باشد، مستلزم تناهی وجود خداوند نخواهد بود. به تعبیر سوم، مقدمه دوم زمانی صحیح است که استحاله نظریه «تداخل وجودی» اثبات شود و با عنایت به اینکه این نظریه از جهت عقل و نقل قابل دفاع است، مقدمه دوم منتج وحدت شخصی وجود نخواهد بود.

با این توضیحات روشن شد که عدم تناهی وجود خداوند در صورتی وحدت شخصی را اثبات و وجودات دیگر را نفی می‌کند که نظریه «تداخل وجودی» ابطال گردد؛ درحالی که دلیلی بر استحاله این نظریه وجود ندارد. مطابق این نظریه، دو وجود (مانند وجود خداوند و وجود مخلوقات) در عین آنکه غیر هم هستند و هر کدام وجودی خاص با ویژگی‌های مخصوص خود دارند (به نحوی که هیچ‌گونه تأثیری از ناحیه تداخل در یکدیگر ندارند) اما این دو وجود متداخل در یکدیگرند. شاید بتوان برای تقریب به ذهن «وجود نور و شیشه» را مثال زد؛ زیرا زمانی که نور از دل شیشه می‌گذرد، نور در همان موطن شیشه حضور دارد، درحالی که نور، نور است و شیشه، شیشه؛ و هیچ کدام تأثیری بر دیگری ندارد؛ زیرا اگر شیشه بشکند، نور صدمه‌ای نمی‌بیند.

۶. تداخل وجودی در شریعت

همان‌گونه که بیان شد، نه تنها عقل نظریه تداخل وجودی را می‌پذیرد، به نظر می‌رسد لسان شریعت نیز رابطه خداوند با مخلوقات را رابطه تداخلی می‌داند. شاید عباراتی نظیر «داخل فی الاشیاء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶؛ برفی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۰؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۴۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۶؛ شعیری، بی تا، ص ۵)، «هو فی الاشیاء» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۶؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۷ و ۲۹۵ و ۳۰۴)، «داخل فی کل مکان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۹۸)، «لا یخلو منه مکان» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۵۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹؛ ص ۴۰۴؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۰؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۱۷۶)، «لا یخلو منه موضع» (شعیری، بی تا، ص ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۳۰)، «حاضر کل مکان» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۲۱۹)، و «الموجود فی کل مکان» (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۹) که در روایات آمده‌اند، به همین نکته اشاره داشته باشند.

اگرچه تداخل دوطرفه است؛ یعنی هم وجود خداوند داخل در وجود معالیل است و هم وجود معالیل متداخل در وجود خداوندند، در روایات تنها به تداخل وجودی خداوند در وجود مخلوقات اشاره شده است، نه تداخل مخلوقات در وجود خداوند. شاید علت یکطرفه بودن این‌گونه تعبیر آن است که لفظ «داخل» احاطه داشتن بر کل شیء را به ذهن می‌آورد؛ و از آنجاکه تنها خداوند محیط بر همه مواطن وجودی مخلوقات است، روایات، خداوند را متداخل در وجود مخلوقات دانسته‌اند.

همچنین شاید بتوان از برخی آیات قرآنی نیز تداخل وجودی خداوند و مخلوقات را استنباط کرد؛ آیاتی نظیر ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید: ۴)؛ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید: ۳)؛ ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶)؛ ﴿أَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾

(بقره: ۱۱۵)؛ ﴿كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (نساء: ۱۲۶)؛ ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (مجادله: ۷)؛ ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ (واقع: ۸۵)؛ ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال: ۲۴).

اگرچه قایلان به وحدت شخصی وجود از این آیات استفاده کرده‌اند (به دلیل آنکه ظاهر این روایات حضور وجودی خداوند در همهٔ مواطن وجودی را اثبات می‌کند)، چون نظریهٔ تداخل وجودی مطرح نبوده است، از این‌گونه آیات وحدت شخصی وجود استفاده شده است؛ درحالی‌که با طرح نظریهٔ تداخل وجودی علاوه بر آنکه برای مخلوقات مانند خداوند، وجود حقیقی ثابت است، حضور وجودی خداوند در همهٔ مواطن هستی و ذرات عالم حفظ می‌شود؛ به‌گونه‌ای که وجود خداوند متداخل در آن مواطن خواهد بود.

تداخل وجودی یکی از صفات فعل خداوند است. مطابق نظریهٔ صحیح، صفات فعل صفاتی هستند که برای اتصاف ذات به آن نیازمند به امر خارج از ذات است؛ مانند صفت «خالق» برای خداوند که اتصاف خداوند به آن نیازمند وجود مخلوق است. این صفات اگرچه سبب کمال در خداوند نیستند، به عین ذات او موجودند. «تداخل» خداوند در مخلوقات نیز از صفات فعل و به عین ذات او موجود است. این صفت فعل، مستلزم کمال در خداوند نیست؛ ازاین‌رو عدم اتصاف خداوند به آن در ظرفی که هنوز مخلوقی آفریده نشده است، سبب نقص نخواهد بود. به نظر می‌رسد که تنها با نظریهٔ «تداخل وجودی» می‌توان به برهان عدم تناهی پاسخ گفت؛ اما برخی از اندیشمندان معاصر از طریق دیگری به این برهان پاسخ داده‌اند. ایشان معتقدند که این برهان صرفاً وجود ثانی در عرض خداوند را انکار می‌کند، نه وجودی را که در طول خداوند و عین ربط به او باشد؛ زیرا وجودی که عین ربط به خداوند و در طول او باشد، ثانی علت شمرده نمی‌شود تا با عدم تناهی خداوند منافات داشته باشد؛ چراکه وجود معالیل هیچ‌گونه استقلالی ندارد تا ثانی علت شمرده شود.

ممکن است توهم شود که لازمهٔ نامتناهی بودن کمالات واجب‌الوجود این است که مطلقاً هیچ موجود دیگری تحقق نیابد؛ زیرا تحقق هر موجود دیگری به معنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است. پاسخ این شبهه آن است که کمالات دیگر مراتب که همگی مخلوق واجب‌الوجود هستند، شعاعی از کمالات اویند و

وجود آنها تراحمی با کمالات نامتناهی واجب‌الوجود ندارد. به دیگر سخن هنگامی دو کمال عینی با یکدیگر تراحم می‌یابند که در یک مرتبه از وجود فرض شوند؛ اما اگر یکی در طول دیگری باشد، مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت. بنابراین وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ ر.ک: مصباح، ۱۴۰۵، ص ۴۲۷).

با این همه این پاسخ نمی‌تواند برهان عدم تناهی را خدشه‌دار کند؛ زیرا اگر معلول مانند علت وجود حقیقی داشته و به اصطلاح «وجود ثانی» باشد (چه مستقل باشد، چه رابط)، باید میان این دو وجود (وجود علت و وجود معلول) تمایزی باشد تا اثباتیت تصور گردد. از سویی تمایز دو وجود نشانه تناهی و محدودیت آنهاست و لذا با عدم تناهی خداوند ناسازگار خواهد بود. به تعبیر دیگر اگرچه وجود معلول عین ربط به علت بوده، خداوند همه کمالات آن را داراست، در عین حال (مطابق نظر ایشان) معلول نیز وجود حقیقی دارد و این یعنی «دو وجود» و دو تا بودن مستلزم تمایز و تناهی هر دو وجود خواهد بود. بنابراین تنها حالتی که می‌توان وجود معلول را مانند وجود خداوند حقیقتاً موجود دانست و در عین حال به عدم تناهی وجود خداوند آسیبی نرسد، رابطه‌ای است که بر اساس «تداخل وجودی» ترسیم می‌شود.

نتیجه‌گیری

«تداخل وجودی» از نظرات بدیعی است که در مسئله رابطه خداوند با مخلوقات بیان شده است و مطابق آن، در عین آنکه وجود نامتناهی خداوند در همه ساحت‌ها و مواطن وجودی حاضر است و هیچ موطنی خالی از وجود وی نیست، منافاتی با وجود حقیقی مخلوقات ندارد؛ به گونه‌ای که وجود خداوند متداخل در مواطن وجودی مخلوقات خواهد بود. همچنین بیان شد که مسئله تداخل وجودی یکی از مسائل فلسفی و غیر از اصطلاحاتی نظیر اجتماع، اتحاد، انضمام، ترکیب، امتزاج و حلول است. در ادامه ضمن بیان اقسام تداخل، نظریه تداخل وجودی به صورت روشن تبیین گشت و در پایان ذیل عنوان «تداخل وجودی در شریعت»، مؤیداتی از متون دینی بر این نظریه بیان شد.

منابع

- ابن‌ترکه، صائغ‌الدین علی، ۱۳۸۱، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان‌کتاب.
- ابن‌سینا، ۱۳۷۶، *الاهیات شفاء*، قم، بوستان‌کتاب.
- ، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن‌سینا*، قم، بیدار.
- ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، ۱۴۱۱ق، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، تحقیق ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرر، قم، دارالذخایر.
- ابن‌فناری، محمدبن‌حمزه، ۱۳۶۳، *مصباح الانس*، تعلیق میرزاهاشم اشکوری و حسن حسن‌زاده آملی، بی‌جا، فجر.
- ابن‌کموونه، ۱۴۰۲ق، *الجدید فی الحکمة*، مقدمه و تحقیق حمید مرعید‌الکبیری، بغداد، جامعه بغداد.
- اربلی، علی‌بن‌عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمّة فی معرفة الاثمه*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی‌هاشم.
- برقی، احمدبن‌محمدخالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جامع المقدمات*، ۱۳۶۵، تصحیح و تعلیق محمدعلی مدرس افغانی، قم، هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- ، ۱۳۶۸، *شرح حکمت متعالیه*، قم، الزهراء.
- حسینی اردکانی، احمدبن‌محمد، ۱۳۶۹، *مرآت الاکوان*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، میراث‌مکتوب.
- خزاز رازی، علی‌بن‌محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر علیهم‌السلام*، تحقیق عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم، بیدار.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین، ۱۳۸۲، *اشراق هیاکل‌النور*، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث‌مکتوب.
- دغیم، سمیح، ۲۰۰۱م، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- دیلمی، حسن‌بن‌محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، الشریف‌الرضی.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شعیری، محمدبن محمد، بی تا، **جامع الاخبار**، نجف، مطبعة حیدریه.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، **رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية**، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، **شرح حکمة الاشراق**، به اهتمام عبداللہ نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، **الشواهد الربوبية**، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۴۲۲ق، **شرح هداية اثريه**، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- ، ۱۹۸۱م، **الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة**، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، **الامالی**، تهران، کتابچی.
- ، ۱۳۸۵، **علل الشرايع**، قم، کتاب فروشی داوری.
- ، ۱۳۹۸ق، **التوحيد**، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۳ق، **من لا يحضره الفقيه**، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، **نهاية الحكمة**، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، محمدرضا، ۱۳۷۳، **صرف سادہ به ضمیمه صرف مقدماتی**، قم، دارالعلم.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- غفاری، سیدمحمدخالد، ۱۳۸۰، **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فتال نیشابوری، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، **روضه الواعظین و بصيرة المتعظین**، قم، رضی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، **شرح عیون الحکمة**، تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- ، ۱۴۰۴ق، **شرح الفخر الرازی علی الاشارات**، قم، مکتبه آية الله مرعشی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، **هستی و چیستی در مکتب صدرایی**، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، **الوافی**، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
- فیضری، داود، ۱۳۷۵، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۸ □ معرفت فلسفی سال سیزدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۴

- لويس معلوف، ۱۳۶۴، المنجد، تهران، اسماعيليان.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بيروت، دار الاحياء التراث العربی.
- ، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرس، آقاعلی، ۱۳۷۸، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۴، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۰، شرح الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۴۰۵ق، تعلیقه علی نهایی الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری و محمود محرمی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- نیویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۲، بررسی وحدت وجود از دیدگاه صدرالمتألهین، علامه طباطبایی و آقاعلی مدرس، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.