

است^۴، ابن سینا، فلسفه اولی را علم به «وجود» می‌داند و «وجود» را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند^۵. از نظر او موضوع فلسفه اولی «موجود بما هو موجود» است، بدون اینکه مفید به قید طبیعی و یا ریاضی باشد^۶.

ملاصدرا هم، فلسفه اولی را علم به وجود می‌داند و موضوع آنرا «موجود بما هو موجود»^۷ معرفی می‌کند. از نظر او موجود که همان واقعیت خارجی است، موضوع فلسفه اولی است. البته در مباحث بعدی فلسفه، پس از اثبات اصالت وجود می‌توان «وجود» را بعنوان موضوع فلسفه از نظر او معرفی کرد، زیرا در این صورت دانسته می‌شود که واقعیت خارجی که بر آن لفظ «وجود» اطلاق می‌شود، چیزی جز وجود نیست، لکن تا هنگامی که این مسئله اثبات نشده است نمی‌توان از «وجود» بعنوان موضوع فلسفه نام برد^۸.

منظور از «وجود» در اینجا «حقیقت وجود» است نه «مفهوم وجود». تمایز میان «حقیقت وجود» و «مفهوم وجود» از چنان اهمیتی برخوردار است که فلسفه مابعدالطبیعه صدرالمتألهین را هرگز نمی‌توان بنحو شایسته و درست فهمید مگر اینکه این تمایز را بطور روشن بشناسیم. بدون تردید، فهم راستین نظام فلسفی وی در گرو شناخت «حقیقت وجود» و مراتب و درجات آن است.

نظریه ملاصدرا درباره «وجود» با نظریه ابن سینا تفاوت دارد. نظریه ابن سینا در این باب بر اصل تمایز میان «ماهیت» و «وجود» مبتنی است، وی که «وجود» را بعنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت پذیرفته است، با تقسیم «موجود» به واجب و ممکن، پای مفهوم موجود را از آن جهت که مشیر بخود موجود است، بمیان آورده است، چرا که صرف «وجود» بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل تفکیک به واجب و ممکن نیست، از نظر او آنچه که می‌تواند به واجب و ممکن تقسیم شود، مفهوم موجود از جهت اشاره به موجودی است که می‌تواند ماهوی و یا غیر ماهوی باشد. از این جهت باید قبول کنیم که ابن سینا در محدوده مابعدالطبیعه ارسطویی باقی می‌ماند که اولاً و مستقیماً با «موجود» سروکار دارد و با «وجود» فقط به طریق ثانوی و غیر مستقیم مربوط است^۹.

«موجود» مفهومی است که از مطلق واقعیت حکایت می‌کند و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و با اصطلاح، نقیض آن است و از محرک نامتحرک اول - با اصطلاح ارسطو - و واجب الوجود بالذات - با اصطلاح ابن سینا - گرفته تا واقعیت‌های مجرد و مادی و همچنین از جوهر تا اعراض و از ذوات تا حالات همه را در بر می‌گیرد و هنگامیکه

واقعیت خارجی بصورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود، مفهوم «موجود» محمول آن قرار می‌گیرد.

«موجود» بعنوان یک مفهوم عام که حاکی از مطلق واقعیت است، اختصاص به فلسفه ابن سینا و یا ارسطو ندارد. هر فلسفه‌ای عهده‌دار بحث درباره واقعیت است. آنچه که نظر فلاسفه را از هم متمایز می‌کند، محکی «موجود» در خارج است. ارسطو، واقعیت را منحصر در جوهر و عرض می‌داند و معتقد می‌شود که آنچه در خارج واقعیت دارد، ماهیت موجود است؛ در حالی که ابن سینا واقعیت را بدو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و آنرا منحصر در ماهیت موجوده نمی‌داند. از نظر وی، می‌توان موجودی را در خارج تصور کرد که وجود صرف و بدون از ماهیت است، همانطور که می‌توان موجودی را در خارج در نظر گرفت که مرکب از «وجود» و «ماهیت» است. این است که ابن سینا در تعریف واجب می‌گوید «الحق ماهیته ایتیه» اما در تعریف ممکن، ممکن را زوج ترکیبی از

۴ - صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۱۶ و ۱۷. مقایسه کنید با: ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، پیشین، ص ۱۴ و ۱۵؛ همو، عیون الحکمه، تصحیح عبدالرحمان بدوی، چاپ دوم، بیروت، وكالة المطبوعات والدار القلم، ۱۹۸۰ م، ص ۴۷. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷، مطابق با کتاب ۷، فصل ۲، 1028b.

۵ - ارسطو هم، مابعدالطبیعه را علم به «وجود» می‌داند، لکن «وجود» را به معنای جوهر می‌گیرد. از نظر ارسطو موجود، حاکی از جوهر و عرض است که هر دو ماهیت اند، اما از نظر ابن سینا موجود، حاکی از حیثیت «وجود» است که مساوق با شخصیت است و به عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، اساس تحلیل‌ات فلسفی قرار می‌گیرد.

۶ - ابن سینا، ابوعلی، الشفاء، الالهیات، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۱۳.

۷ - منظور از موجود بعنوان موضوع فلسفه اولی مفهوم موجود نیست، بلکه مصداق خارجی آن است، به عبارت دیگر مفهوم موجود از جهت حکایتی که نسبت به واقعیت خارجی دارد می‌تواند محور مباحث فلسفی قرار گیرد و در نتیجه عهده دار دیگر مفاهیمی شود که بر آن حمل می‌شوند. صدرالمتألهین در اینباره می‌گوید:

ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر...والذي هو مستغن عن الاثبات هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له...

۸ - آیت الله جوادی آملی، ریح مختوم، جلد یکم، بخش یکم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، چاپ اول، ص ۱۷۳؛ ضمناً رجوع کنید به: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۶، ص ۱۹.

۹ - پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه فارسی دکتر سید جلال‌الدین مجتبی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۶۸، ص ۲۳، با اندکی تغییر.

ماهیت و «وجود» می‌داند. از این روست که گفته می‌شود ابن‌سینا با مفهومی بعنوان «وجود» سرو کار دارد که از اصل واقعیت حکایت می‌کند و می‌تواند ماهوی و یا غیر ماهوی باشد.

اصل واقعیت، موضوع فلسفه از نظر همه فلاسفه است. چیزی که فلاسفه را از هم متمایز می‌کند، تفسیر واقعیت است. فیلسوف بعد از آنکه به واقع‌شناسی می‌پردازد، یا مصداق موجود را «نفس وجود» می‌داند که ماهیت از حدود مراتب آن انتزاع می‌شود که این سخن ملاصدرا است و یا برای واقعیت، دو نحوه «وجود» قائل می‌شود، یکی «وجود» ممکن که «وجود» تعلقی است و دیگری «وجود» واجب که افاضه‌کننده «وجود» به ممکن است که این سخن ابن‌سینا است و یا آنکه افراد ماهیت را مصداق واقعیت می‌پندارد که چنین سخنی با تفکر ارسطو سازگار است.

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که لفظی که در وجودشناسی ابن‌سینا و ارسطو نقش اساسی و محوری دارد، لفظ «موجود» است نه «وجود». «موجود» از لحاظ تحلیل عقلی همان «ماهیتی است که بالفعل وجود دارد» یا «ماهیت در حال تحقق است» و این غیر از «فعل وجود داشتن است» که بدان وسیله یک ماهیت متحقق می‌شود.^{۱۰}

انتقال از «موجود» به «وجود» خصوصیت تمایل وجودی ملاصدرا است، وی که اندیشه اصالت وجود را پایه نظام مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و براساس آن از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های وجودی مستقل می‌شود «وجود» را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. او پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنی از وجود؛ یعنی موجود که معقول ثانی فلسفی است و از طریق مقایسه و تعمل عقلی حاصل می‌شود و «حقیقت عینی و خارجی وجود» که قابل درک با علم حضوری است، تأکید دارد.

صدرالمتألهین با گذر از «موجود» به «وجود» دیگر ترکیب «وجود» و «ماهیت» را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد، بجای امکان ماهوی، امکان وجودی و بجای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو «موجود» اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت وجود را مطرح می‌کند.^{۱۱} او که تمایز میان «ماهیت» و «وجود» و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، این اصل، یعنی اصل تقدم «وجود» بر «ماهیت» را زیر بنای برهان صدیقین در فلسفه خود قرار می‌دهد و بدین ترتیب روح برهان ابن‌سینا

را در قالب اصالت وجودی آن می‌دمد و در این بازآفرینی، خود را از بند تقسیم «موجود» به واجب و ممکن که صبغه اصالت ماهوی دارد، رها می‌کند.

تمایز میان «موجود» و «وجود» هنگامی بدرستی فهمیده می‌شود که مابه تمایز دقیق بین دو صورت وصفی هستی؛ یعنی «موجود» (آن چیزی که هست) و صورت فعلی هستی؛ یعنی «بودن» یا «وجود داشتن» بعنوان نکته‌ای مهم در حکمت متعالیه توجه کنیم، اشتغال قبلی ذهن با «وجود» یعنی فعل وجود داشتن، تفکر ملاصدرا و حوزه او را مشخص می‌سازد و انقلاب اساسی‌ای که ملاصدرا در قلمرو مابعدالطبیعه در اسلام بوجود آورده است، مرهون همین خصوصیت است.

«وجود» بنا بر نظر وی در مرتبه مفهوم، بدیهی است؛ یعنی اولی و ما تقدم است. آنچه بدین طریق بدون وساطت هیچ فراگرد استنباط و استنتاج عارض اذهان ما می‌شود، دقیقاً «مفهوم وجود» است نه «مفهوم موجود». مفهوم وجود حاکی از حقیقت وجود است که وحدت اطلاقی سعی دارد و همه مراتب متکثره و اعیان خارجیّه را بنحو بساطت و وحدت در بر می‌گیرد.

مفهوم الوجود نفس التحقّق والصرورة فی الاعیان او فی الازهان و هذا المفهوم العام البدیهی التّصور عنوان لحقیقة بسیطة نوریة و هو ابط من کلّ متصوّر واول کلّ تصوّر و هو متصوّر بذاته فلا یمکن تعریفه بما هو اجلی منه لفرط ظهوره وبساطته... ومفهومه معنی عام واحد مشترک بین الموجودات و حقیقته امر بسیط منبسط علی الممکنات، زائد فی التّصور علی الماهیات.^{۱۲}

صدرالمتألهین در کتاب مشاعر، بدنبال بحث از بدهات وجود، فصلی راتحت عنوان «فی کیفیة شموله للاشیاء» منعقد کرده^{۱۳} و آنرا به بحث از نحوه احاطه و

۱۰ - منظور از ماهیت در اینجا اصطلاح اعم آن است که به اینصورت تعریف می‌شود: «ماه‌الشیء هو هو» و آنرا شامل حقیقت عینی وجود و نیز شامل ذات مقدس الهی نیز می‌دانند. طبق این اصطلاح است که در مورد خدا می‌گویند: «الحق ماهیته اثبته» یعنی ماهیت خدا عین حقیقت او است.

۱۱ - مفهوم «موجود» در فلسفه ابن‌سینا هم شامل واجب می‌شود و هم شامل ممکن و هم بر ماهیت‌های موجوده حمل می‌شود، در حالی که در حکمت متعالیه، حقیقت هستی مورد نظر است که جز مراتب هستی و اعلی‌المراتب، چیز دیگری را شامل نمی‌شود. ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۱۶ - ۱۷.

۱۲ - صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ والمعاد، چاپ اول، قم، مکتبه المصطفوی، ص ۶.

۱۳ - صدرالدین محمد شیرازی، المشاعر، پیشین، ص ۸.

شمول «حقیقت وجود» در مراتب خاصه و از جمله ظهور و تجلی آن در ذهن اختصاص داده است، صدرالمتألهین، مفهومی را اوسع از مفهوم «وجود» و مصداقی را اشمَل از «حقیقت خارجی وجود» نمی‌داند.

سعه و شمول «مفهوم وجود» غیراز سعه و احاطه «حقیقت وجود» است. احاطه حقیقت «وجود» عبارت است از: ظهور و تجلی و انبساط آن در مراتب مختلف، چه در خارج و چه در ذهن. حقیقت وجود بعنوان یک حقیقت لابشرط مقسمی بدلیل اینکه خارجیت عین ذات آن است، هرگز بذهن نمی‌آید و محکوم به قوانین ذهنی نمی‌شود، لکن مراتب آن یعنی وجودات خاصه، هر چند بدلیل آنکه خارجیت عین ذات آن است، هرگز به کنه و حقیقت خود، معلوم آدمی نمی‌شوند؛ اما بتبع اتحادی که با ماهیت دارند از وصف معلومیت برخوردار می‌شوند.

بنا براین، وقتی گفته می‌شود، ماهیت در خارج معلوم بالعرض است، معلوم بالعرض بودن، وصف ماهیت نیست، بلکه وصف و نعت وجود خارجی است، همانطور که وقتی گفته می‌شود ماهیت در ذهن معلوم بالذات است، آن نیز مسامحه در تعبیر است. معلوم بالذات چیزی جز وجود نیست. پس آنچه معلوم بالاصاله است، وجود ذهنی است و ماهیت موجود در ذهن بتبع وجود ذهنی معلوم می‌گردد، همانطور که معلوم بالعرض هم ماهیت خارجی نیست و ماهیت در خارج بتبع وجود

خارجی معلوم است

بنابراین آنگاه که گفته

می‌شود، ذهن

مطابق با خارج

است، بانوعی

مسامحه همراه

است و از دقت فلسفی

برخوردار نیست.

بیان فوق بالصراحه به بدیهی بودن

فهم ماتقدم و قبلی «وجود» دلالت می‌کند. در ذهن، وجود ذهنی تقدم بر ماهیت دارد؛ همانطور که در خارج، وجود خارجی مقدم بر ماهیت است. حقیقت وجود، گاهی در خارج ظهور پیدا می‌کند و گاهی در ذهن. ظهور حقیقت وجود را در ذهن، وجود ذهنی و ظهور حقیقت وجود را در خارج، وجود خارجی گویند.

بگفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می‌شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود یکی است. علمی که نفس از اعیان

حاصل می‌کند، همانند اشراق نور وجود است. نظر صدرالمتألهین در این باب با نظر ابن سینا فرق دارد. ابن سینا بحث خود را درباره «وجود» در کتاب شفا، بخش الهیات، با این گفتار آغاز می‌کند که «وجود» یکی از مفاهیم اولی یا اساسی است.

ان الموجود والشیء والضرورة معانیها ترتسم

فی النفس ارتساماً اولیاً لیس ذلک الارتسام متاً

یحتاج الی ان یجلب باشیاء اعرف منها^{۱۴}.

منظور او دقیقاً اولیت و بداهت مفهوم

«موجود» است؛ یعنی مفهوم یک شیء موجود، چیزی که

وجود دارد. گفتار وی را نمی‌توان مستقیماً بدین معنا

گرفت که «وجود» اولی و بدیهی است. در عبارت ابن سینا

در کتاب النجاة ما لفظ «موجود» را بجای «وجود»

می‌یابیم.

نقول ان الموجود لا یمکن ان یشرح بغير الاسم،

لانه مبدأ اول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم

فی النفس بلا توسط شیء^{۱۵}.

ابن سینا در اینجا از «موجود» که حاکی از واقعیت

عینی است بعنوان موضوع فلسفه اولی سخن می‌گوید. از

نظر ابن سینا «موجود»، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق

خارجی بدیهی است. همچنان که مفهوم آن، بدیهی است

و نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی و

بینیاز از اثبات است. قبول اصل واقعیت که

با «موجود» از آن حکایت می‌کنیم

امری است بدیهی و مشترک

بین همه فلسفه‌ها. کسی

که از مرز سفسطه عبور

کند، اصل واقعیت را

پذیرفته است.

سخن ملاصدرا

در بداهت اصل واقعیت که از آن

بدلیل اعتقاد به اصالت وجود و اعتباریت

ماهیت به بداهت، «اصل وجود» تعبیر می‌کنیم، سخنی

متفاوت با سخن ابن سینا است. صدرالمتألهین از یک

طرف، موضوع فلسفه را «حقیقت وجود» می‌داند و از

طرف دیگر تصریح می‌کند که موضوع فلسفه باید

بین بنفسه باشد. از اینرو ما با این مسئله مواجهیم که

چگونه امکان دارد «حقیقت وجود» بین بنفسه باشد در

حالی که می‌دانیم حصول «حقیقت وجود» و «حقایق

● ملاحظه
مسئله «وجود» را اساس قواعد حکمی و
مبنای مسائل الهی می‌دانند از نظر وی گرچه سایر امور
مخصوصاً معرفت نفس انسانی در شناخت معارف الهی
مؤثرند لکن اساس همه معارف یک اصل است
و آن شناخت «وجود» می‌باشد

۱۴ - ابن سینا، بوعلی، الشفاء، الهیات، قاهره، ۱۹۶۰ م، ص ۲۹.

۱۵ - همو، النجاة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ه.ش.

وجودیه» در ذهن قطعی الاستحالة است. جوابی که به این سؤال داده می‌شود، ایسن است که: موضوع ایسن علم، «حقیقت وجود» است. البته نه حقیقت بشرط لا و نه حقیقت لا بشرط قسمی، بلکه حقیقت لا بشرط مقسمی که بر جمیع وجودات خاصه احاطه دارد. هم وجودات اصلیه خارجیّه را در بر می‌گیرد و هم شامل وجودات ظلیّه ذهنیه می‌شود. بر این اساس آنچه که در ذهن به کسوت ماهیات در می‌آید، در واقع ظهورات حقیقت مطلقه وجود است که در مقام تنزل از خارج به ذهن و در تجلی و ظهورش احتیاج بمفهوم دیگر ندارد^{۱۶}. بنابراین در نظر صدرالمتألهین، وجود یا واقعیت نهایی بعنوان چیزی که طبیعت نوری دارد و بخود ظاهر و ظاهرکننده اشیا دیگر است، بواسطه چیزی کاملاً غیر از تفکر و استدلال، فهم و تصدیق می‌شود. نظر وی در اینباره درست مانند نظر شیخ اشراق است.

نکته مهم در اینجا این است که «وجود» علیرغم بدهتش در مرتبه فهم، بعنوان یک واقعیت عینی، ماورای هرگونه تحلیل نظری و تصویری است. وجود دقیقاً چیزی است که نه «ماهیت دارد» و نه «ماهیت» است. پس باید به حضورش رفت و آنرا حضوراً درک کرد.^{۱۷} اگر کسی توفیق شهود و معرفت حضوری نصیبش شد، او می‌تواند وحدتی را بباید که عین کثرت و عین تشخصات کثیره است. این وحدت، نه وحدت مفهومی است و نه وحدت جنسی و نه وحدت نوعی، بلکه وحدت سعی اطلاقیه است که جز عارف، کسی حقیقت آنرا درک نمی‌کند، منتهی عارف، مانند حکیم می‌تواند یافته‌های حضوری خود را در قالب مفاهیم حصولی ممثل کند. این مفاهیم حصولی، نشان دهنده حقایق هستند، اما درحد یک روزنه مفهومی؛ مثلاً ما از ذاتمان که حضوراً آنرا درک می‌کنیم، مفهومی نظیر «من» می‌سازیم که این مفهوم «من» روزنه حصولی است برای آن حقیقت حضوری.

ازلحاظ مابعدالطبیعه این وضع را می‌توان با این گفتار توصیف کرد که «حقیقت وجود» درنهایت خفا و پنهانی است! هرچند «تصور وجود» بدیهی است. صدرالمتألهین اظهار می‌کند که بدیهی بودن وجود بطور متعارف به این معنی نیست که ازلحاظ مابعدالطبیعی نیز بدیهی و روشن باشد. ازاینرو تمام هدف او این است که درفلسفه‌اش این معنای هستی را بروشنی درآورد و احکام ضروری آنرا بروش عقلی مبرهن و مدلل سازد.

ب - اصل تقدم «وجود» بر «ماهیت» اساسیترین اصل در تحولات بنیادین صدرایی
اصلیترین و اساسیترین مسئله‌ای که صدرالمتألهین را

در راه روشن کردن معنای هستی و احکام ضروری آن یاری می‌کند و درنظام مابعدالطبیعی وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اصل تقدم «وجود» بر «ماهیت» و یا مسئله «اصالت وجود» است.

صدرالمتألهین نخستین کسی است که این مسئله را بصورت یک مسئله مستقل فلسفی مطرح کرد و برای اثبات آن دلائل محکم و خلل ناپذیری اقامه نمود. «اصالت وجود» اساساً یک مسئله فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود عرفانی حقیقت وجود دارد. این اصل از چنان مقام و منزلتی برخوردار است که صدرالمتألهین توانست در پرتو آن تمام ساختار مابعدالطبیعی خود را از فلسفه ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیر ارسطویی است، منتقل سازد.

صدرالمتألهین که نظریه اصالت وجود را اتخاذ می‌کند مدعی است که آنچه در عالم خارج حقیقتاً واقعی است، وجود است و ماهیات، که از نظریه حدود و مراتب وجودات دریافت می‌شوند، اموری تبعی و ظلی هستند. منظور از «وجود» در این مسئله، یعنی مسئله اصالت وجود هم اصل حقیقت وجود است و هم مراتب و درجات آن، یعنی هنگامیکه می‌گوییم (وجود اصیل است)، موضوع قضیه هم شامل اصل حقیقت وجود می‌شود و هم مراتب و درجات آنرا در بر می‌گیرد. برخلاف مسئله تشکیک که فقط اصل حقیقت وجود را در بر می‌گیرد، یعنی محمول این مسئله که (وجود مشکک است) موضوعی جز موضوع علم ندارد، چنانکه مصداقی هم جز حقیقت هستی ندارد. برای اینکه حقیقت تشکیک یعنی ذومراتب بودن، شامل مراتب وجود نمی‌شود، بلکه فقط اصل حقیقت وجود را در بر می‌گیرد. بنابراین همانطور که اصالت وجود، اصل حقیقت وجود را شامل می‌شود، مراتب مادون آنرا نیز که مصاحب با ماهیت‌اند در بر می‌گیرد. درمسائل قسم دوم، طبق این اصل، مطابق خارجی نسبت به مرکب ذهنی «ماهیت» و «وجود» چیزی جز «وجود» درصور گوناگون و متنوع پدیدارهای مختلف نیست. این صور که عقل بعنوان ماهیات مستقل ملاحظه می‌کند! درحقیقت چیزی غیر از محدودیت‌ها و یا تعینات ذاتی «وجود» نیستند.

۱۶ - ملامحمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر، ملاصدرا، با تعلیق و تحقیق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، مرکزالنشر، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ص ۱۰.

۱۷ - ائیه الوجود اجلی الاشیا حضوراً و کشفاً و ماهیته اخفاها تصوراً و اکتناهاً و مفهومه اغنی الاشیا عن التعریف ظهوراً و وضوحاً و اعتمها شمولاً. ملاصدرا، المشاعر، پیشین، ص ۶.

مسئله‌ای فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در شهود عرفانی حقیقت وجود دارد. بنابراین منشأ اساسی در تحول فکری صدرالمتألهین را باید شهود اصالت وجود دانست. می‌دانیم که بر اساس تحلیلات عقلی در باب اصالت وجود «حقیقت وجود» در اختیار ذهن قرار نمی‌گیرد. آنچه در حیطه ذهن حاصل می‌شود، دور نمایی از حقیقت است. صدرالمتألهین که همانند شیخ اشراق، شناخت نفس را اصل هر معرفتی می‌داند، در دوره ریاضت و تهذیب نفس از شهود حقیقت روح آغاز کرد. او حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آنرا هستی یافت! و با شهود حقیقت خود دید آنچه واقعیت دارد «وجود» است نه «ماهیت» و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آنرا مشاهده نمود. این تحول فکری صرفاً تغییری در دیدگاه و طرح عقلی نبود؛ بلکه یک عقیده راسخ فلسفی

«وجود» همه جا یافت می‌شود و خود را تحت صور و اشکال مختلف ظاهر و آشکار می‌سازد اما از آنجا که آنها تحولات یا حالات «واقعیت» یگانه‌ای بنام «وجود» اند و اختلافات قابل مشاهده در میان آنها اختلاف درجات و مراتب است، در نهایت یکی هستند. این دیدگاه، تحت نام «وحدت حقیقت وجود» شناخته شده است. از اینرو است که صدرالمتألهین و اهل عرفان درباره اصالت «وجود» با یکدیگر موافقت^{۱۸}. نظریه صدرالمتألهین درباره «وجود» تا حدی مرهون سنت ابن عربی است که بر «وجود» بعنوان مقوله اساسی تفکر عرفانی خود اصرار و تأکید می‌ورزد^{۱۹}. قیصری در مقدمه شرح فصوص، فصل اول را به تبیین «حقیقت وجود» اختصاص داده است.^{۲۰} و ابن‌ترکه در تمهید القواعد شبهات شیخ اشراق را درباره اصالت وجود نقد نموده و احتمال اصالت ماهیت را

● **سعه و شمول «مفهوم وجود» غیر از سعه و احاطه «حقیقت وجود» است. احاطه حقیقت «وجود» عبارت است از ظهور و تجلی و انبساط آن در مراتب مختلف، چه در خارج و چه در ذهن.**

بود که از تجربه شخصی مبتنی بر یک مرتبه عقلی متفاوت با آن مرتبه عقیده قبلی سرچشمه گرفت. آن یک نظریه فلسفی بود که ریشه‌ای عمیق در تجربه عرفانی حقیقت وجود داشت. از این جهت، مسئله اصالت وجود

کاملأمتنفی دانسته است^{۲۱}. همچنین در آثار ابن عربی مسائل وجود بنحوی طرح شده‌اند که با حقیقت وجود در ارتباطند و با اصالت وجود سازگاری دارند. از نظر ابن عربی و پیروان او از آنجا که مراحل گوناگون وجود غیر از تجلیات کثیر وجود مطلق نیست، «وجود» از لحاظ مابعدالطبیعی واحد است. این مفهوم، همان است که بعنوان «وحدت وجود» شناخته شده است «وحدت وجود» با آنکه با نظر صدرالمتألهین در اینباره که از آن به «وحدت حقیقت وجود» تعبیر کردیم تفاوت دارد، تأثیر برجسته‌ای بر تشکل تصور وی درباره وجود داشته و نکته‌ای فوق العاده مهم برای فهم درست فلسفه مابعدالطبیعی اوست.

۱۸ - نظر صدرالمتألهین با اهل عرفان در باب وحدت وجود متفاوت است. درست است که هر دو با حقیقت عینیه وجود سروکار دارند، لکن صدرالمتألهین حقیقت عینیه را حقیقت واحد وجود می‌داند. که دارای مراتب تشکیکی است، در حالی که اهل عرفان قائل به وحدت وجود حق اند که جا برای غیر باقی نمی‌گذارد.

۱۹ - در آثار ابن عربی و شاگردان وی بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن تأکید فراوان شده است، مثلاً قیصری چنین می‌گوید: «لأن الجعل أتماً يتعلّق بالوجود الخارجی كما مرّ تحقیقه فی المقدمات» قیصری، شرح فصوص الحکم، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ص ۹۳.

۲۰ - همان، ص ۵.

۲۱ - صانن الدین علی ابن محمد ترکه، تمهید القواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰، هش، ص ۳۳ و ۵۹ - ۵۶.

تحول فکری صدرالمتألهین و امتیاز فکری او از ویژگی خاصی برخوردار است. درست است که در تحلیلات عقلی صدرالمتألهین، اصالت وجود زیر بنایی ترین اصل فلسفی بشمار می‌آید، لکن نکته مهم این است که اصالت وجود،

بصورت مسئله‌ای درآمد که بر پایه آن، تمام نظام فلسفی وی شکل گرفت و صبغه جدیدی پیدا کرد.

ملاصدرا که بدینسان، نماینده رأی «اصالت وجود» گردید، در ایام اولیه حیات خویش مدافع جدی رأی مقابل بود. او تغییر اعتقاد خود را از اصالت ماهیت به نظریه مقابل، مرهون هدایت خداوند از طریق اشراق روحانی و درونی می‌داند و در اینباره می‌گوید:

وَأَتْنِي قَد كُنْتُ فِي سَالِفِ الزَّمَانِ شَدِيدَ الذَّبِّ^{۲۲} عَنْ تَأْصُلِ الْمَاهِيَاتِ وَاعْتِبَارِيَةِ الْوُجُودِ. حَتَّى هَدَانِي رَبِّي وَارَانِي بِرِهَانِهِ. فَانْكَشَفَ لِي غَايَةَ الْانْكَشَافِ أَنَّ الْأَمْرَ فِيهَا عَلَى عَكْسِ مَا تَصَوَّرُوهُ وَ قَرَّرُوهُ، فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَخْرَجَنِي عَنْ ظُلُمَاتِ الْوَهْمِ بِنُورِ الْفَهْمِ، وَ أَزَاحَ عَن قَلْبِي سَحَبَ تِلْكَ الشُّكُوكِ بِطُلُوعِ شَمْسِ الْحَقِيقَةِ وَ ثَبَّتَنِي عَلَى الْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ. فَالْوُجُودَاتُ حَقَائِقُ مُتَأَصِّلَةٌ وَ الْمَاهِيَاتُ هِيَ الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ الَّتِي مَا شَمَّتْ رَائِحَةُ الْوُجُودِ أَصْلًا وَ لَيْسَتْ الْوُجُودَاتُ إِلَّا شُعَّةٌ وَ اضْوَاءٌ لِلنُّورِ الْحَقِيقِيِّ وَ الْوُجُودِ الْقَيُّومِيِّ - جَلَّتْ كِبْرِيَاؤُهُ - إِلَّا أَنَّ لِكُلِّ مِنْهَا نَعْوَةً ذَاتِيَّةً وَ مَعَانَ عَقْلِيَّةً هِيَ الْمَسْمَاةُ بِالْمَاهِيَاتِ^{۲۳}.

آخرین قسمت این قطعه، نظریه صدرالمتألهین را درباره رابطه میان «ماهیت» و «وجود»، بخوبی روشن می‌سازد. ماهیات در اینجا بعنوان «معانی عقلی» توصیف شده‌اند؛ یعنی آن کیفیات ذهنی که عقل در «وجودات»

بهبه‌چوجه بر حسب تصادف و اتفاق صورت نمی‌پذیرد. البته در این ملازمه، ماهیت مقتضی «وجود» نیست. آنچه در واقع تقدم دارد، «وجود» است و ماهیت در هستی تابع آن بشمار می‌آید، تابع بودن ماهیت به «وجود» از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شب نسبت به ذوالشبح است.

فَالْحَقُّ أَنَّ الْمَتَقَدِّمَ مِنْهَا (أَي الْوُجُودَ وَ الْمَاهِيَةَ) عَلَى الْآخِرِ هُوَ الْوُجُودُ، لَكِنْ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ مُؤَثِّرٌ فِي الْمَاهِيَةِ لَكُونِهَا غَيْرَ مَجْعُولِهِ كَمَا مَرَّ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّ الْوُجُودَ هُوَ الْأَصْلُ فِي التَّحَقُّقِ وَ الْمَاهِيَةَ تَتَّبِعُ لَهُ لَا كَمَا يَتَّبِعُ الْمَوْجُودَ لِلْمَوْجُودِ بَلْ كَمَا يَتَّبِعُ الظِّلُّ الشَّخْصَ وَ الشَّيْخُ لِذِي الشَّيْخِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ وَ تَأْتِرٍ فَيَكُونُ الْوُجُودُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ بِالذَّاتِ وَ الْمَاهِيَةَ مَوْجُودَةً بِالْوُجُودِ أَي بِالْعَرَضِ فَهَمَا مُتَحَدَانِ بِهَذَا الْاِتِّحَادِ^{۲۴}.

واضح است که در نوع ارتباط میان «وجود» و ماهیت مسئله تأثیر مطرح نیست، زیرا «وجود» فی نفسه موجود است و ماهیت بتبع آن، به سخن دیگر می‌توان گفت: «وجود» بالذات موجود است و ماهیت، بالعرض. در همینجاست که سر اتحاد میان «وجود» و ماهیت نیز آشکار می‌شود. صدرالمتألهین اتحاد میان ماهیت و «وجود» را از قبیل اتحاد حاکی و محکی و مرآت و مرئی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبح ذهنی «وجود» است.

● معلوم بالذات چیزی جز وجود نیست. پس آنچه معلوم بالاصاله است، وجود ذهنی است و ماهیت موجود در ذهن به تبع وجود ذهنی معلوم می‌گردد، همانطور که معلوم بالعرض هم ماهیت خارجی نیست و ماهیت در خارج بتبع وجود خارجی معلوم است بنابراین آنگاه که گفته می‌شود ذهن مطابق با خارج است، بی‌انوعی مسامحه همراه است و از دقت فلسفی برخوردار نیست.

۲۲ - صدرالمتألهین، چنین تعبیری را در مورد مسائل دیگری از قبیل علم تفصیلی حق به اشیاء قبل از وجود آنها و همچنین مسئله «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن نفس نیز دارد. او قبل از اینکه با تحولی بنیادین در نظام فکری‌اش مواجه شود در مسئله علم حق موافق نظر شیخ اشراق بود، سپس با کشف قاعده بسیط الحقیقه از آن منصرف شد و علم تفصیلی ذاتی را اثبات کرد که نه در فلسفه مشاء سابقه داشت و نه در حکمت اشراق مطرح بود. ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، پیشین، ص ۲۴۹؛ همان، ج ۸، ص ۳۹۳ - ۳۹۱.

۲۳ - ملاصدرا، المشاعر، پیشین، ص ۳۵، ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، پیشین ص ۴۹.

۲۴ - ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۸.

خاص درک می‌کند و از آنها انتزاع می‌نماید. این وجودات، غیر از تعینات درونی و ذاتی «حقیقت وجود» نیستند که بوسیله آنها، وجود مرحله مطلقیت را ترک می‌کند و به جزئیت در می‌آید.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا چنین ارتباطی بین وجود و ماهیت ارتباطی ضروری است یا اینکه بر حسب تصادف و اتفاق بین «وجود» یک شیء و ماهیت آن ارتباط برقرار شده است. صدرالمتألهین به این پرسش پاسخ داده، معتقد است بین «وجود» هر شیء و ماهیت آن نوعی ملازمه عقلی تحقق دارد و این ارتباط

ملاصدرا، این اندیشه را بطور روشن در چند جا از آثار خود بیان کرده است. مثلاً:

وقد علمت أنّ موجودیة الماهیات لیست بان یصیر الوجود صفة لها، بل بان تصیر معقولة من الوجود ومتحدّة به؛ فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مرّ ذكره مراراً...^{۲۵}

«ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالی وتمیّزت وتعدّدت فی الخارج اتحدت مع کل منها بالذات ماهية من الماهیات من غیر استیناف جعل بل بنفس فیضان ذلک الوجود، كما هو شأن کل ماهية مع وجودها المتمیّز عن غیره، فلم یلزم فی شیء من المراتب الواقعة فی الخارج تقدّم الماهية الخاصة علی وجودها المنسوب هی الیه»^{۲۶}.

نظر صدرالمتألّهین درباره رابطه میان «ماهیت» و «وجود» بهیچوجه با نظر ابن سینا در اینباره یکسان نیست. ابن سینا تمام موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند، ممکن نسبت به وجود و عدم علی السویه است. می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. برای آنکه این موازنه بطرف وجود میل کند باید یک علت بالفعل باشد تا ممکن را به یک «موجود واجب» تغییر دهد. سخن ابن سینا این نیست که یک «ماهیت» ابتدا در جایی در خارج بعنوان یک ممکن، ثابت و مستقر باشد و در مرحله بعد، «وجود» بوسیله علتش به آن وارد شود.

ابن سینا با صراحت تمام نشان می‌دهد که موجود متناهی که مرکب از «ماهیت» و «وجود» است، نمی‌تواند علت وجود خود باشد. وجود آن باید از منبع دیگری، یعنی خالق و معطی «وجود» افاضه (عارض) شود. بسدینگونه او تمایز بین «ماهیت» و «وجود» را اثبات می‌کند. او می‌گوید: ماهیت هرچیز غیر از هستی (انثیت) آن است؛ زیرا انسان بودن انسان غیر از موجود بودن اوست.^{۲۷} و نیز هرچه دارای ماهیت است، معلول است و هستی (انثیت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود.^{۲۸}

از لحاظ مابعدالطبیعی، این نظریه بیش از هر چیز می‌خواهد تحلیل مرسوم ارسطویی را که بر طبق آن هر «موجود» مادی، متشکل از دو جزء، یعنی ماده و صورت است، تغییر دهد ابن سینا معتقد است که از صورت و ماده بتنهایی نمی‌توان یک «وجود» عینی بدست آورد. این سخن، نظر ارسطو را در تبیین «وجود» عینی اشیاء با شکست مواجه می‌سازد. از اینروست که ابن سینا رابطه صورت و ماده را در کتاب شفا^{۲۹} مورد تحلیل قرار داده و به این نتیجه رسیده است که هم صورت و هم ماده وابسته

به عقل فعال است. باید در نظر داشت که در این نظریه، وجود علاوه بر ماده و صورت یک جزء تشکیل دهنده اشیاء نیست، بلکه اضافه یا نسبتی است با خدا این جنبه اضافی یا نسبی است که ابن سینا آنرا با واژه «عرض» بیان می‌دارد و می‌گوید وجود یک عرض است.^{۳۰}

عرضیت «وجود» مسئله مهمی است که ابن سینا برای اخلاف خود به ارث گذاشته است. ابن رشد، رأی ابن سینا را در باب عرضیت «وجود» بدین معنی می‌گیرد که «وجود» یک عرض معمولی است و بدین خاطر ابن سینا را مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دهد.^{۳۱} اما اینگونه فهم رأی ابن سینا یک بدفهمی است. زیرا از نظر ابن سینا، «وجود» و «ماهیت» در خارج یکی هستند و خود ابن سینا در تعلیقات^{۳۲} خویش میان این دو نوع عرض تمیز می‌دهد و نشان می‌دهد که منظور وی از عرض، عرضی مانند سفیدی که حال در یک موضوع باشد، نیست.

ابن سینا مفهوم امکان را از لحاظ هستی‌شناسی نتیجه تحلیل عقلی چیزی می‌داند که بالفعل موجود است. اما این تحلیل، مستلزم آن نیست که شیء بالفعل موجود در خارج بوسیله یک کیفیت خارجی موسوم به امکان متصف باشد. بدانسان که یک شیء عینی، بوسیله کیفیتی خارجی مانند سفیدی متصف است، بلکه مستلزم آن است که یک رابطه خارجی واقعی میان شیء و علت آن برقرار است.

صدرالمتألّهین بنا بر نظریه اصالت وجود معتقد است که این تحلیل نسبت به وجود ضرورتی ندارد. با وجود این، او بکلی منکر حقیقت «اتصاف» خارج ذهنی نیست و قبول دارد که در عالم واقعیت عینی «اتصاف» درباره وجود رخ می‌دهد، لکن اضافه می‌کند که «اتصاف» خارجی بطور معکوس اتفاق می‌افتد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الانسان موجود» برخلاف آنچه در ظاهر می‌نماید، موجود،

۲۵ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۴۸ و ۳۴۹.

۲۶ - همان، ص ۳۴۹ و ۳۵۰.

۲۷ - ابن سینا، ابوعلی، التعلیقات، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۱۴۳.

۲۸ - ابن سینا، ابوعلی، التعلیقات، پیشین، ص ۱۸۵.

۲۹ - ابن سینا ابوعلی، الشفاء، الالهیات، پیشین، مقاله ۲، فصل ۴؛ همان، مقاله ۴، فصل ۱؛ ضمناً رجوع کنید به: همو، التعلیقات، پیشین، ص ۶۷.

۳۰ - ابن سینا، ابوعلی، الشفاء الطبیعیات، سماع طبیعی، پیشین، ص ۲۷؛ همو، التعلیقات، پیشین، ص ۱۴۳ و ۱۸۵.

۳۱ - ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۳۷ - ه. ش، ص ۳۱۳ و ۳۱۵.

۳۲ - ابن سینا، ابوعلی، التعلیقات، پیشین، ص ۱۴۳.

محمول قضیه نیست. بلکه موضوع آن است. پس صورت صحیح این قضیه این است: «الموجودانسان» بعبارت دقیق تر: «الوجود انسان»، یعنی «موجود مطلق» و یا «حقیقت وجود» با تعین خاص انسانی متعین شده است. بنابراین، از نظر صدرالمتألهین در قضایایی که از واقعیت و هستی اشیاء و از کان تامه آنها خبر داده می شود، واقعیت و موجود و یا وجود - بنابر اصالت وجود - موضوع حقیقی آن قضایا است و از اینرو حمل مفهوم موجود و یا وجود بر آنها در واقع از باب عکس‌الحمل است. یعنی: بجای اینکه «ماهیت» متصف به «وجود» شود، وجود است که بوسیله «ماهیت» متصف است.

بنابراین هر چند در قلمرو مفاهیم و در مقام تحلیل عقلی «وجود» یک «عرض» است که عارض ماهیت می شود و ماهیت گیرنده عرض است، درعالم خارجی «وجود» یک عرض نیست؛ بر عکس، «وجود» چیزی است که اساساً واقعی است و تمام ماهیات چیزی جز تعینات یا محدودیتها یا حالات حقیقت یگانه وجود نیستند. حقیقت وجود نمی تواند چیزی جزئی باشد. آن فی نفسه در مطلقیت خود، نامحدود و غیر متعین است. فقط وقتی از عالی ترین مرتبه وحدت و بساطت مطلق نزول می کند و محدودیتها و تعینات گوناگون را می پذیرد، بعنوان اشیاء جزئی پدیدار می شود.

مطالب فوق بنابر تشکیک وجود و اینکه ماهیت بتبع آن سهمی از «وجود» دارد، بیان شده است؛ اما بنابر وحدت شخصی وجود و اینکه هیچ سهمی برای ماهیت نیست، مطلب سبک دیگری بخود می گیرد.^{۳۳}

صدرالمتألهین در باب وحدت و کثرت، این نظریه را که وجود، واحد و درعین حال کثیر است بعنوان یکی از مهمترین مبانی در نظام مابعدالطبیعه خود اتخاذ می کند. این تقابل سازگار از طریق درجات تشکیکی «وجود» فهمیده می شود. نظریه صدرالمتألهین تصدیق می کند که موجودات بواسطه رابطه اشراقی با حقیقت مطلق وجود موجودند. نباید آنها را هستی های مستقلی دانست که با مبدأ و منشأ خود رابطه دارند. این ملاحظه پیرامون حالت هستی شناختی «وجودات خاص» به این رأی رهنمون می شود که «وجود» حقیقت یگانه ای است که دارای درجات و مراتب مختلف و متنوع بر حسب شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر و غیره است. این اختلافات با وحدت اولیه حقیقت «وجود» سازش دارد، زیرا مابه الاختلاف دقیقاً عین مابه الاتحاد است.

صدرالمتألهین در بیان این نظریه «نور» را نمونه کامل و معقول وحدت و تشکیک «وجود» می داند.^{۳۴} و حکمای

اشراقی را که به این نکته رسیده اند، می ستاید وی آشکارا این مفهوم «نور» را بعنوان «حقیقت مابعدالطبیعی» به شیخ اشراق که وجود را با نور یکی می گیرد، مدیون است. نتیجه این تقارب، این اندیشه است که «وجود» یک «حقیقت نورانی» است که خود را در درجات و مراتب گوناگون متجلی و ظاهر می سازد.

نتایج فلسفی مترتب بر اصل تقدم «وجود» بر «ماهیت» در مقایسه با آراء ابن سینا

۱- یکی از نتایج مهمی که بر اصل تقدم «وجود» بر «ماهیت» مترتب است و در نظام فلسفی صدرالمتألهین از قدر و منزلت بالایی برخوردار است، نظریه امکان وجودی است. صدرالمتألهین بر پایه این نظریه به تبیین رابطه بین مراتب تشکیکی وجود می پردازد و در نهایت به این نتیجه می رسد که آنچه مراتب هستی تلقی می شود، چیزی جز اطوار و ظهورات و تجلیات حقیقت وجود بعنوان امر واحد شخصی نمی باشد.

● گفته ملاصدرا:

وجود ذهنی یا حضور
صور در نفس یا ذهن
که در نتیجه آن علم به
اعیان خارجی و علم
بسه ذات حاصل
می شود فراتر از
مقولات جوهر و
عرض است و بسا
حقیقت وجود یکی
است. علمی که نفس
از انسیان حاصل
می کند همانند اشراق
نور وجود است.

۳۳ - ر.ک: ملاصدرا، شرح هدایه، قم، انتشارات بیدار، ص ۲۸۵.

۳۴ - ثم جمیع الوجودات... فی حکم وجود واحد فی تقوّمها بغيره و هو الواجب جل ذکره، فهو اصل الوجودات و ما سواه فروع و هو النور القیومی و ما سواه اشراقاته و الماهیات اطلاقاً، «الله نور السموات و الارض»، فلیذعن عنه قائم بذاته و الوجودات ذوات الماهیات شئونه و اعتباراته و جوهره و حیثیاته «الاله الخلق و الامر» (نور، ۳۵)؛ (اعراف، ۵۴)؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۳۶.

نظریهٔ «امکان وجودی» نقطهٔ عطفی در تاریخ تفکر فلسفی بشمار می‌آید. تحقیقات عمیق صدرالمتألهین در این زمینه که شاهکار این مرد بزرگ است و منحصر به شخص خود اوست و از عالی‌ترین اندیشه بشری است، حقیقت علیت را آشکار می‌کند و رازش را برملا می‌سازد. در این جهان بینی، علت، باطن معلول، و معلول، ظاهر معلول است. این نظریه مباحث علت و معلول، نیازمندی معلول به علت و ملاک و معیار آن، رابطه و نوع رابطه میان علت و معلول و خالق و مخلوق را بکلی متحول می‌سازد و نگرش جدید و عمیق‌تری را به فیلسوف می‌دهد.

صدرالمتألهین بر اساس این نظریه ثابت می‌کند که معلول عین نیاز و عین ارتباط و تعلق به علت است و هیچ هویتی مستقل و منفک از علت ندارد و علت، مقوم وجود معلول است.

ورجعت العلیة والافاضة الی تطوّر المبدأ الأوّل باطواره
وتجلیه بأنحاء ظهوراته^{۳۵}

همچنین ملاصدرا در پرتو همین نظریه است که می‌تواند بین «معلول» در فلسفه، «ظهور» یا «جلوه» در عرفان و «آیه» در قرآن از حیث معنا و مفهوم، وحدت ایجاد کند و بدینوسیله گامی مهم در جهت یگانگی و همگامی برهان با عرفان و آندو با قرآن بردارد.

اما چرا این نظریه در فلسفه ملاصدرا از خود بروز داد، ظاهر نقش‌هایی را که در فلسفه ملاصدرا از خود بروز داد، ظاهر نمود؟ صدرالمتألهین خود قائل است که ابن‌سینا در سیر و سلوک فکری خود به فقر «وجودی» رسیده و توقفی در آن داشته است.^{۳۶}

درحقیقت، ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو تعلقی بودن وجود معلول را نسبت به علت مطرح کرده‌اند. با این تفاوت که ابن‌سینا در سلوک فکری خود در نهایت به آن می‌رسد و آنرا بعنوان مسئله‌ای در عرض سایر مسائل فلسفی اثبات می‌کند، در حالیکه ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود، ماهیت را کنار می‌زند و در نتیجه مجالی برای ماهیت و لوازم آن از جمله امکان ماهوی باقی نمی‌گذارد.

۲- یکی از مسائلی که بشدت از نظریه «وجود» صدرایی متأثر است و در نظام فلسفی وی صبغهٔ کاملاً جدیدی پیدا می‌کند، سلوک واقعی وی در اثبات «وجود» حق است. صدرالمتألهین در کتابهای فلسفی خود براهین متعدد و متنوعی برای اثبات وجود حق اقامه کرده است. نتیجه برهان معروف او بنام برهان صدیقین که مبتنی بر عمیق‌ترین نظریات متافیزیکی اوست، این است که همه اشیاء مخلوق خداوند و وابسته به اویند و هر چه در جهان

وجود دارد، عین ربط و تعلق به اوست و هیچگونه استقلال از خود ندارد. آنچه که صدرالمتألهین در این برهان اثبات می‌کند، تنها این نیست که خدایی «وجود» دارد. بلکه این است که مفهوم حقیقی خدا بعنوان موجودی که احاطهٔ قیومی بر همهٔ موجودات دارد و به همه چیز محیط است و وجود حقیقی فقط از آن اوست و همه موجودات از قبیل «نمود» و «ظهور» اویند امکان این امر را که چیزی بتواند وجود داشته باشد که ظل و سایه او نباشد طرد می‌کند.

صدرالمتألهین، برهان صدیقین را طریقه کاملین واصلین و حکمای الهی و عرفانی ربانی می‌داند که از نظر، در نفس حقیقت وجود، وجود واجب را اثبات می‌کنند و وجود او را شاهد بر صفات و صفاتش را شاهد بر آثار و افعالش می‌دانند.

والذی اخترناه أوّلاً من النظر فی اصل الوجود وما یلزمه هو او تقها واشرفها و اسرعها فی الوصول و اغناها عن ملاحظة الاغیار و هو طریقه الصدیقین الذین یستشهدون بالحق علی کل شیء لا بغيره علیه وان کان غیره موصلاً ایضاً کما فی قوله تعالی: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» اشاره الی طریقه طائفة من المتفکرین فی خلق السماوات والارض و ملکوتها وقوله: «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» اشاره الی طریقه قوم لا ینظرون الی غیر وجهه الکریم و یستشهدون به علیه و علی کل شیء فیشاهدون جمیع الموجودات فی الحضرة الالهیة و یعرفونها فی اسمائه وصفاته. فما من شیء الا وله اصل فی عالم الاسماء الالهیة^{۳۷}

بعقیده صدرالمتألهین برهان ابن‌سینا برانزندهٔ نام برهان صدیقین نیست. او این برهان را کمال مطلوب نیافته است؛ زیرا^{۳۸} هر چند در این برهان مخلوقات و آثار، واسطه قرار نگرفته‌اند؛ ولی از جهتی مانند برهان متکلمان و برهان طبیعیون، امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است.

هنگامی که صدرالمتألهین استدلال ابن‌سینا را بدلیل

۳۵ - ملاصدرا، المشاعر، پیشین، ۵۴، و همچنین در اینباره می‌توان رجوع کرد به: الاسفار الاربعه، ج ۲، پیشین ۳۰۰ و ۳۰۱، همان، ص ۲۹۲، والشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۵۱.

۳۶ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، پیشین، ص ۴۶-۴۷.

۳۷ - (فصلت، ۵۳)؛ فصلت، ۵۶؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۴۶.

۳۸ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، پیشین، ص ۱۳ و ۱۴؛ ملاصدرا، المشاعر، پیشین، ص ۶۸.

آنکه پای مفهوم در آن بمیان آمده است، مورد نقد قرار می‌دهد و آنرا برهان صدیقین نمی‌داند، منظورش بهیچوجه این نیست که ابن سینا بحث مفهومی، قطع نظر از جهان خارج ارائه داده است، منظور او چیز دیگری است که توجه به آن در حکمت متعالیه اهمیت بسزایی دارد. در فلسفه ابن سینا سخن از مفهوم «موجود» است، البته بعنوان حاکی و مرآت مصداق؛ درحالیکه درحکمت متعالیه بحث از حقیقت هستی است.

بطور کلی، درمیان فلاسفه اسلامی برای اثبات وجود حق دو سلوک فکری وجود دارد یکی سلوک فکری امثال بوعلی و دیگری سلوک فکری صدرالمآلهین^{۳۹}. برهان بوعلی به این نحو بوده است که ابتدا موجود را بحسب حکم عقلی بدو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و بعد در مرحله دوم اثبات می‌کند که موجودیت ممکن بدون وجود واجب بحکم امتناع تسلسل علل غیر متناهی قابل توجیه نیست؛ اما سلوک فکری صدرالمآلهین از اینجا شروع می‌شود که موجود؛ یعنی همان چیزی که موضوع فلسفه اولی است و اقرار به واقعیت آن اولین گامی است که راه فیلسوف واقع بین را از سופسطایی جدا می‌کند، یا ماهیت است و یا وجود و از ایندو قطعاً یکی اصیل است و دیگری اعتباری. در مرحله بعد اثبات می‌کند که آنچه اصیل است وجود است نه ماهیت؛ و در مرحله سوم به اثبات این مطلب می‌پردازد که حقیقت وجود یک حقیقت است و بس و تعدد و کثرت هر چه هست در مراتب و مجالی و مظاهر همان حقیقت است؛ یعنی هر چه هست همان حقیقت وجود و یا شئون و تجلیات وجود است و بهر حال ثانی برای آن نیست.

در مرحله چهارم این سخن را مطرح می‌کند که حقیقت وجود که اصیل است و واحد، مساوی با وجوب ذاتی است و قطع نظر از هر حیثیتی، تعلیلی و یا تقییدی، امتناع از عدم دارد و از آنجا که جهان درحال گذر و تغییر و پذیرنده عدم است، حکم می‌کنیم که جهان عین حقیقت هستی نیست، جهان ظل هستی است، ظهور و تجلی است، شأن و اسم است.

با این بیان روشن می‌شود که صدرالمآلهین، آنچه را که در قدم اول کشف می‌کند، حقیقت وجود است.^{۴۰} و پس از آن باید در جستجوی ممکنات برآید و اگر بخواهد همان سیر عقلانی فلسفی را ادامه دهد، ناگزیر است که ذات واجب را برای اثبات وجود ممکنات واسطه قرار دهد و البته از نظر او ممکنات به منزله ثانی وجود پروردگار نیستند، بلکه از قبیل شئون و تجلیات ذات پروردگارند که اگر چه آنها در مرتبه ذات حق نیستند ولی

ذات حق در مرتبه آنها است.

چنین تصویری که صدرالمآلهین از خدا دارد و با برهان صدیقین در پی اثبات آن است، حاصل قرنهاي متمادی تحول و پیشرفتی است که طی آن برخی از درخشان‌ترین اذهان جهان اسلام کوشیده‌اند تا با تعالی فکری خود آنرا کشف کنند، این معنی، معنای کاملتر و مفهوم ژرف‌تر سیر تجربه دینی را آنگونه که در قرآن و روایات آمده است، نشان می‌دهند. در مشرب فلسفی صدرالمآلهین، وجود اشیاء در مقایسه با وجود خداوند، وجود حقیقی نمی‌باشد؛ بلکه از قبیل نمود و ظهور است که پیش از آنکه خود را نشان دهد او را نشان دهند. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش خداوند هستند نه چیزهاییکه ظاهر کننده خداوندند؛ یعنی که ظهور و نمایش و آینه بودن عین ذات آنهاست. هرگاه چنین توفیقی دست دهد و انسان، مخلوقات را آنچنان که هستند ادراک کند، در آن وقت ادراک خواهد کرد که حق مطلق و حق واقعی منحصرأ ذات پاک احدیت است.

براین اساس، تعریفی که صدرالمآلهین از خدا ارائه می‌دهد با تصویری که فارابی و ابن سینا از خدا داشتند، تفاوت دارد. آنها در تعریف خدا روی مفهوم وجوب وجود تکیه می‌کنند و خدا را موجودی می‌دانند که ذات و ماهیتش عین هستی است. از نظر صدرالمآلهین که قائل به اصالت وجود است، صرف بذاته بودن و عینیت ذات با وجود برای قائم به ذات بودن کافی نیست، این سخن صرفاً دلیل بر این است که موجود مفروض موجود حقیقی است نه موجود اعتباری. برای وجوب «وجود» شرط است که موجود، علاوه بر حقیقی بودن و حیثیت تقییدی و واسطه در عروض نداشتن بیناز از حیثیت تعلیلیه نیز باشد. برای چنین حقیقتی که عین هستی و محض ثبوت و تحقق است، هیچگونه قید و شرطی وجود ندارد و هستی مطلق از آن اوست و بهر تقدیر و بر هر فرض، موجود است.

۳- صدرالمآلهین درمطالعه پیرامون مسائل مربوط به حقیقت وجود، مسئله‌ای را مطرح می‌کند که با نظریه او درباره «مطلق» ارتباط دارد. از آنجا که در این نظام مابعدالطبیعی، حقیقت وجود حقیقت یگانه‌ای است که بواسطه تعینات خود به حال کثرت و تنوع در می‌آید، بالاترین مرتبه باید بالضرورة مقام «مطلق» باشد که از آن به مقام غیب‌الغیوب و یا به مقام هویت محضه تعبیر

۳۹ - ملاصدرا، المشاعر، پیشین، خاتمه، ص ۶۹.

۴۰ - ر.ک به: ملاصدرا، عرشیه، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ص

۲۱۹ - ضمناً رجوع شود به: ملاصدرا، المشاعر، پیشین ص ۴۵.

می‌کنند و می‌گویند «لا اسم و لا رسم له» و برای آن هیچ نوع شناختی را ممکن نمی‌دانند؛ اما پایین‌ترین مرتبه، محدودیت همان «حقیقت» است که آن حقیقت، در این مرتبه ظهور و بروز پیدا می‌کند و بصورت وجودات مقید متجلی می‌شود.

نخستین امری که در مورد مطلق باید تذکر داد این است که هنگامیکه در حکمت متعالیه می‌گوییم ذات حق مطلق است، منظور این نیست که ذات حق کلی‌ترین مفاهیم است و این مفهوم هیچ محدودیتی ندارد، نظیر مفهوم شیء؛ بلکه منظور اطلاق وجودی است؛ یعنی ذات حق در متن واقع و ظرف خارج مطلق و لا حد است و هیچ محدودیت مکانی، زمانی، امکانی، ماهیتی و وجودی ندارد.

بنابر نظر صدرالمتألهین، حقیقت «وجود» ساختاری با سه مرتبه دارد^{۴۱}، مرتبه نخست که خود «وجود» است و مطلقاً هیچ پیوندی با چیزی غیر از خود ندارد، از لحاظ خداشناسی همان ذات خداوند است که مطلقاً متعالی است؛ و مطلقاً از مخلوق، متمایز و مشخص است. طبق این سخن، خداوند نور مطلق است و بهمین دلیل برای شعور و آگاهی انسان مطلقاً و همواره پوشیده و پنهان است.

مرتبه دوم: «وجود منبسط» است. «وجود» در این مرتبه هم خالص؛ یعنی بسیط است و هنوز حقیقت واحدی است؛ اما علاوه بر آن فی نفسه استعداد فیضان در تمام جهات را دارد. از لحاظ خداشناسی، این پایه همان ظهور و تجلی خداست.

مرتبه سوم: وجودات خاص است. این وجودات خاص، مراتب و درجات تحقق وجود منبسط است. هر یک از این درجات، وقتی عقل انسان آنرا بعنوان یک هستی مستقل قائم بخود ملاحظه کند خود رابه یک ماهیت تغییر شکل می‌دهد؛ اما ماهیاتی که بدینسان حاصل می‌شوند، اگر با «وجود» منبسط مقایسه شوند، فقط مانند سایه‌ها هستند.

انسانی که در معرفت عمیقاً با رعب و خبیر است، با یک چشم، حقیقت وجود رادر خلوص مطلقش می‌بیند و با چشم دیگرش در همان حال تنوع و گوناگونی بی حد اشیاء را مشاهده می‌کند. وی درک خواهد کرد که حقیقت پشت حجاب اشیاء مختلف، وجود محض یا هویت بسیطه است که هیچگونه نشان و اثری از کثرت ندارد. حقیقت «وجود» به این معنا، واحد به وحدت مطلقه منزّه از اطلاق و تقیید است، نه اطلاق در مقابل تقیید که خود نوعی تقیید است. بر این اساس حقیقت وجود مطلق به اطلاق احاطی سعی است که جامع جمیع مراتب و

شئون است^{۴۲}.

۴- سخن صدرالمتألهین درباره اشتراک و اشتداد «وجود» به مسئله ماده و صورت منتهی می‌شود. از نظر صدرالمتألهین ماده درجه نازل وجود صورت و در عین حال متحد با آن است. و بهمین علت تا رسیدن به عالی‌ترین مرحله؛ یعنی عالم عقول با صورت همراه است، تنها در عالم عقول است که موجودات مجرد یکسره از تعلق مادی حتی لطیفترین ماده آزادند.

مسئله ماده و صورت، مسئله حرکت را بدنبال دارد. ملاصدرا به پیروی از عرفا عالم رادر حال حرکت و سیلان دائمی می‌داند. او امکان تغییر دفعی یک جوهر را به جوهر دیگر که این سینا پذیرفته بود، رد می‌کند. بعقیده او، حرکت چیزی جز تجدید و تجدد مدام عالم در هر لحظه نیست. نه تنها اعراض؛ بلکه خود جوهر عالم هم همواره در حرکت و سیوررت و در نوزایی و نوآفرینی است. این تغییر و نو شدگی به چشم و حس نمی‌آید و تداوم و هویت هر موجودی را در سیر مدام حرکت جوهری خود حفظ می‌کند. این سخن جز بر این پایه استوار نیست که وجود شیء همه چیز شیء است و ماهیت امری اعتباری است. باقبول اصالت وجود سیلان نحوه‌ای از هستی می‌شود و این سؤال که در حرکت جوهری «خودشیء» چه می‌شود قابل طرح نخواهد بود، زیرا خود شیء وجود شیء است و حرکت نحوه وجود آن محسوب می‌شود.^{۴۳} حرکت جوهری دارای دو جنبه تغییر و ثبات است. هر صورت، دوری دارد. رویی بسوی عالم بالا و رویی بسوی عالم طبیعت. روی نخست، روی ثبات است و روی دوم، روی تجدد و نو آفرینی. بدین سبب چنین نیست که وجود داشتن و «بودن» با «شدن و تغییر» منافات داشته باشد، بلکه شدن خود نوعی بودن است. از نظر صدرالمتألهین اساساً بودن برد نوع است: یکی بودن ثابت و دیگری بودن سیال. اولی بودنش عین ثبات و حضور است و دومی بودنش عین سیلان و گذر.

ملاصدرا با استفاده از اصل حرکت جوهری بسیاری از مسائل دقیق طبیعی و مابعدالطبیعی از جمله حدوث عالم، رابطه میان ثبات و تغییر، خلق عالم، آفرینش نفس، معاد جسمانی و مسائل گوناگون مربوط به معاد را اثبات می‌کند. این اصل را در واقع باید بمنزله یکی از ویژگیهای

۴۱ - ملاصدرا، المشاعر، پیشین، قول عرشی، ص ۴۱؛ ر.ک بنیاد حکمت سبزواری، ص ۱۳۵.

۴۲ - ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، پیشین، ص ۲۶۲؛ ر.ک: شرح القیصری علی فصوص الحکم، پیشین ۷ الفصل الاول، ص ۵.

۴۳ - همان، ج ۳، پیشین، ص ۹۷.

اساسی و ممتاز نظریه پردازی صدرالمতألہین بشمار آورد. صدرالمتألہین درباره مسئله خلقت، خلق از عدم را که متکلمان بدان باور دارند، رد می کند. وی همچنین نظریه ابن سینا را که تنها نظریه حدوث ذاتی عالم را می پذیرد و نه حدوث زمانی آنرا و نیز نظریه حدوث دهری میرداماد را مردود می داند. وی به حدوث زمانی عالم معتقد است. در واقع، عالم از طریق حرکت جوهری مدام در حال خلق جدید است تا بدانجا که می توان گفت «وجود» عالم در هر لحظه مسبوق به عدم آن در لحظه قبل است. بنابراین مجموع جهان که حکمی جز اجزاء ندارد، نیز حادث است آنهم حدوث زمانی؛ زیرا مجموع، هویتی مستقل از اجزاء ندارد، لذا این سؤال که جهان کی خلق شده سؤالی نابجا و بی معنی است. این سؤال فقط در صورتی معنی دارد که زمانی مستقل از جهان داشته باشیم و جهان در یکی از ساعات آن هستی پذیرفته باشد؛ اما چون چنین نیست و زمان زائیده ماده است نه مستقل از آن، لذا نمی توان از زمان خلقت جهان پرسش نمود.

۵- صدرالمتألہین نیز همانند عرفا عالم و معلوم را ذاتاً یکسان می شمارد و وجود اشیاء را همان علم خداوند بدانها می داند. وی بر اساس اصالت «وجود» و قاعده بسیار مهم «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» ذات حق را آینه یا مرآتی می داند که خداوند در آن، صور یا ذات اشیاء را می بیند. بعلاوه چون صور تمام مخلوقات چه کلی و چه جزئی در ذات حق منعکس است، خداوند به همه جزئیات علم دارد.^{۲۴}

ملاصدرا بتبع شیخ اشراق علم را بدو علم حصولی و حضوری تقسیم می کند. وی همانند حکمای اشراقی علم حضوری را هم سه نوع می داند: علم نفس بخودش، علم علت به معلولش و علم معلول به علتش. ادراک از نظر او حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود است که طی آن مدرک یا عالم از مرتبه وجودی خویش فرا می رود و به مرتبه وجودی مدرک می رسد و میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول اتحادی که خاص تعقل است، صورت می پذیرد. اما علم حصولی یا علم نفس انسانی به چیزی جز خود صرف انعکاس صور اشیاء بر نفس نیست؛ بلکه نفس انسان قدرت خلاقه ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد که صورتها را در نفس خلق می کند - صورتهایی که قوام آنها متکی به نفس است، همانگونه که قوام عالم خارج متکی به ذات حق است.^{۲۵}

۶- یکی دیگر از تحولات مهمی که ملاصدرا در سیر تفکر فلسفی پدید آورده است، تکیه او بر اهمیت علم النفس است. اهمیتی فزاینده از آنچه شیخ الرئیس برای آن قائل بود. بعلاوه وی بحث نفس را از طبیعیات حذف کرد و آنرا شاخه ای از فلسفه اولی (مابعدالطبیعه) و مباحثی

که مکمل علم به مبدأشیاء است، قرارداد.

صدرالمتألہین بر پایه اصالت وجود نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می داند. از نظر او نفس جوهر مستقلی است که نخست بصورت جسم ظاهر می شود، آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می شود. تمامی این مراحل در جوهر ابتدایی یا نطفه نهفته است. نطفه ای که از طریق حرکت جوهری تمامی مراحل جوهری را طی می کند تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می یابد. به بیانی دقیق تر نفس در آغاز، جسم است که با دگرگونی درونی از مراحل گوناگون می گذرد تا سرانجام از قید ماده و تغییر مطلقاً آزاد می گردد.^{۲۶}

هرچند تعداد قوای باطنی که ملاصدرا بر شمرده اساساً همانهایی است که متفکران مسلمان قبل از او بتبع یت از ارسطو گفته اند؛ ولی او در یک نکته از فیلسوفان مشائی قبل از خود یکسره جدایی می جوید. می دانیم که ارسطو فقط عقل کلی را جاودان می دانست. حکمای مشائی اسلامی مثل ابن سینا این جاودانگی را گسترش دادند و بخش عقلانی نفس انسانی را نیز شامل آن دانستند. ملاصدرا بتبعیت از برخی عرفا برای قوه خیال نیز گونه ای جاودانگی یا دست کم وجود مستقل از بدن قائل شد.

ملاصدرا معاد جسمانی انسان را در روز قیامت یکی از اسرار بزرگ علم الهیات می داند که تنها بر واصلان حقیقت آشکار می شود. او معاد جسمانی را می پذیرد و آنرا بشیوه ای خاص تفسیر می کند. از نظر او فردیت و تشخص و ویژگی های ممتاز هر انسانی از نفس او ناشی می شود و نه از جسمش. در میان قوای نفس، تعقل و تخیل، ذاتی نفس است حال آنکه قوای نباتی و حیوانی همچون حواس خارجی از طریق جسم منتقل می شود. از نظر او در آخرت به تمام نفوس، قدرت خلق صور خارجی داده می شود. فی المثل هر نفسی بدون آنکه نیاز به عضو خارجی داشته باشد می تواند لذتی را که از دیدن حاصل می شود در درون خود ایجاد کند. بعبارت دیگر اعضای بدن که بنظر نفس، خارجی می آیند در آخرت از درون نفس خلق می شوند بطوری که حشر نفس واقعاً با حشر بدن به تمام معنی آن همراه خواهد بود. □

۲۴ - ملاصدرا، شرح الهدایة الالبیریة، تهران، چاپ سنگی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۱۵، هق، ص ۳۰۹ و ۳۰۸.

۲۵ - ر. ک: ملاصدرا، الرسائل، قم، مکتبه المصطفوی، ص ۲۴۰.

۲۶ - ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۱۵۲ به بعد.