

تأثیر مکاشفات عرفانی ابن عربی بر اندیشه‌های حکمی ملاصدرا

بهزاد مرتضایی*

چکیده

بسیاری از نوآوری‌های ملاصدرا در حکمت متعالیه، همچون "اصالت وجود"، "تشکیک در وجود"، "وحدت وجود"، "اصل علیت"، "حرکت جوهری"، "حدوث و قدم عالم" و "معاد جسمانی و روحانی" رنگ و بوی مکاشفات عرفانی دارد. بررسی هر یک از این مسائل مهم، تأثیرگذاری مکاشفات عرفانی ابن عربی را بر اندیشه‌های حکمی ملاصدرا به خوبی نشان می‌دهد. در جای جای آثار و نوشته‌های ملاصدرا، سخنان ابن عربی به عنوان مؤید بیان می‌شود.

مهم‌ترین تحول فکری ملاصدرا فروگذاردن نظریه اصالت ماهیت، و اثبات اصالت وجود است. این تحول فکری و گرایش او به اصالت وجود، و ام‌دار عوامل گوناگونی بود که بیشتر این عوامل به جنبه‌های مختلف عرفان و شخصیت‌های عرفانی هم‌چون ابن عربی بازمی‌گردد.

دیدگاه فکری و مشرب ذوقی ملاصدرا، در مسئله وحدت وجود و عدمی بودن ممکنات، به مکاشفات ابن عربی بسیار نزدیک است.

البته اثبات مراتب مختلف هستی در مقام بحث و تعلیم، با مسئله وجود و موجود منافاتی ندارد.

ملاصدرا قائل به وجود ذهنی است و برای اثبات آن از سخنان ابن عربی بهره می‌برد. وی در مسئله حرکت جوهری، نخست در برابر مخالفان برهان می‌آورد و سپس به آیات قرآن استناد می‌کند؛ آن‌گاه سخنانی از ارسطو نقل کرده و سرانجام برای تأیید مطالب خود نمونه‌هایی از ابن عربی می‌آورد.

این موارد نمونه‌هایی از تأثیرگذاری ابن عربی بر اندیشه‌های فلسفی - عرفانی ملاصدرا است که در این مقاله مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

ابن عربی، ملاصدرا، عرفان، تجلی، خیال، اصالت وجود، وحدت وجود، اصل علیت، نفس.

مقدمه

محمی الدین بن عربی از نام‌آورترین عارفان مسلمان است که تأثیر بسزائی در افکار و اندیشه‌های صدرالمتألهین شیرازی داشته است. ملاصدرا پیرو مکتب ابن عربی بوده و بخش زیادی از آثار او در بردارنده سخنان و نقل مکاشفات ابن عربی است.

در آثار و نوشته‌های ملاصدرا، کمتر کسی به اندازه ابن عربی مورد تکریم و ستایش قرار گرفته است. وی در بسیاری از آثار خود با فروتنی و خاکساری، از ابن عربی نام برده و وی را به صفاتی توصیف کرده که هر یک بیان‌کننده جایگاه ابن عربی در نظام فکری حکمت متعالیه است؛ او صافی مانند "شیخ کامل"، "قدوة المکاشفین" و "اهل مکاشفه"^۱.

این گرایش و شیفتگی به ابن عربی به گونه‌ای عمیق بر افکار و اندیشه‌های ملاصدرا اثر گذاشته است، تا جایی که بسیاری از نوآوری‌های او در فلسفه اسلامی، همچون "اصالت وجود"، "تشکیک در وجود"، "وحدت وجود"، "اصل علیت"، "حرکت جوهری"، "حدوث و قدم عالم" و "معاد جسمانی و روحانی" رنگ و بوی مکاشفات عرفانی دارد. بررسی هر یک از این مسائل مهم، تأثیرگذاری مکاشفات عرفانی ابن عربی را بر اندیشه‌های حکمی ملاصدرا به خوبی نشان می‌دهد. در جای جای آثار و نوشته‌های ملاصدرا، سخنان ابن عربی به عنوان مؤید بیان شده و عقیده مورد نظر با استناد به آنها اثبات می‌شود. از سوی دیگر، ملاصدرا از جمله فیلسوفان بزرگ عالم اسلام است که بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان پس از او، در واقع شارح و مفسر اندیشه‌های او هستند. بیشتر کتاب‌های معارف اسلامی و اصول عقاید که امروزه به عنوان منبع درسی در حوزه‌های علمیه، مدارس و دانشگاه‌ها تدریس و آموخته می‌شوند، در بخش‌های گوناگون توحید، نبوت، عدل، امامت، معاد و حتی در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، مستقیم یا غیرمستقیم

بر گرفته از آثار و اندیشه‌های ملاصدرا هستند. تلطیف مباحث فلسفی و پیوند آنها با قرآن و احادیث امامان، از شاهکارهای ابن عربی و ملاصدرا است. دلیل ماندگاری بلندمدت این دسته از مباحث، به لطافت عرفانی و استحکام فلسفی آنها برمی‌گردد که نتیجه تأثیر ذوقیات و کشف و شهود عرفانی ابن عربی بر افکار و اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا است. از این رو، بر آن شدیم تا مباحث مهم اصول اعتقادی و معارف اسلامی را بر اساس تأثیرگذاری ابن عربی در حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی بررسی کنیم.

مهم‌ترین موضوعات و مسائل حکمت متعالیه که متأثر از اندیشه‌های عرفانی ابن عربی است در موارد زیر قابل بررسی و تحقیق می‌باشد.

۱. اصالت وجود

مهم‌ترین تحول فکری ملاصدرا فروگذاران نظریه اصالت ماهیت، و اثبات اصالت وجود است. این تحول فکری و گرایش او به اصالت وجود که به دنبال آن انقلاب بزرگی در تحلیل مجموعه مسائل فلسفی پدید آورد، وام‌دار عوامل چندی بود که بخش عمده این عوامل به جنبه‌های مختلف عرفان و شخصیت‌های عرفانی باز می‌گردد، تا جایی که علامه حسن زاده آملی معتقدند، اساس حکمت متعالیه صدر المتألهین، "فصوص الحکم" و "فتوحات مکیه" ابن عربی است، و "تمهید القواعد" و "مصباح الانس" از فروع آن هستند و کتاب مهم و گران قدر "سفار شرحی محققانه بر آنهاست".^۲

از آنجا که مهم‌ترین مسئله در عرفان، شناخت حق تعالی و تجلیات اوست، تحقیق در هر مسئله فلسفی و عرفانی به این شناخت پیوند می‌خورد. صدر المتألهین نیز در مواردی که به نظریه‌های ابن عربی استناد می‌کند، اسناد و شواهد تأییدکننده مطلب خود را از درون آنها استنباط و استخراج

می‌کند. این تأثیر در مهم‌ترین مسئله مشترک عرفان و فلسفه، یعنی مسئله وجود، به خوبی آشکار است. اصلاتی که ابن عربی به وجود حق می‌دهد، وقتی به شکل و چارچوب فلسفی در حکمت متعالیه در می‌آید، در برابر اصالت ماهیت به اصالت وجود تبدیل می‌شود. وحدت شخصی وجود در عرفان نظری، در حکمت متعالیه در چارچوب وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب آن ترکیب‌بندی می‌شود، سرانجام به وحدت وجود و کثرت مظاهر و شئون می‌رسد. پاره‌ای از شواهد که ملاصدرا از فتوحات مکیه برای تأیید اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت آورده است، به اعتباری بودن ماسوی‌الله در برابر حق تعالی در عرفان ابن عربی مربوط می‌شود.^۳

این نکته در عرفان به خوبی تبیین شده است که هیچ موجودی جز حق تعالی اصالت ندارد و همگی در حکم سایه وجود حق‌اند. ابن عربی در فص یوسف در تبیین معنای خیال بودن عالم، مقدمه‌ای می‌آورد که مقصود اصلی او اثبات خیال بودن عالم و تشریح نسبت آن با حق تعالی است. یکی از معانی لغوی خیال، سایه و ظل است و ظل غیر از ظلمت است. ظلمت، عدم است اما ظل نمود و تجلی وجود است و عالم، ظل و تجلی حق است.

عالم، ظل‌الله است که جامع جمیع اسما است. هر موجودی، مظهر اسمی است از اسما، و تمام اسما در اسم‌الله مندرج است، و همه عالم به ناگزیر، ظل این اسم قرار دارد که جامع تمام اسما است. بی‌گمان ظل در عالم حس، موجود است اما سایه وقتی موجود می‌شود که چیزی باشد که در آن ظاهر شود.^۴

عالم به مثابه ظل الهی است. همانگونه که سایه به شخص پیوسته و از او ممتد است و هیچگاه از او جدا نمی‌شود، عالم نیز پیوسته به ذات حق و جداناپذیر از اوست. پس وجود ذات حق، به حسب امتداد این سایه، مدرک می‌شود اما ادراک به واسطه اسم نور واقع می‌شود. نور، اسمی از اسمای الهی است و وجود اضافی، علم و ضیاء نیز نامیده می‌شود؛ زیرا هر یک از این سه مورد، مظهر اشیا

هستند. اسم الهی نور مبدأ خلق و ظهور تعینات در صقع ربوبی است و آنچه بر اعیان ممتد می‌شود، نخست در علم و سپس در عین است. هر چه در خارج است، دلیل و نشانه امری در غیب است. اعیان ممکنات به نسبت با موجودات خارجی، معدوم و غیر نورانی‌اند، اگر چه به ثبوت علمی متصف‌اند اما به وجود خارجی متصف نیستند. وجود خارجی از آن جهت نور است که اعیان را در خارج اظهار می‌کند و اعیان از وجود خود و خالق خود آگاه می‌شوند؛ برخلاف اعیان ثابت‌ه که در غیب علمی، ظهور عینی ندارند. چون اعیان ذات حق، متعین به تعینات متکثره‌اند، بنابراین از حیث ذات، عین خداوند، و از حیث تعینات، ظلال‌اند.

بنابراین، تنها آن مقدار که می‌توان از ظلال علم پیدا کرد، امکان آگاهی از اعیان عالم وجود دارد. علمی که از ظل شخص حاصل می‌شود، تنها بر هستی آن دلالت دارد اما کیفیت و ماهیت او معلوم نمی‌شود. از این رو که عالم ظل حق است، از حق تنها در حد ظل معلوم می‌شود و آنچه که ذات این ظل از ذات حق است، مجهول می‌ماند. ابن عربی با این توضیح و تفسیر به این عبارت مشهور می‌رسد که: «اگر حقیقت این است که برای تو بیان کردم، عالم، امر متوهمی است که وجود حقیقی ندارد، و این معنای خیال است؛ یعنی به خیال تو آید که عالم امری زاید، قائم به خود و خارج از حق است، در حالی که چنین نیست».^۵

وی در تشریح قضیه «عالم خیال اندر خیال است» چنین می‌گوید: «چون امر بدین وجه باشد که تقریر کردیم، پس بدان که تو خیالی، و جمیع آنچه ادراک می‌کنی و غیر نام می‌نهی هم خیال است».^۶

از این عبارت دو معنا قابل استنباط است:

۱. عالم چون ظل اسم الله است و ظل، خیال است؛ انسان نیز به عنوان یکی از موجودات عالم، خود خیال به معنای ظل است و صورت موجودات که در انسان تصویر می‌شوند، خیال در خیال می‌شوند.^۷

۲. عالم، ظل و خیال است، و چون ابن عربی برای قوه مخیله و خیال، اعتبار خاصی قائل است، صور ادراکی را در خزانه خیال انسان می‌داند. خزانه خیال، خود خیال است و صور موجود در آن نیز خیال به معنای ظل هستند. پس عالم (صور موجودات خارجی) خیال در قوه خیال انسانی است. آنگاه در پایان فص یوسف چنین نتیجه می‌گیرد که در وجود جز آنچه بر احدیت دلالت می‌کند، نیست و دلالت احدیت بر وجود، اظهار وجود است و در خیال، جز آنچه که دلالت بر کثرت کند، نیست. پس به ناگزیر کثرت، دلیل بر وجود اضافی صور متکثره در خیال است.^۸

بنابراین وجود حقیقی یکی بیش نیست و بقیه اعتباری بوده و در تمامی احکام تابع آن وجود حقیقی‌اند. آن وجود حقیقی با تجلیات همیشگی در صور عالم هستی، کثرتی از مخلوقات را پدید می‌آورد که از حیث ذات، حقیقی جز ظل و سایه بودن ندارد. وجود، حقیقت واحدی است که آن را نه مثلی و نه ضدی است.^۹

وجود حقیقت واحدی است که در آن تکثر، تعدد و دوگانگی نیست، بلکه حق و خلق دو وجه یک حقیقت واحد هستند.^{۱۰} عارفان برای بیان این رابطه در آثار خود تمثیل‌هایی مانند آینه و صورت‌های تابیده در آن، سایه و صاحب سایه، دریا و امواج آن، حرف الف و سایر حروف را به کار برده‌اند. ملاصدرا در این بخش از آثار ابن عربی، مثال آینه و تصویر نمایان در آن را، مثالی از اعتباری بودن ماهیت در مقابل وجود می‌داند؛ یعنی همان طور که تصویر درون آینه نسبت به

شخص خارجی برابر آن، اعتباری است، ماهیت نیز در برابر وجود اعتباری است. ملاصدرا این تمثیل را برای تأیید اصالت وجود بیان می‌کند.

ابن عربی در این تمثیل می‌گوید:

هنگامی که انسان صورت خود را در آینه می‌بیند، قطعاً می‌داند به اعتباری صورت خود و به اعتباری دیگر صورت واقعی او نیست؛ زیرا آینه بسته به این که کوچک یا بزرگ، محدب یا مقعر باشد، صورت همانگونه خواهد بود. اگر آینه بزرگ باشد، صورت را از حد معمول بزرگ تر نشان می‌دهد و اگر کوچک باشد، کوچک تر نشان می‌دهد. پس شخص هم صورت خود را دیده است و هم ندیده است؛ یعنی هم صورت او هست و هم نیست و نمی‌تواند انکار کند که صورت خود را دیده است؛ و می‌داند که صورت نه در بین آینه و نه در بین او و آینه است. این سخن او که می‌گوید: صورت خود را دیده و صورت خود را ندیده، نه صادق است و نه کاذب! بنابراین، حقیقت این صورت مرئی چیست؟ شأن و مکان آن کجاست؟ پس (می‌توان گفت) آن منفی ثابت، موجود معدوم، معلوم مجهول است. خداوند این حقیقت را به عنوان نوعی مثال آشکار ساخت تا بنده بداند و بفهمد که وقتی در این عالم در ادراک این صورت مرآتیی، عاجز و ناتوان است و به حقیقت آن نمی‌تواند عالم شود. پس به خالق این صورت ناتوان تر و جاهل تر است.^{۱۱}

این تمثیل آینه در واقع بیان‌کننده نحوه وجود ماسوی الله است که به اعتباری وجود دارد و به اعتباری دیگر وجود ندارد. یعنی هم چنان که صورت در آینه ظهور دارد اما وجود واقعی ندارد، خود آینه نیز از آن حیث که آینه است قابل دیده شدن نیست. اسما و صفات حق که در مظاهر عالم ظهور و تجلی کرده‌اند، وجود واقعی و مستقل ندارند، بلکه صرفاً جنبه نمود و ظهور از وجودی واحداند، اما همانند آینه که اشیا را به گونه متفاوتی ارائه می‌دهد، تجلیات و ظهورات حق نیز از آن وجود واحد بوده و از آن حکایت می‌کنند. با این تفاوت که در رؤیت صورت در آینه، ناظر، منظور

و منظور فیه به صورت مستقل وجود دارند، اما در مورد وجود، ناظر، منظور و منظور فیه، به ظهور حق ظاهر شده و همگی بر یک چیز دلالت دارند.

صدرالمتألهین پس از بیان سخن ابن عربی چنین آورده است:

پس حکمت در خلق آینه و حقیقت ظاهر در آن، هدایت عبد به کیفیت سریان نور حق در اشیا و تجلی حق در آن ماهیات و ظهور او در هر شیء به حسب آن شیء است؛ چرا که وجود هر ماهیت امکانی، نه نفس ماهیت به حسب معنا و حقیقت آن است و نه عین ذات واجب (به جهت قصور و نقص وجود امکانی) و نه از ذات واجب به کلی جدا و برکنار است؛ زیرا که در تحقق از خود استقلالی ندارد.^{۱۲}

ملاصدرا اعتباری بودن ماهیت در برابر وجود، و اعتباری بودن مفاهیم حسی، خیالی و عقلی را در برابر هویت وجود این صور که در صقع نفس، قائم و متحد با آن هستند، با ترسیم که ابن عربی از خیال بودن عالم ارائه کرده، مقایسه می کند و رابطه این مفاهیم را با وجودات آنها، همانند عکس و صاحب عکس یا صور مشهود در آینه با صاحب صورت می داند.

ابن عربی در این قطعه، از تحلیل رابطه عالم هستی با خداوند، ترسیمی عارفانه ارائه کرده است که ملاصدرا آن را به عنوان ادراک شهودی و یافته عرفانی یک عارف، مبنا و تأییدی برای عقیده خود قرار داده است.

ملاصدرا در بحث از مواد ثلاث می گوید:

تمام صفات کمالی و وجودی به اصل وجود باز می گردد و ماهیت در تمام این اوصاف، تابع وجود است و هر مرتبه از وجود دارای ماهیت خاصی است که از این ماهیت، گاهی به تعیین و گاهی به وجود خاص تعبیر می شود. نحوه این تابعیت، همانند تابعیت صورت منعکس در آینه از صورت محاذی آن در خارج است. همانطور که عکس با وجود صاحب

عکس تحقق می‌یابد و در کم و کیف، حرکت و سکون، تابع صاحب عکس است و همه این امور به نحو حکایت و تخیل است و نه به نحو اصالت و اتصاف حقیقی. حال ماهیت نسبت به وجود نیز همین‌گونه است. بنابراین ماهیت، خیال وجود است و عکسی که از این ماهیت در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود، خیال این خیال هستند.^{۱۳}

این مطلب همان تفسیر خاص ابن عربی از عالم است که در فتوحات مکیه گفته است: «عالم خیال اندر خیال است».^{۱۴}

در حکمت متعالیه، ماسوی‌الله، از نظر وجود، وجود رابط است و ماهیت نسبت به وجود رابط، اعتباری است. به سخن دیگر، در عرفان، وحدت وجود و در حکمت متعالیه، وحدت حقیقت وجود است. در عرفان مراد از وحدت وجود، وحدت وجود حق است و در حکمت متعالیه منظور از وحدت، وحدت حقیقت عینی وجود است که دارای وحدت سعی اطلاقی است که هم حق و هم سایر مراتب و درجات مادون را در بر می‌گیرد. در عرفان، ماسوی‌الله نسبت به وجود حق اعتباری است در حالی که در حکمت متعالیه، ماسوی‌الله رابط است و ماهیت نسبت به وجود رابط، اعتباری است. ملاصدرا معتقد است این دیدگاه عرفانی ابن عربی با نظریه اصالت وجود در حکمت متعالیه سازگار است. چنانکه در مقام تعلیم مباحث می‌گوید: «ماهیت در تمامی احکام، تابع وجود است».^{۱۵}

ماسوای حق نیز، تمامی احکام و کمالات خود را از حق تعالی می‌گیرد و هم چنان که ماهیت چیزی جز "حد"، "تعیین" و "نمود" وجود نیست (تعیین و نمود حدی)، ماسوی‌الله نیز چیزی جز ظهور، تجلی و تعیین حق تعالی نیست (تعیین و نمود شانی). به نظر می‌آید این همان تعبیر درست استاد علامه حسن زاده آملی است که می‌فرمایند: «سفار اربعه شرح و تفسیر فتوحات و

فصوص الحکم ابن عربی است».^{۱۶}

ابن عربی در تمام موضوعاتی که به بحث از حق تعالی و نسبت آن با خلق می پردازد از یک سو، در پی اثبات اصالت، وحدت و استقلال حق تعالی است و از سوی دیگر، به دنبال ترسیم چگونگی حقیقت و هویت ماسوی الله به عنوان خلق است. بنابراین، هیچ یک از اوصاف کمالی را به نحو واقعی و استقلالی به ماسوی الله نسبت نمی دهد. در اصالت وجود صدرایی نیز هیچ یک از احکام و لوازم وجود به نحو مستقیم و مستقل به ماهیت تعلق نمی گیرد، بلکه هر آنچه به ماهیت نسبت داده می شود به تبع وجود است، و هر آنچه از کمالات به ماسوی الله نسبت داده می شود، به اعتبار ظهور و تجلی حق تعالی در آنهاست. بدین ترتیب در حکمت متعالیه بر اساس این شواهد، مقدمات و اسناد به مبانی عارفان، دلایل عقلی گوناگونی برای اثبات اصالت وجود اقامه می شود.

۲. رابطه "خیال بودن عالم در عرفان ابن عربی" و "وحدت وجود در حکمت متعالیه"

دومین موضوع متأثر از یافته‌ها و اندیشه‌های عرفانی، مسئله وحدت وجود است که در دو مبحث مهم و مستقل، یکی با عنوان "وحدة حقيقة الوجود و کثرتها" در جلد نخست/سفر، و دیگری با عنوان "فی العلة و المعلول" در جلد دوم آن اثبات شده است.

دیدگاه فکری و مشرب ذوقی ملاصدرا در مسئله وحدت وجود و عدمی بودن ممکنات، به مکاشفات ابن عربی بسیار نزدیک است، که شکل آشکار آن در اسفار چنین شده است. از جمله اموری که آگاهی به آن در این مقام ضروری است، فهم این نکته است که اثبات مراتب برای موجودات متکثر در مواردی که در مقام بحث و تعلیم وجود بوده‌ایم و آن را بی‌شمار و متکثر دانسته‌ایم، با آنچه بعدها در باره اثبات وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً هم چنان که مذهب اولیا و عارفان بزرگ از اهل کشف و شهود است - منافاتی ندارد.^{۱۷}

و در جای دیگر می‌فرمایند: «بل لیس فی الوجود الا ذاته و صفاته و افعاله التي هي صور اسمائه و مظاهر صفاته»^{۱۸}

از دیدگاه ملاصدرا ممکنات، ذوات فقیر و هویات تعلقی هستند و کثرت عالم مربوط به ماهیات امکانی است که مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور وجود اویند.^{۱۹}

حقایق موجودات به طور ازلی و ابدی بر عدم بودن خود باقی هستند و توصیف آنها به وجود، به گونه‌ای نیست که وجود حقیقی برای آنها صفت باشد، بلکه حقایق ممکنات، جلوه‌ها و مظاهر وجود حقیقی حق در این جهان هستند و در عین حال در عدمی بودن ذاتی خود استوارند.^{۲۰}

ملاصدرا در مبحث وحدت وجود به همین مقدار بسنده کرده و اصل اثبات آن را بیشتر در مبحث علت و معلول و مواد ثلاث ترسیم می‌کند. این قطعات برگزیده از آثار ملاصدرا که جنبه کاملاً عرفانی دارند، در *سفار با اصطلاحات* و *استدلال‌های عقلی و فلسفی* ترسیم می‌شوند؛ به ویژه در تحلیل اصل علیت که سرانجام به وحدت وجود و کثرت شئون می‌رسد.

تفسیر عرفانی اصل علیت و تبیین وحدت وجود

در حکمت متعالیه، اعتقاد به وحدت وجود که متأثر از اندیشه‌های عرفانی است، با تحلیل اصل علیت، به شکل استدلالی درآمده است. این اصل، تبیین‌کننده چگونگی ارتباط حق تعالی با آفریده‌ها و چگونگی پیدایش کثرت از وحدت و همچنین رابطه نفس با صور علمی است. تقسیم وجود به علت و معلول، از تقسیمات اولیه وجود است.

استاد شهید مطهری می‌فرماید:

تحقیق صدر المتألهین در حقیقت علیت و نحوه ارتباط معلول به علت و این که اضافه معلول به علت، اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشأن است. آنچه

فلسفه متعارف در باب رابطه علت و معلول می‌شناسد، این است که علت، وجود دهنده و هستی‌بخش معلول است. گویی چنین فرض می‌شد که چیزی به چیز دومی، شیء ثالثی را اعطا می‌کند. آن شیء اول، علت است و شیء دوم، معلول و شیء سوم، وجود و هستی است که در واقع سه چیز تحقق دارد و بین آنها نسبت برقرار می‌شود.^{۲۱}

اما با تحقیقات صدر المتألهین که نتیجه و دستاورد سیر و سلوک عرفانی اوست، بنابر دو اصل اصالت و وحدت وجود، روشن می‌شود که در زمینه علیت حقیقی، این فرض سه‌گانه، خطای محض و ساخته ذهن انسان است.

تحلیل ملاصدرا از اصل علیت و ارجاع آن به تشأن و تجلی در واقع شرح و تفسیر این نظریه ابن عربی است که می‌فرماید: «المعلول صورة العلة و ظاهرها و العلة حقيقة المعلول و باطنه؛ معلول، صورت علت و ظاهر آن است و علت، حقیقت و باطن معلول است»^{۲۲} یعنی یک چیز بیشتر نیست که ظاهر آن معلول، و باطن آن علت است و جز این وجود، هیچ کثرتی، نه در طول و نه در عرض، تحقق ندارد که در واقع، عبارت دیگری از وحدت وجود است. در عرفان، تجلی واحد است و هیچگاه از تجلی حق، به علیت تعبیر نمی‌شود. تنها یک جلوه به عنوان وجود منبسط است، و کثرت‌ها همه از لوازم آن وجود است. ارتباط تجلی اول و تجلی ثانی، ارتباط علی و معلولی نیست، بلکه تجلی اول شرط ظهور تجلی ثانی است.

البته گفتنی است که در حکمت متعالیه ما تقدم که جنبه تعلیمی دارد و باید آن را بحثی فلسفی دانست، علیت را محدود به علیت حق به ماسوی نمی‌داند، بلکه اقسام و مراتبی برای آن قائل است. در عرفان با توجه به اثبات وحدت شخصی وجود، جایی برای تأثیرگذاری واقعی برای اشیا باقی نمی‌ماند، جز اینکه هر موجودی زمینه و شرط پدید آمدن موجود دیگری است؛ زیرا لازمه

تأثیر گذاری، داشتن وجود واقعی و استقلالی است که جز ذات حق، دیگر موجودات ممکن، چنین وجودی ندارند تا به مرحله علیت برسند.

ملاصدرا با تأثیر پذیری از این نظریه و با ابتنا به اصل اصالت حقیقت وجود و امکان فقری ممکن الوجود، تحلیل عمیقی از اصل علیت ارائه می‌دهد؛ بدینگونه که مطابق اصل وجود و اینکه ماهیت، امری اعتباری و تابع وجود است، علیت و جعل در ماهیات منتفی است؛ زیرا وصف علیت و جعل نمی‌تواند وصف موجودی اعتباری باشد، بلکه باید به ذاتی برسیم که علیت برای او وصف جدایی ناپذیر باشد و چون ماهیت، نمود وجود و نشانه هستی است، خود ذاتی ندارد تا علیت بالذات داشته باشد؛ از این رو در مسئله جعل نیز مجعول و جاعل بالذات وجود است، نه ماهیت.

ملاصدرا در گام دوم این تحلیل پس از نفی علیت و جعل از حوزه ماهیت، به نفی علیت از ناحیه موجودات محدود می‌پردازد و برای حذف علیت از ناحیه موجودات متکثر محدود می‌فرماید:

وجود و موجود منحصر در حقیقت واحده شخصی بوده و شریکی برای وجود در موجودیت حقیقی اش نیست و در متن واقع، ثانی ندارد و در دار وجود، دیاری غیر همان واحده نیست و هر چه در عالم وجود به نظر می‌رسد که غیر از واجب معبود باشد، در واقع، ظهور ذات او و تجلیات صفات او که در واقع، آن صفات نیز عین ذات‌اند، می‌باشد.^{۲۳}

در اینجا نیز ملاصدرا برای تأیید معنای بالا به قول ابن عربی در *فصوص الحکم* و قول قیصری در شرح آن، مبنی بر اینکه عالم، ظل الهی و اعیان ممکنات، محل ظهور این ظل هستند، اشاره می‌کند. ابن عربی می‌گوید:

بدان که هر چه اسم غیر بر آن اطلاق و نام بر آن نهاده می‌شود، به نسبت با حق همچون سایه نسبت به شخص است. همانطور که سایه وجودی جز از طریق شخص ندارد، عالم نیز وجودی مستقل از حق ندارد؛ همانگونه که سایه تابع شخص است، عالم نیز تابع و لازم حق است؛ زیرا عالم صورت اسما و مظهر صفات لازمه اوست.^{۲۴}

سپس به چگونگی نفی وجود و حقیقت از ماهیت و کیفیت انتزاع ماهیات متفاوت از موجودات و انتزاع مفاهیم متفاوت از ذات واحد حق می‌پردازد.^{۲۵}

آنگاه علت بالذات و معلول بالذات را چنین تعریف نموده و می‌فرماید:

آنچه مجعول بالذات است، آن است که ذاتش عین معلولیت است نه آنکه در موردش بتوان گفت چیزی که معلولیت برای آن ثابت شده است و الا اگر ذاتی بود که معلولیت برای آن ثابت می‌شد، در مقام ذات مستقل و غیر معلول بود و این خلاف فرض است؛ همچنین علت بالذات نیز عین علیت است و الا اگر چیزی بود که علیت بر آن عارض می‌شد، در مقام ذات علت نبود و از اینجا به امکان فقری و وجود عین الربط ممکنات می‌رسید. بدین معنا که ممکن در ذات خود، فقط فقر و ربط صرف است و از خود ذاتی ندارد و ذاتش همان ارتباط با وجود مستقل و غنی بالذات واجب تعالی است و گرنه ذاتاً مجعول نمی‌بود، و از آنجا که این سخن در مورد کل موجودات و ممکنات صادق است، پس همه موجودات ربط و اضافه محض اند، البته نه آن چنان اضافه‌ای که قائم به طرفین باشد، بلکه اضافه‌ای که قائم به طرف واحد است و مضاف و اضافه یک امرند که به مضاف الیه وابسته و متقوم اند.

در نتیجه برای هیچ موجودی، ذاتی مستقل نخواهد ماند و از آنجا که انتهای موجودات به ذات بسیط الحقیقه ختم می‌شود و این وجود، منشأ عالم امر و خلق است و تنها این موجود حقیقت دارد، بقیه موجودات شئون و اسما و صفات و حیثیات اویند. این موجود حقیقی واحد، موجب ظهور

ماسوی الله است و در طول یا عرض آن، موجودی قابل فرض نیست. لذا چنین وجودی قابل تکرار نیست و هر شیء دیگری غیر از این وجود، یا ملحق به عدم است و یا نسبت و ظهور خود این وجود است، یا ماهیت یا نسبت ماهیت است که اموری اعتباری اند؛ پس موجودات و اشیا بی که نام ماسوی گرفته اند، نه داخل واجب اند و نه خارج از آن؛ زیرا که غیر متناهی همان طور که خارج ندارد، داخل هم ندارد. در عین حال، حق تعالی در عین انحفاظ مرتبه واجب، در هر مرتبه‌ای نیز حضور دارد.

این تحلیل ملاصدرا از رابطه حق تعالی با ماسوی، در واقع بیان کننده اصالت و وحدت وجود حق تعالی و اعتباری بودن ماهیت و ماسوی الله است. در پایان این تحقیق و ترسیم رابطه علیت می فرماید:

معلوم شد که وجود واحدی احدی حق تعالی، ثانی و دومی ندارد و بدین وسیله کثرات و همی مضمحل شدند و پندارهای باطل مرتفع، و هم اکنون حق، خود را نمایاند و نور نافذ آن در پیکره ماهیات گسترده شد و به واسطه آن بر باطل غلبه کرد. پس آن چه را در ابتدا به عنوان اصل موضوع قرار دادیم که در وجود علتی و معلولی موجود است، در نهایت به حسب نظر دقیق و با سلوک عرفانی به اینجا منتهی شد که از آن دو فقط علت، امر حقیقی است و معلول جهتی از جهات اوست و علیت و تأثیر آن بر معلول در واقع به تطوّر علت و به تطوّر معلول و متحیث شدن آن به حیثیتی که مستلزم جدایی شیء مباین نباشد، بازگشت دارد.^{۲۶}

ملاصدرا این نظریه خود را در دیگر آثارش نیز مطرح کرده است، به ویژه در رساله مشاعر می فرماید: «چون مجعول به منزله رشح و فیض جاعل است، بلاشک جاعل در وجود، اکمل و در

تحصل اتم می‌باشد و در حقیقت تأثیر نیست، مگر به طور جاعل در اطوار خویش و تنزل در منازل خود».^{۲۷}

در تحلیل پایانی ملاصدرا، کثرتی که در افعال، اسما و ظهورات حق تعالی وجود دارد، کثرت وجودی نیست، بلکه کثرت در شئون ذات حق است و این کثرت قادح و وحدت ذات نیست.

۳. تعریف و تحلیل تازه از نفس و تجلیات آن

از جمله مسائل مهم معرفت‌شناسی، مسئله چگونگی رابطه نفس با صور علمیه است که در میان فیلسوفان محل بحث و اختلاف شدید بوده است. بیانی که ملاصدرا از نفس و رابطه آن با صور علمی ارائه می‌دهد، راه حل تازه‌ای برای پاسخ به این مسائل و مشکلات است.

تعریف و تحلیل تازه از نفس و قوای آن در حکمت متعالیه، متأثر از دیدگاه عرفانی ابن عربی در زمینه تشابه نفس انسانی و افعال آن با تجلی حق تعالی در آفریده‌ها است.

با این بیان که خداوند، نفس انسانی را مثالی برای ذات و صفات و افعالش آفریده است و همان رابطه‌ای که میان آفریده‌ها و خداوند است، میان معلومات نفس با نفس نیز وجود دارد.

نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت و اقتدار است و موجودات ملکوتی قادر بر ابداع صور عقلیه قائم به ذات، و تکوین صور کونیه قائم به ماده هستند.

هم‌چنان که آفریده‌ها برای باری تعالی به گونه قیام صدوری حاصل‌اند، معلومات نیز برای نفس به گونه قیام صدوری حاصل هستند، خداوند نفس انسانی را مثالی از ذات و صفات و افعال خود آفرید تا شناخت آن، مرقاتی برای معرفت او باشد: «فجعل ذاتها مجردة عن الاکوان والاحیاز و الجهات و صیرها ذات قدرة و علم و ارادة و حیاة و سمع و بصر و جعلها ذات مملکة شبيهة بمملکة بارئها یخلق ما یشاء و یختار لما یرید».^{۲۸}

البته نفوس انسانی، مثال ذات، صفات و افعال خداوند است و نه مثل خداوند که «لیس کمثله شیء»؛ خداوند مثل و مانند ندارد اما مثال دارد، هم چنان که «و لله المثل الاعلی»؛ برای خدا مثال اعلی وجود دارد و «ان الحق تعالی منزه عن المثل»؛ خداوند از مثل منزه است نه از مثال.^{۲۹}

از این رو، تفاوت بنیادی نفس ناطقه با حق تعالی در این است که اگر چه نفس از عالم ملکوت است اما ضعیف الوجود و القوام است؛ زیرا در مراتب نازله هستی قرار گرفته و میان او و سرچشمه هستی واسطه‌های بسیاری وجود دارد و کثرت واسطه‌ها سبب سستی و ضعف وجود می‌شود، و صفات و افعال نفس نیز در نهایت ضعف وجودی هستند؛ بنابراین آنچه نفس می‌آفریند، همانند صور عقلیه و خیالیه، اظلال و اشباح و جودات خارجیه هستند، اگر چه ماهیت این صور در هر دو مرتبه خارج و نفس یکی است ولی به واسطه همین ضعف وجودی نفس، آثاری که بر وجود خارجی این صور و معانی مترتب است، بر صور عقلی و خیالی نفس مترتب نیست. البته این قاعده درباره انسان‌هایی که نفس آنها از پوشش بشری خارج شده است، صادق نیست و این نفوس می‌توانند صوری را در خارج، و با آثار خارجی بیافرینند؛ دستاورد صدرا از مقدمات و شروح حکمت متعالیه این است که نفس، قدرت آفرینش دارد و صور علمی را می‌آفریند.

این دیدگاه صدرا درباره نفس متأثر از یافته‌های عرفانی است؛ اگر چه با براهین عقلی، وجود چنین نفس مجردی اثبات می‌شود اما اینکه نفس خود دارای عالم خاصی است و آنچه به عنوان معلومات در او هست از خود اوست، به آسانی با برهان عقلی قابل استنتاج و استنباط نیست؛ این موضوع یکی از دیدگاه‌های صدرا در پاسخ به این پرسش است که صور خیالی و عقلی چه ارتباطی با نفس دارند؟ و اصولاً تخیل و تعقل چه معنایی دارد؟ او می‌گوید این مسائل را می‌توان در مرحله نخست به دو دسته جداگانه تقسیم کرد: ۱. نفس با صور خیالی و عقلی چگونه ارتباطی دارد؟ ۲.

این صور خیالی و عقلی از چه منشأ و مرجعی برای نفس حاصل شده‌اند؟

از دیدگاه ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی با توجه به این که نفس از سنخ عالم ملکوت بوده و ملکوتیان را قدرت بر ابداع صور عقلی و تکوین صور مادی است، نخستین پاسخ این است که صور خیالی و عقلی آفریده نفس اند و همان ارتباطی را که واجب الوجود با آفریده‌ها دارد، نفس با معلومات خود دارد و منشأ این صور، صقع خود نفس است. اما با تحلیل عمیق پرسش، این پاسخ کافی به نظر نمی‌رسد؛ با پذیرش این اصل که صور آفریده نفس اند، به واسطه ضعف مرتبه وجودی نفس، نفس به تنهایی قادر بر ابداع و ایجاد این صور نیست؛ بنابراین مرجعی دیگر باید در خلق این صور، نفس را یاری کند؛ زیرا بیشتر نفوس انسانی قادر به خلق صور نیستند مگر نفوس کسانانی که از پوشش بشری خارج شده‌اند. ملاصدرا در پایان بحث از قدرت خلق نفس، به آن دسته از نفوس کامله اشاره می‌کند که از پوشش بشری خارج، و قادر بر خلق موجوداتی خارج از مملکت نفس اند. او در توضیح چنین نفوسی می‌گوید: این نفوس خود به تنهایی قادر به ابداع و تکوین نیستند، بلکه محل مشیت وارده خداوندی هستند. از همین نکته به دست می‌آید که وی در مبحث وجود ذهنی، مرجع و منشأ معلومات و صور خیالی و عقلی نفس را عالمی فراتر از عالم نفس می‌داند.

از دیگر پاسخ‌های صدرای به پرسش بالا، این است که نفس در سیر علمی خود به مرتبه‌ای می‌رسد که با عالم و رای خود که عالم مثال و ملکوت است، ارتباط پیدا می‌کند و این صور را در آنجا مشاهده و یا صور در نفس منعکس می‌شوند.^{۳۰}

اما در این اینجا سخن این بود که نفس، صور خیالی و عقلی را در خود می‌آفریند، و نفوس کامله در خارج نیز می‌توانند این صور را بیافرینند و قوت این نفوس به واسطه شدت اتصال به عالم قدس و محل کرامت، کامل می‌شود و قادر بر ایجاد اموری در خارج می‌شوند که بر آنها آثار خارجی مترتب است. بنابراین عامل و منشأ معلومات نفس ارتباط یافتن با عالم و رای نفس است. اگر این ارتباط ضعیف باشد، اشباح و اظلال اشیا در نفس حاصل می‌شود که آثار خارجی بر آنها مترتب

نیست و به همین جهت این نحوه از ظهور را وجود ذهنی می‌نامند و اگر این اتصال شدید باشد، خود اشیا در خارج تحقق می‌یابند.

از دیدگاه عارفان، بنده سالک در سیر الی‌الله و فی‌الله به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن قادر است افعال و آثاری بیافریند که ورای عادت بشری است و دیگر نفوس به دلیل ضعف وجودی قادر به آفرینش در عالم خارج نیستند؛ از این رو، محل قدرت و موطن حکومت بیشتر نفوس از خود نفوس فراتر نمی‌رود و تنها صور خیالی را در باطن بدن‌ها و ذوات خود می‌آفرینند که دیگران را بر آن علم و اطلاعی نیست، اما نفوسی که به واسطه شدت اتصال به عالم قدس از پوشش بشری جدا شده‌اند، اوصاف الهی و اخلاق ربوبی در آنها ظاهر می‌شود و همانند آهنی است که در آتش گذاخته، و از شدت اتصال، فعل آتش که همان سوزاندن است، از آن ظاهر می‌شود.

در این مرحله، نفس سالک جایگاه مشیت اراده الهی، عقل بالفعل، بلکه عقل مستفاد و مشابه عقل فعال می‌شود؛ در این حالت نفس با کل معقولات متحد، و سالک به اذن خدا دارای ولایت تکوینی می‌گردد و هر گونه که بخواهد در اشیا تصرف می‌کند و این است معنای مثال خدا و نه مثل خدا بودن.

آنگاه که مثل اعلی برای حق تعالی شود، عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌شود؛ این مثل اعلی اظلال موجودات کیانی را در صقع ذاتش و در خارج محل همتش، همانند خداوند خلق می‌کند و در اتحاد با عقل بسیط، ملکوت آسمان‌ها و زمین را می‌بیند.

صدرا نظریه خلاقیت نفس را برابر آنچه محی‌الدین ابن عربی در کتاب فصوص می‌گوید، می‌داند و در واقع از اینجا می‌توان میزان تأثیر دیدگاه‌های عرفان نظری را در همین بحث مورد نظر روشن ساخت. در پایان مقدمه دوم بحث وجود ذهنی اشاره می‌کند که اصحاب معارج به واسطه شدت اتصال به عالم قدس قادر به ایجاد امور در خارج هستند. در تأیید این مطلب از ابن عربی نقل

می‌کنند که: «یؤید ذلك ما قال الشيخ الجليل محی الدین عربی الاندلسی رحمته الله فی کتاب فصوص الحکم: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله مالا وجود له الا فیها وهذا هو الامر العام والعارف یخلق بالهمة ما یكون له وجود من خارج محل الهمة...»^{۳۱}

هر انسانی در خیال خود با قوه و اهمه چیزهایی می‌آفریند که وجود خارجی ندارد و این توانایی برای همه کس هست اما عارف با همت و اراده خود، خارج از ذهن و نفس خود موجوداتی می‌آفریند؛ البته این مطلب از فص اسحاقی کتاب فصوص الحکم است.

اساس بحث در این فص، مسئله احلام است که با سه مسأله عرفانی و فلسفی وجود و مراتب پنجگانه آن، نفس انسانی و قوای آن و وحی و الهام مرتبط است.^{۳۲}

ابن عربی وجود را به پنج مرتبه تقسیم می‌کند^{۳۳} و آنها را حضرات خمس نامیده و احلام و رؤیاهای صادقه را از مظاهر یکی از این حضرات خمس، یعنی حضرت خیال یا مثال می‌داند. عالم مثال از دیدگاه او، عالمی حقیقی است که در آن صور اشیا به نحو حد وسط بین لطافت و کثافت، یعنی بین روحانیت محض و مادیت صرف، وجود دارند.^{۳۴}

این همان عالم مثال مطلق یا مثال منفصل است که از آن، عالم مثال مقید یا مثال متصل در انسان پدیدار می‌شود. مثال مقید یا عالم خیال انسانی همانند آئینه‌ای است که صور عالم مثال مطلق را در خود منعکس می‌کند، در نتیجه قوه متخیله انسان، قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مطلق متصل می‌کند و نه آن قوه‌ای که خالق چیزهایی است که تحقق خارجی ندارند و یا قوه‌ای که صور موجودات محسوس را در ذهن حاضر می‌کند.^{۳۵}

البته این عربی می‌پذیرد که قوه مخیله انسان در پاره‌ای اوقات چنین کارهایی هم انجام می‌دهد و دلیل آن را نیز این می‌داند که قوه مخیله انسان در حرکت و نشاط همیشگی در خواب و بیداری است و هیچگاه بیکار نیست. طبیعی است که وقتی حواس یا قوای دیگری در آن اثر بگذارد، وظیفه

اصلی آن - که همان انعکاس صور عالم مثال مطلق در نفس انسانی است - پریشان می‌گردد و صوری را برخلاف صور عالم مثال می‌آفریند. اما وقتی قوه مخیله از بند حواس آزاد شود - که این حالت در خواب امکان‌پذیر است - صور عالم مثال در آن منطبع و رؤیای صادقه حاصل می‌شود، و شاید از این روست که ابن عربی مخیله را قوه‌ای از قوای قلب می‌داند.^{۳۶}

این صوری که از عالم مثال بر قوه متخیله انسانی می‌تابند، اشباح، اظلال و رموز حقایق موجود در آن عالم هستند؛ از این رو تأویل احلام و تعبیر رؤیا لازم است. بنابراین حضرت ابراهیم در رؤیای مربوط به ذبح، تنها یک رمز را می‌بیند؛ یعنی گوسفند قربانی به صورت فرزندش در مخیله او تمثیل می‌یابد و هرگز فرزندش را نمی‌بیند، بلکه گمان می‌کند او را دیده است و به همین جهت رؤیای او صادق است؛ یعنی این حقیقتی از حقایق است اما نیازمند تأویل می‌باشد.

وی معتقد است که حضرت ابراهیم خواب خود را تأویل نکرد و حقیقت آن را ندید، از این رو کوشید تا فرزندش را ذبح کند. پس آنچه در عالم مثال بود و در عالم محسوس تحقق یافت، گوسفندی بود که برای قربانی تقدیم شده بود و صورت این قربانی در مخیله حضرت ابراهیم به صورت فرزندش شده بود. در پاره‌ای از احلام، حقایق اشیا بدون مباشرت و وساطت قوه مخیله برای قلب آشکار می‌شوند؛ این دسته از احلام بی‌نیاز از تأویل اند؛ زیرا رمزی در آنها نیست.

نتیجه گفتار و شرح مطالب ابن عربی در زمینه ساختار نفس انسانی، به ویژه معلومات و درون‌مایه آن، این است که از دیدگاه ابن عارف بزرگ، نفس انسانی منعکس‌کننده عالم و رای خود است و محتوای نفس در مرتبه خیال آن عبارت از انعکاس صور حقایق عالم مثال مطلق است. این مطلب در استنباط ملاصدرا در مسئله ادراک بسیار مؤثر است؛ زیرا دیدگاه نهایی صدرانیز بر این مشرب استوار است و علم را محصول اتحاد عالم با معلوم می‌داند؛ معلوم نیز عبارت از صور حقایق عالم مافوق است. در ادامه سخن، بحث مهم و مرتبط دیگری مطرح است که ملاصدرا آن را به

عنوان تأییدی از ابن عربی بیان کرده و آن بحث همت و قوه وهم است. وی این مطلب را برای اثبات قدرت خلاقیت نفس در ایجاد صور علمیه به همراه همکاری قوای عالم و رای نفس آورده است.

ابن عربی با استناد به همتی که در عارف هست و می تواند امور وجودی خارج از محل همت را که نفس انسانی است، بیافریند، توانایی و قدرت خلاقیت نفس انسانی را تبیین می کند. گویا از دیدگاه صدرای اندیشمندان پیش از او پذیرش این مسئله که نفس، خلاق صور اشیا است، امری سخت و دشوار بوده است، و ابن عربی با این بیان، این امکان را حتی قوی تر از مرحله خلق صور، به مرحله خلق اشیا در عالم خارج گسترش می دهد.

بیان ابن عربی در فص اسحاق این چنین است: «والعارف یخلق بالهمة ما یكون له وجود من خارج محل الهمة».^{۳۷}

البته او پیش از این عبارت، به وهم انسانی اشاره می کند که اموری در قوه خیال می آفریند. ابن عربی درباره مردم عادی واژه وهم و درباره عارف واژه همت را به کار می برد. وهم در تعبیر فیلسوفان عبارت است از سلطان قوای جسمانی، هم چنان که عقل سلطان قوای روحانی است. وهم آن چیزی است که اموری را در نفس انسانی می آفریند که وجود خارجی ندارند؛ با این حال، به واسطه قدرتی که دارد در اعمال انسانی اثر می گذارد.

معنای دیگری که برای وهم گفته شده عبارت است از توجه، قصد و همت. دلیل اینکه توجه و همت را درباره مردم عادی وهم می دانند، ناشی از پائین بودن درجه همت این افراد است؛ در واقع پائین ترین درجه همت را وهم می نامند.

منظور ابن عربی از وهم در عبارت پیش گفته همین معنای دوم است؛ یعنی توجه و قصد. پس آنجا که می فرماید: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله...»، منظور همت در درجه پائین آن است. بنابراین معنای وهم و همت عبارت از اراده، توجه و قصد نفس است با این قید که توجه نفس که

همان قصد و اراده و همت است، به واسطه ضعف نفوس افراد عادی قادر نیستند اشیایی را در خارج از محل همت آنها (نفس) ایجاد کنند، به همین جهت از آن به وهم تعبیر می‌کنند. برخلاف عارف که به واسطه شدت اتصال به عالم قدس، اراده او قدرت خلق در خارج از محل همت را دارد و از این توانایی اراده به همت تعبیر می‌کند. قیصری از شارحان مشهور ابن عربی در تفسیر عبارت بالا چنین آورده است که:

انما كان كلامه (رضي الله عنه) في العالم المثالي، وهو ينقسم الى المطلق والمقيد والمقيد هو الخيال الانساني وهو قد يتأثر من العقول السماوية والنفوس الناطقة المدركة المعاني الكلية والجزئية فتظهر فيه صور مناسبة لتلك المعاني وقد يتأثر من القوى الوهمية المدركة للمعاني الجزئية فقط فتظهر فيه صور تناسبها. والثاني قد يكون بسبب سوء مزاج الدماغ وقد يكون بسبب توجه النفس بالقوة الوهمية الى ايجاد صورة من الصور كمن يتخيل صورة محبوبه الغائب عنه تخيلاً قوياً فتظهر صورته في خياله فيشاهد وهذا امر عام يقدر على ذلك العارف.^{۳۸}

قیصری می‌گوید: منظور ابن عربی این است که عارف با همت، یعنی با توجه، قدرت و قوت روحانی اش، صوری خارج از خیال و در عالم خارج خلق می‌کند؛ همانگونه که درباره ابدال مشهور است که هم‌زمان در مکان‌های مختلفی حاضر می‌شوند و نیازهای بندگان خدا را برمی‌آورند؛ مراد از عارف در اینجا عارف کل است که متصرف در وجود است و نه عارفی که حقایق و صور را می‌داند ولی قدرت تصرف در آنها را ندارد و این سخن که فرمودند: خارج از محل همت عارف خلق می‌کند، برای تمییز بین فعل عارف و فعل شعبده‌بازان است که اگر چه فعل شعبده‌باز نیز خارج از خیال خود اوست اما در عمل، خیال دیگران است.

در بحث وجود ذهنی افزون بر آن مقدمه مهم صدرا و تقریری که او برای نفس از آن ارائه می‌کند، در قسمت تقریر اشکالات حکمای پیشین و پاسخی که به آنها می‌دهد، بحثی با عنوان «ادراک النفس للصور الحسیة» مطرح می‌شود که تکمیل‌کننده بحث پیشین است. نخستین اشکالی که ملاصدرا در *سفار* در زمینه وجود ذهنی از قول اشکال‌کننده مطرح می‌کند، این اشکال مشهور است که:

حقایق جوهریه از آنجا که جوهر ذاتی آنهاست و ذاتی در انحای وجود بایستی حفظ شود، لازم است که هر چیزی که جوهر باشد در هر جا که یافت شود، تعریف جوهر - یعنی غیر حال در موضوع - بر آن صادق باشد. اکنون سؤال این است که چگونه حقایق جوهری که در ذهن موجود هستند، هم مفهوم جوهر (غیر حال در موضوع) و هم قیام به ذهن (عرض) بر آنها صادق است؛ یعنی یک چیزی هم جوهر باشد و هم عرض و این محال است. همچنین از آنجا که همه صور ذهنی تحت مقوله کیف واقع می‌شوند، همه مقولات دهگانه وقتی به ذهن می‌آیند، تحت مقوله کیف واقع می‌شوند و این یعنی تداخل در مقولاتی که با یکدیگر متباین هستند.^{۳۹}

ملاصدرا پاسخ ابن سینا به این اشکال را کامل نمی‌داند، بلکه اصل را در چگونگی ارتباط نفس با صور علمیه می‌داند؛ بدین معنا که حکمای پیشین گمان می‌کردند رابطه نفس با صور علمیه همانند موضوع و عرض است و صور حال در نفس هستند، در حالی که تحقیق نشان می‌دهد نسبت نفس به صور و ادراکات جزئیة حسی و خیالی، مانند نسبت فاعل به فعل و خالق به مخلوق است و نه نسبت حال به محل. چنانکه می‌گوید: «ان النفس بالقیاس الی مدرکها الخیالیة و الحسیة اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الاشکالات الواردة علی الوجود الذهنی»

و در جای دیگر در تکمیل مطالب بالا می‌نویسد: «و کل صورة صادر عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها فی نفسها نفس حصولها لفاعلها».^{۴۰}

در این بیان "حصول" را بر مبنای قوم می‌گوید اما نظر نهایی ایشان این است که حصول صورت برای خودش عین حصول آن برای نفس است؛ زیرا صورت صادر از نفس، شأنی از شئون نفس فاعل این صورت است و اضافه بین فاعل و منشا آن اضافه اشراقی و معیت آن با فاعل، معیت قیومی و قیام آن به فاعل مانند قیام معلول به علت آن است که در بحث علیت اثبات شد که معلول عین ربط به علت است، نه دارای ربط.^{۴۱}

در زمینه رابطه و نسبت نفس با صور عقلی، صدرا دارای دو دیدگاه است:

۱. در زمینه مراحل اولیه نفس است که هنوز به مرحله اتحاد با عقل فعال نرسیده است که در این موقعیت نفس می‌گوید:

و اما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة فهي بمجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعاها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل.^{۴۲}

در مرحله آغازین تکون نفس، به دلیل ضعف ادراک نفس و تعلق آن به جسم، امکان مشاهده تام و تمام ذوات عقلیه نیست، بلکه گونه‌ای مشاهده ضعیف و مبهم، همانند دیدن اشیا در غبار برای نفس پیش می‌آید، این ضعف ادراک نفس افزون بر دلیل بالا ممکن است ناشی از وجود مانع و یا از ناحیه مدرک باشد؛ یعنی مدرک از جهت ضعف و قصور وجودی قابل ادراک کامل نباشد، مانند هیولی، حرکت و زمان، و یا به واسطه شدت و تمامیت وجود مدرک باشد، مانند ذات باری تعالی.

کوتاه سخن اینکه، نفس در هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات عقلیه مجردی را مشاهده می‌کند که مجرد این ذوات ناشی از عمل تجربیدی ذهن نیست، بلکه این ذوات، موجوداتی ذاتاً و فعلاً مجرداند. این مشاهده برای نفس از طریق ارتحال نفس از عالم محسوس به عالم خیال و سرانجام به عالم عقول دست می‌دهد؛ یعنی طبق حرکت جوهری، به مرحله‌ای می‌رسد که توان مشاهده مستقیم این صور عقلی را دارد.

۲. مرحله استکمال نفس انسان است که عقل بالفعل و متحد با عقل فعال می‌شود که این مرحله برای همه افراد حاصل نمی‌شود؛ در این حالت چنان توانایی و قدرتی برای نفس حاصل می‌شود که می‌تواند صور عقلی را خلق کند و این به واسطه شدت اتصال به عالم قدس و ملکوت است.^{۴۳}

در نتیجه، نفس نسبت به صور جزئیه (خیالی و حسی) فاعل و مبدع است و نسبت به صور کلیه و جودات عقلیه در مرحله نخست مظهر است و در مرحله نهایی قدرت ابداع دارد. این دیدگاه ابن عربی که هر کس با اراده خود و به وسیله قوه و اهمه می‌تواند صور خیالی و ذهنی را در درون خود ایجاد کند، آشکارا در نظریه صدر المتألهین تأثیر می‌گذارد؛ زیرا آن دیدگاه مبین این نکته است که صور علمی قیام صدوری به نفس داشته و مجردند که درست مغایر دیدگاه‌های رایج در فلسفه است که بر کیفیت، اضافه و سرانجام مقوله بودن علم و قیام حلولی آن به نفس استوار می‌باشند.

ملاصدرا بر این نکته بسیار پای می‌فشارد و فهم آن را گره‌گشای بسیاری از مشکلات مسئله وجود ذهنی و علم می‌داند. استاد جوادی آملی در این بحث معتقدند ابن عربی درباره یک نکته از این بحث سکوت کرده است و آن این که چنانچه نفس اندکی قوی شود، می‌تواند اموری را در خیال و وهم دیگران نیز ایجاد کند، مانند نفس ساحران، شعبده‌بازان و کاهنان که به گونه‌ای

نادرست در مسیر ادراک دیگران اثر می‌گذارند و یا برخی از اولیای الهی که از راه درست در نفوس دیگران اثر ادراکی می‌نهند.

به نظر نگارنده ابن عربی این نکته را فروگذار نکرده است؛ زیرا وقتی می‌گوید عارف می‌تواند در خارج از نفس خود اموری را ایجاد کند، نفس افراد دیگر می‌تواند از جمله این امور خارجی باشد، البته چون مصادیق خارج را بر نمی‌شمارد، به تأثیر نفوس افراد قوی‌النفس در دیگران تصریح ندارد.

صدرا در پاسخ به یکی دیگر از اشکالات وجود ذهنی که «با قبول وجود ذهنی لازم است ذهن هنگام تصور گرمی یا سردی، گرم یا سرد شود و... خلاصه اینکه ذهن اوصاف اشیای خارجی را پیدا کند»^۴ بیانی را ارائه می‌کند که باز هم مؤید دیگری در داشتن قیام صدوری صور علمی به نفس و تقریر ابن عربی است؛ بدین گونه که برای پاسخ به این شبهه، تقریری خاص از نحوه رابطه نفس با قوای حسی، خیالی و عقلی ارائه می‌کند. فشرده این تقریر به شرح زیر است.

نفس در هنگام تصور، صور اشیا را در صقع نفس بدون حلول ایجاد می‌کند؛ بدین معنا که این صور از خود نفس اند و چنین نیست که صور مادی اشیا به ذهن منتقل شده باشد، بلکه همانطور که نفس ناطقه هنگام اشراق نورش بر قوه بینایی آنچه که مقابل عضو بدنی این قوه است، با علم حضوری اشراقی درک می‌کند، در هنگام ادراک صور خیالی نیز آنها را که مباین با نفس هستند بدون حلول این صور در نفس از طریق اشراق نور نفس بر آنها صور را ادراک می‌کند؛ یعنی صور خیالی نیز دارای مرجع و منبعی در عالمی مستقل به نام عالم خیال منفصل هستند که نفس با ارتقای وجودی و رسیدن به مرتبه خیال، این صور را در آن عالم مشاهده می‌کند و هم‌چنان که با قوه حس، اشیای خارجی واقع در عالم طبیعت را مشاهده می‌کند با قوه خیال، صور اشیای خارجی واقع در عالم باطن را بدون حلول صورت آن اشیا در نفس یا بصر خیالی مشاهده می‌کند.

آنگاه با تکیه بر اینکه مشاهده در هر حالتی مشاهده است می‌فرمایند: بین مشاهده در حالت خواب و بیداری تفاوتی نیست. در نتیجه، قوه خیال ابزار مشاهده عالم غیب است و بینایی خیال عالم شهادت است.

اما تخیلی که مانند مشاهده در خواب یا بیداری نیست، مرتبه‌ای از مشاهده باطنی ضعیف، همانند مشاهده حاصل از ضعف قوه بینایی در این عالم طبیعی است و دلیل ضعف مشاهده هم، یا به واسطه ضعف ابزار مشاهده است و یا به دلیل آفتی که در قوه مدرک است یا به واسطه حجابی که بین مدرک و مدرک است و یا ناشی از توجه و التفات نفس به عالمی غیر از آن عالمی است که در حال ادراک آن می‌باشد، و تا زمانی که انسان در این عالم مادی است و از حواس پنجگانه استفاده می‌کند، امکان مشاهده مستقیم عالم باطن مثالی را ندارد، مگر از راه تخیل؛ به جز بعضی از نفوس قوی که توجه به جهت یا عالمی، آنها را از توجه به جهت و عالم دیگر باز نمی‌دارد اما مشاهده عالم مثل نوریه عقلیه به جدا شدن کامل نفس از این عالم و هم‌چنین به رفض کامل عالم اشباح عالم باطنیه نیاز مند است.^{۴۵}

گفته شد که نفس نسبت به صور حسی و خیالی، حالت مصدریت، و نسبت به صور عقلی، حالت مظهریت دارد. اکنون می‌گوییم که حرکت اشتدادی در صور علمی راه ندارد، بلکه نفس با حرکت جوهری خود در مراحل گوناگون با صور مختلف متحد می‌شود و در مراحل رشد خود نسبت به برخی از صور، مصدر و نسبت به بعضی دیگر که همان صور عقلی باشند، مظهر می‌گردد. البته اگر در مراحل برتر، حقایق مجرد عقلی رانه به گونه‌ای غبار آلود و از دور، بلکه به صورتی زلال و از نزدیک به علم شهودی و حضوری ادراک کند، مظهریت او نسبت به آن حقایق و در نتیجه مفاهیم و قضایایی که در این مرتبه شکل می‌گیرند، تمام می‌شود و به جای تصور و تصدیق که از

ویژگی‌های علم حصولی است؛ با علم حضوری، حقیقت گسترده عقلی را در متن خارج مشاهده می‌کند.

صور حسی و خیالی، قیام صدوری به نفس دارند اما صور عقلی که قیام صدوری به نفس ندارند، نفس برای دریافت آنها در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آنها افاضه می‌شود؛ و برخلاف دیدگاه حکمای پیشین، صدرالمآلهین معتقد است ادراک معقولات به احساس و تخیل افراد جزئی و تجرید و انتزاع معقولات از طریق محسوسات و تخیلات نیست، بلکه به ادراک ذوات عقلانی ماهیت مجرده است.^{۶۶} به این صورت که هر یک از مدرکات خیالی و عقلانی، در مقام خود از اثبات و تجرد ذاتی برخوردارند و نفس با حرکت جوهری خود کمالات حسی و خیالی را طی کرده و از مرتبه ادراک موجودات حسی و طبیعی به ادراک حقایق برزخی و خیالی، و از آن پس در حرکت و ارتجالی دیگر به مرتبه ادراک حقایق عقلانی راه می‌یابد، و در این سلوک که در قوس صعود واقع می‌شود، طی درجات پائین، مانند ادراک حسی و خیالی، برای وصول به درجات عالی آماده است. همین معنا در عرفان ابن عربی وجود دارد که قوای حسی و صور اشیای خارجی تنها نقش آمادگی برای خلق صور علمی در نفس دارند و همچنین نفس برای رسیدن به معرفت شهودی نیازمند اعداد بدن است. این نظریه عیناً در حکمت متعالیه وارد شده است و قوا و آلات حسی همگی علل اعدادی برای حضور صورت علمی هستند و ملاصدرا معتقد است صور اشیای خارجی مادی به ذهن منتقل نمی‌شوند، بلکه نفس با اعداد آنها و با فیض عالم مثال و عقل، این صور را در درون خود خلق می‌کند.

خلاصه و نتیجه گیری

در آغاز مقاله گفتیم که بسیاری از نوآوری‌های ملاصدرا، همچون "اصالت وجود"، "تشکیک در وجود"، "وحدت وجود"، "اصل علیت"، "حرکت جوهری"، "حدوث و قدم عالم" و "معاد جسمانی و روحانی" رنگ و بوی مکاشفات عرفانی دارد. ملاصدرا خود معتقد است زمینه‌ساز موفقیت او در این نوآوری‌ها، گرایش‌های عرفانی به راه و روش عارفان بوده است. با بررسی‌های انجام شده در این مقاله، گرد محور اصالت وجود، وحدت وجود، و مسئله نفس روشن شد که اگرچه ملاصدرا خود را آفریننده راه حل‌های ارائه شده در مسائل مذکور می‌داند اما آن‌قدر انصاف دارد که بگوید زمینه‌سازان این نوآوری‌ها چه کسانی بوده‌اند. با وجود این، آنچه از کلام ایشان به دست می‌آید این است که این نوآوری‌ها از خود ایشان است و نقل قول‌هایی که در آثار و نوشته‌های خود از ابن عربی می‌آورد، بیشتر جنبه گرفتن تأیید دارد، نه اینکه این نوآوری‌ها را به ابن عربی نسبت دهد. در مجموعه آثار و نوشته‌های ملاصدرا، به ویژه در مواردی که نظریه‌ای ابتکاری آورده است، می‌توان مطالب و نوآوری‌های او را به سه دسته تقسیم کرد: ۱. مطالب ابتکاری که صرفاً از خود اوست و ریشه در آثار گذشتگان ندارد؛ ۲. مطالبی که نتیجه کشف و شهود عارفان پیشین است؛ ۳. نوآوری‌هایی که از خود اوست و با این حال تأیید آنها را از نوشته‌های عارفانی هم چون ابن عربی می‌آورد. در سه مسئله مورد تحقیق در این مقاله بیشتر نقل قول‌هایی که از ابن عربی آورده، برای تأیید است و معتقد است اصل مطلب از کشفیات و تحقیقات خود اوست. اما چون کلام و قول عارفان را قطعی و یقینی می‌داند که هیچ شک و شبهه‌ای در آنها راه ندارد، آنها را به عنوان سندی غیرقابل تردید و تکمیل‌کننده دلایل و استدلال‌های فلسفی برای مدعیات خود بیان می‌کند. برای مثال، در مسئله اصالت وجود پس از اثبات اصالت وجود در برابر ماهیت، بخشی از فتوحات مکیه را برای تأیید اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت آورده است که مربوط به خیال و اعتباری بودن

ماسوی الله در مقابل حق تعالی است. ابن عربی در این بخش، از تحلیل رابطه عالم هستی با خداوند، ترسیمی عارفانه ارائه کرده است که ملاصدرا آن را به عنوان ادراک شهودی و یافته عرفانی یک عارف، مبنا و تأییدی برای عقیده خود قرار داده است. بنابراین، او مسئله اصالت وجود را ابتکار خود می‌داند و از ابن عربی شواهدی برای تأیید می‌آورد.

در مسئله وحدت وجود نیز ملاصدرا به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا طرح تازه‌ای از این مسئله جزء نوآوری‌های خود اوست اما در تحلیل و تفسیری که از این اصل ارائه می‌دهد، هم در بیان مسئله از اصطلاحات عرفانی استفاده می‌کند و هم سخنان عارفان، به ویژه ابن عربی را به عنوان مؤید بیان می‌کند. او این مطلب را در دو مسئله از حکمت متعالیه مطرح می‌کند. یکی در مسئله وحدت وجود به طور عام و دیگری در مسئله علیت به طور دقیق که در هر دو تفسیری نو و عارفانه عرضه می‌کند. تحلیل ملاصدرا از اصل علیت و ارجاع آن به تشان و تجلی، در واقع شرح و تفسیر این نظریه ابن عربی است که می‌گوید: «المعلول صورة العلة و ظاهرها والعلة حقيقة المعلول و باطنه»؛ معلول، صورت علت و ظاهر آن، و علت، حقیقت و باطن معلول است. در تحلیل نهایی ملاصدرا، کثرتی که در افعال و اسما و ظهورات حق تعالی وجود دارد، کثرت وجودی نیست، بلکه کثرت در شئون ذات حق است و این کثرت قادح وحدت ذات نیست. آنجا که می‌گوید تکثر در ظهورات و تفاوت در شئون، خللی در وحدت ذات حق وارد نمی‌آورد. در اینجا به درستی معلوم است که تقریر و تأیید، رنگ و بوی کاملاً عرفانی دارد.

در مسئله نفس و رابطه آن با صور علمی، تعریف و تحلیل تازه‌ای که ملاصدرا از نفس و قوای آن در حکمت متعالیه ارائه می‌کند به گونه آشکاری متأثر از دیدگاه عرفانی ابن عربی درباره همانندی نفس انسانی و افعال آن با تجلی حق تعالی در مخلوقات است. در عرفان ابن عربی رابطه مخلوقات با حق تعالی رابطه تجلی و صدور است؛ همانگونه که مخلوقات برای باری تعالی به

نحو قیام صدوری و اتم حاصل اند، معلومات نیز برای نفس به گونه قیام صدوری حاصل هستند. خداوند، نفس انسانی را مثالی از ذات و صفات افعال خود خلق کرد تا شناخت آن مرقاتی برای معرفت او باشد. در اینجا نیز ملاصدرا برای تأیید گفتار خود سخنانی از ابن عربی را با نظر خود سنجیده و در پایان برای تأیید و نتیجه گیری آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. محی‌الدین ابن عربی، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۳، ص ۴۹.
۲. حسن حسن‌زاده‌آملی، *مآثر آثار*، ج ۲، ص ۱۱۹.
۳. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۶، ص ۲۸۴، چاپ قدیم.
۴. ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، فص یوسف، ص ۳۴۱.
۵. همان، ص ۳۴۷.
۶. همان.
۷. همان، ص ۳۵۲.
۸. همان.
۹. ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، فص اسماعیلی، ص ۹۳.
۱۰. همان، فص ادریسی، ص ۷۹.
۱۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۳۰۴.
۱۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ص ۳۵۸.
۱۳. همان، ج ۱، ص ۱۹۸.
۱۴. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۳۱۳ و ج ۱، ص ۲۰۷.
۱۵. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۱۹۸.
۱۶. حسن حسن‌زاده‌آملی، *مآثر آثار*، ج ۲، ص ۱۱۹.
۱۷. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۷۱.
۱۸. ملاصدرا، *اسرار الآیات*، ص ۲۴.
۱۹. ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۲۰.
۲۰. ملاصدرا، *ایقاظ النائمین*، ص ۳.
۲۱. مرتضی‌مطهری، *مقالات فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، ج ۳، ص ۹۹-۹۷.
۲۲. ابن عربی، *رساله کشف‌الغطاء*، نسخه خطی کتابخانه آیه‌الله مرعشی‌نجفی، شماره ۷۴۱۰، ص ۷۲.
۲۳. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲۴. ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص یوسف، شرح عفیفی، ص ۱۰۸.
۲۵. *اسفار*، ج ۲، ص ۲۹۸-۲۹۳.
۲۶. همان، ص ۳۰۱-۲۹۹.
۲۷. *مشاعر*، ترجمه بدیع الملک، ص ۱۷۹.
۲۸. *ملاصدرا، اسفار*، ج ۱، ص ۲۶۵.
۲۹. همان، ص ۲۶۶.
۳۰. همان، ص ۲۸۷.
۳۱. همان، ص ۲۶۶.
۳۲. ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص اسحاقی، شرح عفیفی، ص ۸۸.
۳۳. عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۴-۳۳۳.
۳۴. ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۴.
۳۵. همان، ج ۲، ص ۳۷۹.
۳۶. همان، ج ۱، ص ۱۳۴.
۳۷. *فصوص الحکم*، فص اسحاقی، شرح عفیفی، ص ۸۸.
۳۸. همان.
۳۹. *ملاصدرا، اسفار*، ج ۱، ص ۲۲۷.
۴۰. همان، ص ۲۸۳-۲۸۴.
۴۱. همان، ص ۲۸۸.
۴۲. همان.
۴۳. همان.
۴۴. همان، ص ۲۸۷.
۴۵. همان.
۴۶. *ملاصدرا، شواهد الربوبیه*، مشهد سوم، مبحث وجود ذهنی.

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین محمد، *الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة و الملکیة*، ۱۳ جلدی، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، بی تا، ۱۳۲۹ق.
۲. —، *فصوص الحکم و خصوص الکلم*، چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، بی تا، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م.
۳. —، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش مصطفی غالب، چاپ اول و دوم، بیروت، بی تا، ۱۹۶۸ و ۱۹۷۸م.
۴. —، *تحفة السفرة الی حضره البررة*، استانبول، بی تا، ۱۳۳۰ق.
۵. —، *رساله کشف الغطاء*، حیدرآباد دکن، بی تا، ۱۳۶۱ق.
۶. —، *تجلیات الهی*، مقدمه عثمان اسماعیل یحیی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه (اسفار اربعه)*، ۴ بخش، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
۸. جهانگیری، محسن، *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۹. حسن زاده آملی، حسن، *عرفان و حکمت متعالیه*، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۴.
۱۰. —، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۱. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، *مرآت‌الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)*، مقدمه و تصحیح و تحقیق عبدالله نورانی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد، *ایقاظ النائمین*، تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۳. —، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۹ جلدی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۴. —، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۵. —، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی (مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین)، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

۱۶. —، *کسر اصنام الجاهلیة*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشکده معقول و منقول، ۱۳۴۰.
۱۷. —، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۸. —، *المشاعر*، با ترجمه و شرح حال فارسی بدیع الملک، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳.
۱۹. —، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۰. —، *شرح الاصول من الکافی*، ۳ جلد، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰.
۲۱. —، *الواردات القلبية فی معرفة الربوبية*، ترجمه و تصحیح احمد شفیعیه، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۹ق.
۲۲. —، *سه اصل*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰.
۲۳. —، *(رسالة) وجود، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی (مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین)*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۴. کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، قاهره، بی نا، ۱۹۷۴م.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، ج ۳، تهران، انتشارات حکمت، بی تا.