

ORIGINAL ARTICLE

The Reality of Existence and Its Intuition in Transcendent Philosophy

Javad Soufi

Phd in Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran.

Correspondence:

Javad Soufi

Email:

javadsoufi14114@gmail.com

Received: 22 Sep 2025

Accepted: 04 Jun 2026

How to cite

Soufi, J. (2026). The Reality of Existence and Its Intuition in Transcendent Philosophy. *SADRĀ'I WISDOM*, 14(1), 37-48. (DOI:10.30473/pms.2026.75899.2159)

ABSTRACT

The subject of philosophy is being, though each philosopher interprets it according to his own school of thought. Unlike Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, who identified it with the concept of existence, Mulla Sadra considered the subject of philosophy to be the reality of existence. Moreover, he did not regard knowledge of it as conceptual (ḥuṣūlī), but rather as intuitive and experiential (shuhūdī), attainable only by the firmly rooted in knowledge and the mystics. Yet ambiguities remain regarding what exactly the “reality of existence” means in Transcendent Philosophy and how it is to be intuited. This is because, in addition to being the subject of philosophy, the term is also applied to the Necessary Existent; but the Necessary Existent is certainly a problem (mas’alah) within philosophy, not its subject. Furthermore, when Mulla Sadra speaks of the all-encompassing nature of existence, he equates the reality of existence with al-wujūd al-munbasit (the diffuse existence) or the Breath of the All-Merciful. However, this too cannot serve as the subject of philosophy, since it does not encompass the Necessary Existent. Thus, another path must be sought in order to clarify what truly constitutes the subject of philosophy—an issue to which this article is devoted.

KEYWORDS

Existence, Subject of Philosophy, Reality of Existence, Intuition, Transcendent Philosophy.



دوفصلنامه حکمت صدرايي

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی بیست و هشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۵ (۳۷-۴۸)

DOI: 10.30473/pms.2026.75899.2159

«مقاله پژوهشی»

حقیقت وجود و شهود آن در حکمت متعالیه

جواد صوفی

چکیده

موضوع فلسفه، موجود است و هر فیلسوفی بنا بر مشرب خود از آن، تعبیر می‌کند. برخلاف خواهی که آن را مفهوم وجود می‌داند ملاصدرا، موضوع فلسفه را حقیقت وجود می‌داند و علم به آن را حصولی نمی‌داند بلکه به نحو شهود می‌داند که جز کار راسخان در علم و عرفا نیست. در این که حقیقت وجود در حکمت متعالیه چیست و شهود آن چگونه است ابهاماتی وجود دارد زیرا علاوه بر موضوع فلسفه بر واجب تعالی نیز حقیقت وجود اطلاق می‌کنند در حالی که قطعاً واجب تعالی از مسائل فلسفه است نه موضوع آن و از طرف دیگر ملاصدرا هنگامی که از شمول وجود بر اشیا سخن می‌گوید حقیقت وجود را وجود منبسط و نفس رحمانی می‌داند که این نیز نمی‌تواند موضوع فلسفه که شامل واجب و سایر موجودات باشد زیرا وجود منبسط و نفس رحمانی شامل واجب نمی‌شود بنابراین راه دیگری برای تبیین این که وجود به چه نحوی موضوع فلسفه است جست که این پژوهش با تبیین و تحلیل دیگری از موجود مطلق سعی کرده است به آن پاسخ دهد.

واژه‌های کلیدی

وجود، موضوع فلسفه، حقیقت وجود، شهود، حکمت متعالیه.

دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

جواد صوفی

رایانامه:

javadsoufi14114@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۴

استناد به این مقاله:

صوفی، جواد (۱۴۰۴). حقیقت وجود و شهود آن در حکمت متعالیه. دوفصلنامه حکمت صدرايي، ۳۷-۴۸، (۲)۱۴.

(DOI: 10.30473/pms.2026.75899.2159)



۱. بیان مسئله

فلسفه دانشی است که از تأمل عقل انسان در خصوص عالم هستی حاصل شده است و در پی پاسخ به مسائل کلی و بنیادینی است که هنگام مواجهه‌ی او با عالم برایش ایجاد می‌شود. برخلاف دیگر علوم که به مسائل جزئی‌ای می‌پردازند که به موجود یا موجودات خاصی محدود شده‌اند به همین خاطر قدما معتقد بودند آنچه در فلسفه از آن بحث می‌شود احوال موجود باهاو موجود است بدون این که به قید طبیعی، ریاضی یا اخلاقی مقید شود و با توجه به این کبرای کلی که موضوع هر علمی آن است که در آن از عوارض کلی‌اش بحث می‌شود موضوع فلسفه، موجود است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۱-۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۴/۱-۲۶) ملاصدرا در دوره‌ای می‌زیست که فضای غالب فلسفه اسلامی تحت تأثیر دیدگاه سهروردی قرار داشت؛ سهروردی وجود را امری اعتباری می‌دانست و همین امر جریان اصالت ماهوی را در میان فیلسوفان پس از او تقویت کرده بود. استاد برجسته‌ی ملاصدرا، میرداماد نیز از مدافعان سرسخت اصالت ماهیت به‌شمار می‌رفت و طبیعی بود که ملاصدرا در آغاز راه، تحت تأثیر استاد خود و فضای فکری زمانه، به‌گونه‌ای جدی از اصالت ماهیت دفاع کند. با این حال، به تصریح خودش، پس از سال‌ها تأمل و کوشش فکری، حقیقت بر او آشکار شد و سرانجام از موضع اصالت ماهیت فاصله گرفت و به نظریه اصالت وجود روی آورد که بنیاد حکمت متعالیه او را تشکیل می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۹/۱؛ ۱۳۷۸، ۲۰۷-۲۰۸؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۶۷/۱) این چرخش بزرگ نقطه‌ی عطفی در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی شد و باعث تغییر در بسیاری از مسائل دیگر نیز شد از همین‌رو وجود بیش از پیش اهمیت یافت و ملاصدرا که تاکنون به قول خودش شدید الذب از اصالت ماهیت بود شدید الذب از اصالت وجود شد و شاید به جبران گذشته کمر همت به بزرگداشت وجود بست؛ به‌گونه‌ای که با کمترین بهانه‌ای در کتابش آن را مطرح کرده و بدان می‌بالد و هیچ کتابی پیش از ملاصدرا نمی‌توان یافت که در آن به این اندازه به وجود اهمیت داده باشد و در آن از وجود چنین مبسوط و با آب‌وتاب از وجود تمجید شده و شناخت آن بالاتر از فهم عادی قرار داده شده باشد. برخلاف محقق طوسی و قطب‌الدین رازی در شرح‌هایشان بر اشارات، مراد ابن‌سینا از وجود را در ابتدای نبط چهارم را مفهوم عام وجود دانسته‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۵۳۹/۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۸) ملاصدرا معتقد است که مراد از وجود، حقیقت وجود است و محقق طوسی را در این مسئله شدت تخطئه کرده است و معتقد است که نظر

ابن‌سینا نیز همین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷) زیرا به نظر او حقیقت وجود است که موضوع، علم الهی است از همین‌رو مسائلی مانند اصالت حقیقت وجود و سبب نداشتن آن در ابتدای کتبش در امور عامه ذکر کرده است که اگر مراد مفهوم بود جا نداشت از اصالت و سببیت که از خواص شیء خارجی‌اند سخن بگوید. علاوه بر امور عامه، در حکمت متعالیه در بحث‌های مربوط به واجب که عموماً در الهیات بالمعنی الاخص ذکر می‌شود نیز حقیقت وجود استعمال می‌شود و مراد از آن، حق تعالی است که بالاترین مرتبه‌ی وجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۴۹/۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۳). از نظر ملاصدرا، وجود، حقیقتی است که در تمام اشیا سریان داشته و از واجب تعالی شروع شده و تا پایین‌ترین مرتبه‌اش نزول می‌کند، اما این سریان به‌گونه‌ای نیست که هر کسی آن را دریابد مگر این که اهل عرفان و شهود باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷ و ۷۰) از همین‌جاست که یکی دیگر از مباحثی که در خصوص حقیقت وجود مطرح می‌شود شهود آن است. از آنجا که در حکمت متعالیه عرفان و فلسفه به هم پیوند خورده است علاوه بر مسائلی که در فلسفه در خصوص وجود مطرح شده است مانند اشتراک معنوی وجود، بساطت آن و... مسائل دیگری نیز به خاطر صبغی عرفانی‌اش در آن مطرح شده است که در مکاتب فلسفی پیش از آن مطرح نبوده است مانند اعتقاد به وحدت شخصی وجود، توصیه و تأکید بر شهود و... و بدین ترتیب بحث از مفهوم به‌سوی حقیقت و مشاهده‌ی آن هدایت شد.

دقت در این‌گونه مسائل نشان می‌دهد که ظاهراً ابهاماتی در این زمینه وجود دارد و سؤالاتی برای هر محقق باریک‌بینی ایجاد می‌کند: حقیقت وجود چیست؟ آیا در همه‌ی مواضعی که ذکر می‌شود به یک معناست؟ آیا به‌جز وجودات شخصی، در خارج چیزی به‌عنوان حقیقت وجود، وجود دارد؟ شهود این حقیقت، به چه معناست؟ آیا حقیقت وجودی که در نوشته‌های ملاصدرا آمده است می‌تواند موضوع فلسفه باشد؟ این‌ها مسائلی است که در این پژوهش بدان‌ها خواهیم پرداخت.

۲. تبیین حقیقت وجود در حکمت متعالیه

اگر فلسفه‌ی شیخ اشراق، فلسفه‌ی نور است و در آن از نور و احکام و درجات آن از نورالانوار تا انوار محسوس سخن رانده می‌شود فلسفه‌ی ملاصدرا فلسفه‌ی وجود است. هیچ مکتب فلسفی دیگری در طول تاریخ نمی‌توان یافت که در آن، وجود تا این اندازه مهم باشد و از وجود سخن گفته باشد. از همین‌رو است که ملاصدرا در

ابتدای کتاب مشاعر می‌گوید وجود است که پایه و اساس قواعد حکمی و مسائل الهی است و معرفت به توحید و معاد و معرف دیگر از این سنخ بر آن استوار است به گونه‌ای که جهل به وجود به جهل به دیگر مطالب مهم می‌انجامد:

لَمَّا كَانَتْ مَسْأَلَةُ الوجودِ أَسَّ القواعدِ الحِكميَّةِ و مَبْنَى المسائلِ الإلهيَّةِ و القطب الذي يدور عليه رَحَى علم التوحيد و علم المعاد و حشر الأرواح و الأجساد و كثير مما تَقَرَّدنا باستنباطه و تَوَحَّدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب و معظمتها و بالذهول عنها، فانت عنه خفَّيات المعارف و خبيئاتها و علم الربوبيات و نبوتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها إلى مبدأ مبادئها و غاياتها. (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۰)

در خصوص مفهوم باید گفت بین حکما اختلافی نیست در این که وجود بی‌نیاز از تعریف است زیرا به نظر آن‌ها هر چیزی با وجود شناخته می‌شود و اعم از وجود که بسیط است بنابراین نمی‌توان وجود را تعریف حدی کرد و هرچه در تعریف آن آورده شود شرح اللفظ است و اظهر از آن نداریم تا بتوان آن را تعریف به رسم کرد بلکه بدون واسطه در ذهن نقش می‌بندد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۲۵/۱-۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶-۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۶؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳۹/۷؛ فخر رازی، بی‌تا: ۲۴/۱) مشکل در حقیقت وجود است همان گونه که حکیم سبزواری سروده است:

مفهومه من أعرف الأشياء و کنهه في غاية الخفاء
(سبزواری، ۱۳۶۹: ج ۲، ۵۹)

برای هر چیز حقیقتی است و مفهومی. حقیقت هر چیز، واقعیت‌هایی است که در دنیای خارج از حیطه ذهن و اندیشه موجود است و بر آن‌ها آثار هستی مترتب می‌شود مثلاً انسان حقیقتی دارد و مفهومی، حقیقت انسان افرادی هستند که در خارج هستی دارند، سخن می‌گویند، می‌شنوند و فعالیت می‌کنند اما مفهوم انسان تنها یک صورت کلی در اندیشه بیش نیست و این صورت به هیچ وجه مزایا و خواص انسانیت ندارد ولی در عین حال به تنهایی از تمام واقعیت‌ها و حقایق انسانی بیش یا کم حکایت می‌کند. براز وجود نیز حقیقتی است و مفهومی، حقیقت وجود همان چیزی است که در خارج طرد عدم می‌کند و سراسر جهان هستی را تشکیل می‌دهد و منشأ همه آثار و فعل و انفعالات خارجی است. (حائری یزدی، ۱۳۴۶: ۱۶) در حکمت متعالیه، مفهوم وجود محل عبور از مفاهیم به حقایق است و این یکی از خواص فلسفه متعالیه اصالت وجود

صدر المتألهین است که نه تنها پیش ایشان وجود اصیل است بلکه ایشان همه مفاهیم را پلی به سوی حقائق می‌دانند. (همان: ۴۷)

اگر پیش از ملاصدرا، برخی مانند محقق طوسی و قطب‌الدین رازی مفهوم وجود را موضوع فلسفه می‌دانستند و منظور ابن‌سینا از وجود را در عنوان نمط چهارم اشارات که شروع بحث‌های الهیاتی کتاب اشارات است را مفهوم وجود دانستند. ملاصدرا موضوع فلسفه را حقیقت وجود می‌داند و مراد شیخ از وجود را در نمط چهارم اشارات نیز به همین معنا می‌داند. (صدرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۵۳۹/۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷ و ۴۰۴؛ حسن زاده، ۱۳۸۷، ۱۵۴/۱) این که مراد ابن‌سینا، مفهوم وجود است یا حقیقت آن، نیازمند تحقیق بیشتر است اما شکی در این نیست که موضوع این علم نزد ملاصدرا و پیروان او، حقیقت وجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۸۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

موضوع این علم حقیقت وجود بماهو وجود می‌شود و مراد از وجود هم مصداق وجود است نه مفهوم وجود، براز آنکه در این علم بحث می‌شود از وجوب ذاتی و وحدت حقیقت وجود و مباحث علت و معلول و هكذا، بی‌شک این‌ها از عوارض خارجی وجودند و بحث از مفهوم بدون آن که عبره و مرآت باشد از براز حقیقت خارجی، شأن حکیم و فیلسوف نمی‌باشد. و اگر مفهوم عبره باشد براز خارج موضوع و مورد حکم همان خارج است، نه مفهوم. (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۹)

این، همان حقیقت وجودی است که در امور عامه از آن بحث می‌شود و خصوصیتی دارد از جمله این که عالم خارج را پر کرده است، تصورش بدیهی است، عینی و اصیل است و ممکن نیست که به ذهن بیاید، مشکک است و دارای مراتب و درجات متفاوت شدت و ضعف و قوه و کمال و نقص.

یکی دیگر از مواضعی که در آن اصطلاح حقیقت وجود به کار برده می‌شود الهیات بالمعنی الاخص و بحث‌های مربوط به واجب‌الوجود است. در آنجا گفته می‌شود حقیقت وجود قطع نظر از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و لا حدی و نوریت مساوی است (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۸۹/۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۳: ۱۳۶۷: ۵۸؛ ۱۳۷۸: ۲۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۰/۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۰۸/۱؛ ۱۴۰۲: ۱۵۶؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۲۳۷؛ حائری، ۱۳۴۶: ۳۳) روشن است در اینجا مراد از حقیقت وجود، واجب تعالی است زیرا اوست صرف الوجودی که از شوب کثرت و ترکیب و نقص و هر گونه عدم

حقیقت وجود، آنچه مورد نظر است همین وجود لابشرط است که قابلیت انطباق بر همه مراتب هستی را دارد. در مباحث مربوط به حقیقت وجود، هنگامی که از «وجود مطلق» سخن می‌رود مقصود «وجود سعی» است، در مقابل «وجود مقید» که ناظر به وجود محدود و تعیین یافته است. مراد از وجود مطلق در اینجا یک معنای عام مفهومی نیست بلکه واقعیتی است گسترده و دارای سعه وجودی در متن هستی، درحالی که وجود مقید واقعیتی محدود و دارای مرزهای تعیین شده است. (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۵۳/۹-۴۵۴) شایان ذکر است که در میان عارفان نیز درباره اطلاق وجود اختلاف نظر وجود دارد. برخی حق تعالی را «عین وجود لابشرط» دانسته‌اند یعنی وجودی که حتی از قید اطلاق نیز مبرا است. برخی دیگر او را «وجود بشرط لا» می‌دانند. (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۹۹-۲۰۰)

علاوه بر اینجا گاهی نیز گفته می‌شود موضوع فلسفه، موجود مطلق بماهو موجود مطلق است. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۴۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷ و ۴۰۰؛ ۱۴۲۲ق: ۲۵۷) مراد از موجود مطلق در اینجا این است که مطلق و رها از هر قیدی است مادی یا مجرد بودن، جوهر یا عرض بودن، متغیر یا ثابت بودن هیچ کدام از آن‌ها در آن شرط نشده است و به احکامی پرداخته می‌شود که به همه‌ی موجودات تعلق دارد نه دسته‌ی خاصی از موجودات.

تقسیم وجود به مطلق و مقید در مفهوم وجود نیز مطرح است و در اینجا، مراد از «وجود مطلق» آن است که مفهوم «وجود» یا «هستی» بدون هیچ گونه نسبت و اضافه‌ای در نظر گرفته شود. به بیان دیگر، در این حالت، تنها خود مفهوم عام هستی مد نظر است بی آنکه به موجودی خاص نسبت داده شود. چنین برداشتی از وجود، «مفهوم عام و مطلق هستی» نامیده می‌شود. در مقابل، هنگامی که مفهوم هستی به یک موضوع یا شیء خاص نسبت داده شود، به آن «وجود مقید» یا «هستی مضاف» اطلاق می‌گردد. برای مثال، هنگامی که از «هستی زمین» یا «هستی انسان» سخن گفته می‌شود، مفهوم وجود با قیدی معین به کار می‌رود. بنابراین، «وجود مطلق» در این سطح، دلالت بر یک مفهوم کلی و نامقید دارد در حالی که «وجود مقید» ناظر به هستی‌ای است که به موضوعی خاص اضافه شده است. (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۴۷/۹)

۳. شهود وجود

شهود به معنی حضور و مشاهده است و در عرفان و فلسفه اقسامی دارد:

و محدودیت مبراست این نکته‌ای است که فلاسفه و عرفا در آن هم‌داستان‌اند (مطهری، ۱۳۷۶: ۳۴۹/۱۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۸۶) از خصوصیات آن، این است که حقیقت هستی، موجود است به معنی این که عین موجودیت است و عدم بر آن محال است و از طرفی حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست، هستی چون هستی است موجود است نه به ملاک دیگر و مناط دیگر و نه به فرض وجود شیء دیگر یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست. از طرف دیگر کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لا حدی که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیازند از وجود و هستی برمی‌خیزند یعنی جز وجود، حقیقتی ندارند پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی با وجوب ذاتی ازلی و نیز مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت بنابراین حقیقت هستی در ذات خود قطع نظر از هر تعیینی که از خارج به آن ملحق گردد مساوی است با ذات لایزال حق. (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۸۹/۶)

در حکمت متعالیه، وجود در عین این که واحدی شخصی است بر اشیا سریان دارد. سیرانی که کنه آن، قابل تصور نیست و با اختلاف مراتب آن‌ها مختلف می‌شود. بالاترین مرتبه‌ی آن، وجود صرفی است که در نهایت شدت است و تعلق به غیر ندارد. وجودی که مقید به قیدی نیست و عرفا آن را غیب مطلق می‌دانند و معرفت به آن تعلق نمی‌گیرد. مرتبه‌ی دوم، وجود مقید و متعلق به غیر است مانند عقول، نفوس، افلاک و عناصر. مرتبه‌ی سوم، وجود منبسط است که حد و قیدی ندارد و به همین خاطر مطلق است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۶۸: ۲/۳۲۷-۳۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۷/۱-۱۱۱۹)

یکی از اصطلاحاتی که همانند «حقیقت وجود» در مباحث امور عامه و الهیات کاربرد فراوان دارد، تعبیر «وجود مطلق» است. این اصطلاح در سنت فلسفی معانی متفاوتی دارد. گاهی مراد از «وجود مطلق» ذات واجب تعالی است. در این کاربرد، مطلق بودن وجود به معنای «بشرط لا از محدودیت» است؛ یعنی وجودی که از هرگونه قید و حد تهی است و تنها بر حقیقت واجب‌الوجود صدق می‌کند. بدین جهت، هنگامی که گفته می‌شود «تو وجود مطلق و هستی ما هستی»، مقصود همان معنای بشرط لا است. اما در مواردی دیگر، «وجود مطلق» به معنای «لابشرط» به کار می‌رود؛ یعنی وجودی که نه مشروط به عدم قیود است و نه مشروط به داشتن قیود، بلکه حیثیتی است که هم می‌تواند مقید شود و هم می‌تواند نامقید باقی بماند. در این معنا، وجود مطلق به طور یکسان شامل واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌شود زیرا در مباحثی چون اصالت وجود و تشکیک

۴. نقد و تحلیل

برای این که بتوانیم قضاوت درستی داشته باشیم در خصوص آنچه در این زمینه در حکمت متعالیه ذکر شده است ابتدا باید معلوم شود مقصود از حقیقت وجود چیست؟ همان گونه که ملاحظه شد از آنچه نقل کردیم بحث از حقیقت وجود هم در ابتدای فلسفه و امور عامه مطرح می شود و گفته می شود موضوع فلسفه، حقیقت وجود است و این حقیقت، اصیل و مشکک است، تصورش بدیهی است و شهود آن جز با علم حضوری ممکن نیست و هم در الهیات بالمعنی الاخص بدین صورت که حقیقت وجود همان واجب تعالی است.

هر چند بیان علامه طباطبائی در مرحله ی دوازدهم *بدایه/الحکمه و نهاییه/الحکمه* حاکی از آن است که این دو حقیقت یکی هستند و از صفاتی مانند اصالت و عین واقع بودن عدم حقیقت وجود و ممتنع بودن آن که در مرحله ی اول و در امور عامه اثبات کرده است نتیجه می گیرد که این حقیقت، همان واجب است: *حقیقة الوجود التي هي أصيلة لا أصيل دونها و صرفة لا يخالطها غيرها لبطلان الغير فلا ثاني لها كما تقدم في المرحلة الأولى واجبة الوجود لضرورة ثبوت الشيء لنفسه و امتناع صدق نقيضه و هو العدم عليه و وجوبها إما بالذات أو بالغير لكن كون وجوبها بالغير خلف إذ لا غير هناك و لا ثاني لها فهي واجبة الوجود بالذات*. (طباطبائی، بی تا: ۱۵۶)

و في معناه ما قرر بالبناء على أصالة الوجود-أن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان و حاق الواقع-حقيقة مرسله يمتنع عليها العدم-إذ كل مقابل غير قابل لمقابلة-و الحقيقة المرسله التي يمتنع عليها العدم-واجبة الوجود بالذات-فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات و هو المطلوب. (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۴/۱۰۴۳-۱۰۴۴)

این بیان بر اساس وحدت شخصی وجود و مأخوذ از کلمات ملاصدراست. وحدت شخصی وجود نظر نهایی ملاصدرا و نیز عرفاست بنا بر آن فراتر از تشکیک در وجود که حقیقت وجود را دارای مراتب است یک حقیقت در دار وجود هست که واجب تعالی است و غیر او ظهورات و تجلیات ذات او هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲/۲۹۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۱)

لإثبات هذا المطلب منهج آخر و هو الاستدلال على ذاته بذاته و ذلك لأنّ أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق و هو نفس حقيقة الواجب تعالی و ليس من الأشياء غير الحقّ الأول نفس حقيقة الوجود فيثبت من ذلك إثبات المبدأ الأعلى و الغاية القصوى. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۱-۲۲)

الف) شهود حسی که طبق مبنای شیخ اشراق هنگام احساس، محسوس خارجی نزد ما حاضر است نه صورت آن و در این مبنا به معنی احساس یا تجربه است.

ب) شهود به معنای علم حضوری مانند علم انسان به خود و نیز علمش به درد و گرسنگی خویش.

ج) شهود عقلی که عبارت است از این که عقل، مفاهیم و حقائق را به نحو حضوری می یابد و نیاز به استدلال ندارد.

د) شهود قلبی که در آن عارف از عالم ماده بالاتر رفته و حقائق را با چشم قلب می بیند.

ه) شهود روحی که حالتی اندماجی دارد و آن دیدن حقائق به نحو مجمل است و در عرفان پس از شهود قلبی و بالاتر از آن است. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۴۵)

مراد از شهود نزد ملاصدرا، علم حضوری است که گاه از آن به اشراق حضوری، علم ذوقی و کشف نیز تعبیر می شود و آن علمی است که خود معلوم نزد عالم حاضر شود بدون این که آن را با صورتی حاصل از آن یعنی به علم حصولی درک کند. (قطب الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۴/۱۴۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۵)

یکی از مهم ترین مسائل در حکمت متعالیه، چگونگی علم به حقیقت وجود است. از آنجا که حقیقت وجود، عین خارجیت است و انتقال آن به ذهن محال است ادراک آن، از طریق علم حصولی ممکن نیست و تنها از طریق شهود حاصل می شود و به اندازه ی سعه ی وجودی مدرک است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۱۳۲؛ ۱۳۶۰، ۱۳۸۲: ۲/۱۰۲۳؛ ۱۳۷۸: ۱۲۱ و ۲۰۰؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۴/۸۲ و ۲/۲۶۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۲۴۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۶۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۴۶؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۵/۱۹۹؛ حسن زاده، ۱۳۸۷: ۳/۴۳۷) اما این که کیفیت این شهود چگونه است توضیح چندان در این زمینه داده نشده و نه در کلام ملاصدرا و نه دیگر تابعان او اهتمامی بر این امر دیده نمی شود؛ شاید به خاطر این که گفتنی نیست بلکه امری است که باید چشید تا حقیقت آن را دریافت. حکیم سبزواری در کلامی مجمل به آن اشاره ای کوتاه دارد به این صورت که نفس، عین وجود و فانی در آن شود: بأنّ تصیر النفس عين الوجود أي فانية فيه لأن العلم الحضوري إما علم الشيء بمعلوله أو علم الشيء بنفسه و بالمفني فيه. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۸۸)

اگر مراد از حقیقت وجود، وجودی باشد که موضوع فلسفه است و از ویژگی‌هایش این است که شدت و ضعف می‌پذیرد، مسئله‌ای است که به این سادگی نمی‌توان در مورد آن اظهار نظر قطعی کرد، زیرا تصور آن ساده نیست چه رسد به تصدیقش. نخستین سؤالاتی که به ذهن می‌آید این است که آیا چنین حقیقتی در خارج وجود دارد؟ وقتی که ما می‌بینیم هر کجا که وجود در خارج هست وجود زید، عمرو، این گل، آن درخت و ... است؟ اگر چنین چیزی در خارج هست چگونه وجود دارد؟ شهود آن به چه معناست و چگونه ممکن است؟

ملاصدرا هنگامی که در امور عامه از وجود و ویژگی‌هایش مثل سریان آن در اشیا سخن می‌گوید. سریان حقیقت وجود بر اشیا را مجهول‌التصور می‌داند نه این که شمولش بر ماهیات همانند شمول کلی بر جزئیات باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷؛ ۱۳۷۸: ۲۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۳۸) در موارد دیگر وجودی که بر اشیا شامل است را وجود منبسط می‌خواند که عرفا آن را نفس رحمانی می‌دانند و غیر از وجود واجبی است که هیچ گونه وابستگی‌ای به غیر ندارد: قد بینا فی بعض کتبنا أن للوجود مراتب: أولها الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد وهو الحري بأن يكون مبدأ الكل. و ثانیتها: الوجود المتعلق بغيره من العقول و النفوس و الطبائع و المواد و الأجسام. و ثالثتها: الوجود المنبسط الذي ليس شموله و انبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية و لا خصوصه على سبيل خصوص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع النوعية أو الجنسية بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه النفس الرحمانی و هو الصادر الأول عن العلة الأولى و هو أصل العالم و حیاته و نوره الساري في جميع السماوات و الأرض في كل بحسبه و ليس هو الوجود الانتزاعي الإثباتي الذي هو كسائر المفهومات الكلية و له أيضا وجود خاص يتقيد به في الذهن. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۰)

این امری است که ملاصدرا در کتب دیگرش و دیگر حکمای صدرایی و عرفا نیز بدان اشاره کرده و با اسامی مختلف مانند فیض مقدس، رحمت واسعه، حقیقت محمدیه، حق مخلوق به و ... از آن یاد کرده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۵؛ ۱۳۶۸: ۳۲۸-۳۲۷؛ بی‌تا: ۲۳۹/۳؛ عمادالدوله، ۱۳۶۳: ۴۱-۴۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۶: ۵۳۷/۲؛ صدر، ۱۳۸۷: ۱۶۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۶۸/۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۷۲۸-۷۲۷/۴) هر یک از این اسامی به خاطر جهتی خاص بدان داده شده است مثل این که وجود منبسط به خاطر شمول و انبساطش بر اشیاست و نفس رحمانی به خاطر این که همانند نفس انسانی است که با برخورد با مقاطع مجاری تنفسی باعث ایجاد

وحدت شخصی وجود محل مناقشه است و موافقان و مخالفان سرسختی دارد و اینجا مجال آن نیست که در درستی یا نادرستی آن بحث کنیم البته نظر نهایی ملاصدرا نیز همین است که واجب‌الوجود که واحد شخصی است حقیقت وجود است و تشکیک در مظاهر آن است و بین او و مظاهرش تشکیک نیست و بین وحدت شخصی وجود و تشکیک در وجود منافاتی نیست (سلیمانی امیری: ۱۳۹۱؛ معلمی، ۱۳۸۵: ۲۹۵) حتی اگر وحدت شخصی وجود را بپذیریم حقیقت وجودی که در امور عامه است و حقیقت وجودی که واجب است نمی‌تواند یکی باشند زیرا واجب تعالی، مشکک نیست و از مسائل فلسفه است نه موضوع آن و بحث اصالت وجود در آن، مطرح نمی‌شود برخلاف حقیقت وجودی که موضوع فلسفه است، مشکک و بدیهی است و در مسئله‌ی اصالت وجود، مراد همین وجود است. چگونه ممکن است موضوع فلسفه که وجود لا بشرط است با واجب‌الوجود که وجود بشرط لاست یکی باشد. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۱۱/۳؛ آملی، بی‌تا: ۴۳۷/۱؛ صدر، ۱۴۱۵ق: ۳۱۸) عارف که یک وجود در عالم قائل است که حق تعالی است معتقد است که موضوع عرفان، همان وجود است با اسماء و صفات و شئوناتش و افعالش. (صمدی، ۱۳۸۶: ۹۲) اما همان گونه که ذکر شد این وجود در فلسفه از مسائل است نه موضوع آن.

بنابراین باید گفت اگر کسی واجب تعالی را حقیقت وجود بداند به خاطر این که وجودی است در نهایت کمال و شدت و صرافت، می‌توان به او حق داد از آنجا که او، حق است به تمامی معانی آن. حق یعنی ذو الحقیقه و سه معنا دارد: موجود در خارج مطلقاً، موجود دائم و مطابق با خارج. واجب تعالی به تمامی معانی حق است و از هیچ جهتی بطلان در او راه ندارد و هر موجودی که بهره‌ای از حق دارد از سوی اوست پس او از هر حقیقتی به حق بودن شایسته‌تر است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۵۵؛ طوسی، ۱۳۸۶: ۵۴۸/۲-۵۴۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۸/۱) هرچند این حقیقت وجود نمی‌تواند موضوع علم فلسفه باشد.

در خصوص شهود حق تعالی نیز باید گفت شهود چنین حقیقت مجردی، امری قابل فهم است همان گونه که در طول تاریخ فلسفه و عرفان در شرق و غرب عالم از آن سخن گفته شده است و امروزه می‌بینیم که برهان تجربه‌ی دینی در غرب که یکی از براهین اثبات خداوند است بر این همین اساس استوار است زیرا در آن با استفاده از شهود دیگران گفته می‌شود خداوند وجود دارد چون برخی هستند که او را شهود کرده‌اند و همه‌ی این افراد ممکن نیست تبانی بر کذب کرده باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷۰؛ محمدرضائی، ۱۳۹۱: ۲۴۱-۲۴۵)

چه حکایت می‌کنند تا ابهامات آن‌ها برطرف شود و نمی‌توان به این بسنده کرد که این‌ها معارف دقیقی هستند که هر کسی را توان درک آن‌ها نیست و خودش شهود کند زیرا فلسفه برخلاف عرفان جای استدلال است نه حواله دادن به شهود و با وجود این که تلاش‌های فراوانی از سوی صدرالمتألهین برای تبیین فلسفی برخی از مسائل و اصطلاحات عرفانی و برهانی کردن آن‌ها صورت گرفته است بسیاری از آن‌ها هنوز هم آن‌گونه که باید و شاید در فلسفه تبیین نشده‌اند و پیروان حکمت متعالیه بعد از او نیز تلاش چندانی برای ادامه دادن راهی که ملاصدرا شروع کرده بود ترتیب نداده‌اند. هدف نگارنده از پرداختن به این مسئله بیشتر این است که با ایجاد سؤال، طرفداران حکمت متعالیه را به تأمل بیشتر در این مسئله وادار کند تا از این رهگذر به هر چه بیشتر روشن شدن آن کمک شود زیرا تا آنجا که به کتاب‌های ملاصدرا، شارحان پس از وی، بزرگان معاصر و محققینی که در حوزه‌ی حکمت متعالیه قلم زده‌اند مراجعه کرده‌ام چندان به آن پرداخته نشده است.

پس ما باید در پی موجود مطلق باشیم که موضوع فلسفه است؛ ذهن آن را تصور می‌کند و بدیهی است نزد آن؛ مشکک است؛ مصداقش در خارج، اصیل است. اگر کسی بتواند طبق قواعد حکمت متعالیه و مشرب عرفانی آن، راه‌حلی صحیح و قابل قبول در فلسفه برای این تبیین این مسئله پیدا کند از آن استقبال می‌کنیم، اما نظر نگارنده که با هر فلسفه‌ای می‌تواند سازگار باشد در خصوص این مسئله این است:

می‌دانیم که موضوع فلسفه، وجود بماهو وجود است و از احکام کلی‌ای که برای وجود مطلق هست سخن می‌گوید نه وجودی خاص، مثلاً وقتی که از علت بحث می‌کند و مسئله‌ای مانند «وجود معلول در صورت وجود علت تامه واجب است» نظر به علت خاصی ندارد بلکه علت تامه و معلول هر چه می‌خواهند باشند فرقی نمی‌کند این حکم در مورد آن‌ها صادق است اما این که احکام فلسفی، کلی و مربوط به وجود مطلق‌اند بدین معناست که حقیقت وجود، در خارج موجود است و اگر در خارج موجود چگونه تحقق دارد؟

واضح است آنچه در خارج می‌یابیم وجود انسان، اسب، گل، گیاه، کتاب، میز، قلم، فرشته، واجب تعالی و... است که وجودات خاصه‌اند و در نگاه اول، چیزی به نام حقیقت وجود نمی‌یابیم. آنچه آن را وجود مطلق یا حقیقت وجود می‌نامیم امری است که پس از تأمل ذهن در خصوص خارج به دست حاصل می‌شود. ذهن ما پس از این که وجودات مختلف را درک کرد و مورد تأمل و بررسی قرار داد با کنار نهادن ویژگی‌های خاص هر یک از آن‌ها امری کلی به

حروف و کلمات مختلف می‌شود. شهود این حقیقت به نظر ملاصدرا کار راسخون در علم و کاملین از عرفاست. هر چند این وجود منبسط می‌تواند در خارج و مشکک باشد اما نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد چون بدیهی نیست و شامل واجب نمی‌شود، همان‌گونه که در متن بالا، ملاصدرا آن را قسیم وجود واجبی که مبدأ کل است قرار داده و در *شواهد الربوبیه* از سریان آن بر هیاکل ماهیات سخن می‌گوید درحالی که می‌دانیم ملاصدرا و دیگر حکما، واجب تعالی را عاری از ماهیت می‌دانند:

أن شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات كما أشرنا إليه بل شموله من باب الانبساط و السريان على هياكل الماهيات سريانا مجهول التصور فهو مع كونه أمرا شخصيا متشخصا بذاته و مشخصا لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوى الموجود الأول الذي لا يشوبه ماهية أصلا لأنه صريح الوجود الذي لا أتم منه و صرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهى قوته و شدة بل هو فوق ما لا يتناهى فلا يحده حد و لا يضبطه رسم. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷)

مگر این که گفته شود که وجودی که در این عبارت آمده شامل تمام اشیا از جمله واجب تعالی است به اعتبار ابتدایش که «الأشياء» آورده و آنجا که از سریان و انبساط آن بر هیاکل ماهیات سخن گفته از باب ذکر برخی مصادیق آن باشد نه این که تنها شامل ماهیات شود و این وجود که در ابتدای *شواهد الربوبیه* و امور عامه‌اش آمده غیر از وجود منبسطی است که در متن قبل و تقسیمات سه‌گانه‌ی وجود آمد، به این صورت که این وجود مقسم آن سه قسمت است. حتی اگر این توجیه پذیرفته شود و ملاصدرا که قائل به وحدت شخصی وجود است و ماسوای حق تعالی را که نمود وجود وجود می‌داند دارای یک حقیقت در خارج باشند، هنوز هم بین این حقیقت وجود و وجودی که موضوع فلسفه است فاصله وجود دارد چون وجودی که موضوع فلسفه است از معلومات حصولی است و باید در ذهن تصور شود و بدیهی و أعرف اشیا نزد آن باشد و لو این که کنه‌اش در غایت خفا باشد در خارج، زیرا اگر نتوان موضوع یک علم را تصور کرد چگونه می‌توان از آن بحث کرد.

نگاه دقیق به این مسئله حاکی از آن است که اصطلاحاتی مانند حقیقت وجود، شهود، شهود وجود، وجود منبسط، نفس رحمانی و... از اصطلاحاتی هستند که از عرفان به فلسفه منتقل شده‌اند و وقتی که به فلسفه آمده‌اند باید تبیین فلسفی شوند و دقیقاً معلوم شود از

موجودی در عالم وجود نداشته باشد یعنی همه چیز هیچ در هیچ و پوچ باشد حتی خود من هم وجود نداشته باشم و هیچ چیز وجود نداشته باشد. اما از بدیهی‌ترین مسائلی که عقل انسان آن را نفی می‌کند [که چنین نباشد] و احتیاج به هیچ دلیلی هم ندارد همین است که «موجود ما»یی در عالم هست. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷: ۱۳۸)

این امری است که در مسئله‌ی ترکیب یا بساطت جسم نیز انجام‌شده و همه‌ی فلسفه اعم از مشائی، اشراقی و صدرایی قبول دارند که جسمی که تحقیق می‌شود مرکب از هیولی و صورت است یا بسیط، جسم مطلق است و واضح است که جسم مطلق بماهو جسم مطلق در خارج نیست و آنچه در خارج است اجسام خاص مثل آب و خاک‌اند این ما هستیم که از خصوصیات صرف‌نظر کرده و آن را مطلق اعتبار می‌کنیم. البته این اعتبار نیش غولی نیست بلکه ریشه در خارج و منشأ انتزاع دارد. می‌توان گفت این همان مفهوم وجود است که ملاصدرا از آن گریزان است اما باید بدانیم که این امر ذهنی محض نیست بلکه ریشه در خارج دارد و به وجود منشأ انتزاعش در خارج موجود است همان‌گونه که امکان، حدوث، علت و معلول و دیگر مفاهیم فلسفی در خارج موجودند به وجود افراد و از آن می‌توان تعبیر به سریان وجود در اشیا کرد. البته مراد از مفهوم وجود، مفهوم بما هو مفهوم نیست بلکه مفهوم است از آن جهت که از خارج حکایت می‌کند.

بنابراین وجودی که موضوع فلسفه است وجود لابشرط از تعینات است که می‌تواند در ضمن هر موجودی، در خارج تحقق یابد و این قطعاً غیر از حقیقت وجودی است که واجب تعالی است زیرا وجود واجب، وجودی متعین است و غیر از وجود منبسط است که فقط شامل معلولات واجب است. چنین حقیقت وجودی که بدون تعین است امری است که حاصل تأمل ذهن در وجودات خارجی است از این‌رو از طرفی ذهنی است و از طرفی خارجی و همین امر می‌تواند باعث اشتباه شود اگر به طرف دیگر توجه نکنیم و این از ویژگی‌های معناست که ذهن آن را از خارج می‌گیرد، همان‌گونه که ابن‌سینا در تفاوت بین صورت و معنا می‌گوید که صورت ابتدا توسط حواس ظاهری و سپس توسط حواس باطنی درک می‌شود درحالی که معنا فقط توسط حواس باطنی درک می‌شود:

و الفرق بین إدراك الصورة و إدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذى يدرکه الحس الباطن و الحس الظاهر معا لكن الحس الظاهر يدرکه أولا و يؤديه إلى الحس الباطن مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعنى تشکله و هیئته و لونه فإن الحس الباطن من الشاة يدرکها لكن إنما يدرکها أولا حسها الظاهر و أما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدرکه الحس الظاهر أولا مثل

نام وجود انتزاع می‌کند و درمی‌یابد که برخی از احکام شئی خارجی مثل انسان مربوط به وجود خاص آن است مثل این که دست‌وپا و چشم و گوش دارد و برخی از احکام آن مربوط به وجود آن است بدون این که ویژگی‌های خاصش در آن دخالت داشته باشد مثل امکان، وحدت.

این ساز و کار ذهن ما درست همان است که در مورد ماهیت و کلی طبیعی نیز اتفاق می‌افتد. هنگامی که صور اشیا در ذهن ما حاصل شدند ذاتی و عرضی و متشابه و مختلفات آن‌ها را از هم جدا می‌کند و از این طریق اموری کلی را انتزاع می‌کند، به‌گونه‌ای که هرگاه ادراک حسی، صورتی را به قوه‌ی خیال منتقل کند و خیال آن را به عقل عرضه نماید، عقل از آن صورت، معنایی انتزاع می‌کند. حال اگر صورت دیگری از همان نوع - که صرفاً از نظر عددی با اولی تفاوت دارد - به عقل عرضه شود عقل معنای تازه‌ای از آن به دست نمی‌آورد مگر از جهت ویژگی‌های اختصاصی آن فرد. به عبارت دیگر، عقل گاه مفهوم کلی را به صورت مجرد درک می‌کند و گاه همان مفهوم را همراه با خصوصیات عارض بر آن فرد دریافت می‌نماید. از این‌رو گفته می‌شود که زید و عمرو در مفهوم «انسانیت» مشترک‌اند. این اشتراک بدین معنا نیست که انسانیتی که در همراهی با ویژگی‌های عمرو تحقق یافته، دقیقاً همان انسانیتی است که با ویژگی‌های زید همراه است؛ به‌گونه‌ای که یک ذات واحد در وجود خارجی میان هر دو مشترک باشد بلکه حقیقت آن است که انسانیت در عالم خارج، وجودی متکثر دارد و هیچ انسانیت واحدی که عیناً مشترک میان زید و عمرو باشد در واقعیت خارجی تحقق نمی‌یابد. بنابراین، هنگامی که صورت نخستین «انسانیت» در نفس نقش می‌بندد صورت دوم معنای جدیدی به نفس نمی‌افزاید بلکه مفهوم حاصل، همان چیزی است که از صورت نخستین اخذ شده است. در این فرآیند، خیال دوم نقشی ایفا نمی‌کند چرا که هریک از این دو، خواه زید باشد یا عمرو می‌توانست در ابتدا مدرک قرار گیرد و همان اثر را بر نفس بر جای نهد. این وضعیت در مورد افراد یک نوع واحد صادق است اما در مواجهه با افراد متعلق به انواع متفاوت مثلاً انسان و اسب، وضع به‌گونه‌ای دیگر خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۳-۳۲۴)

شهید مطهری نیز بیانی شبیه آنچه در خصوص وجود گفتیم در این زمینه دارد:

وقتی ما می‌گوییم «موجود بماهو موجود» هیچ تعینی را در نظر نمی‌گیریم که آیا موجود بماهو موجود واجب است یا ممکن؟ مجرد است یا مادی؟ واحد است یا کثیر؟ هرچه می‌خواهد باشد، ما می‌گوییم موجود بماهو موجود چنین احکامی دارد. نقطه مقابل این که موجود بماهو موجود محقق باشد این است که اساساً

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الإنهيات من كتاب الشفاء* (تحقیق حسن زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاة*. دانشگاه تهران. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من كتاب الشفاء* (تحقیق علامه حسن زاده آملی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی. مرکز النشر.
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۶). *هستی از نظر فلسفه و عرفان*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
- آشتیانی، جلال الدین (۱۳۷۸). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *تحریر لایقائ النامین*. قم: نشر اسرا.
- جوادی آملی (۱۳۸۴). تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، محقق: حمید پارسا، قم: نشر اسرا.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۴۶). *علم کلی*. تهران: حکمت.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). *شرح فارسی الأسفار الأربعة*. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)*. تهران: نشر ناب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۱). *حقیقت وجود و ظهورات آن در حکمت متعالیه*. معرفت فلسفی، سال دهم، شماره دوم، ۷۴-۵۱.
- صدر، رضا (۱۳۸۷). *صحائف من الفلسفة (تعلیقات علی شرح المنظومة للسبزواری)*. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة*. قم: مکتبة المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۷۸). *محمد بن ابراهیم، المسائل القدسیة (سه رساله فلسفی)*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکمالية*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صمدی آملی، داوود (۱۳۸۶). *شرح نهایة الحکمة (صمدی)*. قم: قائم آل محمد (عج).
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات.
- عماد الدولة، بدیع الملک بن امام قلی (۱۳۶۳). *المشاعر*. تهران: طهوری.

إدراك الشاة للمعنى المضاد فى الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها إياه و هربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك ألبتة. فالذى يدرك من الذئب أولاً الحس الظاهر ثم الحس الباطن فإنه يخص فى هذا الموضع باسم الصورة و الذى تدركه القوى الباطنة دون الحس فيخص فى هذا الموضع باسم المعنى. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۹).

هنگامی که وجود از سنخ معنا شد شهود آن، آن گونه که ادعا می شود که کار کاملین و عرفا باشد معنی ندارد بلکه شهود آن به معنی شهود درونی و دریافتی وجدانی خواهد به گونه ای که هر کسی باید آن را در خودش بیابد مانند این که کسی معنی هنر و زیبایی را نمی داند و ما از طریق معنا کردن آن و ارائه ی مثال ها و استفاده در استعمالات گوناگون عرفی آن را برایش روشن می کنیم و او معنای آن را درمی یابد اما اگر بخواهیم تعریفش کنیم نه ما و نه او نمی توانیم آن را تعریف کنیم. این گونه شهود از اقسام شهودی که از یزدان پناه نقل کردیم شبیه شهود عقلی است که نه شهود قلبی که امری عرفانی است و هنگامی که ملاصدرا سخن از شهود حقیقت وجود می گفت آن را اراده می کرد.

۵. نتیجه

اصطلاح حقیقت وجود هم در امور عامه و هم در خصوص واجب تعالی به کار می رود و این دو نمی توانند یکی باشند زیرا وجودی که موضوع فلسفه است بدیهی است و مشکک و دارای مراتب متفاوتی از شدت و ضعف درحالی که حقیقت وجودی که واجب تعالی باشد از مسائل فلسفه است نه موضوع آن و قابل تشکیک نیست.

اگر کسی واجب تعالی را به خاطر این که وجودی است در نهایت کمال و شدت و صرافت، حقیقت وجود بداند می توان به او حق داد و شهود چنین حقیقت مجردی، امری قابل فهم است همان گونه که در طول تاریخ فلسفه و عرفان در شرق و غرب عالم از شهود او سخن گفته شده است اما حقیقت وجودی که موضوع فلسفه است امری است که ذهن ما با کنار نهادن تعینات وجودات خارجی، از خارج انتزاع کرده و همانند کلی طبیعی و جسم مطلق است که در ضمن فرد موجود است نه این که حقیقت وجودی مستقل از موجودات، در خارج باشد و در واقع از سنخ معناست بنابراین شهود آن از شهود مجردات متفاوت خواهد بود و به معنای فهم و دریافت درونی ما از این معنا خواهد بود همان گونه که ما زیبایی، هنر، امکان، حدوث و دیگر مفاهیم فلسفی را شهود می کنیم.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶) شرح *الإشارات و التنبيهات* (طوسی)، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹) حکمت *اشراف*، تحقیق: مهدی علی پور، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.

قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱) *المحاکمات بین شرحی الإشارات*، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲) *حکمه اشراف (تعلیقہ ملا صدر)*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶) شرح *المشاعر ملا صدر*، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

محمدرضائی، محمد (۱۳۹۱) *الهیات فلسفی*، چاپ اول، اقم: بوستان کتاب.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار شهید مطهری*. تهران: صدرا.

References

- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. (1997). *al-Ilāhiyyāt min kitāb al-Shifā’* (ed. Ḥasan-zādeh Āmulī). Qom: Daftar Tablīghāt-e Islāmī-ye Ḥawzeh ‘Ilmīyeh Qom, Markaz-e Enteshārāt. [In Arabic].
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. (2000). *al-Najāt*. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. (1996). *al-Nafs min kitāb al-Shifā’* (ed. ‘Allāmeḥ Ḥasan-zādeh Āmulī). Qom: Maktab al-Alām al-Islāmī, Markaz al-Nashr. [In Arabic].
- Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. (1997). *Hastī az nazar-e falsafeh va ‘erfān*. Qom: Daftar Tablīghāt-e Islāmī-ye Ḥawzeh ‘Ilmīyeh Qom, Markaz-e Enteshārāt. [In Persian].
- Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. (1999). *Montakhabātī az āthār-e ḥokamā-ye elāhī-ye Īrān*. Qom: Daftar Tablīghāt-e Islāmī-ye Ḥawzeh ‘Ilmīyeh Qom, Markaz-e Enteshārāt. [In Persian].
- Āmulī, Muḥammad Taqī. (n.d.). *Dorar al-fawā’ed ma’ muqaddima tabḥath ‘an nabdhāt min ḥayāt al-mu’allif wa ta’līfātih al-munīfa*. Qom: Ismā’īliyan. [In Arabic].
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2015). *Tahrīr īqāz al-nā’imīn*. Qom: Nashr-e Asrā. [In Persian].
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2005). *Tabyīn barāhīn-e esbāt-e Khodā (ta’ālā sha’nuh)* (ed. Ḥamīd Pārsāniyā). Qom: Nashr-e Asrā. [In Persian].
- Ḥā’erī Yazdī, Mahdī. (1967). *‘Ilm-i kullī*. Tehran: Hekmat. [In Persian].
- Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥasan. (1999). *Sharḥ-e fārsī-ye al-Asfār al-arba’a*. Qom: Bustān-e Ketāb Qom (Enteshārāt-e Daftar Tablīghāt-e Islāmī-ye Ḥawzeh ‘Ilmīyeh Qom). [In Persian].
- Sabzawārī, Hādī ibn Mahdī. (1990). *Sharḥ al-Manzūma* (ta’līqāt Ḥasan-zādeh). Tehran: Nashr-e Nāb. [In Arabic].
- Solaymānī Amīrī, ‘Askarī. (2012). Ḥaqīqat-e vojūd va zohūrāt-e ān dar ḥekmat-e mota’ālīyeh. *Ma’rifat-e Falsafī*, 10(2), 51–74. [In Persian].

- Suhrawardī, Yahyā ibn Ḥabash. (1993). *Majmū’eh-ye muṣannafāt-e Shaykh al-Ishrāq*. Tehran: Vezārat-e Farhang va Āmūzesh-‘Ālī, Mo’asseseh-ye Moṭāla’āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Persian].
- Ṣadr, Rezā. (2008). *Ṣaḥā’if min al-falsafa* (ta’līqa ‘alā sharḥ al-Manzūma li-Sabzawārī). Qom: Bustān-e Ketāb Qom. [In Persian].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1989). *al-Ḥikmat al-muta’ālīya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba’a*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2003). *Sharḥ va ta’līqeh-ye Ṣadr al-Muta’allehīn bar al-Ilāhiyyāt min al-Shifā’*. Tehran: Bonyād-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Persian].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981). *al-Shawāhid al-rubūbiyya fī al-manāḥij al-sulūkiyya*. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī. [In Arabic].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984). *Mafātīḥ al-ghayb*. Tehran: Mo’asseseh-ye Moṭāla’āt va Taḥqīqāt-e Farhangī, Anjoman-e Eslāmī-ye Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1987). *Sharḥ uṣūl al-kāfī*. Tehran: Vezārat-e Farhang va Āmūzesh-‘Ālī, Mo’asseseh-ye Moṭāla’āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1988). *Asrār al-āyāt*. Esfahān: ‘Alawiyya Homāyunī. [In Arabic].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1999). *al-Mazāhir al-ilāhiyya*. Tehran: Bonyād-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic].
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1999). *al-Masā’il al-qudsiyya (Se resāleh-ye falsafī)*. Qom: Daftar Tablīghāt-e Islāmī-ye Ḥawzeh ‘Ilmīyeh Qom, Markaz-e Enteshārāt. [In Arabic].

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm (1999). *Al-Maẓāhir al-Ilāhiyya fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyya*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic].

Samadi Amoli, Davoud. (2007). *Sharḥ-e Nihāyat al-Ḥikmah (Samadi)*. Qom: Qaem Aal-e Mohammad. [In Persian].

Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Badāyat al-ḥikma*. Qom: Jamā‘at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzeh al-‘Ilmīyeh bi-Qom, Mo’assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic].

Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. (2007). *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Mo’asseseh-ye Āmūzeshī va Pajooheshī-ye Emām Khomeinī, Markaz-e Enteshārāt. [In Arabic].

‘Emād al-Dawla, Badī‘ al-Mulk ibn Imām Qolī. (1984). *al-Mashā‘ir*. Tehran: Ṭahūrī. [In Arabic].

Quṭb al-Dīn Rāzī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2002). *al-Muḥākamāt bayna sharḥay al-Ishārāt*. Tehran: Markaz-e Pajooheshī-ye Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic].

Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Maḥmūd ibn Mas‘ūd. (2013). *Ḥikmat al-Ishrāq* (ta‘līqeh-ye Mullā Şadrā). Tehran: Bonyād-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Şadrā. [In Arabic].

Lāhijī, Muḥammad Ja‘far ibn Muḥammad Şādiq. (2007). *Sharḥ al-Mashā‘ir Mullā Şadrā*. Qom: Bustān-e Ketāb Qom. [In Arabic].

Moḥammad-Reżā’ī, Moḥammad. (2012). *al-Ilāhiyyāt al-falsafīyya*. 1st ed. Qom: Bustān-e Ketāb. [In Persian].

Moṭahharī, Mortazā. (1997). *Majmū‘eh āthār-e Shahīd Moṭahharī*. Tehran: Şadrā. [In Persian].

Naraqī, Maḥdī ibn Abī Dhar. (2002). *al-Lama‘āt al-‘arshiyya*. Karaj: ‘Ahd. [In Arabic].

Naşīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2007). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*. Qom: Bustān-e Ketāb Qom. [In Arabic].

Yazdānpanāh, Sayyid Yad-Allāh. (2010). *Ḥekmat-e eshrāq* (ed. Maḥdī ‘Alīpūr). Tehran: Sāzmān-e Moṭāla‘eh va Tadvīn-e Kotob-e ‘Olūm-e Ensānī. [In Persian].