

Research Article

A Study on The Quranic Instances in the Supreme Philosophy of Cosmology

Morteza Khazaei Soltanabad¹, Mohammad Hossein Irandoost^{2*}, Hadi Vasei²

Abstract

The holy Quran as the most important base for structure of transcendental philosophy and the main base of this ideology and philosophical system has the significant role.

Sadrotaalehin has an innumerable love and devotion to the Holy Quran so he offered his entire education and his arts for more understanding of this great Divine miracle in such a way that not only with strong conviction to Holy Quran and anecdote even for solving some issues he inspired from the spirit of the Quran and in some geology issues he uses Quran as an advocacy for his arguments and studies.

In many geology issues he referred to verses of Quran that in this article we will deal with a part of intellectual foundations, Molasadras viewpoints regarding to geology including: originality of existence, doubt of existence, possibility and obligation, power and action, intrinsic motion, creation and temporality, and creation of the living world by citation of Holy Quran.

Keywords: Quranic Citation, Geology, Transcendental Philosophy, Possibility and Obligation

How to Cite: Khazaei Soltanabad M, Irandoost MH, Vasei H., A Study on The Quranic Instances in the Supreme Philosophy of Cosmology, Journal of Quranic Studies Quarterly, 2024;15(58):79-100.

1. PhD student, Department of Theology (Islamic Philosophy and Theology), Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran

بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه در حوزه جهان‌شناسی

مرتضی خزاعی سلطان آباد^۱، محمدحسین ایراندوست^۲، هادی واسعی^۲

چکیده

قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمه این مکتب و نظام فلسفی، از نقشی قابل‌توجه برخوردار است. صدرالمتألهین عشق و ارادتی زاید‌الوصف به قرآن کریم داشته و تمامی معارف و هنرهایش را سرانجام در استخدام فهم بیشتر این معجزه بزرگ الهی قرار داده است؛ به‌گونه‌ای که با اعتقاد شدید و راسخ به قرآن کریم و حدیث که نه فقط در حلّ برخی از مسائل از روح قرآن الهام گرفته است، بلکه در برخی از مسائل جهان‌شناسی اصل آیات قرآنی را به‌عنوان مؤید استدلال خود قرار می‌دهد. او در آیات زیادی به مسائل مختلف در باب جهان هستی به‌عنوان آیات الهی اشاره می‌کند که در این مقاله به پاره‌ای از مبانی فکری و دیدگاه‌های ملاصدرا در باب جهان‌شناسی از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، امکان و وجوب، قوه و فعل، حرکت جوهری، حادث و قدیم و آفرینش جهان هستی به استناد آیات قرآنی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: استناد قرآنی، جهان‌شناسی، حکمت متعالیه، امکان، وجوب

۱. دانشجوی دکتری، گروه الهیات (فلسفه و کلام اسلامی)، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران
۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

مقدمه و بیان مسئله

جهان‌شناسی یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفی است که حکیمان و متفکران درباره آن بحث و فحص کرده و هریک براساس مبانی فکری و افق اندیشه خویش سخن گفته‌اند و شاید یکی از اولین مسائلی است که موجب پیدایش فلسفه بوده است. اندیشه‌ورزی انسان درباره جهان اطراف اوست. جهان یا عالم مشتمل بر چیزهایی است که در زمان و مکان می‌باشد یا مجموع اجسام طبیعی اعم از زمین و آسمان است. این واژه را می‌توان معادل کوسموس (cosmos) و ضد خائوس (chaos) دانست. معنای ریشه‌ای واژه نخست نظم، ترتیب، سامان، هماهنگی، نظام، کلیت و وحدت همراه با زیبایی و خرد می‌باشد و به نظر می‌رسد برای نخستین بار فیثاغورث در آثار خود از این واژه برای نظم جهان و کائنات استفاده کرد؛ نظم و نظامی که امری همچون مثل افلاطونی و یا لوگوس ارسطویی منشأ هماهنگی آن شمرده می‌شد و تلاش برای پاسخ به آن به مسأله‌ای اساسی در فلسفه یونانی تبدیل شد. «خائوس» نیز به معنای آشفتگی، آشوب، بی‌نظمی، هرج و مرج و درهم ریختگی می‌باشد. (ر.ک: جعفریان و همکاران: ۱۳۹۵)

«جهان‌شناسی در واقع بحث درباره چگونگی آفرینش جهان هستی و شناخت آن است.» (بشیری، ۱۳۹۶: ۹۶) اصطلاح «جهان‌شناسی» در کلی‌ترین شکل خود به تعیین و ترسیم یک جهان - بینی به‌ویژه با توجه به خاستگاه و فرایند تکامل می‌پردازد. برخی از این اصطلاح در این معنا بهره برده‌اند تا میان فیزیک، مطالعه تجربی جهان مادی و جهان‌شناسی - به‌عنوان شاخه‌ای از متافیزیک که به ماهیت و سرشت مادی در کلی‌ترین جنبه‌های آن می‌پردازد - تمایز قائل شوند. این کاربرد در سده بیستم، به‌ویژه میان فلاسفه کانتی و نومدرسی رایج بود. گفته می‌شود کریستین ولف برای نخستین بار در تقسیم‌بندی فلسفه آنچه را که از دیرباز «فلسفه طبیعی» نامیده می‌شد، رسماً جهان‌شناسی نامید و آن را در کنار الهیات و روان‌شناسی از بخش‌های متافیزیک خاص قرار داد. اما تحولات علمی اخیر استفاده از این اصطلاح را به قصد تعیین و ترسیم علمی که به ریشه‌ها و ساختار جهانی فیزیکی به‌عنوان یک کل می‌پردازد، به انحصار خود درآورده است. (ر.ک: جعفریان و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰۲)

یکی از مسائل مورد توجه قرآن کریم، مسأله جهان‌شناسی است. قرآن اگرچه به جزئیات و تمام جوانب اشاره نکرده است، اما مباحثی مانند کیفیت خلقت جهان، هدف از آفرینش جهان، گسترش جهان، خلقت انسان و... مورد توجه قرار گرفته است. از طرفی فیلسوفان از ابتدا در حوزه جهان‌شناختی درصدد بیان پاسخ‌هایی به پرسش‌های اساسی جهان‌شناسی بر پایه مبانی فلسفی بوده‌اند؛ این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

۱- آیا مفهوم هستی مساوی با جهان محسوس و مادی است یا جهان مادی تنها بخش و مرتبه‌ای از عالم ممکن است؟

۲- مبدأ جهان یا ماده‌المواد عالم چیست؟

۳- آیا وجود جهان ذاتی اوست؛ یعنی موجودی ضروری‌الوجود است یا وجودش از مبدایی ضروری‌الوجود نشأت گرفته است؟

۴- اگر این جهان درحد ذاتش ممکن‌الوجود و حادث است، رابطه آن با مبدأ واجب، به‌ویژه رابطه جهان ماده با مبدأ ثابت چگونه ترسیم می‌شود؟

اگر بخواهیم در میان آنچه بنام فلسفه اسلامی نامیده شده، قضاوت کنیم باید با یقین اذعان نماییم که تنها حکمت متعالیه صدرایی است که ویژگی اسلامی و قرآنی را دارد و حکمت صدرایی بیشترین ارتباط و استناد بر منابع وحیانی و قرآنی داشته است و مؤید این مطلب این است که اگر مهم‌ترین کتاب صدرالمآلهین در حکمت متعالیه را کتاب شریف اسفار دانسته و آن را محور بررسی‌های خود قرار دهیم با نگاهی گذرا درمی‌یابیم که قرآن کریم تا چه حد در شکل‌گیری حکمت متعالیه تأثیر داشته است. یک مرور اجمالی نشان می‌دهد که بیش از ۹۸۰ بار در اسفار به آیات قرآن کریم اشاره شده است. از این حیث می‌توانیم ادعا کنیم هیچ کتاب فلسفی دیگری در میان کتاب‌هایی که در طول تاریخ فلسفه اسلامی نگاشته شده، تا این حد به قرآن کریم ارجاع و استناد نداشته است. صدرا آیات قرآن کریم را ضمن تأیید نتیجه‌گیری‌های خود به‌عنوان زیربنای پژوهش‌های فلسفی و استدلالی خویش قرار می‌دهد به‌عبارت‌دیگر وی قرآن را با معیار دستاوردهای فلسفی خود مورد تأیید و سنجش قرار نمی‌دهد، بلکه دستاوردها، مطالب فلسفی و عقلی خود را با محک قرآنی مورد سنجش و استناد قرار می‌دهد. (مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۷۸)

«قرآن و وجود با یکدیگر مساوق‌اند، زیرا قرآن ناشی از اسم جمعی و احدی خداست و به دلیل مظهریتش نسبت به اسم جمعی، جمیع اسماء ربوبی را منعکس می‌کند و شریعت قرآن به همین دلیل خاتم همه شرایع می‌باشد و ولایت اولیا قرآن نیز طبق همین میزان ولایت ختمیه الهیه است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۸۷)

قرآن برخلاف کتب آسمانی دیگر در خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، آیات و مطالبی عمیق و بحث‌انگیز دارد که از همان روزهای اول رواج اسلام - بدون آنکه از فلسفه یونانی و شرقی خبر باشد - توانست مباحث مهم فلسفی مانند علم خدا، معنی اراده، سایر صفات خداوند و نیز موضوع سرنوشت، قضا و قدر، جبر و تفویض، موضوع حیات بعد از مرگ و معاد و قیامت را در عرصه تفکر در آورد و همچنین در حوزه جهان‌شناسی اشاراتی به نحوه آفرینش مادی جهان، تولد ماده اصلی و نیز پایان جهان و نابودی ماده و اصولاً کیهان‌شناسی دارد، به همین دلایل اعتقاد شدید و منطقی ملاصدرا به قرآن و حدیث است که نه فقط در حل برخی از مسائل از روح قرآن الهام می‌گیرد، بلکه در برخی از مسائل اصل آیات قرآنی را به‌عنوان مؤید استدلال خود و شاید برای اثبات عقلانیت قرآن می‌آورد، و قرآن

کریم به‌عنوان مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمهٔ این مکتب و نظام فلسفی از نقش قابل توجه برخوردار است. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۵۶) به اذعان پژوهشگران معاصر بسیاری از مسائل مهم و اساسی حکمت متعالیه با الهام و اقتباس از قرآن و روایات وارد این مکتب شده و بر بسیاری دیگر از مسائل و موضوعات، آیات و روایات به‌عنوان مؤید سایه افکنده اند. (ر.ک: موسوی، کیا شمشکی، ۱۳۹۲: ۶۰) «و نقش اساسی در نشر و نمای حکمت متعالیه از آن منابع اصل (اصیل) دینی یعنی کتاب و سنت می‌باشد، مسائل مهمی چون اصالت وجود، قانون علیت، حرکت جوهری و مباحث الهیات بالمعنی الأخص که پایه و ریشهٔ حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهند از منابع دینی از جمله قرآن الهام گرفته و مباحث پیرامون آن از آیات و روایات استخراج شده‌اند.» (همان: ۶۲)

در این میان نقش قرآن و سنت، رنگ و بوی خاصی به حکمت متعالیه بخشیده است. در کتاب «فرهنگ اصطلاحات فلسفی» ملاصدرا آمده: یکی از مأخذ کار ملاصدرا قرآن مجید است. ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه متجاوز از هزار آیه از قرآن مجید و بیش از دویست حدیث را در موارد مختلف به مناسبت مبحث، ذکر و تفسیر کرده است. (ر.ک: سجادی، ۱۳۸۶: ۲۶)

حق همین است؛ زیرا ملاصدرا پرورش‌یافتهٔ مکتب قرآن و سنت است و در فضایی زیسته و رشد نموده است که تعالیم قرآن و سنت محور زندگی، افکار و تعاملات او بوده است. گرچه موافقان او وی را ستوده‌اند و مخالفانش او را در همسو دانستن قرآن، عرفان، و برهان، نکوهش کرده‌اند و مکتبی به نام مکتب تفکیک در تقابل با حکمت متعالیه ایجاد کرده‌اند. شهید مطهری در آثار خود بارها به این نکته اشاره فرموده‌اند که حکمت متعالیه از قرآن و سنت الهام گرفته و تأثیرات فراوانی پذیرفته است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳: ۱۱۱)

شهید مطهری معتقدند که ملاصدرا معارف قرآن و سنت را با سایر راه‌های مشاء، اشراق و عرفان مرتبط نمود و تأثیرات قابل توجهی از معارف اسلامی پذیرفت. (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۳۴)

بنابراین شکی نیست که ملاصدرا در آثار خودش و همچنین پیروان او تحت تأثیر و نفوذ تعلیمات اسلامی بوده است و با الهام گرفتن از آنها برخی مسائل را وارد فلسفه کرده‌اند که قبلاً نبود و به‌علاوه در بیان و توجیه و استدلال بعضی مسائل دیگر ابتکاراتی به وجود آوردند.

اما در مورد تاریخچهٔ بحث جهان‌شناسی باید گفت شاید یکی از اولین مسائلی که موجب پیدایش فلسفه بوده، اندیشه‌ورزی انسان دربارهٔ جهان اطراف اوست؛ زمینی که بر آن گام می‌نهیم، آسمان پرستاره‌ای که بر بالای سر ماست، خورشید درخشنده‌ای که نور افشانی می‌کند و... اینها از کجا آمده‌اند؟ آیا موجوداتی ازلی هستند؟ آیا همیشه همین گونه بوده‌اند که الان می‌بینیم؟ آیا اینان برای همیشه همین گونه باقی خواهند بود یا در حال تحول و سیلان‌اند؟ آیا همهٔ هستی محدود در انسان و محسوسات پیرامون اوست یا فراتر از اینهاست؟ آیا این جهان ماده بر پای خود ایستاده یا وابسته به

موجوداتی ماورای حس است؟ آیا آنها ازلی، ثابت، و تغییرناپذیرند یا همچون جهان ماده حادث و متغیرند و بالاخره ماده اولیه جهان چیست؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه، همواره فکر بشر را به خود مشغول داشته است. (مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۷۸)

«فیلسوفان یا جهان‌شناسان ایونی که آبا‌ی متفکران بزرگ یونانی، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو به شمار می‌آیند، این پرسش برایشان مطرح بوده است که ماده‌المواد و خمیرمایه جهان چیست؟ آنان برآن بودند که باید امر واحدی ورای تغییرات محسوس و تضادهای موجود در عالم وجود داشته باشد. به عقیده کاپلستون گرچه متفکران ایونی در طبیعت ماده‌المواد عالم اختلاف داشتند، لکن همگی در مادی بودن آن هم‌داستان بودند. نظر طالس به آب بود، آناکسیمنس به هوا و هراکلیتس به آتش. اهمیت عمده ایونیان بیشتر طرح مربوط به طبیعت نهایی اشیاست تا پاسخ خاص به این سؤال.» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۷)

«فیثاغوریان که حکیمان متأخر از ایونیان بودند، عقیده داشتند که اعداد نخستین اشیا در کل طبیعت‌اند و تمامی افلاک یک گام موسیقی و یک عدد است. (همان: ۴۴)

«به نظر فیثاغوریان، زمین نه تنها کروی است، بلکه مرکز جهان نیز هست. زمین و سیارات همراه با خورشید گرد آتش مرکزی یا کانون جهان (که با عدد یک، یکی گرفته شده است) می‌گردند.» (همان: ۴۷)

ملاصدرا از قول طالس ملطی نقل می‌کند که عالم را مبدعی است که عقل‌ها توان درک هویت او را ندارند و تنها از جهت آثار، ابداع و تکوین اشیا، او را می‌شناسند. ملاصدرا برخلاف کاپلستون مقصود طالس از «آب» را که ماده‌المواد عالم می‌دانست، می‌نویسد: «بعید نیست که مراد از آن وجود منبسط باشد که در اصطلاح صوفیه نفس رحمانی خوانده می‌شود و این مناسب با قول خدای سبحان است که فرمود: «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». (ر.ک: همان: ۲۰۸)

در پایان این تاریخچه لازم است به دو منبع مهم جهان‌شناسی در فلسفه اسلامی از جمله فلسفه ملاصدرا اشاره شود و آن دو قرآن و منابع روایی‌ها، به‌ویژه نهج‌البلاغه حضرت امیرالمومنین (ع) است. قرآن در آیات زیادی به مسائل مختلف در باب جهان هستی به‌عنوان آیات الهی اشاره می‌کند. که ملاصدرا یکی از این فیلسوفان است که در حکمت متعالیه خود درباره مسائل بنیادی جهان‌شناسی از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، تقدم و تأخر و حادث و قدیم، و مباحث دیگر فلسفی مانند قانون علیت امکان و وجوب، قوه و فعل و حرکت و سکون و زمان به استناد آیات قرآنی آنها را مورد تأیید و اثبات قرار می‌دهد که ما در این مقاله در حدّ وسع و به اختصار به بحث درباره هریک از آنها می‌پردازیم.

اصالت وجود (حقیقت وجود)

«وجود سزاوارترین چیزی است که دارای حقیقت (اصالت) می‌باشد؛ زیرا هرچه غیر از حقیقت وجود است به واسطه وجود دارای حقیقت می‌گردد و به وسیله موجود حادث در اعیان و اذهان می‌شود، لذا برای وجود نه حدی است و نه رسمی؛ زیرا هیچ چیز شناساتر از وجود نیست و چون برای او حدی نیست، نه دارای جنس است و نه فصل و برای او به هیچ وجهی از وجوه نه فاعلی است و نه غایتی و نه ظاهرکننده‌ای.» (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۹۶)

بیان آن چنین است که: «اگر در تصور نیاز به حد داشت، هرآینه دارای ماهیت کلی بود، و آن خلاف فرض است، و اگر نیاز به رسم داشت، هرآینه غیر وجود ظاهرتر از وجود بود، درحالی که آن ظاهرترین اشیا است، و اگر نیاز به فاعل داشت هرآینه وجودش پیش از (ذات) خودش بوده، چون سخن ما در حقیقت وجود است، و اگر آن را غایت و پایانی بود، هرآینه آن غایت بهتر و بدتر بود، درحالی که وجود خیر محض است.» (همان: ۴۲۴)

«پس وجود احدی به ذات خود واجب، و برای خود ثابت و ثابت‌کننده (برقراردارنده) غیر خود، و موصوف به اسمای الهی و صفات ربانی است، و او به هویت و هستی خود با تمامی اشیا و به حقیقت خویش با هر زنده‌ای هست، چنان که خداوند در بیانش آگاهی داده (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ؛ و هرکجا باشید او با شماست. (حدید/۴) + وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ: و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم ۱۶ / سوره ی ق + وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ: و هم در نفوس خود شما مردم است، آیا در خود به چشم بصیرت نمی‌نگرید؟ (ذاریات/۲۱) + هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ: اول و آخر هستی و پیدا و پنهان همه وجود اوست و او به همه امور عالم دانا است. (حدید/۳).» (همان: ۴۲۵)

«چون دانستیم خداوند تعالی عین حقیقت وجودی است که به وسیله او دیگر اشیا موجود می‌گردند، پس به ذات خود و مرذات خود را (به سبب ذات خود برای ذات خود) ظاهر بوده، و غیر خود را ظاهر می‌سازد؛ زیرا وجود عین ظهور است، خواه در اعیان (موجودات خارجی) و یا در اذهان (فکر و خیال) باشد، سپس (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: خداوند نور آسمان و زمین است ۳۵ / نور).» (همان: ۴۶۵)

بعضی از مفسران و متکلمان، اطلاق کلمه نور به معنای نور حسی را بر خدا در این آیه جایز ندانسته و آیه را از باب مجاز و تشبیه، معنا و تأویل کرده‌اند. کلمه «نور السموات» را بعضی به صیغه ماضی باب تفعیل، یعنی «نور السموات و الارض» و بعضی دیگر به صیغه اسم فاعل همان باب یعنی «مَنُور السموات و الارض» دانسته‌اند. این افراد با پرهیز از اطلاق نور بر خدا، در حقیقت، نور را منور معنی کرده‌اند. یعنی «الله ذو نور السموات» و یا «صاحب نور السموات» بنا بر مجاز در حذف و نور را نیز احیاناً به معنی حق و هدایت دانسته‌اند. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۲: ۳۴۹)

صاحبان این اقوال و انظار، با این‌گونه تفسیر نمودن آیه نور، مورد خطاب و عتاب صدرالمتألهین قرار گرفته‌اند و بنابر رأی حکیمانۀ این حکیم یگانه و فرزانه، هیچ‌یک از این مفرها و تأویل‌ها چاره کار نیست؛ بلکه در تفسیر این آیه شریفه، باید از حیث قرائت و تفسیر به اصل آیه بازگردیم و چنین بگوئیم که اگر او تبارک و تعالی منور است، لازمه‌اش آن است که او سبحانه و تعالی نورالذات باشد؛ تا او نور بالذات و محض نور و نور صرف نباشد، نمی‌تواند منور غیر باشد. (همان: ۳۵۵) سخن و استفاده ملاصدرا زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم در حکمت متعالیه، نور غیرحسی مساوق با وجود در نظر گرفته شده است.

ملاصدرا ضمن اینکه اطلاق نور باطنی و غیرحسی، را بر خداوند تبارک و تعالی حقیقت می‌داند، نور غیرحسی را با وجود مساوق دانسته است؛ براین‌اساس در حکمت متعالیه، میان کلمۀ نور و وجود، تساوی مفهومی و تساوی مصداقی برقرار است. وجود و نور در ظرف عین و ذهن قلمرو واحد دارند و هر دو از یک حقیقت خبر می‌دهند. گرچه در وجود لفظی مختلف‌اند.

«والحق أن حقيقة "النور" و "الوجود" شيء واحد و وجود كل شيء هو ظهوره، فعلي هذا يكون وجود الاجسام أيضاً من مراتب النور... ألهمهم الله بها. فعلي هذه القواعد يكون معني قوله: الله نور السماوات و الأرض بمنزلة معني قولهم: "نور الانوار" و "وجود الوجودات" لما علمت أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي هو نوريته. واقعية أن است که حقیقت و اصل نور و وجود یک چیز بوده و وجود هر شیء عبارت از ظهور و نمایی آن می‌باشد. وجود اجسام نیز از مراتب نور است؛ بنابراین معنی فرموده حق تعالی که: "الله نور السماوات و الأرض" است، مطابق است با معنی گفتار آنان که گفتند: خداوند نورالانوار (اصل و حقیقت نورها) و وجود الوجودات (اصل و حقیقت تمام هستی) است، چون می‌دانید که اصل و حقیقت هر شیئی عبارت است از وجود او که همان جنبه و جهت نوریت آن شیء است.» (ملاصدرا، ۱۳۷۲: ۳۵۳)

همان‌گونه که آیه شریفه اصالت را به نور داده و از طرفی حکمت متعالیه نور و وجود را مساوی و مساوق یکدیگر می‌داند و همان‌طور که از ذیل کلام ملاصدرا نیز مشخص و روشن است، اصالت با نور است که همان وجود باشد؛ پس به‌گونه‌ای می‌توان منبع اتخاذ نظریۀ اصالت وجود را الهام‌گیری از این آیه شریف دانست.

البته باید گفت و بر آن تأکید کرد که این مهم به دست نمی‌آید، مگر اینکه الهامی دیگر از سوی خداوند تبارک و تعالی صورت گیرد. چنانچه صدرالمتألهین به این امر اذعان دارد:

«إني قد كنت شديد الدب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهية حتي أن هداني ربي و انكشف لي انكشافياً أن الامر بعكس ذلك و هو أن الوجودات هي الحقائق المتأصله الواقعة في العين و أن

المَاهِيَةُ الْمَعْبَرُ عَنْهَا فِي عَرَفِ طَائِفَةٍ مِنْ أَهْلِ الْكَشْفِ وَالْيَقِينِ بِالْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ مَا شَمِتَ رَاحَةَ الْوُجُودِ.» (ملاصدرا، ۱۳۷۲: ۴۹)

همانا من در مسأله اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت، به شدت از آنان (طرفداران اصالت ماهیت) دفاع می‌کردم، تا اینکه پروردگارم مرا هدایت فرمود و کشف آشکاری برایم اتفاق افتاد به اینکه قضیه برعکس است و وجودات هستند که حقایق اصیل واقع در عین و خارج را تشکیل می‌دهند. باز هم برای ادعای فوق - که الهام‌گیری اصالت وجود از قرآن کریم باشد - می‌توان از تفاسیر ملاصدرا شواهدی به دست آورد تا پی برده شود که به‌گونه‌ای می‌توان سرخ‌هایی از اصالت وجود در منابع دینی به دست آورد؛ به‌عنوان نمونه صدرالمتهلین در تفسیر "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" (قصص/ ۸۸) هلاک را عبارت از عدم استحقاق وجود دانسته و امکان ذاتی که وصف ماهیت و ممکنات است، مترادف هلاکت می‌شمارد؛ تنها آنچه در آیه شریفه از هلاکت و عدم، استثنا شده، وجه الهی است که وجوب و فعلیت وجود می‌باشد. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۲: ۸۹)

همچنین ملاصدرا امانت را در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»، ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند و از آن هراسیدند؛ اما انسان آن را بر دوش کشید. او بسیار ظالم و جاهل بود.» (احزاب/ ۷۲) وجود دانسته و چنین می‌گوید:

«الإنسان من حيث هو إنسان فهو في الترقى دائماً من وجود الي وجود آخر و من نشأة الي (نشأة) أخري و ليس بثابت علي مرتبه منه، مكان الوجود امانة في يد يوديه يوماً الي اهله: و هو يوم لقاء الله تعالي و الوصول اليه.» «از آنجاکه انسان، موجود متحولی است که دائماً در ترقی از وجودی به وجود دیگر می‌باشد؛ وجود نزد او به امانت گذاشته شده است که در روز لقای پروردگار آن را به صاحبش برمی‌گرداند. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۶۱)

پس به استناد آیات، این وجود است که اصل در تحقق اشیا و موجودات می‌باشد و ذهن ما ماهیت را از آن موجود خارجی انتزاع می‌کند و ماهیت‌ها امور اعتباری هستند. (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۸۳)

بنابر اصالت حقیقت وجود، تنها واقعیت اصیل، وجود است که به‌عنوان حقیقت مشترک در همه ارکان و ذرات جهان سر بیان دارد؛ هرچند از وجود بهره‌اندک داشته باشد؛ پس ماهیت انسان نیز حد و مرز وجود است و چیستی وی از محدودیت هستی او انتزاع می‌شود و براین اساس هر موجود محدودی دارای ماهیت خاصی است که تمایز وی با دیگر موجودات به آن است.

تشکیک وجود

«اگر لفظی مشترک معنوی بوده، دارای مفهوم واحد باشد، گرچه به معنای واحد بر مصادیق خود حمل می‌شود؛ لیکن در چگونگی حمل آن، دو احتمال پیش می‌آید: نخست حمل به تواطؤ است و دوم حمل به تشکیک تواطؤ به معنای توافق؛ یعنی معنای واحد بر مصادیق خود به‌گونه‌ای یکسان و موافق، بی‌هیچ‌گونه تخالف و تعابیری حمل می‌شود؛ مانند مفهوم انسان که بر مصادیق خود، به‌گونه‌ای مساوی صدق می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۰)

مفهومی را که به تواطؤ بر مصادیق خود صدق می‌کند، کلی متواطی گویند. در مقابل آن، کلی مشکک قرار دارد و آن مفهوم کلی‌ای است که بر مصادیق خود، علی‌رغم وحدت معنوی و مفهومی، به‌گونه‌ای متفاوت حمل شود. وجه تسمیه آن به مشکک این است که کیفیت حمل آن، آدمی را به تردید و شک می‌کشانند؛ زیرا از یک‌سو به دلیل اشتراک معنوی، از معنای واحد حکایت می‌کند و از سوی دیگر، اختلاف مصادیق بر کثرت و تعدد حقیقت دلالت می‌کند. اجتماع این دو اثر موجب می‌شود تا این پرسش قوت بگیرد که اگر آن معنا واحد است، این تفاوت از کجاست، و اگر این تفاوت از ناحیه چند حقیقت است، آن اشتراک معنوی چگونه ممکن است؟ از این‌رو در نظر نخست، شک پیدا می‌شود که آیا این لفظ دارای یک مفهوم است (مشترک معنوی) یا چند مفهوم (مشترک لفظی)؟

مثال تشکیک مصطلح که از آن به تشکیک خاصی نیز تعبیر می‌شود، نور و درجات شدید و ضعیف آن است؛ زیرا تمامی درجات نور در اصل نور که معنای واحد است، شریک‌اند و تفاوت آن به اختلاف درجات همان نور باز می‌گردد و اختلاف درجات در این مورد، به نفس مصادیق نور بازگشت می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)

«بنابر اصل وحدت تشکیکی، وجود خاص اشیا به‌وسیله مراتب کمال و نقص از یکدیگر متمایزند. از طرف دیگر، شعور و حیات از کمالات وجودی، بلکه عین وجودند؛ بنابراین مانند وجود در همه ذرات عالم، سریان دارند، حتی جمادات نیز زنده و آگاه‌اند.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۰۵) ملاصدرا وجود را تنها یکی می‌داند که به نحو تشکیکی در جهان گسترانده شده است، هیچ موجودی نیست مگر آنکه کمالات وجودیه او به نحو حقیقی در نزد خداوند حاضر است و کلیه موجودات عالم امکانی تنها، مرآت و جلوه‌ای از آن حقیقت برتر هستند؛ پس در هر وجودی نمودی از حضرت حق پدیدار است. ملاصدرا این تقریر برهانی را با آیه ۳۵، سوره شریفه نور "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" مشابه می‌داند؛ بدین نحو که منبع الهام او در ارائه برهان توحیدی، تطور و تعمق در این آیه است؛ زیرا همان‌گونه که حقیقت نوری خداوند در ناپیداترین شئون بشری رسوخ کرده و تمامی آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن است را به نور خود منور ساخته و هیچ چیزی را جای نگذاشته است.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۳۴)

وجود یک حقیقت بیشتر ندارد؛ ولی دارای مراتب وجودی مختلف می‌باشد و هریک از این مراتب، ماهیتی را به وجود می‌آورد؛ ولی در هستی مشترک می‌باشد؛ براین اساس ملاصدرا متقعد است که وجود قرآن به عنوان یک واقعیت عینی دارای یک حقیقت با مراتب مختلف می‌باشد. او در این باره می‌گوید: « (فإن القرآن وإن كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب و مواطن كثيرة فی النزول) همانا قرآن، اگر چه حقیقت واحد است، ولی در سیر نزولی دارای مراتب و جایگاه‌های زیادی است. قرآن و آیات نازل شده، در مقامی همان آیات کلامی خداوند است و نیز الفاظ شنیدنی به وسیله گوش‌های حسی و یا آثار نوشته شده در مصاحف که به وسیله چشم‌های حسی دیده می‌شود؛ پس حقیقت قرآنی یکی بیش نیست؛ ولی مقامات و مشاهده آن مختلف و بی‌شمار می‌باشد. » (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۱)

پس بر مبنای تشکیک، هر موجودی به اندازه سعه وجودی خود از شعور و حیات برخوردار است؛ هر چند از مرتبه ضعیف و ناقصی برخوردار باشد.

امکان و وجوب

«معنی امکان، سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت است، امکان صفت عقلی است که چیزی که در خارج یا در نفس الامر، ماده‌ای نداشته باشد به آن متصف نمی‌شود. به عبارت دیگر معنی امکان در ماهیات سلب ضرورت وجود و عدم از موجود است و آن صفتی عدمی است که انطباقش اگر ذاتی باشد در خواست وجود موصوف بدان را و اگر چه عین وجود باشد، نمی‌نماید؛ لذا آن در مرتبه ذات به خودی- خود ثابت است نه به اعتبار وجود؛ پس مبدعات در واقع دارای وجوب و وجودند و معنی امکان برای (مبدعات) تنها به اعتبار ماهیت آنها که از جهت معنای آنها اعتبار می‌شود؛ آن هم هنگامی که جای آنها قیاس به وجود و عدم می‌شود ثابت می‌گردد.» (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۸۷)

اشاره الهامی

معنی امکان در وجودات خاص که از حق تعالی افاضه شده‌اند، بازگشت به نارسایی و نیاز و فقر ذاتی آنها و از آن روی که ذات آنها تعلقی است، دارد، به طوری که تصور حصول آنها جدای از جاعل برپا دارنده‌شان امکان ندارد؛ لذا آنها را در واقع ذاتی نیست جز صرف ربط و فقر و نیاز به حق تعالی؛ چنان که خداوند متعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «خدا بی‌نیاز است و شما محتاجانید.» (محمد / ۳۸) و هر چه وجود به وجوب و وجود حق تعالی نزدیک‌تر باشد، ارتباط و تعلقش به آن شدیدتر و تصور جدایی از آن دورتر است و هر چه وسایط بین او و خالقش بیشتر باشد، غیریت و عروض امکان از جهت ماهیت زیادتر است و معنی امکان در انیات عقلی یعنی: آنها از جهت ذات فقیر و نیازمند به حق‌اند؛ چون در ذات آنها (انیات عقلی) تابش‌های انوار فیض حق تعالی و تراوش جود و بخشش و آثار وجود او موجزن است و در ماهیات ضرورت وجود و عدم از ذات آنها مسلوب. آیه استنادی دیگری که ملاصدرا در شواهد الربوبیه به

آن اشاره نموده است و در اثبات و شرح امکان و وجوب از آن بهره برده است آیه ۱۵، سوره فاطر چنین گفته شده است که قرآن به این برهان استوار در یک ندای جهانی تصریح کرده و با حصر کردن غنا در خدا و فقر در انسان روی جهت نیاز انسان به علت گذارده که همان فقر و احتیاج ذاتی است و بیان داشته است که تنها موجودی که می‌تواند به انسان کمک کند، خداست و همه موجودات جز خدا به حکم ممکن بودن نیازمندند و نمی‌توانند به خود یا موجود دیگری کمک کنند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»

راز توجه خطاب آیه به انسان با اینکه فقر سراسر عالم هستی را فرا گرفته، این است که اولاً وقتی انسان به عنوان کُل سرسبد موجودات سر تا پا نیاز است، حال موجودات دیگر روشن است. ثانیاً خداوند با متوجه کردن خطاب مذکور به انسان سراپا نیاز خواسته است. او را از مرکب غرور پیاده کند و به‌طور کلی آن گروه از آیات قرآن که بر غنای خداوند و فقر انسان‌ها تکیه می‌کند، اشاره به برهان امکان باشد؛ مانند: "وَأَنْتُمْ هُمْ أَغْنِي وَأَغْنِي وَتَمُوتُ" و هم اوست که با غنای ذاتی شما را بی‌نیاز کرده و سرمایه داده است. "وَلِمَ تَعْبُدُوا مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا؛ چرا موجودی را که نمی‌شنود و نمی‌بیند و تورا از چیزی بی‌نیاز نمی‌سازد، می‌پرستی؟ (مریم/ ۴۲) (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳: ۱۵۹)

قوه و فعل

«وجود یک شیء به گونه‌ای که آثار مطلوبه‌اش بر آن بار شود، بالفعل و امکان آن شیء که قبل از تحقق آن شیء است، بالقوه نامیده می‌شود.» (غرویان، ۱۳۷۵: ۱۱۳)

«کلمه "قوه" گاهی گفته می‌شود به چیزی که مبدأ وجود تغییر و دگرگونی در شیء دیگری است از آن حیث که شیء دیگری است، خواه (تغییر صادر از قوه) فعل و یا انفعال باشد. (و در صورتی که قوه، مبدأ تغییر به معنی فعل و تأثیر باشد در این صورت با آن شیء قابل تغییر، مابین و جدا از جسم حامل قوه است؛ مانند قوه ناریه آتش که مبدأ تغییر و دگرگونی در جسم دیگری است که مجاور با آتش است و یا مقارن با قوه و حامل آن قوه می‌باشد؛ مانند قوه حیوانیه که مبدأ تغییر و دگرگونی در جسم حیوانی است و جسم حیوان از آن حیث که قابل تغییر و تأثیر از ناحیه قوه حیوانیه است شیء دیگری است مغایر قوه و در برابر آن.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۳۶)

«لفظ قوه به اشتراک اسمی بر معانی فراوانی گفته می‌شود؛ ولی شبیه به این است که نخست موضوع، برای معنایی باشد که در حیوان است و بدان تواند که محل صدور افعال سختی که از باب حرکات است و وجود اکثری نیست، باشد و ضد آن ضعف نامیده می‌شود و گویی که آن در معنایی که عبارت از قدرت است، زیادت و شدت می‌باشد؛ دوم آنکه قوه - به این معنی - دارای مبدأ و لازمی است؛ اما مبدأ؛ همان قدرت است، و آن حیوان (زنده) است؛ به طوری که اگر خواست از او فعل صادر می‌گردد و اگر نخواست نمی‌گردد و ضد آن معنی، عجز و ناتوانی است؛ اما لازم: آنکه شیء به آسانی انفعال

نپذیرد؛ زیرا آن کس که عهده‌دار کارهای سخت و حرکات دشوار است، گاهی از آنها انفعال می‌پذیرد و این انفعال، وی را از به پایان رسانیدن فعلش باز می‌دارد؛ از این روی "لاانفعال" دلیل بر شدت و سختی می‌باشد.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵-۴)

«قوه را گاه تعریف به مبدأ تغییر در چیز دیگری از آن روی که چیز دیگر است خواه فعل باشد و یا انفعال کرده‌اند و گاه گفته می‌شود به چیزی که به سبب آن چیز جایز است که از شیء فعل و یا انفعال صادر شود و یا نشود و این همان چیزی است که مقابل فعل است؛ یعنی امکان استعدادی به آن معنائی که پیش از این بیان شد و گاه گفته می‌شود به چیزی که به سبب آن چیز شیء غیر متأثر از مقاوم (غیر-منفعل) می‌شود، و مقابل آن ضعف است، و قوه منفعل گاهی آماده‌گونه‌ای پذیرش و قبول است نه حفظ و نگهداری مانند آب و گاهی قوه است برای آن مانند موم و گاهی قوه شیء بر امر واحدی است؛ مانند قوه فلک بر حرکت وضعی، و یا بر امور محدود و یا امور بی‌انتهای، مانند قوه هیولای نخستین، و همچنین قوه فاعل نیز جایز است که گاهی محدود بر یک امر و گاه بر امور بسیاری باشد؛ مانند قوه صاحبان اختیار بر آنچه که اختیار می‌نماید و قوه الهی بر تمام موجودات.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳)

گفته می‌شود ضابط و قاعده در هر دو وجه این است که: «شیء هر چه تحصیلش شدیدتر و قوی‌تر باشد، فعل او بیشتر و انفعالش کمتر است و هر قدر تحصیلش ضعیف‌تر باشد، انفعالش بیشتر و فعلش کمتر است؛ پس واجب تعالی چون در نهایت تحصیل و شدت وجود است، لذا فاعل تمامی موجودات است و نیروی او آن سوی بی‌پایان به آنچه آن را پایانی نیست، می‌باشد و هیولی چون در ذات خود مبهم و در وجود در نهایت پوشیدگی است، لذا به واسطه خالی بودنش از تمامی صور قوه تمامی اشیا در او موجود است، استعداد اشیا را نمی‌گوییم، چون استعداد از آن روی که قوه قریب و ویژه‌ای است جز به سبب صورتی مخصوص تحقق نمی‌یابد؛ لذا هیولی را در ذات خود استعدادی نیست، و فقط به واسطه الخالق صورت بدان استعداد می‌یابد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۴)

«قوه فعلی گاهی مبدأ وجود و گاهی مبدأ حرکت است و الهیون از حکما مرادشان از فاعل مبدأ وجود و گاهی مبدأ حرکت است و الهیون از حکما مرادشان از فاعل مبدأ وجود بخشنده آن است و طبیعیان مرادشان از آن مبدأ حرکت است و سزاوار با اسم فاعل همان معنی اول است؛ چون مبدأ حرکت خالی از تجدد (نو شدن) و تغییر و دگرگونی نیست؛ پس او هم محرک است و هم متحرک و هم حافظ است و هم متغیر. شایسته اسم فاعل کسی است که عدم را به کلی از شیء دور اصولاً شر و نقص را از آن بر طرف می‌نماید و او باری تعالی است؛ چون فعلش مطلقاً افاضه وجود و بخشش خیر و نیکی به-اندازه حمل و برخورداری هر موجود از افاضه و بخشش است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۶)

اشاره قرآنی

بیشتر گمان می‌کنند که فاعل مانند پدر است، نسبت به فرزندان و یا کشتکار است، نسبت به کشت و بنا نسبت به ساختمان؛ در حالی که اینها در حقیقت علت‌های به‌وجودآورنده نیستند؛ بلکه از جهت سبب بودنشان تمام حکم‌معدات و آماده‌سازی را دارند، و بخشنده وجود به همه موجودات تنها خداوند است و بس. چنان‌که در سوره واقعه، آیات ۵۸ و ۵۹ «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ / أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ»؛ به من بگویید: چنان‌که می‌فرماید [مرا خبر دهید: آن نطفه که می‌ریزد شما آفرینش آن می‌کنید یا ما آفریدگاریم].

«أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ / أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الرَّارِعُونَ» (واقعه / ۴ - ۶۳) به من بگویید: دانه‌ای که می‌کارید شما آن را می‌رویانید یا ما رویانندگانیم؟

یا: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ / أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ» (واقعه / ۲ - ۷۱): به من بگویید آن آتشی که می‌افروزید آیا شما درخت آن را پدید آورده‌اید یا ما پدیدآرندگانیم؟ در این آیات اشاره به آنچه که فاعل نامیده می‌شود، نموده که فعل آنها خبر مباشرت حرکات و حرکت مواد نیست و اما فاعل صور هم پروردگار قیوم است که به‌واسطه در خدمت آوردن بعضی از فرشتگان که مسخر و رام او هستند، موجودات را صورت می‌بخشد و آنچه منشأ اشتباه آنان شده است، قرار دادن آنچه که بالعرض است به‌جای آنچه که با لذات است.

حرکت جوهری

فلاسفه و حکما، پیش از ظهور حکمت متعالیه به‌وسیله صدرالمتألهین بر این باور بودند که حرکت تنها در چهار مقوله: کم، کیف، وضع، و این جریان دارد؛ ولی ملاصدرا می‌گوید ما تحقیق کردیم و برای ما محقق شد که پنج مقوله موضوع حرکت‌اند و علاوه بر مقولات عرضی مزبور، در متن جوهر، حرکت هست و طبایع مادی و نفوس متعلق به طبایع بدنی همه با لذات و در ذات خود در تجدیدند و تمام هویات جسمانی، اعم از بسایط و مرکبات، صور و مواد، فلکیات و عنصریات همه در تجدیدند و صفات ولوازم آنها نیز به تبع آنها دائماً در تجدیدند و حادث‌اند به حدوث زمانی و ذاتی و در عین حال ماهیت و تشخص اشیا با وجود تعاقب صور منحفظ است. (ر.ک: سجادی، ۱۳۸۶: ۱۹۹)

صدرالمتألهین مأخذ و منبع الهام نظریه حرکت در جوهر را تدبیر در آیات قرآن و تفکر در احادیث ائمه اطهار می‌داند: «لا شیء من الاجسام و الجسمانیات المادیه، فلکیاً کان أو عنصریاً، نفساً کان أو بدناً، إلا وهو متجدد الهویه غیر ثابت الوجود والشخصیه، مع برهان لاح لنا من عندالله لاجل التدبیر فی آیات الله تعالی و کتابه العزیز» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۹)

همه اجسام و جسمانیات مادی، فلکی باشد یا عنصری، نفس باشد یا بدن، ذات‌شان متجدد و وجود آنها متصرم است و از تدبر در آیات قرآن و تفکر در کتاب عزیز، تجدد اجسام برمن معلوم گردید. ملاصدرا پس از طرح حرکت در جوهر، در جواب کسانی که این نظریه را بدعت می‌شمارند، می‌گوید: «اولین حکیمی که قائل به حرکت در جوهر شده است، خداوند تبارک و تعالی می‌باشد. قولک هذا إحداث مذهب لم یقل به حکیم، کذب و ظلم فأول حکیم قال فی کتابه العزیز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء.» (ملاصدرا، ۱۱۰: ۱۳۸۱)

سخن تو که تجدد در جوهر مذهب جدیدی است که تاکنون کسی از حکما به آن قائل نبوده است، ستمکاری و دورگویی است؛ برای آنکه خداوند تبارک و تعالی، نخستین حکیمی است که در کتاب آسمانی به آن تصریح کرده است و او راستگوترین حکما است. سپس ملاصدرا آیاتی را که دلالت بر حرکت جوهری دارند، نقل می‌کند؛ اولین آیه‌ای که ذکر می‌کند، این آیه است: «وَوَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ»؛ کوه‌ها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری؛ درحالی که مانند ابر در حرکت‌اند (نمل / ۸۸).

«بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ؛ ولی آنها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید تردید دارند» (ق / ۱۵) این دومین آیه‌ای است که ملاصدرا آن را مأخذ نظریه حرکت جوهری می‌داند و آیات دیگری از این قبیل که هم در اسفار و هم در رساله‌الحدوث ذکر کرده است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۱۲: ۱۳۸۱)

آیه (ق / ۱۵) اشاره به تبدل طبیعت دارد که فرموده: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»؛ یعنی: روزی که زمین به زمینی غیر این مبدل شود (ابراهیم / ۴۸) و فرموده: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»؛ یعنی: به آسمان و زمین فرمود که: به رغبت و یا به کراهت بیایید! گفتند: به رغبت آمدیم (فصلت / ۱۱) و فرمود: «كُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ»؛ یعنی: همگی با تذلل و خواری به پیشگاه وی رو کنند. (نمل / ۸۷)

و فرموده: «عَلَىٰ أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ وَتُشَكَّلَنَّ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ یعنی: تا امثال شما را به جایتان بیاوریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان، (واقع / ۶۱ - ۶۰) و فرموده: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»؛ یعنی: و اگر بخواهد شما را ببرد و خلقی تازه آرد. (ابراهیم / ۱۹) و فرموده: «كُلُّ إِلَهٍ لَنَا رَاجِعُونَ»؛ یعنی: همگی به سوی ما بازمی‌گردند. (انبیاء / ۹۳) (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷ - ۸۶)

ملاصدرا در رساله‌الحدوث بعد از بیان آیات می‌گوید در میان احادیث نبوی اخبار فراوانی است که بر تجدد طبایع و تبدل امثال، تصریحاً و یا تلویحاً دلالت دارند و بعد از آن یک خبر الهی و دو خبر نبوی و یک خبر از حضرت علی (ع) ذکر کرده است. «و منها قولها «دنيا دار زوال و انتقال» و منها قول

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى - «جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» (ق/ ۲۱) سَائِقٌ يَسُوقُهَا إِلَىٰ مُحْشَرٍ وَشَهِيدٌ شَهِيدٌ عَلَيْهَا يَعْمَلُهَا» (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۱)

پس براساس این اصل همه جواهر جسمانی، خواه زمینی باشند یا آسمانی، مدام در حال شدن و صبرورت‌اند؛ یعنی صور طبیعی اشیا از حیث وجود مادی وضعی زمانی متجدد است و وجود تدریجی دارد و در ذاتش بی‌قراری نهفته است، اما از حیث وجود عقلی و صورت مفارقی، ازلاً و ابداً در علم خدا به بقاءالله باقی است و در رساله فی الحدوث می‌نویسد: «طبیعت جوهری سیال است. مرادش این است که تجدد و نو شدن پدیده‌های نوشونده مستند به چیزی است که در ذات و جوهرش سیال و متبدل است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۰)

حدوث و قدم

حدوث و همین‌طور قدم به دو وجه گفته می‌شود: یکی با قیاس و دومی بدون قیاس؛ اولی: چنان‌که درباره‌ی حدوث گفته می‌شود: «زمانی که از وجود "زید" گذشته، کمتر از زمانی است که از وجود "عمرو" گذشته است؛ ولی در قدم عکس این است؛ یعنی آنچه از زمان وجود چیزی گذشته، بیشتر از آن است که از زمان وجود چیز دیگر گذشته است، این دو، قدم و حدوث عُرفی‌اند؛ اما دومی به دو معنی است: یکی حدوث و قدم زمانی و دومی ذاتی، معنی حدوث زمانی، حصول شیء است، پس از آنکه نبوده - بعدیتی که با قبلیت جمع نمی‌آید - یعنی بعد از آنکه در زمانی نبوده است، ولی با این تفسیر، برای اصل زمان حدوثی تعقل نمی‌شود؛ چون حدوث آن تعقل و تقرر نمی‌یابد؛ مگر زمانی که با عدم آن مقارن و جفت است استمرار داشته باشد، پس زمان - هنگامی که معدوم فرض شده - موجود است و این خلف (خلاف فرض شده) می‌باشد. معنی قدم زمانی آنکه: شیء به‌گونه‌ای باشد که اولی برای زمان وجودش نباشد؛ زمان به این معنی، قدیم نمی‌باشد؛ چون زمان را زمانی دیگر نیست و همین‌طور مفارقات از ماده - به کلی وجودشان را زمانی نیست، چون آنها برتر و بالاتر از زمان‌اند.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۹۸۳)

«و دوم آن دو، غیر زمانی است که به نام حدوث ذاتی و قدم ذاتی نامیده می‌شود، حدوثی ذاتی عبارت از این است که: وجود شیء به ذات خود، مستند به ذات خودش نباشد، بلکه مستند به غیر - خودش باشد، خواه این استناد مخصوص به زمان معینی باشد، خواه در هر زمانی استمرار داشته باشد و خواه از مرز زمان و حرکت بیرون باشد؛ این همان حدوث ذاتی است.» (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۹۸۴)

حدوث عالم، مسبوق به عدم زمانی

«حادث (پدیده نو) بعد از آنکه نبود- ناچار باید برتری دهنده‌ای (مرجعی) داشته باشد، چون محال است چیزی بدون سبب و علت به وجود آید و این علت و برتری دهنده، لازم است که تمام و یا بعضی از آن حادث باشد، وگرنه برتری دایم و نتیجه و اثرش هم دایم خواهد بود؛ بنابراین حادث نخواهد بود؛ درحالی که فرض حادث شده بود و این مخالف فرض است، بعد گفتگو را برمی گردانیم به مَرَّج این مَرَّج و آن یا این است که علت‌های بی‌نهایت حادث و جدیدی با هم جمع شده و تسلسل پیدا کرده‌اند و این باطل است؛ چون باری تعالی مبدأ و اصل تمام سلسلهٔ ممکنات است خود ازلی و غیرحادث است یا اینکه اسباب و وسایلی به دنبال هم بوده که هریک از آنها سبب برای اتصال و ملحق شدن دیگری است و این فرض و این، آن چیزی است که در نزد تمام فلاسفه معلوم و معین است.» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳-۱۴۲)

نکات قابل طرح در این موضوع

« اول آنکه: حرکت امری عقلی است که برای آن در خارج وجودی نیست و آنچه وجود ندارد، سبب برای وجود شیء حادث نمی‌شود.

دوم آنکه: وجود اعراض بعد وجود جواهر است؛ پس اگر جواهر عالم در ذات خودشان ثابت، و در وجود خودشان مستقر و پابجا باشند، پس از کجا صفت جدیدی که حدوث حادث بدان مخصوص می‌شود پدید می‌آید؟ پس ناچار باید از جواهر موجود در عالم، جوهر سیال و روانی وجود داشته باشد که در ذات خود متجدد بوده و صورت و نحوهٔ وجودش انقضا و پایان‌پذیری، و تجدد و نوپذیری باشد، به‌طوری که در وجود و عدمش ثبات و دوام و استمرار تصور نشود، چون هرچه عدمش ثابت است، وجودش ممتنع و محال است و هرچه عدم و نیستیش ثابت نیست، وجودش جز انقضا و پایان‌پذیری و تجدد و نوپذیری نیست.» (همان: ۱۴۵)

چون برای تمام موجودات طبیعی حرکتی جوهری و ذاتی، و از صورتی به صورت دیگر گردیدن است تا اینکه رجوع به حق تعالی - بعد از آنکه صورت قبلی آن غیر خودش گردیدن است تا اینکه رجوع حق تعالی - بعد از آنکه صورت قبلی آن غیر از خودش گردید و از این جهان به جهان دیگری تحول و انتقال پیدا نمود - واقع شود، و اگر این طبایع دارای جوهری ثابت و هویتی بر دوام بودند، هیچ وقت از این جهان به جهان دیگر انتقال پیدا نمی‌کردند و همچنین زمین غیر از این زمین و آسمان غیر از این آسمان، چنان‌که آیهٔ شریفه دلالت دارد، نمی‌گشت و خداوند وارث زمین و آنچه در آن است، نمی‌شد و در روز قیامت زمین به دست قدرت او، و آسمان‌ها در نور دیده به دست او نمی‌شد، و می‌فرماید: «در روز قیامت زمین یکسره در مشت او است و آسمان‌ها به دست قدرت او در نور دیده شده است.» (زمر / ۶۷) (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۱۴۷)

و از آن آیات است که می‌فرماید: «اگر بخواهد شما را می‌برد و خلقی نو می‌آورد.» (ابراهیم/ ۱۹) «ما مرگ را در میان شما مقدر کردیم، و ما در مانده نیستیم از آنکه شما را به جایان آوریم و در کیفیتی که بی‌خبرید شما را بیافرینیم.» (واقعه/ ۶۱ و ۶۰) «روزی که خداوند همگی‌شان را برانگیزد» (مجادله/ ۶) برانگیختن از جهان طبیعت به جهان دیگر خبر به دگرگونی جوهر و تبدیل ذات و حقیقت ممکن نیست؛ چون دو جهان دنیا و آخرت نوعشان با هم مخالف و در کیفیت وجودی - نه در صفات و اعراض - از هم جدا و دورند، و گرنه هریک به تنهایی جهان تمامی نبود؛ پس ثابت می‌شود که تمامی موجودات طبیعی روی به جهانی دیگر، یعنی رو به جهان آخرت دارند و به حرکتی سریع و تند که حرکتی ذاتی جوهری است، رهسپارند و ثابت شد که دنیا منزل انتقال، و خانه کوچ، و گذرگاه جهان ابدی است و (آن جهان ابدی) جایگاه نیکوان و ابرار است، و از آن آیات است که می‌فرماید: «ما به سوی پروردگارمان بازگردندگانیم» (زخرف/ ۱۴) (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۸: ۱۳۹۲)

آفرینش جهان هستی بر مبنای حدوث زمانی عالم

و از آیات قرآن کریم است که می‌فرماید «او است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید. سپس بر عرش استیلا یافت» (حدید/ ۴) این روزها از روزهایی که هر کدامش به گردش خورشید و به حرکت فلک اقصی (البته طبق هیئت بطلمیوسی) تمام می‌شود نیست، بلکه از روزهای آخرت، و روزهای ربوبی است، که هر روزش برابر هزار سال از روزهای دنیا است که شمرده شود، می‌فرماید: «نزد پروردگارت یک روز، مانند هزار سال - از آنچه که شمار می‌کنند - می‌باشد» (حج/ ۴۷) و این شش روز عبارت است از شش هزار سال از زمان آدم - علیه السلام - که مبدأ خلق موجودات بوده، البته آن طوری که اهل تاریخ حساب، و منجمین و اهل هیئت و نجوم تا مبعوث شدن خاتم (ص)، و نزول قرآن نگاشته‌اند می‌باشد؛ پس خداوند سبحان (در این آیه) از خلقت موجودات در این مدت خبر داده است، و این بدان سبب است که موجود حادث، که وجودش تدریجی است، زمان حدوث و موجود شدنش، عیناً همان زمان قرار و تداوم او است، چون برای او پایداری و بقایی جز حدوث تجدیدی و نو شدنی نیست. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۴۹)

پس با برهان و قرآن ثابت می‌شود که این جهان جسمانی با تمام موجودات آن، حادث و مسبوق به عدم زمانی‌اند؛ زیرا برای جسم طبیعی بقا و دوامی نیست، چون (جسم طبیعی) در ذات و حقیقت خود خالی از حدوث نیست، و آنچه در ذات خود از حدوث خالی و تهی نباشد، دارای هویتی حادث، و ذاتی تدریجی، و وجودی متغیر است، ولی حقایق نوعی که دارای وجودی ثابت‌اند، در علم خداوند پاینده و بردوام‌اند، پس علم او تعالی به اشیای ثابت و بردوام و تغییرناپذیر است، و این معلومات‌اند (یعنی موجودات که اثر علم حق‌اند) که متکثر و تغییرکننده‌اند، چنان‌که قدرت او ازلی، و اثر قدرت او حادث

و جدید است، می فرماید: «آنچه نزد شما است فانی می شود و آنچه نزد خداوند است دائمی است» (نحل / ۹۶)

«عالم خلق مجموعه چیزهایی است که دارای اندازه و مساحت هستند؛ مانند اجسام و جسمانیات که در ذاتشان حادث‌اند و وجودشان تدریجی است و متأخر از علم و قدرت خدا هستند؛ پس خدای سبحان همواره فاعل و [خالق] بوده و خواهد بود، چنان که لم یزل و لا یزال عالم و مرید بوده است و او (جل و جلاله) به‌طور ابدی و سرمدی آمر و خالق بوده است جز اینکه امر او قدیم و خلق او حادث است.» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۳۶)

حدوث زمانی عالم در جهان‌شناسی صدرایی خیلی مورد توجه قرار گرفته است. حتی یکی از مسائلی که در تاریخ فلسفه مورد توجه حکما و متکلمان ادیان مختلف، به‌ویژه متکلمان مسلمان بوده، مسأله حدوث عالم است. متکلمان مسلمان گذشته غالباً عالم را ماسوای خدا دانسته و کل عالم را حادث زمانی حکیمان مشائی به گزارش ابن سینا حدوث زمانی را برای تفسیر عالم نارسا دانسته و با طرح حدوث ذاتی، اصل عالم را حادث ذاتی و حوادث یومیه را حادث زمانی می دانند. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۱)

«از نگاه ملاصدرا، حدوث صفت ذاتی و تحلیلی حادث است نه صفت لاحق، و به دلیل ذاتی بودنش قابل جعل نیست؛ علاوه بر این، تحقق هرگونه‌ای از وجود در مرتبه یا قطعه زمانی خاص مقوم آن وجود است؛ پس حدوث به لحاظ متن واقع مقوم وجودات حادثه است. به این معنا که در صورت حذف حدوث از آنها، هویت وجودی آنها نیز حذف می شود.» (خواجوی، ۱۳۶۳: ۱۲)

حدوث زمانی از دیدگاه ملاصدرا، جهان اشعار به عالم ماده دارد، خواه ارضی باشد یا سماوی و حکم عالم امر و عقول مفارقه و موجودات ثابت‌الوجود از حکم عالم، خارج است و مرادش از حدوث زمانی این است که هر امر مادی زمان‌مند است و در بستر زمان وجود دارد.

حکمت ایمانی و دلیل قرآنی حدوث زمانی عالم

کتاب‌های الهی و آیات کلام‌الله مجید، گویا به این بیان هستند که جهان به تمام حادث زمانی است؛ چون مقصود از خلقت عالم شخص عالم نیست، بلکه مقصد و هدف بالاتر از آن است؛ زیرا طبایع جسمی و آنچه تحت آن طبایع و یا در ردیف آنها است، امکان ندارد که نهایت آمال در وجود باشد؛ بلکه برهان فلسفی بر آن استوار است که برای طبایع نهایت دیگری است که آن نهایت برتر و بالاتر از اینها است. چون هرچه برتر و بالاتر از طبایع مادی باشد، وجودش نه در این جهان، بلکه در جهان دیگر است.

با برهان ثابت شده که این عالم به تمامه در زیر حکم فساد و تباهی قرار می‌گیرد و فرمان عدم و نابودی هر آن بر آن ابلاغ می‌شود و آنچه حکم عدم و نابودی بر آن جاری گشت، ناچار حادث زمانی

می‌باشد؛ پس جهان و هرچه در آن است، حادث زمانی است و مقصود نهایی از آفرینش آسمان‌ها و گردش افلاک و حرکت ستارگان جاری گردیدن کارها مطابق قضا و حکم الهی و قدر ربانی، برای رسیدن اشیا به نهایات ذاتی و خیرات اصلی و برطرف شدن بدی‌ها و کاستی‌ها از آنها است؛ تا آنکه جهان به تمامه خیر خالص و دارای کمالی شود که بدی و شر در آن وجود نداشته و نوری گردد که ظلمت و تاریکی را در آن راه نباشد و تمام و کامل گردد؛ به طوری که نقص و کاستی به گرد آن راه نیابد «و دین همه برای خدا شود» (انفال / ۳۹) چون شکی نیست که دنیا لبریز از بدی‌ها و بلاها و آسیب‌ها و پُر از آزارها و اندوه‌ها و دردها و کمی‌ها و نبودن‌ها است. «می‌خواهند نور خداوند را با دهانشان خاموش کنند و خداوند نخواهد جز آنکه نور خویش را آشکار کند و اگر چه کافران ناخوش دارند» (توبه / ۳۲) (ر.ک: ملاصدرا، ۱۵۳: ۱۳۸۰)

نتیجه‌گیری

قرآن کریم و الهام به‌عنوان مهم‌ترین منبع در اثبات مباحث فلسفی حکمت متعالیه محسوب می‌شود، به‌گونه‌ای که رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمه این مکتب و نظام فلسفی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ملاصدرا پرورش‌یافته مکتب قرآن و سنت بوده و در فضایی زیسته و رشد نموده است که تعالیم قرآن و سنت محور زندگی، افکار و تعاملات او بوده است.

یکی از مسائل مطرح در حکمت متعالیه که به آیات قرآن استناد شده است، در حوزه جهان‌شناسی می‌باشد. قرآن در حوزه جهان‌شناسی به جزئیات و تمام جوانب اشاره نکرده است؛ اما مباحثی را به‌صورت کلی در باب شناخت جهان و مسائل مربوط به آن پرداخته است و از مبانی فکری صدرالمتهالهمین در جهان‌شناسی، چند اصل مهم است: نخست اصالت وجود، دوم تشکیک وجود که براساس دیدگاه صدر، نظام هستی دو طرف دارد: یکی واجب‌الوجود که وجودی لایتناهی و فوق‌لایتناهی است و دیگری هیولا که استعداد محض و در مرز عدم است و سوم: حرکت جوهری که براساس این اصل همه جواهر آسمانی خواه زمینی باشند یا آسمانی مدام در حال شدن و سیورورت‌اند و از جمله مباحث جهان‌شناسی که ملاصدرا از طریق اصالت وجود براهین نظم، حرکت جوهری و علیت به استناد آیات قرآن به اثبات آنها پرداخته است، تشکیک وجود، امکان و وجوب، قوه فعل، حرکت جوهری، تقدم و تأخر، حادث و قدیم و... می‌باشد که در مسأله اصالت وجود، ملاصدرا وجود را در خارج، موجود و متحقق و ماهیت را امری اعتباری و مجرد و تصور ذهنی می‌داند و وجود اصل گوهر حقیقت و مایه تحقق هر ذی حقیقتی می‌باشد و بنابر حرکت جوهری، حیات در

تمام موجودات سریان دارد؛ زیرا وجود در همه آنها سریان دارد؛ و تمام موجودات عالم، زنده و هستی آنها عین صیوروت و شوق به سوی مبدأ است.

بنابر اصل وحدت تشکیکی، وجود خاص اشیا به وسیله مراتب کمال و نقص از یکدیگر متمایزند. و هر موجودی به اندازه سعه وجودی خود از شعور و حیات برخوردار است؛ هر چند از مرتبه ضعیف و ناقصی برخوردار باشد. که همه این مطالب و موضوعات در بحث جهان‌شناسی در مکتب ملاصدرا و حکمت متعالیه با وضوح و روشنی با استناد به آیات قرآن به اثبات رسیده است.

منابع

- الهی قمشه ای، مهدی، (۱۳۷۱)، ترجمه قرآن کریم، تهران: انتشارات گلبرگ.
- باقر خرم‌دشتی، ناهید، (۱۳۷۸)، کتاب‌شناسی جامع ملاصدرا. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی.
- بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: انتشارات صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، شرح حکمت متعالیه و ملاصدرا، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۳)، حکمت متعالیه و ملاصدرا، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۰)، اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجوی. چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
- _____، (۱۳۶۰)، الاسفار الاربعه، شرح جوادی آملی، تعلیق و تصحیح سید جلال آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاهی مشهد.
- _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، (۱۳۸۳)، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح. چاپ سوم، تهران: انتشارات صدا و سیما.
- _____، (۱۳۸۳)، ترجمه اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، جلد (۱/۳)، چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
- _____، (۱۳۸۴)، ترجمه مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.
- _____، (۱۳۶۲)، تفسیر آیه نور، ترجمه محمد خواجوی (ایران مصور). تهران: انتشارات مولی.
- _____، (۱۳۷۷)، رساله الحدوث العالم، ترجمه محمد خواجوی. چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
- _____، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تحقیق سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

انتشارات مولی. _____، (۱۳۹۲)، حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران:

سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، جلد ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، جلد ۱، تهران: انتشارات حکمت.

صلیبا، جمیل، (۱۳۸۱)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.

نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزن چی، چاپ اول، تهران: انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الف، (۱۳۶۶)، تفسیر قرآن الکریم، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____، (۱۴۱۹ق)، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیا التراث العربی.

COPYRIGHTS

© 2024 by the authors. Licensee Islamic Azad University Jiroft Branch. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ارجاع: خزاعی سلطان آباد مرتضی، ایراندوست محمدحسین، واسعی هادی، بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه در حوزه جهان‌شناسی، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۵، شماره ۵۸، تابستان ۱۴۰۳، صفحات ۷۹-۱۰۰.