

بررسی تطبیقی فقر در حکمت متعالیه و عرفان

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی* فاطمه فرضعلی**

چکیده

از فقر موجودات ممکن، در هر دو حوزه‌ی فلسفه و عرفان، سخن بسیار است. در میان مکاتب فلسفی، حکمت متعالیه قرابت بیشتری با عرفان اسلامی دارد و فقری که در این دو حوزه تعریف و تبیین می‌شود بسیار به یکدیگر نزدیک‌اند. در حکمت متعالیه، بر پیشانی موجودات ممکن داغ فقر و هلاکت ذاتی خورده است، به گونه‌ای که عین ربط به علت خویش‌اند و از خود هیچ ندارند، بلکه به تعبیر دقیق‌تر، خودی ندارند. در عرفان نیز جز الف قامت یار چیزی دیگر در عالم هستی هویدا نیست و آنچه از کثرت‌ها در سرای وجود دیده می‌شود از یکسو عین فقر و روسیاهی و از سوی دیگر، وجوه و شؤونات ذات حق است. در این نوشتار، به مقایسه‌ی معنا و مفهوم فقر در حکمت متعالیه و عرفان می‌پردازیم تا در هر دو حوزه، با بیان تفاوت‌ها و شباهت‌ها، حقیقت آن سوی این روسیاهی را به تحقیق بنشینیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- فقر، ۲- حکمت متعالیه، ۳- عرفان، ۴- سواد الوجه.

۱. مقدمه

یکی از مواد ثلاث در فلسفه «امکان» است. پیشینه‌ی بحث امکان مساق با مباحث فلسفی است ولی امکان فقری یا فقر وجودی توسط ملاصدرا مطرح شد. مبنای این تعبیر خاص از سوی ملاصدرا به مبنای فلسفه‌ی او یعنی اصالت وجود بازمی‌گردد. بر خلاف فلاسفه‌ی پیشین، که مناط احتیاج معلول به علت را امکان ذاتی (ماهوی) می‌دانستند، ملاصدرا فقر را به وجود نسبت می‌دهد و در تقسیم اولیه‌ی وجود به غنی، مستقل، واجب و

e-mail: m_shahrudi@yahoo.com

e-mail: farzali@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۲۴

* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دوره دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۱۱

فقیر، وابسته و ممکن، این خود وجود است که به این صفات متصف است نه ماهیت (۲۲)، صص: ۳۵ و ۳۶).

امکان در حکمت مشایی به امکان ماهوی مشهور است و در حکمت متعالیه به امکان فقری. اگرچه این دو به یک معنا نیستند و به لحاظ مبنایی از یکدیگر متمایزند، با تأمل دقیق، امکان ماهوی نیز آن گاه که روی به مصادیق خود در عالم خارج دارد، به همان معنای فقر وجودی یا امکان فقری نقل معنا می‌کند، زیرا وصف امکان هرگز بر ذات ماهیت حمل نمی‌شود، مگر این که طبق قاعده‌ی فرعیه، یک نحوه ثبوتی پیدا کند و تنها در این صورت است که ماهیت به واسطه‌ی حیثیت تقییدیه، مجازاً متصف به احکام وجود می‌گردد. مفهوم امکان صرفاً امری ذهنی است و در خارج موجود نیست، ولی موجودات خارجی دارای خصوصیتی هستند که این مفهوم از حاق ذات آن‌ها انتزاع می‌شود و آن ویژگی فقر ذاتی آن‌هاست. گروهی می‌گویند هیچ امر ممکن‌ی تحقق خارجی ندارد، بلکه همه‌ی امور یا واجب‌اند یا ممتنع، چراکه آنچه هست بالضرورة هست و آنچه نیست بالضرورة نیست. پس ممکن (به امکان ماهوی) هیچ جایگاهی در حاق واقع ندارد.^۱ بنابراین آنچه متصف به وصف امکان و نیازمندی و فقر است وجود است. بدین سبب، معلول، چه خارجی چه ذهنی، به واسطه‌ی وجود، رنگی به خود می‌گیرد. از این جاست که امکان ماهوی قدم در وادی امکان فقری می‌گذارد و سلب دو ضرورت وجود و عدم در امکان ماهوی، در امکان فقری تبدیل می‌شود به سلب یک ضرورت و آن سلب ضرورت عدم است. پس در حاق واقع، جز یک امر باقی نمی‌ماند و آن وجود صرف است و بس و باقی همه نسب و اضافاتی هستند که مشبک‌های آینه وجود با یکدیگر دارند^۲ (۲۶، ص: ۱۲ - ۱۳) و این تحولی بود که با حکمت متعالیه در موضوع امکان پدید آمد و نزدیکی به عرفان نیز از همین نقطه خود را نشان می‌دهد، زیرا وحدت وجود و بالاتر از آن وحدت شخصی وجود بر مبنای تحلیل فقر وجودی طرح‌شدنی و اثبات‌پذیر است، که شرح آن خواهد آمد.

۲. طرح مسأله

مسأله‌ی این نوشتار بر همین اساس طرح شده است که آیا فقر امری وجودی است یا عدمی؟ اگر امری عدمی است، چگونه مابه‌ازای خارجی دارد، به‌گونه‌ای که امکان از آن انتزاع می‌شود؟ اگر همه‌ی موجودات خارجی عین فقر و هلاکت‌اند، پس آنچه مشهود ماست چیست؟ خلاصه این که در فراسوی فقر و فاقه، چه حقیقتی پنهان است؟ آیا ذات حق پنهان است و ممکنات آشکار یا ممکنات پنهان‌اند او آشکار؟ و پرسش اساسی دیگر این که فقر فلسفی با فقر عرفانی چه تفاوتی دارد؟

برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها در این نوشتار، ابتدا به بررسی فقر امکانی یا فقر وجودی در فلسفه‌ی صدرایی و نیز حقیقت فقر در عرفان نظری پرداخته، سپس به روش مقایسه‌ای در صدد یافتن وجوه مشترک این دو حوزه بر آمده‌ایم.

۱.۲. فقر در لغت و اصطلاح

فقر در لغت به معنای تنگ‌دستی و نیازمندی و مالک نبودن به آنچه برای فرد کافی یا ضروری است می‌باشد. فقر مقابل غنا است و به طور کلی به معنای احتیاج است (۶، ج: ۵، ص: ۶۰). فقر از فقار مشتق شده است که عبارت است از استخوان پشت، که از آن به ستون فقرات نیز نام می‌برند. بنابراین فقیر کسی است که از شدت احتیاج، استخوان‌هایش شکسته است و به دلیل شکستگی، قدرت ایستادن و نگهداری خویشتن را ندارد (۹، ج: ۱، ص: ۲۹۸). به گفته‌ی ابن عربی: «فإن الفقير هو الذي انكسر فقار ظهره فلا يقدر على أن يقيم ظهره و صلبه فلاحظ له في الفيومیة أبدا بل لا يزال مطاطئ الرأس لانكساره» (۴، ج: ۱، ص: ۵۶۳).

به طور کلی، فقیر به کسی اطلاق می‌شود که فاقد چیزی است که سخت بدو نیازمند است. اگر آنچه بدان نیازمند است در دسترس باشد، به گونه‌ای که خود بتواند آن را حاصل کند و در حصول آن مستغنی از غیر خود باشد، چنین شخصی فقیر نامیده نمی‌شود.

۲.۲. تعریف غنا

با تعریف غنا، که ضد فقر است، بیشتر به شناخت فقر رهنمون می‌شویم. به طور کلی، «غنا» یعنی دارایی، اعم از این که این دارایی عاریتی باشد یا ذاتی. به هر حال، دارنده‌ی چیزی، حتی به اعتبار، از آن جهت که آن را داراست، مالک آن چیز است. بنابراین فرد غنی یا آنچه را دارد از خود دارد (غنا‌ی حقیقی) و یا از دیگری (غنا‌ی عرضی و یا اعتباری). مالک یا تام است یا ناقص. یا می‌تواند نقص خویش را جبران کند و استکمال بخشد و یا نمی‌تواند. به هر حال، به همان مقدار که از چیزی بهره‌مند است، صفت فقر را از خود دور می‌کند (۷، ص: ۸۸). در واقع، وجود برابر است با غنا و موجود به اندازه‌ی وجودش عدم را از خود طرد می‌نماید. از آن جا که فقر نیز مترادف با عدم است، طرد عدم برابر است با طرد فقر.

۳. تحلیل فقر در حکمت متعالیه

۱.۳. تفاوت امکان ماهوی با امکان فقری

در حوزه‌ی فلسفی، مفهوم فقر با مفاهیمی مانند «عدم، امکان، قوه، استعداد، حدوث و...» هم‌معناست، که با فقدان، ضعف، نیازمندی و تعلق به غیر همراه است. درک انسان از

مفهوم عدم و فقر، بی‌واسطه و بدیهی است، زیرا عدم و فقر تعریف‌ناپذیرند و درک این مفاهیم متوقف بر درک مفاهیمی همچون وجود، غنا و کمالات وجودی است.

مفاهیم امکان ماهوی در فلسفه‌ی مشاء و امکان فقری در حکمت متعالیه نیز عجین با معنای فقرند و بیشتر فلاسفه ملاک اصلی احتیاج معلول به علت را ویژگی سیه‌رویی و امکان ذاتی آن دانسته‌اند (۱۳، ص: ۱۰۶ و ۲۴، صص: ۶۵ - ۷۲). امکان ماهوی و نیاز منتزع از آن با این‌که لازم ذات ماهیت‌اند، خارج از حیطه‌ی ذات و ذاتیات آن می‌باشند. به تعبیر دیگر، معنای امکان جنس یا فصل هیچ ماهیتی نیست، ولی احتیاج و نیازی که برای وجودات معلولی اثبات می‌شود عین ذات آن‌هاست، که به معنای هویت و واقعیت آن‌ها می‌باشد، نه ذات به معنای ماهیت و این نوع امکان، که عین نیازمندی است، امکان فقری نامیده می‌شود.

در حکمت صدرایی، ذات معلول آن هنگام که وجود و هستی آن لحاظ می‌شود، چیزی جز وجود نیست و ثبوت وجود برای خودش ضروری است، پس امکان فقری برخلاف امکان ماهوی، عین ضرورت هستی است. بدین ترتیب، با گذر از ماهیت و امکان ماهوی، هستی و ضرورت وجود معلول اثبات می‌شود که آن هستی و ضرورت عین فقر، احتیاج و نفس ربط و پیوند به غیر است.

در تحلیل عقلی حقایق خارجی، ابتدا ماهیت و سپس واقعیت و وجود آن‌ها ادراک می‌شود و آن‌گاه از قیاس ماهیت به وجود، به احتیاج و امکان ماهیت پی برده، ماهیت شیئی که دارای احتیاج و متصف به امکان است فهم می‌شود، ولی چون وجودی را که ماهیت به واسطه‌ی آن متصف به واقعیت شده است و موجود می‌شود در نظر بگیریم، از محدودیت و تقید آن وجود، به احتیاج و امکانی خواهیم رسید که زیادتی بر ذات ممکن ندارد.

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، واقعیتی است که انتقال از ماهیت و امکان ماهوی به وجود و امکان فقری را ضروری می‌سازد، زیرا بر مبنای اصالت وجود، ماهیت از مواردی مانند جعل، افاضه، علیت و نظایر آن خارج است و جر به تبع وجود به این اوصاف متصف نمی‌گردد.

اهل حکمت در هنگام حمل وجود و ماهیت بر یک‌دیگر، هرگز وجود را در ذات ماهیت راه نمی‌دهند، بلکه در روند تحلیل ذهنی یک وجود خارجی، آن را دو امر یعنی ماهیت و وجود لحاظ می‌کنند. ماهیت به خودی‌خود چیزی نیست تا وجود را پذیرا باشد، بلکه ماهیت همان حاصل انتزاع حد وجود از حاق وجود است. یعنی وجود برای ذهن آدمی در لباس این عوارض و حالات (حدود) خود را نمایان می‌سازد (۱۰، ص: ۵۰۵). صدرالمآله‌یین

در تحلیلی که از غنای واجب و فقر ممکنات ارایه نموده است، بر این نکته تأکید می‌کند که معنای بی‌نیازی ذات واجب این نیست که بی‌نیازی چیزی زائد بر ذات او باشد و فقر ممکن نیز چنین نیست که ذاتی باشد به نام ممکن و دارای فقر باشد، بلکه ذات واجب صرف بی‌نیازی و ذات ممکن صرف فقر و نیازمندی است. زیرا در غیر این صورت، ذات واجب و ممکن از غنی و فقر تهی خواهند بود. بنابر این فقر ممکنات بالغیر نیست، زیرا لازمه‌اش این است که فقیر ممکن منقلب به واجب‌الوجود گردد و برعکس (۲۴، ص: ۲۸۰). پیامد نپذیرفتن آن ورود واجب بالذات به حیطه‌ی امکان خواهد بود، در نتیجه فقر به ذات واجب و غنا به ذات ممکن راه خواهد یافت، زیرا رفع متقابلین محال است. تقابل میان ممکن به امکان فقری و وجود واجب، از نوع تقابل سلب و ایجاب است نه عدم و ملکه، زیرا در تقابل عدم و ملکه ویژگی یکی از طرفین فقدان است که شایستگی وجدان را داراست و لذا از وجودی ضعیف برخوردار است، ولی در تقابل سلب و ایجاب، که به آن تناقض نیز گفته می‌شود، یکی از طرفین عدم محض و دیگری وجود محض است. در این تقابل، ممکنات هر مقدار هم که توسعه یابند هرگز فی نفسه لیاقت بی‌نیاز شدن را نخواهند داشت. در این نوع تقابل، حتی غنای بالغیر هم متصور نیست، زیرا آنچه واجب یا غنی بالغیر است چیزی نیست که در مقابل معطی و فیاض وجود خودنمایی کند. بدین سبب که در برابر وجود غنی مطلق چیزی جز عدم صرف نیست (۱۰، صص: ۴۵۴ - ۴۵۵). «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (لقمان/۳۰). نکته‌ی مهم‌تر این‌که در عمق معنای امکان فقری، استناد وجود به ماهیات ممکن با توجه به تقابل مذکور، نه تنها در وجود عینی، بلکه حتی در وجود ذهنی نیز یک اسناد مجازی است. بنابر این ماهیات در هیچ حال واجد وجود حقیقی نمی‌شوند تا آن که بتوان به عنوان وجود معلولی و یا رابط از آن یاد کرد و سپس به وساطت علیت و جعل، عاقلیت و عالمیت جاعل نسبت به آن‌ها اثبات گردد (همان، ص: ۴۵۸). استاد آشتیانی در شرح مقدمه قیصری در این زمینه می‌نویسد: «معطی وجود آنچه را که افاضه می‌نماید باید خود به نحو اتمّ واجد باشد... اگر علت وجود اشیا خود از سنخ وجود باشد، باید معلول و مخلوق او هم وجود باشد. پس علیت و معلولیت در دار وجودات است نه در سنخ ماهیت» (۲۸، صص: ۲۷۵ - ۲۷۶).

اگر ماهیت مأخوذ به شرط لا لحاظ شود، معدوم صرف است و طبق قاعده‌ی فرعیه، صلاحیت اتصاف به مجموعیت و یا معلولیت و یا حتی صفات دیگر مانند افتقار و امکان را ندارد و اگر آن را عین ربط و وابستگی به واجب لحاظ کنیم، چیزی جز اشعه‌ی نور وجود، که از ذات واجبی ساطع می‌شود، نخواهد بود. در این صورت، این نور همان نور حقیقی غنی

مطلق است، بنابر این محال است چیزی عین نور وجود باشد و در عین حال مفتقر و محتاج باشد. درست در همین نقطه، عمق فقر خود را غنای محض می‌نمایاند.

۲.۳. تصور خارج برای نامتناهی محال است

اگر چیزی در برابر وجود خداوند موجود باشد، هرچند وجودش عین ربط باشد، لازم می‌آید که هستی خداوند به همان مقدار محدود شود؛ تالی باطل است پس مقدم و ملزوم نیز باطل خواهد بود. بیان ملازمه این است که فرض وجود هرگونه شیئی مقابل و یا خارج از امر نامتناهی محال است و نامحدود جایی و جهتی برای غیر خود باقی نمی‌گذارد، حتی اگر آن را عین ربط و شعاع، موج و یا مانند آن بنامیم (۱۰، ج: ۴۱). از میان مفاهیم علت، ماهیت و وجود ماهیت، امر دوم یعنی ماهیت صرف محور امکان است و در حال استوا نسبت به وجود و عدم به سر می‌برد. ولی وجود ماهیت (چه وجود خارجی متحد با متن واقع و چه وجود عارض ماهیت در ذهن) همان نور وجود است و چون وجود امری شخصی، عینی و خارجی است، چیزی جدا و مستقل از وجود علت به نام وجود ماهیت و یا معلول، قابل تصور نیست (۱۷، ج: ۲، صص: ۲۵۶ - ۲۷۰).

حاصل آن که در حکمت متعالیه، با توجه به امکان فقری، وجودات، خاصه در آن هنگام که با مبدأ هستی سنجیده شوند، فاقد نفسیت‌اند. حتی ربط محض بودن نیز از باب مسامحه در تعلیم است و تقسیمات موجود در مباحث فلسفی در صورتی درست است که موجودات خاصه با یکدیگر قیاس شوند، در این هنگام است که برخی فی نفسه لافسه و برخی دیگر فی نفسه لغیره و برخی فی غیره‌اند.

۳. بازگشت علیت به تجلی و تشأن

در مقام مقایسه، در حکمت مشائی و اشراقی، فقط به ذکر این نکته اکتفا شده که وجود ممکن در قیاس با واجب تعالی، یک وجود ربطی است، بنابر این با ذات واجب مغایرت دارد. این موجودات با توجه به مبنای فکری حکمت مشائی و اشراقی، موجوداتی هستند که با دریافت فیض وجود، که از غیر اضافه می‌شود، نسبتی با او پیدا می‌کنند و این نسبت هرگز انفکاک‌پذیر نیست. ولی در حکمت متعالیه، فیض و مستفیض از یکدیگر جدا نبوده، بلکه نسبت و ربط به مبدأ هستی در حاق واقعیت آن‌ها نهفته و با ذات آن‌ها یگانه است. ملاصدرا به عرف فلسفی، آن را اضافه‌ی یک سویه یا اضافه‌ی اشراقی خوانده و این درست مقابل اضافه‌ی مقولی در حکمت مشائی است، که کاملاً دو سویه است، و البته اضافات، به هرگونه که لحاظ شوند، اموری صرفاً اعتباری هستند (۲۵، ص: ۳۱). در یک تحلیل عمیق‌تر، علیت علت حقیقتی ورای ذات آن نیست؛ همان‌طور که معلولیت معلول نیز حقیقتی ورای ذات معلول نیست. بر این مبنا، هویت معلول عین «فقر و نیاز» و هویت علت

عین «غنا و بی‌نیازی» است و چنانچه پیش‌تر گفته شد، تعبیر «هستی فقیر» برای معلول به این معنی نیست که معلول دارای هویت و وجودی است که «فقر» وصف آن است، بلکه وقتی اشاره به نفس معلول داشته باشیم (با لحاظ معلولیتش)، هویت و واقعیت معلول عین «فقر و حاجت» است. ذات معلول مقهور علت است و اگر علت بر هر لایه از وجود معلول خویش محیط و مقوم باشد، برخلاف آنچه در حکمت مشایی مشهور است^۲، از معلول، به وجهی که بتوان بدان اشاره نمود و آن را مستقل از علت مشاهده کرد، خبری نخواهد بود. معلول حقیقتی مابین از حقیقت علت نیست تا صرف‌نظر از علت شایان اشاره‌ی عقلی باشد. هم بر این مبناست که آدمی در شناخت فقر نفس خود، این حقیقت را می‌یابد که هستی او همان ارتباط و تعلق است و جز وابستگی هیچ‌چیز نیست و با ادراک «عین الربط» بودن خویش، علم به پروردگارش نیز برای او حاصل است. بنابر این حقیقت معلول چیزی جز جلوه و نمود و شأن علت نیست و حقیقت علت نیز همان متجلی و «بود» و ذی‌شأن است و علیّت به تجلی و تشأن باز می‌گردد. علت امر حقیقی و معلول جهتی از جهات آن و تأثیر علت برای معلول عبارت از تطور و تشأن آن (و نه انفصال شیئی مابین از آن) است (۲۳، ج: ۲، صص: ۲۹۹ - ۳۰۱).

به نظر نگارنده، در مباحث عقلی آنچه را که می‌بایست اثبات نمود وجود معلول است نه واجب تعالی، زیرا با فقری که معلول گرفتار آن است به گم شدن و ناپیدا ماندن سزاوارتر است و این در حالی است که پیدایی ذاتی علت است.

کلام علی(ع) که فرمود: «ما رأیت شیء إلا و رأیت الله قبله و بعده» (۱۴، ج: ۴، ص: ۲۶۴) و نیز آیه‌ی شریفه‌ی «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳) و نیز «الله نور السماوات و الارض» (نور/۳۵)، به این نکته‌ی دقیق اشاره دارند. نزوی نیز با استناد به کلام علی(ع): «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفة لا بینونه عزلة»، حکم مابینت خداوند از خلقتش را مابینت وصفی می‌داند نه عزلی، زیرا صفت تغییرپذیر است، پس حقیقت هر صفتی حقیقت تعلقیه و حیثیت ذاتش حیثیت افتقاریه است، در حالی که عزلت مشعر به نوعی از استقلال و انفراد است (۳۳، ص: ۷۷).

علامه طباطبائی غیر از وجود مستقل واجب‌تعالی، همه‌ی موجودات را روابط و نسب و اضافات می‌داند (۲۵، ص: ۳۱). روابط و نسب و اضافه‌ها هنگامی تصورپذیرند که ممکنات با یک‌دیگر قیاس شوند و گرنه با قیاس به واجب هیچ‌گونه موجودیت و استقلالی از خود ندارند، بلکه موجودات خاص «نمود» هستند و روابط و نسب و اضافات همگی «نبود» و آن چه «بود» حقیقی است جز واجب نیست. حاصل سخن آن‌که از دیدگاه فلسفی، به‌ویژه

حکمت صدراپی، اگرچه سیه‌رویی و نیاز ذاتی ممکنات است، اگر به حقیقت ربطی آن‌ها توجه شود عین وجود و نور هستند (۱۳، ص: ۱۰۷).

صدرالمآلهین در خصوص ممکنات پا را از فقرشان نیز فراتر نهاده و معتقد است که این نگرش ما در تحلیل ممکن‌الوجود است که او را فقیر یا واجب و غنی می‌نمایاند، وگرنه اگر به ذات خود موجود ممکن از جهت موجودیتش نظر کنیم، جز وجوب وجود چیزی نمی‌یابیم. پس «ممکن موجود» همان ربط به واجب بالذات است، زیرا هر چه آن را بکاویم جز وجود نمی‌یابیم^۴ (۲۱، ص: ۳۰). در نتیجه ماهیات یا حدود وجود اموری عدمی هستند و عدم نیستی محض است و نیستی صفت امور وجودی نمی‌تواند بود. بدین سبب روسیاهی متوجه به همین امور عدمی است، ولی اگر از مرز وهمی ماهیت و عدم گذر کنیم، به حقیقت وجود و بساطت آن خواهیم رسید و این‌جاست که آن سوی فقر، که غنای وجود و سلب ضرورت عدم است، خود را نشان می‌دهد. امر بسیط اگر قرار باشد آشکار شود، یا به تمامه آشکار می‌شود و یا اصلاً آشکار نمی‌شود، در غیر این صورت بسیط نخواهد بود. بنابر این اگر بدهات ظهور وجود واجبی و قهاریت ذاتی آن را پذیرا باشیم، چاره‌ای جز قبول این نکته نخواهیم داشت که هر آنچه از آن به عنوان موجودات نام می‌بریم جز ظهور بسیط حقیقی نیست.

ملاصدرا در اسفار از غزالی نام برده و نظر او را در تفسیر آیه‌ی کریمه‌ی «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص/۸۸) بیان می‌کند^۵ و پس از آن که برای هر چیزی دو وجه فائل می‌شود؛ وجهی که از آن تعبیر به وجه الله نموده است و وجهی که آن را هلاکت و عدم محض می‌داند، نتیجه می‌گیرد که موجود منحصر است در وجه‌الله و دیگر هیچ (۲۳، ج: ۲، ص: ۳۴۲). بدین ترتیب، عاقبت فقر فلسفی در حکمت متعالیه معلوم می‌شود. فقری که عین غناست و این فقر هرگز همانند فقر ماهوی در حکمت مشایی نیست^۶، بلکه ضرورت عدم از او سلب شده و به وجوب غیری رسیده است و وجوب هر کجا قدم گذارد، فقط از آن واجب بالذات است. در این صورت نداری در عین دارایی، وحدت محض در عین کثرت محض، اجمال در عین تفصیل است. از این رو، این قسم از فقر فلسفی به فقر عرفانی قرابت زیادی دارد.

۴. تفاوت «وجود» در فلسفه و عرفان

وجود در لغت از ریشه‌ی «وَجَدَ» است و به معنای یافتن است، ولی به معنای غنا هم به کار رفته است^۷، چه این غنا ذاتی باشد و چه بالغیر (۶، ج: ۳، ص: ۴۴۵). وجود در اصطلاح فلسفی یعنی هستی، و تعریف‌ناپذیری آن از مسلمات است، زیرا وجود امری شخصی، اصیل

و خارجی است، در حالی که تعاریف ذهنی هستند و مبتنی بر وجود جنس و فصل می‌باشند، در حالی که وجود نه جنس دارد و نه فصل تا بتوان تعریفی بر آن ارائه کرد. اما حقیقت و مصداق وجود، که عین تحقیق و واقعیت خارجی است، هرگز به ذهن نمی‌آید، زیرا از سنخ مفهوم نیست. به قول حاج ملاهادی سبزواری:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخِفاءِ

یعنی مفهوم وجود از شناخته‌ترین مفاهیم است، اما کنه و حقیقت وجود در نهایت خفاء و پوشیدگی است و هر کسی تنها به اندازه‌ی وسعت و ظرف وجودی خود می‌تواند نمودی از آن را به علم حضوری بیابد (۱۹، ص: ۱۲۰). ملاصدرا نیز در اسفار، نخست دیدگاه تشکیک خاصی وجود را مطرح می‌کند (۲۳، ج: ۱، ص: ۷۰) و از این مبحث در نظریه‌ی حرکت جوهری، مبحث علم، بحث نفس، اثبات واجب‌الوجود و اثبات معاد جسمانی بهره می‌برد (۲۳، ج: ۱، ص: ۱۷، ج: ۳، ص: ۵۰، ج: ۶، ص: ۱۴، ج: ۸، ص: ۱۴ و ۵۶، ج: ۹، ص: ۱۸۶ و ۱۸۹). اما رأی تشکیک وجود رأی نهایی صدرالمতألهین نیست و خود او به صراحت اشاره می‌کند که اثبات تشکیک خاصی به خاطر مراتب بحث و تعلیم است. او رأی نهایی خویش را وحدت شخصی وجود معرفی می‌کند، که همان مذهب اولیا و عرفای الهی و مطابق با شهود ایشان است (۲۲، ص: ۵۱). ملاصدرا نظریه‌ی وحدت شخصی وجود را نتیجه‌ی استقامت خویش در مسیری می‌داند که گام‌های بسیاری از افراد در آن لغزیده است و در نهایت به آن دست نیافته‌اند (همان). او در این زمینه می‌گوید: «همان‌طور که خداوند به فضل و رحمت خویش توفیق فهم این مطلب را به من عنایت کرد، که ماهیات امکانی بطلان ازلی دارند، به همان صورت مرا با برهان روشن عرشی به راه مستقیم هدایت کرد که وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که شریک و دویی در موجودیت و عالم عین ندارد» (۲۳، ج: ۲، ص: ۲۹۲). طبق این نظریه، وجود حقیقی منحصر در شخص واجب‌الوجود است و دیگر اشیاء ظهورات آن محسوب می‌شوند. ملاصدرا وجود حقیقی را مساوق با وجوب ذاتی می‌داند که طبق آن مصداق موجود حقیقی صرفاً واجب‌الوجود است: «وجود حقیقی و وجوب ذاتی با یکدیگر مساوق هستند و عالم امکان هم مادیات و هم مجردات آن باطل‌الذات‌اند» (همان، ص: ۳۰۵). در این دیدگاه، گرچه کثرات از وجود حقیقی سلب شده‌اند و در وجود کثرتی محقق نیست، برخلاف تشکیک خاصی^۸، کثرت از حاق وجود به نمود و ظهور منتقل می‌شود و هر چه در جهان هستی به نظر می‌آید که غیر از هستی واجب‌الوجود است ظهور ذات الهی می‌باشد. بنا به گفته‌ی او: «و هر آنچه در عالم وجود به نظر می‌رسد که غیر از وجود واجب است همانا از ظهورات ذات آن و تجلیات صفات آن است، که در حقیقت عین ذات آن می‌باشد. همان‌طور که عرفا به این مطلب

صراحت کرده‌اند: آنچه که غیر خدا یا عالم نامیده می‌شود، نسبت به وجود حق، همچون سایه برای شخص هستند» (۲۳، ص: ۲۹۲). ملاصدرا در تفاوت میان وحدت حقیقی و غیر حقیقی می‌گوید: «همان‌طور که در باب وجود گاهی از نفس موجودیت و گاهی از موجودیت اشیاء سخن به میان می‌آید، درباره‌ی وحدت نیز گاهی از نفس وحدت و گاهی از وحدت اشیاء خبر داده می‌شود. هر گاه از وجود یا وحدت به تنهایی سخن به میان آید، منظور حقیقی است که ذاتی جز وجود یا وحدت ندارد؛ اما در صورت سخن از شیء موجود یا شیء واحد، منظور اموری است که در حد ذات، نه وجود هستند نه واحد» (همان، ج: ۱، ص: ۴۱).

باید دانست که وحدت تشکیکی واسطه‌ی عبور به وحدت شخصی است، زیرا در وحدت شخصی از آنچه در وحدت تشکیکی است چیزی کاسته نمی‌شود، جز آن‌که با رقیق‌تر شدن کثرت، بلکه محو شدن آن، آنچه از حقیقت هست به صاحب آن، که همان وحدت است، ارجاع داده می‌شود تا آن‌جا که برای کثرت چیزی جز مجاز باقی نمی‌ماند؛ یعنی تشکیک در ظهور خواهد بود نه در وجود. مرحوم سید محمد کاظم عصار به تأسی از اساتید خود، شیخ اکبر قونوی و ملا عبدالرزاق کاشی و سایر اتباع و شارحان محی الدین، وجود را واحد شخصی و تشکیک و تعدد را ناشی از تعدد و تکثر مظاهر می‌داند، نه مراتب. وی در رساله وحدت وجود، تفصیلاً به اثبات و بحث و بررسی درباره‌ی آن می‌پردازد (۲۶، ص: ۹ - ۳۰).

۵. اصطلاح فقر در عرفان

فقر در دو حوزه‌ی معرفتی و عبادی در عرفان اسلامی مطرح است. «عرفان نظری» که اصطلاحاً بعد معرفتی را به عهده دارد، ترکیبی از «عرفان» به معنای باز شناختن و «نظر» به معنای تحلیل دقیق عقلی ولی مبتنی بر شناخت شهودی است. طلیعه‌ی عرفان و مشاهده‌ی نور حقیقت وجود هنگامی رخ می‌دهد که در تحلیل‌های نظری نه تنها اتصاف ماهیت به وجود بلکه اتصاف وجودات خاصه، نظیر وجود سنگ و درخت و... به موجودیت، اتصافی غیر حقیقی و مجازی دانسته شود.

عرفا به منظور بیان مکاشفات و مشاهدات خویش برای دیگران ناچارند از مباحث عقلی بهره جویند، زیرا اگر چه مشاهدات برای خود عارف یقین‌آوراست، برای ارائه به دیگران دو راه پیش روست: نزدیک‌ترین راه دستگیری مخاطب مستعد برای وصول به مشاهده است تا خود حقایق را به تماشا بنشینند و راه دیگر این‌که با براهین عقلی، مخاطب را به علم‌الیقین رهنمون شوند. استفاده از نقل کافی نیست، زیرا امور نقلی تفسیر و تأویل‌پذیرند و هر کسی با هر سلیقه، نگرش و استعدادی از ظنّ خود یار آن‌ها می‌شود. پس جز گمانه‌زنی‌های

اقتناعی چیزی به دست نمی‌آید. اگر چه امور نقلی برای عارف از منظری که بدان می‌نگرد بسیار متقن و محکم است، در نظر غیر عارف ممکن است با برداشتی کاملاً متفاوت مقبول واقع شود. چنان‌که از صدر اسلام تا کنون فرق متفرق اسلامی همگی به همین متون نقلی و روایی استناد می‌کنند تا حرف خویش را به کرسی اثبات بنشانند. بنابر این اگر عارف از مباحث عقلی و فلسفی برای اثبات و بیان مشاهدات خویش مدد می‌جوید، ناظر به مرتبه‌ی فهم مخاطب است. از این رو، آن فن به‌مثابه‌ی اصل موضوعه برای اثبات مشاهدات به کار می‌رود.

۵.۱. فقر عرفانی و مصادیق آن

فقر، همچون غنا و وجود، فرد ندارد، ولی مصداق عینی دارد. در این جا بیان چند نکته ضرورت دارد:

۱. سلوک سالکان راه وصال سلوکی معرفتی است نه صرفاً عملی. البته عمل به سالک مدد می‌رساند تا در تهذیب نفس خویش کوشش کند و ثمره‌ی این تهذیب ادراک یقینی و شهود حقایق بی‌واسطه از منبع فیاض حق است. بنابر این آنچه هدف سیر است رسیدن به حق‌الیقین است. مراحل یقین مراتبی از ادراک شهودی است، و گرنه در ظاهر و جسم مادی سالک تفاوتی حس نمی‌شود. اگر قرار باشد عمل باشد ولی ادراک نباشد، عارف با دیگران تفاوتی نخواهد داشت و سیر او بیهوده خواهد بود. به همین دلیل مواردی که ذکر می‌شود ناظر به بعد معرفتی سلوک است نه صرف عملی آن. زیرا عمل بدون معرفت همچون جسد بی‌روح است.

۲. به دلیل این‌که در عرفان عارفی هست و معروفی به نام حق، لاجرم سیر میان این دو گریزناپذیر است. ذات حق از جهت ذات، ظاهر است، ولی از جهت ظهور، مظهر است. هر گاه عارف به مظاهر می‌نگرد، آن‌ها را عین فقر و نیازمندی به ذات مشاهده می‌نماید و هر گاه ظاهر بر او تجلی کند، هیچ‌گیری مشاهده نمی‌کند، حتی فقر و نیازمندی خویش و سایر موجودات را. در این هنگام، فنای تام یعنی فنای ذاتی رخ داده است.

۳. معارفی را که در عرفان نظری بدان می‌پردازیم ثمره‌ی سیر و سلوک سالکان است و شرح و تفصیل و برهانی‌کردن مشاهدات عرفانی پس از گذشتن از منازل و مقامات رخ می‌دهد.^۹ بنابر این منشأ عرفان نظری طی مقامات است. شهود فقر و درک آن و گذشتن از آن نیز، که ثمره‌ی این سلوک عارفانه است، در حقیقت خودشناسی و در پی آن، جهان‌شناختی است.^{۱۰} به همین دلیل، اقسام و مراتب فقر را ذکر می‌کنیم تا خاستگاه معرفت عارفان را در این باره کاویده باشیم.

فقر حقیقی در وادی عرفان عبارت است از خالی بودن بنده از همه چیز، حتی از خالی بودن، به گونه‌ای که هر ذره از وجودش مشهود ظهور حق تعالی باشد. حاج ملا هادی سبزواری در این باره می‌گوید: «الفقر الحقیقی، من لایملک فعلا و لاصفه و لا وجودا و یشهد أن الملک لله الواحد القهار» (۱۹، ص: ۱۳۶)؛ فقیر حقیقی کسی است که نه مالک فعل و نه صفت و نه وجود خویش است و مشاهده می‌کند که ملک و مالکیت فقط از آن واحد قهار است. بنابر این حقیقی‌ترین مصداق فقر، مقام عبودیت محضه است و عبد در عین این که هیچ است ولی همه چیز است.

مصداق دیگر فقر اعیان ثابت‌هاند (۲۸، ص: ۶۹۳) که برخی آن را با ماهیات برابر دانسته‌اند. اعیان ثابتة صور علمی غیبی حق تعالی هستند و چون علم حق ذاتی است نه امری خارج ذات، پس اعیان ثابتة همانند مرتبه‌ی غیب ذات، در غیب به سر می‌برند. آنچه در عین و واقع جلوه‌گری می‌کند سایه^{۱۱} و نشانه‌ای است از آنچه در ظلمت غیب ثابت است. اعیان ثابتة متصف به ثبوت‌اند نه وجود و نسبت به موجودات خارجی عالم شهادت معدوم‌اند. در حقیقت، عین ثابت هر شیء خارجی به دلیل قرب بیش از حد، از خود نوری ندارد و تا تنزل نیابد و متعین نشود هویدا نخواهد بود (۱۵، ج: ۱، ص: ۳۴۴).

نقد و بررسی: اعیان ثابتة را برخی همان ماهیات برشمرده‌اند، چنان که در ممد/المهم آمده است: «آنچه از فیض اُزلی عاید هر موجودی شده است نور اقدس وجود است و آن نور سره چون به لحاظ و حدود ملحوظ گردد، اسماء اعیان بر آن‌ها نهاده می‌شود و کثرت پدید می‌آید و به این حدود، که همان تعینات آن‌هاست، از یک‌دیگر به ظاهر متمیز می‌گردند و اختلاف در خواص پیدا می‌شود، که این بنفشه است و آن گل گاو زبان و این حدود را در لسان حکما ماهیات گویند و در لسان عرفا اعیان ثابتة» (۱۳، ص: ۱۶۳). چنانچه ماهیت^{۱۲} در معنای حقیقی خود یعنی فی نفسه لحاظ شود، با تعبیر عرفا تفاوتی بنیادین دارد. فقر اعیان ثابتة با فقر ماهوی متفاوت است و از جهت معنا، هیچ‌گونه شباهت و اشتراکی با یک‌دیگر ندارند. زیرا فقر ماهوی یعنی هلاکت و بطلان ولی فقر اعیان ثابتة^{۱۳} یعنی قوت و استعداد ظهور همه‌ی چیزهایی که در مرتبه‌ی علمی حق رقم خورده است^{۱۴} (همان).

۵. ۲. ظهور اعیان به واسطه‌ی قلم

امکان اعیان، که در این‌جا از آن سخن رفته است، به معنای قابلیت و استعداد است و با امکان فلسفی^{۱۵} تفاوت دارد. مخصص وجود این قوایل امکانی، که همان اعیان ثابت‌هاند، در تعبیر دینی «قلم» نامیده می‌شود و طبق نقل، اولین مخلوق خداوند تبارک و تعالی است. در کریمه‌ی «وَ الْقَلَمِ وَ مَا یَسْطُرُونَ» (قلم/۱) «ن» عبارت است از دوات عالم، یعنی علم مخزون ذاتی حق بی‌هیچ تعین و تکثری و قلم وجود مبارک حضرت محمد صلوات الله علیه

و آله است که با نور وجود خویش^۶ (۳۱، ج: ۱، ص: ۹۷) هر آنچه قابلیت ظهور دارد از اعیان ثابت را به منصفی ظهور می‌رساند و با هر چیزی همان است^۷ (۲۸، ص: ۲۶۵). حدیث «اول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب فكتب ما كان و ما هو كائن الى يوم القيمة» (۳۱، ج: ۵۷، ص: ۳۶۶) و عبارت «الْفَقْرُ فَخْرِي وَ بِهِ اُفْتَخِرُ عَلٰى سَائِرِ الْاَنْبِيَاءِ» (همان، ج: ۶۹، ص: ۳۲)، اشاره به عین ثابت و فقر وجودی حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی(ص) دارد و این در حالی است که تعبیر دیگری نیز وجود دارد، که تکون و ظهور همه‌ی موجودات را به وجود منبسط و نفس رحمانی آن حقیقت یگانه می‌داند و «الفقر سواد الوجه فی الدارين» (همان، ج: ۷۲، ص: ۳۰) اشاره به فقر سایر موجودات؛ چه این موجودات وجود علمی داشته باشند و چه وجود عینی و خارجی. و آن سوی این روسیاهی و فقر تام، جامعیت همه‌ی کمالات و جویی حق در آئینه‌ی عدم ذاتی موجودات است، چنان که گفته‌اند: «اذا تمّ الفقر فهو الله» (۲۷، ص: ۳۲۲). یقیناً فقری که فخرِ فخرِ انبیای الهی است نمی‌تواند نیستی و هلاکت باشد، زیرا در آن صورت دیگر افتخار نخواهد بود، بلکه این نوع از فقر با قابلیت و حبّ شدید و با فنا هم‌معناست و فنا نابودی محض نیست، بلکه نابودی تعیین و حدود استقلالی اشیاء است، نه نابودی وجود آن‌ها. فقر اعیان ثابت، که به صورت جمعی در حقیقت محمدیه ثبوت دارند نیز، به معنای فنای در ذات به‌منزله‌ی صور علمیه‌ی حق تعالی است.

۵.۳. برهانی مبتنی بر شهود

در نظر عارف، در سرای وجود جز «وجوب» چیزی مشهود نیست و بحث از امکان صرفاً امری ذهنی و برای تفنن است (۱۳، صص: ۱۰۶ + ۱۰۷)، زیرا در حقیقت وقتی فعلی یا اسمی از اسمای الهی بر ذات واجب حمل می‌شود، نه از نوع حمل اولی و ذاتی است و نه از نوع حمل شایع. در حمل شایع اتحاد در وجود شرط است، حال آن‌که در عرفان، هرگونه اتحاد و حلول ذات واجب با غیر خود محال است، غیر او یا عدم است یا ماهیت و این دو بطلان صرف‌اند، پس اتحاد هستی صرف با نیستی صرف نشاید. به بیان دیگر، شرکت هر موجودی، هر چند به اندازه‌ی سر سوزن، با ذات خداوند شرکی است آشکار، زیرا با نظر دقیق، اگر وجود حق تعالی را دایره‌ای فرض کنیم که بیکرانی وصف ذاتی آن باشد، نسبت موجودات ممکن به آن از دو حال خارج نیست، یا:

۱. خارج از این دایره بیکرانه‌اند؛

۲. داخل در آنند.



عدم (ظلمت)

فرض اول محال است، زیرا اولاً خارج از نامتناهی به هیچ وجه تصورکردنی نیست، بدین سبب که تصور خارج از نامتناهی برابر است با تناهی همان امری که نامتناهی فرض شده است، پس منجر به اجتماع نقیضین است و محال. ثانیاً آنچه از وجود بهره‌ای دارد جایگاهش داخل در دایره‌ی هستی است نه خارج آن، زیرا خارج از دایره‌ی هستی جز عدم چیزی نیست و وجود ممکن در دار نیستی محال است، زیرا بدترین ترکیب وجود و عدم است.

و اما در فرض دوم، اگر آن موجود متصف به امکان داخلی دایره‌ی هستی و وجود واجبی است، از دو حال خارج نیست:

۱. وجودش از سنخ وجود واجب نیست (یعنی یا عدم است یا ماهیت و یا نسب و اضافات)؛

۲. وجودش از سنخ وجود واجب است.

فرض اول محال است، زیرا در این صورت، ترکیب ذات واجب تعالی از هستی و غیرش خواهد بود، غیر وجود عبارت است از عدم یا ماهیت و یا نسب و اضافات. همه‌ی این امور اعتباری‌اند و ترکیب ذات با این امور نشان امکان و نیازمندی است.

بنابراین ناگزیر باید سنخیت موجودات را با وجوب وجود باری تعالی بپذیریم و دقیقاً همین جاست که تجلی و تشأن معنای حقیقی خود را نشان می‌دهد، زیرا هرگونه فرضی که منجر به ثبوت چیزی غیر از وجوب وجود در سرای هستی شود با قائل شدن شریک برای ذات حق برابر خواهد بود و این نگرش هم به لحاظ عقلی و فلسفی و هم به لحاظ شهود عرفانی محال است.

به گفته‌ی ابن عربی، چون شریک امری عدمی است، سلب یا نفی امر عدمی در حقیقت اثبات یا ایجاب امر وجودی است. بنابر این آنچه از آن با عنوان موجود فقیر یاد می‌شود، در واقع جز شؤونات ذات حق چیز دیگری نیست. «فما افتقر (العبد فی الواقع) إلا إلى الله من اسمه، و لا افتقر إلا بنفسه من أثر استعداده. فعلم (ثمّة) ما الفقر؟ و من افتقر؟ و

من افتقر إليه؟ فلهذا أمر (ص) أن يقول: رب! زدني علماً» (۵، ج: ۱۴، ص: ۳۷۲). وجود مساوق با نور است «الله نور السماوات والارض»، لاجرم آسمان و زمین در دایره‌ی هستی قرار دارند نه خارج آن و فقر به معنای هلاکت نور وجود در برابر ذات نورانی واجب است. یک شمه ز فقر خویش اظهار کنم چندان که خدا غنی است من محتاجم (۱۰، ص: ۱۳۲)

۶. مراتب فقر در عرفان

به قرینه‌ی مراتب توحید در عرفان، یعنی توحید در ذات، صفات، افعال و طاعت، می‌توان برای فقر نیز مراتبی با همین عناوین بر شمرد؛ یعنی فقر ذاتی، فقر صفاتی، فقر افعالی، فقر عبودی (۲، ص: ۵۹۸). اینک به بررسی هر یک می‌پردازیم.

۶.۱. فقر ذاتی

چنان‌که پیشتر گفته شد، همه‌ی موجودات «نمود» اند و «بود» حقیقی فقط منحصر در ذات بی‌همتای الاهی است و به تعبیر عرفانی، هر آنچه در سرای وجود جلوه‌گری می‌کند وجه الله است. ابن عربی واژه‌ی فقر را چنین تفسیر می‌کند: «وفی هذه الآیة أعنی آیة قوله «أنتم ألقراء إلى الله» تسمى الحق لنا باسم كل ما يفتقر إليه غیره منه أن يفتقر إلى غیره فالفقير هو الذی يفتقر إلى كل شيء و لا يفتقر إليه شيء و هذا هو العبد المحض عند المحققين» (۴، ج: ۲، ص: ۲۶۳). غیرت خداوند سبب احتیاج بنده است به او، بدین سبب آدمی و سایر موجودات فی نفس‌ه از جهت ذات عین بطلان و هلاکت‌اند و داغ عبودیت بر پیشانی دارند (۲۰، صص: ۱۶ و ۱۵) و این فقر حقیقی است نه مجازی و یا اعتباری، چنان‌که کریمه‌ی قرآنی بدان تصریح دارد: «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (رحمن/۲۱).

صدرالمتألهین همانند عرفا، درباره‌ی فقر موجودات با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص/۸۸)، می‌گوید که تعبیر «فان» و «هالک» دلالت بر استمرار و دوام فنا و هلاکت دارد؛ یعنی هم‌اکنون نیز ذاتاً فانی و هالک‌اند^{۱۸} (۲۱، ص: ۳۰). پس آنچه جلوه‌گری می‌کند چیست؟ اگر همه‌ی آنچه را در عالم شهادت مشاهده می‌کنیم نیست و نابود بدانیم، علوم ما رنگ سفسطه به خود می‌گیرند و دانش بشر و اخبار از واقع امور وهمی و تخیلی بیش نخواهد بود. حال آن‌که به بداهت درک می‌کنیم اشیا و خودمان موجودیم. از این رو، در آیه‌ی کریمه برای پاسخ به این سؤال مقدر، تصریح به باقی بودن وجه الاهی شده است. وجهی که نه تنها باقی است، بلکه این بقا از صفات جلالیه بوده و غیرسوزی از ویژگی‌های آن است. ظهور جلال الاهی غیری باقی نمی‌گذارد، پس تنها موجود حقیقی

باقی وجه کریم اوست. آیات نامبرده همانند کلمه‌ی طیبه «لا اله الا الله» جمع بین نفی و اثبات‌اند، بلکه جمع بین نفی و ثبوت‌اند. «کل شیء هالک» و «کل من علیها فان» از جهت معنا برابر است با «لا اله» و دلالت بر نفی دارد و «الا وجهه» و «بیقی وجه ربک» برابر است با «الا الله»، که دلالت بر ثبوت ذات حق دارد و غایت توحید جمع بین این دو می‌باشد.

آن‌جا که کریمه‌ی الاهی می‌فرماید: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر/۱۵)، اشاره به همین حصر دارد؛ حصر فقر در غیر او و حصر غنا در ذات خداوند یکتا (۲۹، ج: ۷، ص: ۳۸۹).

۲.۶. تبیین عقلانی

آنچه در عالم مشاهده می‌شود از دو حال خارج نیست؛ یا عین فقر مطلق است یا عین غنا مطلق، حد میانه‌ای وجود ندارد. شاید کلام معصوم(ع)^۹ اشاره به همین نکته داشته باشد که ذات خداوند با ذات خلق در تباین ذاتی است. بدین معنا که یا باید خدا حقیقت وجود یا وجود حقیقی باشد و یا خلق؛ اگر خداست، پس هر چه غیر او که از آن تعبیر به خلق می‌شود از جهت ذات نیستی محض است. این قضیه منفصله‌ی حقیقیه است؛ یا خدا یا غیر خدا. موجودیت غیر خدا امتناع ذاتی دارد، پس موجود حقیقی فقط خداست و به تعبیر دیگر، ذات حق بسیط است و امر بسیط یا به تمامه ظاهر می‌شود یا اصلاً ظاهر نمی‌شود و به دلیل عدم ترکیب، با غیر خود هم‌نشینی و قرابت و شرکت ندارد. شاید گفته شود که موجودات مرکب‌اند از وجود و عدم، بنابر این تثلیث وجود، عدم و مرکب از وجود و عدم نیز تصویرپذیر است. در پاسخ باید گفت بدترین ترکیب ترکیب وجود و عدم است، زیرا منجر به امر محال، یعنی اجتماع نقیضین می‌شود. حدود وجود اموری عدمی و ذهنی هستند و هر آنچه در خارج جلوه‌گری می‌کند وجود است و امواج پرتلاطم آن:

۳.۶. نقد نظر فلسفی درباره‌ی عدم دستیابی به علت

اگر چه در عرفان بحث علت و معلول مطرح نمی‌شود، می‌توان از قواعد آن به منزله‌ی اصل موضوعه مدد جست تا مضامین بلند عرفانی را با آن اثبات نمود. همان‌گونه که گفته شد، آدمی دیده‌ی معلول‌یاب ندارد، بر خلاف آنچه در حکمت مشایی شهره است، برای اثبات معلول دلیل لازم است نه برای اثبات علت، زیرا آنچه در جهان هستی واقعیت دارد، حقیقه‌ی الحقیقه و تشعشعات ذات اقدس ربوبی است، بنابر این برای یافتن غیر او باید از او مدد جست نه برعکس. امام حسین(ع) در دعای عرفه می‌فرماید: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک، أیکون لغیرک من الظهور ما لیس لک» (۳۱، ج: ۶۴، ص: ۱۴۲)؟ به ظهور چیزی غیر او بر او استدلال نمی‌توان کرد، زیرا ظهور دلیل باید قوی‌تر از ظهور مدلول باشد تا بتواند منشأ انکشاف و ظهور مدلول واقع شود؛ «أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ

شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/۵۳) و «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ» (نور/۴۰). چنان که علی(ع) در دعای صباح می‌فرماید: «یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسۀ مخلوقاتہ» (۱۲، ص: ۲۸۸)، این‌جا مرتبه‌ی فنای ذاتی است، واژه‌ی فنا هم‌معنی واژه‌ی فقر است، پس فنای ذاتی یعنی فقر ذاتی. بدین مرتبه از فقر در عرفان «محق» گفته می‌شود، زیرا سالک در این مقام، ذات همه‌ی موجودات از جمله وجود عاریتی خویش را فانی در حق می‌بیند، به گونه‌ای که انوار وجودات در حق تعالی منطقی‌اند، همچون انطفای نور ستارگان و ماه در درخشش بی‌بدیل نور خورشید (۱۳، ص: ۷۸).

۴.۶. فقر صفاتی

در وادی صفات و نشئات وجودی موجودات و تطور آن‌ها، هر آنچه از اطوار و حالات و تنوع جلوه‌ها دیده می‌شود، همگی نمایانگر صفات حقیقی حق تعالی است، زیرا هر صفتی اصالتاً از آن اوست و بالعرض به موجودات دیگر نسبت داده می‌شود، بلکه موجودات مشبک‌های آئینه^{۲۰} وجودند، تا صاحب جمال زیبایی خویش را در آن‌ها مشاهده نماید. به تعبیر دقیق‌تر، خود را با خود و در خود نظاره‌گر است. پس غیر او را همچنان که ذاتی نیست، صفتی هم نیست، مگر به طفیل وجود صرف و بسیط حق.

جمالک فی کل الحقایق سایر و لیس الا جلالک ساتر

(۱۹، ج: ۳، ص: ۶۳۷)

اگر به جاروی لای نافیه در کلمه‌ی توحیدی «لا اله الا الله» غبار وهم‌آلود غیریت زدوده شود، آشکار خواهد شد که جز حق هویدا نیست.

داد جارویی به دستم آن نگار گفت ازین دریا بر انگیزان غبار

(۱۳، ص: ۴۰)

این مرتبه در عرفان «طمس» نامیده می‌شود، یعنی فنای صفات کمالی همه‌ی موجودات از جمله صفات خود سالک در صفات حق تعالی.^{۲۱}

صفات و ملکات آدمی اعم از ایمان، علم، زهد، تقوی، صبر، رضا و مانند آن، بدون فیض «وجود» ظهوری ندارند، به همین علت است که اسامی حق تعالی چنان است که انسان‌ها با برخورداری از آن‌ها، مجلا و یا عین فیض اسماء الاهی قرار می‌گیرند. در نتیجه، صفات فقیر، همچون ذاتش، محو و فانی در ذات و صفات حق تعالی است.

به گفته‌ی ابوسعید ابی‌الخیر: «از آن‌جا که وجود بشریت عین نیاز باشد و علامت حدّت احتیاج، پس باقی الصّفۀ غنی باشد و فانی الصّفۀ مر هیچ اسم را شایسته نباشد. پس «الغنی من اغناه الله»؛ از آن چه غنی بالله فاعل بود و اغناه الله مفعول و فاعل به خود قائم

بود و مفعول به فاعل قائم بود. پس اقامت به خود، بشریت بود و اقامت به حق محو صفت» (۳۵، ص: ۳).

نکته: شایان توجه است این‌گونه نیست که قبل از رسیدن سالک به این مشاهدات، حاق واقع چنین ویژگی‌هایی را که ذکر شد نداشته است، بلکه ارزش مشاهدات سالک به شهود حقایقی است که در متن خارج وجود دارند. در واقع، سالک سلوک می‌کند تا به حقیقت واصل شود، بنابر این نمی‌توان ادعا نمود که شهود سالک با آنچه در حاق واقع می‌گذرد متفاوت است. به تعبیر دیگر، وحدت وجود با وحدت شهود تفاوتی ندارد، زیرا اگر غیر از این باشد، سلوک کاری بیهوده خواهد بود. همچنان‌که فیلسوف تلاش فکری دارد تا ذهن او عالمی شود مضافی عالم عینی، عارف نیز حقایق خارجی را شهود می‌کند، بلکه با فنای او، حق است که خویش را مشاهده است.

۵.۶. فقر افعالی

همان‌گونه که انتساب وجود و صفات آن به موجودی غیر از حق تعالی محال است، انتساب هر فعلی نیز چنین است. توان و قدرت همه‌ی موجودات در انجام فعل، بلکه موجودیت افعال آن‌ها، از منبع فیاض وجود نشأت می‌گیرد. بنابر این موجودات نه تنها از جهت وجود و اوصاف، بلکه از جهت فعل و اثربخشی در عالم هستی نیز فقیر و محتاج‌اند و هیچ نحوه استقلالی از خود ندارند (۵، ج: ۱۲، ص: ۱۵۷) و از سوی دیگر، آن‌ها مجالی ظهور حق بلکه ظهور خود حق‌اند. آیه‌ی شریفه‌ی «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال/ ۱۷) نفی هرگونه استقلال در افعال را می‌رساند.

۶.۶. شرح و تبیین

خداوند قبل از خطاب به حبیبش، جهادگران از امت رسولش را مخاطب قرار داده و می‌فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»؛ شما نبودید که جنگیدید بلکه این خدا بود که جنگید. آیه بر نفی فعل از جهادگران تصریح دارد. البته تفاوت ظریفی در این دو خطاب وجود دارد و آن این است که آن هنگام که حضرت ختمی مرتبت (ص) مخاطب قرار می‌گیرد، بین نفی و اثبات (یا ثبوت) جمع شده است؛ «ما رمیت» نفی فعل و «اذ رمیت» اثبات آن و سپس با عبارت «ولکن الله رمی» میان نفی و اثبات جمع می‌شود، بدین معنی که فعل حبیب خدا با فعل خدا تفاوتی ندارد جز یک تفاوت «لا فرق بینک و بینهم الا انهم عبادک و خلقک»^{۲۲} تفاوت تفاوت عبد و رب و در حقیقت نمایان‌گر مقام شامخ عبودیت است، که بالاترین مقام است. در آیه‌ی فوق، ابتدا از فعل فعل خداوند نفی فعل شده و سپس جمع بین نفی و اثبات کرده است تا نفی فعل استقلالی از یک سو و اثبات جامعیت فوایل اسمای الاهی را در آیینی وجود عبد کامل خویش نمایانده باشد و سرانجام با

جمله‌ی «ولکن الله رمی» توحید فاعلی محض آشکار می‌شود (۱۰، ص: ۱۹). این مقام والای احدیت جمع است که عالی‌ترین مقام در سیر محبوبی است و آخرین وادی عشق است (۲۷، ص: ۴۰۸) و این است همان فقری که مایه‌ی افتخار حضرت ختمی مرتبت (ص) است.

اما در خصوص جهادگران فرمود: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ»؛ «لم» نفی مقام و درجه است، بنابراین این به طور کلی، هرگونه استقلال در فعل از آنان نفی شده و فعل مجاهده که از ایشان صادر شده مستقیماً به خدای متعال نسبت داده شده است.

۶.۷. رابطه‌ی فقر و عبودیت در عرفان عملی

پیش‌تر گفته شد که عرفان عملی نتیجه‌ی تغییر و تحول اساسی در فهم و ادراک سالک است و چنین نیست که مرزی آشکار میان معرفت و عمل در وادی عرفان وجود داشته باشد، بلکه هر عملی ثمره‌ی معرفتی دارد و هر معرفتی التزام عملی به دنبال دارد. به همین دلیل نگارنده این نحوه‌ی تقسیم را حقیقی نمی‌داند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ابن عربی نیز در شرح عبودیت به وجه معرفتی بیشتر تأکید دارد تا صرف عمل. او وجه تمایز عبد و رب را افتقار می‌داند و می‌گوید: «و ما ثم إلا عبد و رب و العبد لا یتمیز عن الرب إلا بالافتقار» (۵، ج: ۱۱، ص: ۵۹). وی تفاوت دیگری برای عبد و رب قائل شده است، با این مضمون که عبد مرکب از دو ذات است: معنی و حس و این ترکیب از فقر و امکان ذاتی او نشأت می‌گیرد، در حالی که رب جل و علا مرکب نیست (همان، ص: ۶۰).

۶.۸. نقد و بررسی سخن ابن عربی

ابن عربی در این تعبیر، بین مباحث فلسفی و عرفانی خلط نموده است. امکان و فقری که در عرفان از آن یاد می‌شود تفاوت اساسی با فقر و امکان وجودی در مباحث فلسفی دارد. فقر عرفانی وحدت‌بخش است، ولی فقر فلسفی خاستگاه دوگانگی است. به هر حال، هر چه فقر در سکنت و ظاهر و باطن عبد نمایان‌تر، جلالت و عظمت و کبریای معبود آشکارتر^{۲۳} (۳۳، ج: ۲، ص: ۳۲۹). هر چه انسان از حیث کمالات وجود کامل‌تر باشد، عبودیت در او آشکارتر است و چون انسان کامل آینه‌ی تمام‌نمای ذات و صفات الهی است «خلق الله آدم علی صورۃ» (۳۲، ص: ۲۸)، در واقع انسان خود اسم اعظم و خلیفه‌الله است (۱۵، ج: ۱، ص: ۴۴۴). پس فقیرترین است و تنها تفاوت انسان کامل با خدایش در این است که انسان کامل مظهریت عبودیت حق را داراست و ربوبیت در او پنهان است^{۲۴} و تمایز حق و عبد به همین فقر ذاتی است. حضرت ختمی مرتبت (ص) فرمود: «الفقر فخری و به افتخر علی سائر الانبیاء و المرسلین» (۳۱، ج: ۷۲، ص: ۵۵). ایشان به خاطر خلافت تامه به

فقر تام نیز مزین است «حقیقه الخلافه هی الفقر المحض المشار الیه بقوله ص: الفقر فخری» (۲۸، ص: ۵۲۱). بنابر این هر عبدی به اندازه‌ای که از عبودیت بهره‌ای دارد از فقر نیز برخوردار است و هر چه فقر بیشتر، عبودیت آشکارتر و هر چه عبودیت آشکارتر باشد، توان قبول و جذب فیوضات الاهی بیشتر است. البته این الفاظ «بیشتر و کمتر» در رابطه با فقر، از باب تعلیم و گفتگوست، و گرنه فقر یعنی عدم تملک و برای غیر خدا اصلاً تملکی نیست تا کم باشد یا زیاد؛ این انسان‌ها هستند که به اندازه‌ی آگاهی از فقرشان، بندگی می‌کنند.

۷. سواد الوجه یا نور سیاه و ارتباط آن با فقر

هستی مطلق برای جلوه‌گری و عیان ساختن ذات بسیط خویش آینه‌ای می‌خواهد که از آن تعبیر به «مرآت الحق» کرده‌اند. این آینه باید از جهت بساطت و گستردگی، تاب تابیدن نور او را داشته باشد (۳، ص: ۱۷۷). گر این آینه ذره‌ای از خود نورانیت داشته باشد، قادر نیست نور احدی را تماماً جذب و آن‌گاه نمایان سازد. بنابر این برای تام و تمام بودن ظهور نور ذات حق، آینه‌ای شایسته است که هیچ بهره‌ای از نور نداشته باشد، تاریکی و ظلمت محض باشد (۳۴، ص: ۹۲). تمثیل آینه از تنگنای تعبیر است، چون ادراکات شهودی بیان‌ناپذیر است، عارف مشاهد از تمثیل برای تبیین مشاهدات خویش مدد می‌گیرد و گرنه آینه هم از خود وجودی ندارد و در حقیقت صاحب جمال یک نظر مستانه می‌کند و آینه و تصویر را با هم عیان می‌سازد. به همین خاطر از آن به «سواد» تعبیر شده است نه اسود یا سودا. اسود یعنی چیزی که متصف به سیاهی است، در حالی که سواد خود سیاهی است. از این تعبیر به خوبی می‌توان فهمید که سیاهی ذاتی موجودات، چه از جهت علمی و چه از جهت خارجی، زائل‌نشده است، زیرا انفکاک چیزی از خودش محال است. لازمه‌ی ظهور تام نور حق تابش در چیزی بی‌تعیین، بی‌تشخص و بی‌حد است. ظلومی و جهولی آدمی نیز نشان از همین فقر نامحدود و قابلیت تام او برای پذیرش امانت الاهی است.

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد اعظم آمد بی کم و بیش

(همان، ص: ۸۹)

با توجه به آنچه گفته شد، مقصود از فقر، که روسیاهی در هر دو جهان است، یکی از احتمالات زیر است:

۱. نیازمندی ممکنات (امکان ماهوی)؛

۲. محو نفس امر موهوم و صحو وجه‌الله معلوم (فناى نفس)؛

۳. محو وجه‌الله؛ زیرا در فنای محض، وجودی برای سالک نیست تا گفته شود او دارای دو وجه است: یکی وجه‌الله و دیگری وجه خلقی او. با تابش تام نور خورشید حقیقت همه‌ی تاریکی‌ها و سیاهی‌ها مضمحل می‌شوند (فنا) از فنا. به گفته‌ی بزرگان عرفان، غایت فقر ابتدای غنا و بی‌نیازی است، زیرا هنگامی که چیزی از حد خویش بگذرد، به ضد خود مبدل می‌شود (۱۸، ص: ۱۳۶) و این مرتبه آن روی سکه فناست (بقا).

پس وجود فانی سالک چون به قرب کامل رسید اثری از او باقی نمی‌ماند^{۲۵} «چون غایت قرب، موجب عدم رؤیت و ادراک است» (همان).

چو مبصر با بصر نزدیک گردد
بصر ز ادراک آن تاریک گردد

(همان)

و این حالت زمانی رخ می‌دهد که سالک از انوار تجلیات اسماء و صفات گذر کرده و مجالای تجلی نور ذات قرار می‌گیرد، پس آن نور به رنگ سیاه بر وی متمثل می‌شود.

این فقر حقیقتی است الحق
اینجاست سواد وجه مطلق

(همان)

۸. نتیجه‌گیری

۱. سیه‌روی امکانی در امکان ماهوی به نوعی به امکان فقری در حکمت متعالیه باز می‌گردد.

۲. امکان و فقر وجودی در حکمت متعالیه، در واقع نفی هرگونه غیریت در عالم وجود و حاق واقع در نتیجه بیانگر وجوب وجود در موجودات است، در حالی که آنچه از وجه امکانی موجودات در ذهن ادراک می‌شود، صرفاً مفاهیم ذهنی، فلسفی و اعتباری است.

۳. سیه‌روی ممکنات در حکمت متعالیه، به ظلمت اعیان ثابت‌ه در عرفان نظری باز می‌گردد.

۴. اعیان ثابت‌ه از آن جهت که صورت‌های علمی حق تعالی به‌شمار می‌روند، عین نورند، ولی از آن جهت که هنوز به عرصه‌ی وجود خارجی و عینی قدم ننهاده‌اند، نسبت به خارج ظلمت محض‌اند و با همین سیاهی قابل و طالب نور وجودند تا بدون تجافی از عالم غیب، به عالم شهادت در ظهور آیند.

۵. فقر و فنا، فنا و بقا و نور و ظلمت تعبیری نسبی و برای تعلیم و تعلم‌اند. به تعبیر دیگر، این تعبیر وابسته به نگرش لحاظ‌کننده‌اند؛ اگر از وجه مخلوقی لحاظ شوند، عین فنا، سیاهی و فقر هستند و اگر از وجه الوهی لحاظ شوند، باقی، نورانی و غنی هستند. این وادی حیرت است که برخی آن را پارادوکس عرفانی خوانند.

۶. ذهن آدمی به تبع بقا و نورانیت و غنا که حقیقی و وجودی هستند، مفاهیمی مانند فنا، ظلمت و فقر را می‌سازد، که در عالم واقع مصداقی ندارند. در حقیقت، همان دم که آدمی اقرار به فقر خویش و سایر موجودات دارد، اقرار به بقای خویش و سایر موجودات دارد، زیرا نفی نفی برابر با اثبات است.

حاصل بحث آن که، با تعمق در برآیندهای فقر فلسفی در حکمت متعالیه، می‌توان به حقیقت فقر عرفانی دست یافت که آن سوی سکه‌ی فقر، غنای ذاتی و صفاتی و افعالی حق است.

یادداشت‌ها

۱. در منطق ابن مقفع، ابومحمد عبدالله، المنطق به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۳۵۷ش، ص ۴۴ مفصل به شرح آن پرداخته شده است.
۲. و نیز آیت الله جوادی آملی در کتاب معرفت‌شناسی در قرآن، فصل پنجم در ذیل موضوع برهان امکان فقری، انتقال از امکان ماهوی به امکان فقری را به گونه‌ای مستدل شرح نموده‌اند.
۳. در حکمت مشاء چنین است که آدمی دیده‌ی جوهریاب ندارد چه رسد به علت یاب! آنچه آدمی می‌بیند و می‌فهمد اعراض‌اند.
۴. «لأن موجودیه الممكنات إنما هی باعتبار انتسابها إلى الموجود الحقیقی هو الواجب بالذات و منشأ انتزاع الموجودیه المصدریه و مسح صدقها علیها و أما هی فی حدود ذواتها فلا اتصاف لها بالموجودیه أصلاً كما ذهب إليه المحققون من العرفاء و المحصلون المخلصون من متألهة الحكماء، و أشار إليه بقوله (ص): «الفقر سواد الوجه فی الدارین».
۵. «فی هذا الأمر قوله تعالی کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ الشیخ العالم محمد الغزالی مشیراً إلى تفسیر هذه الآیه عند کلامه فی وصف العارفين بهذه العبارة فأروا بالمشاهدة العیانیة أن لا موجود إلا الله و أن کل شیء هالک إلا وجهه لا أنه یصیر هالکا فی وقت من الأوقات بل هو هالک أزلاً و أبداً لا یتصور إلا کذلک»
۶. که دو سلب آن را احاطه کرده باشند: سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم.
۷. و أوجده الله أی أغناه. و فی أسماء الله عز و جل: الواجد، هو الغنی الذی لا یفتقر.
۸. در حالی که در تشکیک خاصی ذات وجود ذو مراتب است که بالاترین مرتبه‌ی وجود واجب تعالی است و ضعیف‌ترین آن هیولاست و مراتب به دو حاشیه‌ی خود محدود شده است.
۹. در کتاب شریعت درآینه معرفت، از آیت الله جوادی آملی می‌توانید شرح مفصل آن را بیابید.
۱۰. برای شرح مفیدتر نگاه کنید به مقاله‌ای از دکتر قاسم کاکایی به نام «وحدت وجود: تجربه، تمثیل، تعبیر»، مجله اندیشه‌ی دینی شیراز، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.
۱۱. أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ ذَلِیلاً (فرقان/ ۴۵).

۱۲. ماهیت در سه معنا به کار میرود: ۱. ماهیت فی نفسه «من حیث هی لیست الا هی»؛ لاضرورت عدم و لاضرورت وجود، که در حقیقت عدمی است؛ ۲. ماهیت منتزع از وجودات خاص خارجی که وجود ذهنی دارد و سمت حکایت‌گری دارد؛ ۳. حدود، قیودات، تعینات، نسب و اضافات اشیای خارجی در متن واقع که طبق تشکیک خاصی ماهیت به عنوان حد، نه مجعول است و نه ممیز اشیای از یکدیگر، بلکه ما به الامتیاز به همان مابه الاشتراک باز می‌گردد. در این نوع ماهیت نیز عدمی است.

۱۳. فقر در این جا به معنای قابل فیض بودن است. هر قابلی در ذات فقیر است زیرا اگر فقیر نباشد قابل نخواهد بود.

۱۴. «الکون ظلمة، لا یری آلا بنورین فآنه یحدث هذا الامر و نظیره الذی یؤیده ایجاد العالم فآنه من حیث ذاته عدم و لایکتسب الوجود آلا من کونه قابلا و ذلک لإمكانه و اقتدار الحق المخصص المرجح وجوده علی عدمه».

۱۵. منظور امکان ماهوی در فلسفه‌ی سینوی است .

۱۶. قال ص: اول ما خلق الله نوری.

۱۷. همانند نفس که به مخارج حروف برخورد می‌کند و حروف را ایجاد می‌کند. خود نامتعیین است اما به حروف تعین می‌بخشد. مرحوم جلوه در حواشی شرح فصوص قیصری می‌فرماید: «وجود مطلق به قید اطلاق نفس تدلی و ظهور حق (حقیقت وجود عاری از اطلاق) است و این ظهور قبول قیود و تعینات امکانیه می‌نماید: «فی العقل عقل و فی النفس نفس و فی السم سم و فی التریاق تریاق».

۱۸. «إن الوجود الحقیقی و الوجود الذاتی متساوقان و إن سکان عالم الإمكان طرا مفارقاتها و مادیاتها هالکة الذوات باطله الحقائق کما فی الكتاب الإلهی " کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ " و هلاک الذات و بطلان الحقیقه للممکن ثابت أزلا و أبدا، لا فی وقت من الأوقات».

۱۹. «وَ قَالَ عَلِي (ع): ذَلِيلُهُ آيَاتُهُ وَ وَجُودُهُ إِثْبَاتُهُ وَ مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَ تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيِّنُونَةٌ صِفَةٌ لَّا بَيِّنُونَةٌ عَزْلَةٌ».

۲۰. در گلشن راز آمده است: «من و تو عارض ذات وجودیم/ مشبک‌های مرآت وجودیم».

۲۱. اشاره دارد به آیات کریمه‌ی «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری/ ۱۱) و «هو الظاهر و الباطن هو الاول و الاخر» (حدید/ ۳).

۲۲. توفیق مبارک امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف (منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح، مقدمه‌ی ۲، ص: ۳۲).

۲۳. «وَ إن الفقر من صفات العبودیه مثل الرجاء و الخوف و التواضع و الذلّ. فمن طلب ذلك و أحبّه فقد تحقّق بوصف العبودیه. و الله سبحانه و تعالی یحبّ أن یتحقّق العبد بأوصافه لأنه عبد ذلیل، و یکره أن ینازعه معنی صفاته لأنه ملک جلیل، و من أحبّ الغنی دلّ علی حبه البقاء».

۲۴. قال الصادق علیه السلام: العبودیه جوهره کنهها الربوبیه، فما فقد فی العبودیه وجد فی الربوبیه، و ما خفی عن الربوبیه اصیب فی العبودیه،... تفسیر العبودیه بذلّ کلّیه، و سبب ذلک منع النفس

عمّا تهوی، و حملها علی ما تکره، و مفتاح ذلك ترک الراحة، و حبّ العزلة، و طریقہ الافتقار إلى الله تعالى.

۲۵. از همین رو گفته اند: «المحدث اذا قرن بالقديم لم يبق له اثر».

منابع

۱. ابن مقفع، ابومحمد عبدالله، (۱۳۵۷ش)، المنطق، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۲. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، نقدالنقود فی معرفه الوجود، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۴۰۵ق)، الفتوحات‌المکیه (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۴۰۵ق)، الفتوحات‌المکیه (۱۴ جلدی)، تحقیق عثمان یحیی، چاپ دوم، مصر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۵۱۴۰۸ق)، لسان‌العرب، تعلیقه علی شیری، بیروت: داراحیاء تراث‌العربی.
۷. انصاری، خواجه عبدالله، (۱۴۱۷ه.ق)، منازل‌الساثرین، تصحیح محمدخواجهوی، تهران: دارالعلم.
۸. بهایی، محمد بن حسین، (۱۳۸۴)، منهاج‌النجاح فی ترجمه مفتاح‌الفلاح، مترجم بسطامی، علی بن‌طیفور، محقق و مصحح حسن‌زاده‌آملی، حسن، تهران: ناشر حکمت.
۹. جرجانی، سید امیر ابوالفتوح حسینی، (۱۴۰۴ه.ق)، آیات‌الأحكام، تهران: انتشارات نوید.
۱۰. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، تحریر تمهیدالقواعد‌ابن‌ترکه، تحقیق و تنظیم حمید پارسانی، قم: اسراء.
۱۱. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ دوم.
۱۲. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، معرفت‌شناسی در قرآن، چ دوم، قم: مرکز نشر رجاء.
۱۳. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۸۷)، ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. حسینی همدانی، درخشان پرتوی / از اصول‌کافی، (۱۳۶۳)، سید محمد، قم: چاپخانه علمیه قم.
۱۵. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۸)، شرح فصوص‌الحکم، چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
۱۶. رسولی‌محلّاتی، سید هاشم، (۱۳۶۹)، صحیفه علویه، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۷. سبزواری، هادی، (۱۳۶۱)، اسرار‌الحکم، با مقدمه‌ی توشیهیکو ایزوتسو، به کوشش ح. م. فرزاد،

تهران: نشر مولی

۱۸. سبزواری، هادی، (۱۳۷۵)، شرح دعای صباح، مصحح نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۹. سبزواری، هادی، (۱۴۱۶ ه.ق)، شرح المنظومه، تعلیقه‌ی حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعودطالبی، تهران: ناب.

۲۰. شبستری، محمودبن عبدالکریم، (۱۳۸۰)، حق‌الیقین فی معرفه رب العالمین، تصحیح و تعلیق رضا اشرف‌زاده، تهران: اساطیر

۲۱. صدرالمتألهین، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۲. صدرالمتألهین، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی ملا هادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۳. صدرالمتألهین، (۱۹۸۱ م)، الحکمه‌المتعالیه فی الأسفار الأربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۲۴. صدر المتألهین، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۲۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۲ ه.ق)، نهاییه الحکمه، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۶. عصار، سید محمد کاظم، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار عصار، حواشی و مقدمه و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.

۲۷. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن‌فارض)، مقدمه و تعلیقات استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۸. قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. کاشانی، ملا محسن فیض، (۱۳۷۲)، راه روشن (ترجمه المحجّه البیضاء)، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

۳۰. کاکایی، قاسم، (تابستان و پاییز ۱۳۸۰)، «وحدت وجود: تجربه، تمثیل، تعبیر»، مجله اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز، شماره ۸ و ۹.

۳۱. مجلسی، علامه محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تهران: نشر اسلامیه.

۳۲. محدث جزائری، (۱۴۰۴ ق)، النور المبین فی قصص الأنبياء و المرسلین، قم: دفتر آیت الله مرعشی.

۳۳. مدرس زنوزی، ملا عبدا...، (۱۳۷۱)، انوار جلیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.

۳۴. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: نشر زوار.

۳۵. هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش.

Archive of SID