

وجود شناسی عرفانی

زکریا بهارنژاد*

چکیده

وجودشناسی از موضوعات و مسایل با اهمیت در حوزه فلسفه و عرفان است، به طوری که محور اساسی این دو دانش به شمار می‌رود. هم فلاسفه و هم عرفا مدعی‌اند موضوع دانش آنها «وجود مطلق» است. این اشتراک در لفظ موجب پیدایش برخی از لغزشها در حوزه فلسفه و عرفان به ویژه برای پیروان فلفه صدرایی شده است «چه آنها به هنگام بحث از اصالت وجود و مسایل مربوط به وجودشناسی برای تایید نظرات خود به دیدگاه‌های عرفا استشهاد می‌کنند در صورتی که هیچ اشتراکی - جز اشتراک در لفظ - میان وجودشناسی صدرایی و وجودشناسی عرفانی وجود ندارد، زیرا اصالت وجود صدرایی در قلمرو وجود امکانی مطرح گردیده است، بدین معنا که وجود در قیاس با ماهیت که هر دو مربوط به عالم امکان می‌باشند (کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود) دارای اصالت است. لیکن مقصود عرفا از وجود مطلق وجود واجبی است و عارف هرگاه و هرکجا از وجود یا اصالت آن سخن می‌گوید مرادش وجود خداست و نه چیز دیگر. در این مقاله تلاش تا تفاوت این دو دیدگاه تبیین گردد. واژه‌های کلیدی: وجودشناسی، معرفت‌شناسی، وجود مطلق، سلسه وجود، ظهور.

* عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

از آن رو که ارسطو موضوع فلسفه اولی را « موجود بما هو موجود » می دانسته، فلسفه اش را فلسفه وجود شناسی (ontology) می نامند، و نیز پس از او به فلسفه ابن سینا نیز چنین نسبت می دهند. البته ارسطو و ابن سینا چنین ادعایی نکرده اند و فلسفه خود را به چنین نامی موصوف نکرده اند. دو اصطلاح وجود شناسی و معرفت شناسی^۱ در برابر هم به کار می روند.

درباره نخستین کسانی که واژه وجود شناسی را در تاریخ فلسفه غرب مطرح ساخته اند، سه گونه عقیده وجود دارد:

الف) نویسندگان مدرسی در قرون وسطا این واژه را رایج ساخته اند؛

ب) شاگرد دکارت به نام یونانس کلاوبرگ^۲ نسبت می دهند که اصطلاح «ontosophia»^۳ به کار برده است.

ج) رودلف گرکیلینوس^۴ در سال 1366 این اصطلاح را جعل کرده است.^۵

سلسله معرفت و سلسله وجود

در نظام سنتی غرب تا پیش از دکارت، عالم در سلسله وجود، بر انسان مقدم بود؛ به این صورت که در رأس جهان خدا به عنوان سر سلسله، پس از او عالم و در مرحله آخر انسان قرار داشت. سلسله معرفت نیز در این نظام با سلسله وجود مطابق بود، بدین معنا که برای کسب معرفت، نخست عالم را باید شناخت که اصل و سوژه (subject)

1. (epistemology)

2. (Johannes clauberg)

3. (حکمت وجودی)

4. (Rudolf gorclenius)

5. ر.ک: کاپلستون: 124/6؛ پل ادواردز: (بخش انتولوژی) (ontology)

است و از طریق آن، خدا و انسان را. البته در برخی نظام‌های فلسفی مانند نظام فلسفی قدیس آنسلم که برهان وجودی او بسیار به برهان صدیقین حکیمان مسلمان شباهت دارد، معرفت خدا به طور مستقیم صورت می‌گیرد و به معرفت خدا از طریق عالم نیازی نیست. سلسله وجود در نظام فلسفی پیش از دکارت به این ترتیب بود:

1. خدا

2. عالم

3. انسان

سلسله وجود از نظر دکارت

دکارت نخستین فیلسوف غربی بود که جای عالم و انسان را در سلسله وجود تغییر داد و در واقع آنها را جابه‌جا کرد. او از با اثبات قضیه کوجیتو¹ فکر می‌کنم پس هستم، انسان را سوژه و اصل² و عالم را ابژه و فرع³ نامید و انسان از طریق معرفت خدا یاد کرد. بنابراین، سلسله معرفت از نظر دکارت بدین صورت است:

1. من (انسان)

2. خدا

3. عالم⁴

وجود شناسی در فلسفه اسلامی

مسئله وجود شناسی در هیچ یک از شاخه‌های فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) از معرفت‌شناسی تفکیک نشده است، بلکه معرفت شناسی در ضمن

1. (cogito ergo sum)

2. (subject)

3. (object)

4. ر.ک: ژان وال: 151، 152.

وجودشناسی مطرح شده است .

بنابر معیارهای آن دسته از فیلسوفان غرب که اصطلاح وجودشناسی و معرفتشناسی را به دوره‌های پیش از پیدایش این دو اصطلاح تعمیم داده‌اند، فلسفه اسلامی را در مقایسه با فلسفه غربی به ویژه فلسفه یونان و قرون وسطا، وجود شناسانه‌تر باید یاد کرد؛ زیرا مقصود ارسطو از «موجود بما هو موجود» وجود مطلق نیست، بلکه او جوهر نامتغیر را در نظر داشته است. (ژان وال: 1380، 154؛ کاپلستون، ج 335/1) در فلسفه ارسطو از موجود سخن می‌گوید، و نه از وجود و به همین سبب، فیلسوفان غربی، فلسفه او را فلسفه اصالت ماهیت¹ نامیده‌اند، نه فلسفه اصالت وجود. افزون بر این، ماده و صورت اساس فلسفه ارسطو را تشکیل می‌دهد که از لوازم و آثار ماهیت به شمار می‌روند.

با وجود این، فلسفه اسلامی مثائی موضوع فلسفه را وجود مطلق می‌داند و آن را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. این سنت فلسفی در فلسفه‌های بعدی (اشراق و حکمت متعالیه) ادامه یافت و وجودشناسی در فلسفه ملاصدرا بیشتر نمود یافت. او با طرح نظریه اصالت وجود، وجود شناسانه‌تری به فلسفه خود پرداخت.

وجودشناسی در عرفان اسلامی

عرفان تا پیش از ابن عربی به لحاظ اهدافش بیشتر به معرفتشناسی می‌پرداخت تا وجودشناسی؛ زیرا عارف حقیقت هستی را می‌خواهد بشناسد. در واقع او [وجود عالم]، خدا و اعیان را مفروغ عنه می‌گیرد و تنها دغدغه‌ای که دارد، مسئله معرفت است .

سرنوشت عرفان پس از ابن عربی به طور اساسی دگرگون شد. او مؤسس عرفان

1. (essentialism)

نظری^۱ و طراح نظریه وحدت وجود^۲ در اسلام است. ایزوتسو^۳ محقق و متفکر ژاپنی در این باره می‌نویسد:

مفهوم هستی با معنای ens (موجود) و esse (وجود) کلیدیترین مفهومی است که اندیشه ابن عربی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. فلسفه او خداشناسانه است، ولی در عین حال وجودشناسانه بودنش بیشتر از خداشناسی است. همین امر دلیل آن است که حتی خود مفهوم خدا (الله) که عموماً دارای جایگاه فرید در اسلام است، در این جا فقط جایگاهی ثانوی دارد چنانکه اینک خواهیم دید، خدا عرضی است، یعنی جلوه‌ای است. در صورتی از چیزهای باز هم ازلی تر یعنی [ذات] حق، تحقیقاً مفهوم هستی پایه اصلی این جهان بینی است. (ایزوتسو یوشهیکو: 1377، 40)

ویلیام چیتیک^۴ نویسنده و مستشرق امریکایی نیز، فلسفه ابن عربی را وجودشناسانه می‌داند او می‌نویسد: «وجود از دغدغه‌های فلسفه ابن عربی است» (نامه مفید، سال نهم آذرودی 1382 شماره 39)

دکتر ابوالعلاء عقیفی نیز فلسفه ابن عربی را فلسفه وجودی می‌نامد. او می‌نویسد: «بی تردید ابن عربی فیلسوف است؛ چرا که همانند فیلسوفان دیگر راجع به طبیعت هستی، مکتبی دارد. اما فیلسوفی عارف است که رسوم و رموز صوفیان را برای سخن گفتن از فلسفه خود برگزیده. (عقیفی: 1380، 23)

1. (theoretical mysticism)

2. (unity of Being)

3. (izutus)

4. (William chitick)

سلسله معرفت و سلسله وجود نزد ابن عربی

فلسفه مبتنی بر وحدت شخصی وجود ابن عربی، تفکیک در مراتب را به مانند فلسفه های مشائی و به خصوص صدرایی مطرح نمی کند. با این حال، شاید در فلسفه او نیز بتوان سلسله معرفت و وجود را یافت، و مراحل معرفت و وجود در فلسفه او به شرح زیر ترسیم می کرد:

مراحل وجود

1. ذات حق

2. فیض اقدس

3. فیض مقدس

4. عقل

5. مثال

5. طبیعت

وجود از ذات حق آغاز می شود و در نخستین تجلی خود (تجلی ذاتی) به فیض اقدس تجلی و تنزل می کند و از آن جا به فیض مقدس و از فیض مقدس به عالم عقل و از عقل به مثال و از مثال به طبیعت. گفتنی است که تنزل حق به گونه تجلی است و نه تجافی؛ یعنی حق تعالی در همان مقام و موقعیتی که قرار دارد، نور افشانی می کند و فیوضات خود را به مادون و مخلوقات می رساند؛ نه این که مکان و موقعیت خود را رها سازد و تنزل کند. تجلی حق را به پرتوافکنی خورشید، تشبیه می نمایند. خورشید در همان مداری که قرار گرفته، نور می افشاند. بر خلاف قطرات باران که موقع تنزل، مکان قبلی خود را رها می کنند و در جایی دیگری فرود می آیند.

مراحل معرفت

فیض اقدس (احدیت و یا تعین اول)

فیض مقدس (واحدیت و مقام اسماء و صفات)

عقل (موجود مجرد هم به لحاظ ذات و هم به لحاظ فعل)

مثال (موجودات مجردی که ماده ندارند ولی مقدار دارند)

طبیعت (عالم جسمانی)

ذات حق، غیب الغیوب، کنز مخفی و هویت مطلق و دور از دسترس بشر است، حتی انبیا و اولیا به آن دسترس ندارند.

با وجود این که فیض اقدس، خارج از مرتبه عالم است، لیکن با کشف و شهود می توان بدن نظر کرد و به خصوص انسان کامل توان شناخت و معرفت آن را دارد. عالم از مرحله فیض مقدس شروع می شود؛ یعنی آنچه نام « ما سوی الله » دارد، از فیض مقدس آغاز می شود و مراحل پس از آن برای افراد عادی نیز معرفت پذیر است. قیصری درباره ذات حق گفته:

«و اما الذات الالهیة فحار فیها جمیع الانبیاء و الاولیاء، كما قال صلی الله

علیه و آله: ما عرفنا حق معرفتک» (قیصری: 17/1، 172، 210؛ فرغانی، 121؛

ابن عربی: 1423، 612/1 و 335؛ جامی: 1380، 65 و 29)

وجود شناسی عرفانی

وجود شناسی از موضوعات و مسائل با اهمیت در حوزه فلسفه و عرفان است؛ به طوری که محور اساسی این دو دانش به شمار می رود. فلاسفه و عرفا موضوع دانش خود را وجود مطلق یعنی وجود بدون تعین و تشخیص و بدون قید و شرط گزیده اند. افزون بر این، آنان وجود را با وحدت مساوق (یعنی به لحاظ مفهومی متعدد و از نظر مصداق متحد می باشند) و آن را امری بدیهی و اصیل می دانند.

وجود این، چنین اشتراکی در متون فلسفی و عرفانی تنها جنبه لفظی دارد. اشتراک

در لفظ سبب شده برخی به خطا و اشتباه، پاره ای از فلاسفه را هم عقیده و هم فکر با برخی از عرفا بدانند. برای نمونه، نویسنده کتاب فرهنگ علوم عقلی به ملاصدرا و قیصری را طرفدار « وحدت وجود» و « کثرت موجود» یاد می کند (سجادی: 1375،

828) این ادعا نادرست می نماید؛ زیرا لازمه کثرت موجود پذیرفتن نظریه تشکیک در مراتب وجود سلسله مراتب دار بودن جهان است. در این نظریه، خدا در رأس سلسله وجود قرار دارد و مراتب متوسط و مادون سلسله هم از حقیقت برخوردار هستند، هر چند در مراتب پایین تر از وجود ضعیفی برخوردارند. ملاصدرا در نظریات فلسفی خود چنین اعتقادی دارد. وجود از نظر او، امری مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف، تقدم و تأخر، علت و معلول، واجب و ممکن و حادث و قدیم است.

اما قیصری وجود را دارای سلسله مراتبی نمی داند که در رأس آن خدا قرار گیرد و مراتب متوسط و مادون نیز دارای حقیقت باشند. از نظر قیصری و دیگر عرفای پیرو محیی الدین عربی وجود دارای «وحدت شخصی» است؛ یعنی تنها مصداق وجود ذات واجب الوجود (لا موجود الا الله) است. در واقع، عارف وحدت وجودی به جای «لا معبود الا الله» می گوید: «لا موجود الا الله» با توجه به این تفاوت اساسی و جوهری، قیصری و ملاصدرا را نمی توان هم عقیده یاد کرد.

برای جلوگیری از این گونه خطاها و اشتباهات، تبیین وجود شناسی عرفانی ضروری به نظر می رسد. از این رو، تفاوت آن با وجود شناسی در نزد فلاسفه نیز بیان می شود. البته عرفا همواره در کتابهای خود فصل و یا فصولی را به بیان تمایز و تفاوت میان اصطلاح خود و فلاسفه در باب وجود شناسی اختصاص داده اند. چند نمونه را ذکر می کنیم.

الف) عبدالرحمان جامی (817-898 قمری) در تفاوت این دو اصطلاح می نویسد:
وجود نزد حکیم و متکلم، عارض بر ماهیت و حقایق می شود؛ یعنی ماهیت [حقایق] معروض و وجود عارض آنها می گردد. اما نزد عارف موحد، وجود معروض و موجودات مقید (همان حقایق و ماهیت) عارض بر آن می شوند. و میان این دو تعبیر (اصطلاح فلاسفه و متکلمان و عرفا) تفاوت زیادی است؛ زیرا متکلم و فیلسوف وجود را امر عرضی و تبعی می دانند. لذا می گویند: «وجود مطلق در خارج موجود نیست» و

آن را صرفاً امر ذهنی می‌دانند که مصادیقی در خارج ندارد. عارف محقق معتقد است: «وجود مطلق در خارج موجود است» و به جز او هیچ موجود دیگری نیست، زیرا ما سوای او هر چه هست، اعتباری (غیر اصیل) است. (جامی: 1380، 21)

صدرالدین قونوی (م. 671 و یا 673 قمری) از جمله عارفانی است که در زمینه تفاوت دو اصطلاح در باب وجود شناسی سخن ارزنده‌ای دارد. او می‌نویسد: اگر دانسته باشی وجود دارای دو اعتبار است: یکی از آن نظر که صرفاً وجود است (وجود من حیث هو وجود). چنین وجودی اختصاص به حق تعالی دارد. وجود از این لحاظ (چنان‌که پیش از این اشاره نمودیم) فاقد کثرت، ترکیب، صفت، اسم، رسم، نسبت و حکم است (و تنها) وجود صرف است. (قونوی: 1379، 278)

و اعتبار دوم عبارت است از وجود معین، اضافی و مقید یعنی وجودی که در اعیان خارجی تنزل می‌کند و در هر مکان به تناسب استعداد محلّ ظهور و تجلی می‌کند. (همان، 292)

صائن الدین علی بن محمد ترکه (م. 835 قمری) نیز معتقد است میان اصطلاحات عرفا و اهل نظر یعنی متکلمان و فلاسفه، اشتراک لفظی وجود دارد و می‌نویسد:

بدان که برخی از الفاظی که در عرفان به کار می‌رود، به جهت اشتراکی که به لحاظ اصطلاح اهل نظر و تحقیق در آنها هست، موجب خلط و اشتباه می‌گردد و سبب می‌شود تا یکی به جای دیگری به کار رود، بنابراین لازم است (در بیان اصطلاح عرفا) به این نکته توجه شود. (ابن ترکه: 1352، 26) او در ادامه، از جمله الفاظ مشترک میان اهل نظر و عرفا را لفظ موجود برمی‌شمرد و به فلاسفه سفارش می‌کند به هنگام تعریف (لفظی) وجود، آن را با الفاظ واضح و روشن بیان کنند تا خواننده مقصود آنها را به راحتی دریابد. با توجه به گفتار آمده، ضرورت بحث از وجودشناسی عرفانی و تفاوت

آن با عقیده فلاسفه در باب وجودشناسی؛ بیشتر احساس می‌شود.

اشتراک و اختلاف عرفا با فلاسفه در وجودشناسی

از بررسی متون فلسفی و عرفانی بر می‌آید که فلاسفه و عرفا تنها در مسئله بداهت مفهوم وجود با هم توافق نظر دارند و در دیگر مسائل مانند وجود مطلق، اصالت وجود، وحدت وجود، مساوقت وجود با وحدت و تشکیک، اختلافات اساسی و بنیادین با هم دارند. در این مقاله تلاش شده تا موارد اختلاف این دو جریان فکری در عالم اسلامی تبیین گردد:

الف) وجود مطلق

مقصود از وجود مطلق، وجود غیر مقید و مشروط و یا وجود نامحدود و نامعین است. به بیان دیگر، وجود مطلق همان وجود صرف، بحت و محض را گویند. فلاسفه برخلاف عرفا، وجود مطلق را مفهومی ذهنی و انتزاعی می‌دانند که هیچ نوع مصداقی در خارج ندارد. از نظر آنان آنچه در خارج موجود است، فرد وجود به شمار می‌رود و نه خود آن و کلی طبیعی هم که در خارج موجود است، در ضمن فرد موجود می‌شود و به تعبیری، عین وجود فرد است. در هر حال، کلی طبیعی امری انتزاعی و معقول به شمار می‌رود، و نه محسوس. لیکن، وجود مطلق از نظر عرفا در خارج موجود است و یک فرد و مصداق هم بیشتر ندارد و فرد وجود، همان واجب الوجود بالذات است.

به نظر می‌رسد، فلاسفه موضوع فلسفه را «مطلق وجود» می‌دانند و نه «وجود مطلق» که موضوع بحث عرفاست. با این بیان که وجود، یا مطلق و رها از هر قید ریاضی، طبیعی، منطقی و... است؛ چنان‌که ابن سینا و دیگران گفته‌اند و یا مقید به قید و شرط است؛ در صورت اول، مطلق وجود نامیده می‌شود و در فرض دوم، وجود مقید و مشروط، مانند وجود کمی، کیفی، جسمانی و غیره. بر این اساس نیز نظریه فلاسفه در باب وجودشناسی نظریه‌ای مفهومی است؛ یعنی آنان با مفهوم وجود سر و کار دارند و

آن را تجزیه و تحلیل عقلانی می کنند.

عرفا با تعبیر و اصطلاحات فراوانی تصریح نموده‌اند که مقصود و هدفشان از وجود، وجود حق تعالی است، از جمله:

اصل الوجود و هو الحق. (ابن عربی: 403/2، همان، 1/727-728؛ همان، 504/7؛ همان، 6/239 و 227)
فالحق عین الوجود. (همان، 504/7؛ همان، 2، 403 و 109)
أن الحق هو عین الوجود. (همان، 6/239؛ 255 و 260).

قیصری نیز در شرح «فصّ یوسفی» می نویسد:

وجود، از آن جهت که وجود است، عبارت از حق تعالی است و وجود ذهنی، خارجی و اسمائی وجود اعیان ثابت‌ه همه سایه و ظل حقیقت وجودند. (قیصری: 1/477)

ابن عربی با صراحت بیشتری مقصود عرفا را چنین می نویسد:

فالوجود المحض هو الله. (ابن عربی: 1423، 100/4 و 19)

هم چنین می گوید:

ان الوجود هو الخیر الخالص و الحق هو الوجود و الخلق هو العدم.
(جامی: 1380، 53/3 و 516/2)

نکته مهم این که اصطلاح وجود در موارد یاد شده، به معنای ذوق صوفیانه (معنای وجدان و یافتن) نیست، بلکه وجود به معنای بودن و هستی، یعنی وجود به معنای فلسفی و ما بعدالطبیعی مراد است. به بیان دیگر، وجود در مقابل عدم به کار رفته است، درست به همان معنایی که فلاسفه به کار می برند.

ب) اصالت وجود

مسئله اصالت وجود از موارد اختلافی در وجود شناسی فلسفی و عرفانی است.

البته این مساله کلیت مسئله پیشین را ندارد، زیرا در میان روش های فلسفی، تنها فیلسوفان پیرو صدرالمثالین شیرازی بدان معتقدند و این مسئله برای فلاسفه مشائی و

اشراقی مطرح نبوده است. این مسئله به لحاظ تاریخی از زمان میرداماد استاد ملاصدرا در حوزه فلسفه اسلامی مطرح گردیده و شخص ایشان مدافع اصالت ماهیت بوده است. (سبزواری، 10)

اصالت وجود صدرایی در قلمرو وجود ممکن الوجود مطرح است. مطابق قاعده فلسفی «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» فیلسوف صدرایی استدلال می کند: وجود در ممکن الوجود اصیل و ماهیت، امری انتزاعی و اعتباری است. از آنجا که خدا از نظر این فیلسوفان، وجود محض و مطلق است، به تعبیر دانش مندان علم اصول، تخصصاً از موضوع اصالت وجود یا ماهیت خارج است؛ زیرا بحث اصالت وجود و یا اصالت ماهیت در مورد موجود ممکن است که ماهیت و وجودی دارد. از آنجا که خدا وجود صرف و بسیط است و مرکب نیست، این بحث در فلسفه صدرایی درباره او مطرح نمی شود.

البته تنها گروه «ذوق تالّه» در میان حکما به اصالت وجود در واجب الوجود معتقدند. ملاصدرا در آغاز بر عقیده آنان بود، اما بعدها از آن عقیده روی برگرداند. (آملی: بی تا، 1/88)

حکمت متعالیه ملاصدرا می کوشد از تحلیل عقلانی ممکن الوجود، اصالت وجود را اثبات کند؛ یعنی فیلسوف تحلیل گر به هنگام بررسی هر واقعیت ممکن، آن را در ذهن خود به دو جزء وجود و ماهیت تجزیه می کند و آن گاه نتیجه می گیرد که وجود اصیل است و ماهیت بر اساس آن ساخته و انتزاع می شود. به تعبیر دقیق ماهیت حدّ وجود است.

اما مقصود عرفای پیرو ابن عربی، همان طور که پیش تر هم به آن اشاره نمودیم، وجود مطلق و صرف است. وجود اصیل در نظر آنان، وجود خداوند است که وجود حقیقی و واقعی دارد و وجود ماسوای حق، اعتباری و مجازی است. به بیان دیگر، از نظر عرفا اسناد وجود به حق تعالی، اسناد حقیقی یعنی «الی ما هو له» و اسناد وجود به غیر حق تعالی، مجازی یعنی «اسناد الی غیر ما هو له» است.

میان اصالت وجود صدرایی و اصالت وجود عرفانی فاصله بسیار است؛ زیرا که ممکن الوجود با واجب الوجود بالذات تفاوت بسیار با هم دارند و بنابراین، یکی دانستن آنها بسیار نادرست است.

ج) مقابل داشتن و نداشتن وجود

مطابق اصالت وجود عرفانی، وجود منحصر در ذات خداوند است و بنابراین مقابل ندارد؛ زیرا جز وجود حق تعالی چیزی نیست تا در مقابل وجود او قرار گیرد. از نظر عارف «موجود بما هو موجود» همان واجب الوجود بالذات و وجود مطلق و محض است که یک فرد و مصداق بیش ندارد.

لیکن، ماهیت در اصالت وجود صدرایی مقابل وجود است. این تقابل ساده نیست؛ به طوری که برخی از فیلسوفان مانند محقق داماد، ملا رجب‌علی تبریزی و عبد‌الرزاق لاهیجی و در این اواخر علامه حائری مازندرانی مؤلف کتاب حکمت بوعلی؛ مدافع و طرفدار اصالت ماهیت بوده‌اند. به بیان دیگر، در اصالت وجود صدرایی وجود در مقابل کثرت (ماهیت) به کار می‌رود و بنابراین، نزاع درباره اصل یا اعتباری بودن وجود و ماهیت است.

د) سازگاری و ناسازگاری وجود با کثرت

چنان که پیش‌تر نیز آمده عرفا به وحدت شخصی وجود عقیده دارند، اما ملاصدرا از نظریه تشکیک مراتب وجود دفاع می‌کند. وجود بنابر وحدت شخصی وجود، مقابل ندارد؛ زیرا در واجب الوجود بالذات انحصار دارد و بنابراین، کثرت وهمی و خیالی است و نه واقعی؛ وجود حقیقی از آن حق تعالی است و موجودات سایه و یا ظل او هستند. سایه و ظل را نمی‌توان با سراب مقایسه کرد و با آن یکی دانست؛ زیرا سراب کذب محض و فاقد واقعیت است و حال آن‌که سایه حقیقتی دارد که البته تبعی و عرضی است؛ اگر صاحب سایه نباشد، سایه هم وجود نخواهد داشت. سایه و یا عکس تنها همین اندازه حقیقت دارند که صاحب سایه و عکس را نشان می‌دهند و وجود مستقل ندارند. اما مطابق نظریه تشکیک در مراتب وجود، جهان دارای سلسله وجود

است که هر کدام بهره‌ای از هستی دارند و خدا در رأس آن قرار دارد. هم وحدت مطابق این نظریه حقیقی است و هم کثرت بهره‌ای از حقیقت دارد. بنابراین، وجود شناسی عرفانی با کثرت ناسازگار است؛ زیرا در این وجود شناسی کثرت نفی می‌گردد و تنها وحدت اثبات می‌شود. البته عرفا هم به نوعی به کثرت معتقدند، اما کثرت در نظر آنان با کثرت در نظر فلاسفه تفاوت دارد. کثرت عرفانی، در مظاهر وجود است که موجودات، همان کثرات ظهور و نمود موجود واقعی خدا هستند و خود از نعمت هستی (بودن) محروم‌اند. با وجود این، کثرت در نظر فلاسفه، در مراتب است که همه مراتب به گونه‌ای از حقیقت برخوردارند و به بیان دیگر، کثرت‌ها از سنخ بود هستند و نه از سنخ نمود. (آشتیانی: 1378، 167؛ علی بن احمد: 1379، 155)

ه) وحدت وجود فلسفی و وحدت وجود عرفانی

موضوع و مسئله وحدت وجود از جمله مسائل اختلافی در وجود شناسی عرفانی و فلسفی است. با دقت و توجه در متون فلسفی و عرفانی، معلوم می‌گردد که این مسئله نیز تنها به گونه اشتراک لفظی در این دو دانش مطرح است و اندکی همانندی با هم ندارد؛ زیرا وحدت وجود در نظر فلاسفه به معنای واحد بودن مفهوم و سنخ وجود (وحدت سنخی و مفهومی) است. به بیان دیگر، مفهوم وجود از نظر فلاسفه حتی فلاسفه مشاء مشترک معنوی است؛ به این معنا که لفظ وجود در هر مورد و هر کجا که به کار رود، یک معنا بیشتر ندارد. وقتی می‌گوییم: «کوه وجود دارد» و یا «انسان وجود دارد» همانند آن است که بگوییم: «خدا وجود دارد». مفهوم وجود در هر سه گزاره به یک اندازه و به یک معنا به کار رفته است و هم‌چنین وجود، نقیض عدم و نیستی است. با وجود این که موضوع هر سه گزاره با هم تفاوت دارد، محمول‌های آنها یکی است و مفهوم وجود عامل پیوند دهنده آنها به شمار می‌رود. مقصود فلاسفه از وحدت وجود اشتراک معنوی وجود است که بحثی مفهومی به شمار می‌رود.

مقصود از وحدت وجود در وجود شناسی عرفانی وحدت شخصی است؛ بدان معنا که حقیقت وجود (نه مفهوم آن) یک مصداق بیشتر ندارد و در عالم تنها یک

موجود حقیقی و واقعی هست و دیگر چیزها ظهور و نمود سایه و ظل همان یک موجود به شمار می‌روند. (جامی: 1380، 67 و 29؛ قمش‌ای: 1378، 39، 36 و 40)

تفاوت‌های دیگری را هم می‌توان میان دو اصطلاح در باب وحدت بیان کرد، از جمله:

1. وحدت فلسفی امری عرضی است و عارض بر ماهیت می‌شود، برای نمونه، وقتی می‌گوییم: «انسان واحد است» انسان به عنوان ماهیت، موضوع و واحد به عنوان محمول بر آن عارض شده است. انسان (ماهیت) به لحاظ ذات خود، نه واحد است، نه کثیر و نه چیز دیگر و تنها با عروض وحدت و یا کثرت است که واحد و کثیر می‌شود. از آن رو، وحدت مساوق با وجود است، آنچه عارض بر انسان می‌شود، همان وجود است. فلاسفه صدرایی نیز به این نکته توجه دارند و آن را تصدیق می‌کنند. (ابن‌سینا از مقاله سوم، بهمنیار، التحصیل، ص 366، سهروردی، المطارحات، ص 246، رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج 1 صص 87، 86، تعلیقه آملی، ج 1 صص 332، 64)

حکیم سبزواری وجود را به لحاظ تصوّر (ذهنی) عارض بر ماهیت می‌داند، اما از نظر حقیقت (خارجیت و عینیت) متحد با آن می‌شمارد

ان الوجود عارض المهبیه تصوراً و اتحاداً هویة

(سبزواری، بی‌تا، 18)

با وجود این که فلاسفه صدرایی عروض وجود بر ماهیت را می‌پذیرند، آن را توجیه می‌کنند آن را از باب عکس الحمل می‌دانند؛ یعنی در واقع ماهیت بر وجود عارض می‌گردد. (آملی: بی‌تا، 52/1)

اما وحدت عرفانی، وحدت ذاتی است؛ مقصود عرفا از وحدت، مفهومی انتزاعی و ذهنی نیست که عارض بر ماهیت شود، بلکه مقصودشان از وحدت یک موجود حقیقی بسیط است که مبدأ جهان هستی به شمار می‌رود. (قونوی: 19)

2. وحدت فلسفی در تقابل با کثرت به کار می‌رود، فلاسفه که محور بحثشان «

موجود بما هو موجود» است، در تقسیمات وجود، موجود را یا واحد و یا کثیر و ... می‌دانند. بنابراین، آنان وحدت را در مقابل کثرت به کار می‌برند و معتقدند بین آن دو

تقابل عدم و ملکه برقرار است. (ارسطو: 1377، 319، 143 و 91؛ ابن رشد: 1380، 3/1214؛ همان، 2، 551)

در صورتی که از نظر عرفا وحدت امر بسیط و ذاتی است و مقابلی هم ندارد؛ زیرا مقابل داشتن فرع بر وجود کثرت است و بنابر وحدت شخصی وجود، کثرتی وجود ندارد و وجود منحصر در ذات احدیت است و بجز حق موجود دیگری نیست تا در مقابل او باشد. (علی بن احمد، ص 255؛ آشتیانی، 1352، 409 و 167)

3. وحدت فلسفی، وحدت عددی است و وحدت عددی از لوازم ماهیت به شمار می رود. وحدت عددی وحدتی است که فرض تکرار در آن وجود دارد. اگر ماهیتی را برای مثال در نظر آوریم که وجود یافته است، به لحاظ عقلی فرض فرد دیگری برای ماهیت امکان می پذیرد. با وجود این، وحدت عرفانی، وحدت حقه حقیقی است که در آن، وحدت عین ذات موصوف است. وحدت ذاتی، امری بسیط می به شمار می رود و تعدد و تکثر در آن راه ندارد؛ زیرا حکما گفته اند: «صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکثر». (جامی: 1380، 29؛ قمشاهی: 1378، 40، 180 و 184).

احکام وجود از نظر عرفا

عرفا نیز همانند فلاسفه، در باب وجود شناسی احکامی را بیان کرده اند، برخی از این احکام سلبی و برخی دیگر ایجابی است. مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی محور این بخش از پژوهش و تحقیق به شمار می رود و در صورت لزوم از منابع دیگر هم استفاده خواهد شد.

الف) احکام ایجابی وجود

مقصود از احکام ایجابی وجود، آن دسته از احکام است که وجود را با آنها می توان توصیف کرد و یا آنها را به وجود می توان نسبت داد. احکام ایجابی وجود به شرح زیر است:

1. کلیت و فراگیری

حقیقت وجود، حقیقتی گسترده و عام است به طوری که همه حقایق و اعیان را دربرمی گیرد. مقصود عرفا از کلیت و توسعه، گستردگی مفهومی وجود نیست، بلکه مرادشان از کلیت، مصداقی و عینی است. از نظر ابن عربی، حقیقت وجود مانند «رحمت مطلقه الهی» است؛ هم چنان که رحمت بنا به فرموده خدا «و رحمتی وسعت کل شیء» گسترده و عام است؛ فیض وجودی حق تعالی نیز، عام و گسترده و هم چون آبی جاری در رودخانه‌ای است. (ایزوتسو: 1378، 222؛ آشتیانی: 153، 1378 و 154 و 161؛ قونوی، 20، 21)

2. ظاهر و روشن‌تر از همه

از جمله احکام ایجابی وجود آن است که حق تعالی که همان حقیقت وجود به شمار می‌رود، از همه اشیا و موجودات ظاهرتر و روشن‌تر است؛ زیرا او به خود پیداست و پیدایی سایر هستی‌ها به واسطه اوست. (جامی: 25)

حقیقت وجود، همانند نور «الظاهر بذاته و مظهر لغيره» است؛ هم چنان که شدت نور مانع رؤیت انسان می‌شود. و مثلاً انسان نمی‌تواند به طور مستقیم به خورشید نگاه کند، حقیقت وجود نیز چنین است؛ یعنی حقیقت وجود به ادراک ما نمی‌آید و فوق ادراک ماست. به قول حکیم سبزواری:

یا من هو اختلفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

(سبزواری: بی تا، 5؛ علی بن احمد: 1379، 35؛ جامی: 1380، 24)

برای رفع ابهام باید بین دو مقام وجود یعنی مقام مفهوم و مقام حقیقت وجود، فرق گذاشت.

عرفا مفهوم وجود را امری بدیهی می‌دانند، یعنی بدون واسطه تصور مفهوم دیگری در ذهن حاصل می‌شود، همان‌طور که انسان از شیرینی، تلخی، سردی و گرمی و مفاهیم دیگر درک مستقیم و بدیهی دارد، وجود را نیز به طور مستقیم و بدون واسطه ادراک می‌کند.

اما عرفا درباره حقیقت وجود نظراتی مختلف و متفاوت دارند. مصداق و حقیقت وجود نزد عرفا دو لحاظ و اعتبار دارد:

یکم. گاهی حقیقت وجود را در مقابل مفهوم به کار می‌برند که در این فرض، مفهوم امری انتزاعی و ذهنی است که از حقیقت و مصداق عینی انتزاع شده و به قول فلاسفه، مفهوم وجود جزء معقولات ثانوی فلسفی خواهد بود و از آن حکایت می‌کند؛ چنین حقیقتی به لحاظ واقعیت عینی و خارجی که دارد، انکارناپذیر و امری بدیهی است. دوم. اعتبار دوم برای مصداق و حقیقت وجود، این است که حقیقت وجود را مقابل ظل (سایه) به کار می‌برند، و نه مفهوم؛ می‌گویند وجود حقیقتی دارد و ظلی. در این فرض آنان مدعی‌اند آنچه آدمی ادراک می‌کند اظلال وجودی و سایه‌هاست و مجهول بودن حقیقت وجود بر ما بدین معنا نیست که از ادراک ما فراتر است و در آن نمی‌گنجد بلکه به این معناست که چون شدت وجودی و نوری دارد به ادراک ما در نمی‌آید. عبدالرحمان جامی می‌نویسد:

وجود به لحاظ تحقق (عینیت و خارجیت) و واقعیت وجودی، ظاهر و روشن‌تر از هر چیزی است. ظهور و روشنی آن به حدی است که گفته شده است، بدیهی است. و به لحاظ حقیقت (مقابل ظل) از همه ی اشیاء پنهان (مجهول) تر است. (قیصری: 14/1؛ جامی: 1380، 24)

این نظر به گونه دیگری نیز تفسیر می‌پذیرد؛ چنان که بگوییم حقیقت وجود، دو مقام دارد:

یک: حق در مقام ذات خود که عرفا از آن به «غیب الغیوب»، «کنز مخفی»، «هویت مطلقه»، «عُنقاء مُغرب» و... یاد کرده‌اند. حقیقت حق تعالی به این معنا بر همه کس پوشیده و مخفی است. حتی انبیا و اولیای الهی به آن دسترس ندارند و کتاب و سنت هم تفکر درباره آن را منع کرده‌اند. قرآن می‌فرماید:

«يَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ»؛ (آل عمران: 28 و 30) خدا شما را از نفس (ذات) خویش بر حذر می‌دارد و خداوند به بندگان خود

رثوف و مهربان است. (ابن عربی: 1423، 612، 335؛ 583/3، 582؛ جامی:

(29)

بیان قرآن در این آیه تهدید گونه نیست که بخواهد انسان‌ها را از تفکر در ذات خدا بترساند. خداوند به دلیل علاقه‌ای که به سرنوشت بندگان خود دارد، از روی مهر و محبت به آنها هشدار می‌دهد که در ذات خدا نیندیشند؛ زیرا از اندیشه خود سودی نمی‌برند.
عنقا شکار کس نشود دام باز چین کان جا همیشه با به دست است صید را
کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

به نظر می‌رسد، سخن علی (ع) که فرمود: «لایدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن» (نهج‌البلاغه، خطبه اول) ناظر به همین نکته باشد که آدمی هر اندازه همت خود را والا قرار دهد و تیزهوشی و تیزبینی خود را برای صید حقایق وجود حق تعالی، بالا ببرد، باز هم توان ادراک حقیقت ذات حق را نمی‌یابد.

دو. حق در مقام ظهور که در تعابیر عرفانی از این مقام نیز به اسامی مختلف یاد می‌کنند، از جمله: «حقیقت محمدیه»، «فیض منبسط»، «نفس رحمانی»، «عقل اول»، «فیض اول». در این مقام، حق از مقام ذاتی خود تنزل می‌کند که البته تنزل او به صورت تجلی است و نه تجافی. او خود را نخست در اعیان ثابت (صور علمیه حق یا فیض اقدس و مقام احدیت) و سپس در اعیان خارجی ظاهر می‌سازد. وجود حق تعالی به لحاظ ظهوری که در اعیان دارد و همه هستی، فعل و فیض گسترده او به شمار می‌رود، بر همه کس معلوم است؛ زیرا هر کس می‌داند که این آثار (مظاهر) حکایت و نشان از یک ذات مؤثر و سبب‌ساز دارد.

1- قیومت وجود

قیوم موجودی است که قائم به ذات خود باشد و به هیچ وجه متکی و وابسته به غیر نباشد و نامی از نام‌های خداست. (شرح اشارات، ج 18/3)
حقیقت وجود با تجلی خویش بر همه اشیاء احاطه دارد. اشیاء مظهر او هستند و



چه ذهنی و خارجی و چه مجرد و مادی به برکت وجود او هستی یافته‌اند:
زیر نشین علمت کائنات ما به تو قائم، چو تو قائم به ذات
حقیقت وجود به همه اشیاء احاطه ی قیومی دارد. او نه تنها هستی بخش اشیاء
است بلکه به حکم اتحاد ظاهر و مظهر، عین اشیاء است. (قیصری: 14/1)

2- خیر وجودی :

خیر، واژه‌ای است که هم در اخلاق و هم در مابعد الطبیعه و عرفان به کار می‌رود.
مفهوم اخلاقی خیر همان ارزش و بهای عمل است و در مباحث ما بعدالطبیعه و عرفان
از آن بحثی به میان نمی‌آید. خیر در اصطلاح فلسفه و عرفان به معنای وجود و شر به
معنای عدم، به کار می‌رود. قیصری درباره خیر وجودی می‌نویسد :

حقیقت وجود، خیر محض است و هر آن‌چه خیر(وجود) است، از او و
به واسطه اوست. قوام وجود حق به ذات او و برای خود اوست (وجود
بذاته و لفسه)؛ زیرا او در تحقق خود به امری بیرون از ذات خود،
احتیاج ندارد. بنابراین، او قیومی است که به ذات خود ثابت و محقق و
مثبت و محقق اشیاء دیگر است. (همان: 16؛ ابن‌عربی: 1423، 193/1، 2/
53/516؛ جامی: 1380، 255؛ قونوی: 19).

صدر المتألهین نیز درباره خیر مطلق یا همان خیر محض می‌نویسد:
و خیر مطلق، موجودی است که همه اشیاء، شوق و طلب او را دارند و به واسطه
او ذوات اشیاء و کمالات آنها افاضه می‌شود. خیر مطلق، واجب‌الوجود بالذاتی است که
قیوم همه اشیاء است؛ زیرا او وجود مطلق و نور محض است و هیچ‌گونه نقصان و
کاستی در او نیست. (شیرازی: 1383، 7، 58)

3. نور محض

دیگر از احکام ایجابی حقیقت وجود، نور محض و خالص بودن آن است. چنان
که گذشت وجود از آن روی به نور شبیه است که مانند نور « ظاهر بذاته و مظهر لغیره »
است. حق تعالی که حقیقت وجود به‌شمار می‌رود، به ذات خود موجود است و اشیاء و

اعیان به واسطه او موجود شده‌اند. (قیصری: 17/1)

ب) احکام سلبی وجود

احکام سلبی، احکامی هستند خدا را با آنها که نمی‌توان توصیف کرد. به بیان دیگر، این احکام برای حق تعالی نمی‌توانند محمول شوند. برخی از احکام سلبی نزد عرفا به شرح زیر است:

1. سلب جوهریت

حقیقت وجود از نظر عرفا، جوهر نیست. قیصری بر اساس قیاسی منطقی از جوهر نبودن حقیقت وجود نتیجه می‌گیرد که حقیقت وجود « ممکن » هم نیست و از این طریق وحدت شخصی وجود را استنتاج می‌کند. استدلال وی بدین شرح است:

الوجود لیس بجوهر و لا عرض؛ (صغرا)

و کل ما هو ممکن فهو جوهر و عرض؛ (کبرا)

أن الوجود لیس بممکن. (نتیجه)

فتعین أن یكون واجباً. (قیصری: 20/1)

این قیاس، مطابق شکل دوم تنظیم شده است؛ به این صورت که جوهر و عرض به عنوان حد وسط در هر مقدمه تکرار شده، کلمه الوجود در مقدمه اول اصغر و کلمه ممکن در مقدمه دوم اکبر و مطابق قانون استنتاج، حد وسط در نتیجه حذف شده و اکبر محمول و اصغر موضوع واقع شده است.

از آن روی حقیقت وجود، جوهر نیست، که هیچ کدام از دو تعریف جوهر، انطباق‌پذیر بر آن نیست. تعاریف جوهر عبارت است از:

یکم. جوهر عبارت از موجود خارجی است که احتیاج به موضوع و محل ندارد، یعنی موجودی است مستقل و قائم به ذات.

دوم. جوهر ماهیتی است که اگر در خارج از ذهن موجود گردد، در موضوعی نخواهد بود؛ زیرا دارای وجود مستقل و قائم به ذات است.

وجود جوهر مطابق با هر دو تعریف، زاید (مغایر) بر ماهیت آن است؛ بدان معنا

که جوهر در ذات خود، ممکن الوجود است و بنابراین ضرورت وجود و عدم ندارد. در نتیجه، وجود به آن ضمیمه و افزوده می شود. در صورتی که وجود به ذات خود موجود است و محتاج به امر زاید نیست؛ زیرا احتیاج به امر زاید با غنای ذاتی وجود ناسازگار است. (قیصری: 31/1)

2. سلب عرضیت

حقیقت وجود، عرض هم نیست؛ زیرا برای عرض دو تعریف ذکر شده و هیچ کدام بر وجود تطبیق نمی پذیرند. تعاریف عرض عبارت است از:
یکم. عرض عبارت از آن چیزی است که موجود در موضوع باشد؛ یعنی موجود تابع و غیر مستقل.
دوم. عرض ماهیتی است که اگر در خارج از ذهن موجود گردد، در موضوع و محل خواهد بود.

مطابق هر دو تعریف، عرض ماهیت است و وجود مغایر با ماهیت. گذشته از این، موجودیت عرض، همانند جوهر، امری زاید بر ماهیت آن است که به آن ضمیمه و افزوده می شود و حال آن که موجودیت وجود امری ذاتی است، بلکه موجودیت عین وجود است.

یک دلیل مشترک هم می توان اقامه کرد بر این که حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض به این صورت که وجود نه در تعریف جوهر اخذ شده و نه در تعریف عرض مثلاً در تعریف جوهر می گویند: «جوهر موجودی است که هر گاه در خارج موجود گردد بی نیاز از محل است» و یا «عرض موجودی است که . . .». با توجه به این که مفهوم وجود اعم از جوهر و عرض است، پس نمی تواند عین مفهوم اخص (جوهر و عرض) باشد.

3. نبود واسطه میان وجود و عدم

متکلمان معتزله به واسطه ای میان وجود و عدم قائل بودند، که ثبوت نام دارد. از نظر عرفا بین وجود و عدم و نیز موجود و معدوم واسطه ای وجود ندارد؛ یعنی بین

مشتق و مبدأ آن واسطه‌ای نیست.

آیا ماهیت میان وجود و عدم واسطه است؟

قیصری این پرسش را مطرح کرده و در پاسخ آن به دو اصطلاح درباره ماهیت

اشاره می‌کند:

یکم. ماهیت مطلقه، یعنی «ماهیت من حیث هی هی» که مفهومی ذهنی و اعتباری

است و هیچ‌گونه تحقق‌ی ندارد و بنابراین نمی‌تواند واسطه بین وجود و عدم باشد؛

دوم. ماهیت حقیقیه که البته یا تحقق ذهنی دارد و یا خارجی و بنابراین، می‌تواند

بین وجود و عدم واسطه باشد. اما باید توجه داشت که چنین ماهیتی بین وجود و عدم

خود، واسطه است و نه میان وجود مطلق و عدم مطلق. به بیان دیگر، ماهیت حقیقیه

خود از ظواهر و نمودهای وجود است گاه وجود و گاه عدم را می‌پذیرد. بنابراین، غیر

از وجود و عدم است، اما غیر از وجود و عدم خود است و اگر گفته می‌شود که

ماهیت واسطه واقع می‌شود، مقصود آن است که ماهیت میان وجود مقید و عدم مقید

خود واسطه می‌شود. (قیصری: 14/1)

4. ضد و مثل نداشتن وجود

حقیقت وجود، ضد و مثل ندارد؛ زیرا «ضدان» دو امر وجودی متخالف و «مثلان»

دو امر وجودی متساوی با هم هستند و حال آن‌که وجود با تمام حقایق دیگر مخالف

است؛ به این دلیل که همه حقایق دیگر ضد و مثل دارند، ولی وجود ضد و مثل ندارد.

به بیان دیگر، وجود امری است عام و گسترده (سعه‌ی وجودی) از این رو، چیزی

مقابل آن نیست تا ضد و یا مثل آن باشد. چنان‌که پیش از این گذشت، وحدت حقیقت

وجود، وحدت شخصی است و به جز ذات حق، موجود دیگری نیست تا در برابر آن

قرار گیرد. (همان: 15/1، 14)

5. عدم تجزی و انقسام

حقیقت وجود، بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی ندارد. بنابراین، تجزیه‌پذیر و

تقسیم‌شدنی نیست. و چون ترکیبی به شمار نمی‌رود، جنس و فصل و حد ندارد.

(قیصری: 20/1، جامی: 1380، 73)

6. مشکک نبودن حقیقت وجود

پیش از این گذشت که جهان‌بینی عرفانی بر وحدت شخصی وجود مبتنی است و با نظریه تشکیک در مراتب هستی سازگاری ندارد. عرفا به جای تشکیک در مراتب هستی، نظریه تشکیک در مظاهر وجود را مطرح نموده‌اند. (قیصری: 15/1؛ مطهری: 1366، 137/3؛ حسن زاده آملی: 1375، 138).

7. بی‌آغازی حقیقت وجود:

حقیقت هستی، بی‌آغاز (ازلی) است؛ زیرا اگر آغاز داشته باشد، به علتی محتاج خواهد بود که او را ایجاد کرده باشد و در نتیجه ممکن الوجود خواهد بود و هر ممکن الوجودی محتاج به علتی است که آن را ایجاد کرده است.

قیصری تفسیری کامل‌تر از ازلی بودن ارائه می‌دهد می‌گوید اگر حق تعالی ازلی نباشد در آن صورت دو اشکال مهم پیش آید که عبارتند از:

یکم. لازم می‌آید که وجود مطلق، معروض عدم واقع شود و عدم بر ذات آن عارض گردد. معنا و مفهوم عروض عدم بر حقیقت وجود آن است که وجود به ضد خود (عدم) توصیف گردد که نتیجه آن اجتماع نقیضین است؛ یعنی وجود حق در حالی که موجود است، معدوم باشد و معنای غیر ازلی بودن وجود حق این است که وجود او سابقه عدم و نیستی داشته باشد.

دوم. اگر حقیقت وجود ازلی نباشد، لازمه این سخن این است که سابقه نیستی داشته و معدوم باشد در این صورت انقلاب به وجود می‌آید؛ یعنی لازم می‌آید شیء معدوم به امر موجود تبدیل گردد که محال است. (قیصری: 16/1)

با نگاهی اجمالی به «الهیات» کتاب شفاء و مبدأ و معاد و همچنین دیگر آثار ابن سینا و آثار حکیمان مسلمان، این احکام ایجابی و سلبی را می‌توان یافت. فلاسفه نیز پیش‌تر از عرفا همین احکام را برای وجود خداوند ذکر کرده‌اند. عرفا به پیروی از فلاسفه این احکام را برای وجود ذکر کرده‌اند. تفاوت اساسی در جهان‌بینی عرفا و

فلاسفه، این است که از نظر عرفا احکام یاد شده، از آن مصداق و حقیقت وجود است و این مصداق و حقیقت نیز منحصر در وجود حق تعالی است. بنابراین، احکام ایجابی و سلبی وجود همان صفات سلبی و ایجابی خداوند است، اما از نظر فلاسفه «موجود بما هو موجود» واجد چنین صفات و احکامی نیست، بلکه این احکام، برای وجودی خاص است که او را «واجب الوجود بالذات» می‌نامند. توضیح این‌که فلاسفه موجود را مقسم قرار می‌دهند و آن را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می‌کنند و واجب الوجود را نیز به واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر تقسیم می‌نمایند. آن‌گاه واجب الوجود بالذات را دارای صفات و احکام ایجابی و سلبی یاد می‌کنند. بنابراین، فلاسفه وجود را دارای افرادی جوهری و عرضی و نیز واجب و ممکن می‌دانند و معتقدند صفات یاد شده ویژه فرد کامل وجود یعنی خداست.

البته از دیدگاه فلاسفه برخی از صفات یاد شده، صفات وجود و عام (= موجود بما هو موجود) است، لیکن مقصود آنها از وجود عام همان مفهوم عام و انتزاعی وجود است و نه حقیقت آن زیرا حقیقت وجود از نظر فلاسفه عبارت از تعیین و تشخیص وجود است به ماهیتی از ماهیات در خارج و ماهیت تعیین یافته و مشخص امری است جزئی و نه کلی.

منابع

1. قرآن کریم.
2. ابن ترکه، صائن‌الدین علی، تمهید القواعد، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا، بخش تهران، 1352.
3. ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبیعه ارسطو، حکمت، تهران، 1380.
4. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، دارالفکر، بیروت، 1423 هـ-2002 م (چاپ شده در 8 مجلد).
5. ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شریف‌الدین شرف، حکمت، تهران، 1377.

6. آشتیانی، سید جلال الدین، مقدمه بر تمهید القواعد ابن ترکه، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه در ایران، چاپ دوم، 1360.
7. _____، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، 1378.
8. آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا، بخش تهران، 1352.
9. آملی، محمد تقی، در الفوائد، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، دارالکتب العلمیه، قم، بی تا.
10. ایزوتسو (izutsu)، توشیهیکو (toshihiko)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، روز به، تهران، 1378.
11. تفتازانی، مسعود بن عمر، جامع المقاصد، منشورات شریف رضی، قم، 1409 هـ 1989 م.
12. جامی، عبد الرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، موسسه پژوهشی حکمت و فلاسفه ایران، تهران، چاپ دوم، 1380.
13. حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل و معقول، انتشارات قیام، قم 1375.
14. ژان وال، بحث در ما بعد الطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و همکارانش، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم، 1380.
15. سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه، چاپ سنگی.
16. سجادی، سید جعفر، اصطلاحات فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، انتشارات امیرکبیر، تهران، 1375.
17. شیرازی، صدرالدین محمد، اسفار اربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1383 هـ.
18. طوسی، نصیر الدین، شرح اشارات ابن سینا، دفتر نشر کتاب، 1403 هـ.
19. عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه دکتر نصر... حکمت،

- انتشارات الهام، تهران ، 1380.
20. فرغانی، سعید الدین، *مشارق الدراری*، دفتر تبلیغات اسلامی قم .
21. قمش‌ای، آقا محمد رضا، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، کانون پژوهش ، اصفهان، 1378.
22. *مشروع الخصوص الی معانی النصوص*، دفتر تبلیغات اسلامی قم، 1379 .
23. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، انتشارات حکمت ، تهران ، 1366 .
24. نامه مفید.
25. نهج البلاغه.
26. کاپلستون، فردیک، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات سروش، تهران، چاپ دوم، 1375.