

مطالعات عرفانی (مجله علمی)  
دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان  
شمارهٔ چهل و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۷۹-۴۱۰

نوع مقاله: علمی پژوهشی

## صمدیت الهی به مثابه معیار سنجش هستی‌شناسی انسان در قرآن، فلسفه و عرفان

نعیم فاطمی کیا\*

ابوذر رجبی\*\*

### چکیده

صفت «صمدیت» الهی در تبیین هستی‌شناسی انسان از منظر قرآن، فلسفهٔ برهانی و عرفان، نقشی بنیادین ایفا می‌کند و می‌تواند به مثابه معیاری برای ایجاد انسجام میان عقل، نقل و شهود عمل نماید. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و براساس داده‌های اسنادی و کتابخانه‌ای، به واکاوی کارکرد صمدیت در سه حوزهٔ مذکور پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که صمدیت الهی، مبنای فهم صحیح از «فقر وجودی» انسان در قرآن و «اجوفیت» او در روایات است. در پرتو این صفت، فقر وجودی نه به معنای نیازهای مادی یا ذاتی، بلکه به معنای «عینیت نیاز و احتیاج» انسان در برابر غنای مطلق خداوند تفسیر می‌شود. اجوفیت نیز ناظر بر خلأ باطنی و نقص وجودی انسان در برابر صمدیت الهی است. صمدیت الهی در فلسفهٔ برهانی نقش مهمی ایفا کرده و اثبات می‌کند که وجود انسان صرفاً «وجود ربطی» در برابر وجود مستقل خداوند است. در عرفان نیز، این صفت در تبیین «وحدت شخصی وجود» کارآمد بوده و نشان می‌دهد که کل هستی ظهور و تجلی وجود واحد حقیقی است و موجودات صرفاً مظاهر اویند. بنابراین، صمدیت الهی معیاری فراگیر برای فهم هستی‌شناسی انسان در سه ساحت قرآن، فلسفه و عرفان به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: صمدیت، فقر وجودی، اجوفیت، وجود ربطی، مظهریت، هستی‌شناسی انسان.

\* دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، نویسنده مسئول، naeem.f72@gmail.com

\*\* دانشیار دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، abuzar\_rajabi@yahoo.com

## ۱. مقدمه

صمدیت الهی به عنوان یکی از صفات کمالی خداوند متعال، جایگاهی ویژه در نظام توحیدی و هستی‌شناسی اسلامی دارد. این صفت که در قرآن کریم با تعبیر «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص: ۲) معرفی شده، حاکی از کمال مطلق، بساطت وجودی، و بی‌نیازی ذاتی خداوند است. بر این اساس، صمدیت نه تنها یک آموزه کلامی، بلکه مبنایی هستی‌شناختی است که می‌تواند چارچوبی جامع برای فهم حقیقت وجود و تبیین جایگاه انسان در نظام هستی فراهم آورد.

مسئله اساسی آن است که در منابع مختلف اسلامی، از قرآن و روایات گرفته تا فلسفه و عرفان، به ابعاد متفاوتی از وجود انسان پرداخته شده، اما تبیین منسجم این ابعاد ذیل معیار «صمدیت الهی» کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای نمونه، قرآن کریم از انسان به «فقیر الی الله» تعبیر کرده است (فاطر: ۱۵) و روایات، او را «اجوف» معرفی کرده‌اند. فلاسفه نیز وجود انسان را «وجود رابطی» دانسته و عارفان او را مظهر و تجلی وجود واحد معرفی کرده‌اند. پرسش اصلی این است که این تعابیر متکثر چگونه می‌توانند ذیل صفت صمدیت الهی سامان یابند و معنای دقیق‌تری بیابند؟

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که در غیاب یک معیار بنیادین، تبیین‌های قرآنی، فلسفی و عرفانی از حقیقت انسان ممکن است گسسته یا حتی متعارض به نظر آیند. صمدیت الهی می‌تواند به مثابه حلقه واسطی میان عقل، نقل و شهود عمل کرده و زمینه انسجام معرفتی در حوزه هستی‌شناسی انسان را فراهم آورد.

بر این اساس، پرسش‌های اصلی این تحقیق عبارت‌اند از: صمدیت الهی چه دلالت‌های معناشناختی دارد و چگونه می‌تواند مبنایی برای تحلیل هستی‌شناسی انسان قرار گیرد؟ در پرتو صمدیت الهی، حقیقت «فقر وجودی» انسان در قرآن و «اجوفیت» در روایات چه معنای دقیق‌تری می‌یابد؟ صمدیت الهی چه تأثیری بر تبیین فلسفی جایگاه انسان به مثابه وجود ربطی در برابر وجود مستقل خداوند دارد؟ نقش صمدیت الهی در نظام عرفانی وحدت شخصی وجود چیست و چگونه می‌تواند جایگاه انسان را به عنوان

مظهر و تجلی وجود مطلق روشن سازد؟ آیا صمدیت الهی می‌تواند معیاری برای ایجاد همگرایی میان تبیین‌های قرآنی، فلسفی و عرفانی از هستی‌شناسی انسان فراهم آورد؟ بنابراین، این پژوهش می‌کوشد با تمرکز بر صمدیت الهی به‌عنوان یک اصل هستی‌شناختی، تبیین نوینی از وجود انسان ارائه دهد و نشان دهد که چگونه این صفت الهی می‌تواند بنیانی برای انسجام میان سه ساحت اصلی معرفت دینی یعنی قرآن، برهان فلسفی و عرفان نظری باشد.

## ۲. پیشینه پژوهش

مسئله هستی‌شناسی انسان در حوزه‌های قرآن‌پژوهی، فلسفه و عرفان از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده و آثار متعددی در این زمینه پدید آمده است. در این آثار، هریک از ساحت‌های معرفتی به‌گونه‌ای مستقل به تحلیل حقیقت وجودی انسان پرداخته‌اند: در حوزه مطالعات قرآنی و تفسیری، پژوهش‌هایی همچون «قرآن کریم و چگونگی ارتباط جهان کثرت با جهان وحدت در نظام هستی‌شناسی عرفانی» (عبداللهی، ۱۴۰۱) و «تبیین هستی و چیستی انسان از منظر اندیشه‌های علامه طباطبایی» (رحیمی خورزوقی و سپهری، ۱۳۹۷) تلاش کرده‌اند نسبت انسان و مراتب هستی را براساس آموزه‌های وحیانی توضیح دهند.

در فلسفه اسلامی نیز آثاری چون «هستی‌شناسی انسان از منظری دینی: بررسی دیدگاه فخر رازی» (سلطانیان و همکاران، ۱۳۹۷)؛ «مظهریت و مظهریت انسان در هستی‌شناسی عرفانی حکمت متعالیه ملاصدرا» (رهبر و همکاران، ۱۴۰۴) جایگاه انسان را در چارچوب نظام‌های فلسفی و حکمی بررسی کرده‌اند.

در حوزه عرفان نظری، پژوهش‌هایی همچون «بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی» (خیاطیان و رشیدی‌نسب، ۱۳۹۷)، «هستی‌شناسی عرفانی حکیم سبزواری» (سعیدی، ۱۴۰۲) و «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی عرفانی ابوحامد غزالی و بهاء ولد» (فرضی و رسمی، ۱۴۰۱) به تبیین جایگاه انسان در نسبت با حقیقت مطلق پرداخته‌اند.

ازسوی دیگر، پژوهش‌هایی نیز به‌طور خاص به صفت «صمدیت الهی» توجه داشته‌اند؛ از جمله: «صمدیت باری تعالی» (داروغه، ۱۳۸۴) که صرفاً به ابعاد لغوی و معناشناختی صمدیت پرداخته است. «صمدیت حق تعالی از بعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی (ع)» (جعفری و الهی‌منش، ۱۳۹۸) که به لوازم توحیدی این صفت در روایات پرداخته است. «نقد لوازم هستی‌شناختی نظریه صدور با رویکرد تفسیری به صمدیت الهی» (فرشادینیا و عسگری، ۱۴۰۲) که صمدیت را مبنای نقد نظریه صدور قرار داده است.

با وجود این، هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین به بررسی منسجم «صمدیت الهی» به‌عنوان معیار تبیین هستی‌شناسی انسان در سه ساحت قرآن، فلسفه برهانی و عرفان نظری نپرداخته‌اند. از این رو، جای خالی مطالعه‌ای جامع که صمدیت الهی را به‌مثابه مبنایی برای انسجام میان نقل، عقل و شهود در هستی‌شناسی انسان تحلیل کند، همچنان محسوس است. این پژوهش با این هدف شکل گرفته است.

### ۳. مبنای نظری پژوهش

#### ۳-۱. صمد

لغت‌دانان برای ریشه لغوی «صمد» سه معنا ذکر کرده‌اند:

۱. قصد و آهنگ (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۳۰۹؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۴۹۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۱۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۵۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۲۹۴)؛ در این معنا، «صمد» به موجودی اطلاق می‌شود که مقصود و مورد توجه دیگران است.
۲. صلابت و استحکام (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۳۰۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۶۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۲۹۴)؛ در این معنا، به جنگجویی که به دلیل استقامت، گرسنگی و تشنگی بر او غلبه نمی‌کند، نیز «صمد» گفته می‌شود.
۳. توپیری و میان‌تهی نبودن (راغب، ۱۴۱۲ق: ۴۹۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۱۰۴)؛ در این معنا، موجود «صمد» فاقد خلأ بوده و کاملاً پُر و یکپارچه است.

با تحلیل معنایی از معانی سه‌گانه صمد در لغت معلوم می‌شود که معنای اول (مقصودیت) مستلزم جذب و توجه دیگران است؛ معنای دوم (صلابت) نیز بیانگر استحکام درونی و تزلزل‌ناپذیری است؛ معنای سوم (توپری) به بساطت و کمال مطلق اشاره دارد. بنابراین «صمد» موجودی است که اولاً به لحاظ درونی توپر بوده و در نتیجه کمال مطلق و بسیط محض است؛ ثانیاً از صلابت و استحکام درونی برخوردار بوده و در نتیجه تغییر و تحول در او راه ندارد؛ ثالثاً به لحاظ ارتباط با عالم خارج مقصود و مسمود دیگران قرار می‌گیرد و موجودات به دلیل کمال مطلق بودن، قصد و آهنگ او را می‌کنند. این سه ویژگی در کنار هم، معنای جامع «صمد» را تشکیل می‌دهند.

### ۲-۳. هستی‌شناسی قرآنی انسان

مقصود از هستی‌شناسی قرآنی انسان، تبیین ماهیت وجودی انسان براساس آموزه‌های قرآن کریم است. از آنجاکه روایات معصومین (ع) تفسیر قرآن است، در این بخش علاوه بر تبیین حقیقت وجودی انسان در قرآن، به تبیین حقیقت وجود انسان در روایات نیز می‌پردازیم تا هستی‌شناسی قرآنی انسان به صورت جامع و دقیق روشن گردد. در قرآن کریم، از وجود انسان به «وجود فقری» و در روایات به «موجود اجوف» توصیف شده است. در این بخش به بررسی معنای «وجود فقری» در قرآن و «اجوفیت» در روایات پرداخته و در تبیین این دو مفهوم، از صمدیت الهی بهره گرفته شده است.

### ۳-۳. فقر

واژه «فقر» در لغت، دارای معانی متعددی است:

فیومی در المصباح المنیر آن را به «کمبود و نقص مالی» و شکسته شدن پشت معنا کرده است (فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۴۷۸). ابن فارس در مقاییس اللغه معنای اصلی آن را «شکافته شدن چیزی»، اعم از عضو یا غیر آن دانسته است که در ترکیب «فقار الظهر» (شکافتن و خرد شدن ستون فقرات) نیز دیده می‌شود. فقیر نیز به دلیل ذلت و مسکنت او، کسی است که ستون فقراتش شکسته شده است (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۴: ۴۴۳) ابن منظور در لسان العرب، فقر را مقابل غنا دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۶۰).

مصطفوی نیز اصل معنایی این واژه را ضعف و نیاز می‌داند، در مقابل «غنا» که به معنای قوت و بی‌نیازی است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹: ۱۱۸).

از این رو، معنای اصلی فقر، شکسته شدن و شکافته شدن است که در سطوح مختلف، مصادیق گوناگونی می‌یابد. فقر جسمی به شکسته شدن بنیان جسمانی انسان است و فقر مالی به معنای شکسته شدن بنیان مالی شخص است که از آن به ناداری و کمبود مالی تعبیر می‌شود و فقر وجودی به معنای شکسته شدن وجود است که از آن تعبیر به ضعف و ذلت وجودی می‌شود. این مفهوم دارای مراتب مختلفی است که از ضعیف‌ترین سطح (نیازهای مادی) تا شدیدترین مرتبه (نیاز وجودی) گسترده می‌شود.

### ۳-۴. فقر ذاتی انسان در قرآن

قرآن کریم انسان را موجودی فقیر معرفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵)؛ در آیه‌ای دیگر نیز می‌فرماید: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد: ۳۸). بر پایه این آیات اولاً مقصود از فقر، صرف کمبود مالی و اقتصادی نیست؛ زیرا توانگر و تهی دست به لحاظ مالی، هر دو نسبت به خداوند سبحان از زمره فقیران‌اند و چه بسا آن‌که غنی تر است، محتاج تر باشد؛ ثانیاً مقصود از فقر صرف کمبود عقلی، علمی و فرهنگی نیز نیست؛ زیرا براساس اطلاق این دو آیه، پیامبران و اولیای الهی نیز از جمله فقیران هستند، درحالی‌که آنان دچار این کمبودها نبودند. بنابراین هیچ‌یک از کمبودهای مختلف، فقر حقیقی محسوب نمی‌گردند و کسانی را که دچار این کمبودها هستند، فاقد می‌نامند نه فقیر (جوادی آملی، ۱۳۸۸[الف]: ۲۲۷). بر این اساس، این آیات بیانگر وابستگی وجودی انسان به خداوند است. سه معنا درباره وابستگی وجودی انسان که از آن به «فقر» تعبیر شده، متصور است:

نخست اینکه آیه بیانگر آن است که انسان به خداوند متعال در تأمین امر معاش اعم از خوراک و پوشاک و... نیازمند است و خداوند متعال بی‌نیاز و ستوده است. خداوند متعال با ایجاد اسباب و علل امر معاش انسان زمینه ادامه حیات، رشد و تکامل انسان را فراهم می‌کند؛ دوم آنکه انسان همانند هر موجود دیگری فقیر مطلق است و خداوند

متعال بی‌نیاز مطلق. انسان فقیر بالذات است و خداوند غنی بالذات. در این معنا انسان هرچند از مواهب زندگی برخوردار باشد، باز وجودی ناقص و وابسته دارد و در اصل وجود به خداوند نیازمند است. سوم آنکه انسان نه‌تنها در اصل وجود فقیر و نیازمند است بلکه عین نیاز و احتیاج است و وجود او سراسر احتیاج است. در این حال می‌توان گفت وجود و هستی او عین ربط به خداوند متعال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ [الف]: ۷۲).

#### ۴. یافته‌ها

##### ۴-۱. تحلیل هستی‌شناسی قرآنی انسان با معیار صمدیت الهی

در معنای اول از معنای فقر، نیازمندی تنها در عوامل بیرون از وجود انسان است و به هویت وجودی انسان توجه نشده است. اگر صرفاً این معنا مقصود از فقر باشد، می‌توان گفت انسان فقط در امر معاش به خداوند متعال محتاج است ولیکن وجود و هویت او هویت و وجود فقری نیست. در معنای دوم به فقر ذاتی انسان توجه شده است ولیکن انسان بنا بر این معنا، وجودی دارد و وجود او وجود فقیر و نیازمند است. به عبارت دیگر، انسان ذاتی دارد و ذات او دارای فقر وجودی است. در این صورت، فقر وصف و ویژگی خاص برای ذات انسان است و برای آن ثابت است. در معنای سوم انسان عین ربط و احتیاج است. در حقیقت، نه‌تنها وجودی از خود ندارد، بلکه سراسر هستی او نیاز و احتیاج است.

با توجه به صمدیت الهی، معنای سوم - یعنی عینیت نیاز و احتیاج وجود انسان - نه‌تنها ترجیح دارد، بلکه تنها معنای صحیح در هستی‌شناسی قرآنی انسان است؛ زیرا معنای تقابل میان فقر و غنا در آیه، بیانگر تقابل صمدیت خداوند متعال و عدم صمدیت انسان است. صمدیت مستلزم کامل بودن در تمامی کمالات است؛ زیرا صمد در اصل به معنای موجود پر و کامل است و لازمه پر بودن، کامل بودن در علم و قدرت و تمامی کمالات و در نتیجه غنا و بی‌نیازی موجود خواهد شد. بنابراین وقتی گفته می‌شود خداوند صمد است، یعنی او توپر است و از همه کمالات بهره‌مند، و از هرگونه نقصی

مبراست و لازمه این معنا اثبات کمالات نامحدود برای خداوند متعال است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ [الف]: ۵۸). بنابراین خداوند متعال براساس صمدیت غنی بالذات و بی‌نیاز از غیر است. از سویی دیگر، صمدیت خداوند متعال موجب می‌شود تا غنا و بی‌نیازی او جا برای غنا و بی‌نیازی دیگر ممکنات باقی نگذارد. به عبارت دیگر، خداوند متعال براساس صمدیت، هستی نامتناهی است و هستی نامتناهی جایی خالی در عرض، طول، فوق، تحت، عمق و در هیچ ساحتی از ساحتهای هستی باقی نمی‌گذارد تا به همان لحاظ، هستی دیگری حضور به هم برساند (همو، ۱۳۸۶، ج ۹: ۴۵۶)؛ ثانیاً خداوند متعال براساس صمدیت، نه مقابل صنفی دارد و نه مقابل نوعی؛ این معنا همان است که در سوره توحید بعد از ذکر صفت صمدیت خداوند متعال، تبیینی از صمدیت صورت گرفته که درحقیقت مقابل نوعی و صنفی را از خداوند متعال نفی می‌کند. بنابراین وجود انسان وجودی هم‌سنگ و هم‌تراز با وجود خداوند متعال نیست. اگر فقر به‌عنوان وصفی برای ذات انسان در نظر گرفته شود، هنوز فرضی از استقلال نسبی برای انسان باقی می‌ماند که با صمدیت مطلق خداوند ناسازگار است؛ در نتیجه وجود انسان از منظر صمدیت الهی، وجودی است وابسته و معلق به خداوند متعال. این وابستگی وجودی انسان به خداوند متعال، اگر از جانب آفریدگار در نظر گرفته شود، به‌معنای افاضه وجود و احاطه وجودی ذات پروردگار بر همه شئون انسان است؛ یعنی خداوند بر هر انسانی در هر مرتبه‌ای که باشد، احاطه دارد؛ اما اگر از سوی معلول لحاظ شود، به‌معنای ربط و تعلق محض مخلوق به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ [ب]: ۱۲۸)؛ بنابراین تمامی ممکنات از جمله انسان نه تنها کمالی ندارند، بلکه عین نیاز و احتیاج خواهند بود.

بنابراین براساس صمدیت خداوند متعال هویت انسان، فقر و نیاز است، نه اینکه فقر و نیاز وصفی از اوصاف انسان باشد، همان‌طور که غنا و بی‌نیازی هویت و حقیقت خداوند متعال را شکل می‌دهد. این هویت فقر و نیاز نه تنها در اصل هستی انسان، بلکه در بقای هستی نیز وجود دارد؛ از این‌رو در هر دو بخش نیازمند خداوند صمدی است که غنا و بی‌نیازی هویت و حقیقت اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۹-۳۰۰). بر

این اساس آدمی ذاتاً فقیر است؛ یعنی چنین نیست که انسان ذاتی داشته باشد و فقر صفت ذات او باشد، بلکه حقیقت ذات او در برابر خداوند غنی حمید، فقر است. موجودی که فقر ذات او را شکل داده، در هر جا و در هر حالی، همواره با نقص و فقر همراه است و نقص هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود. با این وصف، براساس صمدیت خداوند سبحان فقط خدا غنی مطلق است و همه موجودات از جمله انسان محتاج‌اند و او نیازشان را به اندازه شایستگی‌شان برآورده می‌کند. پس از برآورده شدن حاجت و نیاز موجودات توسط غنی مطلق، آن موجودات مستغنی می‌شوند، نه غنی. درحقیقت، محتاج مستغنی می‌شود نه غنی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ [ب]، ج ۴۲: ۶۰۵).

نتیجه آنکه هستی‌شناسی قرآنی انسان بر دو اصل استوار است: «غناى مطلق الهی» و «فقر مطلق انسانی»، و این دو در پرتو صمدیت الهی به‌شکلی کاملاً روشن و نظام‌مند قابل تبیین‌اند.

#### ۲-۴. اجوفیت انسان در روایات

##### ۱-۲-۴. اجوف در لغت

اجوف در لغت از ماده «ج و ف» به معانی خلأ (فیومی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۵؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۲: ۱۴۵) و باطن و درون شیء (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۳۴) آمده است. به نظر می‌رسد اصل واحد در این ماده، همان خلأی است که در درون حیوان یا غیر آن واقع شده است. فرقی ندارد که خلأ، محسوس باشد یا غیر محسوس. «جوف» با «باطن» متفاوت است. جوف در جایی استعمال می‌شود که باطن در آنجا استعمال نمی‌شود؛ زیرا باطن در مقابل ظاهر است و آن اعم است از اینکه درونی باشد یا ذاتاً غیرظاهر باشد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۲: ۱۴۵). بنابراین جوف، باطن یا درون شیء نیست، بلکه خلأی است که در درون و باطن شیء و در ظاهر آن وجود دارد. بنابراین، «اجوف» موجودی است که درونش خالی است و در نتیجه، از استحکام و کمال وجودی برخوردار نیست.

##### ۲-۲-۴. وجود اجوف انسان در روایات

در متون روایی، از انسان با عنوان موجودی «اجوف» یاد شده است. امام باقر(ع)

می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ ابْنَ آدَمَ أَجْوَفَ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۹۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳: ۳۱۲؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۳۳) همانا خداوند متعال، انسان را به صورت موجودی اجوف آفریده است). این تعبیر، برخلاف ظاهر ساده‌اش، لایه‌های عمیق معنایی دارد.

#### ۱. معنای ظاهری اجوفیت

در سطح مادی و ظاهری، اجوف بودن به تهی بودن جسمانی اشاره دارد؛ یعنی انسان برای بقا محتاج غذا، آب و هواست. این سطح نشان می‌دهد که حتی جسم او به خودی خود قوام ندارد و برای بقا و تکامل جسمانی همواره به بیرون وابسته است.

#### ۲. معنای باطنی اجوفیت

در سطح باطنی، اجوفیت به «خلأ وجودی» انسان اشاره دارد. در برابر خداوند که «صمد» است و سراسر پر و کامل، انسان میان تهی و ناقص است. به تعبیر دیگر، اجوفیت بیانگر این حقیقت است که انسان ذاتاً فاقد کمالات است و هستی او چیزی جز نیاز به دیگری نیست. این خلأ وجودی، موجب می‌شود انسان همواره در حال تغییر، تحول و سیورورت باشد و از این ویژگی ذاتی خود گریزی نداشته باشد.

براساس صمدیت الهی، اجوفیت انسان صرفاً ناظر بر کمبود مادی یا جسمانی او نیست، بلکه به معنای نقص وجودی و میان تهی بودن ذات او در برابر غنای مطلق الهی است. نیازهای جسمانی نیز در حقیقت تجلی همین نیاز متافیزیکی و نقص ذاتی انسان‌اند. این تحلیل نشان می‌دهد که اجوفیت و فقر وجودی دو روی یک حقیقت‌اند: فقر وجودی بیانگر نیاز وجودی انسان به خداست و اجوفیت، نمود عینی همین نیاز در ساختار باطنی انسان. از این رو، اجوفیت در حقیقت تفسیر دیگری از فقر وجودی است، اما در سطح هستی‌شناسی روایی.

#### ۳-۴. رابطه اجوفیت و مراتب وجودی انسان مبتنی بر صمدیت الهی

برای تبیین اجوفیت انسان، ابتدا مقدمه‌ای درباره مراتب وجودی وی مطرح می‌شود. مراتب وجودی انسان، همانند جهان هستی، دارای عوالم چهارگانه ماده (ناسوت)، مثال (ملکوت)، عقل (جبروت) و اله (لاهوت) است (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۰۴).

### ۱. وجود مادی

جسم عنصری انسان وجود مادی اوست. وجود انسان در این مرتبه از هستی‌اش همانند هر موجود مادی دیگر، نیازمند تغذیه، رشد، نمو و تولیدمثل است. در این مرتبه، انسان با گیاهان و حیوانات اشتراک وجودی دارد. خلأ وجودی در این سطح به صورت نیازهای فیزیولوژیک و غرایز بقا ظاهر می‌شود.

### ۲. وجود مثالی

وجود مثالی انسان مرتبط با قوای شهوانی و غضبانی است. انسان در این سطح از هستی با بهره‌گیری از قوه شهوت و غضب به ارضای نیازهای حسی و عاطفی می‌پردازد. انسان در این مرتبه با حیوانات مشترک است. خلأ وجودی در این مرحله به شکل تمایلات نفسانی و نیازهای روانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ [الف]: ۸۳).

### ۳. وجود عقلی

مرتبه عقلی وجود انسان، مرتبه‌ای است که وی از قوه تفکر و تعقل برخوردار می‌گردد. در این سطح، انسان توانایی ارتباط با معارف الهی و اتخاذ تصمیمات عقلانی را کسب می‌کند. این بُعد از وجود، مختص انسان است و دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند. خلأ وجودی در این مرحله به صورت نیاز به دانش، حکمت و معنویت تجلی می‌یابد (همان: ۸۳).

### ۴. وجود الهی

این مرتبه، عالی‌ترین سطح هستی انسان و حقیقت نهانی و نهایی اوست. در این مرحله، سخن از ذات راستین و ویژگی‌های منحصر به فرد انسان است. این مرتبه از وجود در اختیار انسان نیست، بلکه امانتی الهی در نهاد اوست. خلأ وجودی در این سطح به صورت نیاز مطلق به فیض الهی و عشق به حقیقت مطلق ظهور می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۱۳؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ ق، ج ۸: ۶۶).

انسان در تمامی این مراتب دارای خلأ وجودی است، اما این خلأ در هر مرتبه به شکلی خاص پر می‌شود. ویژگی ممتاز انسان آن است که با ارتقا به مراتب بالاتر، هم

ظرفیت وجودی اش گسترش می‌یابد و هم نیازهایش عمیق‌تر می‌گردد. این حقیقت نشان می‌دهد که اجوفیت انسان امری نسبی است؛ هرچه به مراتب عالی‌تر صعود می‌کند، هم از ظرفیت بیشتری برخوردار می‌شود و هم نیازمندتر و محتاج‌تر از دیگران می‌گردد. انسان در مراتب ابتدایی وجود خود، همچون دیگر موجودات، از صمدیت الهی و فیض خاص آن مرتبه بهره‌مند می‌گردد. اما با رسیدن به مرتبه نهایی، صمدیت خاص الهی شامل حال او می‌شود. در این مرتبه، سخن از صمدی است که فیض او «لا بالممازجه» در درون انسان حاضر می‌شود. انسانی که وجودش میان تهی است، با فیض و محبت الهی پر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ [ب]: ۱۶۶-۱۶۸).

درحقیقت، انسان در هر سه مرتبه ابتدایی (مادی، مثالی و عقلی) دارای خلأ وجودی است و همانند حبایی می‌ماند که با اندک تلنگری ممکن است از هم بپاشد. اما با رسیدن به مرتبه چهارم (الهی)، درون او پر می‌شود. نکته عمیق اینجاست که آنچه درون انسان را پر کرده، خود انسان نیست، بلکه موجود دیگری است که اصالت وجودی دارد. این وجود، موجودی کامل و دارای کمالات مطلق است که به معنای حقیقی کلمه، صمد راستین است.

براساس آموزه‌های توحیدی، خداوند متعال تنها موجود در عالم هستی است که صمد بوده و انسان مانند تمام ممکنات دیگر، اجوف است و خلأ وجودی تمام ذات او را فرا گرفته است. اما آیا اجوف بودن انسان به این معناست که درون بشر کاملاً مانند حباب خالی است؟

در پاسخ باید گفت انسان ذاتاً و بالذات همچون حباب، درون تهی است. فقر ذاتی و اجوفیت او چنان است که هیچ توانی برای پر کردن ذات خود و رهایی از این خلأ وجودی ندارد. اما تفاوت اساسی انسان با حباب در این است که حباب صرفاً درون تهی است و چیزی آن را پر نکرده، حال آنکه انسان - با همه ذات میان تهی خود - مورد لطف صمدیت الهی قرار گرفته است.

صمدیت خداوند متعال به دلیل نامتناهی بودنش، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. بنابراین، درون بشر را نه خود انسان که موجودی والا و صمد پر کرده است. این وجود کامل، تمام شئون انسان را فرا گرفته و به صورت «لا بالممازجه» در وجود او حاضر شده است. این حضور، نه به معنای حلول، بلکه به معنای تجلی خاص الهی است.

هنگامی که حقیقت وجودی انسان، وابسته به خداوند صمد است - آن‌گونه که بدون تکیه بر او قیامی ندارد - و جان او امانتی الهی است، در این صورت حدفاصل میان قوای انسان و حقیقت او نیز محض و مظهر خداوند صمد خواهد بود. قرآن کریم در آیه ۲۴ سوره انفال به این حقیقت اشاره می‌فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ». این آیه به روشنی بیان می‌کند که خداوند میان انسان و حقیقت او حائل می‌شود.

لازمه این سخن آن است که انسان دارای خلأ وجودی و نقطه فراغی است که هیچ چیز جز خداوند متعال نمی‌تواند آن را پر کند. تفاوت انسان با حیوان در این است که انسان می‌تواند با تفکر و تأمل به این حقیقت آگاه شود که وجودش توسط خداوند متعال پر شده است. این آگاهی، او را به سوی خداوند متعال سوق داده و می‌تواند در مسیر رسیدن به صمدیت قدم بردارد.

نکته مهمی که باید بدان توجه داشت، این است که سخن از پر شدن وجود انسان توسط خداوند متعال، ناظر به ذات و صفات ذات نیست، بلکه مربوط به مقام فعل و ظهورات الهی است؛ بنابراین، آن‌گونه که آیه شریفه بیان می‌کند، ظهور خداوند حائل میان انسان و خود اوست. پیش از آنکه انسان از آنچه در قلبش می‌گذرد آگاه شود، خداوند به آن آگاه است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ [ب]، ج ۳۲: ۲۸۰).

قرآن کریم در آیاتی دیگر درصدد تبیین اجوفیت انسان و ظهور خداوند متعال در تمام هویت انسان به قرب و نزدیکی خداوند متعال به انسان اشاره می‌کند. قرآن کریم بیان می‌کند که خداوند متعال از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است؛ از این رو خاطرات و وسوسه‌های درونی او را می‌داند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمَ مَا تُوسِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ

اَلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). حقیقت وجودی انسان، ظرف ظهور خداوند متعال است و از این رو تمامی خاطرات و وسوسه‌های ذهنی و قلبی را به خوبی می‌داند.

آگاهی خداوند متعال از تمامی اسرار، نیت‌ها، افکار پنهان، و آنچه در درون انسان‌ها می‌گذرد، بر همین مبنا تفسیر می‌گردد. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (طه: ۷). هر انسانی در تمام شئونش سه حال دارد: ۱. اموری را آشکار می‌کند؛ ۲. اموری را مخفی کرده ولیکن خود به آن‌ها به صورت تفصیلی آگاه است؛ ۳. اموری برای انسان مخفی تر از سرّ و از خود او نیز پنهان هستند. خداوند متعال به هر سه حال عالم است. در این آیه سخن از سه حالِ جهر، سرّ و اخفا از سرّ است؛ چنان‌که در آیه‌ای دیگر، سخن از سرّ و علن و ذات صدر است (ر.ک: لقمان: ۲۳؛ فاطر: ۳۸). این آیات بیانگر علم تفصیلی خداوند متعال به پیدا و پنهان و حتی نهانی‌ترین اسرار پنهانی انسان است که خود او نیز به طور دقیق و تفصیلی از آن آگاه نیست. اخفی حقایق نهانی فراتر از «سرّ» و بیرون از قلمرو توجه خود آدمی است؛ چنان‌که «ذات صدر» انسان نیز اشاره به نهانِ نُهان و اسرار درونی اوست که در سینه جای می‌گیرد. قرآن کریم با این تعابیر بیان می‌کند که حقیقت نفس دارای مراتب و زوایای گوناگونی است. در بسیاری از لایه‌ها و زوایای نفس انسان، انسان به خودش آگاه نیست ولیکن خداوند متعال در تمامی این لایه‌ها و زوایای نفس انسان حضور دارد و از مخفی‌ترین امور انسان نیز باخبر است.

نکته دیگری که از صمدیت خداوند متعال به دست می‌آید این است که اجوف بودن انسان ایجاب می‌نماید که نتواند داعیه اصالت داشته باشد؛ زیرا تنها موجود اصیل در جهان هستی، صمد است و موجود اجوف، فرع بر اوست. شاهد بر این مطلب خلافت انسان از خداوند متعال است که در قرآن کریم از ویژگی‌های منحصر به فرد انسان بیان شده است (بقره: ۳۰-۳۲). خلافت جایگاه انسان را در عالم هستی تعیین می‌کند؛ لیکن خلافت اساساً با اصالت سازگار نیست. اگر خلافت در جایی مطرح می‌شود، بدین معناست که اولاً خلیفه نمی‌تواند برای خود و از پیش خود به صورت مستقل کاری انجام

دهد؛ زیرا به اصالت و استقلال خلیفه منتهی می‌شود درحالی که خلافت با اصالت سازگار است؛ ثانیاً نمی‌تواند نائب بیگانه دیگری باشد، زیرا به نقض نیابت از شخص معین بازمی‌گردد.

## ۵. هستی‌شناسی برهانی انسان

در راستای تبیین هستی‌شناسی انسان در نظام‌های فلسفی، ابتدا تقسیمات بنیادین وجود بررسی می‌شود. این تقسیم‌بندی‌ها مبنایی برای تحلیل جایگاه وجودی انسان در سلسله‌مراتب هستی فراهم می‌آورد.

### ۵-۱. تقسیمات وجود

#### ۵-۱-۱. تقسیم وجود از منظر استقلال و ربط

پیش از ملاصدرا، حکمای اسلامی وجود را براساس دو وجه بنیادین «وجود فی‌نفسه» و «وجود فی‌غیره» تقسیم‌بندی می‌کردند.

وجود فی‌غیره وجودی است که فاقد هرگونه استقلال ذاتی است و تنها به عنوان «وجود رابط» معنا می‌یابد؛ همان‌گونه که در قضایای منطقی نیز ربط صرف است.

وجود فی‌نفسه از نوعی استقلال برخوردار است و خود به دو قسم تقسیم می‌شود: وجود فی‌نفسه لئفسه که تحققش قائم به خود است و نیازی به غیر ندارد؛ وجود فی‌نفسه لغیره که در مفهوم مستقل است، اما در تحقق عینی محتاج موضوع یا حامل است، مانند اعراض و صور نوعیه مادی.

وجود فی‌نفسه لئفسه نیز دو گونه است: بنفسه (مستقل مطلق و بی‌نیاز از علت) و بغیره (مستقل مفهومی که در تحقق نیازمند علت است).

بر این اساس، وجود حق تعالی به‌عنوان «وجود فی‌نفسه لئفسه بنفسه» شناخته می‌شود. وجود برخی جواهر در زمره «وجود فی‌نفسه لغیره» قرار می‌گیرند.

نکته قابل تأمل آنکه وجود فی‌نفسه لغیره علاوه بر نیاز به موضوع، بغیره نیز هست؛ زیرا در مقام تحقق، معلول علتی خارجی است (ابن‌سینا، ۱۹۸۴: ۱۷۹؛ فارابی، ۱۹۸۵: ۱۰۶؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۵ و ۱۸۱).

نکته دیگری که نیاز به ذکر آن است، تمایز میان وجود رابط و وجود رابطی است؛ وجود رابطی ماهیتی جز همان وابستگی محض ندارد و در ذهن به دو صورت قابل بازنمایی است: ۱. به صورت «ذات هو الربط» (هویتی که عین ربط است)؛ ۲. یا «ذات لها الربط» (هویتی که دارای ربط است) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۲ و ۱۴۳)؛ اما وجود رابط صرفاً به عنوان یک ربط محض تعریف می شود و فاقد هرگونه ذات است (چه در خارج و چه در ذهن). از این رو، نمی تواند موضوع یا محمول هیچ قضیه ای قرار گیرد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۰۶-۲۰۷).

اما ملاصدرا با ارائه تقسیم بندی نوینی، وجود را به دو قسم کلی تقسیم می کند: ۱. وجود مستقل: وجودی که از هیچ حیثی (ذات، صفات یا افعال) وابسته به غیر نیست؛ ۲. وجود رابط: وجودی که در تمام جهات، تابع و وابسته به غیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶). بر این مبنا وجود خداوند به عنوان وجود مستقل شناخته می شود و تمام موجودات دیگر (از جمله انسان) ربط محض به شمار می روند.

ملا هادی سبزواری و علامه طباطبایی با ارائه راه حلی برای جمع بندی این دو دیدگاه بیان می کنند که در مقایسه با خداوند، همه موجودات وجود رابط هستند و در مقایسه با یکدیگر تحت تقسیم بندی کلاسیک (وجود فی نفسه، لغيره و فی غیره) قرار می گیرند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۳۰).

برخی فلاسفه مانند مصباح یزدی این رویکرد را مورد نقد قرار داده اند: ۱. خلط میان احکام منطقی و فلسفی: این تقسیم بندی میان سطوح مختلف تحلیل (منطقی و فلسفی) تمایز قائل نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۸۹)؛ ۲. ربط ما سوی الله حقیقی است، نه اعتباری. وابستگی ممکنات به خداوند یک ربط وجودی خارجی است، نه صرفاً یک اعتبار ذهنی.

با این حال، با توجه به صمدیت خداوند، کدام یک از تقسیمات بنیادین مطرح شده، تقسیم صحیح در مسئله وجود ما سوی الله (از جمله انسان) است؟ وجود ممکنات بر اساس صمدیت الهی چگونه تحلیل می شود؟

## ۵-۱-۲. تقسیم وجود از جهت تأثیر و تأثر

حکمای پیش از ملاصدرا، موجود بما هو موجود را براساس نسبت علیت به دو قسم اساسی تقسیم می‌کردند: علت و معلول (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۷۶).

ملاصدرا نیز در مرحله نخست اندیشه خود، با تکیه بر تشکیک وجود، قائل به تقسیم موجودات به دو گونه است: ۱. علت: واجب‌الوجود بالذات که همان خداوند متعال است و به عنوان علت‌العلل شناخته می‌شود؛ ۲. معلول: تمامی ممکنات از جمله انسان که معلول واجب‌الوجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۹-۳۰۰).

اما در دیدگاه نهایی که با تکیه بر اصالت وجود و عین‌الربطی ممکنات شکل گرفته است، معلول نه به عنوان وجودی مستقل، بلکه به مثابه پرتوی از وجود علت و عین وابستگی به آن تلقی می‌شود. از این منظر، ۱. معلول هیچ حیثیت وجودی مستقل ندارد؛ ۲. حقیقت معلول چیزی جز تعلق محض به علت خود نیست؛ ۳. معلول در این نگاه، اضافه اشراقیه وجود علت محسوب می‌شود.

در ادامه به ارزیابی این تقسیم‌بندی‌ها با معیار صمدیت الهی پرداخته می‌شود.

## ۵-۲. تأثیرات صمدیت الهی بر هستی‌شناسی برهانی انسان

### ۵-۲-۱. نقد تقسیم‌بندی مشهور وجود در پرتو صمدیت الهی

براساس جهان‌بینی مبتنی بر صمدیت الهی، تقسیم سنتی وجود به «فی‌نفسه» و «فی‌غیره» با چالش‌های اساسی مواجه است. تقسیم مشهور مبتنی بر پذیرش لحاظ استقلال‌ی نسبت به ماسوای واجب تعالی بود، درحالی‌که در جهان‌بینی مبتنی بر صمدیت الهی هیچ‌گاه نمی‌توان نگاه استقلال‌ی به ما سوی الله داشت. لحاظ استقلال‌ی ما سوی الله موجب خروج آن‌ها از حقیقت و هویت وجودی آن‌ها خواهد بود. بر این اساس، لحاظ استقلال‌ی وجود رابط و به تبع، تقسیم وجود فی‌نفسه به لِنفسه و لِنفسه از اساس باطل خواهد بود. بنابراین با پذیرش صمدیت الهی، بنیان‌های فلسفه مشاء و اشراق به چالش کشیده می‌شود. براساس صمدیت خداوند متعال تحقق بیش از یک وجود مستقل در خارج محال است،

زیرا بنا بر صمدیت الهی، خداوند متعال نامتناهی مطلق و هستی نامحدود است و هستی نامحدود با عدیل داشتن منافات دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ [ب]، ج ۹: ۴۰۲ و ج ۱۳: ۴۰۵). هستی نامتناهی جا برای غیر نمی‌گذارد و تمامی مراتب هستی را فرا می‌گیرد. تعدد موجودات مستقل مستلزم محدودیت هریک از آنهاست؛ چراکه هریک باید سهمی محدود از هستی داشته باشند. بنابراین تصور دو یا چند وجود مستقل با صمدیت الهی ناسازگار است.

### ۲-۲-۵. بازتعریف مراتب وجودی در پرتو صمدیت

مشهور حکما بر اساس تقسیم وجود فی نفسه به لئفسه و لغیره و سپس وجود لئفسه به بنفسه و بغیره، درصدد بیان نحوه وجود جواهر و اعراض بودند. در صورت بطلان تقسیم، بر اساس جهان‌بینی مبتنی بر صمدیت الهی وجود اعراض و جواهر و یا هر تقسیم دیگری در مورد موجودات رابط، نحوه خاصی از تشکیک در وجود را به دنبال دارد. از منظر صمدیت الهی تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور ارجاع داده می‌شود. هر چیزی که صمدیت بالذات داشته باشد، علت خواهد بود و چیزی که بالتبع از صمدیت طرفی می‌بندد، از علیت و تأثیر استقلالی نیز برخوردار نخواهد بود. بنابراین وجود منحصر در علت خواهد بود و معلول حقیقتی جز ربط و فقر و نیاز نخواهد داشت. از این رو معلول پرتوی از حقیقت علت و شأن و تجلی اوست. جهان هستی در این دیدگاه، سلسله مراتب ظهورات صمدیت الهی است و تفاوت موجودات در میزان ظهور این صمدیت است. هر موجودی بر اساس تجلی خداوند در حقیقت و هویت او و کسب فیض از جانب حق تعالی از صمدیت الهی بهره‌مند گشته و به سبب غنا و بی‌نیازی خداوند متعال مستغنی می‌گردد و در سلسله مراتب ظهوری موجودات قرار گرفته و بر اساس مراتب ظهور، رتبه‌بندی می‌شود. بر این اساس، رتبه ظهور جواهر به دلیل برخورداری بیشتر از صمدیت در رتبه بالاتر از اعراض قرار می‌گیرد. رتبه وجودی انسان نیز به دلیل برخورداری بیشتر از صمدیت الهی در رتبه بالاتر از حیوان و حیوان نیز بالاتر از نبات و نبات نیز بالاتر از جماد قرار می‌گیرد. بنابراین میزان غنایی که هر موجودی از

جانب خداوند متعال دریافت می‌کند، رتبه وجودی او را شکل می‌دهد. از این رو مراتب وجودی که به مراتب ظهور ارجاع داده شد، در میان وجودات رابط نیز شکل می‌گیرد.

### ۵-۲-۳. حقیقت وجود رابط از منظر صمدیت

بر اساس جهان‌بینی مبتنی بر صمدیت الهی وجود رابط در حقیقت وجود نیست؛ زیرا حقیقتی جز ربط ندارد و اگر مربوط‌الیه نباشد، معدوم خواهد بود. به همین دلیل است که صمدیت بالذات در خداوند متعال منحصر است و اگر چیزی غیر از خداوند متعال از صمدیت برخوردار باشد، بالتبع خواهد بود. به عبارت دیگر، بر اساس صمدیت الهی، خداوند متعال غنی محض است و غنا و بی‌نیازی تمام هویت و حقیقت او را شکل داده است. ماسوای غنی محض موجوداتی خواهند بود که تمام هویت و حقیقت آن‌ها را احتیاج و نیاز شکل داده است و در حقیقت ربط محض و وابسته به غیر هستند. انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و به لحاظ وجودی وابسته به غیر است. بنابراین انسان از منظر صمدیت خداوند متعال وجود ربطی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۹). انسان ذاتاً ربط به باری تعالی است؛ نه اینکه انسان وجودی داشته باشد تا ربط برای او وصف لازم باشد. وجود ربطی همچون وجود حرفی است که در برابر اسم و فعل، جز نقش ربطی، هیچ هویت و حقیقتی ندارد و تنها با هم‌نشینی و هم‌صحبتی با این دو است که معنایی از آن فهمیده می‌شود. این نحوه وجود در معنای حرفی را «وجود رابط» می‌نامند که اگر هویت ربطی از آن گرفته شود، لفظ بی‌معنایی به جا می‌ماند. بر این اساس انسان در مقابل اسم خدا و فعل خدا، موجودی حرفی است که هیچ موجودیت و حقیقت و هویتی از خود ندارد و تنها با وجود خدا و فعل خدا وجود می‌یابد و معنا می‌شود. بنابراین انسان به جهت وجود ربطی و هویت حرفی‌اش تا به اسم و فعل الهی تکیه نکند، نه معنا مفهومی خواهد داشت و نه وجود و تأثیری.

باید توجه داشت که تعریف حرفی از وجود انسان او را مهمل و مجاز نمی‌گرداند؛ زیرا حرف اساساً دارای معناست و فقط توان قیام به‌تنهایی را ندارد؛ لیکن در کنار معنایی مستقل و با اتکا به آن می‌تواند بایستد، ولی مهمل اساساً بی‌معناست و حتی هنگامی که

در کنار معنایی مستقل نیز قرار بگیرد، بازهم معنایی ندارد (همو، ۱۳۸۹ [ب]: ۱۶۴). معنای مجازی نیز با معنای حرفی متفاوت است؛ زیرا مجاز آن است که از مدار حقیقت خود با وجود قرینه و نشانه‌ای تجاوز کرده و در معنای دیگر استعمال شده است. بنابراین مدلول مجاز مستقل است، گرچه در دلالت محتاج قرینه است، برخلاف حرف که معنای آن ذاتاً مستقل نیست، هرچند در دلالت مستقل است.

بنابراین با معیار و سنجه صمدیت الهی، می‌توان بهترین تفسیر از جایگاه انسان در هستی‌شناسی برهانی انسان را شناخت. این ملاک و معیار نقش خود را در هماهنگی میان عقل و نقل در تفسیر هستی انسان به‌خوبی ایفا می‌کند.

### ۶. هستی‌شناسی عرفانی انسان

برای درک هستی‌شناسی انسان در عرفان نظری، ابتدا باید مبانی جهان‌بینی عرفانی روشن گردد. اساس این جهان‌بینی بر اصل «وحدت وجود» استوار است؛ اما تفسیرهای گوناگونی از این اصل ارائه شده است. برخی آن را صرفاً به معنای وحدت در شهود می‌دانند و برخی دیگر در صدد تبیین نظام عالم هستی هستند. دسته دوم نیز به دو گرایش کلی تقسیم می‌شوند: گروهی وجود کثرات را حقیقی می‌دانند و گروهی دیگر آن را حقیقی نمی‌شمارند. در اینجا به‌اختصار به توضیح این تفاسیر پرداخته می‌شود.

الف) تفسیر ناظر به وحدت شهود

برخی وحدت وجود را به معنای وحدت شهود یا مشهود می‌دانند. سالک در مسیر سیروسلوک به مقامی می‌رسد که کثرات در برابر او محو شده و تنها خدا را مشاهده می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۵۶). در این تفسیر، وجودات متکثر نفی نمی‌شوند، بلکه از منظر سالک، همه در برابر عظمت حق مستهلک‌اند. بنابراین، این دیدگاه صرفاً بیانگر تجربه عارف است و نظامی هستی‌شناختی ارائه نمی‌دهد.

ب) تفاسیر ناظر به تبیین نظام هستی با پذیرش وجود حقیقی کثرات

۱. گروهی وحدت وجود را به معنای اشتراک معنوی وجود می‌دانند. در این تفسیر، وجودات دارای کثرت تباینی هستند، ولی مفهوم وجود بر تمامی مصادیق به معنای واحد حمل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۷).
۲. برخی دیگر وجود واجب تعالی را وجود واحد کامل نامحدود و ممکنات را معدوم به معنای ناقص و دارای محدودیت وجودی می‌دانند (نراقی، ۱۳۸۱: ۳۹). در این معنا هم واجب تعالی و هم ممکنات موجودند؛ ولی وجود حق تعالی، وجود واحد کامل بدون محدودیت است و ممکنات از آنجا که مرکب از وجود و عدم هستند و عدم و محدودیت آن‌ها بر وجود و کمال آن‌ها غلبه دارد، وجود آن‌ها را معدوم می‌دانند.
۳. تفسیر دیگر این است که وجود واجب و وجود ممکنات هر دو وجود حقیقی هستند، ولی وجود ممکنات در مقایسه با وجود واجب تعالی شایسته «اسم وجود» نیست؛ زیرا ممکنات عین نیاز و ربط به خداوند متعال هستند و از این رو در برابر وجود خدا، به منزله عدم‌اند که نمی‌توان اسم وجود بر آن‌ها نهاد (زنوزی، ۱۳۸۱: ۲۱۹).
۴. محقق دوانی وحدت وجود را به معنای وحدت واجب و کثرت ماهیات ممکن دانست؛ بدین معنا که وجود حقیقی واجب بالذات است و ممکنات از سنخ ماهیات‌اند که صرفاً مفهوم «موجود» بر آن‌ها حمل می‌شود نه مفهوم «وجود» (دوانی، ۱۳۶۴: ۵۲-۵۳). بر اساس این معنا، ممکنات از وجود بهره‌ای ندارند ولیکن چون معلول واجب تعالی هستند، منتسب به وجود خواهند بود.
۵. برخی دیگر به وحدت وجود مستقل مطلق و کثرت وجودات رابط معتقدند. بر اساس این معنا، فقط یک وجود مستقل که هیچ‌گونه احتیاج و وابستگی در آن نیست، وجود دارد و آن خداوند متعال است. ممکنات نیز وجود رابط هستند که هویتشان، عین نیاز و احتیاج است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۸۷-۳۸۸). در این تفسیر وجود مستقل و وجود رابط هر دو وجود حقیقی هستند؛ از این رو وجود رابط حقیقتاً موجود است نه آنکه وجود مجازی داشته باشد.

۶. تفسیر دیگر وحدت وجود را، وحدت حقیقی وجود و کثرت حقیقی آن می‌دانند. در این تفسیر ممکنات در مقایسه با خداوند متعال رابط و مصداق مفهوم حرفی وجود هستند. از این رو نه ذاتی دارند و نه ماهیتی و نه حکمی را می‌توان بر آن حمل کرد. اما در مقایسه با یکدیگر می‌توانند مصداق مفهوم اسمی وجود و مستقل قرار گیرند و محکوم به احکامی شوند. به عبارت دیگر، معلول دارای دو جهت و حیثیت است که هر دوی آن‌ها حقیقی است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۳۰-۳۱).

۷. برخی بر این باورند وجود خداوند وجود مجموع عالم است و خداوند همان جهان و اجزای آن است. این تفسیر نوعی همه‌خداانگاری است که خداوند را واحد مجموعی می‌داند. در این صورت، حق تعالی به منزله کلی طبیعی است و برای حقیقت حق مقام و مرتبه‌ای غیر از وجود اشیاء ممکنه وجود ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۳). این تفسیر منسوب به جهله صوفیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۸).

ج) تفاسیر ناظر به نفی وجود حقیقی کثرات

۱. گروهی وحدت وجود را، وحدت حقیقت وجود و کثرت رقیقت و مظاهر وجود می‌دانند. در این نگاه، وجود واحد شخصی است و هیچ نوع کثرتی در آن نیست، ولی این وجود واحد هم وجود خداوند است و هم وجود ممکنات. ممکنات به عین وجود خدا موجودند و مظاهر و تجلیات آن هستند (همو، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۹).

۲. برخی دیگر به وحدت حقیقی وجود و کثرت مجازی معتقدند. خداوند متعال مصداق بالذات این حقیقت عینی و خارجی است و همه کثرات مصداق بالذات عدم و مصداق بالعرض وجود هستند. بنابراین هیچ‌گونه کثرت حقیقی در وجود قابل فرض نیست و اطلاق وجود بر کثرات مجازی است. بر این اساس، کثرات از شئون خداوند هستند و به‌نحو حیثیت تقییدی شأنی موجودند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

۳. تفسیر دیگر این است که وجود فی‌نفسه واحد و روابط متکثرند. خاصیت وجود فی‌نفسه آن است که مصداق مفهوم اسمی وجود و وجود رابط، مصداق مفهوم حرفی وجود است؛ از این رو ذاتی ندارد تا قسمی از اقسام وجود قرار گیرد، زیرا او اساساً عین

ربط به علت است؛ در نتیجه هیچ حکمی را نمی‌توان به آن نسبت داد؛ نه حکم به وجود و نه حکم به عدم. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه روابط واجد ذات نیستند، نه مصداق بالذات وجودند و نه مصداق بالعرض عدم. بنابراین معالیل صرفاً شئون وجود مستقل و مظاهر آن هستند و تکرر آنها تکرر شئون و مظهر وجود علت است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۰۵).

۴. گروهی بر این باورند که وجود و موجود در دار هستی یکی بیش نیست و موجودات متکثره که در نظر ما جلوه می‌کند، صرف توهم و محض تخیل اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۱؛ فناری، ۱۳۷۴: ۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۷).

#### ۶-۱. هستی‌شناسی عرفانی انسان با معیار صمدیت الهی

صفت صمدیت الهی، چارچوبی برای ارزیابی دیدگاه‌های مختلف وحدت وجود فراهم می‌آورد. صمدیت دلالت بر کمال مطلق و هستی نامتناهی خداوند دارد و به روشنی با هرگونه استقلال وجودی برای ممکنات در تعارض است و در نتیجه یکی از لوازم روشن آن وحدت شخصی وجود خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ [ب]، ج ۲: ۱۰۳). بر این اساس، تفسیر ناظر به وحدت شهود که به تجربه سالک می‌پردازد، به‌طور مستقیم با معیار هستی‌شناختی صمدیت الهی تعارضی ندارد ولیکن از آنجاکه در این تفسیر جایگاه ممکنات به لحاظ وجودی تبیین نشده است، نمی‌توان ارزیابی دقیقی از آن نمود. با این حال اگر جایگاه ممکنات در این تفسیر همانند دیدگاه‌های ناظر به وجود حقیقی کثرات باشد، در حکم همانند این دسته خواهد شد.

دیدگاه‌های ناظر به وجود حقیقی کثرات، نوعی استقلال وجودی برای ممکنات برابر واجب بالذات اثبات می‌کند، در صورتی که هرگونه استقلال وجودی برای ممکنات با صمدیت الهی در تعارض است؛ زیرا ترسیم صمدیت الهی از هستی، اثبات هستی نامتناهی خداوند متعال است و هستی نامتناهی مجالی برای غیر نمی‌گذارد. از این رو اثبات هر نوع وجود برای ممکنات و اثبات استقلال برای آنان، به معنای محدودیت وجود حق تعالی و عدم احاطه سعی خداوند متعال بر آن است. علاوه بر این، برخی از این دیدگاه‌ها

دارای اشکالات دیگری نیز هست. به طور مثال، دیدگاه ابن سینا با تأکید بر تباین وجودات و تمایز میان واجب و ممکن، علاوه بر اثبات نوعی استقلال وجودی برای ممکنات، موجب اثبات نوعی محدودیت برای خداوند متعال می‌گردد. در این دیدگاه، میان واجب‌الوجود و ممکنات تباین بالذات برقرار است. این امر موجب می‌شود که واجب‌الوجود اطلاق سعی نسبت به ممکنات نداشته باشد، در صورتی که صمدیت الهی، اطلاق سعی خداوند متعال را ایجاب می‌کند.

از میان این دیدگاه‌ها، دیدگاه همه‌خداانگاری به وضوح با صمدیت الهی در تعارض است؛ زیرا این دیدگاه اولاً اثبات نیاز برای خداوند می‌کند، در حالی که بر اساس صمدیت الهی، خداوند متعال غنی محض و هستی نامتناهی است و هستی نامتناهی جا برای غیر نمی‌گذارد. بر این اساس، اثبات همه‌خدایی در حقیقت نفی غنا و نامتناهی بودن از خدا و اثبات غنا و بی‌نیازی برای موجودات امکانی خواهد بود؛ ثانیاً او را مرکب از اجزا می‌داند در حالی که خداوند متعال بر اساس صمدیت الهی بسیط محض است.

البته ممکن است این دیدگاه را این‌گونه توجیه کرد که معیت حق تعالی با وجودات مقیده معیت قیومی است نه معیت سریانی و از این‌رو مراد از اطلاق، اطلاق خارجی خواهد بود و وجودات مقیده تعیین این وجود خواهند بود. در حقیقت مراد آن‌ها از وجود لابشرط، لابشرط مقسمی است نه قسمی. لابشرط مقسمی حقیقت وجود است و لابشرط قسمی، کلی طبیعی و وجود منبسط است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

وجه مشترک و نقطه قوت دیدگاه‌های ناظر به وجود حقیقی نداشتن ممکنات این است که هر نوع استقلال وجودی را از ممکنات به صورت کلی نفی می‌کنند. اما برخی از این دیدگاه‌ها دارای اشکالاتی است. برای مثال، توهم و خیال دانستن ممکنات خلاف وجدان و ضرورت است. به عبارت دیگر، صمدیت الهی اثبات وحدت وجود می‌کند اما مستلزم توهم و تخیل محض دانستن آن‌ها نیست؛ زیرا صمدیت الهی جنبه دیگری دارد و آن مقصودیت است. بر این اساس، صمدیت موجب حرکت حسی خواهد شد که

مستلزم ظهور و تجلیات فعل حق تعالی خواهد شد. بنابراین پذیرفتن این دیدگاه علاوه بر خلاف وجدان و ضرورت عقلی با صمدیت الهی نیز سازگار نیست. از آنجاکه خداوند متعال متصف به صمدیت الهی است، نامتناهی است و جا برای غیر نمی‌گذارد و لذا یک وجود در عالم هستی بیشتر نیست و دیگر موجودات از آن رو که از صمدیت الهی بهره‌مند شده‌اند، تجلی و جلوه و شأن آن وجود واحد خواهند بود و با حرکت حبی خود رو به سوی کمال نامتناهی می‌روند. هر موجودی به مراتبی که از صمدیت الهی بهره‌مند شده باشد، به همان میزان و اندازه جلوه و آیت حق تعالی خواهد بود. انسان نیز در عالم هستی از صمدیت الهی بهره بیشتری برده و لذا جلوه بزرگ و کامل حق تعالی است. انسان آنچنان از ظرفیت بالایی در دار هستی برخوردار است که می‌تواند مرآت حق تعالی به صورت کامل باشد و از این رو آیت عظمای الهی محسوب می‌شود. بنابراین براساس صمدیت الهی وجود ربطی انسان در حکمت به شأن و مظهر حق تعالی در عرفان برمی‌گردد.

## ۷. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که «صمدیت الهی» به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین اوصاف الهی، می‌تواند چارچوبی منسجم برای فهم هستی‌شناسی انسان در سه ساحت قرآن، فلسفه و عرفان فراهم آورد. در حوزه قرآن و روایات، روشن شد که صمدیت الهی مبنای تبیین «فقر وجودی» و «اجوفیت» انسان است. براساس این تحلیل، فقر وجودی نه صرفاً کمبود مالی یا ذاتی، بلکه عینیت نیاز و وابستگی وجودی انسان در برابر غنای مطلق خداوند است؛ و اجوفیت نیز صرفاً به میان تهی بودن جسمانی محدود نمی‌شود، بلکه نشان‌دهنده خلأ باطنی و نقص ذاتی انسان در مقایسه با صمدیت حق تعالی است.

در حوزه هستی‌شناسی برهانی، صمدیت الهی ملاک بازتعریف تقسیمات وجود قرار گرفت. بر این مبنا، تنها یک وجود مستقل و غنی مطلق وجود دارد و تمامی ممکنات، از جمله انسان، مصداق «وجود ربطی» هستند که در قوام و معنا وامدار وجود صمدی

خداوندند. این بازخوانی، بسیاری از تقسیم‌بندی‌های سنتی مشائی و اشراقی را به چالش می‌کشد و نظامی نوین در تحلیل نسبت انسان و خدا ارائه می‌دهد.

در حوزه عرفان نظری نیز، صمدیت الهی مبنای تبیین «وحدت شخصی وجود» قرار گرفت. در پرتو این اصل، تمامی کثرات عالم صرفاً مظاهر و تجلیات وجود واحد حقیقی‌اند و انسان در این میان، آینه‌ای تام برای انعکاس صمدیت الهی به شمار می‌رود. به این ترتیب، عرفان اسلامی در پرتو صمدیت، نه تنها وحدت وجود را اثبات می‌کند، بلکه جایگاه ممتاز انسان را به عنوان مظهر اکمل الهی آشکار می‌سازد.

نتیجه‌گیری کلان این پژوهش آن است که صمدیت الهی حلقه پیوند میان سه دستگاه معرفتی قرآن، فلسفه و عرفان است. این صفت، امکان رفع تعارضات ظاهری میان نقل، عقل و شهود را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که همه آن‌ها بر یک حقیقت واحد، یعنی وابستگی مطلق انسان به غنای مطلق خداوند، دلالت دارند. نوآوری این پژوهش در آن است که صمدیت الهی نه صرفاً به عنوان یک مفهوم لغوی یا کلامی، بلکه به مثابه «معیار روش‌شناختی» برای هستی‌شناسی انسان معرفی شده است.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که هویت وجودی انسان، جز فقر و نیاز نیست و تمامی مراتب وجود او تنها در پرتو فیض و غنای الهی معنا می‌یابد. این امر پیامدهای مهمی برای فلسفه دین، کلام جدید و عرفان تطبیقی دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که انسان، صرف نظر از جایگاه معرفتی خویش، همواره در نسبت با صمدیت الهی تعریف می‌شود و بدون آن هیچ هویت مستقلی ندارد.

## منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۹۸۴). *التعلیقات*. بیروت: مکتب العالم الاسلامی.

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *اللهیات من کتاب الشفاء*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *دانشنامه علائمی (الهیات)*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۱۱ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام هارون. بیروت: دارالجلیل.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.  
آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. قم: انتشارات علمی و فرهنگی.

برقی، جعفر. (۱۳۷۱). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.  
حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۷ق). معادشناسی. مشهد: نور ملکوت قرآن.

جعفری، روح‌الله و الهی‌منش، رضا. (۱۳۹۸). صمدیت حق تعالی از بعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی (ع). پژوهشنامه امامیه، شماره ۹، ۹۷-۱۱۸.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.  
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحی مختوم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷[الف]). ولایت در قرآن. قم: اسراء.  
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷[ب]). عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد). قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸[الف]). صهای حج. قم: اسراء.  
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸[ب]). تسنیم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹[الف]). انسان از آغاز تا انجام. قم: اسراء.  
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹[ب]). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.

خیاطیان، قدرت‌الله و رشیدی‌نسب، طناز. (۱۳۹۷). بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۷(۱۴)، ۱۷۷-۱۹۴.

داروغه، فاطمه. (۱۳۸۴). صمدیت باری تعالی. رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۵۹، ۳۸-۴۱.  
دوانی، محمد بن اسعد. (۱۳۶۴). الرسائل المختارة. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع).

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان الداودی. دمشق: دارالقلم.

رحیمی خورزوقی، احسان و سپهری، مهدی. (۱۳۹۷). تبیین هستی و چیستی انسان از منظر اندیشه‌های علامه طباطبایی. نشریه حکمت صدرایی، ۶(۲)، ۸۷-۱۰۵.

رهب، حسن، صفائی‌مقدم، زهرا، زینی، هادی و باقری، عیسی. (۱۴۰۴). مظهریت و مظهریت انسان در هستی‌شناسی عرفانی حکمت متعالیه ملاصدرا. مطالعه ادیان و عرفان تطبیقی، شماره ۱۶، ۳-

۴۰۶ □ دو فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره چهل و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۳۷۹-۴۱۰

- زنوزی، عبدالله. (۱۳۸۱). *لمعات الهیه*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*. تهران: نشر اطلاعات.
- سعیدی، حسن. (۱۴۰۲). *هستی‌شناسی عرفانی حکیم سبزواری*. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۲ (۲۴)، ۳۸۲-۳۵۷.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). *المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۹). *شرح منظومه*. تهران: نشر ناب.
- سلطانیان، کیهان، اکبری، رضا، مهدوی‌نژاد، محمدحسین و پارسا، علیرضا. (۱۳۹۷). *هستی‌شناسی انسان از منظری دینی: بررسی دیدگاه فخر رازی، انسان‌پژوهی دینی*، شماره ۴۰، ۲۷-۳۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*. بیروت: دارالاحیاء التراث.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). *ایقاظ النائمین*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*. تهران: حکمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۹۹۹). *الرسائل التوحیدیة*. بیروت: مؤسسه النعمان.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۸۵). *فصوص الحکم*. قم: بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- فرشادینا، یوسف و عسگری، انسیه. (۱۴۰۲). *نقد لوازم هستی-خداشناختی نظریه صدور با رویکرد تفسیری به صمدیت الهی*. جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره ۱۱۱، ۱۵۴-۱۷۶.
- فرضی، محمدرضا و رسمی، عاتکه. (۱۴۰۱). *بررسی تطبیقی هستی‌شناسی عرفانی ابوحامد غزالی و بهاء‌ولد ادبیات عرفانی*، شماره ۲۸، ۳۷-۹.

- فناری، ابن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الانس. تهران: مولى.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۴ق). القاموس المحيط. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. بیروت: المكتبة العلمية.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
- عبداللهی، محمداسماعیل. (۱۴۰۱). قرآن کریم و چگونگی ارتباط جهان کثرت با جهان وحدت در نظام هستی‌شناسی عرفانی. نشریه حکمت معاصر، ۱۳ (۲)، ۷-۲۶.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). درآمدي بر نظام حکمت صدرایی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰[الف]). قرآن در آیین نهج البلاغه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰[ب]). به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). شرح نهایة الحکمه. تحقیق عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز کتاب لترجمة و النشر.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۱). مجموعه آثار. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۸۱). خانه دل (گزیده اشعار). به کوشش رضا استادی. قم: انجمن آثار و مفاخر.
- یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

## Divine Samadness as a Criterion for Assessing Human Ontology in the Qur'an, Philosophy, and Mysticism

**Naeem Fatemikia**

PhD student in the theoretical foundations of Islam, Islamic Education University, Qom, Iran  
(Corresponding Author); Email: naeem.f72@gmail.com

**Abuzar Rajabi**

Associate Professor and Faculty Member, University of Education. Qom, Iran; Email:  
abuzar\_rajabi@yahoo.com

Received: 01/06/2025

Accepted: 10/10/2025

### Introduction

The divine attribute of *Samadness* appears in the Qur'an as "Allāhuṣ-Ṣamad" (Al-Iklās: 2) and plays a central role in explaining the reality of humanity across three domains: the Qur'an, rational philosophy, and theoretical mysticism. The main research question of this study is how divine Samadness can serve as a common criterion for an integrated understanding of human ontology in these three approaches. Previous studies have addressed parts of the topic, but none have analyzed Samadness as a comprehensive criterion for explicating human ontology. This research aims to fill that gap.

### Samad in Linguistic Analysis

Linguistic analysis of *Samad* shows that it encompasses three fundamental meanings: "being the ultimate goal," "firmness and strength," and "fullness". These meanings entail a simple, complete, impenetrable, and self-sufficient existence. Divine Samadness, in light of these meanings, can serve as a foundational principle for a correct explication of human reality.

### Findings

#### Qur'anic Ontology of Humans

In the Qur'an, humans are described as *poor*: "You are the poor toward Allah". Three interpretations of human existential dependency, referred to as *poverty*, are conceivable. However, in light of divine Samadness, only the interpretation of "essence of poverty" is acceptable. Accordingly, humans are not intrinsically poor beings; rather, they embody *the essence of need and dependence*, and any independent existence is denied.

In the narrations, humans are described as *hollow*: "Indeed, Allah created the son of Adam hollow". Hollowness signifies inner void and existential deficiency. In light of Samadness, hollowness and poverty converge: humans are empty,

dependent, and lacking perfection, and they attain realization only through divine grace.

### **Rational-Philosophical Ontology of Humans**

In classical pre-Mulla Ṣadrā philosophy, existence is divided into *existence in itself* (fi nafsihi) and *existence in another* (fi ghayrihi), and existence in itself is further divided into *for itself* (li nafsihi) and *for another* (li ghayrihi). Divine Samadness, however, due to its reference to infinite existence and absolute richness, precludes the realization of any independent existence. Thus, all divisions assuming the independence of possible beings are challenged.

In Transcendent Theosophy, the effect is a “contingent existence” (‘ayn-i rabṭ) relative to its cause, fully consistent with divine Samadness. Humans, too, are *contingent existence* and relational; their reality is nothing but need, dependence, and relation to the cause. Ontological gradation, according to Samadness, is “gradation in manifestation,” and creatures are degrees of the manifestation of Samadness.

### **Mystical Ontology of Humans**

Divine Samadness serves as a precise criterion for evaluating mystical interpretations of the *Unity of Being* (waḥdat al-wujūd). Views asserting the independent existence of contingent beings conflict with Samadness. In contrast, interpretations considering contingent beings as *manifestations* and *attributes* of the one existence align with Samadness.

In light of divine Samadness, true existence is unified, and humans, due to their higher degree of manifestation, are introduced as the “perfectest manifestation” and “greatest sign” of God. This mystical interpretation is fully compatible with the philosophical concept of *contingent existence*, showing that manifestation and contingency are two expressions of the same reality.

### **Conclusion**

This study demonstrates that divine Samadness, as one of the most fundamental divine attributes, provides a coherent framework for understanding human ontology across the Qur’an, philosophy, and mysticism. In the Qur’anic and narrational domain, it underpins the explication of human *existential poverty* and *hollowness*. Existential poverty is the essence of human need and dependence in the face of God’s absolute richness, while hollowness indicates the inner void and intrinsic deficiency of humans compared to divine Samadness.

In rational ontology, Samadness redefines divisions of existence: only one independent and absolutely rich existence exists, and all possible beings, including humans, are instances of *contingent existence*.

In mystical ontology, Samadness underpins the explanation of the *personal unity of existence*. All multiplicities are mere manifestations of the one true existence, and humans are a complete mirror reflecting divine Samadness. Hence, in light of Samadness, Islamic mysticism not only confirms the Unity of Being but also reveals humans’ exalted status as the perfect manifestation of God.

The overarching conclusion is that divine Samadness serves as a unifying link among the three epistemological frameworks of the Qur'an, philosophy, and mysticism, resolving apparent conflicts among textual, rational, and intuitive knowledge, and indicating that all point to a single reality: the absolute dependence of humans on God's absolute richness.

**Keywords:** Samadness, existential poverty, hollowness, contingent existence, manifestation, human ontology.

