

## تبیین هستی‌شناسانه فنا از دیدگاه حکمت متعالیه

کلیه سیدمرتضی بنی‌رضی / کارشناس ارشد عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

mortezabanirazi@gmail.com

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۵

### چکیده

هرچند مفهوم «فنا» و مشتقات و لوازم آن از مفاهیمی است که در عرفان اسلامی پدید آمده، اما در فضای تفکر اسلامی، دیری نپایید که این مفهوم به فلسفه نیز راه یافت و فلاسفه اسلامی با نگاه هستی‌شناسانه خود، به تفسیر و نقد و حل آن پرداختند. به همین سبب صدرالمتألهین در نظام فلسفی خود زمانی به مسئله «فنا» می‌پرداخت که پیش از او دو مکتب فلسفی «مشاء» و «اشراق» تلاش‌هایی را در تبیین هستی‌شناسانه فنا انجام داده بودند. در این میان، ملاصدرا ادعا می‌کند که احدی از فلاسفه اسلام پیش از او نتوانسته‌اند گره مسئله فنا را - آن‌گونه که عرفا گفته‌اند - بگشاید. از دیدگاه او، حل این مسئله منوط به تبیین صحیح صیورورت وجودی است. صیورورت وجودی و تبدل ذات ریشه در اصل «اتحاد عاقل به معقول» و «اتحاد با عقل فعال» دارد. از سوی دیگر ملاصدرا به وحدت شخصی وجود معتقد است؛ یعنی محتوای شهود فانی فی‌الله، در هنگام فنانی ذاتی را پذیرفته است. از این‌رو، راه برای تبیین فنا در دستگاه فلسفی او هموار است.

کلیدواژه‌ها: فنا، صیورورت وجودی، حکمت متعالیه، وحدت شخصی.

## مقدمه

مفهوم «فنا» و مشتقات و لوازم آن از مفاهیمی است که ریشه در مفاهیم دینی برگرفته از قرآن و روایات دارد. در فضای فرهنگ اسلامی، این گونه اشارات به تدریج، زمینه‌ساز شکل‌گیری این مفهوم در عرفان اسلامی شد، به گونه‌ای که اکنون این مفهوم از مفاهیم محوری و مهم عرفان عملی محسوب می‌شود. اما در فضای تفکر اسلامی، دیری نپایید که این مفهوم به فلسفه نیز راه یافت و فلاسفه اسلامی با نگاه هستی‌شناسانه خود، به تفسیر و نقد و حل آن پرداختند. به همین سبب، صدرالمتألهین در نظام فلسفی خود، زمانی به مسئله «فنا» می‌پرداخت که پیش از او دو مکتب فلسفی «مشاء» و «اشراق» تلاش‌هایی را در تبیین هستی‌شناسانه «فنا» انجام داده بودند.

ابن سینا اگرچه در بسیاری از آثارش از فضای عرفانی بیگانه است، اما در بعضی از آثارش روش دیگری در پیش می‌گیرد که نمط نهم *الاشارات والتبیهات* او شاخص‌ترین نمونه آن است. او در این نمط، به مقامات سلوکی می‌پردازد و در نهایت، به مقامی اشاره می‌کند که نفس به کلی از خود بی‌خود می‌شود و جز حق را نمی‌بیند: «ثم إنَّه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط. و إن لحظ نفسه فمَن حیث هی لاحظة لا من حیث هی بزینتها. و هناک یحق الوصول» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷).

سخن *ابن سینا* در اینجا به مشاهده وحدت در مقام «فناء فی الله» اشاره دارد. او پس از این، به مقام «فناء عن الفناء» نیز اشاره می‌کند؛ مقامی که عارف حتی فنای خویش را نمی‌بیند: «من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثانی، و من وجد العرفان كأنه لایجده، بل یجد المعروف به، فقد خاض لجة الوصول (همان).

با این حال، باید گفت که *ابن سینا* در تبیین هستی‌شناسانه فنا، قدمی برنداشته و این گونه مطالب در آثارش خارج از منظومه هستی‌شناسانه اوست. به طور کلی، مکتب *ابن سینا* مبتنی بر اصول نفس‌شناسانه‌ای است که دستیابی به یک تحلیل هستی‌شناسانه از فنا را ناممکن می‌کند. اصلی‌ترین حلقه مفقود شده در فلسفه مشائی (مبتنی بر آراء *ابن سینا*) عقیده آنها درباره «اتحاد عاقل به معقول» در مرحله عقل فعال بود. این حلقه مفقود شده بزرگ‌ترین مانع برای *ابن سینا* و پیروانش در تبیین تحول هستی‌شناسانه‌ای از سنخ «فناء فی الله» است.

پس از *ابن سینا* شیخ *اشراق* نیز در مکتب فلسفی خود، تبیینی از آنچه هنگام فنا به لحاظ هستی‌شناسانه رخ می‌دهد را ارائه کرد. او نیز نتوانست محو شدن و انهدام وجودی را توجیه کند و همچنان فاصله زیادی با آنچه عارفان می‌گفتند داشت. فلسفه اشراق - همان‌گونه که از نام آن نیز

پیداست - فلسفه‌ای همدل با مفاهیم عرفانی است و ریشه در شهود دارد. اما تفسیر شیخ اشراق از فنا در واقع، تنزل فنا از یک حقیقت و تحول هستی‌شناسانه به یک حالت نفسانی و روان‌شناختی در ذهن عارف بود؛ حالتی که حاصل غرق شدن توجه فانی به سوی حق و غفلت از غیر او بود. مبتنی بر تصویر شیخ اشراق، نفس به سبب اشتیاق شدیدش به مبادی عالی، توجهش از غیر بریده می‌شود و از سوی دیگر شدت نور مبادی عالی در حدی است که نفس را از دیدن غیر خود ناتوان می‌کند. بدین ترتیب، چون نفس نمی‌تواند غیر را ببیند فانی از غیر شده است و چون تنها نور حق را می‌بیند خود را با او یکی می‌پندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۸). به عقیده شیخ اشراق، اگر نفس به جایی برسد که حتی فنای خود را نیز مشاهده نکند به مقام «فناء من الفناء» می‌رسد. بنابراین تفسیر شیخ اشراق، فنا حاصل یک تحول وجودی نیست، بلکه حاصل استغراق سالک و به عبارت دیگر، یک حالت درونی صرف است که مبتنی بر آن، عارف با نور حق یکی شده است.

در یک نگاه کلی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، هر سه در شهود وحدت در هنگام فنا با عارفان هم‌گام و هم‌سخنند. این سه فیلسوف بزرگ زمانی راه خویش را از هم جدا می‌کنند که نوبت به تحلیل هستی‌شناسانه از تحولی می‌رسد که در هنگام فنا رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، محل اختلاف آنها در این مسئله اساسی است که آیا این وحدت شهود ریشه در وحدت وجود دارد یا نه؟

با مراجعه به آثار ملاصدرا درمی‌یابیم که ایشان نفی نظریه شیخ اشراق درباره فنا را نقطه عزیمت خود در تبیین هستی‌شناسانه فنا قرار داده است. از دیدگاه ایشان، تحلیل اشراقی فنا، آن را به یک تحول ادراکی فروکاسته است. او تأکید می‌کند که فنا فرایندی هستی‌شناسانه است که تبدل وجودی و ذاتی فانی را به دنبال دارد. ملاصدرا برای تبیین فلسفی این دگرگونی ذاتی، مبانی انسان‌شناسانه و هستی‌شناسانه لازم را در «حکمت متعالیه» بنا نهاد. از این رو، ابتدا این مبانی را، که راه را برای تبیین فلسفی فنا می‌گشایند، ذکر می‌کنیم و سپس خواهیم دید که چگونه مبتنی بر این اصول، فنا حاصل یک فرایند و دگرگونی حقیقی در هستی انسان است.

### مبانی هستی‌شناسانه حکمت متعالیه در تبیین فنا

اندیشه «فنا» در نظام هستی‌شناسانه عرفانی تعریف شده و جای گرفته است. از این رو، هر نظام فکری برای تبیین صحیح آن؛ باید با لوازم و مبانی هستی‌شناسانه عرفانی این اندیشه همراهی داشته باشد. به نظر می‌رسد دیدگاه هر مکتب فکری درباره مراتب هستی و نسبت آنها با یکدیگر، نقشی اساسی در

تبیین هستی‌شناسانه فنا دارد. از این رو، باید دیدگاه حکمت متعالیه از این دو منظر بررسی شود تا مشخص گردد نظام هستی‌شناسانه حکمت متعالیه تا چه حد برای تبیین فنا مقدمات لازم را داراست.

در مقایسه میان دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان نظری، به یک تفاوت مهم در خصوص مراتب هستی برمی‌خوریم. این تفاوت به این نکته بازمی‌گردد که بنا بر مبنای حکمت متعالیه، بالاتر از عالم عقول، بلافاصله مقام «ذات اطلاقی» قرار دارد و خبری از دو مرتبه «احدیت» و «واحدیت» یا همان «تعین اول و تعین ثانی» نیست. هرچند ملاصدرا با آثار عرفان نظری دوره ابن عربی به بعد، انس زیادی داشته و گاهی از این دو مقام در آثار خود نام برده، اما این دو مقام در نظام هستی‌شناسانه او جای خود را باز نکرده است. در نتیجه در حکمت متعالیه، علم ذات به ذات تنها در مقام ذات تبیین می‌شود و اسما و صفات مرتبط با واحدیت نیز تنها در متن ذات قابل تعریف هستند. این اسما و صفات به حسب جلوه، در مراتب خلقی، خود را نشان می‌دهد. از این رو، می‌توان اسما و صفات حق را در مرحله خلق و ایجاد دریافت.

اما در خصوص نسبت میان مراتب هستی با یکدیگر، از دو منظر می‌توان نظام فکری صدرایی را بررسی کرد. از این رو، اثبات هماهنگی یا عدم هماهنگی ملاصدرا با عرفان نظری بستگی به برداشت ما از آراء ملاصدرا دارد. مبتنی بر اولین برداشت، مراتب گوناگون هستی با یکدیگر رابطه شدت و ضعف دارند. مبتنی بر این برداشت، میان مراتب وجود، ارتباط تشکیکی وجود دارد و هر یک از مراتب هستی نسبت به مرتبه بالاتر، وجود ربطی محسوب می‌شود. اما این وجود ربط خود دارای حصه‌ای از وجود است. واضح است اگر چنین برداشتی را از نظام هستی‌شناسانه حکمت متعالیه داشته باشیم دیگر نمی‌توان فاصله میان این نظام و نظام هستی‌شناسانه عرفانی را انکار کرد؛ زیرا در نظام هستی‌شناسانه عرفانی، همه موجودات نسبت به حضرت حق رابطه تجلی و تشان دارند. از این رو، هیچ کثرتی در هستی وجود ندارد و کثرات تنها شئون و اطوار متکثرند. این حقیقت با کنار رفتن قیود و حجب برای عارف بالله آشکار می‌شود و او وحدت را وجدان می‌کند. حال اگر ممکنات را دارای حصه‌ای مستقل از وجود - هرچند به صورت ربط - بدانیم، حتی رسیدن به مقام عقل اول و یافت جهت ربطی همچنان با اندکاک و اضمحلال وجودی و یافت وحدت شخصی مد نظر عرفان فاصله دارد.

اما ملاصدرا در بیانات نهایی خویش، به صراحت تصویری از نظام تشکیک خاصی ارائه می‌دهد که با تشان و تجلی عرفانی مطابقت دارد. اگر این‌گونه بیانات ملاصدرا مبنای قضاوت قرار

گیرد، باید گفت: وی به شیوه خاص خود، در این باره عمل کرده است. او اگرچه در ابتدا، برای جلوگیری از استبعاد، با مشهور فلاسفه همراهی می‌کند، اما قدم به قدم متعلم را با سخنان نهایی خود آشنا می‌کند. بنابراین، باید گفت: ملاصدرا تبیین خود از رابطه هستی را با تشکیک خاصی آغاز می‌کند سپس به تدریج، از تشکیک خاصی راه به تشآن و تجلی عرفانی می‌برد. او مکرر به آموزه نهایی خود در این زمینه تصریح می‌کند و در جاهایی به صراحت، حتی وجود تعلقی را، که همان وجود ربطی است، از ممکنات نفی می‌کند: «هاهنا نقول: لیس لما سوی الواحد الحق وجود، لا استقلالی و لا تعلقی، بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره و تشؤناته بشؤنه الذاتیه (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰۵).

لازمه عقیده صدرالمتألهین در نفی هرگونه وجود از ماسوی الله، پذیرش وحدت شخصی وجود است؛ همان‌گونه که خود در جاهایی این عقیده را به صراحت بیان نموده است. برای مثال، در جلد دوم *الاسفار الاربعه* در فصلی، که در باب علت و معلول و نحوه ایجاد کثرات باز کرده است، وجود را منحصر در یک واحد شخصی می‌داند که شریکی در موجودیت ندارد و مابقی موجودات ظهور و تجلی ذات او هستند. از این رو، کسانی که پرده و حجابی ندارند و چشم به سوی حقیقت می‌گشایند جز او را نمی‌بینند (همان، ص ۲۹۲).

بدین سان، نه تنها نظام علی و معلولی مشائی، بلکه نظام تشکیک خاصی نیز به یکباره رنگ می‌بازند و جای خود را به نظام تشآن و تجلی عرفانی می‌دهند. پذیرش چنین نظامی به خوبی راه را برای تبیین هستی‌شناسانه فنا هموار می‌کند؛ زیرا فنای عرفانی چیزی جز یافت وحدت وجود و اضمحلال کثرات نیست. بسیاری از محققان حکمت صدرایی چنین برداشتی از حکمت او را پذیرفته، بر آن تأکید می‌کنند. بدین‌رو، اگرچه ملاصدرا نتوانست نظام هستی‌شناسانه خود را با نظام هستی‌شناسانه عرفانی کاملاً هماهنگ کند، اما در تبیین محتوای شهود فانی فی‌الله در فنای ذاتی، کاری سترگ کرد و در نهایت اندیشه وحدت شخصی را در فلسفه خویش مبرهن ساخت.

### مبانی انسان‌شناسانه حکمت متعالیه در تبیین فنا

از منظر حکمت متعالیه، فنا نوعی تحوّل و دگرگونی هستی‌شناسانه در وجود انسان است، به همین دلیل اشاره به دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت و ویژگی‌هایی از نفس که برای تبیین هستی‌شناسانه فنا لازم است ضروری به نظر می‌رسد.

طبق مبانی حکمت متعالیه، انسان اگرچه در ابتدا همچون موجودات نباتی و حیوانی در فرایند حرکت جوهری قرار دارد، اما به سبب ویژگی خاصش، موجودی منحصر به فرد است. این ویژگی خاص همان «مقام لایقی» انسان است. مبتنی بر اصل، تبدل ذاتی انسان دیگر یک نوع واحد نیست، بلکه دارای انواع متعدد بوده که ناشی از تنوع فصل اخیر او در افراد متفاوت است. این اصل یکی از نقاط مهم تفاوت میان نظام فلسفی صدرایی و نظام فکری مشاء به‌شمار می‌رود.

انسان‌ها اگرچه در ابتدا نوع واحدی هستند، اما این نوع واحد به لحاظ باطن خود، ایستایی و توقف ندارد، بلکه با خروج تدریجی از قوه به فعل، به نوع‌های گوناگون تبدیل می‌شود. ملاصدرا علت اختلاف نظر میان محققان در تعریف «نفس» را درجات متفاوت آن می‌داند که هر کس در تعریف آن، به یکی از آنها توجه کرده است (همان، ج ۸، ص ۳۴۳).

خروج تدریجی انسان از قوه به فعل در بستر حرکت جوهری طولی اشتدادی تحقق می‌پذیرد. در حرکت جوهری طولی اشتدادی، نحوه حرکت این‌گونه است که صورت اخیر، ماده برای صورت بعدی می‌شود و این روند برای صورت اخیر جدید نیز تکرار می‌شود. در حرکت طولی صورت قبلی از بین نمی‌رود، اما در حرکت عرضی، صورت اخیر از بین می‌رود و صورت جدیدی حادث می‌شود. این ویژگی، فارق میان حرکت طولی و حرکت عرضی است. حرکت نفس انسان نیز از نوع حرکت طولی اشتدادی است. از این‌رو، در تمامی مراحل حرکتی انسان، از پایین‌ترین مراتب عالم ماده تا عالی‌ترین مراتب الهی، مراتب قبلی در وجودش حفظ می‌شود. مبتنی بر این تصویر، انسان زمانی که به مراتب بالاتر وجودی متحوّل می‌شود، مراتب پایین‌تر را همچنان در خود داراست. در نتیجه، باید گفت: انسان دارای وجودی کشیده از عرش تا فرش است و قدم گذاشتن به مراحل بالاتر وجودی به معنای از دست دادن مراتب پایین‌تر نیست، بلکه در این فرایند تنها سقف وجودی انسان فراتر از مرحله قبل شده است. حرکت وجودی طولی انسان این تصویری از حکمت متعالیه است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۶-۹۵).

ملاصدرا در تبیین چگونگی ارتقا و استکمال نفس و حرکت وجودی اشتدادی آن، نفس را در ابتدای حدوث، حقیقتی جسمانی می‌داند و در این نظر، در مقابل فلاسفه مشاء می‌ایستد. این نفس مادی هرچند قوه آن را دارد که صورت عقلی به خود بگیرد، اما این قوه پس از سیر تحولی و استکمالی او، فعلیت خواهد یافت. از دیدگاه حکمت متعالیه، آنچه انسان را از میان همه موجودات مادی متمایز می‌کند آن است که حرکت اشتدادی او سقفی ندارد و او دارای مقام لایقی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

از دیدگاه صدرالمتألهین، تحول و تبدل ذاتی انسان ریشه در اصل اتحاد عاقل به معقول دارد. از این رو، در تبیین فلسفی فنا، این اصل نقش کلیدی دارد. توضیح آنکه در دستگاه هستی‌شناسانه فلسفه مشاء، علوم انسان به منزله اعراض وجود او محسوب می‌شوند و ذات انسان جوهری ثابت بود که حرکتی نداشت. از این رو، فلاسفه مشاء ادراک معقولات را از باب تقشیر و تجرید می‌دانستند. مبتنی بر نظام فلسفی حکمت متعالیه، انسان در مسیر به دست آوردن صور عقلی، خود فاعل صور نیست، بلکه انسان در این مسیر، تلاش می‌کند تا برای نفس استعدادی ایجاد کند که قابل صور علمی افاضه شده از سوی عقل فعال باشد. از نظر ملاصدرا، قبول صور معقول از راه نیل به ساحت آنها و اتحاد نفس با آنها حاصل می‌شود. ملاصدرا با اصل «اتحاد عاقل به معقول» این ارتقا را تبیین کرد. مبتنی بر این اصل، محسوس بما هو محسوس نمی‌تواند به مرحله تخیل یا مجرد عقلانی برسد، و بنفسه متخیل یا معقول شود. از این رو، زمانی نفس می‌تواند صورت معقول را درک کند که خود به مرحله عقلانی برسد، بلکه زمانی می‌تواند صورت عقلانی چیزی را درک کند که خود صورت عقلی آن شیء شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۸۰-۵۸۳).

آخرین مسئله‌ای که در تبیین فنا نقش کلیدی داشت توجیه «اتحاد نفس با عقول مجرد» بود. این مسئله که پیش از این ابن‌سینا اشکالات فراوانی را بر آن وارد می‌دانست، به خوبی می‌توانست نحوه صیوروت وجودی انسان به مراحل عالی هستی را به تصویر بکشد ملاصدرا تصویری از نحوه اتحاد نفس با عقل فعال ارائه داد که اشکالات مزبور بر آن وارد نبود. مبتنی بر این تصویر، از یک سو نفس انسان با صورت عقلی متحد می‌شود و از سوی دیگر، صورت عقلی نیز به نحو اندماجی با عقل فعال متحد است. از این رو، نفس با عقل فعال متحد می‌شود، اما این اتحاد عامل ایجاد تکثر نخواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۰۴). از سوی دیگر، اتحاد هر کس با عقل فعال به معنای درک تمام حقایق حاضر در آن مرتبه نیست، بلکه هر کس به میزان حصه وجودی خویش، به درک این حقایق نایل می‌شود و تنها اندکی از انسان‌ها به این مقام بار می‌یابند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

### مراتب صعود انسان در قوس صعود

تاکنون مشخص شد که انسان قابلیت تحولی را در ذات خود داراست که می‌تواند او را از عالم ماده تا بالاترین مراتب عالم عقول ارتقا دهد. در آثار ملاصدرا، این سیر به تبع اهل عرفان، «قوس

صعود» نامیده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). اگرچه سیر صعودی درباره برخی موجودات دیگر نیز متصور است، اما چون سیر انسان از پست‌ترین نقطه هستی شروع و به عالی‌ترین نقطه دست‌یافتنی هستی ختم می‌شود، طولانی‌ترین قوس صعود در خصوص انسان متصور است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۲).

پیش از بیان مراتب صعود انسان، تذکر این نکته لازم است که فلاسفه اسلامی در مکتب مشاء، همواره نفس را دارای دو شأن می‌دانند: اولین شأن مربوط به درک و وجدان علوم و حقایق کلی است، و دومین شأن مربوط به تحریک و تدبیر قوای جسمانی انسان. به اولین شأن از شئون عقل، «عقل نظری» و به دومین شأن «عقل عملی» می‌گویند. هرچند در تفسیر «عقل نظری» و «عقل عملی» اختلافاتی میان فلاسفه وجود دارد، اما ملاصدرا مبتنی بر همین دیدگاه مشهور، وصول انسان به مراتب عالی را تنها با پرورش و رشد عقل نظری می‌داند. عقل عملی در این راه، تنها نقش تزیهی و سلبی دارد. ایشان کار مثبت عقل عملی را تنها تخلیص می‌داند. از این رو، نقش عقل عملی منحصر در مفاد سلبی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶).

ایشان مراتب قوس صعود انسان را از پایین‌ترین مراتب هستی، این‌گونه برمی‌شمارد: انسان در اولین مرحله وجودی، تنها قوه جسمانی است، سپس دارای صورت مادی و به دنبال آن، دارای نفس نباتی و حیوانی می‌شود. پس از این مرحله، قوه مفکره در ساحت وجودی او ایجاد می‌شود و سپس پا به مرحله عقل عملی می‌گذارد و نطق در وجود او پدید می‌آید. با فعلیت نطق، انسان پس از مرحله عقل عملی، مسیر تکاملی عقل نظری را آغاز می‌کند و مراتب چهارگانه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می‌کند تا به مرحله عقل فعال برسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

ملاصدرا در آخرین جلد از کتاب *الاسفار الاربعه* در فصلی مستقل، به گونه‌ای دیگر درجات سلوکی به سوی خداوند را تبیین کرده است. وی در آنجا همچون تبیین قبل، مراتب سلوکی را با نگاه انسان‌شناسانه و نظر به مراتب وجودی انسان - که مسافر این سفر است - تبیین کرده است، با این تفاوت که در اینجا ملاصدرا از دو جهت به نظام عرفانی بسیار نزدیک شده است. ایشان در ابتدا، به مراتب نزول انسان از مرتبه اطلاق می‌پردازد و به این اصل اشاره می‌کند که هر صفتی که در قوس نزول به وجود انسان افزوده شده است باید در قوس صعود و در مسیر حرکت به سوی خداوند، از او نفی شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۴).



این تبیین متناظر نظام هستی‌شناسانه عرفانی از قوس نزول و قوس صعود و اولین جهت قرابت این تبیین با نظام هستی‌شناسانه عرفانی است، هرچند هر یک از این دو نظام از قیودی که وجود اطلاقی در قوس نزول به آن مقید می‌شود تصویری متفاوت ارائه می‌دهد. ملاصدرا در اینجا، انتفای هر یک از قیود را متناظر با یک مرحله از مراحل سلوکی می‌داند. ایشان انتفای فعل را مرتبه «تقوا و زهد» و انتفای اختیار را مرتبه «رضا» می‌داند. وی سپس به مشاهده جمال حق در همه اشیا در مقام رضا اشاره می‌کند (همان) مقامی که مبتنی بر هستی‌شناسی عرفانی، سالک در مرحله تجلی فعلی حق به آن دست می‌یابد.

پس از این مرحله، نوبت به نفی قدرت از سالک الی الله می‌رسد تا به مقام «تفویض» دست یابد. سپس سالک به مرحله «انتفاء» علم و استهلاک علم در ذات حق می‌رسد تا به مقام «تسلیم» دست یابد. به نظر می‌رسد آنچه تا اینجا ملاصدرا از آن یاد کرده است همگی به نفی صفات سالک الی الله اشاره دارند که نتیجه آن فنای صفاتی است. پس از این مرحله، نوبت به اضمحلال وجودی سالک و فناء فی الله می‌رسد (همان، ص ۳۷۶).

صدرالمتألهین مقام «فناء فی الله» را مقام «انتفاء وجود خلقی» سالک و باقی ماندن حصه وجودی حقانی او می‌داند. تعریفی که ملاصدرا در اینجا از «فناء فی الله» ارائه می‌دهد مطابق تعریف عرفانی فنای ذاتی است. این آخرین مرحله وجودی انسان مبتنی بر هستی‌شناسی حکمت متعالیه است. همان‌گونه که ملاحظه شد، تصویر ملاصدرا از مدارج سلوکی انسان در تبیین حاضر، قرابت زیادی با درجات سلوکی عرفان عملی دارد. تعریف او از «فنا» نیز مطابق ویژگی‌های فنا در نظام عرفان نظری است. هرچند ملاصدرا در اینجا محل فناء فی الله را توضیح نداده اما در دیگر آثارش، به نهایت قوس صعود انسان اشاره کرده است. برای مثال، ملاصدرا در تفسیر آیه دهم از سوره واقعه نیز تبیین نزدیکی به تبیین عرفانی از قوس نزول و قوس صعود ارائه می‌دهد و پس از اشاره به روند مقید شدن اطلاق در هر مرحله از نزول تأکید می‌کند که «قرب الهی» به معنای زدودن قیودی است که در طول هبوط از وحدت و اطلاق، انسان را احاطه و محدود کرده است. وی در اینجا نهایت قوس صعود را «اتحاد با عقل فعال» و رسیدن به مرتبه ملائکه مقرب می‌داند و روح اشرف انام حضرت ختمی مرتبت را هم‌رتبه عقل اول می‌شمارد.

هذا القرب لیس بالمكان ولا بالزمان إنما هو بحسب الذات قربا معنویا لأجل الشرافة و البرائة  
عن الدنيا و شروها، و نقائص المواد و آفاتها، و ذلك لأن ظلّ الوجود إذا امتدّ و طال و انبسط عن

الباری و وقع على قوالب المهيآت حسب اقتضاء الرحمة الواسعة- المعبر عنها بالنفس الرحمانی- فابتدأت و ترتبت الموجودات من جهة الإبداع على ترتيب الأشرف فالأشرف متتية إلى الأخص الذي لا أخص منه كالهوية و الظلمة، ثم عادت و توجهت الى الكمال بعد التوحيد و ارتقى إلى الشرف بعد أن هبط منه من جهة التكوين على ترتيب الأخص فالأخص حتى انتهت الى الأشرف الذي لا أشرف منه في الإمكان، و ظاهر أن أشرف الممكنات و أعلاها مرتبة في سلسلة البدو هو الروح الأول و القلم الأعلى (صدر المتألهين، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۴).

### مرحله فنا و مشاهدات سالک در آن

ملاصدرا در مواضع متعددی از کتاب های حکمی و تفسیری خود، به مفهوم «فنا» اشاره کرده است. می توان این مواضع را تحت چهار عنوان گنجانند:

۱. ملائکه مقرب: ملائکه مقرب به مقام فنای فی الله نایل آمده اند. ملائکه مقرب اعم از ملائکه مهمیه هستند (برای نمونه، ر.ک: صدر المتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۴).
۲. ملائکه مهمیه: ملاصدرا در چند جا ملائکه مهمیه را فانی فی الله توصیف می کند. علت تمایز ملائکه مهمیه از ملائکه مقرب در نرسیدن به مقام صحو بعد المحو است. (برای نمونه، ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۵۰).
۳. قیامت کبری شرعی: ملاصدرا به تبع عارفان، قیامت کبری شرعی را مرحله فنای همه موجودات و جلوه احدیت حق می داند (برای نمونه، ر.ک: صدر المتألهین، ص ۴۳۰).
۴. بحث انسان کامل: انسان کامل بعد از رسیدن به فنا، به مقام ولایت می رسد. هر چند در هر چهار موضع بیانات ایشان گاه مشتمل بر نکات هستی شناسانه است، اما از میان این چهار موضع، ملاصدرا در بحث «انسان کامل» تحلیل فلسفی خود از فنا را ارائه می کند. «حکمت متعالیه» را می توان اولین نظام معرفتی فلسفی دانست که مبنای تحلیل خود از فنا را صیوررت وجودی قرار داده است. صیوررت وجودی بر این دیدگاه حکمت متعالیه در حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، اتحاد عاقل به معقول و اتحاد نفس با عقل فعال است. مبتنی بر حرکت جوهری، امکان تبدل ذات و و صیوررت جوهر نفس از مقطعی به مقطع بالاتر اثبات می شود.

نحوه تجرد نفس و پیوستن آن به عقول و ارواح مجرد، در بحث «اتحاد عاقل به معقول» و اتحاد با عقل فعال به تصویر کشیده می شود. این صیوررت از یکسو، مردن و فناست و از سوی دیگر، حیات و

بقا (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۷). البته «فنا» در اینجا، به معنای «انسلاخ از قبل» است که اعم از فنای اصطلاحی بوده که مختص آخرین مراحل سیر است. مبتنی بر نظر ملاصدرا، نفس انسان از ابتدای حدوث مادی‌اش در حال ترقی و استکمال جوهری است. هر مرحله از این ترقی، فنا و خلع از مرتبه گذشته و تلبس و سیوروت و بقا به مرتبه جدید است. ملاصدرا در آثارش، از فناها و بقاهای متوالی انسان یاد می‌کند (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۱۵۹) نظیر همین فرایند در مرحله نهایی وجودی انسان نیز اتفاق می‌افتد و انسان به مقام «فناء فی الله» می‌رسد.

با جست‌وجو در کلمات ملاصدرا درمی‌یابیم: هنگامی که از فنا و فانیان فی الله سخن به میان می‌آید در بسیاری از جاها، هیچ مرزی میان تبیین او با تبیین عارفان از فنا وجود ندارد. صدرالمتألهین در بسیاری از موارد، دقیقاً به نقل کلمات عرفا در این زمینه پرداخته و همان تعریف را از «فنا» ارائه می‌دهد. او هم‌نوا با عارفان، «فانی فی الله» را قائم به اسماء و صفات الهی می‌داند و معتقد است: در هنگام فنا، او وجود خلقی و غیره خویش را از دست داده و دیگر نشانی از وجود فی نفسه او باقی نمانده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۶۷۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۶). حاصل انهدام جنبه خلقی فانی شهود وحدت است که در نتیجه آن، حتی فانی خود را نیز نمی‌بیند و در همه مواطن، حق را می‌یابد (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۳-۳۲۷). از این رو، «فنا» از جنس محو و طمس است و هیچ‌گونه کثرتی پس از تجلی حق هنگام فنا باقی نمی‌ماند (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۶۳۶). با توجه به این‌گونه بیانات ملاصدرا، می‌توان گفت: او همان تحلیل عارفان از فنا را مد نظر داشته است، اگرچه نظام حکمی او از لحاظ تبیین عوالم الهی با آنچه عارفان می‌گویند، تطابق ندارد. از دیدگاه ایشان، فنا و رسیدن به مقام قرب حقیقی و هم‌رتبه عقول مقرب شدن، تمامی صفات نقصی و امکانی را از سالک الی الله می‌گیرد و او را منور به نور الهی می‌کند. این همان حقانی شدن و وجود فانی و منور شدن او به نور حق است که عارفان نیز بر آن تأکید دارند. در توضیح این مطلب که چگونه سالک با رسیدن به مرتبه عقول مقرب به مقام «فناء فی الله» می‌رسد، باید گفت: عقول مقرب و سرسلسله آنها یعنی عقل اول، علاوه بر تعیین عقلی خود دارای یک جنبه حقانی هستند که این جنبه از نقایص امکانی خالی است. در هنگام فنا، عقول تعیین عقلی خود را از دست می‌دهند و از این نقایص امکانی تهی شده، تنها جنبه حقانی آنها می‌ماند. «فاذا کمل اتحادہ بالعقل الاول ینسلخ منه جمیع صفات الاکوان و نقائص الامکان» (همان، ص ۳۴۵).

لازمه رسیدن به مقام «عقول مقرب» ارتباط بی‌واسطه با حق تعالی است. از این‌رو، فانی فی‌الله بی‌واسطه از حضرت حق مدد و جودی می‌گیرد. ملاصدرا در تفسیر آیه ۷۲ سوره احزاب، «امانت الهی» را که در بین ممکنات تنها خاص انسان است همان مقام «فناء فی‌الله» می‌داند و فنا را به دریافت بی‌واسطه فیض از ذات حق تفسیر می‌کند و فیض بدون واسطه را از صفات حق می‌داند: «و المراد منه الفناء عن کل شیء و البقاء باللّه، و الإنسان من بین الممكنات مخصوص بذلک، و إنما سمیت أمانة لأن فیض بلا واسطه هو من صفات الحق تعالی» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱).

ملاصدرا همچون عارفان، تصریح می‌کند: شهود ذات اطلاق بی‌دون هیچ‌گونه حجاب برای هیچ‌کس ممکن نیست، اما در هنگام فنا، فانی به شهود و جودی حضرت حق دست می‌یابد. ویژگی شهود و جودی آن است که اگرچه حجاب غیریتی میان شاهد و مشهود وجود ندارد، اما حجاب انیت، که حاصل محدودیت سعه و جودی شاهد است، پابر جاست (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶). ملاصدرا از باب «تعرف الاشياء باضدادها»، در حاشیه خود بر شرح حکمت الاشراق، به چند مفهوم اشاره و تأکید می‌کند: صیوررت و جودی هنگام فنا از جنس آنها نیست:

و بالجمله هذا الاتحاد ليس مجرد التفات ادراکی و استغراق علمی كما يراه المصنف و من يحذو حذوه و كانهما تعين القطرة عند اتصالها بالبحر، و لا كاختفاء نور الكواكب عند حضور نور الشمس - كما زعمه بعض الصوفيه - و لا بالحلول - كما توهمته النصارى - و لا بالاتحاد بين هوية و هوية كما دل عليه البرهان المذكور في كتب الحكماء كالشفا و غيره كما سيجيء، بل شيء آخر كما اشرنا اليه (صدرالمتألهين، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۰۰).

اولین تبیین غلط از فنا، فروکاستن فنا به «فناهی علمی» است. پیش از این اشاره کردیم که شیخ اشراق چنین تبیینی از فنا ارائه می‌دهد. دومین و سومین تبیین اشتباهی که می‌تواند از فنا ارائه شود، تفسیر فنا به تحوّلی همچون انعدام قطره در دریا و یا اختفای نور ستارگان هنگام طلوع خورشید است. این مثال‌ها در صورتی تفسیری غلط از فنا را ارائه می‌دهند که به گونه‌ای به بقای تعیین پیشین فانی، هنگام فنا اشاره داشته باشند. در مثال قطره و دریا، اگر قطره هویت قطره‌ای خود را حفظ کند و به دریا اضافه شود رابطه میان او و دریا، رابطه جزء و کل است؛ اما فانی در عالم عقول و اسماء الهی با آنها رابطه جزء و کل ندارد. به همین سبب، گفتیم: ورود به آن عوالم چیزی بر آنجا نمی‌افزاید. در خصوص اختفای نور ستارگان هنگام درخشش خورشید نیز ستارگان نور و تعیین قبلی خود را همچنان دارند و تحوّل در آنها رخ نداده، بلکه شدت نور خورشید نور ستارگان را - تنها - از چشم بینندگان مخفی کرده است. به همین سبب، فارق مهمی میان فنا و این واقعه وجود دارد.

چهارمین تبیین غلط از فنا تفسیر فنا به «حلول» است. این تفسیر نظیر عقیده‌ای است که مسیحیان درباره حضرت عیسی علیه السلام به آن قایلند. اما تفاوت حلول و صیوروت وجودی در آن است که حلول زمانی رخ می‌دهد که دو شیء مستقل وجود داشته باشد و شیء اول در دل شیء دوم جای گیرد. بنابراین، در این تفسیر، همچنان دو شیء حضور دارند، درحالی‌که در صیوروت وجودی، دو شیء وجود ندارند، بلکه شیء با ارتقای وجودی همان شیء قوی‌تر می‌شود.

پنجمین تفسیر غلط از فنا تفسیر آن به «اتحاد بین دو چیز» است. این تفسیر نیز همچون نمونه قبل، دو چیز را فرض می‌گیرد که یکی به دیگری می‌پیوندد، درحالی‌که در صیوروت وجودی، دو چیز وجود ندارد، بلکه دو مرتبه از یک حقیقت ممتد تصورپذیر است. بدین‌روی، فنا از قلمرو برهانی که ابن‌سینا در نفی اتحاد آورده نیز خارج می‌شود.

در نتیجه، فنا صیوروت وجودی و تکون است، با این ملاحظه که این تطوّر وجودی عامل ایجاد تکثر در مصیر الیه نمی‌شود و بر شدت و ضعف آن نمی‌افزاید.

### فنا در کدام رتبه هستی رخ می‌دهد؟

پیش از این گفتیم که مبتنی بر مکتب «حکمت متعالیه» مراتب هستی پس از ذات حق تعالی، از عالم عقول آغاز می‌شود و مابین عالم عقل و ذات حق، مرتبه‌های دیگر وجود ندارد. از سوی دیگر، روشن است که رسیدن به ذات حق امری محال و نشدنی است. نتیجه منطقی این دو مقدمه آن است که ملاصدرا نهایت درجات سلوک الی الله را عالم عقول مجرد می‌داند و رسیدن به عالم عقول و تحقق به انوار این عالم را پایان سفر الی الله تلقی می‌کند. پیش از این اشاره کردیم که ملاصدرا ارتقا به مرحله عقل فعال را همان «اتحاد با عقل فعال» می‌داند. اما از دیدگاه ملاصدرا، سیر سالک در این مرتبه، که پایین‌ترین مرتبه عالم عقول است، متوقف نمی‌ماند. ملاصدرا در تعلیقه‌ای که بر سخن شیخ اشراق دارد، دیدگاه او را درباره اینکه «رب النوع انسان جبرئیل است» تکمیل می‌کند و می‌گوید: اگرچه عقیده شیخ اشراق درست است، اما انسان حد یقف ندارد و مقامات متفاوتی را می‌تواند دارا باشد. بنابراین، پیش از رسیدن به مقام فوق، رب النوع انسان چیز دیگری است. همچنین او با ارتقا از این مقام، به جایی می‌رسد که تحت تدبیر عقل اول قرار می‌گیرد و بلکه خود عقل اول می‌شود. پس از این نیز انسان قابلیت آن را دارد که تا مقامی عروج کند که بی‌واسطه حقایق را از خداوند دریافت دارد و واسطه‌ای میان او و خدایش نباشد (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۴).

ملاصدرا در چند جا، تصریح می‌کند که دسته‌ای از ملائکه الهی، که «ملائکه مهمیه» نام دارند، فانی فی الله هستند. همچنین غیر از ملائکه مهمیه، «ملائکه مقرب» نیز در مقام فنای فی الله هستند. تفاوت میان این دو دسته از ملائکه آن است که ملائکه مقرب به مقام «صحو بعد المحو» نیز رسیده‌اند و ملائکه مهمیه در مقام «محو و فنا» باقی مانده‌اند. سالک الی الله در پایان سفر اول، به رتبه این ملائکه نایل می‌آید و همچون آنان، به مقام فنای فی الله می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۷۷).

بدین‌سان، از دیدگاه ملاصدرا، حقیقت «فنا» همان چیزی است که در عقل اول تحقق دارد. عقل اول ارتباط بی‌واسطه با حق دارد. در فنای ذاتی هم انسان ارتباط بی‌واسطه با حق پیدا می‌کند. این ارتباط به حدی قوی است که واقعاً او را محو حق می‌کند و تنها حق می‌ماند و او نمی‌ماند.

نکته‌ای که در قیاس میان مکتب «حکمت متعالیه» و «عرفان» مشهود است آن است که در عرفان اسلامی، تأکید می‌شود همه مراتب خلقی وجود و عوالم کونی دارای تعین خلقی هستند. از این‌رو، حتی عوالم مفارقات عقلی نیز از این حیث مستثنا نیست و تعین خلقی دارد. به همین سبب، سالک تنها زمانی تعین خلقی خود را از دست می‌دهد که وارد صقع ربوبی شود. اما چون ملاصدرا رسیدن به مرحله عقل اول را نهایت درجات سالک معرفی می‌کند، از دیدگاه عرفانی، همچنان او به‌طور کامل، از تعینات خلقی فانی نگشته است. البته ملاصدرا همان تعبیر «انهدام و استهلاک وجودی» را که عارفان درباره فنا در اسمای ذاتی به کار می‌برند، درباره عقل اول به کار می‌برد.

### فنا در مافوق عقل اول

هرچند مبتنی بر نظام هستی‌شناسانه صدرایی فوق عقل اول مقام ذات حق است، با این حال، ملاصدرا در برخی از آثارش، به تبع اهل عرفان، به مقام «فنا در مافوق عقل اول» اشاره کرده است. این اشارات متأثر از مکتب عرفانی ابن‌عربی است. ملاصدرا به کتب اهل عرفان آشنایی تام داشته است. از این‌رو، به خوبی با مراتب فوق عقلی منظور نظر عرفان آشنایی داشته است. از سوی دیگر، غیر از نظام حاکم بر عرفان نظری، در کتب فلسفی نیز اشاره‌هایی به این مراتب هستی به چشم می‌خورد. برای نمونه، در زمان صدرالمتألهین، کتاب *اثولوجیا* به ارسطو نسبت داده می‌شد. ملاصدرا در حاشیه خود بر شرح *حکمة الاشراق* به نقل صاحب *اثولوجیا*، از ورود به عوالم فوق عقلی خبر می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۹۹). در جای دیگری در حاشیه شرح *حکمة الاشراق*، ایشان ذیل حدیثی از رسول خدا ﷺ که به حجب ذات حق اشاره

می‌کند، به مقامات سلوکی انسان اشاره دارد و به صراحت، مقام «فنا» را مربوط به بعد از عقل اول می‌داند (همان، ص ۲۲۷). اگرچه ملاصدرا پیش از این مطلب، مافوق عقل اول را بواطن و انوار عقول می‌داند که همان اسما و صفات حقند.

البته باید به این نکته توجه داشت که گاه ایشان به اسما الهی به معنای خاصی اشاره کرده است که نباید آن را به معنای ارتباط با عالم اسما فوق عوالم خلقی دانست. برای مثال، ملاصدرا در حواشی خود بر شرح حکمة الاشراق، از سیر سالک در اسماء الهی یاد می‌کند. این سخن اگرچه در ظاهر، مطابق تفسیر عرفان اسلامی از سیر سالک در اسماء الهی است، اما مبتنی بر دیدگاه هستی‌شناسانه ایشان، منظور از «اسماء» در اینجا، اسماء و صفاتی نیست که در ذات خدایند، بلکه ملاصدرا در اینجا، به جلوه اسماء حاضر در مرتبه ذات در عوالم خلقی نظر دارد. به همین سبب، اندکی بعد، این‌گونه توضیح می‌دهد:

فیرتفعون من اسم الی اسم و من صفة الی اسمہ الاعظم هی مقاماتهم، فیدخلون فی ملکوت السماوات و الارض و هی الانوار العقلية العرصة التي مرّ ذکرها، و ذلك بعد الترقی عن عالم الملك و التجرد عن ملابس الهیولی، ثم یتدرجون الی عالم الجبروت فیتصلون بالانوار العقلية و القواهر الطولية الی العقل الاول، كما قال: «اول ما خلق الله نوری» و هو مقام المشاهدة ثم بعد ذلك الفناء فی التوحید و هو الانطماس فی محض الوجود الحق و المحو بالکلیه (همان، ج ۲، ص ۲۲۷).

همان‌گونه که در بیانات بالا روشن است، در این مرحله، سالک خلق را به‌عنوان اسماء الهی می‌بیند و جنبه ربطشان به حق را می‌نگرد. بنابراین، سخن مزبور به مقامی اشاره دارد که در آن جنبه تعینی مخلوقات برای سالک فانی شده است و تنها جلوه‌های اسمائی حق را در متن این مخلوقات می‌یابد.

به نظر می‌رسد ملاصدرا هرچند حرکت اشتدادی وجودی انسان را نامتناهی می‌داند، اما لازمه اینکه او نهایت این سیر را عقل اول می‌داند، این است که سیر سالک را منتهی به یک سقف وجودی بداند؛ زیرا از دیدگاه ملاصدرا، همه ملائکه، حتی ملائکه مقرب دارای مقام معلوم و سقف وجودی هستند (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۱). اما پیش از این گفتیم که ملاصدرا معتقد به مقام لایقفی انسان است و به همین سبب، از دیدگاه او، انسان می‌تواند از رتبه ملائکه مقرب نیز فراتر رود، به‌گونه‌ای که هیچ واسطه‌ای میان او و خدایش نباشد:

ثم لو فرض أن انسانا وقع له الارتقاء فوق مقامات هذه الملائكة الذين كانوا یدبرون امره و يعطونه الحیاة و الفضیلة فیقع عند ذلك فی تصرف ملک آخر فوق هذا المسمی بروابطه او غیره، و هكذا الی أن لا یكون واسطة بینه و بین الحق كما وقع لنیننا صلوات الله علیه و آله فی معراج (همان، ص ۳۴۵).

از این رو، به نظر می‌رسد او سیر انسان را محدود به تعیین عقلی نمی‌داند، بلکه با گذر از تعیین عقلی و در دل آنها، اسماء را می‌یابد. این اسماء مظهر اسما و صفات ذاتند و از این رو، بی‌نهایتند. به همین سبب ملاصدرا مقام لایقی انسان را در سیر در اسماء الهی - که در دل همه مخلوقات حاضرند - می‌داند.

### اقسام فانیان فی الله

از دیدگاه ملاصدرا انسان‌ها پس از رسیدن به مقام «فنا» به دو گروه تقسیم می‌شوند. این تقسیم به تبع عارفان نسبت به رؤیت کثرات در عین وحدت و یا عدم آن بیان شده است. از دیدگاه ایشان، فانیان فی الله به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. کسانی که به علت محدودیت و نقصان ظرفیت وجودی، در این مرتبه می‌مانند و امکان رؤیت کثرات را از دست می‌دهند.

۲. کسانی که به مقام جمع نایل می‌شوند و به سوی کثرات باز می‌گردند. این دسته به علت وسعت ظرفیت وجودی‌شان، حق و خلق را می‌بینند. اینان با نور حق به کثرات می‌نگرند، از این رو، اگرچه کثرات خلقی را می‌بینند، اما این مشاهده برایشان مانع رؤیت حق در موطن کثرت نیست (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۵).

### نتیجه‌گیری

با مقایسه آراء محققان عرفان نظری با نظرات نهایی ملاصدرا، میزان توفیق در تبیین هستی‌شناسانه فنا مشخص می‌شود. از این رو، ضمن پنج نکته، نقاط قوت و ضعف حکمت متعالیه در این زمینه بیان شد:

۱. عارفان تأکید دارند که فنا حاصل یک تصور و حالت روانی صرف نیست، بلکه تحولی وجودی است. ملاصدرا نیز به تبع عارفان، هرگونه تفسیری که فنا را به «فنا علمی» فروبکاهد، رد می‌کند.

۲. اصل «صیروت وجودی و تبدل ذاتی انسان» از مسائل مشترک میان عرفان اسلامی و فلسفه صدرایی است. از دیدگاه عرفان اسلامی، تبدل ذات با دگرگونی مدرکات و مشهودات عارف تلازم دارد. ملاصدرا نیز معتقد است: که مدرکات انسان با جان او در می‌آمیزند و وجودش را متحول می‌کنند.

۳. وحدت شخصی وجود نهایی‌ترین شهود سالک و محتوای فنا ذاتی است. هر مکتب فکری برای ارائه و تبیین موفق از اندیشه فنا باید به این اصل معتقد بوده و برایش توجیهی صحیح داشته باشد. ملاصدرا نیز در نهایی‌ترین نظراتش، بر وحدت وجود صحنه می‌گذارد و نظام تشان عرفانی را می‌پذیرد.



۴. *ملاصدرا* هر چند در آثارش، مراتب صعود الی الله را به گونه‌های متفاوتی بیان کرده، اما لازمه اعتقاد او به نظام تشأن عرفانی آن است که مراتب صعود ازالّه همان قیودی باشد که تنزل از مقام اطلاقی در ذات انسان به ودیعت نهاده است. او در بعضی از آثارش، به این نکته اشاره کرده است. بنابراین، اگرچه تقریر *ملاصدرا* و مکتب *ابن عربی* از مراتب صعود، در جزئیات متفاوت است، اما منطق «حکمت متعالیه» و «عرفان اسلامی» در تبیین مراتب سلوک الی الله واحد است.

۵. *ملاصدرا* فانی فی الله را همچون عقل اول، دریافت کننده بی‌واسطه فیض از حضرت حق می‌داند. اگر این سخن به درک حضوری و بی‌واسطه دو وجود، که در علم حضوری مدّ نظر است، اشاره داشته باشد، فاصله آن با حقیقتی که از دیدگاه عرفان در فنا حاصل می‌شود انکارناپذیر است؛ زیرا عرفان اسلامی از یکی شدن ساحت وجودی شاهد و مشهود (به میزان استعداد شاهد) سخن می‌گوید. اما چنین برداشتی از کلمات *ملاصدرا* ممکن است محل اشکال باشد؛ زیرا او تصریح می‌کند که فنا به معنای باقی ماندن حصّه حقّانی و زوال حصّه بشری است. از سوی دیگر، ایشان تفسیر «فنا به حلول» و «اتحاد» و «اختفا» و مانند آن را به این علت رد می‌کند که همه این تفسیرها از رسیدن دو ساحت وجودی مستقل به یکدیگر حکایت می‌کند. این مسائل در کنار اعتقاد *ملاصدرا* به وحدت شخصی وجود، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که از دیدگاه *ملاصدرا*، نباید مشهودات فانی فی الله از جنس ادراک حضوری باشد، به گونه‌ای که به تفاوت ساحت وجودی شاهد و مشهود اشاره داشته باشد.

## منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
- حسنزاده آملی، حسن، ۱۴۰۴ق، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختم شرح حکمت متعالی*، تدوین، حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه، هانری کرن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، مقدمه و تصحیح، محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۳۸، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق، محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الاتیریه*، تصحیح، محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق، سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح، غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح، حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب مع تعلیقات للمولی النوری*، صححه و قدم علیه، محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۴۲۳ق، *شرح حکمه الاشراق*، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین شیرازی، تحقیق، سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، *نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قیصری، داوود بن محمود بن محمد، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.