

A Comparative Analysis of *Fanā*’ from the Perspective of Ibn ‘Arabī’s School and Sadrian Philosophy

Abstract

The concept of *fanā*’ (annihilation) is regarded as one of the most important notions in theoretical mysticism. The aim of this paper is to examine and Compare the differences in the concept of *fanā*’ within Ibn ‘Arabī’s mystical school and Sadrian philosophy (al-ḥikma al-muta‘āliyya). This research, conducted using a qualitative methodology and adopting an analytical and comparative approach, employs techniques and tools of documentary analysis to describe and compare the two schools with respect to the issue of *fanā*’. The findings indicate that, based on the doctrine of the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*) and the manifestation of the Divine Names, mystics understand *fanā*’ as a kind of union with one of the Divine Names. From the mystical perspective, the spiritual wayfarer (*sālik*) may advance as far as the second determination (*ta‘ayyun thānī*) in the Divine realm (*ṣuqu‘ rubūbī*) or even to the first determination (*ta‘ayyun awwal*). Mullā Ṣadrā, however, interprets *fanā*’ as the wayfarer’s entry into the world of intellect and immaterial beings. He maintains that by passing through the stages of spiritual wayfaring and undergoing inner transformation, the wayfarer attains union with various intellects (from the Active Intellect to the First Intellect) and thereby achieves *fanā’ ilā Allāh* (annihilation toward God). Thus, while the mystics of Ibn ‘Arabī’s school seek *fanā*’ in the Divine realm at the level of the second or first determination, Mullā Ṣadrā explains *fanā*’ in terms of the intellectual world and union with it.

Keywords: *Fanā*’ (annihilation), Ibn ‘Arabī’s school, Mullā Ṣadrā, First Determination, Second Determination

محمد طالبی^۱

محمد جواد پاشایی^۲

چکیده

مفهوم فناء از مهمترین مفاهیم عرفان نظری به شمار می‌رود. هدف از این نوشتار، مطالعه و مقایسه مفهوم «فناء» در مکتب عرفانی ابن عربی و حکمت ملاصدرا است. این پژوهش که تحقیقی کیفی است، با رویکردی تحلیلی، تطبیقی و نیز با بهره‌مندی از تکنیک‌ها و ابزارهای موجود در روش‌های تحلیل اسنادی به توصیف و تحلیل و مقایسه دو مکتب در موضوع فناء می‌پردازد. یافته‌ها نشان داد که عرفای مکتب ابن عربی با توجه به مفهوم وحدت شخصیه وجود و تجلی اسماء الهی، فناء را نوعی اتحاد با یکی از اسمای الهی می‌دانند. از منظر عرفا، سالک می‌تواند تا تعیین ثانی در صقع ربوبی یا تعیین اول پیش رود. ملاصدرا اما فناء را ورود سالک به عالم عقل و مفارقات دانسته و معتقد است که سالک با پشت سر نهادن مراحل سلوکی و تحول درونی، اتحاد با عقول مختلف (از عقل فعال تا عقل اول) پیدا می‌کند و به فناء الی الله نائل می‌شود. همچنین عرفای مکتب ابن عربی فناء را در صقع ربوبی که تعیین ثانی و یا تعیین اول است جستجو می‌کنند، در حالی که ملاصدرا فناء را در عالم عقل و اتحاد با آن تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی: فناء، مکتب ابن عربی، ملاصدرا، تعیین اول، تعیین ثانی

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شاهد، تهران، ایران

mjpashaei@shahed.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

مفهوم «فناء فی الله» یکی از بنیادی‌ترین و پیچیده‌ترین مفاهیم در عرفان اسلامی است؛ مفهومی که نه تنها تجربه‌ای روحانی را توصیف می‌کند، بلکه در بطن خود حامل دلالت‌های عمیق فلسفی، وجودی و معرفتی است. در میان اندیشمندان مسلمان، دو جریان عرفانی و فلسفی با رویکردهایی متفاوت اما گاه هم‌افزا، به تبیین این مفهوم پرداخته‌اند. با وجود کثرت پژوهش‌های انجام‌شده درباره مفهوم «فناء فی الله» در سنت عرفانی و فلسفی اسلامی، بررسی‌ها عمدتاً یا به تبیین این مفهوم در چارچوب یک مکتب خاص (مانند عرفان ابن عربی، حکمت مشاء، اشراق یا حکمت متعالیه) پرداخته‌لند، یا فناء را ذیل مباحث کلی‌تری همچون مرلب توحید، حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول تحلیل کرده‌اند. در این میان، اگرچه برخی مطالعات تطبیقی میان چند فیلسوف یا عارف صورت گرفته است، اما تحقیقی منسجم و نظام‌مند که به‌طور خاص به مقایسه تفسیری و تحلیلی مفهوم فناء فی الله در دو دستگاه عرفانی مکتب ابن عربی، و فلسفی — عرفانی ملاصدرا بپردازد، مشاهده نمی‌شود. پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ملاصدرا و مکتب عرفانی ابن عربی، می‌کوشد تا ابعاد گوناگون فناء را در بستر عرفانی و فلسفی آنان روشن سازد. لذا پرسش اصلی تحقیق آن است که نقاط اشتراک و افتراق عرفای مکتب ابن عربی و حکمت صدرایی در موضوع فنا به چه صورتی تبیین می‌شود؟ این تحقیق که با روش تحقیق کیفی سامان یافته است، با روی آوردی تحلیلی، تطبیقی و نیز با بهره‌مندی از تکنیک‌ها و ابزارهای موجود در روش‌های تحلیل اسنادی (که فیش برداری از منابع کتابخانه‌ای و الکترونیکی می‌باشد)، به پاسخ پرسش پژوهش پرداخته است، آن سان که ابتدا فناء را از نگاه عرفای مکتب ابن عربی همچون قونوی و قیصری و فرغانی و کاشانی و ... مفهوم پژوهی کرده و سپس همان را در حکمت صدرایی جستجو نموده و در ادامه به استخراج وجوه افتراق و اشتراک آنها پرداخته است. تمایز این تحقیق از تحقیقات متعدد صورت گرفته آن است که در ضمن هم سنجی دقیق دو جریان، برای نخستین‌بار به تبیین اشتراکات و افتراقات تفسیری این دو مکتب می‌پردازد. با این حال برخی تحقیقات نزدیک به این موضوع از قرار زیرند:

نصیرپور (۱۴۰۱) در مقاله خود با عنوان «ارمغان علمی و معرفتی فناء فی الله از نگاه ابن عربی» مدعی است که رهاورد این منزل همان جان سالک است که معرفتی نوین از ادراک تام وحدت با حق با آن آمیخته و ممزوج شده است.

دهقانی و دیگران (۱۴۰۰) در مقاله خود تحت عنوان «بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»، دیدگاه ابن سینا سهروردی و ملاصدرا در مسئله فناء را متفرع بر دیدگاه آنان در مباحث مربوط به حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال می‌پویند.

ساعتچی (۱۳۹۱) در پایان نامه خود با عنوان «بررسی و تحلیل مراتب توحید و فناء با تاکید بر مقام ذات از دیدگاه علامه طباطبائی» به این نتیجه می‌رسد: مراتب فناء به مضاهات مراتب توحید حق تعالی می‌باشد. از آنجا که راه وصول به توحید حق تعالی مستلزم فنای عبد است. از این روی هر مرتبه از مراتب توحید با فنای در آن مرتبه حاصل می‌شود. پس مطابق مراتب توحید مراتب فناء عبارت از فناء ذاتی صفاتی و افعالی خواهد بود که هر یک به ترتیب منتج توحید ذاتی توحید صفاتی و اسمانی و توحید افعالی می‌گردد. چنانچه ملاحظه می‌شود هیچ یک از تحقیقات مطرح در باب فناء به بررسی وجوه اختلاف و اشتراک فناء از دیدگاه مکتب عرفانی ابن عربی و ملاصدرا نپرداخته است.

۱. حقیقت فناء از دیدگاه مکتب عرفانی ابن عربی

فناء در لغت به معنای عدم و فناء شی به معنای عدم شی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۷۶). کلاباذی در اشاره به معنای لغوی فناء معدوم شدن را به فانی نسبت داده و بیان می‌کند که در نظر اهل لغت فناء صفت برای امری نمی‌تواند باشد؛ زیرا آنچه فانی گشته است معدوم بوده و شی معدوم موصوف به وصفی قرار نمی‌گیرد (کلاباذی، ۱۹۳۳، ص ۳۲۰).

در اصطلاح اما فناء مرحله‌ای وجودی از سلوک است که در آن سالک بدان دست می‌یابد. در این مقام که از آن به ولایت نیز یاد می‌شود، حضرت حق بر انسان تجلی کرده و شخص به شهود حق می‌رسد و به تعبیر ابن عربی شمس برهان برای او طلوع می‌کند تا ادراک عیان رخ دهد و شخص در جمال مطلق حق و وحدت صرف او تنزهی از غیر را مشاهده کند. چنین تنزیهی که در هنگامه فناء رخ می‌دهد، سبب می‌شود تا سالک حجب ظلمانی و حتی نورانی را خرق کرده و تنها و تنها به حضرت حق متوجه باشد: «همانا حقیقت الهی والاتر از این است که با چشمی که سزاوار دیدن است و اثری از وجود در او است، دیده شود. اما زمانی که فانی شود، مادامی که از ابتدا نبوده است و آنچه از ازل باقی بوده باقی باشد و در این هنگام است که خورشید برهان بر ادراک عیان طلوع کرده و این مقام جمع و وجود و مقام سکون است» (ابن عربی، ۱۳۶۸، ص ۲).

اساساً حقیقت فنای عرفانی بر خلاف معنای لغوی خود که به نابودی شخص فانی اشاره دارد، به معنای نابودی و معدوم شدن او نیست. ابن عربی در فتوحات معدوم انگاری سالک در مقام فناء را امری غلط انگاشته و معتقد است: «و ما یزول البشر عن بشریته و ان فنی عن شهودها، فعین وجودها لا یزول و الحد یصحابها: بشر از بشریتش زایل نمی‌گردد. اگر چه فانی از شهود شود، پس عین وجود بشر باقی بوده و حد بشری همراه اوست» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۲۱۳). به باور قیصری نیز با فناء، همه چیز از آن حق بوده و سالک محو رسم و اسم او می‌گردد، آن سان که نه فقط صفات و افعال، بلکه حتی نام و هویت و ذات سالک نیز محو می‌شود (قیصری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۶۷). البته این نهایت فناء است که حق، سالک را با حیات خود زنده ساخته و با بقای خود باقی می‌دارد.

این مقام، اوج عبودیت و قرب است؛ مرتبه ای که بنده نه فقط فانی در صفات، بلکه فانی در ذات شده و به طور کامل تحت تصرف حق قرار می گیرد (کاشانی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۶۲۹).^۳ اما از آن جا که شناخت دقیق تر حقیقت «فناء» از رهگذر تبیین اقسام و مراتب آن حاصل می شود، تقسیم بندی سه گانه ای از فناء - که به فناء افعالی، صفاتی و ذاتی شهرت دارد - مورد توجه قرار می گیرد.

فناء افعالی یا توحید افعالی، مرتبه ای است که عارف در آن، همه افعال را در همان جایگاه تحققشان، فعل حق می بیند؛ بدین معنا که هرچند فعل را به مخلوق نسبت می دهد، در عین حال آن را فعل الهی نیز می یابد، نه این که خداوند را فاعلی بعید یا یکی از فاعلان در سلسله علل طولی بداند. در این مرتبه، حق تعالی از طریق تجلی فعلی بر عارف آشکار می گردد.

فناء صفاتی یا توحید صفاتی، مرتبه ای است که در آن حق با تجلی صفاتی بر عارف ظهور می کند و بر اساس آن، همه اسماء و صفات به صفات الهی باز می گردند؛ به گونه ای که عارف با زبان حال، مضمون عبارت «باسمائك التي ملأت اركان كل شيء» را زمزمه می کند. در نهایت، فناء ذاتی یا توحید ذاتی، مقامی است که حق تعالی با تجلی ذاتی بر عارف جلوه گر می شود و او همه ذوات را عین ذات الهی مشاهده می کند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۵). برابر با هستی شناسی عرفانی که تنها یک موجود واحد بالذات در هستی تحقق دارد، کثرات همه تجلیات و شئون او بوده و او سرتاسر عالم را پر کرده است. البته نه بدان معنا که عالم خود، چیزی باشد مملو از حق، بلکه عالم همان حق است و عینیت حق و خلق در عین غیریت آنها در متن هستی حکمرانی می کند (ابن ترکه، ۱۳۹۲، ص ۲۵۷). در این هستی شناسی، هر آن موجودی که نام موجود بر آن نهاده شده بالذات معدوم است و او به مدد وجود حق متعال رنگ هستی می پذیرد (یزدان پناه، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱). از آنجا که با مقام ولایت است که فناء برای عارف رقم می خورد، کاشانی در باب این مقام چنین می گوید: «ولایت، مراتبی در فناء است؛ جایی که حق، به ذات خود، امور بنده اش را به دست می گیرد. پس بنده هیچ تصرفی ندارد؛ زیرا نه وجودی دارد، نه ذاتی، نه وصفی، و نه فعلی. این ها مقامات فناء هستند که به دست مفنی (یعنی خداوند) تحقق می یابند؛ او با بنده اش هرچه بخواهد انجام می دهد، تا آن جا که نقش و نامش را محو می کند، ذات و اثرش را نابود می سازد،

۳. در تبیین مفهوم فناء، برخی آن را به فناء علمی یا وحدت شهود تفسیر کرده اند؛ در حالی که در مکتب ابن عربی و ملاصدرا با رویکردی متفاوت، فناء را حاصل وحدت وجود یا فناء وجودی دانسته و معتقدند عارف در پرتو این حقیقت به مراتب گوناگون فناء دست می یابد. بر اساس نظریه وحدت شهود، انتظار می رود که عارف با تمرکز کامل بر نور وجودی علت حقیقی خویش، با وجود آنکه وجود خود را به طور واقعی داراست، از آن غفلت ورزد و در اثر مشاهده جمال الهی، از ادراک سایر موجودات بازماند. اما در چارچوب وحدت وجود، سالک تا پیش از وصول به مقام فناء، خویش را موجودی مستقل می پندارد و با نیل به این مقام، به این حقیقت آگاه می شود که ذات او چیزی جز تعلق محض به هستی مطلق نیست و آنچه پیش تر آن را واقعیت می انگاشت، صرفاً وهم بوده است. به بیان دیگر، بر پایه این دیدگاه، حق تعالی وجودی یکپارچه و فراگیر است که همه هستی را در بر گرفته و هر آنچه غیر اوست، تجلیات و شئون همان وجود واحد به شمار می آیند.

سپس او را با حیات خود زنده می گرداند، و با بقای خود باقی می دارد (کاشانی، ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۶۲۹). با این حال، در متون عرفانی از مرتبه‌ای فراتر از مراتب پیش گفته نیز سخن به میان آمده که از آن با عنوان «بقای پس از فناء» یاد می شود. برخی پژوهشگران معاصر در تبیین این مقام چنین توضیح داده‌اند که در این مرحله، برخی از عارفان با آن که در دریای وصال الهی و وحدت محض مستغرق است، به طور کامل از کثرت عینی و واقعی موجودات غافل نمی شود. او در این مقام، هم حق خداوند را به جا می آورد و هم حقوق خلق را رعایت می کند. عارفی که به این مرتبه دست یافته، علاوه بر وصول به حق، توان هدایت و دستگیری دیگران را نیز پیدا می کند و به میان مردم بازمی گردد تا آنان را به سوی حقیقت رهنمون شود. چنین عارفی «کامل مکمل» نامیده می شود. پیامبران و اولیای الهی نیز همگی از مصادیق کاملان مکمل‌اند که خداوند متعال آنان را برای هدایت و یاری بندگان به سوی ایشان گسیل داشته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۰).

۲. حقیقت فناء از دیدگاه حکمت ملاصدرا

ملاصدرا بر پایه مبانی هستی‌شناختی خویش، به مقام فناء، اعتقادی استوار دارد و بر این باور است که همان‌گونه که عقل نظری دارای چهار مرتبه است، در قلمرو عقل عملی نیز می توان چهار مرتبه متناظر را سامان داد که عالی‌ترین و نهایی‌ترین آن‌ها فناء به شمار می آید. نخستین مرتبه، «تجلیه» یا پالایش ظاهر است که آغاز کمال عقل عملی محسوب می شود و از رهگذر پابندی به احکام شریعت، انجام اوامر الهی و پرهیز از نواهی او در انسان تحقق می یابد. مرتبه دوم، «تخلیه» یا تهذیب باطن است که کمال عقل عملی را در سطحی ژرف‌تر رقم می زند و با تصفیه درونی نفس و زدودن رذایل اخلاقی حاصل می شود. سومین مرتبه، «تحلیه» یا نورانی‌سازی باطن است که در آن نفس به فضایل اخلاقی و صورت‌های علمی آراسته می گردد. در نهایت، مرتبه چهارم و واپسین عقل عملی «فناء» است؛ مقامی که در آن نفس از خودیت خویش محو می شود و جز تجلی جمال و جلال الهی چیزی را مشاهده نمی کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۷۵؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۲۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳). به اعتقاد او، انسان برای رسیدن به فنای ذاتی، ابتدا باید فناء فعلی و صفاتی را در خود پیاده کرده و طی مراحل و گذر از منازل به مقصود هستی که فانی شدن در وجود حق است نائل آید. وی می گوید: همان سان که در قوس نزول، وجود حق و علم حق و اراده حق تجلی می یابد و سپس ایجاد و فعل او رقم می خورد، در قوس صعود نیز که معاد یا عود به سوی فطرت اصلی رقم می خورد، چاره ای نیست که سالک الی الله این صفات را به تدریج و به طور معکوس از خود محو کند. لذا انسان باید اول فعلش را از خودش محو کرده و برای خودش هیچ قوه و حولی نبیند مگر بالله. سپس علم خود را در علم حق مضمحل کند و صفت علم را از خود منتفی سازد و به مقام تسلیم برسد. در نهایت هم به ذات حق رسیده و فناء ذاتی پیدا کند. این مقام اهل وحدت که بالاترین مقامات و اجل کرامات است همان فناء در توحید است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۷۵-۳۷۶).

۳. وجوه اشتراک فناء از منظر مکتب ابن عربی و حکمت ملاصدرا

در ادامه به چهار وجه مشترک فناء از منظر مکتب ابن عربی و حکمت صدرایی اشاره می‌شود:

۱.۳. نفی حلول ذات در عبد فانی

اساسا در هر دو هستی‌شناسی عرفانی و صدرایی، در مقام فناء به مرتبه ذات حق تعالی دست یافته نمی‌شود. ابن عربی قدم گذاشتن در مقام ذات الهی را ممنوع می‌داند: «و اما الاحدیة الذات فما لاحد فیها قدم» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۶۴۱). قونوی معلوم نبودن ذات حق را امری مسلم میان اهل شریعت و ذوق و کسانی که صاحبان عقل سلیم هستند تلقی کرده و می‌گوید: «ذات حق معلوم احدی نیست و کسی جز خود حق را یارای احاطه علمی بدان مقام نیست؛ زیرا مناسبتی میان حق از نظر ذات با مخلوقاتش نیست» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۵). برخی صاحب‌نظران در این باره چنین بیان کرده‌اند که عارفان در پاسخ به این پرسش که انسان تا چه اندازه می‌تواند در مراتب تجلی به سوی حق تعالی اوج گیرد، بر این باورند که انسان قادر است تا نخستین مرتبه از تجلیات صعود کند و از این رهگذر، در قرب به ذات الهی بر سایر مراتب تجلی پیشی گیرد؛ اما دستیابی به مقام ذات برای او امکان‌پذیر نیست. از این رو، حق تعالی هرگز تجلی‌ای هم‌سنگ با مقام ذات و متناسب با آن برای هیچ‌کس ندارد. همچنین این سخن که ذات حق تعالی برای هیچ‌کس معلوم نیست، به معنای آن است که انسان توان رامیابی به آن مقام و احاطه بر حقیقت و کنه ذات الهی را ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۱۴). صدرا نیز معتقد است که احدی از خلائق قدرت احاطه و اکتناه به ذات حق را نداشته و نمی‌تواند در آن وادی قدم بگذارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۴، ص ۴۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۲۹).

۲.۳. صیروت وجودی فانی

عرفا و نیز ملاصدرا هر دو قائل به صیروت وجودی هستند و فناء را نوعی ارتقاء وجودی برای سالک الی الله تعبیر می‌کنند و آن را صرفا یک هویت علمی به نحو مشاهده از دور نمی‌دانند. لذا کاشانی، فناء را اتصال وجودی معنا می‌کند نه صرف یک هویت علمی حصولی که سالک از دور حق را مشاهده می‌کند (کاشانی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۷۵۶). او می‌گوید عقل، مایوس از درک چنین اتصالی وجودی است. پس معلوم می‌شود این فناء یک حالت علمی نیست؛ بلکه صیروت وجودی است و اگر یک حالت علمی صرف بود به هیچ وجه عقل از درک آن مایوس نبود (کاشانی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۵). سید حیدر آملی فناء را رسیدن به مقامی که مانع از وصول به حق نباشد تعبیر می‌کند و در واقع آن را نوعی حرکت و وصول و اتصال می‌داند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۷۰). برخی محققین در این باره معتقدند که اگرچه عرفا فناء را به صار الحادث قدیم یعنی شخص حادث قدیم می‌شود یا صار الممكن واجبا یعنی شخص ممکن واجب می‌شود تعبیر می‌کنند؛ اما هرگز نمی‌خواهند بیان کنند که سالک می‌تواند به مقام ذات نائل آید؛ بلکه سالک الی الله تنها صیروت وجودی پیدا کرده و به

نوعی ارتقا دست یافته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳). ملاصدرا نیز فناء را امری در راستای تکامل انسان قلمداد کرده و آن را بر اساس حرکت جوهری، به صیورورت وجودی انسان و حرکت ذاتی او تعبیر می‌کند. وی هرگز فناء را انعدام یا افساد شخص فانی تلقی نکرده و آن را نوعی تلون به رنگ الهی تفسیر می‌کند. عبارت وی در این باره چنین است: پس هنگامی که این مثال‌ها را دانستی، بر همان قیاس، حال سالک عارف بالله را نیز بسنج؛ آن‌گاه که هیچ توجهی به غیر خدا ندارد، و باطنش به چیزی جز خدا مشغول نیست، و به زینت‌های ذات خویش از حیث اینکه ذات است، فخر نمی‌ورزد، اگر چه آن زینت‌ها در صورت معرفت و شکل عبودیت جلوه‌گر باشند. بلکه او در حال غیبت از ذات خویش است، و حتی از غیبت از ذات خویش نیز غایب است، و در فناء از فناء محو شده است. در این حالت، او باقی است به بقای خدا، اما در مرتبه‌ای فراتر از آن بقایی که پیش از وصول داشت، آن‌گاه که به ابقاء خدا باقی بود. و این همان مقام بی‌نیازی در توحید و محو است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۹۵-۹۶). او در مفاتیح الغیب می‌گوید: سپس باید وجود او (سالک) در برابر وجود حق، که همه چیز به واسطه‌ی او موجود می‌شود و هر سایه و پرتویی به نور او پدیدار می‌گردد، از میان برود؛ تا جایی که دیگر برای خود، نزد خود، وجودی احساس نکند؛ همان‌گونه که در ذات خود، به خودی خود، وجودی ندارد. و این مقام اهل وحدت است؛ یعنی فناء در توحید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۷۵). حاصل آنکه صدرا اگرچه اضمحلال و انعدام را در واقع در شهود و ادراک عبد می‌داند؛ لکن نه صرفاً یک صورت علمی بلکه به مثابه حقیقتی عین‌الیقینی که سالک با آن ذوب در حق متعال می‌گردد و ادراکی را که تا به حال توهم می‌کرده، از خود دور می‌راند و به حقیقت وجود متصل می‌گردد. و این نیست جز همان صیورورت وجودی عبد در مسیر سلوک. اساساً حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول از اصولی هستند که ملاصدرا در تفسیر فناء از آنها استفاده کرده و نشان می‌دهند که در فناء با یک صیورورت و تبدل و تحول وجودی مواجه هستیم: انسان در سیر خود در هر مقامی که قرار می‌گیرد صورتی جدید برای او حاصل می‌شود. این تبدل صورت، نشان دهنده صیورورت و تحول وجودی انسان است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۶). انسان میان موجودات تنها موجودی است که خاصیت تبدل احوال و تطور در اطوار را دارد ... به هر مقام که می‌رسد، متصل به آن می‌شود و مشتاق مقام بالاتر می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۸). سالک مرحله به مرحله طی طریق کرده تا داخل در عالم عقول شود و احدیت حضرت حق بر او جلوه کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲).

۳.۳. حقانی شدن جهت بشری سالک فانی

در فناء آنچه رقم می‌خورد در واقع حقانی شدن تعین فرد فانی است نه انعدام و از بین رفتن تعین. تعین هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و انعدام تعین بی‌معناست. اگر در آثار عرفا و همچنین ملاصدرا چنین ادعا شود که در فنا، شخص فانی منعدم می‌شود، در واقع منظورشان تبدل تعین خلقی به حقانی بوده؛ یعنی تعین سالک رنگ و بوی

حق را گرفته، نه آنکه منهدم شده باشد. ابن عربی معتقد است که در حالت فناء، بشر از بشریت خود زائل نمی شود؛ بلکه حد بشری همراه اوست و در شهود شخص است که این فناء رخ می دهد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۲۱۳). فرغانی فناء را نوعی ازله تقید می داند که در تعیین ثانی برای فرد سالک رقم می خورد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۳۹). جامی می گوید وجود سالک فرع بر وجود حق است و وقتی وجود حق جلوه کند وجود سالک مخفی می گردد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۱). قونوی نیز معتقد است آنچه از ازل نبوده، در مقام فناء از بین رفته و آنچه از ازل بوده باقی خواهد ماند (قونوی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۹). قیصری هم به طور کلی فناء را فناء تعین عبد و انعدام او ندانسته بلکه مراد را فناء جهت بشری سالک در جهت ربانی او تفسیر می کند (قیصری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۸). ملاصدرا نیز بر آن است که شخص فانی التفات به غیر حق و ماسوا نداشته و مشغول به غیر الله نیست و مفتخر به داشتن ذات خود نیز نمی باشد (ملاصدرا، الف ۱۳۶۶، ج ۱، ۹۵-۹۶). به اعتقاد وی، مقام فناء و محو است که پایان سفر اول سالکان می باشد. پس اگر سالک در فناء و محو باقی بماند و به مقام بقاء و صحو نرسد، در عین جمع مستقر می گردد؛ اما به سبب تنگی ظرف وجودی اش و غرق شدن و فانی شدنش از بدن و قوای آن از خلق محجوب می شود و در این حالت چشم دلش از مشاهده جمال و جلال و سبحات وجه و ذات الهی منحرف نمی شود. لذا کثرت در شهودش محو می گردد و تفصیل از وجودش پنهان می شود و این همان رستگاری عظیم است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۷۶؛ ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۴۴).

۴.۳. عدم انعدام سالک فانی

در تبیین اینکه در فناء، تعین فانی از بین نمی رود می توان از مقدمات زیر بهره برد:

الف. توجه ایجادی حضرت حق

هر آنچه در نظام هستی است همه تجلیات حق و در واقع ظهور و بروزات حضرت حق اند که حقائق و موجودات را تشکیل می دهند. تجلی وجودی حضرت حق که با عین ثابت برخورد کرده و آن را وارد مرحله خلقی می کند، همان توجه ایجادی حق است که با اراده تکوینی و کلمه وجودی (کُن) حضرت حق، شی مخلوق را ایجاد کرده است و در واقع اراده حق، همان توجه ایجادی اوست به سوی مخلوق.

ب. ادراک شهودی حضرت حق

این مقدمه مبتنی بر مقدمه اول می باشد به این بیان که اگر ما بخواهیم حق تعالی را درک کنیم باید تجلی موجود در دل اشیاء را درک کنیم. چون اوست که اصل و ریشه همه اشیاء است و وجه خاص حاضر در دل تعینات خلقی. تجلی حق را نمی توانیم با قوای ظاهری، مدرکات حسی، خیالی و حتی عقلی درک نمود. لذا برای درک آن باید از طریق مدرک و ادراکی دیگر به نام شهود قلبی استفاده کرد: وراء ادراکات ظاهری (حواس پنج گانه) و باطنی (خیال، وهم و عقل) یک نوع غیر متعارفی از ادراک در وجود انسان نهاده شده که نامش ادراک شهودی

و قلبی است. نسبت این ادراک با سائر ادراکات، نسبت جنس است به انواع خود. یعنی آن هویت ادراکی شهودی اصل می باشد که قیودی بر خود گرفته است و تنزل کرده است و به صورت قوای باطنی همچون ادراک عقلی و ادراک خیالی و سپس ادراک حسی ظهور یافته است و همه این ها انواع آن ادراک اصلی شهودی هستند. این نوع از ادراک در واقع ابزاری برای درک آن تجلی از حق می باشد که مستجن در عین ثابت هر شی است. همان تجلی حق که خود را از رهگذر این عین ثابت بروز داده است و حال سالک با اتصال به عین ثابت خود می تواند آن تجلی مستجن در خود را درک کند (ابن ترکه، ۱۳۹۱، ص ۳۱۵). این نوع از ادراک همان شهود قلبی، کشف و فناء است که در تعیین ثانی رقم می خورد (یزدان پناه، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳).

ج. قیودات و اطوار انسانی

عرفا بر این باورند که انسان بریده و جدا از مراحل و عوالم گذشته خود نبوده و اگر کسی بتواند حقائق پیشین خود را به خاطر آورد، موثیق متعدد گذشته را نیز یادآور خواهد شد. بعبارتی؛ ما در هنگام تنزل، عوالمی را طی کرده و به تناسب، رنگ و خصوصیت های آن عوالم را به خود گرفته ایم. مراد از این خصوصیات، حقایقی از آن عالم اند که در ما نهادینه شده و ما در هر عالم، با بستن میثاق با خداوند، ویژگی های آن عالم را برگرفته ایم. تا اینکه در نهایت به عالم ماده تنزل یافتیم و غبار بدن، تعلقات بدنی و حالات والدین بر ما اثر گذاشت، فرغانی در این باره چنین می گوید: «به حکم آن که در بدو فطرت که هنوز عالم تدوین و تسطیر در حضرت علم و تقدیر، مندمج بود و صورت تفصیل و تصویر در معنی تدبیر مندرج، نقش بند «اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» در کارگاه «فِطْرَتَ اللّٰهِ» نقش احوال متنسمان نسما ت قرب و وصال و متعرضان نفحات مقام کمال را به حسب استعدادات به اوضاع مختلف و هیئات متنوع بسته بود و خلعت «هُوَ اجْتَبَاكُمْ» را از بهر هر یک، در «عِیْبَةُ لِّتَبْلُوَكُمْ فِی مَا آتَاكُمْ» بر آن وفق تعبیه فرموده و چون نمود بر بود غالب آمد و حکمت ایجاد و تکوین، حکم شهود را در سر وجود تضمین کرد، بعد از تقلبات در مراتب اخفاء و اظهار و تطورات در اطوار استیداع و استقرار، «وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا» از خم «صِبْغَةَ اللّٰهِ»، هر یک رنگ قابلیت دیگری قبول کرده هر کس نقش استعدادی دیگر برگرفت» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵).

د. ازاله قیود

ازاله قیود مساوی با اتحاد انسان با عین ثابت و رسیدن به کشف شهودی و حالت فنا می باشد. عرفا راه رسیدن به این وجه خاص را استهلاك جهات امکانی انسان در جهت وجوبی او می دانند و بیان می کنند به این علت که هر انسانی یک وجه یلی الربی و وجوبی دارد و یک وجه خلقی و امکانی، لذا هرگاه بتواند این جهت امکانی را فانی در جهت وجوبی کند به وجه خاص خود دست یافته است. قونوی گوید که ارتباط هر ممکن با حق از دو جهت ممکن است:

جهت اول: از حیث امکان وجودی او؛ یعنی از آنجا که او ممکن الوجود است و ذاتاً نیازمند علت و افاضه‌ی وجود از حق.

جهت دوم: از حیث وجوب وجودش در علم ازلی الهی؛ یعنی از آنجا که علم پیشین الهی بر تحقق او تعلق گرفته، پس وجودش در مرتبه‌ی علم واجب است و لازم است غلبه و چیرگی از جهتی باشد که به حق نزدیک‌تر است؛ یعنی از جهت وحدت و احکام وجوب، که در اصطلاح به «اسماء» تعبیر می‌شود. و همچنین باید غلبه‌ی کثرت از جهت دیگر باشد؛ یعنی از جهت امکان و تعینات ممکنات. و شرط انفتاح وجه خاص بی‌واسطه و گشایش باب آن وجه خاصی که گفتیم در آن هیچ واسطه‌ای میان موجود و حق نیست، مشروط است به نابود شدن احکام کثرت و فناء امکان در وحدت حق و غلبه‌ی احکام وجوب (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۷).

حاصل اینکه انسان سالک همواره باید از قیود و تعین‌ها کم کرده و به عین ثابت خود که حقیقت خودش است دست یابد. این ازاله قیود تنها با سیر و سلوک است که اتفاق می‌افتد و در آن با عین ثابت خود متحد شده و به مقام فناء و شهود حق نائل می‌آید. ملاصدرا نیز همچون عرفا بدین نکته توجه داده است که فناء سالک الی الله غیر از انعدام شخص سالک است و شخص سالک باقی مانده و صرفاً جهات حقانی پیدا می‌کند. او با مثالی در تبیین عدم انعدام شخص فانی بیان می‌کند که مراد از فناء صرفاً دیده نشدن آن چیزی است که توهم می‌شده و واقعیتی نداشته: «خورشید و ماه دو نشانه‌اند که بر «رحمان» بودن خدا در دنیا و «رحیم» بودن او در آخرت دلالت دارند. نشانه روز، مثالی است برای وجود حق در جهان آخرت، و نشانه‌ی شب، مثالی برای وجود او در دنیا. و از وجهی دیگر، این دو، نماد وجود حق و خلق‌اند؛ چرا که یکی نور را بر دیگری می‌تبلبلند. از همین رو، هنگام طلوع نور قاهر و جلال آشکار خورشید، ماه پنهان می‌شود، و هنگام غیبت خورشید از حواس و گستردگی تاریکی شب بر چشم‌های مردم، ماه ظاهر می‌گردد. هرچه ماه از خورشید دورتر شود، نورش بیشتر و درخشش‌اش افزون‌تر می‌گردد، و هرچه به آن نزدیک‌تر شود، نورش ضعیف‌تر و قامتش خمیده‌تر می‌شود. تا آن‌گاه که در نهایت نزدیکی و مقارنه‌ی حقیقی، نورش به کلی محو می‌شود و ظهورش از میان می‌رود. این حالت، مثالی است برای سالک واصل، فانی در مقام قرب و عندیت، و نیز مثالی برای محجوب باقی با نفس در مقام غیرت و بُعد. شب، نماد هویت عبد و انانیت اوست که با تاریکی امکان و سیاهی حادثه‌ها توصیف می‌شود و روز، نماد وجودی است که از خورشید حقیقت و قیوم هستی بر آن می‌تابد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۵، ص ۱۱۶).

۴. وجوه افتراق فناء از منظر مکتب ابن عربی و حکمت ملاصدرا

در ادامه به وجوه افتراقی فناء از منظر دو دیدگاه اشاره می‌شود:

۱.۴. متفاوت بودن موطن فناء

اساساً عرفاً موطن وصول به فناء را تعین ثانی و ما فوق آن می دانند؛ اما ملاصدرا وصول به مقام فناء را رسیدن به عالم عقل می داند. فرغانی مقام فناء را در حضرت جمع الجمع و تعین ثانی معنا کرده و آن را قاب قوسین می داند (فرغانی، ۱۴۲۸، ص ۲۱۰). کاشانی مقام قاب قوسین را مقام واحدیت و جناب الهی و تعین ثانی می گیرد و فناء و اتصال به حضرت حق را در آن موطن تبیین می کند (کاشانی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۷۵۱). قونوی نهایت وصول انسان به قرب حضرت حق را در تعین اول معنا کرده و می گوید اینجاست که برترین تجلی یعنی تجلی ذاتی برای شخص رقم می خورد و بهترین نحو از معرفت و شهود حضرت حق در این نقطه برای سالک پدیدار می شود (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۹۲). صدرالمتألهین اما عالم عقل را از صقع ربوبی می داند. بدین معنا که بقای آنها به بقاء حضرت حق است نه به ابقاء او، و نه تنها عالم عقل جزو ماسوا و عالم خلق معنا نمی شود؛ بلکه لازم ذات حق بوده و تباینی میان عقل و حق نیست. بر خلاف عوالم خلقی دیگر که مباین با ذات حق هستند؛ وجود عالم عقلی و تکثر صور آن، با آنکه دارای کثرت صور است، متمایز از ذات حق اول نیست؛ بلکه آن صور، علوم الهی هستند که قائم به ذات تعالی اند و در صقع ربوبی واقع شده اند. پس این صور، از جمله‌ی ما سوی الله به شمار نمی آیند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۶۸). او عقول و مفارقات را جزو عالم ما سوا الله محسوب نکرده بلکه آنها از لوازم ذات بوده و حالت غیر مجعولی دارند و عبارت ملاصدرا در این باره چنین است: قضا عبارت است از وجود همه‌ی موجودات با حقایق کلی شان و صور عقلی شان در عالم عقلی، به صورت کلی و به طریق لبداع. و این‌ها مرتبط با حق اول‌لند، و در صقع الهی موجودند؛ و نباید آن‌ها را از جمله‌ی "عالم" به معنای ما سوا الله شمرد، بلکه از لوازم ذات غیر مجعول او به شمار می آیند. پس آن‌ها "خزائن خداوند" هستند؛ همان سرادقات نوری و تجلیات جمالی و جلالی (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۴۸). او در عرشیه بدین نکته التفات می دهد که ملائکه جزو عالم نبوده و حجب نوریه حضرت حق محسوب می شوند و واسطه فیض الهی هستند (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۳۲). ملاصدرا به این علت که عقول و عالم جبروت را باقی به بقاء الهی می داند نه ابقاء الهی و در واقع آن عالم را در صقع ربوبی معنا می کند، مقام فناء سالک را در همان عالم عقل معنا کرده و اتحاد با عقول به خصوص اتحاد با عقل اول را فانی شدن سالک در حضرت حق تفسیر می کند و سالک در آن لحظه بدون واسطه با حضرت حق مواجه می شود.

او برای توضیح این نکته که فناء در عالم جبروت و به سبب اتحاد با عقول و مفارقات حاصل می شود چنین بیان می کند: انسان آن‌جا که از خود فانی و از خود غافل می گردد، و حقایق سرّی و انوار غیبی را مشاهده می کند، و به شهود و معاینه و مکاشفه تحقق می یابد و حقایق عقلی و انوار حقیقی بر او ظاهر می شود، و برخی دیگر پنهان می گردد، تا آن‌که از تلوین رهایی یابد، و سکینه روحی و طمأنینه الهی بر او نازل شود، و ورود این بوارق و احوال برای او به صورت ملکه درآید. پس وارد عالم جبروت می شود، و عقول مجرد و انوار قاهره و

مدیران کلی از فرشتگان مقرب و مهیمن در جلال الهی از کروییان را مشاهده می کند، و به انوار آنان تحقق می یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۷۵). او همچنین معتقد است که انسان قوت سیر به مراتب عالیّه را داشته و می تواند این حجب نورانی وجودی عالم هستی را پاره کرده تا به توحید علمی برسد و سپس ترقی کرده در اسما و صفات حق و سپس داخل در ملکوت سماوات شود و عقول عرضیه را نیز طی کند و بعد وارد عالم عقول و جبروت می شود که در این نقطه با انوار عقلیه قاهره و عقول طولیه متصل می شود تا به عقل اول می رسد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۹۲). حاصل آنکه فناء نزد صدرا یعنی اینکه سالک از تعین عقلی خلع شده و جهت الهی او نمایان شود آن سان که بدون ورود به تعین ثانی به مقام صقع ربوبی که همان عقل است نائل آید. بر همین پایه مراد صدرا از فوق عقل شدن انسان آن است که حضرت حق را به لحاظ اسماء و اعیان خود (که در عقول و مفارقات خودش را نشان می دهد) مشاهده کند. به این معنا که در این جا نه خود را می بیند و نه عقول را و نه مثال. بلکه خدا را در دل همه می بیند از آن رو که خداوند به اضافه اشراقی در دل همه اشیا موجود است. و اشیا همه عین الربط به او هستند و لاجرم آنچه عین الربط است، هویتش وجهی از وجوه الهی است.

۲.۴. متفاوت بودن شیوه تبیین فناء

دومین وجه افتراقی تفاوت سبک تبیینی صدرا از عرفاست که یکی برهانی و دیگری غالباً گزارشی از شهودات و مکاشفات خود بیان می کند. ملاصدرا در تبیین فناء به اصولی تمسک می جوید که هر کدام در جای خود به نحو عقلی اثبات شده اند. اصولی از جمله محدود نبودن انسان به مقام خاص، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و حصر عوالم، پایه های بحث فناء در حکمت متعالیه ملاصدرا است و هیچ فردی مانند ملاصدرا در جهان اسلام نتوانست فناء را به این خوبی معنا کرده و به لحاظ فلسفی آن را حل کند (یزدان پناه، ۱۳۸۶، ص ۳۹۷).

مقدمات و مبانی را که صدرا برای تبیین مسئله فناء از آنها بهره جسته است را بیان کرده چنین است: اولین مبنای که می توان به آن اشاره کرد نامحدود بودن و مقام لا یقفی انسان نزد ملاصدرا می باشد: «فلاسفه متقدم برای تعریف و شناخت حقیقت نفس با یکدیگر دچار اختلاف شدند و دلیل این اختلاف این است که برای انسان مقام معلومی نیست و نفس درجه معینی ندارد» (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۳).

یکی دیگر از مبانی که صدرا را وادار به بحث فناء الی الله را مطرح کرده و وصول به غایت انسانی را در پرتو آن بحث مطرح کند؛ بحث از حرکت جوهری نفس است «نفس انسانی از یک صورت به صورتی دیگر، و از یک کمال به کمال بالاتر ارتقاء می یابد. این نفس در آغاز پیدایش خود از جسمانیت صرف آغاز کرده، سپس به

صورت عناصر (عنصری) رسیده، از آنجا به مرحله معدنی، پس از آن به مرحله نباتی، و سپس به مرحله حیوانی (انسانی) تکامل یافته است» (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۶۱) ..

دیگر از مبانی صدرا برای تبیین بحث فناء، اتحاد عقل و عاقل و معقول است. همانطور که در حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس بیان شد که این صیورورت و حرکت نفس است که انسان را می تواند به تکامل بکشاند الان به این مسئله اشاره می کنیم که این صیورورت در دل اتحاد با معقولات و مدرکات خود است که عاقبت خود را تعیین می کند که انسان به غایت قصوی خود که فانی شدن در اسماء و صفات است منتهی می شود. «حرکات نفس در ذات خود، بر اساس شدت و ضعف، از طریق برهان اثبات شده اند. صدرا چنین بیان می کند پیش تر نیز به صورت روشن و گاه ضمنی بیان شد که نفس، تحولات جوهری و دگرگونی های ذاتی دارد؛ یعنی گاهی نفس با حس متحد می شود، و این در آغاز پیدایش و از مرتبه احساس به مرحله تعقل پیش می رود شکل گیری اش است. سپس به مرتبه تخیل می رسد و با خیال متحد می گردد. اگر به مرحله ای برسد که معقولات را به طور شهودی نزد خود حاضر ببیند، به عقل مجردی بدل می شود که ذاتاً از ماده و امور مادی جداست.» (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۲۴۳).

برخلاف عرفا که کمتر بیانی عقلی یا برهانی برای بحث فناء ارائه داده و اغلب گزارشی حصولی از علوم حضوری کشفی خود به دست می دهند. لذا ملا صدرا خود اشاره می کند که بحث فناء را با بیان برهانی مطرح کرده و فناء بنده از خود و بقایش به نور حق، آن گونه که برای عارفان به صورت عیانی مشهود است را از جمله اموری می داند که برهانی ساخته و از دانش نفس و چگونگی تحول های آن در مراحل گوناگون و اتحادش در مراتب تکامل با عقل فعال، برای اثباتش بهره گرفته است (ملا صدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۹۱).

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی، به تبیین مفهوم «فناء» در دو دستگاه فکری عرفان نظری مکتب ابن عربی و حکمت متعالیه ملا صدرا پرداخت و نشان داد که اگرچه هر دو مکتب در غایت سلوک و مقصد نهایی سالک یعنی وصول به توحید و محو انانیت هم داستان اند، اما در تفسیر هستی شناختی، موطن تحقق فناء و شیوه تبیین آن تفاوت های بنیادین دارند. از منظر عرفای مکتب ابن عربی، فناء بر مبنای وحدت شخیصیه وجود و تجلی اسماء و صفات الهی معنا می شود. در این چارچوب، فناء نه انعدام سالک، بلکه زوال حیثیت بشری و امکانی او در برابر غلبه حیثیت ربانی است. بدین سان، فناء نزد عرفا امری شهودی، وجودی و مبتنی بر کشف قلبی است که با بقای بعدالفناء تکمیل می شود و سالک را به مقام انسان کامل و دستگیری از خلق می رساند.

در مقابل، ملاصدرا با تکیه بر اصول حکمت متعالیه به‌ویژه حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و مراتب عقل فناء را به‌مثابه عالی‌ترین مرتبه کمال عقل عملی تبیین می‌کند. از نگاه او، فناء نتیجه صیروت وجودی نفس و ورود آن به عالم عقل و اتحاد با عقول مفارقه، به‌ویژه عقل اول، است. امتیاز تبیین صدرایی در این است که تجربه عرفانی فناء را در قالبی برهانی و فلسفی صورت‌بندی می‌کند و آن را از سطح گزارش‌های ذوقی فراتر می‌برد. با این همه، وجوه اشتراک دو دیدگاه قابل توجه است: هر دو مکتب حلول و احاطه به ذات حق را نفی می‌کنند، فناء را صیرورتی وجودی و نه حالتی صرفاً ذهنی می‌دانند، بر بقای شخص سالک و عدم انعدام او تأکید دارند و فناء را حقانی‌شدن جهت بشری انسان تفسیر می‌کنند. تفاوت اصلی، بیش از آنکه در مقصد باشد، در مسیر، زبان تبیین و موطن تحقق فناء است.

پیش از انتشار (ناویراسته)

منابع

- ابن ترکه، صائن الدين (۱۳۹۱). تمهيد القواعد، قم: بوستان كتاب.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴). فتوحات مکیه، بیروت: دار احیاء التراث.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۸). مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). دروس معرفت نفس. قم: نشر الف لام میم، چاپ سوم.
- دهقانی، امین و معلمی، حسن و اسماعیلی مسعود، (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی فنا فی الله از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، ۱۶ (۲۸).
- ساعتچی، مهدی، ۱۳۹۱، بررسی و تحلیل مراتب توحید و فنا با تأکید بر مقام ذات از دیدگاه علامه طباطبائی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۳). شرح حکمة الاشراق، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۳۶۷). العین، قم: انتشارات هجرت.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸). منتهی المدارک، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۴۰۱). رساله النصوص، تهران: نشر سلمان پاک.
- قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰). مفتاح الغیب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۹۴). شرح منازل السائِلین، قم: انتشارات بیدار.
- کلاباذی، ابوبکر (۱۹۳۳). التعرف، مصر: مطبعة السعادة.
- ملاصدرا (۱۳۹۲). تعلیقات بر حکمت الاشراق، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن، قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه الاسفار، قم: مکتبه المصطفی،
- ملاصدرا (۱۳۴۰). رساله سه اصل، تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا (۱۳۴۱). رساله عرشیه، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ملاصدرا (۱۴۲۲ ق). شرح الهدایه الاثیری، تصحیح مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
- ملاصدرا (۱۳۶۶ ب). شرح اصول کافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح و تعليق سيد جلال آشتياني، قم، موسسه بوستان كتاب.

ملاصدرا (۱۳۸۱). كسراصنام الجاهليه، تهران: بنياد حكمت صدرا.

ملاصدرا (۱۳۸۰). مبدأ و معاد، قم: انتشارات اشراق.

ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب، تهران: انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران.

نصيرپور، زهرا (۱۴۰۱). همبستگي وجودي توحيد و فنا في الله و بقا بالله در اندیشه ابن عربي و ملاصدرا. پژوهشي، سال ۱۹ (۷۳).

يزدانپناه، سيد يدالله (۱۳۷۷). قم: صوت دروس شرح فصوص الحكم.

يزدانپناه، سيد يدالله (۱۳۸۸). عرفان نظري، قم: بوستان كتاب.

يزدانپناه، سيد يدالله (۱۳۸۹). مباني و اصول عرفان نظري، نگارش سيد عطاء انزلي، قم، انتشارات موسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، چاپ دوم.

موسسه بوستان كتاب
انتشارات
انوار اسنة