

فنا از دیدگاه ابن عربی و ارتباط آن با معرفت نفس

دکتر مرتضی شجاری

استادیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

چکیده

ابن عربی درباره فنا دیدگاهی هستی‌شناسانه دارد که براساس آن همه چیز فانی است و حقیقتی جز حق تعالی وجود ندارد. از این رو، هر قولی درباره فنا در حق تعالی - که لازمه آن اثبات وجودی در مقابل وجود خداوند است - شرک است؛ زیرا لازمه آن، قبول وجود برای سالک است که در انتهای سلوک، فانی می‌شود. از نظر وی، حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بیانگر این است که حقیقت نفس آدمی چیزی جز خداوند تعالی نیست و اگر کسی بر آن باشد که به غیر از خداوند واقعی هست، خواه مستقل یا وابسته به خدا و خواه از وجود خود یا از فنا فانی شده باشد، بویی از معرفت نفس به مشامش نرسیده است؛ زیرا کسی که موجودی غیر حق را ممکن بداند که قائم به حق و فانی در او باشد و فنایش نیز فانی در فنا باشد، گرفتار شرکی بعد از شرک می‌شود و راهی به معرفت نفس نخواهد یافت؛ مشرکی است که نه خدای را شناخته است و نه خود را.

کلیدواژه‌ها: فنا، بقا، معرفت نفس، وحدت وجود، حقیقت انسان.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۸/۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۷/۱۱/۷

Email: MortezaShajari@gmail.com

مقدمه

صوفیان فنا را حالتی می‌دانند که سالک به سوی حق، در نهایت سلوک و با فیض حق تعالی بدان دست می‌یابد. تبیین نظری این مسأله با باور به وحدت شهود، دشوار به نظر نمی‌رسد. سالکی که در آغاز راه، افعال، صفات و ذات خود را مستقل می‌پنداشت، در نهایت سلوک، چیزی جز حق تعالی و صفات و افعال او نمی‌بیند. اما با اعتقاد به وحدت وجود، آیا می‌توان سخن از فنا گفت؟ مگر نه این است که لازمه فنا، کثرت است یعنی فانی شدن چیزی در چیز دیگر؟ ابن عربی در نظر دقیق خویش، قول مشهور درباره فنا را به چالش کشیده و اعتقاد به آن را شرک می‌داند. در این مقاله با اشاره به دیدگاه‌های مشهور درباره فنا، «نظریه شرک بودن اعتقاد به فنا» - که ابن عربی از حدیث پیامبر(ص) درباره معرفت نفس «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نتیجه گرفته است - بررسی می‌شود.

۱- صوفیان معمولاً هدف نهایی سیر و سلوک را «فناء فی الله و بقاء بالله» می‌دانند. بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به سعادت، «خودی» انسان است و لازم است که سالک این خودی را فانی کند:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۳۶)

خودی آدمی چون شب تیره‌ای است که تا فانی نشود، خورشید سعادت طلوع نخواهد کرد و مادام که این خودی باشد، ویرانی جان آباد نخواهد شد.

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو دست
(مولوی ۱۳۶۳ / ۱ / ۳۰۱۰-۳۰۱۲)

۲- مطلب دیگری که صوفیان بر آن بسیار تأکید می‌ورزند «معرفت نفس» است. در عرفان اسلامی هیچ علمی شریف‌تر از معرفت نفس نیست. آدمی یک

گره اصلی دارد که اگر آن را بگشاید، به نیک‌بختی می‌رسد و آن، گره خویشتن خویش است:

عقده را بگشاده گیر ای متتهی عقده‌ای سخت است بر کیسه تهی
در گشاده عقده‌ها گشتی تو پیر عقده چندی دگر بگشاده گیر
عقده‌ای کآن بر گلوی ماست سخت که بدانی که خسی یا نیک‌بخت
(مولوی ۱۳۶۳/۵/۵۶۰-۵۶۲)

خودشناسی کلید رمز غیرشناسی و درواقع، اصل همه دانش‌هاست:

جان جمله علم‌ها اینست این که بدانی من کی‌ام در یوم دین
آن اصول دین بدانستی تو، لیک بنگر اندر اصل خود، گر هست نیک
(همان ۳/۲۶۵۴-۲۶۵۵)

در قرآن کریم که الهام‌بخش عارفان مسلمان است، آیاتی همچون «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصلت ۴۱: ۵۳) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ...» (مائده ۵: ۱۰۵). همچنین آیه «و فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات ۵۱: ۱۹ و ۲۰) بر اهمیت معرفت نفس دلالت دارد، همچنان که در سنت نبوی - که دیگر منبع معرفتی نقلی برای عارفان مسلمان بوده است - حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ» و «وَ اعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ اعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ» به چشم می‌خورد که همواره مطمح‌نظر عارفان، حکیمان، مفسران، متکلمان و دیگر دانشمندان بوده است و بر آن شرح‌های فراوان نگاشته‌اند.

۳- این دو بحث یعنی فنا و معرفت نفس در ظاهر ارتباطی با یکدیگر ندارند، از این‌رو صوفیان پیش از ابن عربی، درباره هر یک از این دو، در مباحثی مستقل از یکدیگر بحث کرده‌اند. ابن عربی اولین متفکری در عالم اسلام است که این دو را مرتبط با یکدیگر می‌داند، به این معنی که معرفت حقیقی به نفس - که براساس وحدت وجود حاصل می‌شود - منافات با قول مشهور عارفان درباره فنا دارد.

فنا و بقا در تصوف اولیه

اصطلاح «فنا» معمولاً همراه با «بقا» به کار می‌رود. در میان صوفیان اولیه، ماهیت فنا و بقا تعریف نشده و تعریف‌هایی که برای آنها کرده‌اند، به واسطه اضافه به تعدادی از صفات است، مانند فنا از فلان صفات مذموم و بقا به فلان صفات ممدوح، و بیشتر این تعاریف با عبودیت و زهد در ارتباط است.

- از ابراهیم بن شیبان (فوت: ۳۳۰ هـ) نقل است که «علم فنا و بقا دائر مدار اخلاص و حدانیت (برای خداوند) و صحت عبودیت اوست. و آنچه غیر از این (درباره فنا) گویند، غلط و کفر است.» (سلمی ۲۰۰۳: ۳۰۴)

- ابوبکر کلاباذی (فوت: ۳۸۰ هـ) در توضیح فنا، بر فانی کردن حظوظ نفسانی تأکید می‌کند. از نظر وی، سالکی که به مرتبه فنا رسد، از هیچ یک از اشیا حظی نمی‌برد و تنها به خداوند می‌پردازد. از این رو، خداوند ولی او خواهد بود و او را از مخالفت با اوامر الهی حفظ می‌کند. چنین شخصی به مقام عصمت رسیده، فانی از غیر خدا و باقی به خدا خواهد بود^(۱).

- هجویری (فوت: ۴۴۰ هـ) در کشف‌المحجوب با بیان اینکه دو اصطلاح فنا و بقا نخستین بار از سوی ابوسعید خراز بیان شد و «طریق خود را جمله اندرین دو عبارت مضمّر گردانید» (هجویری ۱۳۷۱: ۳۱۱) می‌گوید:

بدانک فنا و بقا بر زبان علم به معنی دیگر بود و در زبان حال به معنی دیگر... پس علم فنا آن بود که بدانی دنیا فانیست و علم بقا آنک بدانی که عقبی باقیست... اما بقاء حال و فناء آن، آن بود که چون جهل فانی شود، لا محاله علم باقی ماند و معصیت فانی شود؛ طاعت باقی ماند، چون بنده علم و طاعت خود را حاصل گردانید؛ و نیز غفلت فانی شود به بقاء ذکر یعنی بنده چون به حق عالم گردد و به علم وی باقی شود، از جهل بدو فانی شود و چون از غفلت فانی شود، به ذکر وی باقی شود و این اسقاط اوصاف مذموم باشد به قیام اوصاف محمود (همان: ۳۱۱-۳۱۲)

- صوفیان دیگر نیز کم و بیش مضمون یادشده را با الفاظ گوناگون درباره فنا

و بقا تکرار کرده‌اند^(۲). می‌توان گفت که لب نظریه فنا در تصوف اولیه، در تعریف جنید بغدادی از تصوف خلاصه شده است. وی می‌گوید: «التَّصَوُّفُ نَعْتُ أَقِيمٍ الْعَبْدُ فِيهِ» «تصوف صفتی است که اقامت بنده در آن است». وقتی از او خواستند که این صفت را واضح‌تر بیان کند، گفت: «حقیقتش (حقیقت تصوف) نعت حق است و رسمش نعت خلق، یعنی حقیقتش فناء صفت بنده تقاضا کند، و فناء صفت بنده به بقاء صفت حق بود، و این نعت حق بود؛ و رسمش دوام مجاهدت بنده اقتضا کند، و دوام مجاهدت صفت بنده بود (هجویری ۱۳۷۱: ۴۱).

- نظر عین‌القضاة همدانی درباره فنا و بقا را می‌توان واسطه‌ای میان صوفیان اولیه و ابن عربی و پیروانش دانست. عین‌القضاة در توضیح فنا بر نفی خودپرستی تأکید می‌ورزد:

تا از خودپرستی فارغ نشوی، خداپرست نتوانی بودن، تا بنده نشوی، آزادی نیابی، تا پشت بر هر دو عالم نکنی، به آدم و آدمیت نرسی، و تا از خود بنگریزی، به خود در نرسی، و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی، مقبول حضرت نشوی، و تا پای بر همه زنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و بجمله راه نیابی، و تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی (عین‌القضاة ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶)

- دیدگاه عین‌القضاة درباره سعادت آدمی که در تصوف پس از وی ادامه یافت، این است که سعادت واقعی، شناخت خویشتن است و بدیهی است که این شناخت جز از طریق فنای «خود دانی» حاصل نمی‌شود. «خود ملکوتی» انسان چیزی جز خداوند نیست:

طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد، و در هر چه داند و بیند، نجوید. راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل «الْقَلْبُ بَيْتُ اللَّهِ» همین معنی دارد، بیت

ای آنک همیشه در جهان می‌پویی این سعی ترا چه سود دارد گویی
چیزی که تو جوینان نشان اویی باتست همی، تو جای دیگر جویی
(همان: ۲۳)

فنا و بقا از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در آثار خویش معمولاً بیان صوفیان در فنا و بقا را نقل می‌کند، اما در ادامه دیدگاه خاص خود را مطرح کرده و فنا و بقا را با دیدگاهی هستی‌شناختی مورد بحث قرار می‌دهد. در این دیدگاه خاص، فنا ارتباطی با اخلاق و کمال اخلاقی ندارد، آنچنان که صوفیان پیشین بیان می‌کردند^(۳)، بلکه فنا همواره وصف همه کائنات است^(۴).

الف - فنا و وحدت وجود: خلاصه آنچه که صوفیان پیش از ابن عربی درباره فنا و بقا بیان کرده‌اند، در کتاب *عوارف‌المعارف* (بی‌تا، ج ۱: ۲۰) به وسیله عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ هـ) - معاصر با ابن عربی - تبیین شده است. از نظر وی، فنا دو معنی دارد: فنای ظاهر و فنای باطن. اولی ملازم با تجلی حق تعالی به طریق افعال است که اختیار و اراده سالک را سلب می‌کند و آن‌گاه سالک هر فعلی را فعل حق تعالی می‌بیند. اما دومی یعنی فنای باطن ملازم با تجلی حق تعالی گاهی با صفات و گاهی با آثار عظمت ذات بر سالک است که موجب می‌شود سالک بعد از فانی شدن از صفات نفس خود، صفات حق تعالی را شهود نماید. اما ابن عربی درجه سومی نیز بر آنچه سهروردی گفته بود، افزود و آن فنای از وجود غیر حق تعالی است و درک کردن اینکه چیزی جز حق تعالی موجود نیست و توحید حقیقی چیزی جز این نیست.

ابن عربی و پیروانش همواره بحث از فنا را با بحث از توحید ارتباط داده‌اند. ایشان فنا و توحید را به اقسامی مانند ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم کرده و به تدقیق در معنای آن پرداختند. عارفان توحید را تنها در یگانه دانستن حق تعالی ندانسته و آن را امری پویا تصویر کردند. به باور عارفان، در سیر مدارج کمالی، هر کس فراخور حال و مقام خود، بهره‌ای از توحید دارد. در این سیر، سالک از آغاز تا انتها، در پی تقرب بیشتر به حقیقت توحید و به تعبیر دیگر، فانی شدن در حق است.

از نظر ابن عربی، هر یک از کائنات و از جمله انسان دارای دو جهت هستند: لاهوتی و ناسوتی. از جهت اول، هر موجودی خداست یعنی چیزی جز جلوه و ظهور خداوند نیست و از جهت دوم، مخلوق خداوند است و به تعبیری، هر موجودی از جهت دوم، حادث و از جهت اول، ازلی است و از این روست که ابن عربی درباره انسان گفته است: «فَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَادِثُ الْأَزْلِيُّ» (ابن عربی ۱۴۰۰: ۵۰). بنابر آیه قرآن، خداوند هم ظاهر است و هم باطن. ابن عربی ظهور خداوند را در همه اشیا می‌داند؛ ظهوری که از فهم بیشتر انسان‌ها پنهان است.

ابن عربی در *التدبیرات الهیه* توحید را بر دو قسم می‌داند: توحید احدیت که توحید عامه مردم است و به تعبیر وی توحیدی صحیح است که بر اصلی فاسد مبتنی است و دیگر توحید فردانیت که توحید محمد(ص) و موسی(ع) و عارفان مسلمان است. این توحید، توحیدی صحیح و مبتنی بر اصلی صحیح است. (ابن عربی ۱۳۶۶: ۱۹۹).

سید حیدر آملی توحید احدیت را توحید الوهی و توحید فردانیت را توحید وجودی می‌داند. از نظر وی، توحید الوهی، توحیدی ظاهری و مربوط به شریعت است که آن را توحید انبیا هم می‌توان نامید زیرا پیامبران مردم را به عبادت الهی مطلق از میان اله‌های مقید دعوت می‌کنند، چنان که در آیه کریمه می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ: تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» و نیز: «أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ». اما توحید وجودی، توحید باطنی و حقیقی است که دعوت بندگان به مشاهده وجود مطلق از میان وجودهای مقید است، چنان که در قرآن فرموده است: «أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ». این توحید «توحید اولیا» نامیده می‌شود. (آملی ۱۳۶۷: ۳۵۵)

دلیلی که سید حیدر برای انحصار توحید در این دو قسم می‌آورد، این است که توحید در مقابل شرک است و شرک منحصر در دو قسم است: یکی شرک

جلی که همان شرک به حسب ظاهر است، یعنی عبادت بت‌ها، و دیگر شرک خفی یا شرک به حسب باطن که مشاهده غیرحق با حق تعالی است. شرک اول در مقابل توحید الوهی و شرک دوم در مقابل توحید وجودی است.

ظهور تمام انبیا از آدم(ع) تا محمد(ص) برای دعوت به توحید الوهی و نجات مردم از شرک جلی بوده است و ظهور جمیع اولیا از شیث(ع) تا مهدی(ع) برای دعوت مردم به توحید وجودی و نجات از شرک خفی است. همان‌گونه که اگر کسی بت را بپرستد، در ظاهر کافر است و حکم اسلام بر او جاری نیست، اگر کسی غیرخدا را مشاهده کند، مبتلا به شرک خفی و در باطن مشرک و ملحد خواهد بود، حتی اگر این غیر، وجود خود شخص باشد. و این است معنای مصرع معروفی که می‌گوید: «وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ» (وجود تو گناهی است که قابل مقایسه با هیچ گناهی نیست) (آملی ۱۳۶۷: ۳۵۵-۳۵۷).

توحید وجودی خود به سه قسم توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید فعلی تقسیم می‌شود. توحید ذاتی عبارت است از ظهور حق تعالی به صورت تمام موجودات ممکن که از آنها به مظاهر و مرایا تعبیر می‌شود. موحد حقیقی در توحید ذاتی کسی است که تنها یک ذات را منزّه از جمیع اعتبارات مشاهده کند. توحید صفاتی عبارت است از مشاهده صفت واحد که ساری در تمام موصوفات است، سریانی مانند سریان آفتاب در اجسام و سریان ارواح در اجساد. و توحید فعلی عبارت است از مشاهده فعل واحد که از یک فاعل صادر شده و در مظاهر مختلفی ظاهر گشته است. (همان: ۳۶۰-۳۶۸)

سید حیدر آملی با توجه به مراتب توحید وجودی، فنا را نیز دارای سه مرتبه می‌داند: مرتبه اول فنای در حضرت احدیت که شخص از رسم و صفات خویش فانی می‌شود. در این حالت، سالک خداوند را تنها با اسماء و صفاتش می‌بیند و این مرتبه توحید در ولایت است. مرتبه دوم فنای در ذات است با باقی ماندن

رسم خفی از شخص که نشان دوگانه‌گی و دوستی است و آن را توحید در حقایق می‌گویند. آخرین مرتبه، مقام احدیة الفرق و الجمع است که توحید حق «ذاته بذاته» است که در آن، رسم خفی نیز باقی نمی‌ماند (آملی ۱۳۶۸: ۸۲).

لاهیجی نیز در گلشن راز فنا را دارای سه مرتبه فناى افعالی، فناى صفاتی و فناى ذاتی یعنی محو، طمس و محق می‌داند (لاهیجی ۱۳۷۱: ۲۲۷) که سالک بعد از گذر از مرحله تبدیل اعمال و اخلاق سیئه به حسنه به آنها نائل می‌شود (همان: ۲۲۲). در فناى افعالی، سالک همه افعال را در افعال حق فانی می‌بیند، زیرا خداوند به تجلی افعالی بر او متجلی شده است. در مرتبه دوم، حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی می‌شود و او صفات تمام اشیاء را در صفات حق فانی می‌بیند و به غیر از خداوند هیچ شخصی را دارای صفت نمی‌بیند و خود و تمام اشیاء را مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند. در مرتبه سوم، حق به تجلی ذاتی بر سالک متجلی می‌شود و او جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات احدیت، فانی می‌یابد و تعینات عدمی وجود به فنا و توحید ذاتی مرتفع می‌شود و وجود اشیاء را وجود حق می‌داند و در دیده حق بین عارف «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» جلوه‌گری نموده، به جز وجود واجب، موجود دیگری نبیند و خیال غیریت نزد وی محال گردد. (همان: ۲۲۷)

بنابراین، از نظر ابن عربی و پیروانش، مرتبه عالی فنا، درک وحدت وجود است، از این رو می‌توان بین فناى یک سالک و نوع باور او در توحید تلازم دید.

ب - نسبی بودن فنا: از نظر ابن عربی، فنا امری نسبی است. فنا نیست شدن از مرتبه ناقص است که ملازم با بقا در مرتبه کامل است. چیزی که فانی می‌شود، غیر حق است و آنچه باقی می‌ماند، تجلی حق است. فنا و بقا کاملاً به هم پیوسته‌اند. کسی که فانی در حق است، همواره باقی می‌ماند. اما بقا از آن نظر که منتسب به حق است، والاتر از فنا است که نوعی انتساب به خلق است. به تعبیر

ابن عربی «... فَفِي نِسْبَةِ الْبَقَاءِ شُهُودٌ حَقٌّ وَ فِي نِسْبَةِ الْفَنَاءِ شُهُودٌ خَلْقٌ» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱۵)

در نسبت بقا شهود حق وجود دارد و در نسبت فنا، شهود خلق. زیرا لازمه هر دو، تعقل یعنی شهود است. فنا، در رابطه خلق است، که لازمه آن، تصور و شهود خلق است. اما بقا، تنها به حق است. پس در بقا باید حق را شهود نمود و گفت: باقی به حقم (همان). صوفی می‌باید از فنا به بقا برسد: «فَكُلُّ فَنَاءٍ لَا يُعْقَبُهُ بَقَاءٌ لَا يُعَوَّلُ عَلَيْهِ» (ابن عربی ۱۹۹۷: ۲۵۲) (هر فنایی که بقا در پی نداشته باشد قابل اطمینان نیست).

«بدان که نزد ما نسبت بقا در این طریق (عرفان) شریف‌تر از نسبت فناست، زیرا فنا برای شخص فانی از جایی است که در منزلت پایین‌تر است و بقا برای شخص باقی در جایی است که در منزلت برتر است. فنا آن است که تو را از فلان چیز فانی می‌کند و لذا سیطره و سلطنت بر تو دارد، اما بقا نزد اهل الله و در این طریقه - مطابق با اصطلاحشان - نسبت تو به حق و اضافه تو به اوست، درحالی که فنا نسبت تو به کون (عالم، ماسوی الله) است، مثل اینکه گویی از فلان چیز فانی شدم. (شکی نیست که) نسبت تو به حق برتر است (از نسبت تو به خلق). پس بقا از نظر نسبت اولویت دارد. زیرا فنا و بقا دو حال مرتبط با هم‌اند... در نسبت بقا، شهود حق؛ و در نسبت فنا، شهود خلق است. زیرا آن‌گاه که می‌گویی از فلان چیز فانی شدم، قطعاً آن را تعقل کرده‌ای و همین تعقل کردن آن، شهود توست نسبت بدان، زیرا آن را در نفس خود حاضر کرده‌ای تا حکم به فنای آن را تعقل کنی. در بقا نیز باید آن را که باقی به او هستی، شهود کنی. در این طریقه، بقا تنها به حق است، پس باید حق را شهود کرد و لذا لازم است حق را در دل خود حاضر کرده، او را تعقل کنی تا بگویی که باقی به حقم. پس این نسبت (بقا) شریف‌تر و والاتر است، چون منسوب‌الیه آن برتر است. بنابراین،

حال بقا برتر از حال فناست، گرچه با یکدیگر تلازم دارند و یک شخص در زمان واحد، هر دو حال را با هم دارد. در نتیجه تفاوت در شرف و منزلت بین این دو نسبت برای کسی که نظری صحیح داشته باشد، مخفی نیست.» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱۵)

ابن عربی در عبارت یادشده، فنا و بقا را چیزی جز نسبت‌هایی که به حق و خلق اضافه شده‌اند و یا اوصافی که حق و خلق بدان متصف‌اند، نمی‌داند. و این دقیقاً مطابق با اعتقاد وی در وحدت و کثرت است. کثرت از نظر ابن عربی، چیزی جز نسبت‌ها نیست که عده‌ای از آنها ثابت و عده‌ای زایل‌اند و از این روست که ابن عربی در ادامه می‌گوید: «بقا وصفی الهی است، نسبتی است که زائل نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، در حق و خلق حکمش ثابت است. اما فنا وصفی کیانی (منسوب به غیر خدا) است و در حضرت حق داخل نیست، نسبتی است که زائل می‌شود. هر وصفی که منسوب به هر دو (حق و خلق) باشد، تمام‌تر و برتر است از وصفی که مخصوص به جانب خلقی است به جز وصف عبودیت که نسبتش به خلق تام‌تر و برتر است از نسبت ربوبیت و سیادت به خلق.» (همان: ۵۱۶-۵۱۵)

ج - فنا و اعیان ثابت: ابن عربی بین بحث فنا و بقا با قول خود در اعیان ثابت^(۵) ارتباطی ایجاد می‌کند. اعیان ثابت - چنان‌که از نامشان آشکار است - در علم الهی ثابت‌اند؛ و از آنجا که بقا حالی ثابت است، وصف این اعیان است: «بقا حال ثابت عبد است که زائل نمی‌شود، زیرا عدم عین ثابت عبد محال است. همچنان‌که اتصاف عینش به عین وجود محال است، وجود وصف عبد می‌شود (تنها) بعد از اینکه نبود. این نکته را گفتیم چون فقط حق تعالی وجود است و لازم نیست که صفت عین موصوف باشد، بلکه این عینیت، محال است. عین عبد در ثبوتش باقی است و وجود عبد در عبودیتش ثابت است و حکمش در آن دائمی است.

(در آیه کریمه می‌فرماید:) هرچه در آسمان‌ها و زمین است جز عبد خداوند رحمان نیست (مریم ۱۹: ۹۳). (و نیز می‌فرماید: آنچه نزد شما، از بین رونده است و آنچه نزد خدا، باقی است (نحل ۱۶: ۹۶). ما نزد خداییم و او نزد ماست. به آنچه که آیه کریمه بیان کرده است، نفاذ و بقا ملحق می‌شود. نفاذ همان فناست. بقا، وصف وجود از جهت جوهرش است؛ و فنا، وصف عرض از جهت ذاتش بلکه وصف تمام مقولات به جز جوهر است.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۶)

در این عبارات، ابن عربی برای جلوگیری از اشتباه مخاطب، بقای اعیان ثابت را متمایز از وجود کرد تا خلطی بین قول به عین ثابت و عین وجود حادث نشود. فقط حق تعالی «وجود» است، بنابراین عین وجود غیر از عین ثابت است. بنابراین، بقا از صفات حق تعالی است که به هیچ وجه فنا در او راه ندارد. زیرا فنا از صفات موجودات حادث است. بقای وجود به مشیت و حفظ الهی است و بنابراین، بقای عالم با حفظ الهی تحقق می‌یابد و شأنی برای مخلوقات در آن نیست:

بعد از اینکه خداوند عالم را ایجاد کرد و بقای وجود بدان داد، به حفظ آن اراده کرد زیرا بقا بدون حفظ الهی میسر نیست. عبد از نفس خود به خدا و از خدا به نفس خود رجوع می‌کند، اما حق تعالی رجوعی ندارد جز از عبد به عبد، خداوند جز در مرتبه اول که عالم آغاز شد، از نفس خود رجوعی ندارد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۷۴)

پس معنای بقای وجود از نظر ابن عربی، استمرار آن بعد از ایجاد است و بنابراین، عالم جز به خداوند بقایی ندارد. به این دلیل است که صوفیانی که این مطلب را درک کرده‌اند و می‌دانند که خود دارای صفت فنا هستند، بسیار مشتاق به بقا شدند و بنابراین دوست دارند تا فانی در خداوند شوند و با بقای او باقی گردند، و بلکه همه انسان‌ها عشق به بقا دارند: «چون خداوند سبحان دارای بقای دائمی است و هیچ فنایی بر او عارف نمی‌شود، در فطرت انسانی محبت و اشتیاق به بقا و نیز کراهت و بغض نسبت به فنا قرار دارد»^(۶). مولوی در این باره

می گوید:

سایه‌هایی که بود جویای نور نیست گردد چون نورش ظهور
عقل کی ماند چو باشد سرده او کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
هالک آید پیش وجهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه‌ای است
اندر این محضر خردها خرد شد ز دست چون قلم اینجا رسیده شد شکست
(مولوی ۱۳۶۳/۳/۴۶۶۳-۴۶۶۳)

ابن عربی نیز در فقره‌ای از فتوحات، عالم را سایه و حق تعالی را نور می‌داند. هنگام تجلی نور، سایه فانی می‌شود. «والعالم ظلّ و الحق نور فلهذا يفنى العالم عن نفسه عند التجلي» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۶۶).

د- فنا و حقیقت انسان: ابن عربی با دیدگاهی روان‌شناسانه پایین‌ترین مرتبه فنا را استغراق فکر انسان در امری از امور دنیایی یا در مسأله‌ای علمی می‌داند. اگر با چنین انسانی سخنی گفته شود، نمی‌شنود یا افرادی را که در مقابل چشم او هستند، نمی‌بیند. دلیل این امر از نظر ابن عربی این است که در هستی چیزی وسیع‌تر از حقیقت انسان نیست، چنان‌که چیزی ضیق‌تر (تنگ‌تر) از حقیقت انسان نیست:

حال فنا با خواست و قصد، حاصل نمی‌شود و پایین‌تر مرتبه آن در حالت تفکر است. هنگامی که فکر انسان در امری از امور دنیایی یا در مسأله‌ای علمی غرق شود، اگر با او سخن بگویی، نمی‌شنود و اگر در مقابش باشی، تو را نمی‌بیند زیرا در چشم او و در آن حالتش چون جسمی جامد هستی. آن‌گاه که این انسان به مطلوب خود رسید یا امری عارض شد که به هشیاری آمد، آن‌گاه تو را دیده و سختت را می‌شنود. در عالم هستی پایین‌ترین مرتبه فنا همین است و سبب آن ظرفیت کم موجودات حادث (و از جمله انسان) می‌باشد. در عالم چیزی وسیع‌تر از حقیقت انسان و چیزی تنگ‌تر از آن نیست. اما وسعت دل انسان به دلیل این است که گنجایش هر چیزی - شیئی واحد - را دارد و اما تنگ بودن دل انسان به دلیل این است که در آن واحد دو خاطر در آن نمی‌گنجد زیرا انسان دارای ذاتی احدی است و قابل کثرت نیست و از این جهت مانند خداوند و در این حکم الهی است که فرمود: خداوند بی‌نیاز از جهانیان است. (همان، ج ۲: ۵۱۵)

پس فنا در عرفان، حالتی است که دوام ندارد و بنابراین مقصود از آن فانی یا معدوم شدن ذات صوفی نیست. از سوی دیگر، این حالت - همچون سایر احوال عرفانی - با کوشش و عمل انسان حاصل نمی‌شود، بلکه فضلی از خداوند بر بنده خود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۷). به تعبیر دیگر، فنا مانند احوال دیگر، «واردی الهی» (همان: ۵۳۹) است که مرهون وقت خاص خود است. واردات الهی در دل صوفی شدت و ضعف دارد، به عنوان نمونه گاهی برای یک صوفی حال فنا حالتی تقریباً دائمی است که بیشتر وقت یا تمام وقت او را پر کرده است. و از این روست که ابن عربی سه مرتبه برای صوفیان در فنا بیان کرده است:

بدان که مردم در این مقام بر سه رتبه هستند: عده‌ای چنان‌اند که وارد الهی بر نفس آنها قوی‌تر از قوتی است که در نفس خود بر قبول آنها دارند و لذا آن وارد الهی بر او غلبه کرده، حال او را تغییر می‌دهد و اگر این حال تا آخر عمر باقی بماند، چنین شخصی در این طریقه مجنون نامیده می‌شود، مانند ابو عقال مغربی؛ و عده‌ای چنان‌اند که وارد الهی، عقل (انسانی آنها) را گرفته اما عقل حیوانی‌شان باقی می‌ماند و لذا ایشان می‌خورند و می‌نوشند و در کارها بدون تدبیر و تفکر عمل می‌کنند، ایشان عقلاءالمجانین نامیده می‌شوند، زیرا مانند حیوانات دیگر زندگی طبیعی دارند...؛ و عده‌ای چنان‌اند که حکم این وارد بر آنها دائمی نیست و این حال از آنها زائل می‌شود و آن‌گاه با عقل خود در میان مردم هستند و امور را تدبیر می‌کنند، با عقل سخن می‌گویند و می‌شنوند و مانند انسان‌های دیگر به تدبیر و تأمل می‌پردازند، این گروه شامل پیامبر(ص) و اولیای صاحب حال است. (همان، ج ۱: ۲۴۸)

این مرتبه سوم از فنا، مربوط به مقام ولایت انسان کامل است. جایی که عارف پس از طی منازل مختلف ابتدا خدا را با خیال، سپس با بصیرت، آن‌گاه هم با بصر و هم با بصیرت رؤیت می‌کند و سرانجام به مرحله وحدت شاهد و مشهود می‌رسد که همان فنا و مقام ولی است. این مرحله، مرحله شهود عدم شهود، مقام بی‌مقامی و موقف بی‌موقفی است که عارف از هر صورتی و هر قیدی آزاد شده، در آن می‌آرمد.

مرتبه اخیر را عبدالرزاق کاشانی «فناى وجود در وجود» نامیده است. کاشانی در *لطائف الاعلام* (کاشانی ۱۹۹۶، ج ۲: ۲۱۷-۲۲۱) فنا را زوال و اضمحلال و بقا را ضد آن می‌داند. وی ۹ مرتبه برای فنا بیان کرده است: ۱- فنا از شهوت: مقصود از آن از بین رفتن اوصاف مذموم است. انسانی که برای امتثال امر الهی، محرّمات را با اعضا و جوارح خویش مرتکب نمی‌شود، اما در دل هنوز میلی به آنها دارد، در این مرتبه است. ۲- فناى راغب: فناى کسی است که افزون بر فناى از شهوت، در دل خویش نیز میلی به افعال مذموم ندارد یعنی دارای نفس مطمئنه شده است. ۳- فانی به رغبت: فناى کسی است که لذت شهوت با اعضا و جوارح را ترک گفته و دل نیز کاملاً رغبت به این ترک دارد. ۴- فناى متحقق به حق: فناى کسی است که از خلق جدا شده و به حق مشغول است. در این شخص اصلاً رغبت به چیزی معنی ندارد زیرا غیر حق برای او باقی نمانده است و از این رو، این شخص را فانی به حق از ماسوا می‌گویند. ۵- فناى اهل وجد: همان فانی به حق است که وجد سبب فناى او شده است. با این توضیح که نفس این انسان و نیز مخلوقات موجودند، اما این فانی، علم و احساس و خبری از خود و از ایشان ندارد، به دلیل اینکه وجودش مستهلک در قرب الهی شده است و بنابراین توان ادراک خود را ندارد، چه رسد به ادراک غیر خود. به عنوان نمونه، در داستان قرآنى حضرت یوسف(ع) وقتی زنان مصر جمال یوسف را دیدند، دست خود را با کارد بریدند و متوجه دردی نشدند، درحالی که جمال یوسف(ع)، جمال صورتی مقید با تعیینی جزئی بود. به طریق اولی اگر کسی صورت جمال مطلق را مشاهده کند، غیر او را به هیچ وجه نخواهد دید. بنابراین، کسی که سلطان حقیقت بر او چیره شده است، نمی‌تواند عین و اثر و صفتی از اغیار مشاهده کند، یعنی فانی از خلق و باقی به بقای حق می‌گردد. ۶- فناى صاحب وجود: کسی که فانی به حق است، خود و آفریدگان دیگر را می‌بیند، اما وجودی برای خود و آنها

قائل نیست و وجود را تنها مختص حق تعالی می‌داند. ۷- فنای رؤیت عبد فعل خود را: مختص کسی است که قائم بالله است و سپس فراتر می‌رود و به فنای رؤیت ذات خود می‌رسد، چون خداوند قائم به ذات اوست. نهایت سیر روندگان در منزل فنا، رسیدن به مرتبه‌ای است که با حکم یکی از تجلیات ظاهری و باطنی، قید تقيید از او زائل می‌شود. ۸- فنای فنا: فنا از شهود فنای مرتبه قبل است. گاهی مقصود از فنای فنا، بقای ثانی است، زیرا این بقا مقامی بعد از فناست و بنابراین، این معنی بدون شک همان فنای فناست. ۹- فنای وجود در وجود: به این مرتبه فنای شهود در شهود و نیز اتصال وجود، اطلاق می‌شود. این فنا هنگامی است که اسم موجود در وجود حق تعالی فانی می‌شود. در واقع آن که نبوده، فانی می‌شود و آن که ازلی است، باقی می‌ماند. این مرتبه بعد از فنای فناست؛ چنان که در بیته گویند:

فَنَيْتَ عَنِ الْفَنَاءِ فَنَائِي فَنَاءٌ فِي وُجُودِي عَنْ وُجُودِي
از فنا و از فنای خود فانی شدم، فنای در وجود تو از وجود خود یافتم.

رابطه فنا با معرفت نفس

الف - در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَتَّقِي الْوَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرَّحْمَنُ ۵۵: ۲۶-۲۷) (هر که بر روی زمین است، فانی می‌شود و وجه پروردگارت که با شکوه و گرمی است، باقی می‌ماند). تأویل عرفانی این آیات براساس وحدت وجود این است که کائنات دو جهت دارند: یکی جهت غیر خدایی (لاهو) که از این جهت فانی می‌شوند و دیگر جهت خدایی (هو) که از این جهت باقی می‌مانند. هدف از سیر و سلوک، رسیدن به مقام عبودیت، یعنی نفی هرگونه دعوی درباره صفات الهی است. وقتی صفات انسانی فانی شود، تجلی حق باقی می‌ماند:

گفت قائل در جهان درویش نیست ور بود درویش آن درویش نیست

هست از روی بقای ذات او نیست گشته وصف او در وصف هو
(مولوی ۱۳۶۳/۳/۳۶۶۹-۳۶۷۰)

از بایزید بسطامی نقل شده است:

گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید، و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من، یعنی به مقام فنا فی الله رسیدم. (عطار ۱۳۷۰: ۱۸۹)

آدمی با رسیدن به مقام فنا، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده، می‌رسد. خداوند وجود است و هیچ چیز بیرون از وجود او نمی‌تواند باشد:
این انالحق گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگ است. انالحق عظیم تواضع است زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم دو هستی اثبات می‌کند یکی خود را و یکی خدا را. اما آنکه انالحق می‌گوید خود را عدم کرد، به باد داد. می‌گوید انالحق یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محض و هیچم، تواضع در این بیشتر است.
(مولوی ۱۳۶۲: ۴۴)

ب - ابن عربی دو بیان مختلف درباره رابطه فنا با معرفت نفس دارد. یکی بیان مطابق با نظر عده‌ای از صوفیان پیشین و آن این است که نتیجه فنا همان معرفت نفس است، یعنی سالکی که به مقام فنا می‌رسد، در واقع خود ملکوتی خویش را که همان خداوند است، می‌شناسد. دیگری بیان دقیق‌تری است که نقد سخن قبلی است و آن را می‌توان چنین بیان کرد که هر که به حقیقت وحدت وجود باور داشته باشد، پی می‌برد که قول به فنا و فنای در فنا خطاست زیرا آنکه معرفت به خویشتن ندارد، خود را موجودی در مقابل حق تعالی می‌داند و می‌کوشد که با سیر و سلوک در او فانی شود و از این فنای خود نیز فانی گردد. در واقع قول به فنا یا فنای در فنا چیزی جز شرک نخواهد بود:

بیشتر عارفان معرفت به خداوند تعالی را به فنای وجودی در او و فنای در فنا ارتباط داده‌اند. این سخن، اشتباهی محض و سهوی آشکار است. معرفت به خداوند نیازی به فنای وجود و فنای فنا ندارد. زیرا لاشیء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد، فنایی نخواهد

داشت، فنا بعد از اثبات وجود است. پس اگر خود را بدون وجود و فنا شناختی، خدای را می‌شناسی و گرنه او را نخواهی شناخت. اگر معرفت به خداوند را با فنای در وجود او یا فنای در فنا مرتبط بدانی، به ورطه شرک درخواهی افتاد، زیرا در این ارتباط، وجودی برای غیر او و در مقابل او ثابت کرده‌ای و این شرکی آشکار است. پیامبر(ص) فرمود: «آن که خود را شناخت پروردگارش را شناخته است» و نفرمود: آن که نفس خود فانی کرد، پروردگارش را شناخته است. اثبات وجود برای غیر خدا با فنای آن غیر در خدا منافات دارد و چیزی که موجودیتش قابل قبول نیست، فنایش نیز قابل قبول نخواهد بود. (ابن عربی ۲۰۰۴: ۳۶)

غیر از حق تعالی معدوم است و معدوم را فنا بی‌معناست. به باور ابن عربی، در حدیث مشهور «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ»، «كان» فعل نیست بلکه «حرف وجودی» است. پیامبر(ص) در این حدیث از لفظ «الآن» استفاده نکرد، زیرا این لفظ ظرف زمان است و خداوند تحت آن واقع نمی‌شود، اما «كان» از ریشه «كون» و به معنای وجود است، شبیه این است که پیامبر(ص) فرموده باشد: «اللَّهُ مَوْجُودٌ وَ لَا شَيْءٌ مَعَهُ فِي وُجُودِهِ». اگر در زبان عربی لفظ «كان» شبیه به فعل و به صورت‌های «یکون» و «سیکون» نیز استفاده می‌شود، نباید پنداشت درباره خداوند هم این نوع کاربرد صحیح است، زیرا خداوند تحت ظرف زمان واقع نمی‌شود. ابن عربی از آیات قرآنی «كَانَ اللَّهُ عَفْوَراً رَحِيماً» و «كَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيماً» نیز برای تأیید این مطلب استفاده می‌کند. در این آیات لفظ «الآن» به کار نرفته است، زیرا این لفظ ظرف زمان و اسم علم برای آن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۹۲). پیامبر(ص) در این حدیث شریف اشاره می‌کند به اینکه الآن نیز همه کائنات معدوم‌اند، چنان‌که قبل از تکوین معدوم بودند. (ابن عربی ۲۰۰۴: ۳۶)

بنابراین، اگر کسی بر آن باشد که به غیر از خداوند واقعیتی هست، خواه مستقل یا وابسته به خدا و خواه از وجود خود یا از فنای خود فانی شده باشد، در این صورت بویی از معرفت نفس به مشامش نرسیده است؛ زیرا کسی که موجودی غیر حق را ممکن بداند که قائم به حق و فانی در او باشد و فنایش نیز

فانی در فنا باشد و این فناها تسلسل یابد، گرفتار شرکی بعد از شرک می‌شود و راهی به معرفت نفس نخواهد یافت، شرکی است که نه خدای را شناخته است و نه خود را. (ابن عربی ۲۰۰۴: ۳۶)

از نظر ابن عربی سالک الی الله در ابتدای سلوک با اینکه خود چیزی غیر از خدا نیست، اما چون معرفت به خود ندارد، این امر یعنی وحدت وجود را درک نمی‌کند و در انتهای سلوک، وقتی خود را شناخت، به درک وحدت وجود نائل می‌شود و پی می‌برد که خود، چیزی جز خدا نیست. در این هنگام است که خدا را با خدا شناخته است و نه با خود. به عنوان نمونه، شخصی به اسم محمود یا مسمای محمود که گمان برد اسمش محمد است، هنگام معرفت به اینکه محمود است، وجودش باقی است و تنها مسمای محمد مرتفع شده است. در این مثال نقصی بر محمود وارد نشد و محمد نیز در محمود فانی نشد. محمود نه داخل در محمد است و نه خارج از او. حلول محمود در محمد نیز بی‌معنا است. بعد از اینکه محمود معرفت یافت که محمود است و نه محمد، خود را به خود شناخته است و نه به محمد، زیرا محمد اصلاً وجودی نداشت و جز محمود وجودی نبود. حدیث مشهور «كَانَ اللَّهُ وَ لَاشَيْءَ مَعَهُ» به همین معناست. بنابراین، عارف و معروف، اصل و موصول، رائی و مرئی، محب و محبوب یکی است. عارف صفت اوست و معروف ذاتش. تفسیر «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» جز این نیست. (همان: ۴۱)

نتیجه

- ۱- براساس نظریه وحدت وجود که ابن عربی و پیروانش بدان باور دارند، غیر خداوند فانی است و تنها حق تعالی باقی است.
- ۲- موحد حقیقی کسی است که به ادراک وحدت وجود نائل آید و غایت سیر و

سلوک که موجب سعادت آدمی می‌شود، جز این نیست.

۳- «درک وحدت وجود»، «فنا» و «معرفت نفس» را می‌توان سه اصطلاحی دانست که در دیدگاه ابن عربی با یکدیگر تلازم دارند.

۴- ابن عربی معنای مشهور فنا را شرک می‌داند، زیرا لازمه آن قبول وجودی در مقابل وجود حق تعالی برای سالک است.

پی‌نوشت

۱. عبارت کلاباذی درباره فنا چنین است: «الْفَنَاءُ هُوَ أَنْ يَفْنَى عَنْهُ الْخُطُوطُ فَلَا

يَكُونُ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ حَظٌّ، وَ يَسْقُطُ عَنْهُ التَّمْيِيزُ، فَنَاءً عَنِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، وَ شُغْلًا بِمَا فَنَى بِهِ... وَالْحَقُّ يَتَوَلَّى تَصْرِيْفَهُ، فَيَصْرِفُهُ فِي وَطَائِفِهِ وَ مُوَافِقَاتِهِ فَيَكُونُ مَحْفُوظًا فِيمَا لِلَّهِ عَلَيْهِ، مَاخُودًا عَمَّا لَهُ، وَ عَنِ جَمِيعِ الْمُخَالَفَاتِ، فَلَا يَكُونُ لَهُ إِلَيْهَا سَبِيلٌ وَ هُوَ الْعِصْمَةُ، وَالْبَقَاءُ الَّذِي يَعْقُبُهُ، هُوَ أَنْ يَفْنَى عَمَّا لَهُ وَ يَبْقَى بِمَا لِلَّهِ» (کلاباذی ۱۹۹۳: ۱۴۲). و درباره بقا می‌گوید: «الْبَاقِي هُوَ أَنْ تَصِيرَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا لَهُ شَيْئًا وَاحِدًا، فَتَكُونُ كُلُّ حَرَكَاتِهِ فِي مُوَافِقَاتِ الْحَقِّ دُونَ مُخَالَفَتِهِ، فَيَكُونُ فَنَاءً عَنِ الْمُخَالَفَاتِ، بَاقِيًا فِي الْمُوَافِقَاتِ، وَ لَيْسَ مَعْنَى أَنْ تَصِيرَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا لَهُ شَيْئًا وَاحِدًا، أَنْ تَصِيرَ الْمُخَالَفَاتُ لَهُ مُوَافِقَاتٍ، فَيَكُونُ مَا نَهَى عَنْهُ كَمَا أَمَرَ بِهِ، وَ لَكِنْ عَلَى مَعْنَى أَنْ لَا يَجْرَى عَلَيْهِ، إِلَّا مَا أَمَرَ بِهِ وَ مَا يَرْضَاهُ اللَّهُ تَعَالَى، دُونَ مَا يَكْرَهُهُ» (همان: ۱۴۳)

۲. ابوالقاسم قشیری (فوت: ۴۶۵ هـ) بیان کرده است: «أَشَارَ الْقَوْمُ بِالْفَنَاءِ إِلَى

سُقُوطِ الْأَوْصَافِ الْمَذْمُومَةِ، وَ أَشَارُوا بِالْبَقَاءِ إِلَى قِيَامِ الْأَوْصَافِ الْمَحْمُودَةِ بِهِ ... فَمَنْ تَرَكَ مَذْمُومَ أَعْمَالِهِ بِلِسَانِ الشَّرِيعَةِ، يُقَالُ: إِنَّهُ فَنَى عَنْ شَهْوَاتِهِ، فَإِذَا فَنَى عَنْ شَهْوَاتِهِ، بَقِيَ بِنَيْتِهِ وَ إِخْلَاصِهِ فِي عِبَادَتِهِ، وَ مَنْ زَهَدَ فِي دُنْيَاةٍ بَقَلْبِهِ، فَنَى فِي رَغْبَتِهِ، فَإِذَا فَنَى عَنْ رَغْبَتِهِ فِيهَا، بَقِيَ بِصِدْقِ إِنَابَتِهِ، وَ مَنْ عَالَجَ أَخْلَاقَهُ، فَنَفْسَ عَنْ قَلْبِهِ الْحَسَدَ وَ الْحَقْدَ وَ الْبُخْلَ وَ الشُّحَّ وَ الْعِزْبَ وَ الْكِبْرَ، وَ أَمْثَالَ هَذَا مِنْ

رُغُونَاتِ النَّفْسِ يُقَالُ فِي غُرْفِهِمْ: فَنَى عَنْ سُوءِ الْخُلُقِ، فَإِذَا فَنَى عَنْ سُوءِ الْخُلُقِ، بَقِيَ بِالصِّدْقِ فِي ضِدِّهَا» (قشیری ۱۹۸۹: ۱۴۸).

أبو حامد غزالی (فوت: ۵۰۵ هـ) می گوید: «الْفَنَاءُ فَنَاءُ الْمَعَاصِي، وَ يَكُونُ فَنَاءَ رُؤْيَةِ الْعَبْدِ لِفِعْلِهِ بِقِيَامِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ» (غزالی ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۱۰)، و عبدالقادر جیلانی (فوت: ۵۶۱ هـ) می گوید: «إِنِّ عَنِ الْخُلُقِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى، وَ عَنِ هَوَاكَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَ عَنِ إِرَادَتِكَ بِفِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى، وَ حَيْثُ تَصْلِحُ أَنْ تَكُونَ وَ عَاءِ الْعِلْمِ اللَّهُ تَعَالَى، فَعَلَامَةُ فَنَائِكَ عَنْ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، أَنْقِطَاعُكَ عَنْهُمْ وَ عَنِ التَّرَدُّدِ إِلَيْهِمْ وَ الْيَأْسِ مِمَّا فِي أَيْدِيهِمْ، وَ عَلَامَةُ فَنَائِكَ عَنْ هَوَاكَ تَرَكُ التَّكْسُّبِ وَ التَّعَلُّقِ بِالسَّبَبِ فِي جَلْبِ النَّعْمِ وَ دَفْعِ الضَّرِّ، تَكُلُّ ذَلِكَ كُلَّهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَ عَلَامَةُ فَنَائِكَ عَنْ إِرَادَتِكَ بِفِعْلِ اللَّهِ أَنْكَ لَا تُرِيدُ مُرَاداً قَطُّ، وَ لَا يَكُونُ لَكَ غَرَضٌ، وَ لَا يَبْقَى لَكَ حَاجَةٌ وَ لَا مَرَامٌ، فَتَفَنَى عَنْ أَخْلَاقِ الْبَشَرِيَّةِ.» (الجیلانی ۱۳۸۷: ۱۲)

۳. برای نمونه می توان به کشف‌المحجوب مراجعه کرد، به عنوان مثال، در تعریف تصوف گفته اند: «التَّصَوُّفُ الْأَخْلَاقُ الرَّضِيَّةُ» (هجویری ۱۳۷۱: ۴۸) و «التَّصَوُّفُ تَرَكُ كُلِّ حَظِّ النَّفْسِ» (همان: ۴۲) و «التَّصَوُّفُ خُلُقٌ مَنْ زَادَ عَلَيْكَ فِي الْخُلُقِ زَادَ عَلَيْكَ فِي التَّصَوُّفِ.» (همان)

۴. ابن عربی این نکته را براساس نظریه «خلق جدید» نیز تبیین کرده است. در فصوص‌الحکم گوید: «وَ أَمَّا أَهْلُ الْكَشْفِ فَإِنَّهُمْ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ يَتَجَلَّى فِي كُلِّ نَفْسٍ وَ لَا يُكْرَرُ التَّجَلِّي، وَ يَرَوْنَ أَيْضاً شُهُوداً أَنَّ كُلَّ تَجَلٍّ يُعْطَى خَلْقاً جَدِيداً وَ يَذْهَبُ بِخُلُقٍ. فَذَهَابُهُ هُوَ عَيْنُ الْفَنَاءِ عِنْدَ التَّجَلِّي وَ الْبَقَاءُ لِمَا يُعْطِيهِ التَّجَلِّي الْأَخْرُ فَأَفْهَمُ.» (ابن عربی ۱۴۰۰: ۱۲۶)

۵. اعیان ثابته از اصطلاحات کلیدی عرفان ابن عربی است و با مباحث مهمی چون «اسماء و صفات الهی»، «علم حق»، «تجلی حق» و «آفرینش» ارتباط دارد. این اصطلاح مرکب از دو لفظ است: یکی «اعیان»، جمع «عین» که

مقصود از آن در عرفان ابن عربی حقیقت و ذات یا ماهیت است، و دیگری «ثبوت» که مقصود از آن وجود عقلی یا وجود به تبع اسماء و صفات، در مقابل «وجود خارجی» است. ابن عربی در *انشاء الدوائر*، اشیا را بر سه مرتبه می‌داند: یکی، مطلق وجود که موجود بذاته و موجد و خالق اشیاست، وجودش از عدم نیست و چیزی بر او تقدم دارد. دوم، وجود مقید یعنی عالم که موجود نبوده و بعداً تحقق یافته است و تقدم حق بر او تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم بالوجود است. سوم، اعیان ثابتة که به هیچ یک از وجود و عدم متصف نیست. تفاوت این قسم با حق این است که حق، عین وجود است، درحالی که اعیان نه موجودند و نه معدوم. این اعیان اصل و ریشه عالم است و عالم از آن ظهور یافته است. «چه بگویی «اعیان عالم است» و چه بگویی «اعیان حق تعالی است» صحیح گفته‌ای، و نیز چه بگویی «اعیان عالم نیست» و چه بگویی «اعیان حق تعالی نیست» صحیح گفته‌ای.» (ابن عربی ۱۳۳۶: ۱۱-۱۷)

۶. عبارت ابن عربی چنین است: «وَلَمَّا كَانَ اللَّهُ سُبحَانَهُ دَائِمُ الْبَقَاءِ لَا يُعْرِضُ لَهُ شَيْءٌ مِنَ الْفَنَاءِ، صَارَ مِنْ أَجْلِ هَذِهِ فِي جَبَلَةِ الْإِنْسَانِ مُحِبَّةُ الْبَقَاءِ وَ شَهْوَتُهُ، وَ كَرَاهَةُ الْفَنَاءِ وَ بُغْضُهُ.» (الترجمان ۲۰۰۲: ۴۲۲)

کتابنامه

- آملی، سید حیدر. ۱۳۶۸. *جامع الاسرار و منبع الانوار*. به تصحیح هنری کرین. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۶۷. *المقدمات من کتاب نصر النصوص فی شرح فصوص الحکم*. به کوشش هنری کرین و تهران: توس.
- ابن عربی. ۱۳۶۷. *اصطلاحات الصوفیه در رسایل ابن عربی*. هند: جمعیتة الدائرة المعارف الاسلامیه.
- _____ . ۱۳۳۶. *انشاء الدوائر*. بغداد: مکتبة المثنی.
- _____ . ۱۳۶۶ ق. *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملكة الانسانیة*، (همراه با دو کتاب انشاء

الدوائر و عقلة المستوفز). لیدن.

- _____ . ۱۹۹۷. رسالة لا يعول عليها. ضبط محمد شمس الدين العربي. بيروت: دارصادر.
- _____ . ۲۰۰۴. الرسالة الوجودية. اعتنى بها عاصم ابراهيم الكيالى الحسينى الشاذلى الذرقاوى. بيروت: دارالكتب العلمية.
- _____ . بى تا. الفتوحات المكية. بيروت: دارصادر.
- _____ . ۱۴۰۰ ق. فصوص الحكم. همراه با تعليقات ابوالعلاء عفيفى. بيروت: دارالكتب العربى.
- الترجمان، سهيله عبدالباعث. ۲۰۰۲. نظرية الوحدة الوجود بين ابن عربى و الجيلى. بيروت: مكتبة خزعل.
- الجيلانى، عبدالقادر. ۱۳۸۷. فتوح الغيب. به كوشش ابوحمزه. سايت اينترنتى www.Al-mostafa.com
- حافظ. ۱۳۶۲. ديوان حافظ. به كوشش پرويز ناتل خانلرى. چ ۲. تهران: خوارزمى.
- سلمى، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسين. ۲۰۰۳. طبقات الصوفيه: حقه و علق عليه مصطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دارالكتب العلميه.
- سهروردى، شهاب الدين ابوالحفض عمر. بى تا. عوارف المعارف. تحقيق عبدالحليم محمود و محمود بن الشريف. قاهره: دارالمعارف.
- عطار نيشابورى. ۱۳۷۰. تذكرة الاولياء. به كوشش محمد استعلامى. چ ۶. تهران: زوار.
- عين القضاة همدانى. ۱۳۸۶. تمهيدات. به كوشش عفيف عيران. چ ۷. تهران: منوچهرى.
- غزالى، الامام ابو حامد محمد. ۱۳۸۴. احياء علوم الدين. (در نرم افزار عرفان). قم: مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى.
- قشيرى، ابوالقاسم، ۱۹۸۹. الرسالة القشيرية. تحقيق عبدالحليم محمود بن الشريف. قاهره: مؤسسه دارالشعب.
- كاشانى، عبدالرزاق. ۱۹۹۶. لطائف الاعلام فى اشارات اهل الالهام، قاهره: دارالكتب المصرية.
- كلابادى، ابوبكر محمد بن اسحق. ۱۹۹۳. التعرف لمذهب اهل التصوف. تحقيق احمد شمس الدين. بيروت: دارالكتب العلمية.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۱. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به کوشش
محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
مولوی. ۱۳۶۳. *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
_____. ۱۳۶۲. *فیه مافیہ*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. ۱۳۷۱. *کشف المحجوب*. به تصحیح
ژوکوفسکی (با مقدمه قاسم انصاری). چ ۲. تهران: طهوری.