



تبیین عقلانی فنا در عرفان اسلامی

ابوالفضل کیاشمشکی^۱

چکیده

عارفان در مسیر سلوک الی الله، منازل و مقاماتی را پشت سر می‌نهند که فهم آنها برای غیر اهل عرفان، خالی از صعوبت نیست. به همین دلیل اغلب متفکران می‌کوشند تا با تکیه بر مبانی فکری و نظری خویش، تبیین (explanation) یا توضیحی فهم‌پذیر از حالات و تجربه‌های عرفانی به دست دهند. اما توفیق این تبیین‌ها کاملاً تحت تأثیر قوت و توانمندی مبانی مذکور قرار دارد. یکی از مقامات عرفانی که فهم خریدسند آن برای غیر اهل عرفان بسیار دشوار بوده و به همین دلیل نظریه‌های مختلفی در تبیین آن مطرح شده است، مقام یا حال «فنا» است. دستاوردهای مختلف علمی و فلسفی، دستمایه‌های درخوری برای تبیین فنا در اختیار می‌نهند که در جای خود ارزشمندند، اما این نوشتار کوشیده است تا نشان دهد تنها تبیین موفق در این مسئله، تبیینی است که بر پایه اصول حکمت متعالیه و عرفان نظری ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: فنا، عرفان، تبیین عقلانی، عرفان نظری، حکمت متعالیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه امیر کبیر. دریافت: ۱۳۹۰/۳/۵ تأیید: ۱۳۹۰/۴/۱۰

مقدمه

عارفان در مسیر سلوک عرفانی، حالات و مقاماتی را پشت سر می‌نهند که برای دیگران ناآشنا و غریب است. از میان همه این حالات و مقامات، شاید حال یا مقام «فنا» از همه شگفت‌تر است. از این رو فهم و درک آن برای اهل عرفان، حتی حکما و فلاسفه، خالی از دشواری نبوده است. در این نوشتار سعی شده است تا بر پایه تحلیل فلسفی و با بهره‌برداری از دستاوردهای فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه و نیز تأملات عارفان نامور مسلمان، همچون محیی‌الدین، شاگردان مکتب او و نیز شارحان بزرگ او که بر خوردار از یافته‌های حکمت متعالیه نیز بوده‌اند (همچون مدرسه آقامحمدرضا قمشه‌ای و شاگردان او) تبیینی خردپسند از فنا که با آموزه‌های قرآنی - روایی نیز همخوان باشد، ارائه گردد؛ زیرا از آنجا که زبان عرفان، اغلب زبانی رمزی و نمادین و آمیخته با تمثیل، تشبیه و استعاره است، زمینه سوء فهم و ارائه تفاسیر نادرست از تعبیر اهل عرفان همواره مشکلی است که خوانندگان آثار ایشان را با خود رویه‌رو می‌سازد. از این رو ساده‌انگاری است اگر تصور شود که مقصود اهل عرفان از «فنا» همان معنایی است که لغتاً و عرفاً از این واژه فهمیده می‌شود.

از آنجا که دیدگاه‌های مختلفی بر پایه نظام‌های فکری - نظری متفاوت در تفسیر و تبیین حقیقت فنا مطرح شده است، مباحث پیش رو در چند بند تنظیم شده است:

معنای لغوی فنا

در فرهنگ‌های مختلف لغت عربی، معانی مختلفی برای «فنا» بیان شده است که عبارتند از: نابودی، از بین رفتن، پیر و فرتوت و سالخورده شدن، و نیز نیستی در مقابل هستی. (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، ص ۶۷۲). در کتاب العین در ماده «فنی» نیز این‌گونه آمده است: «الفناء نقیض البقاء، والفعل: فنی یفنی فناءً فهو فان... و رجلٌ من أفناء القبائل، إذا لم یعرف من آی قبيله هو.» (کتاب العین، ج ۸، ص ۳۷۷). بر پایه این فرهنگ، فنا در مقابل بقا است. بنابراین اگر بقا، یعنی ماندگاری و پایداری، فنا نیز یعنی ناپایداری و از بین رفتن. حتی معنای دوم فنا در عبارت فوق، یعنی «أفناء القبائل»، به معنای نامشخص بودن قبيله فرد است که اشاره به از بین رفتن هویت قبيله‌ای او دارد.

در لسان العرب هم قریب به همین مضامین آمده است: «فنی؛ الفناء: نقیض البقاء،

والفعلُ فنی یفنی فناءً فهو فان... و تفانی القومُ قتلاً: أفنی بعضهم بعضاً، و تفانواُ أى أفنی بعضهم بعضاً فی الحرب. وَفَنِي يَفْنِي فَنَاءً: هَرِمَ و أشرف على الموت هَرَمًا، والجوهري: يقال هو من أفناء الناس إذا لم يعلم من هو. (لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۶۶)

در معنای اخیر، نامشخص بودن هویت فرد و به تعبیری پنهان شدن هویت او و گمنام بودنش نیز از معانی فنا برشمرده شده است.

در قاموس قرآن نیز در ذیل ماده فنا، می خوانیم: «مقصود از فنا، از بین رفتن صورت و ترکیب ظاهری است.» (قاموس قرآن، ج ۵، ص ۲۰۵) در کتاب التحقیق هم آمده است: «قالوا فنی یفنی فناءً، والله تعالی أفناه، و ذلك إذا انقطع، والله قطعه أى ذهب به ... الفروق ۸۴: الفرق بین الفناء والنفاذ، أن النفاذ هو فناء آخر الشيء بعد فناء أوله، ولا يستعمل النفاذ فيما یفنی جملة. والتحقیق أن الأصل الواحد فی المادة هو زوال مابه قوام الشيء من خصوصياته و امتیازاته. و هو قبل الإنعدام فإنه زوال ذات الشيء بالکلیه. و یلاحظ فی النفاذ: الفناء بالتدریج حتی ینتفی الشيء بالکلیه ظاهراً. فیقال: فنی المالح فی الماء الكثير. وانعدم الماء فی الظرف إذا صار هواء.» (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۱۴۶) نکته مورد توجه در عبارت اخیر، تفاوت بین فنا و انعدام است. در انعدام، شيء به طور کلی نابود می شود، ولی در فنا، خصوصیات شيء و ویژگی های ممیزه اش از بین می رود.

مقصود عرفا از فنا که حالت و مقامی از حالات عارفان است، ناظر به حقیقتی است بس فراتر از رخدادهای مورد نظر عرف و اهل زبان. در عرفان - همان طور که اشاره خواهد شد - کلمه فنا با حروف اضافه «در» و «از» به کار می رود. همچون «فناء فی الله» و «فناء عن ما سوی الله». درباره هر یک از این دو کاربرد فنا، سخن خواهیم گفت.

فنا در قرآن

در قرآن تنها در یک مورد از مشتقات ماده «فنی» استفاده شده و آن اسم فاعل «فان» در آیه شریفه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (سوره الرحمن، آیات ۲۶ و ۲۷) می باشد. مفسران نیز به گونه های مختلفی فنا در آیه را تفسیر کرده اند. البته اغلب بر این موضوع تأکید دارند که ذکر ذوی العقول به اعتبار کلمه «من» تنها به دلیل تناسب مقام با خطاب به جن و انس در سوره الرحمن است، و فنای موجودات منحصر به ذوی العقول نیست؛ بلکه تمامی موجودات فانی هستند و تنها «وجه الله» باقی است؛ شبیه مفاد آیه

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (سوره قصص، آیه ۸۸). اما در اینکه مقصود از «فانی» در آیه چیست و یا اینکه مراد فنای شامل وضعیت فعلی موجود است یا تنها ناظر به حالتی است که در آینده (بر اثر مرگ یا قیامت و نفخ صور) برای آنها حاصل می‌شود، تعابیر ایشان مختلف است. به هر روی برخی فنای موجودات زمینی را در آیه، خروج از وجود به حالت عدم، تفسیر کرده‌اند (ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۳۹). برخی فنا را نیستی تفسیر و اظهار کرده‌اند که نیستی هر چیزی، متناسب با وجود آن است. (لطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۷۸) در برخی دیگر از تفاسیر، فنا غیر از نیستی محض تفسیر و اظهار شده است که مقصود از فنای موجودات زنده، مرگ آنها و انتقال به جهان و سرای دیگر است. در نتیجه مقصود «نیست شدن» نیست. (الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱۷، ص ۳۹۸) بعضی با تفسیری شبیه به همین، بیان داشته‌اند که مقصود از فنا تبدیل صور موجودات در مسیر تکاملی است؛ زیرا موجودات در سیر تکاملی خود از صورتی به صورت دیگر تغییر می‌یابند و لذا این صورت‌ها پیوسته در حال تبدل و نابودی است و آنچه باقی است، فعل آفرینش خداوند است که در قالب این صور ظهور می‌یابد. (نوار درخشان، ج ۱۶، ص ۸۸) یکی از جالب‌ترین تفاسیر درباره فنا در آیه شریفه، تفسیری است که در البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن آمده است: «کل من علیها، علی الخلقه أياً كان، هو فان الآن و بعد کماکان قبل خلقه، لأنها فی ذواتها فقراء إلى الله.» (ج ۱، ص ۵۳۲)؛ زیرا اولاً ضمیر «علیها» را به کل خلقت بازگردانده و نه فقط به زمین، و ثانیاً معنایی از فنا به دست داده است که طبق آن موجودات، هم‌اکنون و بلکه از ازل تا به ابد، فانی هستند؛ چون به لحاظ ذات خویش عین افتقار به حق تعالی هستند و این افتقار ذاتی هرگز از آنها جدا نخواهد شد و وجه خداوند که همان حیث تجلی ربوبی حضرت حق است، همواره بوده و خواهد بود. در بحث‌های آینده روشن می‌شود که مقصود اهل عرفان از فنا، به این تفسیر از فنا، بسیار نزدیک است. هرچند این معنا و تفسیر، از آیه مذکور، ظاهر نیست، از آیه سوره قصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ به خوبی قابل استفاده است. علامه طباطبایی، «فان» را در آیه به مرگ تفسیر کرده‌اند؛ اما در تفسیر «هالک» این‌گونه فرموده‌اند:

«فکل شیء هالک فی نفسه باطل فی ذاته لاحقیقة له إلا ما کان عنده ممّا أفاضه الله علیه و أمّا ما لا ینسب إليه تعالی فلیس الا ما اختلقه وهم المتوهم أو سراًباً صورّه الخیال و ذلک کالأصنام... فلیست الا أسماء سمّاها عبّدتهم... و علی هذا السبیل سائر الموجودات

فليس عندها من الحقيقة إلا ما أفاض الله عليها و هي آياته الدالة على صفاته الكريمة من رحمة و رزق و فضل و احسان و غير ذلك فالحقيقه الثابته فى الواقع التى ليست هالكة باطلة من الأشياء هي صفاته الكريمة و آياته الدالة عليها والجميع ثابتة بثبوت الذات المقدسة... و هاهنا وجه آخر أدق منه على أن المراد بالوجه ذات الشيء... فالمراد أن غيره تعالى من الموجودات ممكنة والممكن و إن كان موجوداً بإيجاده تعالى فهو معدوم بالنظر إلى حد ذاته هالك فى نفسه والذي لاسبيل للبطلان والهلاك إليه هو ذاته الواجبة بذاتها» (الميزان، ج ۱۶، ص ۹۱). در حقیقت بیان علامه در این آیه، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه است.

به هر روی قرآن گونه‌ای از فنا و هلاک را برای همه موجودات - جز خداوند - بیان می‌کند که هرچند ممکن است ناظر به رخداد این امر در آینده باشد، به نظر می‌رسد مقصود قرآن منحصر در این حقیقت نبوده و بلکه مراد آن از فنا و هلاک وضعیت ذاتی موجودات است، و به هیچ روی قابل تفکیک از آنها نیست و اختصاص به زمانی خاص ندارد.

فنا در اصطلاح اهل عرفان

همان‌طور که پیشتر گفتیم، یکی از حالات و مقامات عرفانی «فناء فی الله» است. خواجه عبدالله انصاری در کتاب شریف منازل السائرین، فنا را یکی از منازل در ابواب نهایات برشمرده است. محیی‌الدین بن عربی نیز در کتاب ارزشمند فتوحات مکیه، بابی را به بحث از فنا اختصاص داده است. (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۲) به هر روی آنچه در این نوشته‌ها و دیگر آثار عارفان درباره فنا اظهار شده است، بازتابی است از حالات و تجربیات عارفان و آنچه در مقام و منزلی از سلوک دریافته‌اند. در نتیجه توصیف ایشان را از این حالت نمی‌توان تبیین یا نظریه‌ای درباره چیرستی فنا دانست. دستیابی به تبیینی در باب فنا، نیازمند تأملات فلسفی است تا جایگاه و فحوای معرفت‌شناختی و نیز هستی‌شناختی آن آشکار گردد.

در اینجا و در مقام توصیف عارفان از حالت و مقام فنا، برخی از تعابیر ایشان را مورد توجه قرار می‌دهیم.

گفته شده است: «الفناء هو التلاشى فى الحق.» و «الفناء هو نهاية السیر إلى الله، أى فناء اهل السلوک.» و نیز «الفناء هو فناء رؤية قيام العبد لله.» و «الفناء هو أن تبدو لك العظمة، فتسبک کل شیء، تغیبک عن کل شیء سوى الواحد الذى ليس كمثلہ شیء، أو تقول هو شهود حق بلاخلق.» (يقاظ الهمم فى شرح الحکم، ج ۲، ص ۲۳۵) و «الفناء هو أن

تبدو العظمة والإجلال على العبد فتنسيه الدنيا والآخرة والأحوال والدرجات والمقامات والأذكار، يفنيه عن كل شيء و عن عقله و عن نفسه و فناءه عن الأشياء و عن فناءه عن الفناء، لانه يغرق في التعظيم.» (معراج التشوف إلى حقایق التصوف، ص ۳۰) شیخ سراج طوسی در اللمع چنین آورده است: «الفناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك.» (اللمع في التصوف، ص ۳۴۱) شیخ ابوبکر کلاباذی نیز گفته است: «الفناء هو الغيبة عن صفات البشرية.» (التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ۱۲۶) قشیری در رسائل می‌گوید: «الفناء هو فناء المعاصي.» (اربع رسائل فی التصوف، ص ۵۶) خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین فنا را این‌گونه توصیف کرده است: «هو اضمحلال ما دون الحقّ علماً ثمّ جحداً ثمّ حقاً.» (منازل السائرین، ص ۱۲۷) شیخ ابوالحسن هجویری، بر این همه می‌افزاید: «الفناء هو فناء ارادة العبد في إرادة الله، لفناء وجود العبد في وجود الله.» (الشعرانی والتصوف الإسلامي، ص ۸۶) در مقابل، توصیف شیخ عبدالقادر گیلانی ناظر به نظریه دیگری است: «الفناء... هو أن يبقى الله وحده كما كان قبل أن يخلق الخلق.» عطار معتقد است: «الفناء عند الصوفية هو خلاص الإنسان من نزعاته و أهوائه و إرادته الخاصة فيكون كل فكره و عمله لله وبالله.» (التصوف و فریدالدین العطار، ص ۱۱۲) محیی‌الدین بن عربی نیز در تعبیری در فتوحات آورده است: «الفناء هو فناء رؤية العبد فعله بقيام الله على ذلك، و هو شبه البقاء.» (الفتوحات المكية، ج ۲، ص ۱۳۳) خواهیم گفت که توصیف ابن عربی با نظریه معرفت‌شناختی در تبیین فنا سازگاری بیشتری دارد.

کمال‌الدین قاشانی نیز می‌گوید: «الفناء هو الزوال والاضمحلال.» (لطائف الإعلام فی اشارات أهل الإلهام، ص ۴۶۳) شیخ داود قیصری سخنی دارد که ناظر به برخی دیدگاه‌ها در تبیین حقیقت فنا نیز می‌باشد: «ليس المراد بالفناء... إنعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء جهته البشرية في الجهة الربانية.» (ختم الأولياء، ص ۴۹۱) در کتاب ختم الأولياء از سید حیدر آملی نیز این عبارت نقل شده است: «الفناء عبارة عن الفناء في العرفان لا في الأعيان فإن ذلك غير ممكن.» (همان، ص ۵۰۳) این تعبیر با نظریه معرفت‌شناختی فنا تناسب دارد. اما تعبیر جرجانی در التعريفات با نظریه اخلاقی سازگارتر می‌نماید: «الفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة.» (التعريفات، ص ۱۷۶) همچنان‌که عبارت عبدالکریم جیلی در الانسان الكامل به دیدگاه معرفت‌شناختی نزدیک‌تر است: «الفناء في اصطلاح القوم، هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيء من لوازمها.» (الإنسان الكامل، ج ۱، ص ۴۹)

همه توصیف‌های یاد شده، گونه‌ای نفی و سلب را نسبت به ماسوی الله بیان می‌کنند؛ اما درباره اینکه حقیقت فنا چیست، سخنی نمی‌گویند. در عین حال می‌توان تعبیر توصیفی عارفان را مورد تحلیل فلسفی قرار داده، به نظریه‌ای خاص در تبیین حقیقت فنا فی الله دست یافت. خواهیم گفت که حتی می‌توان برای فنا فی الله مراتبی را شمرد که در هر یک از آنها حقیقت فنا مبتنی بر نظریه‌ای خاص و متمایز از نظریه‌های مربوط به فنا است.

نظریه‌های مختلف در تبیین فنا

آنچه تاکنون گفتیم توصیف پدیدارشناختی فنا در عرفان بود؛ یعنی فنا، آن‌گونه که عارفان تجربه می‌کنند. اما چگونه می‌توان این تجربه را به گونه‌ای خردپسند تبیین کرد؟ در پاسخ به این پرسش، می‌توان تبیین‌های مختلفی را در مکتوبات صاحب‌نظران یافت. بنا بر تتبع نگارنده، همه دیدگاه‌های مطرح را می‌توان در پنج رویکرد کلی دسته‌بندی کرد. پیش از پرداختن به این نظریه‌ها، می‌سزد در اصل اشکال مربوط به ادعای فنا تأمل کنیم.

به نظر می‌رسد اگر عرفا - همچون متون دینی - از نهایت رابطه خویش با خداوند، به تعبیری همچون قرب، عبودیت و بندگی توسل می‌جستند، مشکل خاصی - دست کم به لحاظ کلامی یا فلسفی - رخ نمی‌داد؛ اما تعبیر «فنا» مستلزم شکلی از نیستی و نابودی است که هضم نظری آن دشوار است؛ زیرا اولاً «فنا» در عرف و لغت، کمال به حساب نمی‌آید تا عارفان با تحمل ریاضات و سیر منازل خود را به آن برسانند و ثانیاً بازگشت عارف از حالت نیستی و نابودی به حالت و مقام «بقاء بعدالفناء» معنا و مفهوم خردپذیری نخواهد داشت. به ویژه آنکه گزارش عارفان نیز از مقام فنا تنها فنای خویش در خداوند نیست؛ بلکه مشاهده فنا فی ماسوی الله در خداوند است که در این صورت فرض نیست شدن عالم در هنگام فنا فی عارف فرض واضح البطلان است؛ زیرا هرچند عارف ماسوی الله را نابود می‌یابد، سایر انسان‌ها بر ثبوت و وجود عالم گواه و شاهدند. نتیجه اینکه حمل بیان عارفان درباره فنا بر معنای حقیقی آن - یعنی نیستی و نابودی و یا حتی مرگ و موت - قطعاً تعبیری نادرست از یافته شهودی ایشان است. بنابراین باید تبیین دیگری از این تجربه به دست داد. بدین شرح:

یک. تبیین روان‌شناختی

یکی از رویکردها در تبیین حقیقت فنا در عرفان، رویکرد روان‌شناختی است. بر پایه تفسیر

افراطی این دیدگاه، هرآنچه عارفان در مسیر سیر و سلوک معنوی خویش می‌یابند و تجربه می‌کنند، چیزی جز پدیده‌های روانی نیست که قلمرو رخداد این حالات، حوزه روان و حالات روانی ایشان است و نمی‌توان این حالات و تجارب را ناظر به جهان واقع و عینی دانست. در این صورت فنا نیز در شمار همین حالات بوده و بازتاب حالت استغراق و توجه مُفرط عارف است به چیزی همچون خدا و در نتیجه نسیان و فراموش کردن هر آنچه جز او است مثلاً هنگامی که شخص بر اثر توجه و تمرکز شدید بر موضوعی، از همه چیز غافل شود، در این لحظه گویا چیز دیگری جز آنچه مورد توجه او است، وجود ندارد. بنا بر تفسیر اعتدالی‌تر، هرچند همه تجارب عارفان از سنخ حالات روانی نیست، ولی باید فنا را از این گونه حالات دانست و بنابراین تعبیر فنا، تنها استعاره‌ای است که به طور مجازی اشاره به حالت استغراق روان‌شناختی دارد. (احمد زروق والزروقیه، ص ۲۳۰)

تفسیر افراطی این دیدگاه با تجربه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اهل عرفان، مطابقت ندارد. تجارب عرفانی تنها حالات و کیفیات روحی و شخصی عارف نیست تا تأثیر این حالات در کشف و شناخت برخی حقایق و یا در تصرف و تغییر برخی پدیده‌ها فاقد تبیین و توضیح باشد؛ زیرا جهان شخصی و خصوصی فرد فاقد تعامل معرفتی و وجودی با جهان عینی است.

تفسیر اعتدالی این رویکرد، از جهت ایجابی‌اش مشکلی ندارد؛ زیرا به واقع عارف در حالت تجربه فنا، هیچ‌گونه توجهی به کثرات و ماسوی الله ندارد. اما در جانب سلبی‌اش قابل نقد است؛ چرا که وجود حالت استغراق روان‌شناختی، تعارضی با ویژگی‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن ندارد. پس اگر بتوان تبیینی معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی از یافته عارف به دست داد، تفسیر روان‌شناختی ناتمام خواهد بود. به هر روی برخی از تعابیر عارفان در توصیف فناء فی الله بیشتر بر همین ویژگی روان‌شناختی تأکید دارند؛ مانند تعبیر شیخ عبید الله حیدری: «الفناء هو نسیان السوی» (زبده الرسائل الفاروقیه، نسخه خطی، ص ۸۹) همچنین است سخن شیخ احمد زروق: «الفناء هو اعتبار الأغیار جميعاً، بما فيها نحن انفسنا، عدماً بجانب وجوده و غیبة بجانب حضوره...» به تعبیر شارح این سخن علی فهمی خثیم: «الفناء علی هذا الأساس دلالة نفسية (سیکولوجیة) تؤدي إلى إنكار الذات بالنسبة لموقف العبد أمام الحرب و هو لايعنی إلغاء وعی الفرد أو نفی الذات، بل يفید إدراك الله و شهوده فی کلّ مظاهر الوجود خالقاً و حافظاً لهذا

الوجود» (احمد زروق والزروقیه، ص ۲۳۰) بنابراین شرح حقیقت فنا، امری روان‌شناختی است که تحت تأثیر جایگاه بنده نسبت به خداوند در ضمیر عارف پدید می‌آید. عبدالکریم جیلی نیز گفته است: «الفناء فی اصطلاح القوم هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيء من لوازمها» (الإنسان الكامل فی معرفة الأواخر والأوائل، ج ۱، ص ۴۹) در این توصیف، حقیقت فنا، غفلت و عدم آگاهی شخص عارف است از خویشتن و لوازم وجود خود که حالتی روان‌شناختی است. اما همان‌طور که بیان شد، تأکید بر این ویژگی روان‌شناختی به دلیل استغراق و یا از فرط محبت و شیفتگی، منافاتی با وجود ویژگی‌های معرفت‌شناختی و یا هستی‌شناختی در فنا ندارد.

دو. تبیین اخلاقی یا ارزش‌شناختی

یکی دیگر از نظریه‌های مربوط به تبیین حقیقت فنا - آن‌گونه که عارفان در می‌یابند - تفسیر این حالت بر پایه صفات اخلاقی و ارزش‌گذاری اوصاف و افعال عارف است. برخی از تعبیر عارفان در توصیف تجربه فنا بر آثار اخلاقی آن تکیه دارد. به این معنا که اولاً در حالت فنا، انگیزه‌ها و دواعی نفسانی منشأ صفات و رفتار عارف نخواهند بود و او تمامی اعمال جوارحی و جوانحی خویش را بر طبق خواست و توصیه خداوند تنظیم می‌کند، و ثانیاً به نحوی اراده او تابعی از اراده خداوند می‌شود و تنها چیزهایی را طلب می‌کند که بر وفق طلب و خواست الهی است. بنابراین هم خویش بر طبق اوامر و نواهی خداوند رفتار می‌کند، و هم امر و نهی او، نمودی از اوامر و نواهی الهی خواهد بود.

در نتیجه مقصود از فناء فی الله، تخلّق به اخلاق الهی است. مقصود این نیست که به نحوی کثرت از شهود عارف محو، و وحدت بر آن سیطره می‌یابد و یا به نحوی هستی موجودات در هستی حضرت حق محو می‌شود. این تفسیر با برخی تعبیر اهل عرفان سازگاری بیشتری دارد. مثلاً ابوبکر کلاباذی گفته است: «الفناء هو أن يفنى عنه الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظٌ...» عبارت قشیری نیز چنین است: «الفناء هو فناء المعاصی» و هجویری می‌گوید: «الفناء هو فناء إرادة العبد في إرادة الله، لافناء وجود العبد في وجود الله.» همین‌طور است بیان شیخ فرید الدین عطار: «الفناء عند الصوفية هو خلاص الإنسان من نزعاته و أهوائه و إرادته الخاصة فيكون كل فكره و عمله لله و بالله.» (التصوف و فرید الدین العطار، ص ۱۱۲) شاید صریح‌تر از این عبارات، تعبیر جرجانی در

تعريفات باشد که گفته است: «الفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة.» (التعريفات، صفحه ۱۷۶) از همین دست است سخن شیخ ولی الله دهلوی: «الفناء هو أن يفنى عن المخالفات من الكبائر والإصرار على الصغائر و كل ما لا يرضاه الله تعالى من المستلذات.» (التفهيمات الإلهية، ج ۱، ص ۵۲) نیز بیان دیگر او: «الفناء هو فناء عن كل لذة دون لذة الذكر والمراقبة فلا يبقى له لذة في المناجاة أيضاً لتوجه سره إلى الله تعالى.» (همان، ج ۲، ص ۱۹۳)

در بررسی و ارزیابی این دیدگاه نیز همچون دیدگاه نخست باید گفت: هرچند این گونه پیامدهای اخلاقی و ارزشی از لوازم و نتایج تجربه فناء عرفانی است، منحصر دانستن محتوای فنا در آثار اخلاقی و ارزشی، اولاً با بسیاری دیگر از تعبیر عارفان که سویه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دارد، سازگار نیست و ثانیاً چنانچه بتوان تبیین و تحلیلی از حقیقت فنا به دست داد که هم جایگاه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن را توضیح دهد و هم از ارزش اخلاقی نکاهد، بر نظریه اخلاقی ترجیح خواهد داشت. به هر روی به نظر می‌رسد غیبت تحلیلی معرفت‌شناختی و نیز نبود نظامی هستی‌شناختی که بتوان بر پایه آن فنا را تبیین کرد، باعث روی آورد برخی به تفسیر اخلاقی از فناء عرفانی شده است.

سه. تبیین معرفت‌شناختی

از دیگر تبیین‌های مربوط به فنا در عرفان، تبیین معرفت‌شناختی است که در میان عرفان‌پژوهان از رواج بیشتری برخوردار است. شاید به این دلیل که تعبیر عارفان بیشترین تأکید را بر وجه شهودی - کشفی تجربه فنا دارد. به هر روی بنا بر این دیدگاه، عارفان بر اثر ریاضت و تزکیه نفس و گذر از منازل و مقامات سلوک، در نهایت موفق به مشاهده حقیقتی می‌شوند که این حقیقت از طریق قوای ادراکی حسی، خیالی و حتی عقلی قابل درک نیست. می‌دانیم قوای ادراکی متعارف، همچون حس، خیال و عقل توانایی شناخت جهان را در سویه کثرت آن داشته و در مواجهه آدمی با هستی چهره متکثر و متمایز موجودات را به او می‌نمایند. البته چهره جهان هستی از دریچه حس از کثرت بیشتری برخوردار است؛ اما در نگاه خیال و بالاتر از آن عقل، سویه‌های وحدت حاکم بر این کثرت رخ می‌نماید. عقل می‌تواند وحدت پنهان در محسوسات متکثر را مشاهده کند. زید، بکر، عمرو و هزاران فرد دیگر از افراد انسان در نگاه حس، هزاران موجود متفاوت و متمایز به نظر می‌رسند؛ ولی عقل می‌تواند وحدت نوعی نهفته در پس کثرت افراد را بنگرد؛ بی‌آنکه این وحدت در تقابل

با آن کثرت باشد. در عین حال رؤیت وحدت عقلی موجودات متکثر به کثرت حسی رسیدن به لایه‌ای عمیق‌تر از واقعیت است که در خور حکما و فلاسفه است. آنان‌اند که می‌توانند سیطره وحدت عقلی را بر کثرت حسی ببینند؛ حقیقتی که از نگاه عامه مردمان پنهان است. بنابراین هستی مشتمل بر دو وجه کثرت و وحدت است که در نگاه عوام کثرت غالب و وحدت مغلوب و در نتیجه مغفول است؛ ولی در نگاه اهل نظر و حکمت، وحدت غالب و کثرت مغلوب است. حال همین نسبت را می‌توان میان یافته‌های عقل با یافته‌های شهودی - عرفانی ملاحظه کرد. در واقع عارف با گشودن چشم دل و قلب خویش، موفق به رؤیت وحدتی عمیق‌تر از وحدت عقلی می‌شود؛ به گونه‌ای که در پس تمایزات و تکثراتی که عقل بر پایه آنها موجودات را متمایز و متکثر می‌یابد، وحدت قاهره‌ای را می‌بیند که چیره بر کثرت عقلی مذکور است؛ وحدتی که سرچشمه همه کثرات هستی است؛ وحدتی که در صفحه آینه‌وار آن، همه کثرات مشاهده می‌شود. بدین‌سان عارف، خویش و همه موجودات را در پرتو وحدت الهی شهود می‌کند. اما تعبیر عارف از این حال و مقام، به فنا به هیچ روی به معنای نیستی و نابودی هويت خود یا سایر موجودات نیست؛ بلکه قیومیت و قاهریت حضور و ظهور فعلی و صفاتی خداوند، باعث عدم رؤیت غیر او است. از این رو فنا در واقع وصف شهود عارف است؛ زیرا در شهود او خود و تمام موجودات، در شهود حق و صفات کمالی او فانی می‌شوند. فنا، وصف موجودات نیست تا گفته شود چگونه موجودات در حق متلاشی و مضمحل می‌شوند. پس فنای مورد نظر عارف، امری شهودی است، نه وجودی.

از جمله تعابیر عرفانی که با تفسیر پیش‌گفته سازگار است، تعریف سید حیدر آملی است: «الفناء عبارة عن الفناء فی العرفان لا فی الأعیان فإن ذلک غیر ممکن.» (ختم الأولیاء، ص ۵۰۳) نیز تعبیر شیخ ابوالقاسم فارس: «الفناء حال من لا یشهد صفة بل یشهدا مغمورة بمغیبها.» (التعرف لمنهـب اهل التصوف، ص ۱۲۶) و یا «الفناء شهود حق بلا خلق.» (ایقاظ الهمم فی شرح الحکم، ج ۲، ص ۲۳۵) و نیز تعبیر داود قیصری: «لیس المراد بالفناء ... انعدام عین العبد مطلقاً بل المراد منه فناء جهته البشرية فی الجهة الربانية.» (إطلاق القيود فی شرح مرآة الوجود، مخطوط، ورقه ۷۶) و یا تعابیری از این دست:

«الفناء هو شهود فناء إیتک فی بقاء الحق، و شهود أفعالک واقعة لمشیئة الحق و شهود سریان تلك المشیئة فی جميع الممکنات مظاهرها و أعیانها و ذواتها.» (معالم الطریق إلی الله، ص ۳۹۸)

«الفناء هو دفع شهود الكثرة بالكلية بواسطة استيلاء شهود الواحد.» (مکتوبات الإمام

الربانی، ج ۲، ص ۴۴)

همچنین به باور دکتر ابوالعلاء عقیفی، مقصود از فنا در عرف عارفان، نیستی و نابودی بر اثر مرگ و مانند آن نیست؛ بلکه مقصود اولاً فنا به معنای عبودیت محض اخلاقی است و ثانیاً شهود حق در متن هستی، به نحوی که جز حق را نبیند. (التصوف الاسلامی، ص ۱۸۲)

حتی ابن تیمیه که از دشمنان قسم‌خورده عرفان و عارفان است، فنا را بر همین وجه توجیه کرده است: «أما النوع الثاني [من الفناء] فهو الفناء عن شهود السوی، و هو يحصل لكثير من السالكين، فانهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله و عبادته و محبته ضعفت قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد و تری غير ما تقصد، و لا یخطر بقلوبهم غير الله بل و لا یسعون [غير الله].» (العبودية، ص ۹۶) البته شاید مقصود او تبیین روان‌شناختی یا اخلاقی باشد و نه تبیین معرفت‌شناختی. به هر روی این رویکرد در میان بسیاری از اهل نظر مقبول افتاده است.

در قیاس با دو رویکرد پیشین، این تبیین وضعیت بهتری دارد؛ زیرا هم مواردی از تجربه‌های عرفانی را که آن دو رویکرد (روان‌شناختی و اخلاقی) آنها را تبیین می‌کردند، تبیین می‌کند و هم برخی از تعابیر عرفانی را که رویکردهای مذکور از تبیین آنها عاجز بودند تبیین می‌کند. مقصود تعابیری است که تصریح می‌کنند عارف حقیقت یگانه‌ای را که همه کثرات را فراگرفته است، شهود می‌کند. همچنین بنابر این رویکرد و تفسیر، علاوه بر وجوه عاطفی - روان‌شناختی و ارزشی - اخلاقی، حیث شناختی و معرفتی تجربه فنا نیز تفسیر می‌شود. گذشته از این، تبیین معرفت‌شناختی، با هستی‌شناسی تشکیکی صدرالمتألهین نیز کمال سازگاری را دارد؛ زیرا بر طبق مکتب تشکیکی صدرالمتألهین حقیقت وجود امری دارای مراتب است که سوئه وحدت و کمال در مراتب بالاتر قوی‌تر از وحدت و کمال مراتب پایین‌تر است، و بالاترین مرتبه که وجود حق تعالی است، در درجه‌ای از شدت و قوت قرار دارد که ملاحظه و شهود آن به گونه‌ای مستلزم نادیدن مراتب نازل است. حتی وجود عارف نیز در کنار وحدت قاهره مرتبه عالی‌ه وجود از نظر محو می‌شود؛ بی‌آنکه حقیقتاً وجود مراتب نازله و یا وجود عارف نیست و نابود شود. در واقع شهود وحدت چیره و قاهر حق تعالی، مجالی برای مشاهده کثرات خلقی نمی‌گذارد؛ هرچند این کثرات از حقیقتی عینی برخوردارند. (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۳۸۵ و ۸۷۰)

اما با وجود این، تبیین معرفت‌شناختی را هم نمی‌توان کامل شمرد؛ زیرا در برخی تعابیر

عرفانی، کثرت موجودات در تجربه فنا و یا دوگانگی عارف و حق، به مراتب کم‌رنگ‌تر و رقیق‌تر از حدی است که در نظریه تشکیکی ملاصدرا به کثرات خلقی و امکانی نسبت داده می‌شود. از این رو اگر بتوان تبیینی از فنا به دست داد که در عین حفظ هویت و موجودیت کثرات، نسبت آنها به وحدت حق تعالی از درجه‌ای ضعیف‌تر برخوردار باشد، با تجربه‌های عارفان - آن‌گونه که خود از آنها خبر می‌دهند - سازگاری بیشتری خواهد داشت.

چهار. تبیین وجودشناختی

یکی از دیدگاه‌های مربوط به فنای عرفانی، دیدگاهی است که بیشتر مخالفان عرفان آن را مطرح، و از این رهگذر عارفان را تخطئه و تکفیر می‌کنند. به رغم آنکه تقریباً همه عارفان برجسته مسلمان، همچون ابن عربی، شیخ عبدالکریم جیلی، سید حیدر آملی، مولوی و شبستری، این تبیین را رد کرده‌اند، برخی از عرفان‌پژوهان همچون نیکولسون و شاگردش ابوالعلاء عقیفی، همین تبیین را از فنای عرفانی مطرح نموده‌اند. (فصوص‌الحکم، ص ۲۶)

از این دیدگاه به «حلول» یا «اتحاد» نیز تعبیر شده است. گاهی نیز آن را به تلقی برخی ادیان شرقی در قالب همه‌خدانگاری (Pantheism) و نیز مسیحیت (آموزه تجسد Incarnation) نسبت می‌دهند. شاید نیکولسون هم تحت تأثیر همین تلقی مسیحی، دیدگاه حلول را به عارفان نسبت می‌دهد. وجه نامگذاری آن به «وجودشناختی» آن است که در این تلقی از فنا، فنای عارف در خدا صرفاً از نوع شهود فنا (بدون فنای وجودش) نیست؛ بلکه وجودش به نحوی با وجود خداوند پیوند می‌خورد؛ پیوندی که می‌توان آن را همچون حلول و ورود خدا در وجود عارف برشمرد، و یا همچون یگانگی عارف با وجود خدا و یا نظیر انحلال قطره آب در دریا. به هر روی بر پایه این دیدگاه وجود عارف که نخست با وجود خداوند دوگانگی و تباین دارد، در فرآیند فنا، با وجود خدا یگانگی و اتحاد می‌یابد؛ به نحوی که کثرت حقیقی پیشین به وحدت حقیقی پسین تبدیل می‌شود، و دو وجود حقیقی، یکی می‌شوند.

اما عارفان برجسته مسلمان، از این دیدگاه تبری جسته، آن را مخالف یافته‌های عرفانی از سویی، و آموزه‌های قرآنی - روایی از سوی دیگر می‌دانند. برخی از تعبیر ایشان در انکار حلول از این قرار است:

شیخ عبدالکریم جیلی: «إدراك الذات العلية هو أن تعلم بطريق الكشف الإلهي أنك إياه و هو إياك، و أن لا اتحاد ولا حلول، و أن العبد عبدٌ والربُّ ربٌّ ولا يصير العبد رباً ولا الربُّ عبداً.» (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج ۱، ص ۲۱)

شیخ عبدالغنی نابلسی: «الحلول من أقبح العقاید و فيه مساواة بين الربّ والعبد ولو من جهة و هذا لا یصح أبداً.» (قصیة النادرات العینیة لعبدالکریم الجبلی مع شرح النابلسی، ص ۱۶۵) همو: «الحلول إنّما يتصور بين الشیئین اللّذین یجمعهما وصف واحد، و لا مناسبة بين العبد والربّ فی شیء من الأشياء، و لا فی مجرد الوجود، فکیف يتصور أن یحلّ أحدهما فی الآخر أو یّتحداً أحدهما بالآخر.» (التصوف الاسلامی بین الأصالة والاقْتباس فی عصر النابلسی، ص ۳۱۴) ابن تیمیه: «لیس من أحد من أهل المعرفة بالله یعتقد حلول الربّ تعالی به أو بغيره من المخلوقات و إن سمع شیء من ذلك منقول عن بعض أكابر الشیوخ فكثیر منه مکتوبٌ اختلقه الأفاکون من الاتحادیة الإباحیة الذین أضلهم الشیطان و ألحقهم بالطائفة النصرانیة.» (مجموعه الفتاوی، ج ۱۱، ص ۷۴ - ۷۵)

غزالی نیز در المقصد الأسنى (ص ۱۶۸) به تفصیل این دیدگاه را نقد کرده است. ابن عربی: «القدم لا یكون قطّ محلاً للحوادث، و لا یكون حالاً فی المحدث.» (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۰ و ۸۱) «من قال بالحلول فهو معلول، فإن القول بالحلول مرضٌ لا یزول، و ما قال بالاتحاد إلاّ أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول.» (همان) از این عبارات به دست می آید که اولاً حلول و اتحاد عبارت است از یکی شدن دو حقیقتی که تکرر و تباین وجودی - حقیقی دارند، و ثانیاً مقصود بزرگان اهل عرفان از فنا و یا وحدت وجود، این قسم از یکی شدن نیست. حتی مقصود بایزید از تعبیر «لیس فی جَبْتی سوی الله» و یا منظور حلاج از «أنا الحق» چنین شکل از یگانگی و یکی شدن نیست. به تعبیر شیخ محمود شبستری در گلشن راز: حلول و اتحاد اینجا مُحال است که در وحدت دویی عین ضلال است در حقیقت نزد بزرگان عرفان اسلامی، مشکل اصلی نظریه حلول یا اتحاد یا انحلال این است که مفروض آن، کثرت حقیقی وجودی عارف و حق یا عالم و حق است؛ در حالی که بنا بر نظر صحیح در عرفان، کثرت مشهود در هستی، حقیقی نیست تا بر اثر حلول یا اتحاد به وحدت تبدیل شود. پس چون کثرت، وجودی و حقیقی نیست، وحدت مشهود از سوی عارف در مقام و حال فنا نمی تواند از جنس حلول یا اتحاد یا انحلال باشد. اما اگر کثرت حقیقی نیست، پس مشهود وحدت و فنا چگونه وحدتی را به عارف می نماید؟

پنج. تبیین وجودی - شناختی

به نظر می رسد ارائه تبیین قابل قبول از فنای عرفانی، در گرو این است که رابطه وحدت و

کثرت روشن شود؛ زیرا آنچه بنابر درک متعارف از واقعیت با استفاده از حواس و عقل مشاهده می‌شود، کثرت حقیقی حاکم بر موجودات است، و آنچه عارفان در حالت فنا فی الله درمی‌یابند، وحدت مطلق است که کثرات در پرتو آن محو می‌شود. حال نیاز به نظریه‌های است که بین این دو دریافت از وجود موجودات و وحدت واقعیت، جمع کند. نظریه‌های پیشین، حتی دیدگاه تشکیکی ملاصدرا که حاصل آن تصویر وجود به نحو کثرت در وحدت، وحدت در کثرت است، تبیین برانده‌ای از نسبت وحدت و کثرت به نحوی که مسئله فنا فی عرفانی را حل کند، به دست نمی‌دهد. ولی به نظر می‌رسد آنچه پیروان مکتب محیی‌الدین، به‌ویژه شارحان عرفان نظری در حوزه عرفان شیعی همچون آقامحمدرضا قمشه‌ای، میرزاهاشم اشکوری، شیخ محمدعلی شاه‌آبادی، میرزا مهدی آشتیانی، و امام خمینی رحمته‌الله در نسبت وحدت و کثرت بیان داشته‌اند، راه حل در خوری برای حل مسئله فنا در اختیار می‌نهد. البته طرح مفصل این دیدگاه نیازمند ورود به مباحثی در باب حقیقت وجود، اقسام وحدت، وحدت حقه حقیقیه وجود، مسئله تجلیات و تظاهرات وجود و بحث‌های دیگری است که این نوشتار مجال ورود به آنها را ندارد. اما کوتاه‌سخن اینکه بر پایه وجودشناسی عارفان بزرگ در حوزه عرفان اسلامی حقیقت وجود دارای وحدت اطلاق‌ی لا بشرطی است؛ یعنی وحدتی که در برابر آن کثرتی قابل فرض نیست؛ اما همین حقیقت واحد دارای ظهورات و مظاهر بی‌شماری است که به صورت کثرت نمود می‌یابند؛ همچون مواجهه شخصی با شمار بسیاری آینه که جلوه‌های متعددی از او را وامی‌نمایند؛ بی‌آنکه این کثرت در مقابل وحدت شخصی او قرار گیرند و یا اینکه او در آینه حلول یابد و یا با آنها متحد گردد. در واقع حقیقت امر حقیقتی وحدانی است که متکثر و بسیار به نظر می‌آید. آنان که شخص مذکور را نمی‌بینند و نگاهشان تنها به آینه‌ها دوخته شده است، اشخاص بسیاری را می‌بینند، اما تلقی کسی که به حقیقت آینه‌وار آینه‌ها پی برده و به وحدت شخص روبه‌روی آنها واقف گردیده است، از کثرت موهوم به مشاهده وحدت حقیقی تبدیل می‌شود؛ بی‌آنکه شخص حقیقی، متکثر شود و یا امور متکثر حقیقی به وحدت تبدیل شود. پس واقع وجود از نظر عارفان، حقیقتی یگانه و واحد است که دارای مظاهر و تجلیات بسیاری است، و انسان‌های متعارف حقیقت را فقط از خلال کثرت مظاهر، و از دریچه حواس و حتی عقل می‌بینند. لذا تصور می‌کنند کثرت مورد مشاهده، کثرتی حقیقی است؛ در حالی که این کثرت از اول حقیقی نبوده است؛ بلکه مرآتی و ظهوری بوده است. اما

عارف فانی، حقیقت امر را آن‌گونه که از آغاز بوده، می‌یابد؛ یعنی وحدت حقیقی قاهره‌ای که کثرات جز نمودهای او نیست. بنابراین وحدت مشهود در حال فنا تنها وحدتی شهودی نیست؛ بلکه وحدتی اصیل و وجودی است که عارف موفق به شهود حضوری آن می‌شود. به همین دلیل این وجه را شهودی - وجودی نام نهادیم.

در عبارات اهل عرفان آمده است: «کان الله و لم یکن معه شیء، والآن کما کان». پس فنای عرفانی تنها نتیجه کنار رفتن پرده‌های حواس و عقل است که وجود وحدانی را در نظر آدمی متکثر و بسیار می‌نمایند و چیزی به عنوان ماسوی الله را حقیقی می‌انگارند، و با کنار رفتن این پرده‌ها و حجب است که وحدت اصیل وجود، خودنمایی می‌کند و عارف این لحظه را در مقام و حال فنا می‌چشد. (الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۰ و ۱۷۲ و شرح فصوص الحکم، ۱۳۸۲، ص ۳۴)؛ حقیقتی که برخی آیات قرآن نیز به آن اشاره دارند؛ آیاتی همچون: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (سوره حدید، آیه ۳) و نیز: ﴿فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (سوره بقره، آیه ۱۱۵) و یا ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (سوره حدید، آیه ۴). این حقیقت شاید در قیامت کبرا برای همگان ظهور یابد: ﴿لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ﴾. (سوره غافر، آیه ۱۶)

نتیجه‌گیری

فنا در عرفان نیازمند تبیینی عقلانی است و برای این منظور لازم است از نظامی نظری بهره جست. بر پایه نظام‌های نظری مختلف علمی یا فلسفی، تبیین‌های مختلفی از فنا ارائه شده است، که هر یک به سویه و جنبه خاصی از تجربه فنا توجه کرده است؛ اما جز تبیین مبتنی بر معرفت‌شناسی و وجودشناسی حکمت متعالیه و عرفان نظری، تبیین‌های دیگر با توصیف‌های عارفان از تجربه فنا سازگاری ندارند.

بنا بر مبانی حکمت متعالیه و عرفان نظری، تبیین صحیح از فنا عبارت است از اینکه حقیقت وجود، حقیقتی وحدانی است که موجودات، مظاهر و تجلیات آن هستند و آنچه عارفان در مقام فنا می‌یابند، درکی شهودی و حضوری از این حقیقت عینی و خارجی است به عبارت دیگر:

ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

منابع

١. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
٢. الإمام الغزالی (بی تا)، المقصد الأسنى فی شرح اسماء الله الحسنی، دراسة و تحقیق محمد عثمان الخشت، القاهرة: مكتبة القرآن.
٣. الإمام القشیری (بی تا)، اربع رسائل فی التصوف، بی جا.
٤. حسن، مصطفوی (١٣٦٠ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
٥. حسینی همدانی، سید محمد حسین (، ١٤٠٤ ق)، انوار درخشان، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی، چاپ اول.
٦. الحکیم الترمذی (١٩٧٥ م)، ختم الأولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، بیروت: بحوث و دراسات معهد الآداب الشرقیة، المطبعة الكاتولیکیة.
٧. رضا، مهیار (بی تا)، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، قرن پانزدهم، بی جا.
٨. زیدان یوسف (١٩٩٨ م)، دیوان عبدالقادر الجیلانی، بیروت: دار الجیل، الطبعة الاولى.
٩. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (١٤١٩ ق)، ارشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى.
١٠. السید محمود ابو الفیض المنوخی (بی تا)، معالم الطريق الی الله الجامع بین الشریعة والطریقة والحقیقة، القاهرة: دار نهض مصر للطبع والنشر.
١١. الشیخ ابوبکر محمد الکلاباذی (١٩٦٠ م)، التعرف لمذهب اهل التصوف، حققه و علق و قدم له: د. عبد الحلیم محمود، طه عبدالباقی سرور، القاهرة: لجنة نشر التراث الصوخی.
١٢. الشیخ احمد بن الشیخ عبد الأحد السرهندی (بی تا)؛ کتاب مکتوبات الإمام الربانی، بیروت: دار الكتاب العلمیة، الطبعة الثانية.
١٣. الشیخ أحمد بن عجیبة (١٩١٣ م)، ایقاظ الهمم فی شرح الحکم، مصر: المطبعة الجمالیة.
١٤. الشیخ أحمد بن محمد عجیبة الحسنی (١٣٥٥ ق / ١٩٣٧ م)، معراج التشفوف الی حقائق التصوف، تصحیح و تعلیق محمد بن احمد بن الهاشمی بن عبد الرحمن التلمسانی، دمشق: مطبعة الإعتدال، الطبعة الاولى.
١٥. الشیخ الأكبر ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.

۱۶. الشيخ الأكبر ابن عربي، محيي الدين (١٩٨٨م)، الإسراء إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق و شرح د. سعاد الحكيم، بيروت: وندرة للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.
۱۷. الشيخ الأكبر ابن عربي، محيي الدين (١٩٨٩م)، فصوص الحكم، تحقيق ابوالعلاء عفيفي، نيوى، مكتبة دار الثقافة، الطبعة الثانية.
۱۸. الشيخ التهانوى (١٨٦٢ م)، كشف اصطلاحات الفنون، كلكتا.
۱۹. الشيخ السراج الطوسى (١٩١٤م)، كتاب اللمع فى التصوف، صححه رينولدالين نيكلسن، مطبعة بريل فى مدينة ليدن.
۲۰. الشيخ سليمان سليم علم الدين (١٩٩٩م)، التصوف الاسلامى، تاريخ، عقائد طرق، اعلام، بيروت: مطبعة نوفل، الطبعة الاولى.
۲۱. الشيخ عبد الكريم الجيلى (بى تا)، الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، مصر: مكتبة و مطبعة محمدعلى صبيح و أولاده.
۲۲. الشيخ عبد الله الأنصارى الهروى (بى تا)، كتاب منازل السائرين، بغداد: مكتبة الشرق الحديده.
۲۳. الشيخ على بن محمد بن على الجرجانى (١٤٠٥ ق)، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبيارى، بيروت: دار الكتاب العربى، الطبعة الاولى.
۲۴. الشيخ محمد الكسنزان الحسينى (١٤٢٦ ق / ٢٠٠٥ م)، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه اهل التصوف والعرفان، دمشق: دار المحبة، ٢٤ مجلد من القطع الكبير، الطبعة الاولى.
۲۵. صدرالمتالهين (١٣٨٦ ش)، الشواهد الربوبيه، قم: بوستان كتاب.
۲۶. طباطبايى، سيد محمد حسين (١٤١٧ ق)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزة علميه قم، چاپ پنجم.
۲۷. طيب، سيد عبد الحسين (١٣٧٨ ش)، أطيّب البيان فى تفسير القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۲۸. عبد القادر، احمد عطا (١٩٨٧م)، التصوف الاسلامى بين الأصالة والإقتباس فى عصر النابلسى، بيروت: دار الجيل، الطبعة الاولى.
۲۹. عبدالباقي سرور، طه (بى تا)، الشعرانى والتصوف الاسلامى، مصر: مطبعة العلوم.
۳۰. على، فهمى خشيم (١٣٩٥ ق)، احمد زروق و الزروقيه، طرابلس: دار مكتبة الفكر، الطبعة الاولى.
۳۱. فراهيدى، خليل بن احمد (١٤١٠ ق)، كتاب العين، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.



۳۲. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ ش)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۳۳. القیصری، داود (۱۳۸۲ ش)، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ ق)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، چاپ اول.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی