

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۵

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۳، پاییز ۱۴۰۱

DOR: [۲۰.۱۰۰۱.۱.۲۰۰۸.۰۵۱۴.۱۴۰۱.۱۹.۷۳.۱.۱](https://doi.org/10.1001.1.2008.0514.1401.19.73.1.1)

همبستگی وجودی توحید و فناء فی الله و بقاء بالله در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا

فاطمه الزهرا نصیرپور^۱

حسن ابراهیمی^۲

احمد بهشتی^۳

چکیده

توحید در اصطلاح ادیان به ویژه دین اسلام و فناء فی الله و بقاء بالله در عرفان اسلامی از زوایای مختلفی قابل بررسی است. به رغم پژوهش‌های ارزشمندی که در این باب صورت گرفته است، جای این سؤال هست که صرف نظر از بعد معرفتی و حصولی هر یک از توحید و فنا، توحید نزد موحد و فناء فی الله و بقاء بالله نزد فانی فی الله چه نسبت و رابطه‌ای با هم دارند؟ آیا همانطور که در بعد ذهنی و حصولی رابطه مبتنی بر تخالف درباره آن‌ها به نظر می‌رسد در وجود سالک و موحد نیز جدای از هم و مستقل از هم معنا دارند یا این دو در وجود موحد به هم گره خورده و یکی هستند؟ تعاریف توحید و استدلال آن، در زمره علم حصولی واقع می‌شوند؛ اما در معرفت حضوری به توحید، بی‌واسطه حد و رسم و مفاهیم، حقیقت، بنا به وسعت ظرف انسان نزد او جلوه‌گر خواهد شد. در این نوشتار از این امر به توحیدی شدن انسان یاد شده است. از سوی دیگر، در سلوک عرفانی و رسیدن به مقام فناء فی الله و بقاء بالله نیز وجود سالک عین علم خواهد شد تا جایی که یاد کردن و یا نسیان خداوند از انسان، با یادآوری انسان از خداوند یا فراموشی او وحدت خواهد داشت، زیرا در اینجا علم انسان به رب خویش و هم علم پروردگار به نفس، حضوری و عین وجود نفس است. درک این وحدت میان عبد و رب و توحیدی شدن نفس، همان ارمغان فناء فی الله و بقاء بالله است. همسانی اقسام، مسیر، دستورالعمل و امام در این دو این مدعا را تقویت می‌کند.

واژگان کلیدی:

فناء فی الله، بقاء بالله، توحید، توحیدی شدن، ملاصدرا، ابن عربی.

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ استاد مدعو گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

ebrahim@ut.ac.ir

^۳ استاد مدعو گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. استاد بازنشسته گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

پیشگفتار

طرح مسأله

درباره توحید از نظر ادیان و حیانی بسیار گفته و نوشته شده است. همچنین درباره فناء فی الله و بقاء بالله در اصطلاح عارفان تحقیقات بسیاری صورت گرفته و آثار ارزشمندی وجود دارد، اما از نسبت میان توحید و فناء فی الله و بقاء بالله که هر دو در توصیف سالک الی الله به کار می روند و بر اساس آن، سالک را موحد و فانی فی الله و باقی به او می نامند کمتر سخن گفته شده است.

مدعای ما در نوشتار پیش رو این است که توحید مطرح شده در ادیان آسمانی و به طور خاص توحید مدنظر دین اسلام متساوق با آن چیزی است که در عرفان و حکمت اسلامی به ویژه از منظر شیخ اکبر و صدرالمتهلین شیرازی، فناء فی الله و بقاء بالله نامیده می شود. لذا حاوی اشتراکات نظری ابن عربی و ملاصدرا در باب تساوق فناء فی الله و توحیدی شدن است و در منابع مذکور جز در اثبات برخی مقدمات، چیزی که به افتراق نظر میان این دو عالم و عارف بینجامد، یافت نشد.

توضیح این که توحید و فناء در حق و بقاء با حق به دو صورت می توانند مورد دقت و بررسی قرار گیرند، یا به عنوان یک امر ذهنی که کلی است و وجود ذهنی دارد و یا به عنوان یک امر خارجی؛ یعنی امری که در خارج از عالم ذهن محقق است. اما مقصود این نوشتار، ارتباط مفهومی این دو نیست بلکه اساساً کاری به وجود ذهنی توحید یا فناء فی الله و بقاء بالله نخواهیم داشت بلکه آنچه مدنظر ماست تطابق و تساوق حقیقت درک عارف از فناء فی الله و بقاء بالله و توحید است یعنی هر دو را به عنوان امری خارجی و عینی در نظر می گیریم. مقصود از حقیقت درک عارف، درک حضوری بوده که در آن عین معلوم و وجود خارجی آن، نزد عارف حاضر است لذا مدعای نهایی مقاله تساوق و وحدت مصداقی میان توحید و سیر توحیدی در انسان، با فناء فی الله و بقای بالله و سیر و صیورورت بدان خواهد بود.

توحید از جمله چیزهایی است که در عین سادگی از پیچیدگی برخوردار است و به نحوی می توان همه انسان ها را برخوردار از درجاتی از توحید و در عین حال دارای درجاتی از شرک دانست. در واقع توحید همانند وجود، مشکک و دارای مراتب است. همان طور که یک مفهوم وجود داریم و یک حقیقت وجود که در خارج تحقق دارد، توحید نیز یک مفهوم دارد که در علوم حصولی از آن بحث می - شود و به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند در افعال و صفات و ذات اوست و توحید افعالی و صفاتی و

ذاتی نام گرفته است و در محدوده توحید علمی جای داشته، بیشتر جنبه مقدماتی و ابزاری برای تحول عمیق درونی و سلوک عملی انسان دارد و یک وجود خارجی که با صیوررت انسان و صیر و سیر درونی و انفسی او محقق می‌گردد و در محدوده توحید عملی قرار می‌گیرد. در واقع یک اتفاق مبارک در جان انسان سالک می‌افتد؛ یک اتفاق مداوم، متغیر و البته رو به تکامل، با این تفاوت که از دو زاویه و دو منظر به آن‌ها نگاه شده است؛ از یک زاویه نام توحید عملی را برای آن برگزیده‌اند و از زاویه دیگر، حال یا مقام فناء فی الله و بقاء بالله بدان اطلاق نموده‌اند.

توجه به این مهم لازم است که مدعای این نوشتار تساوق اصل توحید با فنا فی الله نیست بلکه تساوق توحیدی شدن با فناست. لذا یا باید انسان کمر همت ببندد و از راه عملی و سلوک و تجربه عینی و حضوری به این وحدت و تساوق علم بیابد و یا از راه علمی که از اقرار اهل سلوک و عرفان به دست می‌آید بر این مهم آگاه شود. زیرا وقتی اهل علم یا اهل فن کلمه‌ای را در موردی استعمال نموده و در عبارات خویش بر وحدت مصداقی میان دو شیء اقرار نمایند، این استعمال و سخن آنان برای غیر اهل فن حجت است.

مبانی نظری فناء فی الله و بقاء بالله

نگرش خاص ابن عربی به هستی، خدا و انسان موجب شده تا بتوان نظریه فناء فی الله و بقاء بالله را بر مبانی هستی‌شناسی یا خداشناسی و انسان‌شناسی استوار دانست. از وحدت وجود به عنوان مهم‌ترین مبنای هستی‌شناسانه یا خداشناسانه آن می‌توان نام برد و دیدگاه ابن عربی به خلقت انسان که اساساً خلق انسان را برای فنای در حق می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲: ۴۵۹-۴۶۰) و به حیات و مرگ او که حیات روح را اصیل و ازلی و حیات جسم را بالعرض می‌داند از مبانی انسان‌شناسانه این نظریه به-شمار می‌آید. (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۴۵) همچنین مساوت علم و وجود، و اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول در تبیین فلسفی نظریه فناء فی الله نقش ایفا می‌کنند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۱۶، ج ۳) (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۱-۲۲ و ۸۵-۹۳) حرکت جوهری در هستی و خصوصاً انسان و قابلیت تبدیل قوای شخص به فعلیت در حرکات طولی از مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه آن به شمار می‌آید. (شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۰-۷۱) (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸۴-۸۵) علاوه بر موارد مذکور پذیرش نظریه خلق جدید می‌تواند به عنوان مبنایی در هر سه معنای مدنظر ابن عربی از فنا مطرح شود؛ چه فنا را در همه اجزای هستی و آن به آن بدانیم که در هر دم خلق جدیدی بروز می‌کند و چه فنا را در سیر روحی انسان‌ها جاری بدانیم که با تغییر صفات و ملکاتشان خلق جدیدی از خود پدید آورده‌اند و چه به مرتبه و منزل خاصی از سیر سائر الی الله اختصاص دهیم. (قیصری، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۲۶؛ عربی، ۱۳۹۳: ۸)

فناء فی الله و بقای بالله

عبدالرزاق کاشانی، فناء را تلاشی به واسطه حق و بقاء را حضور با حق تعریف کرده است. (کاشانی، بی تا، ۴۲۸-۴۲۹). مراد از تلاشی بالحق در تعریف کاشانی در باب فنا، محو هر آن چیزی است که از آنیت در تقابل با حق خیر می دهد و اتصاف به هر آن چیزی است که از عبد بودن و تشابه به حق سخن می گوید. چنانکه جیلی نیز در تعریف فناء، سالک را محور قرار داده و آورده است: «الفناء فی اصطلاح القوم هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيء من لوازمها» (جیلی، ۱۴۱۸ق: ۴۹) بنا بر این، تلاشی در سخن و بیان کاشانی، همان عدم شعور سالک به نفس و شئونات نفس است. بقاء نیز اگرچه در تعریف جیلی ذکر نشده است؛ اما از سخن کاشانی درباره بقاء که آن را به حضور مع الحق یاد کرده است و تأکید جیلی بر عدم اشعار به نفس و لوازم وجود نفس و شئونات آن، دانسته می شود که شعور به حق و شئونات او جل و علی به معنای بقای بالله است.

در عبارتی دیگر کاشانی گفته است: بقا عبارت است از ابتدای سیر فی الله که سالک بعد از فناى مطلق از لوث حدثان تطهیر شده (اتصال خویش به قدیم را درک می کند) و در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربانی سیر می کند. (کاشانی، همان: ۴۲۶)

برخی نیز فناء فی الله و بقای بالله را بر اساس اسفار چهارگانه عرفانی تعریف کرده، فنا را نهایت سیر فی الله دانسته و گفته اند: «سیر فی الله وقتی متحقق شود که حق: بنده را بعد از فناى مطلق: ذاتی مطهر از آرایش حدثات ارزانی دارد تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربانی ترقی - نماید.» (نوریخس، ۱۳۶۶: ۳۰۹)

مبانی نظری اصل توحید

در باب مبانی نظری اصل توحید، بسته به اینکه به کدام برهان در اثبات توحید تمسک بجویم مبانی مورد استفاده، تغییر خواهد کرد؛ برخی از این براهین به مبانی بیشتری در اثبات خویش محتاجند و برخی مبانی کمتری طلب می نمایند. از میان براهین اثبات وجود خداوند که توحید را نیز به اثبات می رسانند برهان های امکان و وجوب (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۸-۲۰)، و صدیقین (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۳-۱۴) از استواری و استحکام بیشتری برخوردارند و بر مبنای پذیرش اصل واقعیت و اصل هستی در کنار نفی سفسطه پایه ریزی می گردند و برهان امکان و وجوب، علاوه بر آن، نیازمند مبانی فلسفی دیگری همچون محال بودن دور و تسلسل در علل خواهد بود اما در تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین که بر بدهت اصل هستی تکیه دارد، صرف تصور صحیح موضوع، ذهن انسان را به تصدیق آن می کشاند. (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۶، ۱۴-۱۵) همچنین تقریر دیگری از براهین توحید که به صرف الوجود شهرت دارد بر صرف بودن حقیقت خارجی وجود و عدم تکرار و تثنیه آن مبتنی است. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

توحید

اصطلاح توحید چون از اصول دین به شمار می‌آید و اصول دین معقول‌اند، فیلسوفان و متکلمان عهده‌دار ارائه تعریف و تقسیم و استدلال بر آن گشته‌اند. به‌طور کلی بیشتر این متفکران توحید را به سه قسم افعالی، صفاتی و ذاتی تقسیم کرده‌اند. توحید افعالی به معنای یگانه دانستن خداوند در مقام فعل است به این بیان که هرگونه فعل و کاری در هستی، حقیقتاً به خداوند منسوب است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۷۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۵: فص ۱۱، ۱۳۵)، توحید صفاتی به معنای اعتقاد به این‌که صفات خدا عین ذات او و عین یکدیگرند یعنی صفات الهی وجود خارجی جدا از هم ندارند و صرفاً مفاهیمی ذهنی‌اند که عقل آن‌ها را از وجود خداوند انتزاع می‌کند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۹-۱۲۱)

و در خصوص توحید ذاتی دو معنا ذکر شده است که عبارتند از: توحید در وجوب وجود؛ یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب‌الوجود بالذات نیست و غالباً منظور از توحید ذاتی همین معناست که از آن به توحید واحدی هم تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۶۸؛ یزدی، ۱۳۸۲: ۳۴۸) و ادله‌ای که فلاسفه برای اثبات آن به‌کار برده‌اند یا از راه اطلاق و صرافت و وجود محض بودن و کمال مطلق بودن واجب است (شیرازی، همان: ۱۶-۱۵) و یا مبتنی بر این مقدمه‌اند که کثرت ملازم با معلولیت است و معلولیت با وجوب وجود منافات دارد. (همان)

و معنای دیگر توحید ذاتی؛ توحید بساطت و عدم ترکیب خداوند است که از آن به توحید احدی هم تعبیر می‌شود و خود دارای معانی فرعی است. (همان: ۱۰۲-۱۰۴)

فرق اصل توحید با توحیدی شدن

اصل توحید در بخش تعاریف توحید شامل توحید افعالی و صفاتی و ذاتی به‌طور فشرده تبیین شده است و در بخش توحیدی شدن به تفصیل بیان شده که اصل توحید با حد و رسم و استدلال‌هایش در بخش علم حصولی واقع می‌گردد اما توحیدی شدن دگرگونی جان انسان در اثر معرفت حضوری به توحید نفس و حق و سیر و سیروت بدان است. چنین نیست که توحید افعالی، توحید صفاتی یا توحید ذاتی تنها یک مرتبه داشته باشند لذا هر کدام از مراتب بی‌اندازه توحید، در دامنه وسیع توحید افعالی یا توحید صفاتی یا توحید ذاتی جای می‌گیرد. با ارجاع توحید به توحیدی شدن باید گفت: وقتی انسان یک موجود کشدار دارای سیر استکمالی است با اختیار خویش مسیر توحیدی شدن خویش را می‌پیماید لذا در مرتبه توحید افعالی خویش و حق یا در مرحله توحید صفاتی حق یا در مرتبه‌ی توحید ذاتی اوست، و این رفت و آمد نفس میان مراتب توحید در آنات مختلف حیات او ادامه خواهد داشت.

توحید یا توحیدی شدن!

آنچه توجه بدان لازم به نظر می‌رسد این است که نکته مهم در باب توحید، معرفت انسان به آن است؛ یعنی وقتی از توحید سخن می‌گوییم انسان، محور این دریافت، دانش و معرفت است و انسان است که باید درباره خداوند متعال معتقد و باورمند به توحید او باشد. زیرا تنها موجود دارای ادراک و اختیار در هستی، انسان است و تعالیم والای پیامبرانکه در رأس آن‌ها توحید قرار دارد برای هدایت و پذیرش عقلی و قلبی او آمده است.

از آنجا که مجموعه شناخت‌های انسان به دو دسته شناخت‌های حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. لذا معرفت به توحید نیز از سویی در دسته علوم حصولی جای می‌گیرد که متکفل پرداختن بدان علم کلام و حکمت الهی و عرفان نظری است و اصل توحید در این موضع تعریف و تبیین‌گشته و استدلال‌ات متعددی بر اثبات آن ذکر می‌گردد. و از سوی دیگر در دسته علوم حضوری قرار می‌گیرد که متکفل آن عرفان عملی خواهد بود.

در مقام تشبیه در علم حصولی و علوم برهانی صغری و کبری برهان آینه‌ای برای اخبار از حقیقت‌اند. لذا تعاریف توحید و استدلال‌ات بر آن، در زمره‌ی علم حصولی واقع می‌شوند. اما در معرفت حضوری، بی‌واسطه ادبیات و الفاظ و دور از زنجیرهای حد و رسم و...، حقیقت بنا به وسعت ظرف انسان نزد او جلوه‌گر خواهد شد، که «لیس الخبر کالمعاینه» لذا معرفت حضوری به لحاظ حضور و وجود عین معلوم نزد عالم از شدت و اهمیت بیشتری برخوردار است. بنابراین آنچه دستاورد سلوک عرفانی است ارمغانی علمی و معرفتی است و وجود سالک عین علم خواهد شد یعنی علمش، عین گشته است و به فرموده صدرالمتهلین:

«اینست معنی سیر سالکان راه حقیقت زیرا که سالک هر دم نظرش از آئینه‌ای به آئینه دیگر می‌افتد تا وقتی که پی به مقصد حقیقی می‌برد و گام در وادی قدس می‌نهد و صدای «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» به گوش هوشش رسد. بعد از آن آئینه‌ها همه بی‌کار گردند و نعلین کبری و صغری هر دو منخلع شوند و بی‌واسطه با حق مکالمه حقیقی روی می‌دهد. «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» بلکه علمش عین گردد و خبرش معاینه گردد که «لیس الخبر کالمعاینه»

دردی که به افسانه شنیدیم هم از غیر از علم به عین آمد و از گوش به اغوش

اینجاست که کلید «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» از حضرت «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» بفرستند و قفل بشریت «أُمُّ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا» بردارند و در خزائن ملکوت «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» بر روی جان بکشایند و آدمی را به لامکان عالم ملکوت راه دهند «قد تبین لکم حیث لا ین» و اهل ملکوت به سلام وی از در درآیند «يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» زیرا که جان همه

چیز در آنجاست و روح همه از آن عالم هویدا است «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۰۳)

نکته حائز اهمیت دیگر اینکه هم انسان در طول حیات خویش دچار تغییرات معرفتی و رشد و تکامل فکری خواهد شد و هم ذات بی نهایت حق تعالی و حتی اسماء حق که عین ذات او هستند هرگز در درک انسان نمی گنجند لذا می توان نتیجه گرفت که هم اعتقاد و باور به توحید که در زمره علم حصولی جای دارد در طول حیات انسان دستخوش تغییر و رشد و تکامل خواهد شد و هم توحیدی- شدن انسان که همان درک توحید به علم حضوری و مظهر اسماء و صفات و ذات حق شدن است رو به تکمیل و تزیید خواهد داشت لذا توحید به معنای دوم نیز دارای مراتبی است یعنی معرفت حضوری انسان به توحید، دارای مراتب بی حد خواهد بود متناسب با حیات جاویدان او در هستی. علامه طباطبایی در بیان توحید ذاتی به این مطلب اشاره می نماید؛

«توحید ذاتی، به معنای شناخت خود ذات، امری محال است زیرا معرفت، نسبتی بین شناسنده و شناخته شده می باشد و در آن مقام، همه نسبت ها ساقط می گردد. در واقع هرگونه شناختی که به او تعلق می گیرد، به اسم او تعلق گرفته است نه به ذاتش. احدی به او احاطه علمی ندارد؛ و مراد از اینکه گفته اند: معرفت متناسب با ظرفیت شناسنده است. همین معناست... از این جا آشکار می شود که آخرین درجه توحید، همان توحید ذاتی است زیرا کمال توحید، متناسب با حدود قیودی است که از ذات اقدس اله نفی می گردد و در توحید ذاتی هر نوع تعین و تمیزی اعم از واقعی و اعتباری و حتی خود توحید، سلب می شود. خداوند سبحان خطاب به پیامبرش می فرماید: «وَ اِنَّ اِلٰهِي رَبِّكَ الْمَتَّهِی»؛ پایان همه چیز به سوی پروردگار توست.» (طباطبایی، ۱۹۹۹ م، ۱۵-۱۶)

از کلام علامه، نفی ادراک توحید ذاتی به معنای حصولی و عدم احاطه علمی انسان به الله برداشت می شود و آیه «وَ اِنَّ اِلٰهِي رَبِّكَ الْمَتَّهِی» نیز بر متتهی شدن همه چیز به خداوند اعم از حرکت علمی حصولی و رجوع الی الله با حرکت عملی و عرفانی تأکید دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ج ۱۹، ۹۵)

صدرالمتالهین نیز به لزوم ایجاد معرفت حضوری به رب و نفی معرفت حصولی صرف، به عنوان غرض اصلی در آیاتی که به سبب فرض حقیقی وحدت نفس انسان با رب او، بر لزوم ذکر رب و نه از نسیان او تأکید دارند، اشاره نموده است:

«هر که معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و هر که خدای را نشناسد با دواب و انعام برابر باشد... چنین کسان کوردل در روز آخر محشور گردند؛ «صُمٌّ بُكْمٌ عُمًی فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» و حق تعالی در حق ایشان گوید: «تَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» و این به منزله عکس نقیض «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است؛ چه هرگاه فراموشی خدا سبب فراموشی نفس است، تذکر نفس موجب تذکر رب خواهد بود و تذکر رب خود موجب تذکر وی نفس راست است که «فَاذْكُرُونِيْ اَذْكُرْكُمْ» و ذکر رب مر نفس را عین وجود نفس است زیرا که علم حق به اشیاء

حضوریست. پس آنکه معرفت نفس ندارد نفسش وجود ندارد، زیرا که وجود نفس عین نور و حضور و شعور است. پس از این مقدمات معلوم شد که هرکه نفس خود را نداند خدای را نداند و از حیات آن نشاء بی بهره است.» (شیرازی، همان: ۱۳-۱۴)

شواهد قرآنی و روایی

در جهت تبیین بیشتر مطلب می توان به شواهدی از قرآن و روایات امامان معصوم اشاره نمود؛
- از امام علی در باره توحید و عدل پرسیده شد؛ «و سُئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَ الْعَدْلِ فَقَالَ: التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَ الْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ» (ابی طالب (ع)، ۱۳۹۰: ح ۴۷۰) در پاسخ فرمودند: توحید آن است که خدا را در وهم و اندیشه نیاوری و عدل آن است که او را متهم نسازی.

در معنای وهم آمده است؛ «تَوَهَّمْتُ الشَّيْءَ وَ تَفَرَّسْتُهُ وَ تَوَسَّمْتُهُ وَ تَبَيَّنْتُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ» (مکرم، ۱۴۱۴ ق: ج ۱، ۶۴۳) وهم در اینجا به معنای اعم آن در نظر گرفته شده که هرگونه تفکر و تأملی را در بر می گیرد نه صرفاً وهم باطل اصطلاحی را. بنابراین می توان، عدم امکان شناخت خداوند از راه علم حصولی را از این کلام شریف برداشت نمود.^۱

همچنین آیاتی از کلام خداوند که به حرکت و سیر و صیر انسان به سوی الله دلالت می کند بیانگر حرکت درونی و عرفانی و روحانی انسان برای ملاقات با پروردگار است؛
«یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه»؛ ای انسان یقیناً تو با کوشش و تلاشی سخت به سوی پروردگارت در حرکتی پس او را دیدار می کنی.

«... همه ملک او هستند و همه هم به او برمی گردند که مصیر همه به اوست، مصیر نه مسیر. مسیر همان است که فرمود: «انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه» (انشقاق: ۶) مصیر یعنی صیور است. انسان به جایی می رسد که مظهر اسمی از اسمای ذات اقدس الهی می شود به حدی که امکان داشته باشد» (آملی، ۱۳۹۷: ۴۲ نور)

«الی الله المصیر» (نور، ۴۲) یا «و الیه المصیر» (تغابن، ۳)؛ «مصیر» از ریشه صیر و صیور است به معنای دگرگونی و شدن و متفاوت با «مسیر» و «تسیر» از ریشه سیر خواهد بود. مسیر به معنای محل سیر و رفت و آمد می باشد اما مصیر به معنای دگرگونی و تغییر و تحول است.

«و الیه المصیر» شما بدانید مسئله قیامت این نیست که شما سیر مکانی پیدامی کنید می روید جای دیگر. این یک مرحله اش است. مسئله قیامت یک «و الیه المسیر» با سین است که این یک مرحله اش

^۱ - شبیه این فراز از مناجات عارفان از مناجات های خمس عشر؛ «و ما احلی المسیر الیک بالاوهام فی مسالک الغیوب» (قمی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۴)؛ چه شیرین است سیر به سوی تو با افکار در راه های غیب! که در آن اوهام به معنای افکار به کار رفته است.

است که «وَلَكِنَّكُمْ تَتَقَلَّبُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» عمده این است که مسئله قیامت «الیه المصیر» با صاد است، شما آنگونه می‌شوید. یک عده به صورت حیوان درمی‌آیند... «الیه المصیر» صیوررت شما به این طرف است... «الیه المصیر» یک عده با فرشته‌ها همراه هستند یک عده با حیوان محشور هستند. عمده آن این است که ما بدانیم چیزی از بین نمی‌رود. ۱. ما مرگ را می‌میرانیم ۲. ابدی خواهیم بود ۳. تنها سیر با سین نیست ۴. صیوررت و شدن است ۵. باید خودمان را بسازیم.» (آملی، ۱۳۹۷: ۳ تغابن)

همچنین با پذیرش وحدت وجود، خداوند همان هستی است لذا به هر جا روی کنیم آنجا روی خداست. بنابراین حرکت به سوی او معنا نخواهد داشت مگر اینکه در یک حرکت و سیر معرفتی، انسان از همه کثرات اعم از خود و غیره، عبور نماید و به درک وحدت در هستی و ادراک فنای هرچه غیر خداست نائل شود. حال، این ادراک وحدت یا باید با سیری عقلی و علمی صورت‌پذیرد و یا با سیری عملی و عرفانی. اما میان ماه من با ماه گردون تفاوت از زمین تا آسمان است!

همان‌طور که اقرار زبانی به فنا و یا علم به آن به نحو حصولی، بهره‌مندی حداقلی از این مقام والای عرفانی است اقرار لسانی به توحید و شناخت آن در حد کتاب و استدلال نیز بهره چشم‌گیری برای انسان به ارمغان نخواهد آورد. در مقام مثال شناور شدن در این دریا و غرق شدن در امواج آن و یکی-شدن با دریا، غیر از شنیدن وصف دریا و توصیف شناگری در آن است. لذا آنچه می‌تواند بهره‌وری حداکثری از اصل توحید را برای انسان تضمین نماید توحیدی شدن و رنگ توحید گرفتن است.

به همین سبب فرموده‌اند:

«مراد از معرفت و مشاهده و لقاء و امثالها همگی اندک و مقام فنای مطلق است به سبب آن‌که خداست فقط که به خود معرفت دارد و معرفت غیر او به او مستحیل است.» (طهرانی، ۱۴۱۸ ق:

۱۹۲)

به‌اجمال باید گفت: اعتباراتی که عرفا برای ذات مقدس حق برشمرده‌اند در حقیقت گزارشی از کیفیت و چگونگی و مراتب ورود تجلیات الهی بر قلوب اهل معرفت است. بر این اساس سالکان طریق حق: بنا به مرحله و منزلی که در آن قرار دارند در معرض تابش انوار متفاوتی از تجلیات حق قرار می‌گیرند که از مقام الوهیت (ظهور اسماء و صفاتی) تا مقام او آدنی (مرتب‌ه اسماء ذاتیه و اسم مستثائر) گسترش می‌یابد. (خمینی، ۱۳۸۳: ۶۲۶)

معنای این سخن عمیق: توحیدی شدن انسان یا مظهریت توحید بنا به منزل و سعه وجودی عارف است. (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۳: ۶۲۵-۶۲۴؛ خمینی، ۱۳۸۹: ۳۳-۳۸) یعنی به‌لحاظ اتحاد عقل و عاقل و معقول امکان دریافت و مشاهده و درک حضوری این تجلیات برای قلب صاف و مطهر عارف حاصل شده است. توضیح این‌که وقتی خداوند هستی مطلق است دریافت انسان از این هستی محض به میزان ظرف وجود و ظرف نفس اوست. لذا به‌لحاظ افزایش گنجایش نفس سالک و هم‌سنجی او با عوالم ملکوت، لاهوت، جبروت و... امکان اتحاد با آن عالم و دریافت حقایق آن را خواهد داشت. از حدیث

«من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز چنین مطلبی استفاده می‌شود.^۱ (آملی، ۱۳۸۱: ۲۱۶-۲۰۰) لذا توحید به معنای توحیدی شدن ادراک انسان است؛ زیرا توحید هرکس و معرفت و شناخت او از ربّ خویش، در محدوده معرفت نفس او وارد می‌شود! به همین سبب در سخن صدرالمتألهین به آن اشاره شده است. (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳-۱۴)

البته این مطلب تنها با پذیرش وحدت وجود و توحیدی شدن انسان امکان‌پذیر است و چون انسان آینه‌ای است که همه حضرات کلی در آن جلوه‌گر است مظهریت توحید و فنای فی الله را با خود دارد. قیصری از قول شبستری نقل می‌کند که:

«اگر هر فردی از افراد عالم علامت و نشانه‌ای برای اسم الهی باشد و هر اسمی به سبب اشتمالش بر ذاتی که جامع اسماء است، مشتمل بر اسماء دیگر هم هست، پس هر فردی نیز عالمی کلی است که با آن همه اسما شناخته می‌شوند. پس از این جهت عوالم نامتناهی‌اند! ولی چون حضرات کلی الهی پنج تا هستند عوالم کلی جامع نیز پنج تا هستند. تجلی حضرات خمسه الهی در جان سالک به لحاظ فنای او در هر حضرت است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰-۸۹)

به عبارت دیگر حقیقت فنا فی الله و بقای بالله و ادراک این مقام والا با تجلی جان سالک تحقق می‌پذیرد! و هر چه هست جلوه اوست.

به نزد آن‌که جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

در نظر ابن عربی نیز توحید به معنای توحیدی شدن معتبر است زیرا توحید را وحدت کلمه روح و نفس انسان و وحدت همه قوا و شئون می‌داند. به عبارت دیگر آن را به مظهریت توحید با وجود انسان تفسیر می‌کند؛ لذا مالک یا ملک و پادشاه را کسی می‌داند که با مبارزه و کشتن هوای نفس، مالک ملک جانش گشته است! و به سیر سالک الی الله و مبارزه سربازان توحید با جنود هوی تا رسیدن به فنای فی الله و توحیدی شدن و مسجود فرشتگان شدن اشاره می‌کند؛

«ملک کسی است که مُلک از راه مالکیت بر او صحیح باشد و فرشتگان بر او سجده نمایند و چنین کسی روح است. هنگامی که هوای نفس با او منازعه می‌نماید و از نفس در این مبارزه یاری می‌جوید روح بر قتل هوا عزم می‌نماید و آماده منازعه می‌گردد. آنگاه که روح با سپاه توحید و سربازان ملأ اعلی ظاهر می‌شود و هوا نیز با سپاه ملا اسفل یعنی آرزوها و غرور صف‌آرایی می‌کند... پس از مبارزه و رنج و زحمت و تلاش بسیار در نهایت روح، هوا را با شمشیر عدم می‌کشد و نفس تسلیم روح می‌گردد و اسلام می‌آورد و تطهیر و تقدیس می‌شود؛ حواس به سبب ایمان آن ایمان می‌آورند و همگی در بند تبعیت درمی‌آیند و به آن اذعان می‌کنند و اراده خواسته‌های فاسد از آن‌ها سلب می‌شود و اتحاد و

^۱- آیت الله حسن زاده آملی بیش از ۹۰ معنا برای آن ذکر نموده است.

وحدت کلمه پیدامی کنند و روح و نفس همچون شیء واحد می گردند و حالا حقیقتاً اسم ملک شایسته آن است و حق با او می گوید: مالک یوم الدین، پس او را به مقامش بازگردانده و از افتراق و پراکندگی شرع به جمع و یکپارچگی توحید انتقال داده است.» (ابن عربی، ۱۹۹۴ م: ج ۲، ۱۹۹)

تصریح لفظی اهل معرفت بر تساوق توحیدی شدن با فناء فی الله و بقاء بالله

از جمله دلایل قابل ارائه بر تساوق توحید و فنای عرفانی این است که خود عرفا از جمله ابن عربی وقتی از فنا سخن می گویند لفظ توحید و مشتقات آن را به کار می برند و یا از تعریف ایجابی مفهوم توحید یا تعریف به ضد آن یعنی نفی شرک بهره می برند. همانند این عبارت ابن عربی که:

«ابراهیم در حال کمال هیمنان، فقر مطلق ماسوی الله را در ظاهر و باطن عالم مشاهده نمود و چون همه چیز را جز وجه الهی هالک دید در مقام جمع و فرق حق باقیماند، و حق را به حق در مظاهر عالم ارواح و عالم مثال مشاهده نمود و گفت: «أنی و جِہت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً و ما انا من المشرکین» (انعام، ۷۹) و بعد از وجدان ذات الهی در جمیع صور اکوان به کشف و عیان (بعد از درک حضوری و کشف ذات الهی در همه صور کائنات) «حنیفاً» فرمود. و چون از افعال و صفات خود فانی گشت و «موحدانه» از اثبات غیر تبرأ کرد، فرمود: «و ما انا من المشرکین» پس ابراهیم به خلعت «فنای ذاتی و اسمائی» در حق نائل آمد.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹۴)

در اینجا ابن عربی هنگام ذکر مقامات عرفانی که از اقسام فناء فی الله و بقاء بالله محسوب می شوند با الفاظ «حنیفاً» و «موحدانه» و «نفی شرک»، به تساوق این مرتبه از فنا و بقا با مرتبه ای از توحید اشاره می نماید.

قیصری توحید تام را به مظهر تجلی ذاتی حق شدن تعریف می کند و این تعریف در تناظر با فنای ذاتی سالک در ذات الهی است؛

«فنای تام در توحید؛ رهایی از شرک است و سالک تا به مظهریت تجلی ذاتی نرسد، از شرک خفی و شیطان نفس خلاصی ندارد.» (قیصری، ۱۳۷۵: پیشگفتار، ۲۵-۲۶)

«نزد صوفیان وحدت وجود، فنا را درجاتی است که هریک از آنها نامی خاص دارد چنانچه گفته اند: «والولی اسم باق لله تعالی فهو لعبیده تخلقاً و تحقّقاً و تعلّقاً» و آنگاه که صوفی افعال خود را در فعل حق فانی می سازد در مرحله تعلق قرار دارد و آنگاه که از صفات بشری خود، فانی و به صفات الوهیت متخلق شود این را تخلیق نامند. و اگر از ذات خود فانی شود و با حق به «وحدت» رسد این را تحقق گویند. این «کمال فنا» به مفهوم دقیق کلمه است.» (همان: ۲۲۸)

ابن عربی معتقد است مشاهدات سالک از تجلیات جمالی و جلالی الهی به مرتبه ای می رسد که علم به حقیقت توحید و کلمه ی لا اله الا الله پدید می آید. (ابن عربی، ۱۳۶۷، ۳۲ و ۱۵۳)

«احدیت» را مراتب است: اول ذاتی، دیگر اسمائی و دیگر افعالی. و حکمت احدیه را به کلمه هودی از آن سبب اسناد داد که هود(ع) مظهر «توحید ذاتی و اسمائی» بود، و ربوبیت او داعی قوم خود بود به مقام تحقیق. (همان: ۱۰۴)

صدرالمتالهین نیز در تأیید این مطلب می‌فرماید:

«همه محققین حکمای بزرگ و عرفای بزرگ بر تنزیه حق تعالی از نقص و امتناع ادراک کنه ذات احدی جز به طریق خاصی که نزد عرفاست اتفاق نظر دارند که این طریق همان ادراک حق با حق است در هنگام فناء سالک و استهلاک او در توحید و هر کس در کتب اهل عرفان تأمل شافی نماید، برایش روشن می‌شود که مخالفتی میان آنان در این نیست که حق تعالی حقیقت وجود است» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۵)

و در اشاره به توحید خواص از توحید ثالث نام می‌برد که از نعت و صفت بیرون است و قابل هیچ‌گونه اشاره و بیان نیست لذا صرفاً از جنس تجربه و چشیدن و شدن است؛ هرگونه اقرار به توحید تنها در مقام لفظ و قول و فعل و فکر، از این منظر با توحید حقیقی فرسنگ‌ها فاصله دارد و بلکه به اعتبار علو عوالم ملکوت به نسبت عالم ملک و عظمت این دریافته‌های حقیقی شاید بتوان گفت: در تخالف و تناقض با آن است! شاید همین مضمون مدنظر برخی احادیث قدسی باشد که «برای بندگان نیکم چیزی را مهیّانمودم که نه چشمی دیده و نه گوش‌ی شنیده و نه به ذهنی خطور کرده‌است»^۱ (جرعاملی، ۱۳۸۰، ۷۱۰) زیرا عدم خطور ذهنی چیزی به این معناست که بشر هیچ‌گونه دسترسی به حقیقت یا مفهوم آن شیء ندارد و هرآنچه می‌پندارد در تناقض منطقی با آن حقیقت است. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۸)

همچنین ابن عربی فهرستی از اسامی و اصطلاحات جعل شده برای حالات یا مقاماتی که یا منجر به فنا و بقا می‌شود و یا از اقسام و انواع آن محسوب می‌گردد ذکر نموده‌است که در توضیح آن‌ها از واژه توحید و یا تعریف آن بهره می‌برد که به مواردی از آن اشاره می‌کنیم؛

«جلوت، خروج بنده از خلوت است با صفات حق؛ آنچه چشمش درک کرده، می‌سوزد و از بین می‌رود. و خلوت، جلا یافتن سرّ و ضمیر با حق است به گونه‌ای که نه فرشته‌ای باشد و نه احدی غیر از حق و در این حالت صعق واقع می‌شود. صعق حالت فنا در هنگام تجلی ربانی است.» (ابن عربی، ۱۹۹۴ م: ح ۱۳، ۱۸۶-۱۸۵)

«مشاهده، رؤیت چیزها با هدایت و نشانه‌های توحید است و همچنین رؤیت حق تعالی در چیزهاست. به عبارت دیگر حقیقت یقین است بدون هیچ شک و این به دنبال مکاشفه حاصل می‌شود و گاهی گفته می‌شود مشاهده، مکاشفه را در پی دارد.»

^۱ - أعددتُ لعبادی الصالحین ما لا عین رأَتْ و لا أذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر.

تناظر اقسام

از جمله دلایل ما بر اثبات تساوق میان توحید مورد نظر دین اسلام و فناء فی الله و بقاء بالله تناظر اقسام این دو است. از دیدگاه برخی بزرگان حکمت، توحید یک مفهوم اضافی است که در اثر تغییر متعلق آن، معنای آن تغییر خواهد کرد. از آنجا که ذات، اسم و فعل می‌تواند به‌عنوان متعلق توحید در نظر گرفته شود، توحید نیز سه مرحله خواهد داشت؛ توحید ذاتی، توحید اسمایی (صفاتی) و توحید افعالی. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۱ و ۳۹) اما پس از مرحله توحید علمی و معرفت حصولی به حق و اسماء و افعال او، حق تعالی باطن و عقل سالک را به علم شهودی و حضوری نورانی می‌گرداند که در پی آن، ابتدا وجود همهٔ ماسوی الله در پرده می‌شود و پس از آن در اثر توسعه وجودی نفس سالک دریایی را شهود می‌نماید که سراسر افعال و اسماء و صفات در آن مستهلک‌اند. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۷۰)

این مطلب وقتی روشن‌تر می‌شود که بدانیم معرفت از نوع حضوری، اصل معرفت و دارای ارزش بیشتری در تطابق آن با مصداق خارجی و عینیت با آن است. شیخ اکبر در نامه خود به امام فخرالدین رازی به این برتری وجودی، اشاره می‌نماید که هرگاه نفس به علوم اکتسابی خود بسنده‌کند شیرینی عطا و جود را در نمی‌یابد و از آن کسانی می‌شود که از علم ماتحت و مرتبه نازل بهره‌مندند و شایسته است که انسان از مرتبه مافوق خویش بهره‌برد. از منظر ابن عربی، زیبایی و حسن روح در حمل معارف الهی است و بلندهمتی و عقل، در خالی کردن ذهن از فکر و تخلیهٔ درون، از خیال و صور خیالی و مشاهده پروردگار به عین‌الیقین است و از آن‌جا که عارف همهٔ ماسوی الله را فقیر و تنها موثر در عالم وجود را حق تعالی می‌داند، علم و معارف الهی را تنها به طریق کشف و مشاهده از او دریافت می‌نماید. لذا اهل الله با فنا از علم‌الیقین قدم در وادی عین‌الیقین می‌گذارند. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۸۶)

بنابراین اهل معرفت به‌طور کلی فنا و بقای پس از آن را که در اثر مجاهده و سلوک عرفانی حاصل می‌گردد شامل اقسامی از جمله فناء افعالی، فناء صفاتی و فناء ذاتی می‌دانند؛ «مقاماتی که سالک الی الله طی می‌کند فنای در افعال و فنای در صفات و فنای در ذات است یا می‌توان گفت: فنای در اسم و فنای در ذات و فنای در فنا که این همان مقام بقاست و پس از این چنان عالی مرتبه می‌گردد و به وادی‌ای قدم می‌گذارد که نهایی برای آن نیست! آنگاه که سرّ توحید افعالی برای سالک کشف شد... هاتف الهی او را پیش می‌خواند و به فنای در صفات الهی دعوت می‌کند و چون به شهود فنای در صفات ارتقا یافت و مظهر توحید صفاتی حق گشت مقام بالاتر که فنای در ذات باشد او را ندای دهد و به پیش می‌خواند تا سالک عزم ماندن در هیچ مقامی نکند، و چون سرّ توحید در ذات بر او منکشف شد، حقیقت فنای فنا که همان حقیقت بقاست او را طلب می‌کند و چون به بقا رسید علوم غیبی بر او پدیدار می‌شود و در این جاست که خداوند به او می‌فرماید: بگو: «رب زدنی علما» (الحسنی، ۲۰۰۵: ۹۲-۹۳)

بنابراین آنچه در حال یا مقام فناء افعالی حاصل می‌شود معرفت حضوری و مشاهده این همه کاره بودن حق تعالی است. همچنین وقتی اهل معرفت از فناء در صفات باری تعالی سخن می‌گویند؛ اگر فنای در صفات حق را به معنای دیدن همه صفات خویش و ماسوی‌الله به‌عنوان صفات حق: بدانیم و فنای در ذات الهی مشاهده کاملی (بنا به ظرفیت سالک و توسعه روحی و وجودی او) از مستهلک بودن و هالک بودن همیشگی و هموارگی همه چیز در ذات حق تعالی باشد کاملاً در تساوq با ادراک حقیقت توحید صفاتی و ذاتی خواهد بود.

در عبارات ابن عربی به اقسام احدیت یا اقسام این مرتبه از توحید و یا به عبارت روشن‌تر به مراتب توحیدی شدن انسان سالک و مظهریت او برای توحید ذاتی اشاره شده است. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۰۴) و چون مظهریت حق در هر چیزی فرع بر هالک بودن و فانی شدن او در آن است؛ به میزانی که سالک، درک فنای خویش در حق و اسماء و افعال او را می‌نماید به همان میزان، مظهر حق قرار گرفته و آینه حق و نمایانگر او گشته است.^۱

تناظر مسیر

حتی مسیر رسیدن به فناء در ذات و صفات و افعال الهی که سلوک الی الله خوانده می‌شود با مسیر درک حضوری توحید یکی است. زیرا این یک سیر درونی و انفسی است که منجر به یک معرفت حضوری و مشاهده مستقیم خواهد شد. در واقع یک اتفاق مبارک در جان سالک رخ می‌دهد که با دو لفظ فنا یا توحید از آن تعبیر می‌شود.

توضیح این که اهل تصوف بر مبنای کلمه لا اله الا الله دایره‌ای متشکل از دو قوس نزول و صعود را به‌عنوان مسیر وصول به فنا ترسیم می‌کنند. انسان قوس نزول را به جبر آمده و قوس صعود را به اختیار می‌پیماید تا به نقطه پایانی دایره، جایی که دو کمان به هم می‌رسند راه یابد و این یکی شدن و محو در حق تعالی را در پی خواهد داشت.

نکته قابل توجه اینست که کمان نزول و صعود، چیزی خارج از جان انسان نخواهد بود و این یک مسیر معنوی و روحانی در عوالم ناشناخته نفس انسانی است؛ نفس انسان از عالم ملک ارتقا یافته به عالم مثال می‌رسد و پس از طی منازل مثالی به عالم عقل راه می‌یابد و در انتها با خالق هستی به وحدت می‌رسد.

در تطبیق مسیر فنا با مسیر درک حضوری توحید، اصل دوم از اصول دین که از آن به معاد (بازگشت انسان به سوی خدا) تعبیر می‌شود معنایی و رای فهم ظاهری مخاطب می‌یابد که البته با موازین عقلی و تفصیل عقلانی آیات قرآن سازگارتر است. در واقع معاد همان مسیر درک توحید است.

^۱ - ر.ک: طوسی، ۱۹۱۴م: ۳۴۱ و آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۴۹

توصیف معاد به نحو کاملاً سطحی و صرفاً بر مبنای ظاهر آیات دارای اشکالات متعدد فلسفی است لذا صدرالمتألهین تفسیری برهانی از معاد مورد نظر اسلام و متناظر با مشاهدات عرفا در طی مراحل سلوک ارائه نموده است. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۴۹) و تفاسیر رایج و سطحی از معاد را غیر از نظر شارع مقدس می داند لذا جویندگان حقیقت را به کتب حدیث ارجاع داده اما هشدار می دهد که به سبب الفاظ مشترک میان علم و فقه و حکمت به اشتباه نیفتند زیرا معانی این الفاظ در عصر رسول الله و ائمه معصومین (ع) با آنچه در میان متأخران است تفاوت نموده و دچار تحریف یا تخصیص شده است. از جمله این واژگان لفظ فقه است که در صدر اسلام به علم طریق آخرت و معرفت نفس و دقائق آفات و مکاید و امراض نفسانی و تسویلات و غرور شیطانی و هم چنین راه های تربیت نفس و سلوک عرفانی مانند شناخت دنیا و اعراض از لذات آن و اغراض نفس و هوا و شوق به نعمت های آخرت و لقاء پروردگار و خوف از روز حساب دلالت داشته است. (شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۸)

این حرکت باطنی همان گذشتن از دنیا و تجربه مرگ پیش از مردن و عبور از منازل و مراحل برزخ یا همان عالم مثال مصطلح و سپس عبور از منازل قیامت و بهشت و جهنم و کمال انقطاع و خواستن خداوند و ملاقات با پروردگار و سیر در اسماء و صفات بی نهایت او خواهد بود. در هر منزلی معرفت جدیدی برای سالک حاصل می شود و به طور کلی شناخت او، در اثر چشیدن تجربیات متعدد، از خویش و ماسوی الله ارتقایی یابد که ثمره این تغییرات، علم حضوری به فناست زیرا انسان از ماسوا و خویش عبور می کند و به جز الله نمی بیند که با مضمون سوره توحید (به عنوان توصیف کننده توحید و مراتب آن در قرآن) همسویی دارد.

از نگاه ابن عربی نیز شناخت نفس پلکان شناخت حق است و انسان با گذر از مراحل و منازل نفس، به تدریج با شناخت خود همه عالم را شناخته است. زیرا نفس انسان در حکم نمونه کوچک عالم بوده، قوه و قابلیت کلیت را در خود دارد لذا معرفت انسان به حق تعالی با معرفت حضوری به کل واحد حاصل می گردد و چون تمام کثرات مظهر همان کل واحدند و همچون نسبت واحد با همه اعداد که هر عددی جز با واحد محقق نمی شود، نسبتشان با آن نسبتی ذاتی است، کثرت در مظاهر ضرری به وحدت وجود واحد نمی زند. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۳)

شایان توجه است که در این سفر عشقی که حق مبدأ سفر و اصل سفر و منتهای آن است، قلب سالک تجلیات الهی را مشاهده می نماید و در هر مرتبه از وجدان تجلی پروردگار، در آن فانی می شود یا به عبارت دقیق تر خود را در آن فانی می بیند و می یابد و این کمال ادراک هر مرتبه از تجلیات الهی است. این تجلیات اسماء و صفات حق به ترتیب منظمی در مقام احدیت و سپس در مقام احدیت جمعی و مقام اسم الله بر قلب او ظهور می نماید. (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۶۲۵-۶۲۶)

تناظر دستورالعمل‌ها

دلیل دیگر این که نسخه‌ها و دستورالعمل‌های ارائه‌شده برای کسب فنا توسط استاد سلوک، نسخه‌هایی از ظاهر و باطن شریعت را شامل می‌شود.^۱ از سوی دیگر وقتی توحید اولین و اساسی‌ترین اصل از اصول دین اسلام باشد معقول و ضروری به نظر می‌رسد که تمام دستورات نازل‌شده و سفارش‌شده توسط وحی و رسول الهی، رسیدن به این مهم را نشانه‌گیری کرده باشند. پس می‌توان گفت: ریز و درشت دستورالعمل‌های شریعت در فکر و عمل، جان انسان را برای توحیدی شدن مهیامی‌سازند.

مقصود این است که غایت اولیای دین از مطرح نمودن اصل توحید، توحید عملی و عبور از منازل متعدد جان انسانی از جمله بهشت و جهنم جان و یکی شدن با این مرحله از تجرد نفس است که تنها بر مبنای اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول و هم‌جنسی و هم‌سنخی با این مرتبه از عوالم وجود، مشاهده مستقیم و خبرگرفتن از آن‌ها ممکن خواهد شد.

صدرالمتالهین در مباحث حرکت جوهری، به تفصیل به کیفیت ارتباط عمل با تغییرات نفس می‌پردازد و در بیان چگونگی پیدایش انسان در عالم ماده و عبور او از افق نباتی و حیوانی و ورود به مرز انسان بالقوه شدن از تحقیقات میدانی کمک می‌گیرد؛ به این نحو که اولین مرتبه از مراتب انسان در افق انسانی را که به آخرین مرتبه افق حیوانی متصل است، از آن کسانی می‌داند که در سرزمین‌های بسیار دوری از شمال و جنوب سکونت دارند و تنها صورت انسانی داشته، از حیوانات باهوش تمایز چندانی ندارند. ولی اگر قوه تشخیص و نطق در آن‌ها رو به تزاید بگذارد، همچون کسانی می‌گردند که در اواسط زمین زندگی می‌کنند و در آن‌ها ذکاوت و سرعت قبول فضائل ایجاد گشته است.

«پس دائماً فضیلتی را بعد از فضیلتی و کمالی را فوق کمالی می‌پذیرد تا این که در آن قوه و نیروی شعور و درک لذت و رنج ظاهر می‌شود که با رسیدن به منافع لذت می‌برد و اصابت مضارش او را متألم می‌سازد سپس الهام الهی را قبول می‌کند که او را به مصالحش و ضد آن‌ها هدایت می‌نماید تا مصالح را طلب کند و از ضد آن بگریزد.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۵، ۳۴۶)

امام فنا و امام توحید

از آن‌جا که مقام فناء و مقام بقاء یک مرتبه خاص نیست بلکه فناها و بقاهای پی‌درپی داریم باید بتوان مصداق بارزی در هستی به‌عنوان والاترین دارنده فنا یا به عبیر دقیق‌تر برترین عارف به فناء خود و همه چیز، در حق تعالی را به گردن دارد، معرفی نمود. از نظر ابن عربی چنین شخصی انسان کامل است و در توصیف انسان کامل او را مظهر تام تجلیات الهی اعم از اسمائی و صفاتی و ذاتی می‌داند

^۱ - بدین منظور می‌توان به رساله لب الالباب در سیر و سلوک اشاره نمود. (حسینی طهرانی، ۱۴۴۰: ق: ۶۷)

که مطابق با عنوان بلند امام و دارنده مقام امامت در هستی است. امام همان شخص یا همان حقیقتی است که خداوند با مقام او تجلی تام می‌نماید. پس اوست که مصداق کامل و عینی حقیقت توحید و معرفت به آن است.

«انسان کامل آینه تمام نمای حق است یعنی حق با همه اسماء و صفاتش بر او جلوه‌گر شده لذا او را به همه صفات و کمالات می‌بیند و می‌شناسد.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۷۲)

این مطلب در متون دینی اسلامی در احادیثی که بر خلق هستی و آغاز آفرینش و مراتب آن از نور مقدس پنج تن (ع) دلالت می‌کنند به وضوح دیده می‌شود. امیرالمؤمنین در پاسخ به کمیل در تشریح حقیقت، آن را انکشاف انوار عظمت الهی بدون تعقید به جهات و کیفیات می‌داند با این توضیح که کشف حقیقت عبارت است از کشف حجاب‌های صفات و اسماء زیرا سبحات وجه حق: همه اشیاء را در مقام تجلی اسمائی او فانی می‌سازد. حقیقت آنست که کثرات که وجود موهوم دارند هنگام صحو معلوم، محو و متلاشی می‌شوند و غیر حق نمی‌ماند. (حقیقت کشف الموهوم و صحو المعلوم است) یعنی ظهور خورشید حقیقت از مشرق احدیت و رفع کثرات عقلی هنگام ظهور معشوق به صفت عشق: که این همان توصیف مقامات توحیدی در جان عارف است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳-۷۴)

همچنین کلام دیگری از امام در نهج البلاغه که کمال اخلاص را نفی صفات از حق تعالی دانسته‌اند و معنای آن عروج و اوج گرفتن درک شهودی از مرتبه واحدیت به احدیت و رجوع سالک از علم به عین و از علم الیقین به عین الیقین و... است. به عبارت دیگر در اثر تجلی سلطان عشق و استیلای آن، حجاب‌های نوری بین بنده و حق کنار رفته، محب در محبوب فانی می‌گردد که این مقام خفی ظاهر بعد از سر و جمع و محو در معشوق است که ولایت بنده تثبیت شده، سپس مقام فرق و صحو ثانی خواهد بود که ولی، تکمیل انسان‌ها را بر خود فرض و واجب می‌داند و به سبب تربیت نفوس از فناء در حق به بقا با حق منصرف می‌گردد. (همان)

توضیح اینکه ولایت به عنوان میوه شیرین مقام فناء فی الله و بقای بالله، از ریشه ولی به معنای قرب و نزدیکی گرفته شده است. قرب به معنای نزدیکی و همراهی هویت الهی به اشیاء، اختصاص به شیء خاصی ندارد و با آیاتی همچون «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» و «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» به آن اشاره شده است. ولی قرب حق در کمالات و اخلاق: به بندگان مؤمنی اختصاص دارد که قلبشان با اشراق و تجلیات رحمانی و الهی روشن گشته و این همان معنای ولایت است که خود بر دو قسم می‌شود: ولایت عام و ولایت خاص.

ولایت عام آن است که تقرب بنده با تحصیل کمالات و اخلاق حسنه به حق به گونه‌ای نیست که ثمره فنا داشته باشد و منجر به نفی و محو همه جهات خلقی و امکانی او در جهات حقانی اش گردد بلکه اگر چنین باشد به حسب حال است نه مقام. اما ولایت خاص آن است که بنده با ائیتش در حق فانی می‌گردد به گونه‌ای که برایش جهت خلقی باقی نمی‌ماند و باقی بالله می‌گردد همانگونه که در پایان

سفر اول از سفرهای چهارگانه چنین است. ولایت خاص خودش بر دو قسم مطلق و مقید است؛ ولایت مقید؛ عبارتست از فنای صفاتی در حق: گرچه به حسب حال باشد نه مقام! و ولایت مطلق؛ فنای ذاتی در حق است به گونه‌ای که حق برای او با اسماء ذاتی‌اش تجلی می‌نماید و آن برایش به صورت مقام است. (رک: همان: ۹-۱۰)

به‌طور کلی عرفا بنیاد قرب نوافل و فرائض را بر فنا استوار می‌دانند. صراحت کلام محی‌الدین، دست‌یابی عبد با فانی شدن در حق: به مقام خلیفه الهی بلکه بالاتر از آن، در جانشینی عبد و رب یعنی مقام قرب فرائض است. او در فتوحات خویش می‌فرماید:

«از میان عارفین کسانی هستند که حق آن‌ها را در مقام امامت قائم نموده و حق خود مأموم است و این مثل قول رسول گرامی اسلام است که: خداوند ملول و خسته نمی‌شود تا شما خسته شوید.» یعنی خدا از شما در خسته شدن و نشدن تبعیت می‌کند که عبارت آخری وحدت حق و عبد و تجلی حق در ذات و صفات و افعال عبد و اشاره به حدیث قرب فرایض است. پس حق تعالی با تو جاری است مادامی که تو با او جاری هستی و این سخن الهی است که «فاذکرونی اذکرکم»؛ مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم (یاد کردن بنده از خدا همان عین یاد کردن خداست از بنده) یا اینکه فرمود: «من ذکرتی فی نفسی، ذکرتی فی نفسی. و من ذکرتی فی ملاء، ذکرتی فی ملاء خیر منهنم» هرکس مرا در نفس خویش یاد نماید او را در نفس خود یاد می‌کنم! و هرکس مرا در میان جمع یاد نماید او را در میان جمع بهتر از ایشان یاد می‌کنم. و این همان معنای امام و مأموم است. زیرا خدای سبحان تو را در این جایگاه و امثال آن مقدم می‌دارد. یا آن‌جا که می‌فرماید: ندای هر نداکننده‌ای را پاسخ می‌دهم. و مثال برای امامت تو به او این است که فرمود: هنگامی که کسی ایشان را می‌خواند باید برای من (به جای من) دعا کنندگان را اجابت نمایند.» (ابن عربی، ۱۹۹۴ م: ج ۶، ۴۰۷)

ابن عربی مقام امامت را دست‌یافتنی برای سالکین می‌داند و شب قدر را منزلی از سلوک که در آن فناء فی الله ادراک شده؛ سالک خود و عالم کون را فانی در حق تعالی دیده سپس بقای همه چیز را به حق می‌بیند و به شهود آنچه در هستی محقق بوده، موفق می‌شود و به مقام امامت نائل می‌گردد. (همان: ج ۳، ۱۳۸) این امام گشتن به جهت خاصی از شهود حق که همان جهت صدر اول بودن است اشاره می‌نماید و این مقامی است که از آن تفصیل و کثرت و تعدد در صور واقعی شود. یعنی نفس سالک با شهود ذات، علو و بلندی یافته و با امر الهی به عنوان امام در عالم نازل گشته است. (همان: ۱۳۹)

با این توصیف، مقام امامت نیز دارای حداقل و حداکثری خواهد بود و به تعبیر فلسفی، تشکیکی و دارای مدارج و مراتبی است. ابن عربی از میان پیامبران از ادريس و الیاس و عیسی و خضر(ع) که با اجسامشان در دنیا باقی‌اند، نام می‌برد که هر چهار نفر از او تادند و دو نفرشان را امام و یکی از آن‌ها را قطب که موضع و جایگاه نظر حق بر عالم است می‌داند که هرگز در حال صعق قرار نمی‌گیرد. (همان:

ج ۱۱، ۲۶۹-۲۷۰)

پس فنا از مراتب پایین تر آغاز می شود و تا فنا فی ذات عارف در ذات الهی و بقاها و فناهای پس از آن، به لحاظ ابدی و بی نهایت بودن حیات، الی غیرالنهاییه ادامه می یابد و ولایت خاص مطلق: در هستی از آن انسان کامل است.

درواقع انسان کامل به سبب وصول تام اتم (فنا فی او در حقیقت ذات) و فنا فی کلی انبیت صاحب آن در حق تعالی و تبدیل شدن وجود امکانی اش به وجود حقانی که همان ظهور حقیقت اشیاء به تمامه است و از آن به فتح المبین تعبیر شده، کلید مغفرت کبری است به این معنا که انسان کامل خاتم، نقص-ها و مبعدهاتی که در سلسله نزولی به سبب تنزلات وجودی و شأن پذیری حقیقت الهی به شئون و صور کمالات او پدید می آید و نیز نقصانات و مبعدهات سلسله صعودی را با وصول به عین حقیقت، جبران و محو نموده است و این به سبب وحدت همه اعیان با عین انسان کامل و وحدت همه اسماء با اسم ربی انسان کامل است که همه کثرات را می پوشاند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۲) ابن عربی از این اصلان به حق به «اهل احدیت ذات» تعبیر می کند که در کمال توحید با فنا فی آن به سر می برند و از قید و بند صفات و زمان و هرگونه لذت و المی خارج گشته اند. (ابن عربی، ۱۹۹۴ م: ج ۱۲، ۲۹۷)

نتیجه گیری

گرچه حقیقت توحید در عین سادگی ظاهری دارای پیچیدگی و عمق بی حد است و می توان همه انسان ها را دارای درجاتی از توحید و درجاتی از شرک دانست، اما با نظر دقیق تر تا پیش از منزل فناء فی الله که همه کثرات از جمله نفس سالک الی الله هنوز از نظر او محو نشده اند و شهود باشکوه حقیقت کلمه لا اله الا الله رخنه نموده، توحید در نفس انسان تجلی نموده است.

که یکی هست و هیچ نیست جز او و حیده لا اله الا هـ و

و شعار لا اله الا الله همان کلام رسول مکرم اسلام (ص) در اولین روزهای دعوت ایشان است که فرمودند: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا». حقیقت رستگاری در کمال انقطاع و رهایی از کثرات و پیوستن به دریای بی انتهای فنا فی حق و بقای به حق است. عرفا و حکمای بزرگی همچون ابن عربی و صدرالمتالهین با ایده گرفتن از تعالیم اسلام به این مهم پی برده و به زبان فلسفه و عرفان نظری از اهمیت و ضرورت طی مسیر عملی دستیابی به توحید و درک وحدت جان با رب خویش یا همان فناء در حق و بقای با حق سخن گفته و انسان را بدان ترغیب نموده اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۹۴). فتوحات مکیه، چاپ دوم. عثمان یحیی، بیروت: درا الاحیاء التراث العربی.
۳. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۷). ده رساله، چاپ اول، نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۴. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۹۳). رساله ما لایعول علیه، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
۵. استرآبادی، محمدتقی. (۱۳۸۵). شرح فصوص الحکمه. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۶. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷. الحسنی، احمدبن عجیبه. (۲۰۰۵). ایفاظ الهمم فی شرح الحکم، چاپ اول، قاهره: دار جوامع الكلم.
۸. باباطاهر عریان؛ سیدعلی همدانی؛ خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۷۰). مقامات عارفان. تهران: کتابخانه مستوفی.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). تفسیر تسنیم. قم. اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). ریحیق مختوم شرح حکمت متعالیه. قم: نشر اسراء.
۱۲. جیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۸). الانسان الكامل فی معرفه الاوائل والاواخر، ج ۱، چاپ اول. با ترجمه ابو عبدالرحمن صلاح‌بن محمد بن عویضه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. حرعاملی، م. ب. (۱۳۸۰). کلیات حدیث قدسی، ترجمه جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، ز. ا. خلخالی، تهران: دهقان.
۱۴. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین. (۱۴۴۰) ق. رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی (ره).
۱۵. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۳). شرح چهل حدیث، چاپ ۳۱، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۹). مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، چاپ دوم، ح. مستوفی، تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
۱۷. شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۰). رساله‌های صدر، ج ۱. تهران: انتشارات مولی.

۱۸. شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. شیرازی، محمدبن ابراهیم. بی تا. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. تعلیقات علامه طباطبائی.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۳). بدایه الحکمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). رسائل توحیدی، به اهتمام علی شیروانی و هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۹۹۹) م. الرسائل التوحیدیه. بیروت: مؤسسه النعمان.
۲۴. طهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۸) ق. روح مجرد، چاپ چهارم، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲۵. طوسی، ابونصر سراج، (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف، قاهره، مطبعه بریل لیون.
۲۶. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهاً للمحقق الطوسی، ج ۱، قم: نشر البلاغه.
۲۷. علی ابن ابیطالب، (۱۳۹۰). نهج البلاغه، قم: دفتر نشر معارف.
۲۸. قمی، عباس (۱۳۹۳). مفاتیح الجنان. حسین انصاریان، قم: دفتر نشر معارف.
۲۹. قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۲). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ اول، تهران: نشر هما.
۳۲. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، ج ۲، چاپ ۴، قم: بیدار.
۳۳. کلینی، محمدبن یعقوب، بی تا. اصول کافی، ج ۱.
۳۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). ق. لسان العرب، چاپ ۳، بیروت: دار صادر.
۳۵. نوربخش، جواد. (۱۳۶۶). اصطلاحات تصوف، ج ۶. خانقاه نعمت الاهی.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). آموزش فلسفه، ج ۲. قم: چاپ و نشر بین الملل.

The Existential Solidarity between Annihilation in God and Subsistence
with God in Ibn Arabi's and Molla Sadra's Opinion

Fateme Al- Zahra Nasirpour¹, Hasan Ebrahimi², Ahmad Beheshti³

PhD Student, Department of Philosophy and Islamic Theology, Science and Research

Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of

Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran. * Corresponding Author,
ebrahim@ut.ac.ir

Visiting Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Law,

Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran

Abstract

Monotheism in the term of religions, especially the religion of Islam and the annihilation in God and the subsistence with God in Islam mysticism can be studied and researched from different angles. Despite the valuable researchers that have been done in this field, regardless of the epistemological dimensions of monotheism and annihilation, the question is that how monotheism because of monotheist and annihilation or survival in the way of God can be related? Do they have a separate and independent meaning in the existence of the seeker and the monotheist, as it seems in the mental and attainment dimension of the relationship based on a disagreement about them, or they are intertwined with one in the existence of the monotheist? Definitions of monotheism and its arguments are among the acquired sciences; but in the present knowledge of monotheism, the immediacy of the limits and customs and concepts, the truth will be manifested to him according to the size of the human capacity. In this article, it is mentioned that human beings become monotheists. On the other hand, in mystical conduct and reaching the position of annihilation in God and subsistence with God, the existence of the seeker (Salik) will be the same as knowledge. Here is man's knowledge of his lord and the lord's knowledge of the soul, presence, and the very existence of the soul. Understanding this unity between the man and the Lord and the monotheism of the soul is the same as the gift of annihilation in God and subsistence with God.

Keywords: annihilation in God, subsistence with God, Monotheism, become monotheistic, Molla Sadra, Ibn Arabi.