

چگونگی اعیان ثابتة در فنای ذاتی

(بررسی مناظره علامه طباطبایی و علامه طهرانی)

- * مهدی صدقی
- * مرتضی حسینی شاهرودی

چکیده

مناظره علامه طباطبایی و علامه طهرانی در فنای ذاتی اعیان ثابتة، از معدود مسائلی است که به نتیجه واحدی میان این دو بزرگوار نرسیده است. سؤال از اعیان و معدوم بودن آنها از طرفی، و در عین حال، جنبه وجودی آن در حضرت علمیه به منظور آفرینش هستی کائنات، از طرف دیگر، فهم این مسأله را با مشکل روبه‌رو می‌کند.

با تحقیق در منابع معتناهی که از پدر عرفان نظری و واضع اعیان ثابتة رسیده و تأمل در آنها می‌توان راه را برای حل این معضل هموار کرد. در ابتدا با نگاهی معرفت‌شناسانه می‌توان گفت که برداشت عرفی صوفیانه از فنا باعث این پندار شده که موجودات در عالم هستی می‌زیند تا در نهایت، فانی در حق تعالی شوند؛ اما در واقع، با توجه به نظریات ابن عربی، فنا بعد از اثبات وجود، سهو و غلط آشکار است و هر کسی که به نفس خود و هستی، بدون فنا و وجود بنگرد، حق تعالی را شناخته است.

از منظر هستی‌شناسی، فرق بین وجود عاریتی کونی و وجود اصیل حقیقی و اعیان ثابتة، می‌تواند به ما در حل درست مسأله، یاری رساند؛ به این صورت که آنچه به واقع متعلق نیستی قرار می‌گیرد، وجود متوهم است که همان احکام اعیان ثابتة در لباس عاریتی وجود کونی است و خروج از این توهم، درک صحیح از هستی است.

کلیدواژه‌ها: اعیان ثابتة، فنای ذاتی، علامه طباطبایی، علامه طهرانی

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. Mahdi.sadafi@gmail.com

* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

۱. درآمد

بحث اعیان ثابت و حقایق ممکنات، یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری به شمار می‌آید. همین اعیانند که حرکت به سمت وحدت وجود را هموار می‌سازند و سؤالات بنیادین آن را حل می‌نمایند. بدین سبب، هر محقق طریق الهی، ناگزیر است در سلوک خود برای این تکثرات نامتناهی عالم، پاسخ درخوری بیابد تا بتواند در مسیر صحیحی به سمت وحدت حقیقت وجود رهسپار شود.

در بررسی اعیان ثابت، سعی شده با التفات به پدیداری وجود عاریتی ممکنات، وجود حقیقی از میان آن‌ها رخ نماید. به دیگر سخن، همین پی بردن به وجود عاریتی ممکنات، عارف را از توهم کثرت خارج کرده، در عین حال، وجود حقیقی را بر او نمایان می‌سازد. بر این اساس، علامه طهرانی در بخش دوم کتاب مهر تابان با علامه طباطبایی بحث مفصلی درباره بقا یا فنای عین ثابت در مرحله فنای تام در ذات الله تعالی را مطرح می‌کند. در دیگر بحث‌های کتاب، پرسش و پاسخ‌ها عموماً کوتاه و با توافق طرفین است. اما در این بحث، علامه طباطبایی بر بقای عین ثابت در فنای ذاتی تأکید دارد و علامه طهرانی نظر بر فنای آن می‌افکند و مباحثه مفصلی بین این دو بزرگوار اتفاق می‌افتد.

آقای دکتر یشیری در کتاب «فلسفه عرفان» (۱۳۸۲: ۴۴۵-۴۸۰) بحثی نسبتاً طولانی با محوریت این مناظره مطرح می‌کند که مورد قبول علامه طهرانی قرار نمی‌گیرد. علامه طهرانی دوباره در کتاب «الله‌شناسی» بحث اعیان را مطرح می‌کند و بر نظر خود پافشاری می‌نماید (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷: ۲/۲۷۵-۲۷۸). در این مقاله سعی شده با محوریت نظر ابن عربی، این مباحثه بررسی شده، نتایج درخور تأملی گرفته شود.

۲. بقا یا فنای عین ثابت در حال فنا در ذات احدیت

به نظر علامه طهرانی بر خلاف دیدگاه علامه طباطبایی، در مرحله فنای ذاتی، اعیان ثابت فانی و مستهلک در الله تعالی هستند (حسینی طهرانی، بی‌تا: ۱۵۹).

علامه طهرانی در آغاز از استاد خود می‌پرسد با توجه به این‌که عالم وحدت غیر از



عالم کثرت است، چگونه روح انسان مکتسبات عالم کثرت را با خود بالا می‌برد و در عالم وحدت می‌نشانند و حال آن‌که فنا در ذات احدیت، با این کثرات، سازگار نیست؟ اگر در حال بقا به ذات احدیت دوباره همین کثرات همراه روح است، پس این همه کسب کمالات کجا می‌رود؟

علامه طباطبایی چنین پاسخ می‌دهد که انسان در سیر صعودی به عالم بالا کسب کمالات می‌کند و در مقام آخر فانی می‌شود. اما این بدان معنی نیست که عین ثابت زید و عمرو هم یکی شوند و مضمحل گردند. اگر قرار باشد این اعیان ثابت از بین بروند و هویت‌ها باطل شوند، پس این همه رنج و زحمت و مجاهدت برای چیست؟ خلاصه این‌که فنا در ذات احدیت، حرف درستی است؛ اما این به معنی فنای اعیان ثابت نیست. بشر غریزاً در خود می‌یابد که به سوی کمال می‌رود و کمال، در بقا قابل تصور است، نه در نیستی و نابودی.

پاسخ علامه طهرانی در رد گفته علامه طباطبایی این است که در عالم فنا غیر از ذات حضرت احدیت، چیزی نیست؛ زیرا اگر کثرت در ذات احدیت داخل شود، اشکالات بسیاری مطرح خواهد شد در حالی که اسم‌ها، رسم‌ها، تعینات و اعیان ثابت، همه از لوازم کثرتند و با آن مقام منیع که مقام هوهو است، سازگار نیستند.

علامه طباطبایی پاسخ می‌دهد، اگر کمالات، به عالم بقا اختصاص داشته باشند و در فنای مطلق، نیستی محض حاکم باشد و عین ثابت، مضمحل شود، رجوع به عالم بقا به چه چیز خواهد بود؟
می‌بینیم که دو اشکال بزرگ مطرح است که آن دو بر یک‌دیگر وارد می‌کنند. اشکال

علامه طهرانی این است که فنا در احدیت ذات، به معنی نفی هرگونه تکثر است، پس اعیان ثابت نیز که متکثرند، باید مضمحل و معدوم شوند. از طرف دیگر، علامه طباطبایی فنای ذاتی اعیان و رجوع به عالم را با بقای آن‌ها مشکل می‌داند. چون اگر اعیان معدوم شوند و سپس به همان عین موجود گردند، اعاده معدوم لازم می‌آید؛ و اگر پس از انعدام و اضمحلال به عین دیگر موجود شوند، دیگر آن عین اولی نیستند (حسینی طهرانی، بی‌تا: ۱۵۷-۲۰۱).

۳. هستی‌شناسی فنا

۳.۱. بررسی و تطبیق بعضی از اصطلاحات عرفانی

توجه به برخی از اصطلاحات عرفانی مانند ذات، حق، الله، اعیان ثابتة و وجود کونی، باعث سهولت در پیش‌برد بحث می‌شود؛ و تمایز و تشارک در بعضی از مسائل و احکام آن‌ها باعث خروج از خلط مباحث می‌شود. برخی از اصطلاحات، ممکن است در مواضع مختلف در پوشش‌های متفاوت بر ما وارد شوند و گاه به جای یکدیگر استفاده شوند؛ اما اگر معانی آن‌ها دقیق، متمایز و گاه متشارک دانسته شود، می‌تواند به درک درست ما از مطلب یاری رساند. به گفته ابن عربی ابتدا درک کن که مطلب چگونه است، آن‌گاه هر طور که می‌خواهی بگو (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا: ۹۱/۱).

۳.۱.۱. ذات احدیت

به گفته ابن عربی: «حق تعالی از حیث احدیت خود، نه اسمی و نه نعتی و نه صفتی دارد آن‌چنان که علی علیه السلام می‌گوید: کمال اخلاص، نفی صفات از حق تعالی است»^۱ (کتاب المعرفة: ۹۸).

در واقع، مقام احدیت، به هیچ تعین و لاتعینی مقید نمی‌شود. به گفته علامه طهرانی: «رتبه ذات واجب الوجود به ملاحظه آن‌که وجودش بالصرافه است، غیر محدود می‌باشد، پس آن وجود صرف از هر تعین اسمی و وصفی و از هر تقیید مفهومی بالاتر است، حتی از خود همین حکم» (حسینی طهرانی، بی‌تا: ۶۹).

همین نکته را علامه طباطبایی به گونه‌ای لطیف‌تر بیان کرده است. به گفته وی: مقام ذات و حقیقت وجود، اطلاقی را داراست که در مقابلش تقییدی نیست و اجل از هر اطلاقی و تقییدی می‌باشد و طایر بلند پرواز عقل به آن مقام بلند، پرواز نکند و با دام هیچ وصفی و نعتی و اسمی و بیانی و عبارتی و ایما و اشارتی، شکار نشود؛ حتی



۱. «إعلم أن الحق تعالی من حیث احدیته، لا اسم له و لا نعت له و لا صفة. كما قال [علی] کرم الله وجهه: کمال الإخلاص نفی الصفات عن الحق تعالی.»

خود این بیان هم ساقط است:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر کانجا همیشه باد به دست است دام را

(حسینی طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۷۰-۱۷۱).

اگرچه اصطلاح ذات احدیت برای این موضع رساست، اما/بن عربی گاه واژه‌های «حق» و «الله» را برای این مقام به کار می‌برد. یادآوری این نکته لازم است که وی در جای دیگر، الله را با ذات احدیت برابر نمی‌داند و آن را مربوط به مرتبه اسماء و جامع جمیع آنها می‌داند.

۳.۱.۲. معرفت اعیان ثابت

۳.۱.۲.۱. عدم مجعولیت اعیان

اولین نکته در شناخت اعیان ثابت که پاسخ بسیاری از مسائل است، مجعول نبودن آنهاست. ابن عربی در پاسخ به این پرسش که «اعیان ثابت و استعدادهای آن در علم الهی، به فیض مقدس حاصل است، پس آیا حق تعالی این چنین آنها را جعل کرده است؟» ضمن پذیرش حصول علمی آنها در علم الهی، میان این حصول و مجعولیت، ملازمه‌ای نمی‌شناسد؛ بلکه بدین سبب که این صور جز به ذات نه زمان، از حق تعالی تأخر ندارند و در نتیجه، ازلی و ابدی هستند، جعل آنها ممکن نیست (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۰۴). وی در تأیید نفی جعل از اعیان ثابت، به بقای آنها در عدم ذاتی اشاره می‌کند که خود شاهده‌ی بر مجعول نبودن ماهیات ثابت است. به گفته وی، اعیان بر اصل خود در عدم باقی می‌باشند و هیچ‌گاه از حضرت علمیه خارج نمی‌شوند. پس رایحه وجود را استشمام نمی‌کنند. وجودی که در خارج می‌توان برای آنها در نظر گرفت، همان تلبس آنها به صور ممکنات است. بر این اساس، جعل آنها ممکن نیست (ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۹/۴).

۳.۱.۲.۲. حیثیت‌های اعیان

ابن عربی گاهی حیثیت‌های آن را دوگانه و گاهی سه‌گانه می‌داند. بر اساس نخست، اعیان، حالت دوگانه‌ای دارند که یکی حقیقتی از حیث ذات و دیگری حقیقتی از حیث خارج از ذات است که بر آنها عارض می‌شود. حقیقت ذاتی اعیان، معدوم بودن ازلی

و ابدی آن‌ها از حیث ذات آن‌هاست و حقیقت عارض بر آن‌ها، تلبس به صور ممکنات است. حقیقت عارض بر اعیان را «کون» (ر.ک: ۳-۱-۳) و در برخی از تعابیر، «کلمات الهیه» نامیده‌اند.

اعیان در عین آن‌که در ذات خود فانی بلکه معدوم هستند، ولی به سبب استناد به ذات احدیت، باقی و ظاهرند. به گفته وی، «بقای اعیان ثابتة - با این‌که معدومند - به تجلی حق تعالی به اسم نور است؛ یعنی وجود ظاهر شده در صور مخلوقات و ظهورش به احکام این مخلوقات است»^۱ (بن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۸). البته بقای معدوم و ظهور فانی، چیزی نیست که به سهولت و با مجاری ادراک ظاهر فهم شود؛ چنان‌که/بن‌عربی بدان تصریح کرده است (ر.ک: بن‌عربی، بی‌تا: ۷۳۲/۱).

فهم‌ناپذیری اعیان به سبب دو خصوصیت متضاد است که پیوسته بر آن‌ها وارد می‌شود. یکی معدوم بودن ازلی و ابدی آن‌ها و دیگری وجود ظاهری در صور مخلوقات الهی که به منظور پیش‌برد و فهم‌پذیر کردن آن، بین وجود ذاتی اعیان که همان ماهیت معدوم ازلی و ابدی است و وجود عارضیتی آن در صور ممکنات که همان کون است، تفاوت گذاشته‌ایم.

بن‌عربی این تفاوت را در تقسیم فیض به اقدس و مقدس لحاظ کرده است. به گفته وی، «به فیض اقدس، اعیان و استعداد‌های اصلی آن‌ها در علم الهی حاصل می‌شود و به فیض مقدس این اعیان در خارج با لوازم و توابع خود صورت می‌پذیرند»^۲ (بن‌عربی، ۲۰۰۳: ۹۱؛ ر.ک: فیضی، ۱۳۸۶: ۶۱).

پس چنان‌که گفته شد، اعیان ثابتة، در خارج وجود ندارند بلکه وجود آن‌ها به واسطه ثبوت در علم الهی است که صور علمیه اسماء الله هستند و گرنه بالذات معدوم العین می‌باشند و چون موجود در علم حق تعالی هستند، قدیم زمانی‌اند.

۱. «بقاء الأعیان الثابتة علی عدمها مع تجلی الحق تعالی بإسمه النور؛ أی الوجود الظاهر فی صور المخلوقات، و ظهوره بأحكامها و هذا علم کشفی ذوقی ینبوعه الفهم، و یأباه العقل.»
۲. «بإلفیض الأقدس تحصل الأعیان و استعداداتها الأصلية فی العلم الإلهی و بالفیض المقدس تحصل تلك الأعیان فی الخارج مع لوازمها و توابعها.»

اما در خارج، آن‌ها به وجود حق و متلبس به صور احوال ممکناتند؛ یعنی آنچه در وجود است جز خدای تعالی و احکام این اعیان نیست و آنچه معدوم است جز اعیان ممکنات نمی‌باشد. البته بین وجود حق تعالی و وجود خارجی اعیان، فرق از زمین تا آسمان است؛ پس اعیان ممکنات را بقایی نیست مگر به واسطه تجلی حق تعالی به اسم نور که وجود ظاهر در صور مخلوقات است و بدین احکام ظاهر در وجود است که به بودن اعیان پی می‌بریم؛ وگرنه عینی برای آن‌ها در وجود نیست.

به عنوان تمثیل، گمان کنید وارد اتاقی شده‌اید که هیچ نوری وجود ندارد. در این صورت، تمامی اتاق از حیث قوه بینایی شما معدوم است نه این که اشیا ثبوت نداشته باشند اما از حیث بینایی هیچ چیزی در آن‌جا نیست. فقط وقتی نور به آن‌جا بتابد، این اشیا از عدم به وجود می‌آیند (از حیث بینایی)؛ و چون نور به معدن خود بازگردد، اشیا به عدم رهسپارند.

وی در باب ۱۶۷ «فتوحات مکیه»، حیثیت‌های سه‌گانه اعیان را چنین طرح می‌کند که می‌توان به این اعیان از سه منظر نگریست: یکی از ناحیه علم الهی که این اعیان در علم الهی موجودند و وجودشان ازلی و ابدی است؛ دوم از حیث خود اعیان که برای آن‌ها فقط ثبوت است؛ یعنی چیزی شبیه به ماهیت من حیث هی؛ و سوم، نگاه اعیان ثابته به خود است که معدومند. البته در بیش‌تر مواضع، دو قسم آخر را یکی دانسته‌اند (ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۲/۲۸۱).

۳.۱.۳. معرفت کون

۳.۱.۳.۱. حقیقت خیالی کونی و حقیقت حقه

فما ثم إلا الله و الكون حادث و ما ثم إلا الكون و الله ظاهر^۱

(ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۳/۴۲۵).

۱. البته در نسخه ۴ جلدی فتوحات، مصرع دوم به صورت دیگری آمده و درست همان است که در فتوحات تصحیح عثمان یحیی تصحیح شده است.

تعریف «کون» هم در اعیان ثابتة و هم در وجود نهفته است و اگر کسی نتواند کون را از درون این دو بیرون کشد و در مقام خود بنشانند، باعث خلط بسیاری از مباحث عرفانی می‌شود. اصطلاح کون یا وجود کائنات در کلمات ابن عربی اغلب نهان است؛ اگرچه او گاهی آن را عیان می‌سازد.

در بیت فوق، این جا جز الله چیزی نیست و کون، حادث شده است و حدوث در این جا به ذات ممکن آن اشاره دارد که هر آن، آماده پذیرش عدم است و چون الله ظهور کند، کائنات به عدم می‌روند و سلطنت برای اسم الله می‌باشد؛ اما در عین حال برای ظهور الله، به مظهري احتیاج است که همین کائناتند و الله تعالی در همین کائنات ظهور می‌یابد. برای بیان توهم نزدیکی کون با ذات حقیقی الهی، ابیات زیر راهگشا است:

إنما الكون خیال و هو حق فی الحقیقة و الذی یفهم هذا حاز أسرار الطریقة

(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۹)

پس فرق «کون» با «حق» در این است که کون، خیال و توهمی بیش نیست؛ ولی حق، عین خارجیت و حقیقت است؛ و کون فقط وجودی عاریتی دارد؛ یا:

كلّ ما فی الكون وهم أو خیال أو عكوس فی مرايا أو ظلال

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۴۴).

۳.۱.۴. نتیجه

۳.۱.۴.۱. رابطه اعیان ثابتة و کون

ابن عربی با زبان‌های مختلف، فریب کونی را نشان می‌دهد که خود را همچون وجودی حقیقی آراسته است. از این فریبنده‌تر آمیزش وجود کونی با اعیان ثابتة است.

رق الزجاج و رقت الخمر فتشاکلا فتشابه الأمر فكأنما خمر و لاقدهح و كأنما قدح و لاخمر

(ابن عربی، بی تا: ۶۴/۱)

اعیان ثابتة همچون ظرف پذیرش وجود کائنات هستند اما به محض این که وجود عاریتی بر قامت اعیان پوشیده شد، این خود اعیان نیستند که از مسند حضرت علمیه



خارج می‌شوند، چون همان گونه که در معرفت اعیان ثابت‌ه گفته شد، خروج آن‌ها از حضرت علمیه ممکن نیست بلکه احکام آن‌ها و وجود عاریتی کونی است که در خارج متعین می‌شود؛ اما می‌پنداریم که این اعیان از حضرت علمیت، به حضرت عینیت شرفیاب شده‌اند. این به علت رقت زجاج و خمر است که احکام اعیان ثابت‌ه یا همان کون بر خود اعیان، حمل می‌شود.

همان طور که اشاره شد از دیگر مشابهاتی که به سبب رقت زجاج و خمر بر ما وارد می‌شود، این است که الله بر کائنات ظهور کرده است و برای کائنات، وجود حقیقی نیست؛ ولی ما این ظهور را از حیث خود امر کائن در نظر می‌گیریم.

شیخ اکبر سه خصوصیت اعیان را می‌شمرد: اصل آن‌ها عدمی است؛ هیچ موقع از حضرت علمیه خارج نمی‌شوند؛ هیچ‌گاه رایحه وجود را استشمام نمی‌کنند. اما همین اعیان - بعد از این که کاملاً بر نیستی آن‌ها تأکید کرد - به وجود حق، در صوراحوال ممکنات، ظهور می‌یابند. پاسخ این پرسش که چگونه این اعیان که وجودی برای آن‌ها نبود، وجود پذیرفتند، در این نکته نهفته است که این به واقع همان وجود کونی است که همان «الله ظاهر» می‌باشد. در واقع، خود اعیان معدومند ولی احکام اعیان در وجودی عاریتی ظهور می‌کنند. به همین سبب، حدوث از حیث وجود خارجی اعیان به آن‌ها مستند است. حدوث را با ذات ممکن پیوندی ناگسستنی است و به سوی زادگاه خود که عدم است، هر آن در حرکت است. پس آن‌جا که ممکن معدوم است، حکم، حکم الله است؛ و چون در دیده عارف همیشه ممکن معدوم است، همیشه حکم، حکم الله است.

حاصل کارگه کون و مکان این‌همه نیست باده پیش‌آر که اسباب جهان این‌همه نیست

(حافظ، ۱۳۶۷: ۱۳۲)

حافظ نیز برای کارگاه هستی عاریتی، آن‌چنان اصلاتی قایل نیست و عارف با خوردن می‌ناب الهی می‌تواند از این توهم وجودی، خالص شود.

اما با این‌که کون، به سوی وطن اصلی خود یعنی عدم (اعیان ثابت‌ه) در حرکت است، به واسطه تلذذ و تألم از تجلیات الهی، تکون و ظهور دارد. به گفته وی، «اعیان متلذذ به

تجلیات حق نمی‌شوند و از اعیان، سوای حق (ممکنات موجوده) متألم نمی‌گردند؛ و بدان که تألم و تلذذ از صفات کون (و نه اعیان) است^۱ (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۶).

۳.۱.۴.۲. اعیان ثابته و وجود کونی و ویژگی‌های آن‌ها در آیین اصطلاحات

شناخت عبارات مختلف در تبیین اعیان ثابته و کون، باعث درک بهتر وجوه اختلافی و اشتراکی آن‌ها و در نتیجه، روشن شدن بحث می‌شود. به همین منظور، ما به جمع‌آوری این اصطلاحات پرداخته‌ایم:

۱. عناوین اعیان ثابته: صور علمیه اسماء الهی، حقایق موجودات، ماهیات، ماهیات من حیث هی، وجود علمی ممکنات، اعیان ممکنات و کلمات علمیه الهیه.
۲. ویژگی‌های اعیان ثابته: حصول در علم الهی به فیض اقدس، عدم مجعولیت، عدم استشمام رایحه وجود، عدم خروج از حضرت علمیه، قدیم زمانی.
۳. عناوین کون: اعیان ممکنات موجوده، احکام اعیان، صور احوال ممکنات، کلمات الهیه، وجود اعیان ممکنات.
۴. ویژگی‌های کون: الله ظاهر در مظهر ممکنات، وجود مستعار، عاریتی و مجعول، متلذذ و متألم از تجلیات حق، وجود خارجی خیالی به فیض مقدس، حدوث زمانی.

۳.۲. بررسی هستی‌شناسانه فنا در ذات احدیت

انسان که با کوشش و عبادت و زحمت خود در پی کسب کمالات است، به سوی تعالی هستی (کون) خود، در حرکت است. این هستی انسانی در مسیر کمال، تألم و تلذذ می‌پذیرد. پس آنچه به سوی حق در حرکت است و بدو رجوع می‌کند، کون یا هستی فرد است. سپس فانی می‌شود و به اصل خود که عدم است، رجوع می‌کند و هستی او نیست می‌شود.

نیست شو تا هستیت از پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد

که «هستی»، در ابتدای مصرع دوم، همان کون است؛ و دو «هست» دیگر، اصل هستی.



۱. «و فلا يتلذذ بتجلياته ولا يتألم منها [الأعيان] سواه [الحق] و اعلم أن التألم والتلذذ من صفات الكون.»

ابن عربی به دقت حقیقت احدیت را از کینونیت جدا می‌کند و می‌گوید: «اما به اعتبار احدیت، پس همه (کون در دو اعتبار صعود و نزول) مستهلک در ذات احدیت هستند؛ و در آن جا نه تألم و نه تلذذی می‌باشد. پس این سرّ، فوق سرّ قدر است به این سبب که این سرّ احدیت است که مستعلی از کثرت است»^۱ (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۹۱). پس هیچ نشانه‌ای از کون نمی‌ماند و مستهلک و فانی در ذات احدیت می‌شود و در واقع، «احدیت ذات، آشکار خواهد شد؛ و هر دیده‌ای که متصف به وجود است، در مقابل احدیت ذات، تاب مشاهده نخواهد داشت؛ در آن صورت، وجود اعیان ممکنات (کون) ناپود گشته، به وجود توصیف نمی‌شود؛ زیرا آن‌ها اتصاف به وجود را جز به واسطه این اسماء نپذیرفتند»^۲ (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۰/۲). پس این اسماء، همان «الله ظاهر» است و در آن جا جز کون که همان وجود اعیان ممکنات است و در مقابل ذات احدیت تاب مشاهده ندارد و ناپود می‌شود، وجود ندارد.

اما درباره اعیان ثابت، مطلب به گونه‌ای دیگر است. ابن عربی در «فتوحات مکیه» با نزدیکی به نظر فلاسفه و استفاده از روش آن‌ها، مسأله اعیان را صورت می‌بندد. به گفته وی، «عدم، ذاتی ممکن است؛ یعنی حقیقت ذاتش این است که معدوم باشد و وقتی اشیا به ذاتشان اموری را اقتضا می‌کنند، زایل شدن آن‌ها از محالات است و زایل شدن حکم عدم هم از عین ممکن، از محالات است، خواه اتصاف به وجود پیدا کند (وجود کونی) و یا این که اتصاف پیدا نکند؛ زیرا متصف به وجود، عین ممکن نیست، بلکه آن وجود در عین ممکن، ظاهر می‌شود. آن وجود است که ممکن به واسطه آن، مظهر وجود حق تعالی نامیده می‌شود. پس «کل شیء هالک» و به همین سبب است که اطلاق لفظ شیء بر حق

۱. «و أما باعتبار الأحديّة فالكل (أي الكون في هذين اعتبارين) مستهلك فيها. فلا تلذذ ولا تألم فهذا السرّ فوق سرّ القدر، لأنه سرّ الأحديّة المستعلية عن الكثرة.»
 ۲. «ظهرت أحديّة الذات ولا يقف لأحديتها عين تتصف بالوجود فكانت تذهب وجود أعيان الممكنات فلا توصف بالوجود لأنها لا تقبل الانصاف بالوجود إلا بهذه الأسماء.»

تعالی را نفی می‌کنیم و استثنای «إلا وجهه» را منقطع می‌دانیم^۱ (ابن عربی، بی‌تا: ۹۹/۲).
 ابن عربی محال بودن انقلاب در ذات را می‌پذیرد؛ و «ممکن» از نظر او با تعبیر
 «ممکن» از نظر فلاسفه، متفاوت است. ابن عربی به دو وجود قائل است که تباین دارند:
 وجود حقیقی حق تعالی و وجود عاریتی ممکنات (وجود کونی). ممکن از نظر
 ابن عربی، بالذات معدوم است یا بگوییم بالذات ممتنع است؛ یعنی اصلاً نمی‌تواند به
 وجود حقیقی مبدل شود (عدم در برابر وجود حقیقی) بلکه تنها می‌تواند از فیض
 مقدس، وجود عاریتی بپذیرد یا نپذیرد. پس اصطلاح امکان، تنها ناظر به وجود عاریتی
 است؛ و گرنه اصل همین وجود عاریتی، عدم است. بنابراین نظر ابن عربی چیزی میان
 نظر فیلسوفان و متکلمان است.

بنابراین ذات ممکن یا عین ثابت او چنان که گذشت، به وجود یا عدم متصف
 نمی‌شود و پیوسته معدوم‌العین است. پس عین ثابت زید، وجودی نمی‌یابد بلکه
 اصلاً وجود از صفات او نیست که بخواهد متصف به هلاک و نیستی شود. آن
 وجودی که در عین ممکن است، به واسطه کون است که در مرتبه ذات الله، حادث و
 نیست می‌شود. پس:

فما تم إلا الله و الكون حادث فما تم إلا الكون و الله ظاهر

(ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۰/۲)

ممکن در عدم ذاتی خود بهجتی دارد که خواهان هیچ‌گونه وجودی نیست؛ زیرا آنچه
 ذاتی شیء است، گوهر و اصل اوست.

۱. «فإن العدم للممكن ذاتی أی من حقیقة ذاته أن يكون معدوماً والأشياء إذا اقتضت أموراً لذواتها فمن المحال زوالها
 فمن المحال زوال حكم العدم عن هذه العين الممكنة سواء اتصفت بالوجود أو لم تنصف فإن المتصف بالوجود ما هو
 عين الممكن و إنما هو الظاهر فی عين الممكن الذی سمی به الممكن مظهراً لوجود الحق فكل شیء هالك فلماذا
 نفينا عن الحق إطلاق لفظ الشیء علیه و يكون الاستثناء استثناء مقطوعاً.»



۳.۳. بررسی هستی‌شناسانه مناظر علامه طباطبایی و علامه طهرانی

بر این اساس، این گفته علامه طباطبایی درباره فنا در ذات احدیت، خالی از مناقشه نیست. به گفته وی، «زید در ذات حق فانی شده است؛ و این نهایت کمال زید است...؛ در حالی که هر فرد از افراد بشر عزیزاً در خود می‌یابد که رو به کمال مطلق می‌رود نه رو به عدم» (حسینی تهرانی، بی‌تا: ۱۵۸).

بررسی ۱: اشکال آن، این است که زید در فنای ذاتی، خواهان کمالی نیست که به وجود خیالی کونی او استناد داشته باشد؛ و طی کمالات برای او در این جا بی‌معنا و نابود است. آنچه قبول زحمت و رنج و مجاهدت می‌نماید، هستی عاریتی زید است و هر لحظه به سوی وطن اصلی خود یعنی عدم، در حرکت است. این وجود برای او مستعار است. پس در واقع، طلب کمالات کونی و منتهای معرفت آن، برگشت به وطن خود است که عدم می‌باشد؛ چون بالحقیقه در ذات احدیت برای زیدی که طلب کمالات می‌کند، کونی متصور نیست؛ بلکه عبودیت محض، مقصود است و علم او به کمالات، عین جهل است. به گفته ابن عربی:

فالعلم بالله عين الجهل فيه به و الجهل بالله عين العلم فاعتبر

(ابن عربی، بی‌تا: ۵۹۹/۲)

بین حقیقت احدیت و کینونیت، تفاوت است و در کینونیت یا همان وجود خیالی کائنات است که می‌توان زحمت و رنج و کسب کمالات را برای فرد انسانی در نظر گرفت؛ اما در وجود حقیقی، فرض هر علمی برای انسان محال است.

علامه طباطبایی در ادامه می‌گوید: «بنابراین انبیا و اولیای الهی به چه دعوت می‌کنند؟ می‌گویند زحمت بکش! رنج ببر! برای نابودی و نیستی! اگر نتیجه کسب کمالات نابودی است، دعوت عبث است و هیچ کس نمی‌پذیرد و معنی هم ندارد که بپذیرد» (حسینی تهرانی، بی‌تا: ۱۵۸).

بررسی ۲: این مطلب با «بررسی ۱» بی‌ارتباط نیست؛ اما توضیح بیش‌تر این‌که انسان در بدو امر، خیال می‌کند که با کسب کمال و طی مراحل، می‌تواند به فنای ذاتی برسد.

می‌کوشد و تا بالاترین مرتبه هستی عروج می‌کند. این حرکت به سوی تخلق و تحقق به اسماء و صفات الهی است. این انسان از حیث انسانی حادث است؛ هرچند تا به اوج مرحله مراتب پیش رود. اما همه این‌ها آن گونه که گفته شد، با رنج و زحمت حاصل می‌شود؛ ولی کوشش را هیچ ارتباطی به وصال حق تعالی و فنا در ذات احدیت نیست و مصداق «گرچه وصالش نه به کوشش دهند» (حافظ، ۱۳۶۷: ۲۴۴) است. در واقع، کوشش و تلاش و سیر و سلوک نفسانی که انبیا به آن سفارش کردند، در حیات دنیوی و برزخی انسان، کسب و باعث قوت نفس انسانی و عروج آن می‌شود. این کمالات با حرکت جوهری نفس در بستر زمان دنیوی یا به اعتقاد برخی در بستر زمان برزخی، حاصل می‌شود و تکمیل می‌یابد. این کمالات نفسانی، گرچه مجردند، از دایره کینونیت خارج نیستند. عالم کون و مکان هم ابدی است و انسان، محصول دسترنج خود را خواهد دید. اگر بنا بر نظر عرفا، زمان و به تبع آن ماده را امری کونی بدانیم و محدود به این دنیا نکنیم، همواره عالم کائنات یا به عبارت قرآنی زمین و آسمان و کثرت‌های بی‌نهایت آن تحت «سرّ قدر» - آن گونه که گفته شد - هستند. اما مسأله فنای ذاتی مستعلی از زمان، مکان و کثرت در هر عالمی است و با سرّ احدیت نسبت دارد. به همین جهت، غیرت احدیت رخصت نمی‌دهد که موجودی باشد، تا بخواهد تلاش کند و مزد بگیرد. پس آن گونه که در بحث هستی‌شناسی گفته شد، فنا و فنای فنا، معنای محصلی ندارد و آن طور که در معرفت‌شناسی خواهد آمد، فنا ناظر به فنای حکم است و نه فنای عین.

آنچه علامه در نظر دارد، رسیدن به اوج کمال کونی است که در جای خود درست است. اما آنچه در فنای ذاتی (بر فرض قبول این اصطلاح) رخ می‌نماید، تحت سرّ احدیت است که مستعلی از کثرت است و ورای سرّ قدری است که به کوشش و تلاش، بستگی دارد (ر.ک: ۳: ۲).

علامه طهرانی در پاسخ می‌گوید: «در جایی که وجود و حقیقت کمال به ذات خدا اختصاص دارد، دیگر دم از وجود و کمال زدن، صحیح نیست؛ و با وجود او دارای هویت و عینیت بودن و اعیان ثابته را خود حمل کردن و بدانجا کشیدن سزاوار نیست؛



آن جا مقام هوهو است، اعیان ثابتہ چه می کنند؟» (حسینی طهرانی، بی تا: ۱۵۹).

بررسی ۳: با توجه به این که بنا به دعوت انبیا، حرکت به سوی کمال، مقصود انسان است بخش نخست سخن علامه طهرانی در پاسخ علامه طباطبایی نیکوست اما در مرحله ذات، دیگر غیر ذات احدیت چیزی نیست که کمال برای او متصور باشد و کمال حقیقتاً برای اوست و حتی مجازاً نیز به دیگری مستند نمی شود؛ چون دیگری در آن جا معنا ندارد. چه رسد دم از وجود (کون) و کمال خود زدن، که مسبوق به دعوت و زحمت است.

اما وی در بخش دوم کلام خود، گمان برده انسان در فنای ذاتی، اعیان ثابتہ را با خود حمل می کند و بدان جا می کشاند تا فانی در ذات شوند، به همین دلیل است که مجوز ورود را برای آن ها صادر نمی کند. اما این فنای عین ثابتہ در توحید ذات الهی و عدم ورود به آن مقام منیع و اضمحلال آن، با این اشکال جدی علامه طباطبایی مواجه می شود که: «اگر کمالات اختصاص به عالم بقا داشته باشد و در فنا به طور مطلق و به طور کلی، نیستی محض حاکم شود و عین ثابت نیز مضمحل و هلاک شود، پس رجوع در عالم بقا به چه چیز خواهد شد؟» (حسینی طهرانی، بی تا: ۱۶۱).

بررسی ۴: این اشکال علامه طباطبایی وارد است و در صورت اضمحلال اعیان، باید عین دیگری برای زید خلق شود؛ و حال آن که واضح است که زید به عین خودش باقی است بالحق.

علامه طهرانی بین «کون» و «اعیان ثابتہ» خلط کرده است. بله، آن گونه که شیخ اکبر گفته، اصل و وطن کون، عدم است؛ اما این عدم و نیستی بالذات در خور اعیان ثابتہ است. اشاره شد که زایل شدن حکم عدم از این عین ممکن، از محالات است، خواه اتصاف به وجود پیدا کند و خواه نکند (ر.ک: ۳۲). یعنی اقتضای عدم برای عین ممکنی، در مرتبه ذات اوست و ذات را انقلابی نمی باشد که وجود را بپذیرد؛ پس اعیان ثابتہ - از حیث خودشان - ازلاً و ابداً معدوم العین می باشند.

حال اگر ممکن اتصاف به وجود پیدا کند، هستی (کون) می یابد و این هستی زاید بر

ذات در مرحله فناى ذاتى به اصل و وطن خود که عدم است، رجوع مى کند؛ ولى عين ثابت ممکن، اصلاً وجودى نيافته تا بخواهد با فناى ذاتى، مضمحل و مندک شود. پس اين اشکال به وجود نمى آيد تا پاسخ داده شود. هيچ سفرى براى اعيان ثابتۀ نيست که در پايان، چاره‌اى جز نيستى نداشته باشند؛ و هيچ استحقاق وجودى براى عدم متصور نيست تا بخواهد معدوم شود. بلکه آنچه معدوم مى شود، همان کون خيالى متصور است که به واسطه امرى، غير ذات ممکن - يعنى ظهور الله در اعيان - بدو تفويض شده است. به گفته ابن عربى:

إنما الكون خيال و هو حق فى الحقيقة و الذى يفهم هذا حاز أسرار الطريقة

(ابن عربى، ۱۳۷۰: ۱۵۹)

پس آنچه فنا و بقا به آن تعلق مى گيرد، وجود اعيان ممکنات است، نه خود آن‌ها؛ و اين وجود ظاهر حق، همان کون است که: «و ما ثم إلا الكون و الله ظاهر» (ابن عربى، بی تا: ۱۶۰/۲).
الله ظاهر در مظاهر ممکنات، در مرحله فناى ذاتى ممکنات، اين لباس عارىتى را از تن بيرون مى آورد و محض وجود مى شود؛ بلکه اصلاً لباسى به تن نکرده و هميشه محض وجود بوده و اين لباس در خور احوال ممکنات است (رک: ۳۱۲.۱ و ۳۲).

۴. معرفت شناسى فنا

مسأله فنا از پيچيده ترين مسائل عرفانى از حيث معرفت شناختى است. به اين معنا که چگونه عارف، فانى در حق تعالى مى شود و مهم تر از آن، اين که اين تعبير به چه نحوى درست است؟

بحث از آن جا پيچيده تر مى شود که کلام ابن عربى در مواضع مختلف، متفاوت مى نمايد. او در باب معرفت فنا (ابن عربى، بی تا: ۵۱۲/۲) نظر طایفه صوفيه را درباره فنا ذکر مى کند اما در بعضى مواضع کتاب «فتوحات» و ديگر کتب خود، نظر مرسوم را نقد مى کند. به طور خلاصه، فنا از خداوند، تعبير درستى نيست؛ چون چيزى جز او وجود ندارد و او صمد است و همه چيز بدو بازگشت دارد. پس فنا به معنى درست، آن است که



عارف از خودش فانی شود و این مطلب دست نمی‌دهد مگر این‌که از تمام اکوان و اعیان و موجودات فانی شود (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵/۴).

به منظور پیش‌برد بحث، در نظر داریم ابتدا مقدماتی در معرفت‌شناسی فنا درباره دو سلوک کلمه وجودی «عارف» و «عالم» بیان کنیم و نگاه این دو را درباره مسأله مشاهده حق و فنا در ذات او تبیین نماییم. در این میان، تصویر مرسوم معرفتی که از مسأله فنا ترسیم شده را نقد می‌کنیم. در انتها با اتکا بر طریق درست معرفت‌شناسانه عارف و عالم، به بررسی مناظره دو علامه بزرگوار خواهیم پرداخت.

۴.۱. بررسی و تطبیق مقدمات معرفت‌شناسی فنا

۴.۱.۱. کلمات وجودی عالم و عارف

برای شروع بحث معرفت‌شناختی از منظر/ابن عربی ابتدا لازم است معنای ویژه‌ای را بگشاییم که او از کلمه عرفان دارد؛ نه به صرف بحث معرفت‌شناختی، بلکه کلیدی بودن معنای عارف و عالم از منظر/ابن عربی که در ادامه این بررسی راه‌گشا خواهد بود. به گفته وی، «عارف کسی است که رب - نه اسمی دیگر - نفس او را بدو نمایاند؛ پس از او احوال ظاهر شد»^۱ (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۹/۲). از آن‌جا که به نظر وی، عارف از عالم خلق است، خداوند بر مقام معرفت و شخص عارف، به حسب اسم رب، تجلی کرده است؛ نه به حسب ذات الوهی.

تعبیر دیگر وی درباره عارف این است که «وی به حقیقت عالم و عین آن نمی‌نگرد، بلکه از حیث مظهریت آن برای صفات حق، می‌نگرد»^۲ (ابن عربی، بی‌تا: ۳۳/۲).

به تعبیر دیگر، عارف از عالم خلق است و عالم خلق، عالمی است که خداوند به سبب، او را حادث کرده و فعل ابداعی نیست. به همین دلیل، به سبب سلطنت اسم «رب» بر «عارف» احوال بر او ظاهر می‌شود و صاحب «حال» می‌شود. از جهتی، همت

۱. «العارف من أشهده الربُّ - لا اسم غيره - نفسه، فظهرت منه الأحوال»

۲. «العارف لا ينظر العالم من حيث عينه وإنما ينظره من حيث هو مظهر لصفات الحق».

عارف به نفس خود است که آینه پذیرای احوال است و عروض این احوال و شناخت بر نفس او سبب می‌شود که خود را عارف بنامد و آن هم یک وصف «حال» است و نه یک وصف «علم». پس عارف، همان کسی است که تنها معرفت نفس را طریق معرفت رب قرار می‌دهد و اسم عارف بیش از این اقتضا ندارد (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۶: ۸۶).

در برابر آن، عالم که از عالم امر است، بی سبب و به مباشرت حق، به هستی درآمده است؛ خداوند الوهیت ذاتش را بدو نمایانده و حال بر او ظاهر نشده است (ابن عربی، بی تا: ۱۳۳/۲). در مسأله اعیان ثابتة نیز دو وجه، معتبر است. یکی این که این اعیان از حیث ذات، هیچ بویی از وجود نبرده‌اند و از ابتدا معدوم بوده‌اند. این از جنبه خود ماهیت و عین ثابتة انسان است. عارف نیز جنبه خلقی و انسانی صرف دارد و در واقع، انسانی جست‌وجوگر برای شناخت نفس خود از حیث غلبه اسم رب بر آن است تا رب را بازشناسایی کند؛ و چاره‌ای ندارد که از حیث صرف عارف بودن که یک وصف یک‌جانبه است و دارای فایده واحدی است، به قیام بپردازد؛ و از این حیث، فقط ناظر به عدمی بودن اعیان ثابتة است. اما «عالم» چون ذوالعینین است، هم می‌تواند از حیث عدمی بودن به اعیان ثابتة بنگرد و هم از حیث موجودیت آن‌ها در علم الهی.

همان گونه که عارف از عالم خلق است، عالم بی سبب از حق تعالی پدید آمده و از عالم امر می‌باشد؛ بنابراین از نظر شیخ - خلاف جماعت صوفیه - عالم بر عارف شرف دارد. شیخ عبدالرزاق کاشانی بدین نکته تصریح کرده است. به گفته وی، «عالم نزد خداوند مقامش برتر از عارف است، آن‌چنان که خلاف نظر بیش‌تر قوم می‌باشد و شیخ در فتوحات مکیه و مواقع النجوم این مطلب را تقریر کرده است» (الکاشانی، ۱۳۷۹: ۳۸۶-۳۸۷).

شیخ اکبر نیز مکرر به شرف علم می‌پردازد که خداوند هم نفس خود را بدان وصف کرده و هم انبیا و ملائکه خاص خود را؛ ولی قوم صوفیه به چه خاطر از این اسم بلندپایه جدا شده و عارف را بر عالم ترجیح داده‌اند؟! این خلاف ادب مع الله است. پس از آن بحثی معرفتی در زبان عربی مطرح می‌کند که «عرف» به علت تک‌مفعولی بودن، علم، به شیء واحدی می‌رساند در حالی که «علم» به سبب دو مفعولی بودن، از دو جهت و دو



فایده مورد نظر است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۶: ۸۸).

همچنین، عارف به حسب نقص خود، نفسش را آیینۀ شناخت رب خود قرار می‌دهد و از مجرای آن اسماء و صفات الهی بر او تجلی می‌کند؛ اگرچه زمینه را فراهم می‌کند که به تعبیر نادرست گمان شود که فانی شده و انانیت او کاملاً از میان برداشته شده است؛ ولی کمال حقیقتاً برای کسی است که هم خداوند و هم نفس خود را مشاهده می‌کند که در اصطلاح قوم، به «بقای رسم» تعبیر شده است.

۴.۱.۲. تأملی در تصویر معرفتی فنا

از نظر وی، شناخت الهی جز در سایه معرفت نفس برای «عارف» حاصل نمی‌شود و قول به فنای وجود - که نظر اکثر صوفیه است - مردود است. به گفته وی، «بیش‌تر عرفا، معرفتِ الله را به فنای وجود و فنای فنا اضافه کردند؛ و این غلطی محض و سهوی آشکار است؛ چون که معرفتِ الله تعالی نه احتیاجی به فنای وجود و نه فنای فنا دارد، بدین سبب که اشیا وجودی ندارند تا فنایی داشته باشند؛ فنا بعد از اثبات وجود است و کسی که نفس خود را بدون وجود و فنا بشناسد، به تحقیق، الله تعالی را شناخته است در غیر این صورت، او را نشناخته است»^۱ (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۳۶).

دلیل دیگر شیخ بر نفی فنای وجود و فنای فنا، نزدیکی به شرک است. به گفته وی، اگر معرفتِ الله تعالی را به فنای وجود و فنای فنا اضافه کنی، وجود را برای غیر خدا و نقیض او اثبات کرده‌ای؛ و این شرکی واضح است. علت آن این است که قوم صوفیه برای خود و اشیا، وجودی حقیقی در نظر می‌گیرد که قابلیت فنا داشته باشد و سپس حکم به فنای آن می‌نماید. نتیجه آن اثبات غیر می‌شود و این، عین شرک است. پس حقیقت این است که وجود او لاشیء است و آنچه لاشیء است، به شیء نه اضافه

۱. «و أكثر العارفين أضافوا معرفة الله إلى فناء الوجود، و فناء الفناء و ذلك غلط محض و سهو واضح، فإن معرفة الله تعالی لا تحتاج إلى فناء الوجود و لا إلى فناء الفناء، لأن الأشياء لا وجود لها و ما لا وجود له لا فناء له، فإن الفناء بعد اثبات الوجود. فإذا عرفت نفسك بلا وجود و لا فناء، فقد عرفت الله تعالی و إلا فلا»

می شود و نه از آن سلب می شود؛ نه وجود می پذیرد و نه عدم؛ و چون نفس بدین گونه شناخته شود، معرفت به الله تعالی حاصل است (ر.ک: همان).

می بینیم که از نظر معرفت شناسی، اصل فنا از پایه، محل اشکال است. به نظر ابن عربی آنچه بیش تر عرفا بدان اعتقاد داشتند، طریقی اشتباه در حل مسأله است. از همان آغاز، وجودی فرض نمی شود تا در فنا یا بقای آن بحث شود.

۴.۲. بررسی معرفت شناسانه فنا در ذات احدیت

این بررسی حالت های مختلفی را در نظر می گیرد که برای عارف و عالم رخ می دهد. ابن عربی اگرچه در ابتدا برای عارف فایده ای واحد در مشاهده حق تعالی در نظر می گیرد اما این مشاهده را نیز خالی از تناقض نمی بیند.

در نظر او عارف، پروردگارش را بدون مشاهده نفس خود، از حیث «حال» مشاهده می کند و از فایده ای خالی و صاحب نقص است. در واقع، در حالت فنا از نفس حق بنفسه خود را ازلاً و ابداً مشاهده می کند؛ پس کدامین فایده به این فانی برپندار مشاهده پروردگارش از حیث حال داده می شود؟ وجود مشاهده برای این مدعی فانی از حیث حال، اصلاً درست نیست؛ و محال در مدعی وارد شده است؛ چون که نفس مدعی، فانی شده (فنا ی رسم) و آن جا جز خدا نمی باشد؛ پس این که خدا خود را بنفسه مشاهده کند، دخلی برای عارف فانی در ذات او ندارد. به واقع از حیث حال، رسم او باقی است و از حیث علم است که عین او معدوم است. این عدم علمی عین او در حین مشاهده رخ نداده، بلکه سرمدی است؛ چون از ویژگی اعیان ثابت است. به واقع این حالت که او ادعا می کند، حالت خفته ای است که خواب چنان حس و ذات او را مستغرق کرده که گمان می کند نه با حس و نه با خیال است. همچنین این مدعی در این مقام، نه با نفسش و نه با ریش می باشد (ابن عربی، ۱۴۱۶: ۸۶).

از توضیحات فوق، این طور نتیجه گرفته می شود که منتها درجه عارف، مشاهده رب به بقای رسم از حیث حال می باشد؛ و نکته قابل توجه این که رب به عین نفس عارف مشاهده می شود. عارف از این حیث، فانی از نفس خود حالاً نمی شود؛ بلکه از حیث

علم است که مشاهده نفس نمی‌کند. اگر فنای رسم برای او اتفاق افتد، دیگر عارفی نمی‌ماند تا مشاهده‌ای باشد و حق به خودش مشاهده ذات می‌کند.

اما از حیث علمی (نه حالی) - که جنبه نظری بیش تری دارد - به نظر ابن عربی، کامل بر مذهب تحقیق که عالم است پروردگارش را علماً و حالاً مشاهده می‌کند و نفس خود را فقط حالاً و نه علماً مشاهده می‌کند. در این جا معلوم مشارالیه، اصلاً معدوم است؛ چون حقیقت علمی انسانی که همان اعیان ثابت است، اصلاً و ازلاً معدوم است. اما اگر بر صاحب این مشاهده، مشاهده علم بر مشاهده حال قوت گیرد، نفسش را هم حالاً و هم علماً مشاهده می‌کند. این مشاهده علمی در این جا برای عالم (نه عارف) به معلوم معدوم تعلق گرفته که معلوم در ذات الهی و معدوم به حسب عینش است؛ و این به علت شدت قوه علم و شرف عالم بر عارف است که بر او دو فایده نوشته شده است: یکی فایده معاینه و دیگر فایده لذت که به سبب عدم فنای رسم عالم، متلذذ به مشاهده می‌شود. این فایده لذت همان معرفتی است که برای او در معاینه حق به بقای رسمش در مشاهده حاصل آمده است. پس عالم بالله می‌داند که اعیان ثابت در مرتبه ذاتشان معدوم‌العین هستند، ولی در علم ذاتی الهی موجودند (ابن عربی، ۱۴۱۶: ۸۸۸۷).

بنابراین محل جمع ابن عربی با طایفه صوفیه در فنای حکم^۱ نه فنای عین است، چون خداوند در آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/۱۷) اثبات دو انانیت می‌کند و پس از آن، حکم یکی را نفی می‌کند. پس در مرحله فنا عین مشاهده‌کننده حق، فانی نمی‌شود بلکه فقط حکم فنا به او استناد داده می‌شود (ابن عربی، بی تا: ۴۴۱/۴).

۱. «فإن الشهود عند القوم فناء حکم لا فناء عین و فی هذا المقام شهود بلا فناء عین و هو محل الجمع بیننا و بین الطائفة و بلا فناء حکم فإنه أبقى للحق ما يستحقه من الفتح الرحمونی إذ لولاه أعنی لو لا هذا القرب المعین لعاد الأثر علی إنیة الحق و لهذا أظهر فی «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ» لیعلم أن الأثر إذا صدر من الحق لا بد له من ظهور حکم و ما وجد إلا الحق فعاد علیه فجاء العبد فدخل بین الإنیة الإلهیة و المؤثر فعمل فیہ.»

۴.۳. بررسی معرفت‌شناسانه مناظره علامه طباطبایی و علامه طهرانی

بحث این دو بزرگوار بر مبنای نظریه مرسوم طایفه صوفیه می‌باشد. تبیین معرفت‌شناسی آن این است که عارف، سلوک کمالات می‌کند و تا مرحله فنا در ذات الهی پیش می‌رود و در ذات او فانی می‌شود. در مرحله فنا بنا بر نظر علامه طهرانی فنای رسم رخ می‌دهد؛ چون عالم وحدت است و تمامی تکثرات حتی اعیان و انانیت‌های موجودات باید فانی در حق شوند. اما علامه به بقای رسم قائل است. به نظر او معنای فنا درست است؛ اما به معنای فنای اعیان نمی‌باشد. علامه طباطبایی همچنین قائل است که کمالات مکتسب عارف و رنج‌ها و کوشش‌های او در سلوک، بی‌اجر و نتیجه رها نمی‌شود و به عبارتی در نسخه عین ثابت او محفوظ است و چون به عالم بقا بازگردد، از آیشخور آن‌ها ارتزاق می‌کند (ر.ک: ۲).

با توجه به مقدمات گذشته، این بحث بر اساس کلمه وجودی عارف و سنت مرسوم طایفه بررسی شده است. ابتدا بر همین منوال به پاسخ می‌پردازیم و در آخر نظر دقیق و محققانه/ابن‌عربی را ذکر می‌کنیم.

تصور سنتی فنا در اصل، یک توهم معرفتی است و با دو اشکال مهم روبه‌رو است: عارف در ابتدا برای خود وجودی در نظر گرفته و کمالاتی را مفروض داشته و در مرحله فنا در ذات احدیت قائل به فنا (نظر علامه طهرانی) یا عدم فنای (نظر علامه طباطبایی) آن‌ها می‌شود. بنا به گفته ابن‌عربی در نظر گرفتن هر نوع وجود و کمالات برای عارف، اثبات شرك است. پس وقتی نفس عارف یا عین ثابت او بدون فنا و بقا درك شود، معرفت‌شناسی عین خداشناسی رخ داده است (ر.ک: ۴.۱.۲). مگر این‌که توجیه شود وجود عارف قبل از فنا و حین فنا و بعد از فنا، همان وجود عاریتی آن است که در این صورت، فنا یک بحث معرفت‌شناختی صرف می‌شود که همان نفسی توهم وجود نزد عارف است.

فنای رسم یا فنای تام در ذات الله تعالی - که گفته علامه طهرانی است - طبق نظر ابن‌عربی، جز از مدعی عارف سر نمی‌زند؛ او گمان کرده که هیچ رسمی از او باقی نمانده



و انانیت او کاملاً برخاسته است؛ با این که اگر این گونه بود، این مشاهده الهیه برای چه کسی رخ می داد؟! اگر برای حضرت حق مشاهده رخ داده که او ازلاً و ابداً خود را مشاهده می کند و دخلی برای عارف ندارد (ر.ک: ۲-۴). بنابراین شایسته است ابتهاج عارف از مشاهده درست، متعلق به خود او باشد و چه قبل از مشاهده و چه در حین و بعد آن، رسم عارف به حق باقی بماند. پس نظر علامه طباطبائی در بقای رسم عارف، صحیح است؛ و فنا در واقع، فنای حکم است نه فنای عین همان طور که علامه می گوید فنا حرف درستی است اما به معنی فنای اعیان نمی باشد (ر.ک: ۲).

تصویر ویژه ابن عربی از فنا یا به تعبیر درست تر مشاهده ذات الوهیت توسط عالم، همچون برهانی قاطع است که نه تنها صورتی مفصل تر از بحث ارائه می دهد، بلکه تناقضات وارده بر نظریه سنتی طایفه صوفیه را نیز برطرف می سازد.

عالم بالله، بی آن که فانی در حق شود، به مشاهده ذات الهی از حیث حال می پردازد؛ در حالی که به آن علم نیز دارد. در این بین، مشاهده نفس خود را نیز از حیث حال برخوردار است و لذت بقای رسم را می چشد. حال اگر مشاهده علمی او بر مشاهده حالی او بچربد، خود را معلومی معدوم در علم الهی می بیند که این مشاهده عین ثابت به معنای تقرر علمی نفسش، خواهد توانست لذت مشاهده را دو چندان کند؛ در حالی که برای عارف، به زعم فنای رسم او، هیچ لذتی باقی نمی ماند^۱ (ر.ک: ۴۲).

۵. پیوند هستی شناسی فنا با معرفت شناسی آن

اگرچه سعی نگارنده بر این بوده که مسأله فنا در ذات احدیت را به طور مجزا در دو قسمت هستی شناسی و معرفت شناسی بررسی و پیگیری نماید، اما ارتباط این دو حوزه به یکدیگر را نمی توان نادیده گرفت.

۱. «اشار ابوالعباس القاسم بقوله: ما التذ عاقل بمشاهده قط؛ لان مشاهده الحق فناء ليس فيها لذة ... و هذا الشيخ يقول بفناء الرسم بدليل قوله ما التذ عاقل و هذا هو بقاء الرسم ...» (ابن عربی، ۱۴۱۶: ۸۷-۸۸).

احکام اعیان یا وجود خیالی کائنات، در واقع از نظر عارف کامل، یک توهم معرفت‌شناسانه است. آنچه در عالم حقیقت وجود دارد، ذات احدیت و شؤون آن است و در نظر گرفتن هر نوع وجود دیگری در مقابل آن، زائیده تخیلات شرک‌آلود است. به همین منظور، در بحث هستی‌شناسی بارها و بارها در قالب ابیات فریبا سعی در نمایش دیده‌دوبین انسانی نموده‌ایم. البته هیچ‌گاه نظریه وحدت وجود/بن‌عربی نخواستیم لذت بینهایت مشاهده الهی و شؤون آن را برای شخص عارف انکار نماید تا بخواهد عالم را در فنایی پوچ و بی‌خاصیت معنا کند؛ بلکه همیشه نظر او بر اثبات اعیان متکثر - بر وجه مخصوصی که ذکر شده - می‌باشد و مسأله فنا را فنای حکم، نه عین می‌داند.

پس به واقع، این نگاه معرفتی عارف کامل و بصیرت عالمانه عالم بالله است که از نظر هستی‌شناختی، سه‌گانه ذات احدیت، اعیان ثابت و وجود خیالی کونی را شکل می‌بندد؛ وگرنه در هستی جز الله تعالی چیزی نیست و آن دو تای دیگر توجیه‌کننده نگاه معرفتی ما هستند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع

۱. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۵ق)، الرسالة الوجودية، بیروت، چاپ اول.
۲. _____ (بی تا)، الفتوحات المکیة، دار صادر، بیروت، چاپ اول.
۳. _____ (۱۴۰۵ق)، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ دوم.
۵. _____ (۲۰۰۳م)، کتاب المعرفة، دارالتکوین، دمشق، چاپ اول.
۶. _____ (۱۴۱۶ق)، مواقع النجوم و مطالع أهلة الأسرار و العلوم، تحقیق خالد الزرعی و عبدالناصر سزى، دار ابن القیم، دمشق، چاپ اول.
۷. حافظ شیرازی (۱۳۶۷)، دیوان اشعار، تصحیح محمد قزوینی، انتشارات اساطیر، تهران، چاپ اول.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۹. حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۷ق)، الله شناسی، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۴۱۹ق)، توحید علمی و عینی، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، چاپ اول.
۱۱. _____ (بی تا)، مهر تابان، باقرالعلوم، قم، چاپ اول.
۱۲. قیصری، محمد داود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم.
۱۳. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۹)، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تصحیح مجید هادی زاده، نشر میراث مکتوب، تهران، چاپ اول.
۱۴. یتربی، سیدیحیی (۱۳۸۲)، فلسفه عرفان، انتشارات بوستان کتاب، قم، چاپ اول.