

بررسی تطبیقی فناء فی الله

از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا*

- امین دهقانی^۱
- حسن معلمی^۲
- مسعود اسماعیلی^۳

چکیده

یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل در حیطه قوس صعود، مباحث مربوط به انتهای قوس صعود و مسئله فناء فی الله است. در مقاله پیش رو به بررسی تطبیقی این مسئله از منظر سردمداران سه مکتب مهم فلسفه اسلامی یعنی ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا می‌پردازیم. دو مبحث حرکت جوهری نفس و اتحاد -چه اتحاد عاقل و معقول و چه اتحاد نفس با عقل فعال-، به عنوان بنیادی‌ترین اصول مؤثر در کیفیت تبیین و ترسیم فناء فی الله به حساب می‌آیند. برای ابن سینا به خاطر نفی حرکت جوهری نفس و نفی اتحاد و همین‌طور عدم صراحت در

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع) (dehghani.amin.67@gmail.com).

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع) (h.moalemi50@gmail.com).

۳. استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول) (masud.esmaeilily@gmail.com).

عبارات عرفانی اش، نمی‌توان قول به فناى حقیقی را قائل شد. همین‌طور سهروردی مبانی مشابهی با ابن‌سینا دارد و با عدم قول صریح به حرکت جوهری نفس و بانفی اتحاد، معنایی خاص و غیر حقیقی از فنا را ارائه می‌دهد و آن را به شدت توجه انسان پاک و طاهر به مبادی عالیه و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدید و حالت استغراق معنا می‌کند. اما ملاصدرا با داشتن مبانی و اصول خاص خود - از جمله اثبات حرکت جوهری نفس و پذیرش اتحاد - فنا را به صورت حقیقی می‌پذیرد و به علاوه، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی می‌داند و به فناى حقیقی فی‌الله قائل است.

واژگان کلیدی: فنا، فناء فی‌الله، انسان‌شناسی، اتحاد، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

مقدمه

هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دو مسئله بنیادین و راهبردی به حساب می‌آیند که انسان باید به یک شناخت جامع از آن‌ها دست یابد تا بتواند به عالم و نظام هستی، جایگاه خود در نظام هستی، کیفیت ارتباط خود با این نظام و هدف پیش روی خود، علم و اطلاع یابد. در مباحث فلسفی به ویژه فلسفه اسلامی، هم از طرفی به هستی‌شناسی و چینش نظام هستی و قوس نزول آن پرداخته می‌شود و هم از طرف دیگر به قوس صعود انسان و سیر تکاملی و صعودی آن پرداخته می‌شود. در نوشته پیش رو، ما به بررسی مسئله فناء فی‌الله که می‌تواند به عنوان منتهای قوس صعود در نظر گرفته شود، از منظر سه فیلسوف بزرگ اسلامی یعنی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا که دارای سه مکتب مهم فلسفی‌اند، می‌پردازیم. در هر بخش به صورت جداگانه، ابتدا به مبانی فلسفی مهم و بسیار مرتبط با مسئله - یعنی حرکت جوهری نفس و اتحاد - هر یک از این سه فیلسوف، و سپس به تبیین دیدگاه آنان در مسئله فنا، و در بخش آخر به بررسی متناظر و تطبیقی این مسئله می‌پردازیم. مباحث حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، به عنوان اصولی مهم و مقدماتی اساسی در تبیین و ترسیم فناء فی‌الله به حساب می‌آیند. ابن‌سینا با نفی حرکت جوهری نفس و نفی اتحاد و همین‌طور سهروردی با عدم اتخاذ یک موضع پذیرشی از حرکت جوهری نفس و نیز

با نفی اتحاد، تفسیری نسبتاً مشابه دارند و هر دو برای فنا، معنای حقیقی آن را قائل نیستند و به توجیه آن می‌پردازند و یا معنای خاصی از آن در نظر می‌گیرند. اما ملاصدرا با داشتن مبانی و اصولی از جمله اثبات حرکت جوهری نفس و پذیرش اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، فنا را به معنای حقیقی آن می‌پذیرد و علاوه بر آن، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن سینا و سهروردی تصویر می‌کند و به اتحاد حقیقی و فناء فی الله قائل است.

۱. فناء فی الله از منظر ابن سینا

برای روشن شدن دقیق دیدگاه ابن سینا در زمینه فناء فی الله، ضروری است که ابتدا به مبانی وی در مسائلی که ارتباط نزدیکی با این مسئله دارند، بپردازیم.

۱-۱. حرکت جوهری نفس از دیدگاه ابن سینا

در آثار ابن سینا، کلمات و عباراتی که دلالت بر اصل تکامل و سیر صعودی نفس داشته باشد، فراوان یافت می‌شود؛ تعابیری چون: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۴-۳۳۶)، سعادت و شقاوت نفس (همو، ۱۴۱۸: ۴۷۰-۴۷۱) و مقامات عارفین (*الاشارات والتنبیها*، نمط نهم).

اما از طرفی، ابن سینا در دیدگاه رسمی خود به صراحت معتقد است که حرکت فقط در چهار مقوله عرضی کم و کیف و این و وضع رخ می‌دهد و بر امتناع حرکت در جوهر چنین اقامه دلیل می‌کند: هر حرکتی نیازمند موضوعی ثابت و باقی است؛ پس اگر خود جوهر، حرکت داشته باشد، اساساً موضوع ثابتی برای حرکت نخواهیم داشت. بنابراین حرکت در جوهر، مستلزم نفی موضوع برای حرکت است و محال است (همو، ۱۴۳۰: ۹۸/۱-۹۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸۵/۳-۸۶؛ برای آگاهی بیشتر ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۱۷/۱).

بنابراین ابن سینا معتقد است که حرکت در ذات نفس محال است؛ ولی در اعراض زائد بر نفس نه تنها محال نیست، بلکه محقق است. لذا کلیه کمالات از علم و تعقل و سایر فضایل، همگی چیزی جز اعراض زاید بر نفس نیستند و هرگز جزء مقومات

وجودی و شئون ذاتی نفس نخواهند بود.

۲-۱. اتحاد از دیدگاه ابن سینا

دیدگاه ابن سینا راجع به اتحاد را می‌توان در دو بستر پیگیری کرد:

۱-۲-۱. اتحاد عاقل و معقول

معروف است که ابن سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول مخالفت می‌ورزد و آن را محال می‌شمرد. ایشان در نمط هفتم کتاب *الاشارات والتبیهات* از فصل هفتم تا فصل یازدهم به نقد اتحاد عاقل و معقول پرداخته است. ابن سینا قول به اتحاد را سخن شعری نامعقولی دانسته: «قول شعری غیر معقول» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۹)، و همین طور قول به اتحاد عاقل و معقول را اقوالی خیالی و شعری قلمداد کرده است: «وکان حریصاً علی أن یتکلم بأقوال مخیلة شعریة صوفیة» (همو، ۱۴۱۸: ۳۲۹). ابن سینا دو دلیل اختصاصی برای استحاله اتحاد عاقل و معقول (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۸-۱۲۹) و یک دلیل عام برای استحاله و نفی هر گونه اتحاد میان دو شیء (همان: ۱۲۹) اقامه می‌کند.

۲-۲-۱. اتحاد نفس با عقل فعال

ابن سینا علاوه بر باطل دانستن قول به اتحاد عاقل و معقول، به ابطال قول به اتحاد نفس با عقل فعال نیز حکم می‌کند. ابن سینا در راستای استحاله اتحاد نفس با عقل فعال، علاوه بر نفی مطلق اتحاد و دلیل عام گفته شده (همان)، دلیلی اختصاصی به این نحو اقامه نموده است: اتحاد با عقل فعال، یا از جهت برخی از جهات وجود یا برخی صور عقل فعال است و یا اتحاد، با ذات عقل فعال و کل وجود آن است. اتحاد در هر دو صورت، دارای تالی فاسد خواهد بود و در نتیجه باید محال دانسته شود:

الف) در فرض اتحاد با بعض و جزئی از ذات عقل فعال، ترکیب در ذات عقل فعال لازم می‌آید که خلاف مقام مجرد محض آن است.

ب) در فرض اتحاد با کل و تمام ذات عقل فعال، لازم خواهد آمد که فرد متحد با عقل فعال، کلیه صور عقلی را واجد باشد و حالت میانه‌ای - که فرد عاقلی فقط برخی از صور را واجد باشد - ممکن نباشد. در حالی که چنین حالتی ممکن است و لازم نیست

که همه عقلاً واجد همه صور و در مرتبه عقل مستفاد باشند (همان).

نکته‌ای که در اینجا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، این است که ابن سینا در فصل هفتم از مقاله اول در کتاب *مبدأ و معاد* بر این باور است که خداوند عاقل صورت‌های معقول کلیه موجودات است و عقل و عاقل و معقول، واحدند. به نظر می‌رسد که شاید بتوان این یک مورد را در حکم استثنا دانست و اینکه اتحاد عاقل و معقول در مورد علم خداوند به خود و علم خداوند به غیر جاری است؛ همچنان که برخی از فیلسوفان معاصر نیز قائل به همین استثنا شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۵). شواهدی نیز در این زمینه وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۱۹۱-۱۹۲). اما شاید بتوان حتی در این موارد هم گفت که مراد ابن سینا از اتحاد، اتحادی شبیه به اتحاد جوهر و عرض باشد، نه اتحاد مصطلح محل بحث فعلی؛ به ویژه اینکه وی در حیطه علم ذاتی حق نیز صرفاً به علم ارتسامی قائل است.

۳-۱. بررسی فناء فی الله از منظر ابن سینا

دیدگاه ابن سینا در زمینه فناء فی الله، مبتنی بر نظرش در دو حیطه مهم نفی حرکت جوهری نفس و نفی امکان اتحاد است. از آنجا که ابن سینا در زمینه حرکت جوهری یک ذات، رویکرد کاملاً مخالفی دارد، لذا دیدگاه او در زمینه اتحاد و فنا در مبادی عالیه نیز هرگز به معنای واقعی اتحاد و فنا و اینکه ذات شخص فانی، صیورت جوهری پیدا کند و اتحاد رخ دهد، نخواهد بود. بنابراین دیدگاه ابن سینا در زمینه فناء فی الله، چیزی بیشتر از نوعی معرفت بی‌واسطه را نمی‌رساند.

اما شاید برخی بر این عقیده باشند که نفی اتحاد از سوی ابن سینا، صرفاً در کتب وی به شیوه فلسفه مشاء است که برای مبتدیان فلسفه نوشته است. اما ابن سینا در کتب اشراقی همچون *اشارات* (نمط نهم)، از این دیدگاه برگشته و در مباحث عرفانی خود مانند فنا، به صراحت نظریه اتحاد را ابراز کرده است.

اما به نظر می‌رسد دیدگاه ابن سینا در *اشارات*، هرچند حاوی نکات بسیار دقیق و بدیعی است که در آثار دیگرش موجود نیست، ولی دقیقاً در راستای دیگر نظریه‌های ابن سیناست و دلالتی بر اتحادی بودن معرفت عرفانی ندارد. در اینجا به بررسی و

واکاوی عبارات ابن سینا در مسئله فنا می‌پردازیم تا درستی برداشت یادشده روشن شود. ابن سینا در بیان فناء فی الله در نمط نهم (مقامات عارفان) اشارات، ابتدا از تعبیر «آینه صاف روبه‌روی حق تعالی» برای جان و نفس عارف استفاده می‌کند و عارف را بهره‌مند از «اثر حق» قلمداد می‌کند:

«فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سرّه مرآة مجلّوة محاذيًا بها شطر الحقّ، ودّرت عليه اللذات العلی، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ، وكان له نظر إلى الحقّ و نظر إلى نفسه، وكان بعد متردّدًا» (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۷).

در این عبارت، هرچند عارف هنوز به نفس خود نیز توجه دارد و به فنای حقیقی نرسیده، از تعبیر بعدی روشن می‌شود که فاصله او با فنا، تنها دو مرحله فراموش کردن خود و لذات معنوی و عرفانی نفس است، که در این حالت حتی عرفان هم نباید مورد قصد عارف قرار گیرد. پس روشن می‌شود که توصیف «آینه‌وار بودن نفس و بهره‌مندی از اثر حق» به انضمام فراموشی کامل خود و لذات خود و عدم التفات و توجه به عرفان بما هو عرفان، همان توصیف و تعریف فنا خواهد بود:

«ثمّ إنّه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة... هناك یحقّ الوصول... الالتفات إلى ما تنزّه عنه شغل... والتبجّح بزینة اللذات من حیث هی لذات وإن كان بالحقّ تیه، والإقبال بالکلیّة علی الحقّ خلاص... من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانی، ومن وجد العرفان كأنّه لا یجده بل یجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول» (همان).

ابن سینا در این عبارت، با این تعبیرها به فنا می‌پردازد: «اقبال به کلی به حق تعالی»، «یافت معروف و نه عرفان» و «فرو رفتن در وادی وصول». واضح است که هیچ کدام از این تعبیرها، دلالت واضحی بر اتحاد میان عارف و معروف - حتی اتحاد و وحدت نسبی نه وحدت کلی - ندارند.

الف) اقبال کلی به حق تعالی، بیشتر ناظر به عدم توجه عارف به غیر در آن مقام است؛

ب) «یجد المعروف» (یافت حق) نیز تنها دلالت روشنی که دارد، حصول یک نوع بی‌واسطگی در شناخت حق در آن مقام است؛

ج) فرو رفتن در لجه و وادی وصول نیز نمی‌تواند بر چیزی بیشتر از عدم توجه به غیر و معروف بی‌واسطه دلالت کند؛ چون وصول از ماده وصل و هم‌ریشه با اتصال است و در فلسفه ابن سینا، اتصال - که به معنای اخذ بی‌واسطه صور از عقل فعال است - غیر از اتحاد است. از طرفی هم فرو رفتن در وادی وصول، به معنای توجه صرف به متعلق وصول - نه هیچ غیر دیگری حتی خود عرفان و وصل - است، نه اضمحلال و استغراق در دریای وجود معروف. به علاوه باید توجه کرد که خوض در لجه وصول است، نه موصولاً به یا معروف.

بنابراین ابن سینا در عبارات خود راجع به فنا، به چیزی بیش از نوعی یافت بی‌واسطه حق - که شرح داده خواهد شد - به انضمام نفی هر گونه توجه به غیر حق اشاره ندارد و عبارات گفته‌شده نیز نهایت دلالتشان در همین است.

ابن سینا در ادامه نیز با تصریح به بیان‌ناپذیری خود این معرفت فناپی، عبارتی در ضرورت وصول خود شخص برای درک این مقام آورده که مؤید برداشت بالاست:

«وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله أثرنا فيها الاختصار فإتھا لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر» (همان: ۱۴۷).

این عبارت دلالت می‌کند که برای درک حقیقی محتوای معرفتی آن مقام باید به عین و واقعیت خارجی آن واصل شد، نه اینکه اثر آن - یعنی الفاظ دال بر آن - را در گوش خود دریافت نمود. از این قرینه روشن می‌شود که مراد از «وصول به عین»، نفی واسطه بودن الفاظ و مفاهیم گفته‌شده از سوی دیگران در شناخت آن حقیقت است و لذا مفاد «وصل به عین»، صرفاً همان اتصال یا دریافت بی‌واسطه عین خارجی معلوم است به اتحاد با آن.

دلیل مهم دیگری بر اساس عبارات ابن سینا در نمط دهم به دست می‌آید که روشن می‌سازد که مقصود ابن سینا از اوصاف و تعابیر ناظر به فنا در اینجا (نمط نهم)، چیزی بیش از دریافت بی‌واسطه صور از عقل فعال و احیاناً درک جزئی آن از طریق خیال و درک حسی آن به وسیله حس مشترک نیست (همان: ۱۵۴).

ابن سینا در آنجا که به بیان ناپذیری مقامات و معارف مربوط به فنا اشاره می‌کند، می‌گوید که چیزی جز خیال نمی‌تواند آن مقامات و معارف را بیان کند. روشن است آنچه از مقامات و معارف عرفانی که خیال می‌تواند به فهم و بیان درآورد، همان صور مفاض بر نفس است که بی‌واسطه از عقل فعال می‌آید (همان: ۱۴۷).

نتیجه اینکه منظور از این توصیفات ناظر به فنا در نمط نهم / اشارات، انجذاب کامل عرفانی است که ابن سینا در نمط دهم به بیان آن پرداخته و منظور از آن، نفی هر گونه توجه به صور حسی و خیالی و عدم همراهی حس و خیال در آن مقام است که البته با عبارات ابن سینا در نمط نهم، باید عدم توجه به خود و لذت‌های معنوی و عرفان نیز به آن اضافه شود.

منظور از انجذاب هم توجه محض نفس ناطقه انسان (عقل) به عقل فعال و دریافت صور آن بدون واسطه است که نهایت آن، دریافت تمامی صور و ارتسام عقلی جهان کبیر در عقل انسان می‌باشد. سپس همین صور با داشتن شرایطی همچون قوت و وضوح بالای صورت، به خیال نیز وارد می‌شوند و سپس توسط حس مشترک نیز درک می‌گردند:

- «وأما المشاهدة... تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق...» (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۹).
 - «إذا قلت الشواغل الحسية وبقیت شواغل أقل لم یبعد أن یكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس فانتقش فیها نقش من الغیب فساح إلى عالم التخيل وانتقش فی الحس المشترك» (همو، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

بنابراین فنا نزد ابن سینا، غایت اتصال عقلی نفس به عقل فعال و دریافت بی‌واسطه همه صور عقل فعال در عقل است که رخدادی غیر اتحادی است؛ چون که عقل فعال نزد مشاء، سمت و شطر حق تعالی محسوب می‌شود. حتی اگر کسی متعلق معرفت فناپی را عقل فعال نداند و بالاتر از آن را به ابن سینا منسوب کند، با تحلیل‌های گفته‌شده، تنها متعلق اتصال نفس - و نه اتحاد آن - را بالاتر برده؛ اما در ماهیت اصلی این معرفت - یعنی اتصالی بودن به معنای دریافت بی‌واسطه صور از بالا نه اتحاد با مراتب مافوق - تغییری ایجاد نمی‌شود.

البته احتمال مهمی هم که می‌توان داد، این است که بگوییم ابن سینا در عین تلاش

برای نزدیک شدن به مبانی عرفانی و اشراقی، به علت دو مشکل عمده زیر، در بیان فنای عرفانی دچار مشکل شده است:

الف) فقدان داشتن دستگاه نظری و فلسفی ای که بتواند دیدگاه او در عرفان را پشتیبانی کند؛ بلکه داشتن مبانی فلسفی ای که خلاف ابعاد عرفانی وی را اثبات می‌کند، مانند: نفی حرکت جوهری - در نفس و غیر نفس-، نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال، و بریده و جدا بودن دیدگاه‌های عرفانی او با نظام و دستگاه فلسفی اش.

ب) نداشتن دستگاه مفهومی و واژگانی مناسب.

بنابراین ممکن است همان فنای حقیقی مورد نظر وی بوده باشد، ولی به دلایل مذکور نتوانسته است آن را درست تحلیل و بازگو کند. به هر حال، آنچه از عبارات عرفانی ابن سینا برداشت شد، مقتضای تفسیر فنی عبارات عرفانی وی از طرفی و مطابق مبانی فلسفی او از طرف دیگر است و بیش از این، دلالت قطعی ندارد.

۲. فناء فی الله از منظر سهروردی

در این بخش نیز ابتدا به مبانی نظری مهم سهروردی که می‌توانند ما را در نتیجه‌گیری نهایی دیدگاه او راجع به فنا کمک کنند، می‌پردازیم.

۱-۲. حرکت جوهری نفس از دیدگاه سهروردی

سهروردی در آثار فلسفی خود استکمال نفس در قوه نظری و عملی، و در رسائل و کتب عرفانی خود نیز سیر تکاملی نفس و روح را در رسیدن به مرحله فنا و توحید مطرح کرده است؛ یعنی اصل حرکت تکاملی و استکمال نفس را پذیرفته است، ولی اینکه این تکامل در جوهر نفس است یا در اعراض آن، روشن نیست و تصریحی نکرده است و اساساً این سؤال برای وی مطرح نبوده است که بخواهد راجع به آن نفیاً یا اثباتاً نظر بدهد (معلمی، ۱۳۹۶: ۲۲۱). بنابراین باید گفت که ایشان سیر تکاملی نفس و کسب درجات کمالی را در موارد متعددی پذیرفته و همین به معنای پذیرش یک نوع اشتداد حرکتی است. ولی بیش از حد اعراض را نمی‌توان به ایشان نسبت داد و استناد حرکت

در جوهر نفس به او بسیار مشکل است؛ گرچه نفی هم نمی‌شود (همان: ۱۸۷). در آثار سهروردی به وفور کلمات و عباراتی که بر سیر تکاملی نفس دلالت دارد، یافت می‌شود؛ عباراتی مانند: استکمال قوای نظری و عملی (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۱/۱)، تشبیه به مبادی (همان: ۶۹/۳)، توصیه به کسب فضایل روحانی و کم خوردن و کم خفتن برای پیوند به عالم قدس و کسب معرفت از ارواح عالم قدس (همان: ۱۰۷/۳)، ضرورت طهارت نفس برای خروج آن از تاریکی جهل به نور معارف (همان: ۱۸۵/۳)، بیان وجود درجات مختلف نفوس مردمان به قدر درجات فضایل و علومشان (همان: ۱۹۴/۳) تا نفس ما مطمئن نشود، ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (فجر/ ۲۸) در حق او درست نیاید (همان: ۳۷۲/۳)، ضرورت شناخت نفس برای ساز سفر کردن (همان: ۳۷۴/۳-۳۷۵). اما همان طور که گفته شد، سهروردی اساساً به تبیین و بررسی مسئله حرکت جوهری و حرکت جوهری نفس به صراحت پرداخته و اساساً چنین مسئله‌ای برای او مطرح نبوده است که بخواهد در مورد آن نظر دهد و آن را نفی کند یا بپذیرد.

۲-۲. اتحاد از دیدگاه سهروردی

دیدگاه سهروردی راجع به اتحاد را می‌توان در دو بستر پیگیری کرد:

۱-۲-۲. اتحاد عاقل و معقول

سهروردی نیز مانند ابن سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول مخالف است. وی در نقد و ابطال نظریه اتحاد عاقل و معقول و کسانی که بر این باورند که زمانی که عالم، معلوم را ادراک می‌کند، با معلوم اتحاد پیدا می‌کند و به آن تبدل و صیوروت می‌یابد، سه فرض و معنا را برای اتحاد و صیوروت در نظر می‌گیرد و هر سه فرض را ابطال می‌کند (همان: ۴۷۴/۱-۴۷۵).

۲-۲-۲. اتحاد نفس با عقل فعال

سهروردی اتحاد نفس با عقل فعال را نیز محال می‌داند و در ابطال آن می‌گوید: قائلان به اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد را به صیوروت معنا و تفسیر کرده‌اند، در حالی که صیوروت محال است؛ چون صیوروت به سه شکل متصور است: الف- به نحو اتصال،

مثل اتصال آب‌های دو لیوان به یکدیگر؛ ب- به نحو امتزاج، مثل امتزاج آب و شکر؛ ج- به نحو ترکیب مجموعی. این سه حالت، تنها در مرکبات (مادیات) محقق‌اند و در عالم مجردات -از جمله نفس و عقل فعال- که بسیط‌اند، امکان‌پذیر نیست (همان: ۴۷۵/۱؛ برای آگاهی بیشتر، ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۳۲۱/۲-۳۲۳).

۲-۳. بررسی فناء فی الله از منظر سهروردی

سهروردی موضع‌گیری خاصی در باب حرکت جوهری نفس ندارد که بتوانیم از این جهت، راهی را برای انتساب قول صیوروت جوهری آدمی و سپس اتحاد با مبادی عالیه، به او پیدا کنیم و اما مهم‌تر از آن، خود وی اساساً به صراحت، اتحاد نفس با عقل فعال و انوار قاهره به معنای صیوروت را محال می‌داند و مسئله «اتحاد و فنا» در آثار عارفان و اهل معرفت را به گونه‌ای توجیه می‌کند و از آن به اتحاد و اتصال عقلی تعبیر می‌کند، نه به معنای فنا و اتحاد حقیقی و محل نزاع. سهروردی فنا را صرفاً اتصال عقلی می‌داند و حتی اگر هم از اتحاد عقلی استفاده نموده، معنای خاصی از اتحاد را مورد نظر داشته است. سهروردی برای توجیه کلام عرفا در باب فنا بر آن است که اتحاد به معنای اتصال و اتحاد عقلی، محال نیست. وی در تفسیر اتحاد و اتصال عقلی می‌گوید: اتحاد و اتصال عقلی آن است که نفس چنان به عقل فعال علاقه‌مند گردد و عشق بورزد که مفتون آن گردد و تمام فکرش عقل فعال شود؛ به طوری که گمان کند حقیقت او همان عقل فعال است و در این حالت، آن را جلوه‌گاه و آینه خود می‌بیند و مظهر خویش به حساب می‌آورد و به خاطر همین انس شدید، اشاره به خود را اشاره به عقل فعال می‌پندارد؛ در حالی که این پندار نشئت گرفته از شدت عشق اوست و در حقیقت، دوئیت و غیریت برقرار است؛ مانند انس و علاقه شدید روح انسان به بدنش که انسان‌ها موقعی که می‌خواهند از خود بگویند و خویش را معنا کنند، به بدنشان اشاره می‌کنند و خود را بدن می‌پندارند. این در اثر محبت و عشق است:

«الاتحاد الذی بین الأنوار المجردة إنما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي وكما أن النور الإسفهي لما كان له تعلق بالبرخ وكانت الصبغة [أى البدن] مظهره، فتوهم أنه فيها وإن لم يكن فيها؛ فالأنوار المدبرة إذا فارقت، من شدة قربها من الأنوار القاهرة العالیة ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقية معها، فتوهم أنها هي» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۸/۲).

بنابراین سهروردی از اتحاد عقلی در بحث فنا، منظور خاصی دارد و با دقت در عبارت «تتوهم أنّها هی» می‌توان این معنا را یافت. بنابراین سهروردی ماهیت فنا را استغراق انسان طاهر و پاک در انوار قاهره به ویژه حق تعالی می‌داند؛ یعنی انسان طهارت‌پیشه و سالک در حیات دنیوی خود، آن‌چنان شوق و محبت و علاقه به انوار قاهره پیدا می‌کند که جذب به این انوار تمام وجودش را فرا گرفته و چنان در آن‌ها مستغرق و محو می‌شود که التفاتی به دیگران ندارد. او این انوار را جلوه گاه و آینه خویش می‌بیند و اشاره به خود را اشاره به آن‌ها می‌داند. در این حالت، نفس تنها از شدت علاقه، مستغرق و محو در انوار به ویژه نورالانوار می‌شود؛ اما نه نفس از موطن خود حرکت کرده و نه انوار قاهره از موطن خود درآمده‌اند. ولی این استغراق و محوشدگی موجب می‌شود که گمان کند که همان انوار شده است و به همین خاطر، از مبادی و انوار به «من» و «أنا» تعبیر می‌کند، در حالی که در واقع دو تا هستند؛ چرا که همچنان آگاهی از خود و انوار و اشراقات آن‌ها پابرجاست و از این روشن می‌شود که از بین نرفته‌اند و اتحاد و فنا به معنای انعدام نیست، بلکه به معنای استغراق است، در عین دوئیت و دو شیء بودن.

«والمجردات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقلياً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصّص بيتي على تصرفات الصياصي؛ بل يصير مظاهرها الأنوار التامة، كما صارت المرایا مظاهر المثل ضرباً للمثل. فيقع على المدبرات سلطان الأنوار القاهرة، فتقع في لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما...» (همان: ۲۲۹/۲).

سهروردی در *مطارحات* نیز به صراحت به مسئله فنا و اتحاد سالکان می‌پردازد و اتحاد نفس با مبدع را محال می‌شمارد و بیان می‌دارد که اتحاد را فقط به معنای رخداد یک حالت روحانیه و بدون اینکه هیچ یک از دو هویت بطلان یابند، می‌پذیریم. سهروردی «أنا الحق» گفتن آن‌ها را به شدت استغراق و بهجت تفسیر می‌نماید و همین‌طور تفسیر اتحاد به حلول را باطل می‌داند. سهروردی مرحله پایانی سلوک را همراه نور طامس (محوکننده) می‌داند که اتحاد و فنا را در پی دارد. از منظر سهروردی، نور طامس تنها متعلق به آن‌هایی است که به مراحل نهایی سلوک رسیده‌اند (فاضلان) نه سالکان مبتدی و متوسط. اما برای مبتدیان، نور خاطف (خیره‌کننده گذرا) خواهد

بود و برای متوسطان، نور ثابت. سهروردی این انوار سه گانه (گذرا، ثابت و طامس) را در دل سالکان به اتصال و اتحاد عقلی معنا کرده و نور طامس (محوکننده) را همان فنای عرفا می داند. او همچنین «أنا الحق» گفتن آن‌ها را با اتحاد عقلی که خود تبیین و تفسیر نموده، یکسان می شمارد:

«إنَّ الاتحاد محال إلا أن يعنى بالاتحاد حالة روحانية تليق بالمفارقات لا يفهم منها اتصال جرمي وامتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين... لا مانع عن أن يحصل للنفس مع المبادئ علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاع قيمي طامس يمحو عنها الالتفات إلى شيء بحيث تشير إلى مبدئها بـ"أنا" إشارة روحانية. فستغرق الإتيات في النور الأقر غير المتاهي» (همان: ۵۰۲-۵۰۱/۱؛ برای آگاهی بیشتر، رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۳۲۶-۳۲۴/۲).

آنچه که سهروردی در کتاب‌های *مطارحات و حکمة الاشراق* در تفسیر فنا گفته است، ریشه‌ای هم در حکایت منامیه‌ای دارد که وی معلم اول را دیده و این مطلب -اتصال و اتحاد برخی از نفوس با نفوسی دیگر و یا با عقل فعال- را از او پرسیده و این گونه جواب شنیده است:

«قال إنما هو اتصال عقلي فالنفوس أيضا تجد بينها في العالم العلوي اتصالاً عقلياً لا جرمياً واتحاداً عقلياً» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۴/۱)؛ این چیزی جز اتصال عقلی نیست. نفوس نیز در بین خود در عالم علوی، اتصال عقلی -نه مادی و نه اتحاد عقلی- می‌یابند.

سهروردی در ادامه همین کتاب *تلویحات*، در سخنی که در باب سلوک و ریاضت دارد، به صراحت فنا را به معنای گفته‌شده تفسیر و معنا می‌کند:

«ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة عروج إلى الجناب الأعلى، وما دام النفس مبهجة بالذات من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصلة، وإذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذي سموه الفناء، وإذا فبت عن الشعور فهي باقية ببقاء الحق تعالى، وقد سبقت إشارة إلى الاتحاد» (همان: ۱۱۴/۱).

بنابراین مراد سهروردی از فنا حتی در جایی که آن را اتحاد عقلی دانسته، شدت توجه به مبادی عالی و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدید و حالت استغراق است، نه به معنای اتحاد و فنای حقیقی:

«أما الاتصال والاتحاد فليس بمتصّور على المعاني الظاهرة... بل هذه ألفاظ كلّها راجعة إلى اختلاس النفوس واستغراقها في اللذّة والبهجة» (همان: ۱۳۸/۴).

سهروردی علاوه بر اقامه ادله برای نفی اتحاد و علاوه بر تأکیدات فراوان در نحوه تفسیر فنا و اتحاد به معانی گفته شده، در شرح اصطلاحات صوفیه نیز فنا را همان گونه معنا می کند:

«الفناء هو سقوط ملاحظة النفس للذّاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذات ما يلتذّ به» (همان: ۱۳۷/۴).

۳. فناء فی الله از منظر ملاصدرا

در این بخش نیز ابتدا به مبانی مهم ملاصدرا که می توانند ما را در فهم نهایی دیدگاه وی راجع به فنا کمک کنند، می پردازیم

۱-۳. حرکت جوهری نفس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در اصل تکامل نفس، با ابن سینا و سهروردی هم صداست و مانند آنها قائل به اموری است که بیانگر ذومراتب بودن کمالات آدمی است؛ مانند: ضرورت چیرگی بر قوای حیوانی برای اعتلای قوه عملی و آنها را تحت تدبیر قوه نظری قرار دادن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۳۰/۸)، مراحل چهارگانه عقل: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (همان: ۱۳۱/۸).

اما ملاصدرا تنها تکامل را در اعراض نمی داند، بلکه به تکامل جوهری و حرکت جوهری نفس قائل است. ملاصدرا برای اثبات اصل حرکت جوهری به اقامه ادله متعددی می پردازد؛ مانند: جوهر علت اعراض جسم است، اعراض جسم متغیرند، علت متغیر متغیر است، پس جوهر نیز متحرک است (همان: ۶۱/۳-۶۲)، اعراض، علائم تشخیص و از شئون جوهرند و تغییر آنها عین تغییر و حرکت جوهر است (همان: ۱۰۳/۳-۱۰۵)، برهان از طریق غایت (همو، ۱۴۲۶: ۶۶) و براهینی دیگر (همو، ۱۴۱۰: ۱۰۲/۳، ۲۷۴-۲۷۳/۴ و ۲۸۹/۷-۲۹۸).

یکی از لوازم و نتایج مهم اثبات حرکت جوهری، تبیین کیفیت تکامل نفس است.

ملاصدرا به خلاف بسیاری از پیشینیان که تکامل نفس را فقط در اعراض و اوصاف نفس می دانستند، بر آن است که تکامل، حرکت و سیوروت، در ذات و جوهر نفس متحقق است و تکامل آدمی در مرتبه اعراض خلاصه نمی شود (همان: ۳/۳۳۰، ۴۶۱، ۲۲۳/۸ و ۱۶/۹). ملاصدرا بر این اعتقاد است که جوهر نفس از مرتبه جسمانی آغاز می شود و با حرکت جوهری اشتدادی به مجرد مثالی می رسد و در صورت داشتن همت و ادامه دادن، می تواند به مرتبه مجرد عقلی و مبادی عالیله بار یابد. ملاصدرا این حرکت را به صورت سیوروت جوهری و لبس بعد از لبس و ایجاد تدریجی و ایجاد بدون اعدام می داند (همان: ۲۴۵/۸، ۲۹۳، ۱۶/۹ و ۹۷).

۲-۳. اتحاد از دیدگاه ملاصدرا

مطابق روال مطالب، دیدگاه ملاصدرا در زمینه اتحاد را نیز در دو قلمرو تبیین می کنیم:

۱-۲-۳. اتحاد عاقل و معقول

ملاصدرا به خلاف ابن سینا و سهروردی، نه تنها به اتحاد عاقل و معقول معتقد است، بلکه اتحاد عاقل و معقول از اصول و مبانی مهم ملاصدرا قلمداد می شود. ملاصدرا در یکی از ادله خود برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، از راه استکمال نفس اقامه دلیل می کند (همان: ۳/۳۱۷-۳۱۸). ملاصدرا برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، ادله دیگری نیز اقامه کرده است (همان: ۳/۳۱۳-۳۱۶؛ همو، ۱۴۲۶: ۵۰-۵۲). وی همین طور به رفع اشکالات ابن سینا و پاسخ به آن‌ها پرداخته است (همو، ۱۴۱۰: ۳/۳۳۴). البته ملاصدرا اتحاد ادراکی را منحصر در ادراکات عقلی نمی داند، بلکه آن را به صورت عام در تمامی ساحت‌های ادراکی (حس، خیال و تعقل) می داند و بر آن است که نفس آدمی در هر مرتبه و ساحت وجودی‌ای که علم پیدا می کند، از قوه به فعلیت در می آید و با مدرک خود اتحاد پیدا می کند و جوهری می شود که به یک اعتبار عالم (عاقل، متخیل و حاس) و به اعتباری دیگر معلوم (معقول، متخیل و محسوس) است. بنابراین ملاصدرا به خلاف فلاسفه پیشین بر این باور است که نفس آدمی هنگام تحقق علم برای او، حرکت و سیوروت جوهری می یابد و با آن معلوم، اتحاد می یابد، نه اینکه صرفاً اعراضی بر آن افزوده گردد (همان: ۳/۳۲۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۰۶).

۳-۲-۲. اتحاد نفس با عقل فعال

ملاصدرا در این مسئله نیز همانند مسئله اتحاد عاقل و معقول با ابن سینا و سهروردی مخالفت کرده و به خلاف آن‌ها که در بحث کسب افاضه و صور عقلی نفس از عقل فعال، صرفاً به نوعی اتصال نفس با عقل فعال قائل بودند، بر آن است که نفس با عقل فعال اتحاد می‌یابد (همو، ۱۴۱۰: ۳۳۵/۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۵). ملاصدرا فهم این مسئله را نیازمند تهذیب خاطر و تصفیه ذهن می‌داند (همو، ۱۴۱۰: ۳۳۶/۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۷۴۸/۲). خلاصه استدلال ملاصدرا برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعال بدین شکل است:

یک. نفس بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول با صور عقلی خود اتحاد دارد؛ دو. صورت‌های عقلی حاصل شده برای نفس به دلیل قاعده «صرف الشیء لا یتشئی ولا یتکرر»، عین صورت‌های عقلی موجود در عقل فعال هستند؛ سه. صورت‌های عقل فعال بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، با ذات عقل فعال اتحاد دارند؛

چهار. امری که با امر دومی متحد باشد، با امر سومی که امر دوم با آن متحد است، اتحاد خواهد داشت.

نتیجه: نفس انسانی با عقل فعال متحد است؛ نفس انسانی که صورت‌های عقلی را ادراک می‌کند، از جهت همان صورت‌های ادراکی خود، با عقل فعال متحد است (همو، ۱۴۱۰: ۳۳۹/۳ و ۳۹۵/۸). از این رو، ملاصدرا مرتبه و مرحله عقل مستفاد از نفس انسانی را به اتحاد کامل نفس با عقل فعال تفسیر و معنا می‌کند (همان: ۱۴۰/۹؛ همو، بی‌تا: ۲۴۵؛ همو، ۱۴۲۶: ۷۱).

شایان ذکر است که ملاصدرا برای عقل فعال، دو گونه وجود قائل است: «وجود فی نفسه لِنفسه» و «وجود فی أنفینا لأنفسنا». ملاصدرا در مقام پاسخ به اشکالات ابن سینا اعلام می‌دارد که مراد ما از اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد با وجود عقل فعال فی أنفینا لأنفسناست؛ نه آن گونه که ابن سینا گمان کرده که اتحاد نفس با وجود فی نفسه عقل فعال باشد، که اشکالاتی پدید آید (همو، ۱۴۱۰: ۱۴۰/۹). از «وجود عقل فعال فی أنفینا لأنفسنا» به «وجود رابطی عقل فعال» (همان: تعلیقه سبزواری) و «اضافه اشراقی وجودی» (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۹۹) نیز تعبیر شده است؛ همان گونه که خود ملاصدرا

اتصال نفس به عقل فعال را انقلاب و صیوروت نفس به عقل و همین طور به نحو وجود رابطی قلمداد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۹۵/۸). بنابراین منظور از «وجود فی أنفسنا لأنفسنا»، حیث ارتباطی عقل فعال با وجودات نفسی انسانی است که از آن طریق -و با تحول و صیوروت نفس بر اثر حرکت جوهری استکمالی- بدون لزوم استحاله وحدت دو شیء متمایز، می‌توان به نوعی اتحاد میان نفس و عقل فعال قائل شد.

بنابراین ملاصدرا بر آن است که وجود جسمانی، نقطه آغاز حرکت جوهری نفس است که می‌تواند با به فعلیت رساندن خود و ادامه و امتداد خود با حرکت اشتدادی، تا مرتبه عقل مجرد مداوم یابد و سرانجام به مرتبه تجرد تام عقلی رسد (همان: ۳۹۵/۸).

۳-۳. بررسی فناء فی الله از منظر ملاصدرا

در مباحث پیشین روشن شد که ملاصدرا در مقام تبیین سیر صعود آدمی و ترسیم کیفیت قوس صعود، با اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی نفس و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، چند گام از فلاسفه اسلامی قبل جلوتر است. به علاوه، اساساً ملاصدرا حتی در تبیین نقطه نهایی سیر صعودی انسان، به چیزی بالاتر از گفته فلاسفه اسلامی پیش از خود قائل است. وی در برخی عباراتش، بالاتر از اتحاد نفس با عقل فعال، مرتبه وصول به حق و فنا را مطرح می‌کند:

«غایته [أی غایة النفس] حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعّال وغایته الباری المتعالی» (همان: ۳۸۰/۶ و ۳۷۸/۸).

بنابراین ملاصدرا غایت عقلی انسان (عقل مستفاد) را واسطه‌ای برای رسیدن به آن غایت بالاتر (فنا فی حق تعالی) مطرح می‌کند:

«وبالجمله فللنفس الإنسانیة نشات بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة علی الإنسانیة كالحيوانیة والنباتیة والجمادیة والطبیعة العنصریة والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعّال وما فوقه» (همان: ۳۷۸/۸).

ملاصدرا بر آن است که افزون بر اینکه خداوند مبدأ انسان و کل هستی است، منتها، مقصد و معاد وجود انسان نیز هست و آدمی در سیر صعودی خود، رو به سوی او دارد. وی در چندین جای آثارش، در مقام بیان سیر تکاملی انسان در قوس صعود، به

حق تعالی به عنوان معاد و منتهای سیر آدمی اشاره می‌کند (همان: ۳۸۰/۶؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۸۵/۵ و ۱۹۸). وی کمال عقلی (عقل مستفاد) را راهی برای رسیدن به عرفان و کمال حقیقی عنوان می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۰). البته ملاصدرا بالاتر از مقام فنا، به مقامی بالاتر یعنی بقا نیز معتقد بوده و آن را غایت نهایی می‌داند:

«و غایتی من حیث الوجود هی الوصول إلى جوار الله والقرب منه وغایتیة الفناء فی التوحید وغایتیة البقاء بعد الفناء ولا غایتیة له وهو غایتیة الغایات ونهایة المقامات» (همو، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۶).

برای روشن شدن تصویر ملاصدرا از قوس صعود انسانی و وصول به مرتبه فنا، به بیان دیدگاه ملاصدرا در مراتب عقل عملی می‌پردازیم. ملاصدرا عقل عملی را دارای چهار مرتبه می‌داند و فنا را چهارمین مرتبه از مراتب آن معرفی می‌کند که طالب مقام فنا باید این مراتب را طی کند تا بتواند به ساحت فنا بار یابد:

۱. تجلیه و تهذیب ظاهر: این مرتبه با به کارگیری و عمل به قوانین الهی و شریعت نبوی محقق می‌گردد. در این مرتبه، انسان با انجام واجبات الهی - مانند نماز و روزه - و ترک محرمات - مانند غیبت، آزار و چشم‌چرانی - و نیز انجام آداب و سنن و مستحبات، به درجه تجلیه و تهذیب ظاهر که اولین مرتبه تکامل عقل عملی است، دست می‌یابد.

۲. تخلیه و تهذیب باطن: این مرتبه از تکامل عقل عملی، با زدودن ملکات و رذایل ظلمانی و پست اخلاقی - مانند بخل، حسد، کبر و شره - از نفس حاصل می‌شود و نتیجه این تطهیر قلب از آلودگی‌ها، پاک شدن قلب است که همچون آینه‌ای شفاف می‌تواند حقایق در آن متجلی شود.

۳. تجلیه و تنویر باطن: این مرتبه از تکامل عقل عملی با مزین کردن باطن نفس به صفات نیکو و فضایل اخلاقی - مانند تواضع، عفت و شجاعت - و صور علمی حاصل می‌شود.

۴. فنا: در این مرحله، نفس از ذات خود فانی گشته و تنها به رب اول و کبریا و جلال و جمال او می‌نگرد (همو، بی‌تا: ۲۰۷؛ همو، ۱۴۱۹: ۶۰۹/۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۸۳-۳۸۴؛ برای آگاهی بیشتر، رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۴ (رساله مراتب طهارت)؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۷۷۰-۷۸۵؛ نیز برای شرح مراتب سه‌گانه فنا (فنا در افعال یا محو، فنا در صفات یا طمس، فنا در

ذات یا محق) از منظر عرفا، ر.ک: رساله علامه سیدابوالحسن رفیعی قزوینی در مراتب چهارگانه برای وصول به کمال حقیقی و مرتبه انسانیت، چاپ شده در: حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ۶۲۳-۶۲۶؛ همو، ۱۳۷۵: ج ۲/ کلمه (۲۵۱).

دیدگاه ملاصدرا در تبیین و ترسیم حقیقت فنا، با دیدگاه فلاسفه اسلامی پیش از خود متفاوت است. از منظر ملاصدرا، آنچه مانع ظهور حق و درک تشأن و وحدت شخصیه و عین الربط بودن خود و جهان نسبت به حق می شود، تعیین خاص انسان و انیت اوست که از آن به وجود موهوم (موهوم خارجی عرفانی) تعبیر می شود و تا زمانی که این تعیین خاص امکانی و وجود موهوم سالک مضمحل نگردد، ذات حق تعالی برای او منکشف نخواهد شد. از این رو گفته شده: «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۵۱۵/۳)؛ چرا که تعیین امکانی نفس، مانع شهود وجود حقیقی می شود و در این حالت، نفس وجود را محدود به تعیین خود می بیند و این تعیین خاص برای وجود مطلق و حقیقی، حاجب می گردد:

«فكان الوجود أمانة فی یده یؤدیه یومًا إلى أهله وهو یوم لقاء الله تعالی والوصول إليه» (همو، ۱۳۷۵: ۳۶۱).

بنابراین وجود تعینی و محدود هر مرتبه‌ای از وجود، حاجب و مانع مشاهده وجود اعلی و اتم حق تعالی است و هرچه این مرتبه وجودی بالاتر رود و تعیین ضعیف تر گردد، موجود به شهود وجود حقیقی و مطلق نزدیک تر می شود (همو، ۱۳۸۲: ۳۷۹). اما در میان موجودات، تنها انسان است که توان گذر از موطن وجودی خویش و حرکت به مراتب بالاتر را دارد؛ آن هم به سبب داشتن ویژگی تغییر و مرگ پس از مرگ و ولادت پس از ولادت (همو، ۱۳۶۶: ۱۸۰/۷؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۸۴/۷) می تواند از عقل فعال - که علت فاعلی اولیه اش بوده - فراتر رود و به نهایی ترین منزل موجودات الهی بار یابد (همو، ۱۳۸۲: ۳۷۹؛ همو، ۱۳۶۶: ۲۷۲/۱).

بنابراین انسان در سیر صعودی خود، تدبیر وجودی اش در میان مراتب ملائکه الهی و مجردات دست به دست می شود تا مرتبه‌ای که هیچ واسطه‌ای میان او و حق باقی نمانده و خود حق، تدبیر وجود او را بر عهده گیرد:

«شبهه آن يكون الإنسان لكونه ذا درجات متفاوتة بدناً ونفساً... من يد إلى يد أخرى لملائكة الله تعالى الموكلين بأمره، يفعلونه بأيديهم إلى أن يتشرف تخمير طينته بالوقوع في يدى الرحمان... إلى أن لا يكون واسطة بينه وبين الحق، كما وقع لنبينا -صلوات الله عليه وآله- في معراجة» (همو، ۱۳۸۲: ۴۴۰).

بنابراین باید گفت شهود فنایی که عبارت است از انحصار وجود در واحد حقیقی و نفی آن از امور امکانی، تنها در پرتو اضمحلال تعین عارف در صیوروت و حرکت جوهری و اندکاک هویت او در عروج وجودی به مقامات الهی، قابل ادراک به علم شهودی و حضوری است (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۹/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۱).

دلیل تلازم میان شهود وحدت و اضمحلال تعین عارف و اتحاد او با اسماء و صفات حق تعالی این است که علم شهودی، حضوری و بی‌واسطه از منظر ملاصدرا فقط به اتحاد با متعلق علم محقق می‌گردد. بنابراین محتوا و حقیقت فنا یا همان وحدت وجودی که در مقام صفات و اسماء خداوند قابل شهود است، فقط با ارتقای وجودی به آن مراتب و اتحاد با آن مقامات که مستلزم فنا و اضمحلال تعین اولیه فرد است، امکان‌پذیر است. البته واضح است که سلب تعین از وجود ممکن امکان‌ناپذیر است و منظور ملاصدرا از این مطلب، فقط کم شدن درجات تعین و وصول آن به اقل فاصله میان ممکن و حق تعالی است:

«فتفطن منه الطالب أنه إذا جاهد وارتاض وتعاهد... تفنى ما كان فائياً في الأزل وتبقى ما كان باقياً لم يزل... فيعدم في نظره الأكوان ويبقى الملك الديان فأولئك في الحقيقة عباد الرحمن وغيرهم عبید الهوى والهوان» (همو، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

باید توجه داشت که ملاصدرا به طور جدی به مبانی عرفانی مکتب ابن عربی، یعنی وحدت شخصیه وجود و تشأن و رابطه شأن و ذی‌الشأن بودن موجودات امکانی با حق تعالی معتقد است و به خلاف فلاسفه پیش از خود که معرفت و شهود فنایی را صرفاً به استغراق توجه عارف در حق و عدم توجه به غیر، توجیه و معنا می‌کردند، ملاصدرا شهود عرفانی را دال بر وجود وحدت حقیقی در متن هستی و نفی وجود حقیقی از امور امکانی -البته به معنای عرفانی آن، که به حیثیت تقییدی و نه تعلیلی بودن امور امکانی قائل‌اند- معنا می‌کند.

ملاصدرا در *ایقاظ النائمین* نیز در تبیین مسئله فنا، به بررسی مراحل تکاملی آدمی در قوس صعود و به ویژه به توان انسان در ارتقای از مقامات عقلی به فوق طور عقل می‌پردازد. وی پس از بیان مراتب گوناگون نشئه انسانی، متذکر می‌شود که انسان می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد نائل آید و در این مرتبه از عقول مجرد و فرشتگان، حقایق و علوم را دریافت کند. اما این مرتبه نهایی در تکامل وجودی او نیست؛ زیرا در ورای این مرحله، مراتب و مدارجی برای انسان کامل وجود دارد که حتی عقول و فرشتگان نیز بدان‌ها راه ندارند و نمی‌توانند با او همراه شوند و انسان کامل با این خصوصیت‌هاست که شایسته و سزاوار خلافت عظمای الهی می‌گردد؛ زیرا تنها موجودی که مظهر تام حق تعالی باشد، می‌تواند خلیفه الهی باشد. البته مظهریت تام تنها مظهریت از مقام فعل حق است و هیچ موجودی حتی انسان کامل، مظهریت از مقام ذات حق تعالی ندارد (همو، ۱۳۶۳: ۵۰؛ برای آگاهی بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶۷۴/۲).

بنابراین از منظر ملاصدرا، حق تعالی علاوه بر اینکه در وجود، آغاز قوس نزول است، در شهود، پایان قوس صعود نیز می‌باشد (هو الأول والآخر):

- «فهو أول من حيث الوجود وآخر من حيث الوصول والشهود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۹/۳).

- «هو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله الكلّ علی ترتیه واحدًا بعد واحد وهو الآخر بالإضافة إلى سیر المسافرین إليه، فإنهم لا يزالون مترقّین من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة، فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر فی المشاهدة» (همو، ۱۴۱۰: ۲۸۵/۲).

ملاصدرا وصول و فنای در حق تعالی را نقطه پایانی سلوک انسان نمی‌داند، بلکه این سیر را به گونه‌هایی دیگر ادامه‌دار می‌داند. وی پس از مرحله فنای نفس در حق تعالی، به مراتب و منازل فراوانی قائل است که کمتر از مراتب پیشین نیستند؛ اما این مراتب با تعابیر و کلمات قابل تعبیر و تصویر نیستند و تنها با شهود و حضور قابل ادراک‌اند:

«فناء النفس عن ذاتها... وهو نهاية سفره إلى الله تعالی، وبعد هذه المراتب لها مراتب ومنازل كثيرة ليست أقلّ ممّا سلکها من قبل، ولكن يجب إثارة الاختصار فيما لا يدرك إلاّ بالمشاهدة، والاختصار لقصور التعبير عن بیان ما لا يفهم إلاّ بالشهود والحضور» (همو، ۱۳۸۰: ۳۸۴؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۴۱۰/۲ و ۶۱۰/۲ و ۷۶۵).

۴. بررسی تطبیقی فناء فی الله

دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در مسائل مربوط به حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، تأثیری مستقیم و بنیادین بر تبیین و تفسیر آن‌ها از مسئله فنا می‌گذارد. تنها با پذیرش حرکت جوهری نفس و سیورورت وجودی انسان است که می‌توان به این تصویر رسید که انسان در سیر صعودی خود در قوس صعود، از نظر ذات دارای تکامل اشتدادی می‌شود. اما در صورتی که کمالات انسان را فقط در اعراض بر روی جوهر نفسانی خلاصه کنیم، در این صورت اساساً وجود جوهری و ذاتی آدمی در واقع هیچ گونه سیر صعودی پیدا نکرده است که بتواند به مبادی عالیه راه یابد؛ بلکه صرفاً مانند یک وجود ثابت است که اعراض و اوصاف و حالاتی بر آن عارض می‌گردد. بنابراین با عدم پذیرش حرکت جوهری نفس، فنا و اتحاد حقیقی ذات جوهر انسانی با مبادی عالیه و حق تعالی منتفی می‌شود. همین طور اگر فیلسوفی اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را نفی کند، قاعداً نمی‌تواند به مسئله فناء حقیقی و اتحاد حقیقی قائل گردد و هنگام رسیدن به مسئله فنا، به توجیه و تأویل آن می‌پردازد و معنای خاصی از آن ارائه می‌دهد.

ابن سینا به صراحت حرکت در جوهر را رد می‌کند. وی تکامل در جوهر نفس انسان را محال، ولی در اعراض زائد بر نفس محقق می‌داند. لذا کلیه کمالات از علم و تعقل و سایر فضایل، همگی چیزی جز اعراض زائد بر نفس نخواهد بود و هرگز جزء مقومات وجودی نفس نخواهند بود. سهروردی نیز حرکت را در برخی اعراض قائل است؛ اما راجع به حرکت در جوهر سخنی نگفته و اساساً برای او مطرح نبوده که بخواهد به نفی یا اثبات آن پردازد. در مسئله اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال نیز ابن سینا و سهروردی به یک وزان و به صورتی مشابه به نفی این دو اتحاد پرداخته و براهینی را برای ابطال آن‌ها اقامه کرده‌اند.

ابن سینا و سهروردی با عدم ترسیم حرکت جوهری نفس و با انکار و نفی اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، بر این باورند که نفوس انسان‌ها از راه اعمال بدنی و یک سری مجاهدت‌ها و زمینه‌سازی‌ها، تنها در مرتبه اعراض خود تکامل

می‌یابند و در عقل نظری به مرتبه عقل مستفاد بار می‌یابد و هرگز با صیوررت جوهری با عقول اتحاد پیدا نمی‌کنند و به حق تعالی راه نمی‌یابند. همین طور زمانی که نفس از عقل فعال صور علمی دریافت می‌کند و عقل فعال به نفس افاضه علمی می‌کند، این افاضه و استفاضه صرفاً به صورت یک دادوستد میان عقل فعال و نفس است؛ بدون اینکه نفس با عقل فعال، اتحادی برقرار کند.

ابن سینا در مباحث عرفانی خود، هرچند به نکات بسیار دقیق و بدیعی اشاره می‌کند که در آثار دیگرش نیست، ولی عباراتش دلالتی بر فنا و اتحاد حقیقی ندارد. وی در اشارات به چیزی بیش از نوعی یافت بی‌واسطه حق به انضمام نفی هر گونه توجه به غیر حق اشاره ندارد و منتهای دلالتی که دارد، همین مطلب است. ابن سینا در عبارت ناظر به فنا، در آنجا که به بیان ناپذیری مقامات و معارف مربوط به فنا اشاره می‌کند، می‌گوید که چیزی جز خیال نمی‌تواند آن مقامات و معارف را بیان کند؛ روشن است که آنچه خیال از مقامات و معارف عرفانی می‌تواند به فهم و بیان درآورد، همان صور مفاض بر نفس است که بی‌واسطه از عقل فعال می‌آید. روشن می‌شود که منظور وی، همان انجذاب کامل عرفانی است که در نمط دهم به بیان آن پرداخته و منظور از آن، نفی هر گونه توجه به صور حسی و خیالی و عدم همراهی حس و خیال در آن مقام است که البته با عبارات ابن سینا در نمط نهم، باید عدم توجه به خود و لذت‌های معنوی و عرفان نیز به آن اضافه شود. منظور از انجذاب هم توجه محض نفس ناطقه انسان (عقل) به عقل فعال و دریافت صور آن بدون واسطه است که نهایت آن، دریافت تمامی صور و ارتسام عقلی جهان کبیر در عقل انسان می‌باشد. بنابراین فنا نزد ابن سینا، غایت اتصال عقلی نفس به عقل فعال و دریافت بی‌واسطه همه صور عقل فعال در عقل است که رخدادی غیر اتحادی است؛ چون که عقل فعال نزد مشاء، سمت و شطر حق تعالی محسوب می‌شود. حتی اگر کسی متعلق معرفت‌فناپی را عقل فعال نداند و بالاتر از آن را به ابن سینا منسوب کند، با تحلیل‌های گفته‌شده، تنها متعلق اتصال نفس و نه اتحاد آن- را بالاتر برده است؛ اما در ماهیت اصلی این معرفت- یعنی اتصال بودن به معنای دریافت بی‌واسطه صور از بالا نه اتحاد با مراتب مافوق- تغییری ایجاد نمی‌شود. البته احتمال مهمی هم که می‌توان داد این است که بگوییم ابن سینا در عین

تلاش برای نزدیک شدن به مبانی عرفانی و اشراقی، به علت دو مشکل عمده، یعنی فقدان داشتن دستگاه نظری و فلسفی‌ای که بتواند دیدگاه او در عرفان را پشتیبانی کند - و بلکه داشتن مبانی فلسفی‌ای که خلاف ابعاد عرفانی وی را اثبات می‌کند- و همین طور نداشتن دستگاه مفهومی و واژگانی مناسب، در بیان فنای عارفانه دچار مشکل شده است.

سهروردی نیز به صراحت، اتحاد نفس با عقل فعال و انوار قاهره به معنای صیورت را محال می‌داند و مسئله «اتحاد و فنا» در آثار عارفان و اهل معرفت را به گونه‌ای توجیه می‌کند و از آن به اتحاد و اتصال عقلی تعبیر می‌کند، نه به معنای فنا و اتحاد حقیقی و محل نزاع. سهروردی فنا را صرفاً اتصال عقلی می‌داند و حتی اگر هم از اتحاد عقلی استفاده نموده، معنای خاصی از اتحاد را مورد نظر داشته است. مراد سهروردی از اتحاد و اتصال عقلی آن است که نفس چنان به عقل فعال علاقه‌مند گردد و عشق بورزد که مفتون آن گردد و تمام فکرش عقل فعال شود، به طوری که گمان کند حقیقت او همان عقل فعال است و در این حالت، آن را جلوه‌گاه و آینه خود می‌بیند و مظهر خویش به حساب می‌آورد. بنابراین سهروردی ماهیت فنا را استغراق انسان طاهر و پاک در انوار قاهره به ویژه حق تعالی می‌داند؛ یعنی انسان طهارت‌پیشه و سالک در حیات دنیوی خود، آنچنان شوق و محبت و علاقه به انوار قاهره پیدا می‌کند که جذب این انوار تمام وجودش را فرا گرفته و چنان در آن‌ها مستغرق و محو می‌شود که التفاتی به دیگران ندارد و در نتیجه، در انوار و به ویژه نورالانوار محو می‌شود و به چیز دیگری توجه نمی‌کند و این استغراق و محوشدگی موجب می‌شود گمان کند که همان انوار شده است، در حالی که در واقع دو تا هستند. سهروردی بیان می‌دارد که اتحاد فقط به معنای رخداد یک حالت روحانیه و به معنای شدت استغراق و بهجت است. بنابراین مراد سهروردی از فنا حتی در جایی که آن را اتحاد عقلی دانسته، شدت توجه به مبادی عالی و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدید و حالت استغراق است، نه به معنای اتحاد و فنای حقیقی؛ همان گونه که در شرح اصطلاح فنا نیز بر آن تأکید می‌کند.

ملاصدرا در اصل تکامل نفس، با ابن سینا و سهروردی هم‌صداست. اما به خلاف

آن‌ها، تنها تکامل را در اعراض به تصویر نکشیده است، بلکه به تکامل و حرکت جوهری اشتدادی نفس قائل است. ملاصدرا برای اثبات اصل حرکت جوهری به اقامه ادله متعددی می‌پردازد. وی بر آن است که تکامل، حرکت و صیوروت، در ذات و جوهر نفس متحقق است و تکامل آدمی در مرتبه اعراض خلاصه نمی‌شود. ملاصدرا این حرکت را به صورت صیوروت جوهری و لبس بعد از لبس و ایجاد تدریجی و ایجاد بدون اعدام می‌داند. همین‌طور ملاصدرا به خلاف ابن سینا و سهروردی، نه تنها به اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال معتقد است، بلکه این دو مسئله از اصول و مبانی مهم وی به شمار می‌روند. ملاصدرا به خلاف ابن سینا و سهروردی که در بحث کسب افاضه و صور عقلی نفس از عقل فعال، صرفاً به نوعی اتصال نفس با عقل فعال قائل‌اند، بر آن است که نفس با عقل فعال اتحاد می‌یابد. بنابراین ملاصدرا در مقام تبیین سیر صعودی آدمی و ترسیم کیفیت قوس صعود، با اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی نفس و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، چند گام از فلاسفه اسلامی قبل از خود جلوتر است. علاوه بر این مواد، اساساً ملاصدرا حتی در تبیین نقطه‌نهایی سیر صعودی انسان، به چیزی بالاتر از گفته فلاسفه اسلامی پیش از خود قائل است. وی در برخی از عبارات خویش، بالاتر از رسیدن نفس به مرتبه عقل فعال، مرتبه وصول به حق و فنا را مطرح می‌سازد. به اعتقاد ملاصدرا، علاوه بر اینکه خداوند مبدأ انسان و کل هستی است، منتها، مقصد و معاد وجود انسان نیز هست و آدمی در سیر صعودی خود، روی به سوی او دارد. ملاصدرا با تأثیرپذیری بسیار از نظریه وحدت شخصیه وجود و شأنی بودن امور امکانی به خلاف فلاسفه پیش از خود که معرفت و شهود فنایی را صرفاً به استغراق توجه عارف در حق و عدم توجه به غیر، توجیه و تفسیر می‌کردند، شهود عرفانی را دال بر وجود وحدت حقیقی در متن هستی و نفی وجود حقیقی از امور امکانی می‌داند. نتیجه اینکه انسان کمال‌جو و سالک با طی کردن عملی مراتب چهارگانه تجلیه (التزام به انجام واجبات و ترک محرّمات شرعی)، تخلیه (رفع رذایل اخلاقی و تهذیب باطن)، تحلیه (کسب فضایل اخلاقی و تنویر باطن) و فنا (محو، طمس و محق)، می‌تواند به وصال حق تعالی بار یابد. البته ملاصدرا وصول و فنای در حق تعالی را نقطه پایانی سلوک انسان نمی‌داند، بلکه این سیر را به گونه‌هایی

دیگر ادامه دار می‌داند. اما این مراتب با تعابیر و کلمات قابل تعبیر و تصویر نیستند و تنها با شهود و حضور قابل ادراک‌اند. بنابراین از منظر ملاصدرا، حق تعالی علاوه بر اینکه در وجود، آغاز قوس نزول می‌باشد، در شهود نیز پایان قوس صعود است (هو الأول والآخر).

| فلسوفان محورها | ابن سینا | سهروردی | ملاصدرا |
|-----------------------|--|--|--|
| حرکت جوهری نفس | به صراحت حرکت در جوهر نفس را رد می‌کند و حرکت را فقط در چهار مقوله عرضی قائل است و تکامل را فقط در اعراض زائد بر نفس می‌داند. | حرکت را در برخی اعراض قائل است، ولی راجع به حرکت در جوهر سخنی نگفته و اساساً برای او مطرح نبوده که بخواهد به نفی یا اثبات آن پردازد. | قائل است و ادله‌ای را در اثبات آن اقامه می‌کند و ادله مخالفان را ابطال می‌کند. |
| اتحاد عاقل و معقول | قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است. | قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است. | قائل است و ادله‌ای را در اثبات آن اقامه می‌کند و ادله مخالفان را ابطال می‌کند. |
| با عقل فعال اتحاد نفس | قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است. | قائل نیست و ادله‌ای را بر ابطال آن اقامه کرده است. | قائل است و ادله‌ای را در اثبات آن اقامه می‌کند و ادله مخالفان را ابطال می‌کند. |
| تحلیل فناء فی الله | مبانی فلسفی و عبارات واژگانی وی هیچ‌گونه دلالتی بر فناء فی الله حقیقی ندارد و چیزی بیشتر از انجذاب کامل عرفانی آن هم به معنای «توجه محض نفس ناطقه به عقل فعال و اتصال - و نه اتحاد- عقلی نفس با عقل فعال و دریافت بی‌واسطه صور از آن» را افاده نمی‌کنند. | مراد وی از فنا، اتصال عقلی است و حتی در جایی که آن را اتحاد عقلی دانسته، به تفسیر معنای آن پرداخته و مرادش شدت توجه انسان پاک و طاهر به مبادی عالیه و دست دادن یک حالت روحانیه با جذب شدیدی و حالت استغراق است، نه به معنای اتحاد و فنا ی حقیقی. | وی با پذیرش مبانی فوق، فنا را به معنای حقیقی آن می‌پذیرد و علاوه بر آن، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن سینا و سهروردی تصویر می‌کند و به فناء فی الله قائل است و معتقد است که حق تعالی در وجود، آغاز قوس نزول و در شهود، پایان قوس صعود است. |

نتیجه گیری

روال فنی و علمی این را می‌طلبد که دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در مسئله فنا را متفرع بر دیدگاه آنان در مباحث مربوط به حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول، و اتحاد نفس با عقل فعال در نظر بگیریم.

از آنجا که ابن سینا به نفی حرکت جوهری نفس، نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال قائل است، لذا نمی‌توان وی را معتقد به اتحاد حقیقی و فنا دانست. اما در عین حال، عبارات عرفانی ابن سینا این را به ذهن متبادر می‌کند که وی در دیدگاه نهایی خود به اتحاد و فناء فی الله قائل شده است. اما روشن شد که عبارات وی در مباحث عرفانی‌اش نیز هیچ دلالتی بر فنای حقیقی ندارد و صرفاً بیانگر اتصال و نه اتحاد عقلی با عقل فعال و انجذاب کامل و توجه صرف به مبادی عالیه است.

همین‌طور سهروردی با عدم اتخاذ موضع‌پذیری از حرکت جوهری نفس و نیز با ادله‌ای مشابه با ادله ابن سینا در نفی اتحاد عاقل و معقول و نفی اتحاد نفس با عقل فعال، به صراحت اتحاد حقیقی و فنای حقیقی را مردود می‌داند. سهروردی فنا را صرفاً اتصال عقلی می‌داند و حتی اگر هم از تعبیر اتحاد عقلی استفاده نموده، معنای خاصی از اتحاد را مورد نظر داشته است. مراد وی از اتحاد و اتصال عقلی و فنا، شدت توجه و استغراق انسان پاک و طاهر در انوار قاهره به ویژه حق تعالی و شدت علاقه و شوق و محبت و بهجت به نورالانوار و رخداد یک حالت روحانیه با جذب شدید است، نه به معنای اتحاد و فنای حقیقی.

اما ملاصدرا در مقام تبیین سیر صعود آدمی و ترسیم کیفیت قوس صعود با داشتن مبانی و اصولی از جمله اثبات حرکت جوهری اشتدادی نفس و پذیرش اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال، فنا را به معنای حقیقی آن می‌پذیرد و علاوه بر آن، نقطه پایانی قوس صعود را چیزی بالاتر از دیدگاه ابن سینا و سهروردی تصویر می‌کند و به فناء فی الله قائل است. وی کمال عقلی (عقل مستفاد) را راهی برای وصول به کمال حقیقی و عرفان می‌داند. صدرا بر آن است که افزون بر اینکه خداوند مبدأ انسان و کل هستی است، منتها، مقصد و معاد وجود انسان نیز هست و آدمی در سیر صعودی خود، رو به سوی او دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجہ نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الالہیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زادہ آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳. همو، *التعلیقات*، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴. همو، *الشفاء، الطبیعیات*، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۰ ق.
۵. همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، *التنجاہ*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زادہ آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *تحریر ایقاظ النائمین*، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۹. حسن‌زادہ آملی، حسن، *دروس معرفت نفس*، قم، الف لام میم، ۱۳۹۲ ش.
۱۰. همو، *وحدت ازدیدگاہ عارف و حکیم*، قم، تشیع، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. همو، *مزارویک کلمہ*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. سهروردی، شہاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعہ مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱ (التلویحات، المطارحات، المقاومات)*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ج ۳ (ہیاکل نور، یزدان شناخت، صغیر سیمرخ)، ج ۴ (اللمعات، کلمة التصوف)، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، *اتحاد العاقل والمعقول*، در: *مجموعہ رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. همو، *اجوبہ المسائل*، در: *مجموعہ رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. همو، *الحاشیہ علی الہیات الشفاء*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. همو، *الشواہد الربوبیة فی المناہج السلوکیہ*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسۃ التاریخ العربی، بی تا.
۱۸. همو، *القرائد*، در: *مجموعہ رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. همو، *المبدأ والمعاد*، مقدمہ و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. همو، *المشاعر*، تحقیق و تصحیح ہانزی کرین، تهران، طہوری، ۱۴۲۶ ق.
۲۱. همو، *الواردات القلیبہ*، در: *مجموعہ رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. همو، *ایقاظ النائمین*، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۳. همو، *تعلیقہ برشرح حکمة الاشراق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۲۴. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۲۵. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. همو، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسۃ التاریخ العربی، ۱۴۱۹ ق.

۲۷. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۸. مدرس آشتیانی، میرزامهدی، *تعلیقہ بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقہ علی نہایۃ الحکمہ*، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. معلمی، حسن، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۳۱. یزدان‌پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.

