

تبیین بقاء و فناء موجودات بر اساس مبانی حکمت متعالیه

کوکب دارابی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (نویسنده مسئول)

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

shahrudi@um.ac.i

دکتر عباس جوارشکیان

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

ملاصدرا با توجه به روش‌شناسی فلسفی ویژه خود و با توجه به مبانی میانی و نهایی که از نظریات ایشان به دست می‌آید، در جاهای مختلف سخنان متفاوتی درباره فنا و بقای موجودات بیان کرده است. ایشان اسماء و صفات خداوند را باقی به بقای الهی می‌داند اما عقول و جهان عقل را گاهی باقی به ابقای خدای متعال، و در اکثر موارد باقی به بقای خدای متعال معرفی می‌کند. ملاصدرا بر این باور است که نفوس بعد از خروج از عالم طبیعت باقی به ابقا و پس از تحقق آن‌ها به وجود حقانی باقی به بقا می‌باشند. جهان طبیعت را مانند سایر فیلسوفان، به جهت ویژگی‌هایی مانند حدوث، تغییر و حرکت مکرراً فانی نامیده است. اما آن‌چه را از مجموع گفته‌های عرفا و فیلسوفان حکمت متعالیه و بر اساس مبانی نهایی آنان مانند وحدت شخصی وجود، بساطت موجودات و تفسیر علیت به تجلی می‌توان به دست آورد این است که همه موجودات عالم هستی و تمام مراتب عوالم هستی باقی به بقای خدای متعال هستند نه تنها فنا معنا ندارد بلکه باقی به ابقا نیز بی معنا می‌باشد.

کلیدواژگان: حکمت متعالیه، فنا و بقا، وجود حقیقی، وحدت شخصی وجود

مقدمه

مبحث فنا و بقا موجودات در آثار ملاصدرا به صورت‌های مختلفی آمده است و ایشان در آثار متعدد خویش سخنان متفاوت در این باره مطرح نموده است. البته آن‌چه از سخنان صدرا به دست می‌آید این است که ایشان در مباحث مختلف در سه سطح سخن گفته‌اند و براساس سخن خود ملاصدرا، عبارات ملاصدرا در آثارش بر سه قسم است: نظرات مشهور (مشایی)، نظرات متوسط (فلسفی)، نظرات نهایی (عرفانی). در این مقاله از یک دیدگاه صدرا به عنوان دیدگاه متوسط و از دیدگاه دیگر ایشان که نظریه منتخب است به عنوان دیدگاه نهایی یاد می‌شود. دیدگاه متوسط در فنا و بقا همان نظرات صریح ملاصدرا بر اساس مبانی میانی ایشان است که به صورت مکرر در آثار خویش به آن پرداخته است و مفسران حکمت متعالیه نیز معمولاً همین نظرات صریح ملاصدرا را به عنوان نظریات صدرایی طرح می‌کنند، دیدگاه نهایی در واقع الزامات و ثمرات منطقی منتج شده از مبانی نهایی ملاصدرا که گاه به صورت پراکنده مورد اشاره قرار گرفته است و گاه نیز اشاره ای به آن نشده است.

حاصل آن‌که مقصود از دیدگاه متوسط، تفسیر رایج از گفته‌های اوست که بر مبانی میانی ایشان مانند تشکیک خاصی، تفسیر علیت با وجود رابط، انحصار بساطت به حق تعالی و مانند آن است.

مقصود از دیدگاه نهایی، نظرات ایشان که حاصل اشارات، مبانی و موافقت با عرفان است، می‌باشد. در این جا آن دسته از مبانی مورد توجه است که در حوزه حکمت، خاص اوست اگرچه در عرفان طرفداران بسیاری داشته است که از جمله آن‌ها تشکیک خاص خاصی، تفسیر علیت به تجلی، عمومیت بساطت و مانند آن است. توجه شود که دو دیدگاهی که در مقاله به آن‌ها پرداخته می‌شود در مقابل هم نیستند و یکی نافی دیگری نیست بلکه ملاصدرا دو دیدگاه مختلف بر اساس دو مبانی دارد و جنبه نوآوری مقاله حاضر، تبیین لوازم و ثمرات دیدگاه نهایی صدرا می‌باشد.

ملاصدرا در همه مواردی که در مورد بقای اسماء و صفات سخن می‌گوید آن‌ها را باقی به بقای الهی می‌داند و این مطلب با هر دو مبانی میانی و نهایی او سازگاری دارد و در این قسم بین دیدگاه متوسط و دیدگاه نهایی اختلافی مشاهده نمی‌شود.

اما در مورد فنا و بقا عقول و نفوس سخنان متفاوتی در آثار صدرا به چشم می خورد چرا که ایشان گاهی عقول و نفوس را باقی به ابقا و گاهی باقی به بقا می داند. نظریه باقی به ابقا بودن عقول و نفوس دیدگاه متوسط صدراست که با مبانی میانی صدرا سازگاری دارد و طبق مبانی نهایی ایشان مانند اصالت وجود، بساطت وجود و تفسیر علیت به تجلی در این بحث نتیجه‌ی دیگری به دست می آید. اما در مورد فنا و بقای جهان طبیعت نیز صدرا بارها مانند سایر اندیشمندان عالم طبیعت را به جهت ویژگی‌هایی مانند حدوث، تغییر و حرکت فانی می داند و این نظریه نیز دیدگاه متوسط ملاصدراست اما دیدگاه نهایی ایشان طبق مبانی نهایی دیدگاهی متفاوت است.

با توجه به توضیحات فوق در این مقاله سعی بر این است که پس از تعاریف لغوی و اصطلاحی و ذکر مراتب و اقسام فنا و بقاء، ابتدا مبانی میانی و نهایی فلسفه صدرا که با این بحث مرتبط هستند، بیان شود سپس دیدگاه متوسط ملاصدرا در بحث فنا و بقا موجودات عوالم هستی مطرح گردد و نهایتاً بر اساس مبانی نهایی، دیدگاه نهایی ارائه و تبیین گردد.

تعریف لغوی و اصطلاحی فنا و بقا

فنا در لغت به معنای نیستی و عدم می باشد که ضد و یا نقیض آن بقاء است (الزبیدی، بی تا، ج ۲۰، ص ۵۸؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۶۴). واژه‌شناسان گاهی فنا را به معنای اضمحلال و هلاک (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۲) و گاهی به معنای انقطاع دانسته‌اند (احمد بن فارس، ۱۹۸۹، ج ۴، ص ۴۵۳). معنای اصطلاحی فنا در فلسفه، اعدام وجود است، منظور فلاسفه قبل ملاصدرا از فنا، عدم مطلق است (فارابی، ۱۳۶۶، ۱۳۳ و ۱۴۲-۱۴۴) اما در حکمت متعالیه معنای اصطلاحی فنا عدم مطلق نیست، زیرا وجود نقیض عدم است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۳۱۵) و در هیچ مرتبه‌ای متصف به آن نمی شود. ملاصدرا در مبدأ و معاد عدم را به دو دسته عدم قبل وجود و عدم بعد وجود تقسیم می کند و عدم دوم را فنای در توحید می داند (همان، ۴۳۴).

فنا در اصطلاح عرفان به معنی «رفع تعین» است. عرفا رفع تعین را گاهی در مورد سالک و گاهی در مورد تمام ماسوی الله به کار برده‌اند. یکی از تعاریف ساده که هر دو قسم را در برگیرد، تعریف لاهیجی در شرح گلشن راز می باشد: «فنا و وصول عبارت از رفع تعین است» (لاهیجی، ۱۳۱۲، ۳۶ و ۱۲۶). رفع تعین از سالک همان مستغرق شدن بنده در حق می باشد بدین صورت که جنبه‌ی خلقی بنده در ربوبیت حق مضمحل و فانی گردد و فقط وجود حقانی او باقی بماند (ملاصدرا، بی تا «الف»، ۵۷). صدرا مانند عرفا از فنا به عنوان آخرین منزل نام برده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف»، ۴۵۰؛ ابن عربی؛ بی تا، ج ۲، ص ۴۶۶؛ عین القضاة، ۱۳۸۶، ۲۶-۲۵). در واقع سالک یا موجود فانی، خود را از تعینات رها می کند و به وجودی فزاینده و خالی از تعینات سه گانه افعالی، صفاتی و ذاتی راه می یابد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۰، ۳۴). گفته شد که فنا و رفع تعین به وجود سالک محدود نمی شود. رفع تعین بیرون از قلمرو سالک، همان استهلاک تکوینی و غیراختیاری تمام تعینات خارجی و از جمله انسان‌های غیرسالک در حق است که فنای کلی عالم یا انتقال از طبیعت به تجرد و برپایی قیامت می باشد. در فنا، وجودی مقید محو و نابود می شود و وجودی مطلق به ظهور می رسد. همان طور که وجود واحد و مطلق در تعینات و تجلیات تنزل یافته و از وحدت به کثرت رسیده، با کامل شدن قوس نزول، دوباره صعود می کند، زیرا هر فرعی به اصل خود و هر ناقصی به کمال خود میل رجوع دارد. فنا و رفع تعینات در هر دو حوزه‌ی سلوک انسانی یا استهلاک تکوینی، گرایش کثرت به وحدت و تقید به اطلاق است (علی پور، ۱۳۹۳، ۶).

قیصری در رابطه فنا و بقا می‌گوید: فنا از بین رفتن تعینات خلقی و بقا اتصاف به تعینات و صفات الهی است. از نظر وی، فنا معنایی متعارض با فعل خلق نیست، بلکه چهره‌ی دیگر بقا است (قیصری، ۱۳۷۵، ۱۲۶).

از نظر ملاصدرا، فنا امری نسبی است و کاملاً با بقا به هم پیوسته‌اند. فنا رها کردن مرتبه‌ی ناقص است که ملازم با بقا در مرتبه‌ی کامل می‌باشد (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق) ۱۳۹۲، ج ۴، ۳۹۷). در این فرآیند غیر حق فانی می‌شود و تجلی حق باقی می‌ماند. آنچه که فانی در حق است، باقی می‌ماند. فنا در بحث حاضر، رفع تعین از ماسوی الله است و طبق نظر ملاصدرا در جلد نهم اسفار کل عالم هستی سالک الی الله هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۶۱۱).

فلاسفه در آثار خود علاوه بر فنا و بقاء از ابقاء نیز سخن گفته‌اند، منظور ایشان از ابقاء زمانی است که انفکاک معلول از علت ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ۲۸).

مراتب و اقسام فنا

پیش از پرداختن به مراتب و اقسام فنا لازم است بیان شود که در باب تقریر مراتب فنا دو گونه می‌توان تفسیر کرد و منظور نگارنده از فنا در اینجا تفسیر دوم از تفاسیر دوگانه ذیل است.

تفسیر اول: مراتب فنا اموری هستند که واقعیت هستی را شکل می‌دهند. مانند این که همه افعال، فعل خداوند و همه صفات، صفت خداوند است و این مطلب به ادراک ما از این امور ارتباطی ندارد.

تفسیر دوم: مراتب فنا مراتب سیر و سلوک سالک است. سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که همه افعال را فعل خداوند می‌بیند و همه صفات را صفات خداوند می‌بیند. در این تعبیر فنا را امری معرفت‌شناختی دانسته‌ایم که به نحوه ادراک سالک مربوط می‌گردد. بنابراین از نظر نگارنده توحید فعلی، صفاتی و ذاتی واقعیت هستی هستند اما سالک در مراتب سلوک به تدریج به آنها پی می‌برد و این امور برایش آشکار می‌گردد. در ادامه مراتب و اقسام فنا ذکر می‌گردد.

۱. فنای عوارض و تعلقات: عوارض و تقیداتی در سیر نزول بر وجود سالک عارض شده است، فنای آنها از طریق سیر و سلوک، و به وسیله‌ی منازل و احوالی چون توبه، محاسبه، مراقبه و مجاهدت و إخلاص و تقوا و زهد و توابع آن متحقق می‌شود (فرغانی، ۱۳۷۹، ۲۶۳-۲۶۲).

۲. فنای افعالی: این نوع فنا زمانی رخ می‌دهد که سالک همه‌ی افعال را از خدا ببیند و به او انتساب دهد (حیدری، ۱۳۹۲، ج ۲، ۱۱۲). سید حیدر آملی فنای فعلی و توحید فعلی را این‌گونه تعریف کرده: «توحید فعلی سران وحدت در افعال و جدا ساختن فعل حق از غیر حق است، به معنای اثبات اطلاقی فاعلیت برای خدای متعال و نفی آن از غیر او» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۳). زیرا طبق وحدت شخصی وجود وقتی وجود غیر وجود واحد نیست به طریق اولی فعلی هم به آن‌ها نمی‌توان نسبت داد.

۳. فنای صفاتی: فنای صفاتی مشاهده فنای صفات خلق در صفات الاهی است یعنی سالک با ارتقای وجودی، صفات و کمالات هستی را واحد و فانی در حق شهود می‌کند که «فنای صفاتی» خوانده می‌شود (حیدری، ۱۳۹۲، ج ۲، ۱۱۲). در این مرتبه، سالک غیر از خداوند هیچ شخصی را دارای صفت نمی‌بیند و خود و تمام اشیاء را مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند (لاهیجی، ۱۳۱۲، ۸۷). سید حیدر آملی: «توحید صفاتی مشاهده صفتی واحد است که در همه موصوفات ساری است» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۳). منظور از مشاهده صفت واحد مشاهده وجود واحد توسط سالک به عبارت دیگر شهود صفت

توحید در کل هستی می‌باشد. خواجه نصیر طوسی در این باره می‌گوید: عارف چون از خودش ببرد و متصل به حق گردد تمامی قدرت‌ها را مستغرق در قدرت او می‌بیند که به جمیع مقدرات در عالم تعلق گرفته است و تمامی علوم را مستغرق در علم او می‌بیند که هیچ چیز از موجودات از آن پنهان نیست و تمام خواسته‌ها را مستغرق در خواست او می‌بیند که هیچ یک از ممکنات از آن ابا و امتناع ندارند (ابن سینا، (۱۴۰۳)، ج ۳، ۳۸۹).

۴. فنای ذاتی: به نظر برخی این مرتبه از فنا نهایت سیر سالک است و آن زمانی است که حجاب نوری اسمایی و صفاتی نیز برطرف گردد و به تجلیات ذاتی غیبی نایل شوند و در این مشاهده احاطه‌ی قیومی حق و فنای ذاتی خود را مشاهده می‌کنند و آشکارا وجود خود و جمیع موجودات را ظل حق ببینند (حیدری، ۱۳۹۲، ج ۲، ۱۱۲). به عبارت دیگر، با اشتداد توحید و رفع آثار کثرت، وحدت غلبه می‌یابد و همه‌ی ذوات مستهلک و مضمحل در ذاتی یگانه می‌شوند و وحدت ذاتی حق تعالی آشکار می‌گردد و بدین ترتیب «فنا ذاتی» پدیدار می‌شود. بنابراین توحید ذاتی عبارت است از ظهور حق تعالی به صورت تمام موجودات ممکن که از آن‌ها به مظاهر و مرایا تعبیر می‌شود. موحد حقیقی در توحید ذاتی کسی است که تنها یک ذات را منزّه از جمیع اعتبارات مشاهده کند (آملی، ۱۳۶۷، ۳۶۸-۳۶۰). قیصری با اشاره به نقش تمهیدساز فنای صفاتی و اسمائی برای فنای ذاتی آورده: «کشف حقائق اسمائی و تجلیات صفاتی جان‌ها را برای تجلیات ذاتی آماده می‌سازد و تجلیات ذاتی تمام ماسوا و اغیار را محو و مندک می‌کند و کوه انانیت و قلّه‌ی تعلقات را معدوم می‌سازد (قیصری، ۱۳۷۵، ۳۷۴)». باید توجه نمود که تنها زمانی می‌توان فنای صفاتی و افعالی را مقدمه فنای ذاتی دانست که فنا امری معرفت‌شناختی باشد یعنی سالک ابتدا افعال و صفات خود را فانی یا مستند به خدا می‌بیند و بعد فانی بودن ذاتش برای او آشکار می‌شود.

۵. فنای از فنای ذات: فنا از شهود فنایی که حاصل شده است (ملاصدرا، بی تا «ب»، ۲۳۱) که برای بقای بعد از فنا گفته می‌شود. توضیح این مرتبه این است که سالک به مرتبه‌ای برسد که حتی به شهود خود نیز توجهی نداشته باشد و به تعبیر دیگر خود و نفسی نباشد تا شهود به آن مستند شود.

مبانی میانی ملاصدرا

بر اساس آثار ملاصدرا به دو دسته مبانی مختلف می‌توان دست یافت که طبق هر کدام از مبانی میانی و نهایی در بحث فنا و بقا موجودات پیش برویم به نتایج و نظریات متفاوتی می‌رسیم.

۱. تفسیر علیت

در آثار ملاصدرا سه تفسیر از علیت به چشم می‌خورد که یکی از آن‌ها با اصالت ماهیت و دو تفسیر دیگر با اصالت وجود سازگار است. در این بخش به نظر ابتدایی و میانی صدرا در مورد علیت می‌پردازیم.

الف) تفسیر علیت با وجود رابطی: صدرا در برخی موارد در مباحث علیت بیان کرده است که علت و معلول هر دو دارای وجود «فی نفسه» هستند که یکی به دیگری وجود را اعطا می‌کند و در این رابطه نحوه‌ی وجود معلول به صورت «وجود رابطی» است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۳۲۹) عده‌ای از محققان این دیدگاه را نظر صدرا معرفی نموده‌اند^۱ هرچند از نظر نگارنده این دیدگاه نظر ایشان نیست

^۱. رجوع شود به مقاله سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه

و صدرا در این مواضع فقط در صدد بیان نظرات دیگران بوده چنان‌که خود صراحتاً به این مطلب اشاره نموده است و متذکر شده است که حکمای دیگر به دلیل این‌که بر بیش از یک وجود که همان وجود واجب است، باور دارند، وجودی برای ممکن اثبات کرده‌اند که غیر وجود حق است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۲۹-۳۳۰)

ب) تفسیر علیت با وجود رابط: از نظر ملاصدرا در رابطه علیت، معلول هویت مباینی با هویت علت ندارد یعنی حتی در اشاره عقلی نمی‌توان گفت با دو هویت مستقل مواجه هستیم که یکی افاضه‌کننده و دیگری دریافت‌کننده افاضه است. زیرا ممکنات غیر از حیث ارتباط و استنادشان به علت، وجود دیگری ندارند. (ملاصدرا، بی‌تا، «ج»، ۲۴۶) در واقع در این تفسیر وجود رابطی جای خود را به وجود رابط می‌دهد. اما به نظر این تفسیر نیز صدرا را در این بحث راضی نمی‌کند زیرا ایشان اطلاق وجود بر وجود رابط را اطلاق حقیقی می‌بیند که از تباین وجودات دور نیست و با نظریه صدور و فیضان در آفرینش سازگار است. به همین جهت از شأن به جای وجود رابط استفاده می‌کند.

۲. تشکیک خاصی

الف) تشکیک خاصی: ملاصدرا بر اساس اصل اشتراک معنوی وجود، تشکیک در وجود را اثبات می‌کند توضیح این‌که چون مفهوم وجود واحد است، مصداق وجود نیز باید واحد باشد زیرا در غیر این صورت انتزاع مفهوم وجود از حقایق متباین بالذات لازم می‌آید که امری محال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۵). در واقع صدرا وحدتی را که برای حقیقت وجود اثبات می‌کند، وحدتی است که در عین واحد بودن دارای مراتب گوناگون می‌باشد. در وحدت تشکیکی مابه الاختلاف عین مابه الاشتراک و مابه الاشتراک عین مابه الاختلاف است. به عبارت دیگر در این نوع وحدت، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۶۰)

۳. انحصار بساطت به حق تعالی

الف) انحصار بساطت به حق تعالی: ملاصدرا قاعده بسیط الحقیقه را از جمله مباحث پیچیده حوزه الهیات دانسته و معتقد است جز کسانی که خداوند به آن‌ها حکمت می‌بخشد، آن‌را درک نمی‌کنند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۱۰) حیطه و گستره‌ی این قاعده بین اندیشمندان مورد اختلاف است ولی آن‌چه در آثار ملاصدرا صراحتاً تکرار شده و در واقع دیدگاه متوسط ملاصدراست، انحصار بساطت حقیقی به حق تعالی می‌باشد. منظور از بسیط حقیقی، بسیطی است که مرکب از وجدان و فقدان نباشد. صدرا در آثار خود به تفصیل به این بحث پرداخته است و دلایلی برای نفی اقسام شش‌گانه ترکیب از واجب تعالی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۱۰) به ویژه نفی ترکیب از وجود و عدم بیان داشته است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ۲۲۱)

دیدگاه متوسط ملاصدرا در باب فنا و بقای موجودات

اسماء و صفات: از نظر ملاصدرا همه عالم و ماسوی الله معلولات خداوند هستند و معلولات هم چنان‌که در حدوث نیاز به علت دارد در بقا نیز نیاز به علت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ۱۰۰۶) بنابراین اسماء و صفات خداوند نیز مانند جمیع ذوات امکانی دیگر، نزد ذات احدیت مستهلک هستند (ملاصدرا، بی‌تا «ج»، ۲۴۶) و بقائشان به بقای الهی می‌باشد. ملاصدرا در همه مواردی که در مورد بقای اسماء و صفات سخن می‌گوید آن‌ها را باقی به بقای الهی می‌داند و این مطلب با هر دو مبانی میانی و نهایی او سازگاری دارد و در این قسم بین دیدگاه متوسط و دیدگاه نهایی اختلافی مشاهده نمی‌شود.

عقول: در آثار ملاصدرا گاه دیده می‌شود جهان عقل را باقی به ابقای خدای متعال (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ۱۹۴؛ همو، ۹۸، ۱۳۶۰) می‌داند، منظور ایشان از ابقا زمانی است که انفکاک معلول از علت ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ۲۸) و گاه باقی به بقای خدای متعال معرفی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ۲۴۶؛ همان، ج ۳، ۱۰۴؛ همو، بی‌تا «ب»، ۳۴۶). باقی به ابقا حیثیت استقلالی می‌طلبد و باید انفکاک آن امر ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ۲۸). به بیان دیگر، باقی به ابقا یعنی انفکاک و تباین علت و معلول (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۶۲-۳۵۶) و این مطلب با تفسیر میانی ملاصدرا از علیت ممکن است.

نفوس: از نظر ملاصدرا نفس از حیث تجرد و وجود عقلی ازلاً و ابداً باقی است اما از حیث جسمانی که امری زمان‌مند، متجدد، سیال و غیر مستقر بالذات است، فانی می‌باشد. ملاصدرا در اسرارالآیات به دو نوع قیامت قائل می‌شود: قیامت عقول و قیامت نفوس. ایشان قیامت نفوس را که همان رها کردن وجود طبیعی و متحقق شدن به وجود اخروی است، باقی به ابقا می‌داند و بعد از این که انانیت وجود اخروی را نیز با تحقق وجود حقانی رها کرد، باقی به بقا می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۹۸). باقی به ابقا قابل تغییر، از بین رونده است و قراری برای آن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۱۰۴).

طبیعت: ملاصدرا گاهی می‌گوید: هر آن‌چه که عنوان عالم بر آن صدق کند حادث زمانی است و برای آن‌ها بقایی نیست (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق)، ۱۳۹۲، ج ۴، ۲۱۲). در این تعبیر صدر، عالم منحصر در جهان طبیعت می‌شود و اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان، طبیعت (به جمیع جواهر حسی، ارضی و سماوی) را به خاطر داشتن ویژگی‌هایی مانند جسم، ماده، حرکت، تغییر و زمان، فانی و دائر می‌دانند (همان). فلاسفه پیشین فنای عالم طبیعت را به این صورت که فنا عین ذات آن باشد، مطرح نکردند.

گفته شد فیلسوفان و حتی ملاصدرا و عرفا عالم طبیعت را مکرر فانی دانسته‌اند (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق)، ۱۳۹۲، ج ۴، ۲۱۲) و بر ادعای خود دلایلی بیان کرده‌اند: یک جهت این است که عالم طبیعت و هرچه جوهر جسمانی است، ماده، حرکت و تغییر دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۱۰۴؛ همو، ۱۳۴۱، ۲۳۰) و موجودات جهان طبیعت پیوسته در حال تغییر و از بین رفتن هستند و قابلیت استعداد ابقا را ندارند یعنی قابلیت بقا ندارند تا ابقا به آنها تعلق بگیرد. جهت دیگر که از رسوبات کلامی است که گفته‌اند خلق از عدم ممکن است و جهان طبیعت را حادث می‌دانستند و آن را ازلی نمی‌دانستند. بر فرض هم که ازلی باشد، ابدی نیست و از بین می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۷۱). به تعبیر دیگر مجموعه‌ای از مباحث فلسفی و عرفانی هست که در آن‌ها رسوبات دیدگاه‌های نادرست کلامی از جمله اصالت ماهیت یا خلق و حدوث و مانند آن به جا مانده است. گرچه نظریه آفرینش از خلق، افاضه، صدور به تجلی تغییر کرده است اما آثار و مصادیق نظریات سابق بر جای خود باقی است. جهات مفروض دیگری را نیز به دلایلی که برای عدم بقای عالم طبیعت ذکر کردند، می‌توان اضافه کرد: عدم بقای عالم طبیعت به خاطر عدم تعلق اراده، عنایت، حکمت و سنت الهی خدای متعال به بقای آن‌ها (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۴۱۲) و هم‌چنین به خاطر نقص در قابلیت این موجودات عالم طبیعت که نمی‌توانند دوام پیدا کنند این در حالی که با توجه به مبانی نهایی، صدر برای همه موجودات حرکت ذاتی و توجه غریزی به مسبب الاسباب قائل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۹۱) و نهایت این حرکت ذاتی با نقص سازگار نیست و همین سبب دوام و بقای آن‌ها می‌شود.

مبانی نهایی ملاصدرا

۱. تفسیر علیت به تجلی: به اعتقاد ملاصدرا علیت بما هو علیت مقتضی مابین علت و معلول است و نوعی دوگانگی را به ذهن متبادر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۳۱) به همین جهت از تجلی و تشان به جای علیت استفاده می‌کند و کثرات را چیزی جز شئون و تجلیات وجود حق نمی‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «الف»، ۵۳-۵۴). در تفسیر علیت به تجلی کثرت بر اساس پیدایی حدودی خاص در وجود مطلق که از آن به ظهور و تجلی تعبیر می‌شود، پدید می‌آید. ماسوی الله بدون استثنا شئون، ظهورات و تجلیات خدای متعال هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «ب»، ۱۸)، عوالم هستی تجلیات اسما و صفات خدای متعال هستند، اسما و صفات هم تجلیات ذات خدای متعال هستند. یکی تجلی اسماء است و یکی تجلی ذات (همان). تمام ماسوا الله هر چه که غیر خداوند باشد، عین فقر و عین نیازمندی است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۰۸) بنابراین فاعلیت خدای متعال نسبت به تمام تجلیات از جمله عالم عقل، عالم مثال، عالم طبیعت و هر موجود دیگر فاعلیت قریب است زیرا هیچ کدام از این‌ها به خاطر فقر، بطلان و هلاکت ذاتی و قطع نظر از انتساب به خدای متعال چیزی نیستند و طبعاً فاصله‌ای هم میان خدای متعال و غیر ایجاد نمی‌کنند بنابراین هیچ موجودی نمی‌تواند مانع این قرابت فاعلی خدای متعال و تبدیل آن به فاعل بعید بشود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۹۵). وقتی که موجودات عالم هستی، تجلیات اسماء و صفات خدای متعال و تعینات ذات احدی بودند انفکاک آن‌ها از ذات خدای متعال بدون استثنا ممکن نیست بنابراین باقی به بقای خدای متعال می‌شود (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق)، ۱۳۹۲، ج ۴، ۲۱۲) باقی به ابقا حیثیت استقلالی می‌طلبد و باید انفکاک آن امر ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ۲۸). به بیان دیگر، باقی به ابقا یعنی انفکاک و تباین علت و معلول (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۶۲-۳۵۶) و این مطلب با تفسیر میانی ملاصدرا از علیت ممکن است اما با تفسیر نهایی صدرا از علیت در تعارض است و امکان ذاتی ندارد. بنابراین طبق نظر نهایی ملاصدرا عقول جزء افراد عالم (زیرا هر آن‌چه بر آن عالم اطلاق شود حادث زمانی است)، و ماسوی الله نیست و عنوان غیر و سوی بر آن‌ها دلالت نمی‌کند (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق)، ۱۳۹۲، ج ۴، ۲۱۱) بلکه آن‌ها صور موجود در قضای الهی و حاضر در عالم ربوبیت می‌باشند که ذات خودشان را نمی‌بینند و از ذات خود فانی گشته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ۲۳۲) باید دقت شود که منظور از ندیدن ذات به صورت فی نفسه است و این فنا عین علم است. عقول، زمان و حیثیت عدمی ندارند بلکه وجود ثابت نزد خداوند دارند که دائر و زائل نمی‌شوند، زیرا محال است شیئی از اشیاء در علم خدا تغییر کند یا از آن زائل گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۱۰۴). از نظر صدرا عقول مفارقه همان ملائکه مهیمه هستند ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق)، ۱۳۹۲، ج ۴، ۳۹۷) که اشعه و لوازم حق هستند و وجود مباین با خدا ندارند (همان، ۲۱۱) بلکه تفاوتشان با خدا در تمام و نقص و شدت و ضعف است (ملاصدرا، بی‌تا «ب»، ۳۴۷) بنابراین سرمدیت‌شان غیر سرمدیت خدا نیست (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق)، ۱۳۹۲، ج ۴، ۲۱۱). از نظر ملاصدرا اگر بتوانیم برای صور الهیه، ماهیتی غیر انیات و هویت وجودی‌شان ثابت کنیم، بقائشان به ابقای الهی خواهد بود و اگر وجود محض باشند که عین تعلق به وجود تام هستند، باقی به بقای خداوند خواهند بود (ملاصدرا، بی‌تا «ب»، ۳۴۷؛ همو، ۱۳۷۸ «الف»، ۱۹۴). همه مراتب هستی عین تعلق به خدای متعال هستند و نسبت آن‌ها به ذات خدای متعال حتی نسبت‌شان به اسماء و صفات (احسانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۷۲) و حتی نسبت اسماء و صفات خدای متعال به ذات خدای متعال همانند نسبت ماهیت

است به وجود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف»، ج ۳، ۲۱۴). چگونه ماهیت امری اعتباری است که قطع نظر از وجود هیچ چیزی نیست اما در عین حال هیچ وجود متعینی بدون ماهیت نیست. تمام موجودات عالم هستی نسبت به خدای متعال همین نسبت را دارند یعنی امور اعتباری و هلاکت‌ها و بطلان‌های ذاتی هستند که بدون استناد به خدای متعال هیچ چیزی نیستند اما با استناد به خدای متعال هم وجود دارند و هم کمالات وجود را دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۴۲).

اگر مقصود از فانی این است که ذاتشان عین فقر و عین نیاز است به گونه‌ای که قطع نظر از خدای متعال هیچ چیز نیستند، تمام موجودات همین‌گونه هستند و صرفاً موجودات جهان طبیعت این‌گونه نمی‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ۱۱۵ و ۱۹۴). جهان طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و تمام تجلیات دیگر فی نفسه فانی هستند و بدون استناد به ذات اقدس خدای متعال استعداد بقا یا ابقا ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۴۲).

با توجه به نکاتی که گفته شد میان موجودات عالم هستی تفاوتی نخواهد بود؛ به بیان دیگر هیچ‌کدام از موجودات واسطه بین حق و خلق نیستند و سمت علیت ندارند زیرا هیچ‌کدام از موجودات با خدای متعال غیریت ندارد بلکه همه عین تعلق هستند. استناد علت به آن‌ها یا تسمیه آن‌ها به علت، استناد و تسمیه مجازی است. بنابراین هیچ موجودی جز خدای متعال علت نیست، تمام موجودات عالم هستی معدّ، مجرا یا مجلی هستند (ملاصدرا، بی‌تا «الف»، ۳۴) تمام موجودات در استنادشان به خدای متعال برابر هستند یعنی استناد جهان طبیعت به خدای متعال و عوالم مثال، عقل و عالم اسماء و صفات یکسان است و تفاوتی با هم ندارند (احسانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۶۲).

۲. **تشکیک خاص الخاصی یا وحدت شخصی وجود:** ملاصدرا معتقد است وجود، واحد شخصی و حقیقی است که برای او در وجود، شریکی نیست و نمی‌توان در خارج برای او ثانی قائل شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۲۹۲ و ۳۰۰) اما کثرات و آنچه بر آن‌ها وجود اطلاق می‌شود، تنها شئون ذات و ظهورات صفات وجود واحد هستند که این صفات عین ذات او می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۲۹۲) بر اساس وحدت شخصی وجود مجالی برای تشکیک خاصی وجود نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۴۲-۴۳) در حکمت متعالیه و عرفان همواره بحث از فنا را با بحث توحید ارتباط داده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۶۷۵). در جهان‌شناسی عرفانی و حکمت متعالیه، موجودات مصداق وجود نیستند، بلکه جلوه‌های وجودند و استقلالی از خود ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۴۲). تا جایی که ابن عربی اعتقاد به فنا را با شرک برابر می‌داند. از نظر او آنچه افراد از روی جهل، ماسوی الله می‌خوانند و برای خود نیز وجودی سوای حق در نظر می‌گیرند، پنداری باطل است و این پندار در نهایت سلوک و با اعتقاد به وحدت وجود از بین خواهد رفت. در این فرآیند جهل او فانی می‌شود نه خود او. به عقیده ابن عربی، نباید تصور کرد که در فنا ترک صفات می‌شود، زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم. حق عین آن صفاتی است که به خلق نسبت داده می‌شود. تمایز بندگان خاص از غیر خاص، در علم به این مطلب است. در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن، ۲۵-۲۶) و «ما عندکم ینفد ما عندالله باق» (نحل، ۹۶) و «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص، ۸۸) تأویل این آیات بر اساس وحدت وجود این است که هر یک از کائنات و از جمله

انسان دارای دو جهت هستند: یک جهت غیر خدایی که از این جهت فانی می‌شوند و دیگر جهت خدایی که باقی می‌مانند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۴۲). ملاصدرا فانی فی الله را قائم به اسماء و صفات الهی می‌داند و معتقد است در هنگام فنا، موجودات از حیثیت تعینی و امکانی تهی شده و تنها جنبه‌ی حقانی آن‌ها می‌ماند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۳۴۵) و دیگر نشانی از وجود فی نفسه او باقی نمانده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۶۷۵) چنان‌که حقیقتاً در هیچ زمانی وجود فی نفسه نداشته و در هنگام فنا این به حقیقت علم پیدا می‌کنند.

۳. **عمومیت بساطت:** خدای متعال با افعال خود نه عینیت دارد و نه غیریت و ماسوای او وجه او هستند نه عین او هستند تا حقیقتاً یک باشند و نه غیر او هستند که حقیقتاً دو باشند. بین هر علت و معلول خاص، يك نحو مناسبت ذاتی وجود دارد که همین مناسبت، سبب ظهور و تجلی علت به صورت معلول و یا به لسان اهل برهان به همین مناسبت ذاتی، معلول خاص از علت خاص صادر می‌شود و علت خاص در معلول مخصوص و مشخص، اثر می‌گذارد و اگر این مناسبت و سنخیت نباشد، صدور كل شيء عن كل شيء لازم می‌آید (آشتیانی، ۱۳۸۱، ۴۲۶). دقت شود که حتی با تفسیر علیت به تجلی نیز اصل سنخیت پا برجاست. سنخیت متجلی و متجلی عنه. به عبارت دیگر از بدیهیات یا قریب به بدیهیات است که تباین از جمیع جهات و تنافر از همه‌ی حیثیات بین دو موجود اصولاً محال است و بر فرض وقوع دو متباین جدا از یکدیگر، بین این دو هیچ ارتباطی محقق نمی‌شود، تا چه رسد به علیت و معلولیت. بینونت عزلت، ناقض معنای خلاقیت و منافی علیت و معلولیت است (همان، ۴۲۷). روشن است که حتی با تفسیر علیت به تجلی نیز اصل سنخیت پا برجاست. سنخیت متجلی و متجلی عنه. با توجه به مطالب گفته شده و مخصوصاً آن قسمت که همه موجودات وجه خدای متعال هستند بنابراین همانند خدای متعال هم متصف به اولیت هستند و هم متصف به آخریت هستند، هم متصف به پیشین بودن و هم متصف به پسین بودند، هم ازلی اند و هم ابدی اند، در ازل آزال و در ابد آباد چیزی غیر از آنها نیست. وجه خدای متعال که همان فعل و جلوه اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۳۳۵) به صفات خدای متعال به صورت بالتبع متصف می‌شوند. ماسوی الله عالم، قدیم، علیم، بصیر، سمیع هستند و تمام حقایق و کمالات وجودی در آنها به نحو تام و تمام ولی بالتبع جمع است. وجه و فعل خدای متعال غیر او نمی‌باشد زیرا چیزی جز خدای متعال و وجه او در عالم نیست، تمام کمالات همان‌گونه که در خدای متعال هست، در وجه او هم هست و تفاوت در اصالت و تبعیت و در استقلال و وابستگی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۶۰). بنابراین آنچه را که در ادعیه و اوراد گفته شده که «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (زیارت رجبیه) گزاره عام و مطلق است و هیچ‌گونه قیدی و هیچ‌گونه شرطی متوجه آن نیست یعنی همچنان که خدای متعال حق محض است، تمام افعال خدای متعال یا وجوهای و جلوات خدای متعال حق محض هستند ولی حقانیت و حقیقت یکی به اصالت است دیگری به تبعیت، برای یکی ذاتی اوست برای دیگری وابسته به آن اولی است. باید توجه داشت که حق اول در عین این‌که به صور معالیل امکانی، تجلی و ظهور می‌کند، از لوازم امکانی منزله است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ۴۲۷).

اولین نکته این که «لا فرق بینک و بینهم الا عبادک» در کل عالم هستی صادق، جاری و ساری است. تفاوت میان انبیاء و اولیا علیهم السلام و درجات فروتر در این است که برای برخی این لا فرق بینک و عدم فرق میان آنها و خدای متعال عیان، آشکار، ظاهر

و مکشوف است و برای برخی باطن و محجوب. حتی بر اساس نظریه فیلسوفان و حکیمان متأله که گفتند فعل از مراتب وجود فاعل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۳۰) با توجه به این که مراتب حق تعالی، مراتب حقیقت واحد و احد است بنابراین تمام کمالات باید در همین مراتب باشد اما اگر کسی تصور کند واجب تعالی مراتب گوناگون و متفاوت دارد و این گونه است که برخی کمالی را دارند و برخی کمالی را ندارند این قطعاً و یقیناً ترکیب خدای متعال را ناخواسته اعلام کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۸۸؛ همو، ۱۳۶۶ «الف»، ج ۴، ۱۱۶) و حال آنکه ترکیب نه فقط در خدای متعال (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۵۱؛ همو، بی تا «ج»، ۳۶۰) که در هیچ وجودی و هیچ موجودی و هیچ ظهوری از ظهورات وجود امکان پذیر نخواهد بود، زیرا ترکیب شی یا با وجود است یا با عدم که هر دو محال است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «ب»، ۲۳). لازم به ذکر است که تفاوت ظهورات در شدت و ضعف نیست بلکه تفاوت در اجمال و تفصیل و در ظهور و بطون است.

بنابراین فعل خدای متعال یا وجه خدای متعال ازلی و ابدی است اما ازلیت و ابدیت برای آنها به سبب استناد آنها به حق تعالی است نه منتسب به ذات آنها، زیرا مستقلاً هیچ حکمی ندارند حتی عنوان موجود، ظاهر و هیچ وصفی برای آنها مستقلاً اطلاق نمی شود ولی با استناد به خدای متعال همه احکام را دارند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۰۸). به تعبیر دیگر از حیثیت ذاتشان، مقصود از حیثیت ذاتی یعنی حیثیت عدم توجه به استنادشان، عین هلاکت و بطلان هستند نه فقط قدیم، ازلی و ابدی نیستند، حادث هم نیستند، حدوث هم حکمی از احکام موجود است و حکمی از احکام امر متحقق هست. تمام عالم هستی و مراتب وجود جز ذات حق تعالی قطع نظر از استناد و ارتباط و تعلق شان به ذات خدای متعال، عین هلاکت هستند (همان).

دیدگاه نهایی ملاصدرا در باب فنا و بقای موجودات

گاهی گفته می شود غایت انسان اتصال و اتحاد با خدا (ملاصدرا، بی تا «ج»، ۲۴۶-۲۴۵) و یا فنا در اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف»، ج ۳، ۶۸) که این نظر بیش تر سخنی عرفی است، زیرا جدایی و بینونت انسان از خدا قابل تصور و امکان پذیر نیست تا اتحاد، اتصال و مانند آن معنایی داشته باشد (ملاصدرا، بی تا «ج»، ۲۴۶-۲۴۵)، زیرا لازمه این امر اولاً این است که خدای متعال مرکب باشد در حالی که از خداوند انواع ترکیب ها نفی می شود (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۴۲۰). دوماً لازمه اش این است که خدای متعال محدود باشد (زیرا جزء جدا شده باید جایی باشد که خدا نباشد، زیرا در غیر این صورت دیگر جدایی معنایی ندارد) در حالی که خداوند در شدت و قوت، غیر متناهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «الف»، ۴۶). سوم این که خدایی که مبدأ المبادی (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف»، ج ۳، ۹۲) و غایت الغایات (آشتیانی، ۱۳۸۱، ۳۵۰) است و در نتیجه افعالش از مراتب وجودش و تجلی صفات او در مجالی و ظهور اسمای او در مظاهر است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۳۳۶-۳۳۵). وقتی چیزی از او جدا شود، یعنی خدای متعال که واجد بود اینک فاقد است. این امری که خدا فاقد آن شده یا وجودی است یا عدمی، امر عدمی را نمی شود جدا کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۷۳). اگر امر وجودی باشد، لازم می آید که خدای متعال بعد از جدایی، ناقص شده باشد، درحالی که چنین فرضی قابل تصور نیست (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۱؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۷۳).

قرب به خدای متعال به این معنا نیست که خلق از خدا دور هستند و قرار است نزدیک شوند یا وقتی گفته می شود متصف به صفات خدا شوند بدان معنا نیست که صفات خدا در مخلوقات نیست، بلکه به معنای این است که صفات در آنها هست، فقط باید حجاب ها کنار برود و صفات ظاهر و آشکار شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۹۱). ملاصدرا در تفسیر آیه ی دهم از سوره واقعه نیز تبیین نزدیکی به تبیین عرفانی

از قوس نزول و قوس صعود ارائه می‌دهد و پس از اشاره به روند مقید شدن اطلاق در هر مرحله از نزول تاکید می‌کند که «قرب الهی» به معنای زدودن قیودی است که در طول هبوط از وحدت و اطلاق، انسان را احاطه و محدود کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «ب»، ج ۷، ص ۲۴).

بنابراین نظر رایج که موجودات سیر و حرکت می‌کنند تا به صفات الهی متصف شوند، سخن نادرستی است و نظر غیر رایج و سخنان اهل معرفت، مبنی بر این که موجودات به جایی می‌رسند که فانی می‌شوند و چیزی از آنها باقی نمی‌ماند، (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف»، ج ۱، ص ۴۰۸) نادرستی‌اش از نظریه رایج کم‌تر نیست.

نظر دقیق بلکه ادق این است که انسان‌ها به جایی نمی‌روند که هیچ چیزی نباشند، به عبارت دیگر محال است که انسان‌ها به جایی بروند که هیچ چیزی نباشند، بلکه به درکی می‌رسند که قطع نظر از انتسابشان به خدای متعال هیچ چیز نبودند، نیستند و نخواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ «الف»، ج ۳، ص ۶۸). این کمالات در موجودات هست و آخرین کمال این است که این‌ها را ادراک کنند، فقر خود و غنای خدای متعال را بدانند یا بیابند. ادراک یا به علم حصولی است و یا به علم حضوری (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۶۹).

علم غایت بالذات (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳۰)، مطلوب بالذات، غایت الغایات و غایت القصوی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۳۱). نهایت موجود ممکن این است که به شهود و علم به خدای متعال برسد، منتهی این شهود یا علمی است و یا وجودی. شهود علمی سه قسم است: یا فنای علمی حاصل از علم حصولی است و یا فنای علمی حاصل از علم حضوری با درجات مختلف و یا فنایی است که سبب استهلاک وجودی می‌شود، به گونه‌ای که هرکاری که می‌خواهد انجام دهد، ببیند که او نیست که می‌خواهد انجام دهد، دیگری است که انجام می‌دهد، به تعبیری شهود وجودی نیز از اقسام شهود علمی می‌باشد (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق)، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۹۷).

معنای آیه «کل من علیها فان» (الرحمن، ۲۶) به معنی نابود شدن در آینده نیست بلکه تمام ماسوی الله عین فنا و بطلان هستند منتهی خودشان نمی‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۹؛ همو، بی‌تا «الف»، ص ۳۰). مانند عکسی هستند که حکایت از صاحب عکس می‌کنند، مانند شعاعی هستند که وصل به خورشید هستند، مانند موجی هستند که وصل به دریا هستند، منتهی نمی‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۵۲). «کل شیء هالک» (قصص، ۸۸) یعنی تمام هویت و ذات و حقیقت موجودات در گذشته، حال و آینده عین هلاکت است و هستی‌شان عین تعلق و عین ارتباط است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۹؛ همو، بی‌تا «الف»، ص ۳۰). فهم عین ارتباط بودن به علم حصولی یک درجه از علم و به علم حضوری یک درجه دیگر از علم، به علم بالمعاینه درجه دیگر، به علم مکاشفه درجه دیگر همین‌طور مراتب دیگر علم می‌باشد (ملاصدرا، بی‌تا «ج»، ص ۲۴۴). نهایت کمال موجودات علم و شهود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۳۱).

انسان در نهایت سیر کمال خود، غیر خدا کسی را نمی‌بیند ولی این‌گونه نیست که بقیه فانی شوند یا چنان در باطن خدا روند که اثر و نشانی از آن‌ها باقی نماند. آیات خدای متعال حق (آل عمران، ۱۰۸) و فعل او حکیمانه است بنابراین این‌گونه نیست یک‌بار عالم و کثرات را به وجود آورده باشد و بار دیگر این‌ها را چنان ببرد که هیچ چیزی باقی نماند. هم‌چنان که اگر موجودات به جایی برسند که ببینند غیر از خدای متعال کسی نیست، اکنون هم اگر دقت شود غیر از خدای متعال هیچ کس نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۶۷۵). هم‌چنان که در مورد قیامت می‌فرماید: «لَمَّا مَلَكَ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (غافر، ۱۶) همین الان نیز «لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حدید ۵) است

به گونه‌ای که غیر خدا هیچ کس نیست. تفاوت در این است که این جا بر خلاف عالم قیامت خلق خدا نمی‌دانند، نمی‌بینند و نمی‌یابند. خلق به فهم و معرفتی می‌رسند که تمام حقیقت را به قدر امکان عیان و آشکار کرده باشد، یعنی بدانند هستی‌شان عین ارتباط و استناد است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۲۳؛ همو، بی‌تا «الف»، ۵۶)

گفته شد علم غایت الغایات است و انتهای سیر آدمی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ۲۳۱). مرتبه‌ی فناء آدمی، بقای آدمی، بقای بعد فناء آدمی، تمام این‌ها علم است. اگر کسی فانی می‌شود، فناء علمی است نه فناء وجودی (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۲۳) فناء وجودی سوء ادب نسبت به خدای متعال است، زیرا فناء عینی و وجودی یعنی فعلی از افعال خدای متعال معدوم می‌شود و حال آن‌که به زبان فلسفی این فعل از مراتب وجود خدای متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۳۳۶-۳۳۵) و محال است مرتبه‌ای از مراتب وجود خدای متعال معدوم شود. به زبان عرفانی این فعل وجهی از وجوه خدای متعال است و محال است وجهی از وجوه خدای متعال معدوم شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۳۹).

در سیر صعود خلق در هر مرحله‌ای به درجه‌ای از علم حضوری و شهودی می‌رسند و فناء خودشان را در آن مرتبه می‌بینند، به جایی می‌رسد که فناء خودشان را ادراک می‌کنند (ملاصدرا (حاشیه بر حکمة الاشراق) ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۹۲). تفاوت سالک و غیرسالک در سرعت و بطیء است (احسانى، ۱۳۸۴، ج ۱، ۴۶۲). هرچند از دیدگاه صدرا غیر سالک در میان ماسوی الله وجود ندارد در عبارات ملاصدرا مکرر دیده می‌شود که همه در حال سلوک به سوی حق تعالی هستند و این معنا و محتوای الیه الرجعی، الیه المنتهی است که برای همه محقق می‌شود و هر شیء به اصل خودش برمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۶۱۱). این رجعت و انتها همان توحید ثانوی و فناء فی التوحید است.

کل عالم هستی یک تجلی بیش‌تر نیست، منتهی یک تجلی ازلی و ابدی است و پیوسته در این یک تجلی، موجودات آشکار می‌شوند. ادرباره‌ی فنا به معنای عینی دو نظر مطرح است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «ب»، ۶۳۶) بعضی گفته‌اند اصل ذات و تعین از بین می‌رود، زیرا اعراض که چیزی نیستند (مهرتابان، ۲۶۵ و ۲۶۶؛ روح‌مجرد، ص ۳۵۲). بنابراین تفسیر آیات «کل من علیها فان» و «کل شیء هالک» طبق مبانی صدرا بدین صورت است که هلاکت موجودات بالفعل، ازلی و ابدی است، و مقصود استهلاك ذاتی آن در آینده نمی‌باشد زیرا در این صورت یعنی استعداد و قابلیت هلاکت دارند و طلب هلاکت می‌کنند، در حالی که خلق همین الان نیز فانی و هالک هستند و لازم نیست فانی و هالک شوند، بلکه فقط باید فنا و هلاکتشان عیان و آشکار شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۳۹-۳۴۲ و ۳۵۰) و آن‌ها به عین فنا بودمشان علم پیدا کنند. و بقا موجودات با استناد به بقای خدای متعال نیز به همین صورت است و نیازی به استبقاء ندارند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ «الف»، ۱۹۴). توضیح این‌که همچنان که موجودات با لحاظ نفس‌شان عین هلاکت هستند و نیازی نیست تا هالک و فانی شوند؛ با استناد به خدای متعال نیز چون تجلی باقی است عین بقا هستند و نیازی به امر بیرونی نیست تا بقا را به آن‌ها بدهد.

نتیجه

بر اساس نظر متوسط و مبانی میانی صدرا موجودات عالم هستی غیر از خدای متعال سه دسته شدند: ۱. باقی به بقای خدای متعال مانند اسماء، صفات و اعیان ثابته ۲. باقی به ابقای خدای متعال به گونه‌ای که اگر یک لحظه لطف خدا نبود فانی بودند چون ممکن هستند یعنی ذاتاً و فی نفسه فانی بودند اگرچه از جانب خدای متعال از ازل بوده و تا ابد هم ادامه خواهد داشت. ۳. جهان طبیعت و مشابه آن

فانی هستند؛ و این به خاطر وجود امکانی، حدوث زمانی و ویژگی‌هایی مانند مادیت، سیالیت، تغییر و تبدل است. در حالی که بر اساس نظر نهایی و مختار و طبق مبانی نهایی صدر، اسماء و صفات، اعیان، عقول، نفوس، طبیعت همگی عین فقر هستند، نه چیزی که فقر بر آن‌ها عارض باشد تا معنایش این باشد که ذاتاً غنی هستند ولی فقر بر آن‌ها عارض شده باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۸۶). «کل شیء هالک» شامل همه موجودات از جمله عالم طبیعت، مثال و عقل می‌شود تنها چیزی که از کل شیء هالک استثناء است، ذات خدای متعال و وجه خدای متعال از حیث استنادش. اسماء و صفات، عقول، نفوس، درجات فروتر مانند جهان طبیعت کل شیء و هالک هستند اما با استناد به خدای متعال وجه خدای متعال هستند و از این جهت فانی و هالک نیستند بلکه مستثنی منه هستند، بدون استناد به خدای متعال، همه عالم هستی و همه مراتب وجود، هیچ، عین نقص، بطلان و هلاکت هستند ولی با استناد به خدای متعال همه باقی به بقای خدای متعال هستند. بر این اساس کل شیء هالک، کل شیء هالک من الازل الی الابد است نه این که بعد قرار است هلاک شوند. بلکه تمام موجودات قطع نظر از استنادشان به خدای متعال یعنی فی ذاته (منظور از فی ذاته لحاظ ذهن و در حد تصور است چون گفته شد قطع نظر از استنادشان به خدای متعال ذاتی برای خود ندارند) عین هلاکت هستند، یعنی خودشان هیچ چیزی نیستند، اما با استنادشان به خدای متعال (اصلاً موجود فقیر بدون استناد معنا ندارد) از ازل تا ابد باقی هستند. پس اولاً امکان ندارد موجودی، مستند به خدای متعال نباشد ثانیاً ممکن نیست موجودی که باقی به ابقای خدای متعال است، بقایش را از دست بدهد. رابطه بین حق و خلق رابطه اعتباری نیست بلکه رابطه حقیقت و رقیقت است. وقتی این گونه شد، انفکاکشان ممکن نیست و اتصالشان هم ممکن نیست.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. مفاتیح الجنان
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۰۳)، *شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)*، شرح نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۳ جلد، قم: دفتر نشر الکتاب.
۴. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، *فتوحات مکیه*، ۴ جلدی، بیروت: دار صادر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۶. ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا، (۱۹۸۹)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر.
۷. احسانی، احمد بن زین الدین، (۱۳۸۴)، *شرح العرشیه*، بیروت - لبنان: مؤسسة البلاغ.
۸. اسیری لاهیجی، محمد، (۱۳۱۲)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، بمبئی: بی نا.
۹. آشتیانی، سیدجلال الدین، (بی تا) *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *تحریر تمهید القواعد*، قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران: الزهراء.

۱۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۷)، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، ۳ جلدی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۴. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۰۲ق)، *مهترتابان*، بی جا، باقرالعلوم.
۱۵. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۴)، *روح مجتهد*، تهران: حکمت.
۱۶. حیدری، کمال، *کتاب المعاد*، (۱۳۹۲)، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، ۲ جلد، بیروت - لبنان: مؤسسة الهدی للطباعة والنشر.
۱۷. سهروردی، یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، (۱۳۹۲)، شرح قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، مصحح: حبیبی، نجفقلی، حاشیه نویس: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۴ جلد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، «الف»، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، حاشیه علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، ۲ جلدی، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، «ب»، *المظاهر الالهية فی أسرار العلوم الکمالية*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، *شرح برزاد المسافر*، شرح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ۹ جلدی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۳. صدرالدین شیرازی، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ۹ جلدی، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا، «ب»)، *الرسائل*، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا، «الف»)، *ایقاظ النائمین*، به تصحیح محسن مؤیدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، «الف»، *رساله فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، «ب»، *مفاتیح الغیب*، حاشیه علی بن جمشید نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ «الف»)، کتاب المشاعر؛ ترجمه بدیع الملک میرزا عماد الدوله؛ چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ «ب»)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، ۷ جلد، قم: بیدار.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، جلد: ۲، صفحه: ۱۰۲۶، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، شرح رساله المشاعر، به تصحیح محمد جعفر بن محمد صادق لاهیجی، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا، «ج»)، شرح الهدایة الاثریة / الأثیر الدین الأبهري، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۱)، عرشیه، ایران: بی نا.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران: حکمت.
۳۶. صدرالدین شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۰)، رساله الولایه، قم: مؤسسه اهل البيت.
۳۸. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، مصحح: حسینی اشکوری، احمد، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۳۹. علی پور، حسن، (۱۳۹۳)، مقاله سیر تاریخی و تکاملی اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی، «فصل نامه علمی و پژوهشی آیین حکمت»، سال ششم، شماره مسلسل ۲۰.
۴۰. عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله ابن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، چاپ هفتم، منوچهری، تهران.
۴۱. فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۶۶)، السیاسیه المدنیة، تهران: الزهرا.
۴۲. فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، بی جا: علمی و فرهنگی.
۴۴. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تهران: میراث مکتوب.
۴۵. مرتضی الزبیدی، محمد بن محمد، (بی تا)، تاج العروس، مصحح علی شیری، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۴۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، درسهای الهیات شفا، تهران: حکمت.