تبیین فنای معرفتی و وجودی
براساس نظریه علم حضوری علامه طباطبایی

سید حاتم مهدوی‌نور *
سید محمود یوسف‌ثانی **

چکیده: فنا یکی از مقامات عرفانی است که هدف عارف از تحمل رنج سلوک، رسیدن به آن مقام است. در اینکه فنا چیست بین عارفان اختلاف است؛ بعضی آن را به فنای معرفتی و بعضی آن را به فنای صفاتی و بعضی دیگر به فنای وجودی تعبیر می‌کنند. فهم فنای وجودی بسیار مشکل است و اگر درست تبیین نشود به حلول می‌انجامد.

هدف این پژوهش تبیین فنای معرفتی و وجودی براساس رابطهٔ علت و معلول در نظر فیلسوفان حکمت متعالیه و نظریهٔ علم حضوری با تبیین علامه طباطبایی است. علامه طباطبایی علم علت و معلول به هم را حضوری می‌داند و به اتحاد عالم و معلوم معتقد است؛ پس بین علت و معلول نوعی اتحاد برقرار است و هر جا اتحادی برقرار است حمل نیز جایز است؛ این حمل از نوع حقیقه و رقیقه است. علاوه‌برآن معلول عین‌الربط به علت است و هرچه دارد ازجمله افعال، صفات و ذات از علت است و کار سالک در فنای معرفتی، شهود رابط بودن خود و موجودات دیگر است. با تبیینی که علامه طباطبایی از رابطهٔ علت و معلول و علم حضوری دارد، فنای وجودی را به فنای معرفتی نزدیک می‌کند و عارف در فنای وجودی این اتحاد را شهود می‌کند نه آنکه واقعاً حلول یا اتحاد بین دو موجود صورت بگیرد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی، علت و معلول، علم حضوری، فنا، وجود رابط

---

* گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
e-mail:hmahdavinoor@iausr.ac.ir
** دانشیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران e-mail: yosefsani@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۲/۲۸؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۴/۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

مقدمه:

یکی از مباحث مهم عرفان بحث مقامات عرفانی است و یکی از این مقامات فنا است که عرفا برای تبیین آن کوشیده‌اند. تبیین فنا برای آنان از دو جهت مهم بوده است؛ نخست آنکه احوال خود را برای سالکان توضیح دهند تا برای آنان راهنما باشد و دوم اینکه مستعدان را به سلوک دعوت کنند. عرفان‌پژوهان نیز به تبیین مسئلهٔ فنا به‌منزلهٔ یکی از مقامات پرداخته و در این میان پرسش‌هایی از این دست را مطرح کرده‌اند: فنا چیست؟ چه انواعی دارد؟

عرفا برای تبیین فنا و فهماندن آن به نوآموزان از تمثیل‌های مختلفی استفاده کرده‌اند. ازجمله فنای نور ستارگان در نور خورشید؛ یا فنای امواج در دریا. فلاسفهٔ عارف‌مسلک هم برای تبیین فنا کوشیده‌اند. این پژوهش براساس رابطهٔ علت و معلول در حکمت متعالیه و نظریهٔ علم حضوری با تبیین علامه طباطبایی به تبیین فنا می‌پردازد.

انواع فنا

عارفان از فنا تعبیرهای مختلفی کرده‌اند؛ حتی در آثار یک عارف هم تعبیرهای مختلفی از فنا دیده می‌شود؛ علاوه‌برآن برای فنا مراتبی ذکر کرده‌اند؛ ازاین‌رو ارائهٔ تعریفی واحد از فنا دشوار است. بعضی از این اقوال عرفا در مورد فنا در جدول زیر آمده است:

ردیف	قائل	مراتب		توضیح
۱	عزالدین محمود کاشانی در *مصباح‌الهدایه*	فنای ظاهر (فنای افعال)		فنای ظاهر فنای افعال است و این نتیجهٔ تجلّی افعال الهی است و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی شود که نه خود را و نه غیر را از مکوّنات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و اثبات نکند الّا فعل و ارادت و اختیار حق سبحانه، و چنان مسلوب‌الاختیار گردد که به خودش اختیار هیچ فعل نماند و در هیچ‌کار خوض نکند و از مشاهدهٔ مجرّد فعل الهی بی‌شائبه فعل غیر لذّت می‌یابد.
		فنای باطن	صفات	
			ذات	
۲	لاهیجی در *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*	فنای افعالی (محو)		سالک همه افعال را در افعال حق فانی می‌بیند، زیرا خداوند به تجلی افعالی بر او متجلی شده است.
		فنای صفاتی (طمس)		حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی می‌شود و او صفات تمام اشیا را در صفات حق فانی می‌بیند و به غیر از خداوند هیچ شخصی را دارای صفت نمی‌بیند و خود و تمام اشیا را مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

		فنای ذاتی (محق)	حق به تجلی ذاتی بر سالک متجلی می‌شود و او جمیع ذوات اشیا را در پرتو نور تجلی ذات احدیت، فانی می‌یابد و تعینات عدمی وجود به فنا و توحید ذاتی مرتفع می‌شود و وجود اشیا را وجود حق می‌داند و در دیده حق‌بینِ عارف «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» جلوه‌گری نموده، به‌جز وجود واجب، موجود دیگری نبیند و خیال غیریت نزد وی محال گردد.
۳	خواجه عبدالله انصاری در *منازل‌السائرین*	فنای علمی	فنای علم عبد در علم خداوند است؛ زیرا علم به خداوند با عقل که طریق ادراک آن، تصورات ذهنی است حاصل نمی‌شود؛ پس هر کس به مرتبه‌ای برسد که به صورت شهودی، یعنی با علم حضوری به خداوند علم پیدا کند، درحقیقت از علم خویش فانی گشته و به علم خداوند متصف گردیده است؛ زیرا علم حضوری به حق در این حالت مثل علم حضوری انسان به ذات خویش می‌باشد.
		فنای جحدی	در این مرتبه، علم حضوری نیز ساقط شده، به معاینه تبدیل می‌گردد، ازاین‌رو سالک به مقصود خویش واصل، و طلب متوقف می‌گردد و حتی در آخرین مراحلِ این مرتبه با فانی شدن وجود سالک در وجود حق و وصول به حضرت جمع، شهود معاینه نیز از بین می‌رود و تثلیثی که در معاینه وجود دارد، یعنی معاین، معایَن و عیان رخت برمی‌بندد.
		فنای حقی	این مرتبه، فنای از فنا است که سالک درمی‌یابد که اصلاً فنایی رخ نداده و تنها توهم سالک رخت بربسته است، زیرا فانی از ازل فانی بوده و باقی نیز همواره بوده و هست و این مرتبه حقِ فنا است، زیرا خود فنا نیز از بین می‌رود و چیزی جز حق متعال باقی نمی‌ماند.
۴	سید حیدر آملی در *جامع‌الاسرار و منبع الانوار*	فنای در حضرت احدیت	شخص از رسم و صفات خویش فانی می‌شود. در این حالت، سالکْ خداوند را تنها با اسما و صفاتش می‌بیند و این مرتبه توحید در ولایت است.
		فنای در ذات	باقی‌ماندن رسم خفی از شخص که نشان دوگانگی و دوستی است و آن را توحید در حقایق می‌گویند.
		مقام احدیتِ الفرق والجمع	توحیدِ حق «ذاته بذاته» است که در آن، رسم خفی نیز باقی نمی‌ماند.
۵	ابن‌عربی در *فتوحات مکیه*	فنای از مخالفت	عبد به‌هیچ‌وجه به فکر معصیت و مخالفت با خدا نمی‌افتد.
		فنای افعالی	سالک همهٔ افعال بندگان را مستند به خداوند می‌بیند.
		فنای صفاتی	سالک در این دو مرتبه ابتدا از صفات مخلوق منفک شده و به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

		فنای از ذات خویش	صفات الهی متصف می‌شود و بعدها از شهود ذات خویش نیز فانی می‌گردد. البته هنوز واقف است که او شهود کننده است.
		فنای از مشاهده کل عالم	سالک از تمام عالم به‌واسطهٔ شهود خداوند یا شهود ذات خویش فانی می‌شود.
		فنای از ماسوی الله	سالک به‌واسطهٔ خود خداوند از غیر او فانی می‌شود و در این حالت، دیگر حتی شهود خویش را نیز نمی‌بیند.
		فنای از صفات حق و نِسَب آن	از نظر سالک تمام صفات و اسمای خداوند رخت برمی‌بندد؛ زیرا تمایز بین خداوند، سالک و عالَم از بین رفته است. بنابراین روابط و نسبی که صفات خداوند را به‌وجود می‌آورد محو می‌شود و سالک، دیگر اثری از خداوند در عالم نمی‌بیند، بلکه اگر دقت کند خود را محل اثر می‌بیند.

تقسیم‌بندی که در بالا بیان شد به سه حیثیت است:

۱. صرفاً سالک و حالات و ذات او در سیر به‌سوی غایت سلوک در نظر گرفته می‌شود که در این صورت افعال و صفات و ذات سالک، مرتبه به مرتبه فانی می‌شود تا سالک به نهایت سیر خویش نائل گردد.

۲. رابطهٔ سالک با عالم خارج در نظر گرفته می‌شود. در این رویکرد سالک که در ابتدای راه موجودات و افعال آن‌ها را مستقل می‌بیند، درنهایت به جایی می‌رسد که همهٔ آن‌ها در نظر او در ذات حق فانی می‌شوند.

۳. نظر به خارج و سالک و حالات او.

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان فنا را سه نوع شهودی، ذاتی و صفاتی دانست؛ زیرا وقتی نظر به حالات سالک است فنا از نوع شهودی و یا صفاتی است و وقتی نظر به رابطهٔ سالک با عالم خارج است فنای ذاتی مطرح می‌شود که در ادامه این سه نوع فنا بررسی می‌شود و فنای شهودی و ذاتی تبیین می‌شود.

الف. فنای شهودی یا معرفتی

از برخی تعابیر عرفا دربارهٔ فنا چنین استنباط می‌شود که فنا مقام عدم التفات به ماسوای حق است. در این مقام عارف توجهی به خود و دیگران ندارد و تنها توجهش به حضرت حق است. این فنا دو مرتبه دارد؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

نخست مرتبه‌ای که در آن تمام توجه سالک به حضرت حق است و چیزی غیر از حق نمی‌بیند؛ موجودات دیگر هستند؛ اما او توجهی به آنان ندارد.[۱] ابن‌عربی توضیحی در مورد فنا می‌دهد که این نوع فنا به ذهن متبادر می‌شود. ابن‌عربی فنای فی‌اللّه را ممکن نمی‌داند؛ بلکه فنا را، فنای از خود می‌داند. می‌گوید: بقا و فنا دو مفهوم اضافی هستند و متعلقی دارد؛ یعنی باید گفت: فنای از فلان و بقای با فلان. متعلق این فنا خداوند نیست؛ یعنی فنای از خدای تعالی به‌هیچ‌وجه ممکن نیست؛ زیرا وجودی غیر از او نیست؛ پس انسان ناچار به‌سوی او برمی‌گردد. پس راهی نمی‌ماند جز آنکه بگوییم فنای انسان از خود او است. انسان از خودش نیز فانی نمی‌شود مگر آنکه از همه اکوان[۲] و اعیان فانی شود و فنای اهل اللّه همین است[۳] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۵).

این حالت زمانی رخ می‌دهد که در قلب انسان چیزی غیر از خدا نباشد. پیامبر(ص) در روایتی می‌فرماید: «لَا یَسَعُنِی أَرْضِی وَلا سَمائِی وَلکِن یَسَعُنِی قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶: ۴۷۳). این روایت مستمسک ابن‌عربی برای تبیین فنای مذکور شده است. می‌گوید: «هنگامی که قلب، خدای تعالی را در بر می‌گیرد، چیز دیگری در آن نمی‌گنجد؛ گویی که حق آن را پر کرده است. معنای آن این است که هنگامی که قلب در تجلی به حق می‌نگرد امکان ندارد با وجود آن به غیر نظر کند»(ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۰).

مرتبهٔ دوم فنای شهودی، از حق دانستن موجودات است. در این مرتبه سالک به دیگر موجودات التفات دارد؛ اما آنان را از حق می‌داند. درواقع عارف نظر استقلالی به موجودات ندارد و فعل، صفات و ذات آنان را از حضرت حق می‌داند. ابوسعید خراز می‌گوید: «فنا، فنای بنده باشد از رؤیت بندگی» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۷۶). ابونصر سراج می‌گوید: «فنا نادیدن بنده است افعال خود را به مقام خدای تعالی بر او و افعالش»(سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۲۱۴).

بیان عزالدین محمود کاشانی در مورد فنا را می‌توان به هر یک از دو فنای پیش‌گفته تعبیر کرد؛ یعنی عدم التفات به خود و دیگران و فعل، صفت و ذات خود و دیگران را مستند به حق دانستن. وی فنا را ندیدن نفس می‌داند؛ طوری‌که انسان فقط برای خاطر حق حرکت کند و آن را را سه نوع می‌داند: فنای از شهوت، فنای از رغبت و فنای متحقق به حق. فنای از شهوت برکندن خواهش‌های نفسانی است. در مرتبهٔ بعد که فنای رغبت است امیال و خواست‌های فرد از بین می‌رود؛ درنتیجه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

حالت اطمینان به انسان دست می‌دهد. در مرتبهٔ فنای متحقق به حق سالک خود و خلق را نمی‌بیند. این مرتبه دارای مراتبی است. نخست سالک فعل خود و خلق را نمی‌بیند و آن را مستند به خدا می‌یابد؛ دوم، صفات خود و خلق را نمی‌بیند؛ سوم ذات خود و خلق را نمی‌بیند. در مراتب گذشته سالک متوجه فنای خود است؛ در مرحلهٔ بعد سالک حتی فنای خود را نیز نمی‌بیند. کاشانی از این مرتبه تعبیر به فنای از فنا می‌کند و آخرین مرتبه، فنای وجود در وجود یا شهود در شهود است (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۳۰ – ۵۷۰).

این نوع فنا سه مرتبه دارد که عبارت‌اند از: محو، طمس و محق. محو عبارت از آن است که سالک تمام افعال موجودات را از حق بداند و در هیچ مرتبه و هیچ شیئی فاعلی نبیند و مؤثری نشناسد و طمس عبارت از آن است که سالک صفات تمام موجودات را از حق بداند و غیر حق را دارای هیچ صفتی نداند؛ بلکه تمامی موجودات را مظهر و مجلای صفات الهی بشناسد و صفات الهی را در موجودات ظاهر ببیند. محق عبارت از آن است که سالک ذات تمامی موجودات را از حق بداند و هیچ‌یک از موجودات را به غیر حق موجود نبیند (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۳۷).

سالک برای رسیدن به فنای شهودی سه مرحله را طی می‌کند. در آغاز سلوک در مقام فرق است و سعی در از بین بردن آثار هستی خود می‌کند؛ در این مرحله فرق بین خود و حق را درک می‌کند؛ مرحلهٔ دوم مقام جمع است که در این مقام، سالک در وجود خدا غرق می‌شود؛ در مرحلهٔ آخر که مقام جمع الجمع است، عارف به مقام بقای باللّه می‌رسد؛ یعنی از خود فانی و به حق باقی می‌شود و این همان مقام وحدت است.

مقامی که التفات انسان به دیگر موجودات است، مقام فرق است و در این مقام خلق حجاب حق است؛ انسان خلق را می‌بیند. مقامی که انسان فقط حق را مشاهده می‌کند و توجهی به خلق ندارد، مقام جمع است که لاهیجی این مرتبه را فنای سالک می‌داند (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۲۴).

ب. فنای صفاتی

صوفیه در کلماتشان از فنای دیگری سخن گفته‌اند که با فنای پیشین متفاوت است. شاید از لوازم این فنا، فنای قبلی باشد؛ اما با آن متفاوت است. این فنا عبارت از سقوط و زوال اوصاف مذموم و از میان رفتن شهوت‌ها و میل‌ها است. قشیری می‌گوید: «أشار القوم بالفناء: إلی سقوط الأوصاف المذمومة» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

خواجه عبداللّه انصاری در کتاب گرانسنگ *منازل السائرین* برای فنا سه مرتبه مطرح کرده است: فنای علمی، جحدی و حقی. عبدالرزاق کاشانی در شرح این سخن، فنای علمی را فنای علم عبد در علم خداوند می‌داند؛ زیرا علم به خداوند با عقل حاصل نمی‌شود. عقل تنها علم حصولی نصیب انسان می‌کند. اگر کسی به مرتبه‌ای برسد که به صورت شهودی، به خداوند علم پیدا کند، درحقیقت از علم خویش فانی و به علم خداوند متصف شده است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۷۳).

ابن‌عربی هم برای فنا هفت مرتبه را ذکر می‌کند که یا فنای معرفتی است یا فنای صفاتی: فنای از مخالفت، فنای افعالی، فنای صفاتی، فنای از ذات خویش، فنای از مشاهده کل عالم، فنای از ماسوی اللّه و فنای از صفات حق و نِسَب آن. او فنای از فنا را به عنوان یکی از مراتب نمی‌شمارد و آن را یکی از احوالی می‌داند که با هر یک از مراتب هفت‌گانه همراه می‌شود. همان‌طورکه انسان در حال خواب دیدن اصلاً آگاه نیست که آنچه می‌بیند خواب است، شخص فانی نیز در هنگام فنا در هر یک از این مراتب از فنای خویش آگاه نیست(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۵ به بعد).

درواقع کثرت براثر پیدایی حدودی خاص در وجود مطلق که از آن به ظهور و تجلّی تعبیر می‌شود پدید می‌آید. هر یک از مراتب وجود یا هر یک از موجودات وقتی خود را می‌بینند موجود مستقلی را درک می‌کنند که چون به فراسوی خود احاطه ندارد، همواره خیال می‌کند که وجودی خاص است و ارتباطی با وجودات دیگر و حتی فراسوی خود ندارد. یعنی توهم استقلال یک توهم اندیشه‌ای صِرف نیست، بلکه ریشه در نحوهٔ وجود انسان دارد. ازاین‌رو سالک در فنا به دنبال این است که این توهم را از میان بردارد و این امر ممکن نیست، مگر اینکه حد وجودی انسان تغییر کند. از این حدهای وجودی در عرفان اسلامی به حجاب تعبیر می‌کنند که بین انسان و خدا فاصله می‌اندازد و او را از خدا دور می‌کند؛ یعنی او را در حد و اندازه‌ای قرار می‌دهد که احساس قرب و نزدیکی به خدا نمی‌کند.

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که هر شیء و ازجمله انسان با تشخصاتش موجود تلقی می‌شود و اگر تشخصاتش از میان برود، دیگر وجود ندارد. پس درحقیقت فنا به زوال وجود و شخص منتهی می‌شود و حقیقتِ آن نابودی است، نه تحول. پاسخ این پرسش در یک نکتهٔ مهم نهفته است و آن اینکه وقتی از زوال رسم و تشخص سالک سخن می‌گوییم، مقصود رسم و تشخصی است که برای موجودات مادی وجود دارد، نه هر نوع رسم و تشخص. پس فانی با اینکه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

رسم و تشخص مادی را از دست می‌دهد، اما رسم و تشخص مجردات برای او باقی است. قیصری در رابطهٔ فنا و بقا این نکته را صریحاً ذکر می‌کند که فنا از بین رفتن تعینات خَلقی و بقا اتصاف به تعینات و صفات الاهی است. پس، حدشکنی انسان تا حدی است که به یکی از صفات الاهی تبدیل شود.

پ. فنای وجودی

گاهی در گفتار صوفیه بیاناتی دیده می‌شود که دلالت بر فنای وجودی دارد. اگر برای دیگر موجودات وجودی استقلالی قائل شویم همان‌طورکه در نگاه اولیه به هستی چنین است، آن‌گاه فنای وجودی به حلول می‌انجامد که بزرگان صوفیه کوشیده‌اند این نظر را رد کنند.

در اینکه بعضی از صوفیه به حلول اعتقاد داشته‌اند شکی نیست و این اعتقاد چنان در میان آنان رواج داشت که ابونصر سراج در *اللمع* (ص ۴۲۶) و شیخ نجم‌الدین رازی در *مرصاد العباد* (ص ۲۳۱) بر این فکر خرده می‌گیرند و معتقدان به آن عقیده را کافر و گمراه می‌خوانند.

در بعضی گفتار صوفیه از اتحاد که به تعبیری عبارة الاخرای فنای وجودی است هم سخن به میان آمده است. البته در تعبیر اتحاد کلمات صوفیه یکسان نیست و جمع میان آنان شاید مشکل باشد. در دیوان منسوب به حلاج آمده است:«بدان مقام رسید اتحاد من با او که باز می‌نشناسم که این منم یا دوست» (حلاج، ۱۳۰۵ق: ۳۱)؛ که نظری نزدیک به فنای وجودی است.

برای فنای وجودی از چند تمثیل کمک می‌گیرند؛ ازجمله در *کشف الحقایق* تعبیر شمع و آینه آمده است (حلاج، ۱۳۰۵ق: ۲۲).

بر نظریهٔ اتحاد هم مانند حلول بعضی از بزرگان تصوف مانند شمس تبریزی (شمس، ۱۳۶۹، ج۲: ۱۳۵-۱۳۴) و عطار در *تذکرة الاولیاء* (ج۲: ۱۳۵) خرده گرفته‌اند.

تبیین علم حضوری علت و معلول به یکدیگر از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی چون پیشینیانِ خود در حصری عقلی، علم به معنای مطلق ادراک را به حصولی و حضوری تقسیم می‌کند. علم حصولی، حضور ماهیت معلوم پیش عالم است (طباطبایی، ۲۵۳۶: ۳۷-۳۶). علم حضوری یعنی علمی که معلوم آن با واقعیت خارجی خود- نه به صورت - پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۳۷). علم حصولی یعنی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست و فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است درحالی‌که در علم حضوری، علم و معلوم یکی است؛ یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم به‌واسطهٔ حضور خود معلوم نزد عالم است. از این جهت آن را علم حضوری می‌نامند (مطهری، بی‌تا، ج۶: ۱۹-۱۸). همان‌طورکه تعاریف نشان می‌دهد، در علم حضوری، علم بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده، منکشف می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج۱: ۱۵۴-۱۵۳).

یکی از قواعد حکمت متعالیه، اتحاد عقل و عاقل و معقول است که ملاصدرا و دیگران با ادلهٔ مختلف به اثبات آن پرداخته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۷۸-۷۷ ؛ نیز ۱۳۶۳: مشعر هفتم از منهج اول؛ نیز ۱۳۶۰: ۲۴۲-۲۴۴). ملاصدرا اتحاد را به مطلق علم و ادراک، اعم از حضوری و حصولی و اعم از تعقل، تخیل و احساس توسعه داده در همهٔ موارد قائل به اتحاد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج۲: ۲۳۱).

علامه طباطبایی علاوه‌بر اعتقاد به اتحاد عقل و عاقل و معقول قائل به اتحاد تمامی مراتب علم با معلوم است و در دو کتاب فلسفی خود بدایة الحکمة و نهایة الحکمه با عنوان اتحاد علم و عالم و معلوم از آن یاد کرده است و به اتحاد عالم و معلوم هم در علم حضوری و هم در علم حصولی قائل‌اند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۸-۱۴۷).

رابطهٔ عالم و معلوم، رابطهٔ ناعت و منعوت است و وجود معلوم با وجود عالم که نفس است متحد می‌شود. نفس با هر عالم شدنی چیزی می‌شود. نفس به هرچیز که عالم می‌شود آن چیز می‌شود؛ یعنی وجودِ آن چیز می‌شود. عالم شدن نفس نظیر رجل شدن یک کودک است نه سیر شدن انسان. اولی صیرورت است ولی دومی صیرورت نیست (مطهری، بی‌تا، ج۲: ص ۱۸-۱۷).

درواقع رابطهٔ بین عالم و معلوم از رابطهٔ بین علت و معلول قوی‌تر است. در علت و معلول دو موجود است، یکی مستقل (حداقل در مورد خداوند) و دیگری رابط. وجود معلول عین ربط به علت است (طباطبایی، بی‌تا: مرحلهٔ هشتم) و وجودی جدا و مستقل از او ندارد درحالی‌که در علم، دو موجود نیست، بلکه یک موجود است که از این موجود مفاهیم مختلف انتزاع می‌شود. شاید بتوان علم انسان را از لحاظ عینیت بین علم و عالم و معلوم با علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات حق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

مقایسه کرد. یک وجود است که همان ذات اقدس اله است، لیکن در مرتبه ذات هم به خود علم دارد و هم به اشیا.

اقسام علم حضوری

در اصل وجود علم حضوری تقریباً بین فلاسفهٔ مسلمان اتفاق است و اغلب آن را می‌پذیرند؛ لیکن در اینکه علم حضوری به چه چیزی تعلق می‌گیرد، بین فلاسفه اختلاف است. صدرالمتألهین گوید: علم حضوری بر دو نوع است: یکی علم عالم به ذات خود، مانند علم مجردات به ذات خود و علم نفوس انسانی به خود. و دیگر علم علت به معلولات خود»که نفس حضور معلولات نزد علت است؛ زیرا علت در مرتبهٔ علیت، واجد جمیع کمالات و مراتب و وجودات معلولات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱: ۳۰، ۱۰۲، ۲۷۳). به غیر از آن دو، علم معلول به علت مفیضه، علم دو معلول هم‌رتبه مجرّد نسبت به یکدیگر و علم فانی نسبت به مفنی‌فیه نیز از انواع معرفت حضوری شمرده شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج۲: ۲۲۱-۲۲۰).

اقسام علم حضوری از نظر علامه طباطبایی عبارت‌اند از:

۱. علم نفس به ذات خود و به تمامی شئون خود، علم حضوری نفس به ذات خویش را حکمای دیگر نیز قبول داشته و برای اثبات آن کوشیده‌اند. اتحاد عالم و معلوم در اینجا روشن است، چون معلوم عین عالم است و کثرتی نیست که اتحادی صورت گیرد؛

۲. علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود؛

۳. علم معلول یک علت به معالیل دیگر آن علت (طباطبایی، بی‌تا: مرحلهٔ یازدهم، فصل دوم).

علامه طباطبایی علم معلول یک علت را به معالیل دیگر آن علت از نوع حضوری می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: مرحلهٔ یازدهم، فصل یازدهم).

علامه در مورد علم علت به معلول می‌گوید: موجود معلول دو اعتبار دارد:

الف. اعتبار وجود معلول به صورت فی‌نفسه و با نظر به خودش، یعنی ارتباط آن بدون در نظر گرفتن ارتباطش با علتِ معلول. در این ارتباط یک شیء ممکن و دارای ماهیت است و وجود فی‌نفسه‌ای دارد که از ماهیت آن معلول، عدم را نفی می‌کند.

ب. اعتبار دیگر آن است که وجود معلول را در مقایسه با وجود علتش لحاظ کنیم. در این حالت وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط است و هیچ نفسیتی ندارد. معلول بدین لحاظ چیزی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

نیست جز اتکا و وابستگی به وجود علت، نه می‌تواند موضوع قرار گیرد تا چیزی بر آن حمل شود و نه صلاحیت دارد محمول واقع شود تا بر چیزی حمل شود (طباطبایی، بی‌تا: مرحلهٔ یازدهم، فصل دوم).

آن‌گاه که علت، علم حضوری به معلول خود دارد، نسبت میان عالم و معلوم، نسبت موجود مستقل نفسی به موجود رابط است و موجود رابط، موجودیت برای یک شیء را نمی‌پذیرد؛ زیرا یک شیء تنها درصورتی می‌تواند وجود لنفسهٔ لغیره داشته باشد که از وجود فی‌نفسه برخوردار باشد، درحالی‌که موجود رابط موجودی فی‌غیره است. ازطرفی، معلوم بودن یک شیء مشروط به آن است که وجود آن شیء برای عالم بوده باشد. وجود معلول هم وجودی رابط و متکی به وجود علت است. بدین معنا که وجودش بیرون از وجود علت و پوشیده از آن نیست، لذا موجود بودن معلول برای علت، عین معلوم بودن معلول برای علت است. زیرا معلول مرتبه‌ای از وجود علت و شأنی از شئون آن است، بنابراین باید برای علت حضور داشته باشد.

علم حضوری علت به معلول: علت در آن مرتبه که مقوم وجود معلول است برای خودش در مرتبهٔ وجود مستقل و نفسی‌اش حضور دارد، لذا معلومِ علت همان علت است، لیکن در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول است. در این علم، علت بر معلول حمل می‌شود آن‌هم از نوع حمل حقیقه و رقیقه.

درواقع در این علم، علت به خودش علم دارد و چون وجود علت دربردارندهٔ وجود معلول است پس علم به علت علم به معلول نیز هست. البته اینکه می‌گوییم وجود علت دربردارنده وجود معلول است نه به این صورت که وجود معلول جزیی از وجود علت باشد و علت مرکب باشد بلکه مقصود آن است که معلول شأنی از شئون علت است. علامه می‌گوید نظر این کلام در علم به رابط هم جریان دارد، یعنی هر معلوم رابطی با علم به مستقلی که آن رابط به آن قوام دارد معلوم است (طباطبایی، بی‌تا: مرحلهٔ یازدهم، فصل دوم).

در مورد علم حضوری معلول به علت می‌گوید:

چون باید وجود معلوم برای عالم باشد و ازطرفی امکان ندارد چیزی برای وجود رابط که یک وجود فی‌غیره است موجود شود، ازاین‌رو وجود علت برای معلول تنها بدین صورت می‌تواند باشد که علت برای مرتبه‌ای از خود که مقوم معلول است، حضور دارد و وجودش برای آن است؛ بنابراین، علت درحالی‌که دربردارندهٔ معلول است خودش برای خودش موجود است و خودش به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

خودش علم دارد و این علم علت به خودش از آن جهت که معلول بیرون از علت نیست و وجود علت احاطه بر معلول دارد به معلول نسبت داده می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: مرحلهٔ یازدهم، فصل دوم).

علم حضوری معلول به علت: علم معلول به علت درواقع عبارت است از علم علت در حالی‌که در مرتبهٔ معلول لحاظ شده به خود علت درحالی‌که مرتبهٔ استقلالی و کامل آن اعتبار شده است. حمل بین آن‌ها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل رقیقه و حقیقه است.

علمی که معلول به علت دارد یا علت به معلول دارد، حاصل علم علت به نفس خود در مرتبهٔ معلول یا علت است. علت در مرتبهٔ معلول وجود دارد و معلول نیز در مرتبهٔ علت وجود دارد. علت ذات خود را تعقل می‌کند و معلول خارج از آن نیست، پس معلول برای علت حضور دارد. البته نه به معنی اینکه معلول جزیی از علت است یا علت مرکب است. حمل بین آن‌ها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل حقیقه و رقیقه است (طباطبایی، بی‌تاالف: ۲۴۲).

تبیین فنای معرفتی و صفاتی

همان‌طورکه بیان شد از نظر علامه طباطبایی علت و معلول به یکدیگر علم حضوری دارند و علم معلول به علت درواقع عبارت است از علم علت درحالی‌که در مرتبهٔ معلول لحاظ شده به خود علت به‌طوری‌که مرتبهٔ استقلالی و کامل آن اعتبار شده است. حمل بین آن‌ها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل رقیقه و حقیقه است.

در سلوک، عارف با مشقت زیاد تمرین می‌کند تا نگاه استقلالی به خود و دیگر موجودات نداشته باشد و این امر مستلزم شناخت حضوری نفس و درنتیجه شناخت حضوری خداوند است؛ چون شناخت نفس عین وجود مجرد نفس است و این وجود مجرد عین ربط به آفریدگار خویش است و آن ربط نیز عین مربوط است – همانند وجود و ایجاد که عین یکدیگرند و در اعتبار از هم ممتازند– و آن ربط نیز همان پیوند تجرد و شهود خواهد بود، بنابراین شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری مربوط‌الیه، یعنی پروردگار متعالی جدا نیست؛ به‌عبارت‌دیگر چون شناخت نفس عین وجود مجرد نفس و این وجود مجرد عین ربط به آفریدگار خویش است و آن ربط نیز عین مربوط است – همانند وجود و ایجاد که عین یکدیگرند و در اعتبار از هم ممتازند– و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

آن ربط نیز همان پیوند تجرد و شهود خواهد بود، بنابراین شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری مربوط‌الیه، یعنی پروردگار متعالی جدا نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۷-۹۳).

به‌عبارت‌دیگر اگر کسی علم حضوری به نفس خود داشته باشد علم حضوری به حق نیز خواهد داشت و درواقع

> *بینش شهودی نفس همراه و ملازم با بینش شهودی پروردگار خواهد بود. یعنی حضور ذات نفس برای ذات خویش در پرتو بینش شهودی ذات حق تعالی است... پس: من عرف نفسه فقد عرف ربه و من لم یعرف ربه لم یعرف نفسه که دومی عکس نقیض اولی است و عصارهٔ نَسُوا اللّـهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ است. نه آنکه اگر کسی خداوند را فراموش کرد به ذات خود هنوز علم شهودی داشته باشد و شناخت حضوری ذات نسبت به ذات از بین نرفته باشد و فقط وصف عارضی که شناخت خداوند سبحان باشد از او زایل شده باشد*(جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۷-۹۳).

با توجه به آنچه گفته شد وقتی کسی با علم حضوری به خداوند علم پیدا کرد، علم او در علم خداوند مندک می‌شود.

در مرحلهٔ بعد توجه به این علم حضوری نیز ساقط می‌شود و به علم توجهی نمی‌کند بلکه معاینه صورت می‌گیرد؛ ازاین‌رو سالک به مقصود خویش واصل و طلبْ متوقف می‌شود. حتی در آخرین مراحلِ این مرتبه با فانی‌شدن وجود سالک در وجود حق و وصول به حضرت جمع، شهود معاینه نیز از بین می‌رود و تثلیثی که در معاینه وجود دارد، یعنی معایِن، معایَن و عیان رخت برمی‌بندد. آخرین مرتبه، فنای از فنا است که سالک درمی‌یابد که اصلاً فنایی رخ نداده و تنها توهم سالک رخت بربسته است. در این مرحله سالک درمی‌یابد که وجود حقیقی همان خداوند است و بقیه همه فانی و نیست و نابود هستند. فانی از ازل فانی بوده و باقی نیز همواره بوده است و این مرتبهٔ حقِ فنا است؛ زیرا خود فنا نیز از بین می‌رود و چیزی جز حق متعال باقی نمی‌ماند (کاشانی، ۱۳۸۵: باب الفناء).

علت وجوددهنده و هستی‌دهنده به معلول است و تمام صفات و حتی ذات معلول از آن علت است و عارف با شهود پروردگار رابط بودن خود و دیگر موجودات را درک می‌کند؛ یا با شهود رابط بودن خود و دیگر موجودات استقلال خداوند را درک می‌کند و می‌یابد که موجودات از خود هیچ ندارند و هر چه هست اوست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

تبیین فنای وجودی

در فنای وجودی بین انسان و خدا اتحادی صورت می‌گیرد؛ آیا این اتحاد امکان دارد؟ اگر امکان دارد چه نوعی است؟

فقهایی که مشرب عرفانی ندارند و بعضی از عرفا اصلاً اتحاد را نفی می‌کنند و قائلان به آن را کافر می‌دانند. این نوع از فنا در ادامه بررسی می‌شود.

اتحاد دو موجود یا با اتحاد ماهیت آن‌ها یا با اتحاد وجودهای آن‌ها و یا با اتحاد ماهیت یک موجود با وجود موجود دیگر ممکن است. اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و مستلزم تناقض است. اتحاد دو ماهیت تبدیل شدن یک ماهیت به ماهیت دیگر است. مانند اینکه انسان درخت شود. اتحاد وجود موجود نخست با ماهیت موجود دوم و بالعکس نیز محال است؛ زیرا هر موجود محدود به حد معینی است و به‌تبع، ماهیت خاص خود را دارد. متحد شدن ماهیت یک موجود با هستی موجود دیگر بدون آنکه تغییری در هستی آن‌ها پیدا شود و حد و مرزهای آن‌ها در هم رود، امری ممتنع است. تنها در یک صورت است که ماهیت یک موجود علاوه‌بر وجود خودش از وجود موجود دیگر نیز قابل انتزاع است و آن صورت این است که میان هستی دو موجود رابطهٔ طولی برقرار باشد و یکی از آن‌ها مرتبهٔ کمال دیگری محسوب شود (علیزاده، ۱۳۸۰).

اگر اتحاد بین وجود و ماهیت به یک معنا صحیح باشد، اتحاد بین وجود یک موجود با ماهیت خود آن است نه با ماهیت موجود دیگر. این معنی در صورتی درست است که قائل شویم ماهیت در خارج بالعرض وجود داشته و تحقق دارد و الا اگر قائل به عدم تحقق ماهیت بالذات شدیم و این که وجود بالذات متحقق است، بحث ترکیب وجود و ماهیت از درجهٔ اعتبار ساقط است؛ زیرا در این نظر ماهیت سراب و هیچ است و نحوهٔ ترکیب آن قابل بحث نیست (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج۱: ۲۳۵).

پس تنها فرضی که می‌توان برای اتحاد دو موجود در نظر گرفت، اتحاد وجود آن‌ها است؛ اما برای اتحاد در وجود نیز چند حالت می‌توان تصور کرد:

۱. اتحاد عرض با جوهر؛ در نوع این اتحاد میان فلاسفه اختلاف نظر است. حکمای مشاء وجود عرض را وجودی بیرون از حیطهٔ وجود جوهر دانسته، ترکیب آن دو را انضمامی می‌دانند؛[۴] اما اصحاب حکمت متعالیه وجود عرض را از مراتب وجود جوهر می‌دانند.[۵] پس یک وجود و یک واقعیت است که مرتبه‌ای از آن جوهر و مرتبه‌ای دیگر از آن عرض خوانده می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

۲. اتحاد صورت با ماده[۶] که نمی‌توانند از محل خود جدا شوند و به وجود خود ادامه دهند؛

۳. اتحاد چند ماده در سایه صورت واحد؛

۴. اتحاد هیولا که فاقد فعلیت است با صورتی که به آن فعلیت می‌بخشد. البته در نظر کسانی که هیولی را انکار می‌کنند، جایی برای این اتحاد نیست؛

۵. اتحاد میان دو معلولی که از علت مفیض واحد صادر می‌شوند، از این نظر که هرکدام از آن‌ها با علت متحد است و انفکاک میان آن‌ها ممکن نیست.

۶. اتحاد علت هستی‌بخش با معلول که معلول عین ربط و وابستگی به علت است؛

۷. اتحاد معلول با علت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج۲: ۲۳۳-۲۳۲).

علّیت نوعی رابطه است میان دو شیء که یکی را علّت و دیگری را معلول می‌خوانیم. علت، وجوددهندهٔ معلول است. آنچه معلول از علت دریافت می‌کند تمام هستی و واقعیت خویش است؛ لذا اگر علت نبود معلول نبود. نیاز معلول به علت، شدیدترین نیازها است؛ زیرا معلول در اصل هستی به علت نیاز دارد. پس علت آن چیزی است که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است (مطهری، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۷).

همان‌طورکه ذکر شد از نظر علامه طباطبایی موجود معلول دو اعتبار دارد:

الف. اعتبار وجود معلول به صورت فی‌نفسه و با نظر به خودش؛ یعنی ارتباط آن بدون در نظر گرفتن ارتباطش با علتِ معلول. در این ارتباط یک شیء ممکن و دارای ماهیت است و وجود فی‌نفسه‌ای دارد که از ماهیت آن معلول، عدم را نفی می‌کند.

ب. اعتبار دیگر آن است که وجود معلول را در مقایسه با وجود علتش لحاظ کنیم. در این حالت وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط است و هیچ نفسیتی ندارد. معلول بدین لحاظ چیزی نیست جز اتکا و وابستگی به وجود علت، نه می‌تواند موضوع قرار گیرد تا چیزی بر آن حمل شود و نه صلاحیت دارد محمول واقع شود تا بر چیزی حمل شود (طباطبایی، بی‌تا: مرحله یازدهم، فصل دوم).

نسبت میان علت و معلول، نسبت موجود مستقل نفسی به موجود رابط است و موجود رابط، موجودیت برای یک شیء را نمی‌پذیرد؛ زیرا یک شیء تنها درصورتی می‌تواند وجود لنفسه لغیره داشته باشد که از وجود فی‌نفسه برخوردار باشد، درحالی‌که موجود رابط موجودی فی‌غیره است. ازطرفی، معلوم بودن یک شیء مشروط به آن است که وجود آن شیء برای عالم بوده باشد. وجود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

معلول هم وجودی رابط و متکی به وجود علت است. درواقع معلول مرتبه‌ای از وجود علت و شأنی از شئون آن است و علت بر معلول حمل می‌شود آن‌هم از نوع حمل حقیقه و رقیقه.

دانشمند باهوشی چون ابن‌عربی بعید است به این معنا توجه نداشته باشد و وقتی جملهٔ «سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها» را گفته است منظورش همه‌خدایی باشد و به این نکته توجه نداشته که همه‌خدایی چه پیامدهایی دارد. ابن‌عربی در مسئلهٔ اتحاد می‌گوید:

و اعلم أنه إذا کان الاتحاد یصیّر الذاتین ذاتا واحدة فهو محال و إن کان بمعنی ظهور الواحد فی مراتب العدد فیظهر العدد. فقد یصح الاتحاد من هذا الوجه، و یکون الدلیل مخالفا للحس. فیکون علی وجهین. کالکتابة عن حرکة ید الکاتب حسا.

و بالدلیل أن اللّه تعالی خالقها و أنها أثر القدرة القدیمة لا الحادثة و قد یکون الاتحاد عندنا بمعنی حصول العبد فی مقام الانفعال عنه به همه، و توجه إرادته من غیر مباشرة و لا معالجة فظهوره بصفة هی للحق تعالی حقیقة سمی ذلک اتحادا.

لظهور حق فی صورة عبد. و ظهور عبد فی صورة حق. و قد یطلق الاتحاد فی طریقنا علی تداخل الأوصاف بین الحق تعالی و بین العبد. فإن الحق تعالی قد وصف العبد بما هو وصف للعبد الحیاة و العلم و غیرهما. و وصف نفسه بما هو وصف للعبد من الیدین و الأعین و الغضب و الرضا، و شبه ذلک.

فلما تداخلت الأوصاف بین الحق تعالی و بین العبد سمی ذلک اتحادا لظهوره بنا.

و ظهورنا به تعالی. فلهذا یصح قول من قال: «أنا من أهوی و من أهوی أنا.

و فی معناه قیل:

الحق عین الخلق إن کنت ذا عین و الخلق عین الحق إن کنت ذا عقل

و إن کنت ذا عین و عقل فما تری سوی عین شیء واحد فیه بالکل

(ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۷)

وقتی معلول رقیقهٔ علت است و علت حقیقهٔ معلول؛ یعنی معلول علت است که در مرتبهٔ معلول لحاظ شود و علت همان معلول است که در مرتبهٔ علت لحاظ شده است و بین آن‌ها اتحاد حقیقت و رقیقت برقرار است؛ ازاین‌رو می‌توان آن‌ها را حمل بر هم کرد؛ البته نه از نوع حمل شایع صناعی بلکه از نوع حمل حقیقت و رقیقت؛ پس می‌توان گفت علت معلول است یا معلول علت است و این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

حمل حملی مُجاز است. خداوند علت‌العلل است و همهٔ موجودات دیگر رقیقهٔ اویند؛ پس خدا و معلولاتش را می‌توان بر هم حمل کرد و گفت «الف خدا است» بدون اینکه محذوری لازم آید.

فنای وجودی یکی شدن وجود سالک و حضرت حق است. با تبیینی که از رابطهٔ علت و معلول شد بین سالک و حق نوعی اتحاد برقرار است که سالک به آن التفات داشته باشد یا نه این رابطهٔ اتحادی برقرار است. در فنای وجودی سالک قادر می‌شود رابط بودن خود را و در نتیجه یکی بودن خود و حضرت حق را درک کند و چون قبلاً نگاه استقلالی به خود داشته و علم هم نوعی شدن برای نفس است عارف گمان می‌کند که وجودش به وجودی دیگر تبدیل شده است؛ حال آنکه از قبل هم چنین بوده است و تنها این رابطه را کشف کرده است.

با این تبیین می‌توان کلام عرفایی مانند حلاج را که با گفتن شطح به حلول متهم شده‌اند، توجیه کرد. اگر حلاج رابطهٔ بین حق و خلق را کشف کرده و جملهٔ «اناالحق» خبر از یک واقعیت داده است؛ اما اگر به این امر توجه نداشته است طعن دیگران به او خالی از اشکال نیست.

نتیجه:

فنا یکی از مراتب عرفانی و هدف سلوک سالک است. فنا سه نوع معرفتی، صفاتی و وجودی است. فنای معرفتی یعنی ندیدن افعال، صفات و ذات خود و دیگر موجودات و تنها خدا را دیدن. فنای صفاتی یکی شدن صفات انسان و خدا است و چون خداوند فقط صفات نیک دارد پس در این حالت انسان باید از صفات رذیله خالی باشد. فنای وجودی یکی شدن یا اتحاد وجود سالک و خدا است که بعضی آن را تعبیر به حلول می‌کنند.

علامه طباطبایی براساس تحلیل رابطهٔ علت و معلول علم علت و معلول به هم را از نوع حضوری می‌داند و با توجه به قاعدهٔ اتحاد علم، عالم و معلوم به نوعی علت و معلول باید با هم متحد باشند و وقتی متحد شدند می‌توان آن‌ها را بر هم حمل کرد؛ اما نه از نوع حمل شایع صناعی بلکه از نوع حمل حقیقه و رقیقه. علاوه‌برآن وجود معلول نسبت به وجود علت وجودی رابط است و هر چه دارد افعال، صفات و ذات از علت دارد. رابط بدون مستقل درک نمی‌شود؛ سالک در سلوک تلاش می‌کند تا نگا استقلالی را به خود حذف کند و وقتی خود را درک کرد می‌تواند وجود مستقل علت را نیز درک کند یا بالعکس و این همان فنای وجودی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

پی‌نوشت‌ها:

۱. مراتب نازل‌تری از این نوع عدم التفات برای افرادی پیش آمده است. نمونهٔ آن داستان زنان مصری است که بنا به نقل قرآن با دیدن یوسف(ع) چنان بی‌خود شدند که دستان خویش را بریدند.

۲. عرفا خداوند را تنها موجود می‌دانند و آنچه که دیگران موجود می‌پندارند عرفا کون می‌نامند و این مطلب یکی از تفسیرهای وحدت وجود است که ابن‌عربی دربارهٔ آن می‌گوید: در عالم یک وجود مطلق است که هیچ تقیدی نمی‌پذیرد و آن واجب الوجود است و یک عدم مطلق است. وجود مطلق و عدم مطلق هر دو لایزال‌اند. وجود مطلق پذیرای عدم نیست و عدم مطلق هم پذیرای وجود نیست، اما در فاصلهٔ میان وجود محض و عدم محض امکان است که پذیرای عدم و وجود است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۷۰).

۳. عبارت ابن‌عربی در *فتوحات* عبارت است از: اعلم أن البقاء و الفناء لا یعقلان فی هذا الطریق إلا مضافین الفناء عن کذا و البقاء مع کذا و لا یصح الفناء عن‌اللّه أصلا فإنه ما ثم إلا هو فإن الاضطرار یردک إلیه و لهذا تسمی تعالی لنا بالصمد لأن الکون یلجأ إلیه فی جمیع أموره وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ فلم یبق أن یکون فناؤک إلا عنک و لا تفنی عنک حتی تفنی عن جمیع الأکوان و الأعیان أعنی فناء أهل اللّه فإن أتحفک الحق بتحفة منه تعالی فتحفه من جملة أکوانه فهی محدثة فتطلبک التحفة لتقبلها فتجدک فانیا عنها فعادت إلی معطیها فکان ذلک سوء أدب منک فی الأصل حیث سألت ما قادک إلی مثل هذا فإن اللّه یعطی دائما فینبغی للعبد أن یکون قابلا دائما فلا تسأل إن کنت من أهل اللّه إلا عن أمر إلهی أعنی علی التعیین و إلا فاسأل اللّه من فضله من غیر تعیین (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۵).

۴. آن‌هایی که قائل به اتحاد جوهر و عرض‌اند در این حد به اتحاد قائل هستند که می‌گویند عرض یک مرتبه‌ای از مراتب جوهر است ولی در مرتبهٔ ذات جوهر، عرض صدق نمی‌کند و در مرتبهٔ ذات عرض، جوهر صدق نمی‌کند؛ یعنی این دو مرتبه، دو مرتبه هستند ولی هر مرتبه‌ای خودش خودش است بدون اینکه بر مرتبهٔ دیگر صدق کند، فقط یک اتصال وجودی میان این‌ها برقرار است (مطهری، بی‌تا، ج۹: ۳۵۴).

۵. عرض وجود فی‌نفسه دارد، چون ماهیتش در عقل مستقل است، لیکن وجود فی‌نفسه آن عین وجود فی‌الغیر است و وجود آن، وجود رابطی است، زیرا برای آن در خارج استقلالی نیست که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

بعد به موضوع اضافه شود، بلکه اضافهٔ آن عین نحوهٔ وجود آن است اگرچه عین ماهیت آن نیست (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج۱: ۳۶۲).

۶. دربارهٔ ترکیب ماده و صورت نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. عده‌ای ترکیب آن را انضمامی می‌دانند، زیرا قائل‌اند در خارج دو هویت است که به هم منضم شده و ترکیب آن‌ها عبارت از این است که هویتی روی هویت دیگر آمده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵: ۳۰۹- ۲۸۷). بعضی ترکیب ماده و صورت را اتحاد می‌دانند نه انضمامی، زیرا ماده و صورت عینیت داشته به‌طوری‌که یک وجود بسیط و یک هویت هستند که از این وجود بسیط و هویت واحد، مفهوم جنس و فصل انتزاع می‌شود و ماده و صورت به یک وجود و یک هویت قائم هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵: ۲۸۶- ۲۸۲).

کتاب‌نامه:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۲)، *وجود رابط و مستقل*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)*، بیروت: دارالصادر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *فصوص‌الحکم*، تهران: انتشارات الزهرا.
- ـــــــــــــــ .(۲۰۰۳م)، *کتاب المعرفة*، محقق، مصحح محمدامین ابوجوهر، دمشق: دارالتکوین للطباعة و النشر.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفهٔ امام خمینی*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *فطرت در قرآن*، قم: إسراء.
- حلاج، حسین‌بن‌منصور. (۱۳۰۵ق)، *دیوان منصور حلاج*، بمبئی: چاپخانه علوی.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴م)، *اللمع فی التصوف*، محقق، مصحح نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل (لوح فشرده عرفان ۳، مرکز خدمات کامپیوتری نور).
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمدبن ابراهیم قوام شیرازی. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: داراحیا التراث العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، مشهد: المرکز الجامعی للنشر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران: کتابخانهٔ طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

- طباطبایی، محمدحسین. (۲۵۳۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
- ـــــــــــــ . (بی‌تاالف)، *بدایة الحکمة*، قم: دفتر تبلیغات حوزهٔ علمیهٔ قم.
- ـــــــــــــ . (بی‌تاب)، *نهایة الحکمة* قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین‌محمد. (۱۳۷۹)، *تذکرة الاولیاء*، با مقدمهٔ میرزا احمد خان‌قزوینی، چاپ چهارم، تهران: گنجینه.
- علیزاده، بیوک. (۱۳۸۰)، «نگاهی به پیشینهٔ نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول»، *پژوهشنامه متین*، ش یازدهم و دوازدهم: ۱۲۸- ۱۰۹.
- قشیری، ابوالقاسم‌عبدالکریم. (۱۳۷۴)، *الرسالة القشیریة*، محقق، مصحح عبدالحلیم محمود، محمود بن‌شریف، قم: بیدار (لوح فشرده عرفان ۳ ، موسسه کامپیوتری نور).
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، محقق، مصحح محسن بیدار فر، قم: بیدار.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۶ق)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، محقق، مصحح احمد عبدالرحیم السایح توفیق علی وهبة عامر النجار، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، محقق، مصحح علی‌اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- شمس تبریزی. (۱۳۶۹)، *مقالات شمس*، تصحیح صمد موحد، تهران: خوارزمی.
- لاهیجی، محمد. (۱۳۸۷)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، چاپ هفتم، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی، عفت کرباسی، تهران: زوّار.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفه*، چاپ چهارم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی. (بی‌تا)، *مجموعهٔ آثار*، چاپ هفتم، (لوح فشردهٔ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری علوم اسلامی).
- هجویری، ابوالحسن علی بن‌عثمان الجلابی‌الهجویری. (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، محقق، مصحح ژوکوفسکی، والنتین آلکسی یریچ، مقدمه قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران: طهوری (لوح فشرده عرفان ۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]