

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۵

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۱- شماره ۸۲- زمستان ۱۴۰۳- صص: ۱۹۷-۲۱۲

فنای صفاتی در عرفان اسلامی با محوریت حکمت متعالیه

سیدحاتم مهدوی نور^۱

محمود قیومزاده^۲

چکیده

فنا یکی از مقامات عرفانی است که عرفا آن را به سه نوع شهودی (معرفتی)، صفاتی و وجودی تقسیم می‌کنند. تبیین فنا از نظر عرفان پژوهان و حتی عارفان مهم است. هدف این نوشتار تبیین فنای صفاتی در نظام فلسفه صدرایی است. مبانی‌ای که در تبیین استفاده شده است عبارتند از: اشتراک معنوی وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اشتداد در وجود و تقسیم وجود به رابط و مستقل. وقتی وجود مشترک معنوی است باید معنای مشترکی در وجود انسان و خداوند باشد تا آن معنای مشترک قابل انتزاع باشد. با توجه به تشکیک وجود و حرکت جوهری و اشتداد در وجود، وجودات امکانی می‌توانند رشد کنند و این رشد هم برای انسان حدّ لایقف ندارد تا جایی که می‌تواند صفاتش نامحدود شود. مهم‌ترین دلیل نقلی بر فنای صفاتی خلافت انسان از خداوند و حامل امانت الهی بودن است. **کلیدواژه‌ها:** اشتداد وجود، اشتراک معنوی وجود، حکمت متعالیه، فنای صفاتی، وحدت وجود.

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

نویسنده مسئول: hmahdavinooor@yahoo.com

۲- استاد گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

پیشگفتار

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 آن که احوال خود را برای سالکان توضیح دهند تا برای آنان راهنما باشد و دوم این که مستعدان را به سلوک دعوت کنند. عرفان‌پژوهان نیز به تبیین مسئله فنا به منزله یکی از مقامات پرداخته‌اند.

عارفان از فنا تعبیرهای مختلفی کرده‌اند؛ حتی در آثار یک عارف هم تعبیرهای مختلفی از فنا دیده می‌شود؛ علاوه بر آن برای فنا مراتبی ذکر کرده‌اند؛ از این رو ارائه تعریفی واحد از فنا دشوار است و فنا را با ویژگی‌های آن تعریف کرده‌اند. در این خصوص به (مهدوی نور و یوسف ثانی ۱۳۹۷) رجوع شود. عرفا فنا را سه نوع شهودی، ذاتی و صفاتی دانسته‌اند؛ زیرا وقتی نظر به حالات سالک است فنا از نوع شهودی و یا صفاتی است و وقتی نظر به رابطه سالک با عالم خارج است فنای ذاتی مطرح می‌شود.

از برخی تعبیر عرفا درباره فنای شهودی چنین استنباط می‌شود که این فنا مقام عدم التفتات 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؛ 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 (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۴۵)؛ این حالت زمانی رخ می‌دهد که در قلب انسان چیزی غیر از خدا نباشد. مرتبه دوم فنای شهودی، از حق دانستن موجودات است. فرق این مرتبه با مرتبه قبلی آن است که در مرتبه قبلی انسان می‌تواند صفات خود و موجودات دیگر را به خود آنان نسبت دهد. برای مثال بگوید من نویسنده هستم. اما در این مرتبه سالک وجود و صفات تمام موجودات را از حق می‌داند و دیگر نمی‌گوید من نویسنده هستم. بلکه در مرتبه پایین آن است که نویسندگی را خدا به من عنایت کرده است و در مرتبه بالاتر می‌گوید خداوند نویسنده است که با من می‌نویسد. در این مرتبه سالک به دیگر موجودات التفتات دارد؛ اما آنان را از حق می‌داند. در واقع 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 (هجوی، کشف‌المحجوب ۱۳۷۵).

گاهی در گفتار صوفیه بیاناتی دیده می‌شود که دلالت بر فنای وجودی دارد. فنای وجودی امری مورد اختلاف بین خود عرفا و مورد طعن فقیهان به عرفا نیز بوده است. فقهای که مشرب عرفانی

ندارند و بعضی از عرفا اصلاً اتحاد را نفی می‌کنند و قائلان به آن را کافر می‌دانند. زیرا اگر برای دیگر موجودات وجودی استقلالی قائل شویم همان‌طور که در نگاه اولیه به هستی چنین است، آنگاه فنا‌ی وجودی به حلول می‌انجامد که بزرگان صوفیه کوشیده‌اند این نظر را رد کنند. در این که بعضی از صوفیه به حلول اعتقاد داشته‌اند شکی نیست و این اعتقاد چنان در میان آنان رواج داشت که ابونصر سراج در اللمع فی التصوف (۱۹۱۴م، ص ۶۲۶) و شیخ نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد (۱۳۹۹: ۲۳۱)) بر این فکر خرده می‌گیرند و معتقدان به آن را کافر و گمراه می‌خوانند. در بعضی گفتار صوفیه از اتحاد که به تعبیری عبارة‌الآخرای فنا‌ی وجودی است هم سخن به میان آمده‌است. البته در تعبیر اتحاد کلمات صوفیه یکسان نیست و جمع میان آنان شاید مشکل باشد. در دیوان منسوب به حلاج آمده‌است: بدان مقام رسید اتحاد من با او که بازمی‌شناسم که این منم یا دوست (حلاج ۱۳۰۵ق، ۳۱)؛ که نظری نزدیک به فنا‌ی وجودی است. برای فنا‌ی وجودی از چند تمثیل کمک می‌گیرند؛ از جمله در کشف‌الحقایق تعبیر شمع و آینه آمده‌است (۱۳۹۲: ۲۲). بر نظریه اتحاد هم مانند حلول بعضی از بزرگان تصوف مانند شمس تبریزی (شمس ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۳۴-۱۳۵) و عطار در تذکرة‌الاولیاء (۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۳۵) خرده گرفته‌اند.

صوفیه در کلماتشان از فنا‌ی دیگری سخن گفته‌اند که با دو فنا‌ی قبلی متفاوت است. شاید از لوازم این فنا، فنا‌ی شهودی باشد؛ اما با آن متفاوت است و از آن به فنا‌ی صفاتی یاد می‌شود. این فنا عبارت است از سقوط و زوال اوصاف مذموم و از میان رفتن شهوت‌ها و میل‌ها است. قشیری می‌گوید: «أشعار القوم بالفناء: إلى سقوط الأوصاف المذمومة» (القشیری ۱۳۷۴، ص: ۱۳۹).

خواجه عبدالله انصاری در کتاب گرانسنگ منازل‌الساثرین برای فنا سه مرتبه مطرح کرده‌است: 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، در حقیقت از علم خویش فانی و به علم خداوند متصف شده‌است.

ابن عربی هم برای فنا هفت مرتبه 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 الله و فنا‌ی از صفات حق و نسب آن. او فنا‌ی از فنا را از مراتب نمی‌شمارد بلکه از احوالی می‌داند که با هریک از مراتب هفت‌گانه همراه می‌شود. همان‌طور که انسان در حال خواب دیدن اصلاً آگاه نیست که آنچه می‌بیند خواب است، شخص فانی نیز در هنگام فنا در هریک از این مراتب از فنا‌ی خویش آگاه نیست.

درواقع کثرت در اثر پیدایی حدودی خاص در وجود مطلق که از آن به ظهور و تجلی تعبیری می‌شود، پدید می‌آید. هریک از مراتب وجود یا هریک از موجودات وقتی خود را می‌بینند موجود

مستقلی درک می‌کند 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 صرف نیست، بلکه ریشه در نحوه وجود انسان دارد. از این رو، سالک در فنا درصدد 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 از جمله 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 حقیقت آن نابودی است، نه تحول. پاسخ این پرسش در یک نکته 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 این که رسم و تشخص مادی را از دست می‌دهد، اما رسم و تشخص مجردات برای او باقی است. قیصری در رابطه فنا و بقا این نکته را صریحاً ذکر می‌کند که فنا از بین رفتن تعینات خلّقی و بقا، اتصاف به تعینات و صفات الهی است. پس، حدشکنی انسان تا حدی است که به یکی از صفات الهی تبدیل شود.

فنا صفتی به دو صورت به کار می‌رود که یک معنای آن نوعی فنا معرفتی است:

الف) انسان همه صفات خود و موجودات دیگر را از خدا ببیند. این نوع فنا همان فنا شهودی است و در اینجا مورد نظر نیست و پیش‌تر توضیح داده شد.

ب) صفات انسان عین صفات خداوند شود. یعنی نخست همان صفاتی که در خداوند است در انسان ظهور یابد و دوم همان‌طور که صفات خداوند نامحدود است صفات انسان نیز نامحدود شود. شهود این که صفات انسان از خداوند است و هیچ صفت وجودی در انسان نیست که از خودش باشد همان فنا شهودی است. اما در تفسیر دیگر صفات انسان مثل صفات خداوند می‌شود و هیچ موجودی دیگر حتی ملائکه در این امر با انسان شریک نیست. حال ممکن است برای بعضی فنا صفتی تام و برای بعضی دیگر فنا صفتی ناقص روی دهد. فنا صفتی تام آن است که انسان واجد تمام صفات خداوندی شود و فنا صفتی ناقص آن است که انسان واجد بعضی صفات خداوند اما به صورت مطلق شود. نکته‌ای که باید به آن دقت شود آن است که فنا صفتی به تعبیر نخست یعنی از خدا بودن تمام صفات مودات از خداوند برای تمام موجودات محقق است و عارف فقط آن را شهود می‌کند. حال آن که فنا صفتی به معنای دوم محقق نیست و عارف با ریاضت آن را محقق می‌کند. یعنی انسان صفاتش بی‌نهایت نیست و با ریاضت آن را محقق می‌کند. حال سه پرسش پیش می‌آید:

آیا انسان می‌تواند واجد صفات الهی به صورت نامحدود شود یا خیر؟

اگر انسان می‌تواند واجد صفات الهی به صورت نامحدود شود آیا به صورت کامل یا ناقص است؟
آیا همه انسان‌ها واجد این توانایی هستند یا فقط بعضی از انسان‌ها این قابلیت را دارند؟
آیا فنا‌ی صفاتی قابل تبیین است؟
در این پژوهش در چهارچوب نظام فلسفه صدرایی به پرسش‌های مذکور پاسخ داده می‌شود.

مبانی تبیین فنا‌ی صفاتی

برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مذکور نیاز است مبانی حکمت متعالیه (فلسفه صدرایی) بررسی و بر اساس این مبانی پرسش‌ها پاسخ داده شود.

۱. وحدت معنوی وجود

از نظر فیلسوفان صدرایی وجود مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی. ملاحظاتی سبزواری در ایاتی کوتاه این اعتقاد را بیان و استدلال‌های خود را هم ذکر می‌کند.

يعطى اشتراكه صلوح المقسم	كذلك اتحاد معنى العدم
و أنه ليس اعتقاده ارتفع	إذا التعين اعتقاده امتنع
و أن كلا أيه الجليل	و خصمنا قد قال بالتعطيل
مما به ايد الادعاء	ان جعله قافية إيطاء

در اشتراك لفظی می‌توان به ازای هر معنا لفظی وضع کرد و از اشتراك لفظی پرهیز کرد؛ لیکن در اشتراك معنوی، معانی متعدد وجود ندارد بلکه یک معنا است. پرسشی بین فیلسوفان درگرفته بود در خصوص اینکه لفظ وجود مشترک لفظی یا معنوی است؟ یعنی وقتی می‌گویند انسان وجود دارد؛ خدا وجود دارد و یا وجود را از چیزی نفی کرده، می‌گویند اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین وجود ندارد، در تمامی این استعمالات، لفظ وجود به یک معنا به کار می‌رود یا وجودی که در مورد انسان به کار می‌بریم به یک معنا و وجودی که مثلاً برای خدا به کار می‌بریم به یک معنای دیگر است؟
ملاحظاتی معنای وجود محمولی را با وجود رابط تفاوت به نوع می‌داند؛ لذا گاهی می‌گوید وجود مشترک لفظی است. اما درعین حال، در بحث پیش گفته که در مقابل متکلمان مطرح شده است قائل به اشتراك معنوی وجود است. در واقع از نظر ملاحظاتی وجود محمولی است که مشترک معنوی است؛ نه مطلق وجود.

وقتی وجود مشترک معنوی بین خداوند و دیگر موجودات است پس به همان معنایی که بر انسان به کار می رود بر خداوند هم به کار می رود. در نتیجه باید معنای مشترکی در آن‌ها وجود داشته باشد تا انتزاع مفهوم واحد میسر باشد.

۲. اصالت وجود

از نظر فیلسوفان صدرایی وجود اصیل است؛ یعنی آن چه حاق واقع را پر کرده، وجود است. حکیم سبزواری در اسرارالحکم می گوید:

بدان که وجود اصیل است و ماهیت، اعتباری است و معنای اصالت وجود آن است که: چنان که لفظ آب مثلاً- مفهومی دارد و به ازای آن مفهوم، در خارج، حقیقتی است که آبش گویند؛ همچنین لفظ وجود را، مفهومی است واحد [و] بدیهی و نزد اهل تحقیق و ابنای حقیقت به ازای آن حقیقتی است که در همه تعینات هست و منشأ ترتب آثار است، بر آن‌ها و صرف آن حقیقت، به خود موجود است و هر چیز به او موجود است و چون معلومات خارجی- که معلوم‌اند- به صور علمیه و صور علمیه معلوم‌اند، به نفس ذات خود، نه به صور علمیه دیگر و چون مقدم و مؤخر به زمان که زمان متقدم و متأخر است به نفس ذاتش و زمانی به زمان و نظایر بسیار است و مفهوم وجود، ابده بدیهیات است، به حسب تصور (سبزواری ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۵).

وقتی وجود اصیل است پس ماهیت امری ذهنی می شود و به تعبیری ماهیت حد وجود است.

۳. وحدت تشکیکی وجود

از نظر فیلسوفان صدرایی وجود مشکک است؛ یعنی حقیقتی دارای مراتب است. تشکیک در وجود یکی از مهمترین مسائل حکمت متعالیه است و برخی آن را بعد از اصالت وجود مهمترین مسئله می دانند (مطهری ۱۳۹۰، ص: ۴۴) و برخی دیگر آن را حتی از اصالت وجود نیز مهمتر می دانند زیرا با پذیرش تفکیک در وجود بسیاری از معضلات فلسفی حل می شود (حائری یزدی ۱۳۸۵، ص ۹). بعضی نیز معتقدند از آن کل وجود را یکپارچه بررسی می کند. اهمیت آن از اصالت وجود بیشتر است (ع. جوادی آملی ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۴).

۴. حرکت جوهری و اشتداد در وجود

یکی از ابداعات ملاصدرا در حکمت متعالیه حرکت جوهری است. تا قبل از ملاصدرا حرکت در جواهر را ناممکن می دانستند و تنها در بعضی اعراض آن را ممکن می دانستند. ملاصدرا با تحلیلی که از رابطه اعراض و جواهر ارائه کرد حرکت در جوهر را نه تنها ممکن دانست بلکه حرکت اعراض را از

نتایج حرکت در جوهر شمرد. از نظر ملاصدرا حدوث نفس انسانی محصول حرکت جوهری ماده است. در نتیجه نفس با بدن اتحاد وجودی دارد (شیرازی ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۳-۳۴۷)

۵. تقسیم وجود به رابط و مستقل

در یک تقسیم‌بندی وجودات خارجی را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: موجوداتی که وجودشان مستقل است که آن را فی‌نفسه یا نفسی می‌نامند. این موجودات در وجود وابسته به هیچ موجود دیگری نیستند.

موجوداتی که وجودشان فی‌غیره است. این نوع وجودات را رابط می‌نامند. وجود معلول نسبت به علتش وجود رابط است. در نتیجه اگر وجود معلول در ارتباط با علتش در نظر گرفته شود و جنبه رابطی آن لحاظ شود ماهیت ندارد. ماهیت معلول زمانی است که انسان معلول را نفسی لحاظ می‌کند.

تبیین فنا‌ی صفاتی در نظام صدرایی

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت وجود که مشترک معنوی است و بر انسان و دیگر موجودات بر همان معنایی به‌کار می‌رود که بر خداوند به‌کار می‌رود. در نتیجه باید وجود انسان و وجود خداوند از یک امر باشند تا بتوان معنای واحدی را از این دو وجود انتزاع کرد. این وجود است که حاق واقع را پر کرده است و ماهیت انسان به یک تعبیر حد آن وجود است.

در عالم ماده حرکت جوهری وجود دارد و ماده می‌تواند رشد کند. از پایین‌ترین مرتبه هستی تا تبدیل شدن به نفس انسانی می‌تواند رشد کند. از نظر ملاصدرا و پیروان او نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است. این امر نتیجه حرکت جوهری است. در عالم غیرمادی اشتداد در وجود جریان دارد. نفس مجرد مادی می‌تواند رشد کند و حدود وجودی را درنوردد. این رشد تا کجا می‌تواند باشد؟ فیلسوفان صدرایی و عرفا متقدند این اشتداد وجود حد یقف ندارد و وجود انسان می‌تواند بی‌نهایت شود. وقتی انسان وجودش بی‌نهایت شود صفاتش عین خداوند می‌شود. امام خمینی در تفسیری که بر آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲) دارند ظلوم‌بودن انسان را به گذرکردن از همه تعینات و جهول‌بودن او به فنا از رسیدن به مقام ولایت مطلقه، تفسیر کرده است (ر. خمینی ۱۳۷۶، ۵۶).

از جمله این تعینات، تعینات وجودی است که انسان می‌تواند از آن بگذرد و لاجد شود. انسان چون می‌تواند از تعینات خودش گذر کند حامل امانت الهی است. هیچ موجود دیگری نمی‌تواند این امانت را حمل کند چون غیرانسان نمی‌تواند از تعینات وجودی خودش گذر کند. این

امانت همان بذر خدایی شدن است و ولایت مطلقه الهی از لوازم ادای این امانت است نه خود امانت (س.ح. مهدوی نور ۱۳۹۷).

وجود بی‌نهایت انسان با وجود بی‌نهایت خداوند تفاوت دارد. خداوند به تعبیری علت و تعبیر دیگر تنها وجود است و انسان و ... تجلیات آن تنها وجود هستند. در بحث علت و معلول ملاصدرا تحلیل خاصی دارند که با وحدت وجود سازگار است و آن را تبیین می‌کند. خداوند تنها وجود مستقل است و موجودات دیگر معلول آن وجود و عین‌الربط به او هستند. پس وجود انسان هم در هر حال چه با وجود تعینات و چه بدون وجود تعینات معلول و عین‌الربط به خداوند است و از خود هیچ ندارد. قوام وجودی انسان به خداوند است و هرآنچه دارد از آن وجود است.

امکان فنای صفاتی

روشن است صفات خداوند عین ذاتش است و از آن انفکاک ندارد؛ اما صفات انسان عین ذاتش نیست و می‌تواند از آن منفک شود. بعضی از صفات خداوند مختص او است و هیچ کس دیگر در آن شریک نیست. خداوند واجب‌الوجود است و موجودات دیگر همگی ممکن‌الوجود و آن صفت هیچ‌گاه برای انسان حاصل نمی‌شود. البته به یک معنا موجودات دیگر هم واجب‌الوجود هستند؛ لیکن وجوب آنها بالغیر است نه بالذات؛ حال آن‌که، وجوب خداوند بالذات است. پس به نظر می‌آید فنای صفاتی تام برای انسان میسر نیست و اگر فنایی رخ دهد فنای ناقص است. حال پرسش پیش می‌آید که آیا فنای صفاتی که به صورت تام هم نیست امکان تحقق دارد؟ آیا ممکن است بعضی صفات انسان نامحدود شود؟ فنای صفاتی امکان دارد؟ مهم‌ترین دلیل نقلی بر امکان فنای صفاتی آن است که انسان خلیفه خدا در زمین و حامل امانت الهی است که در ادامه دلالت بر این امر توضیح داده می‌شود.

خداوند تبارک و تعالی جریان خلقت آدم را با ملائکه در میان می‌گذارد و می‌فرماید می‌خواهم در زمین خلیفه قراردهم. ملائکه اعتراض می‌کنند و بعد از خلقت آدم خداوند اسمایی را به حضرت آدم علیه‌السلام آموزش می‌دهد و ملائکه بعد از عجز از خبردادن از اسماء بر حضرتش سجده می‌کنند (بقره، ۳۱-۳۴). حال پرسش این است که اسمای تعلیمی به آدم چه بود که ملائکه بعد از خبردادن آدم از آن اسماء، از این که به خداوند نسبت به خلق آدم اعتراض کردند اظهار پشیمانی کردند؟ در این امر بین مفسران اختلاف است.

جدول 1. نظریه‌ها در خصوص اسمای تعلیمی به آدم علیه‌السلام

نظریه	کیفیت علم
نام اسما مختلف (ابن عباس و مجاهد و قتاده) (بغوی ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۳)	-
جنس و نام موجودات خلق شده و علم به تمام حالات و خصوصیات و هر نفعی که در دین و دنیا دارد (طبرسی ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۶).	خداوند اشیا را که خلق کرده بود، حاضر نمود و اسم‌ها و حالت‌ها و فوائد و امتیازاتی که در امور دین و دنیا داشتند به آدم (ع) آموخت.
علم به اسماء یا مسمیات موجوداتی زنده و عاقل بود که در پس پرده غیب قراردارند و موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب‌های غیب محبوب بودند و خداوند با خیر و برکت آن‌ها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد و هرچه در آسمان‌ها و زمین هست از نور و بهای آن‌ها مشتق شده است و آن موجودات با این‌که بسیار و متعددند، در عین حال، تعدد عددی ندارند و این‌طور نیستند که اشخاص آن‌ها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آن‌ها از باب مرتبه و درجه است و نزول اسم از ناحیه آن‌ها نیز به این نحو نزول است (طباطبایی ۱۳۹۰ ق، ج ۱، صص ۱۱۱۷-۱۱۱۸).	نوع علم و آگاهی نسبت به آن، غیر از این علم و آگاهی است که ما به موجودات داریم. علم به اسماء آن‌ها به گونه‌ای بوده که از حقایق وجودی آن‌ها و از ذوات آن‌ها پرده برداشته و آن‌ها را آشکار می‌ساخته است
حقایق عالیّه موسوم به اسماء اللّه و احتمالاً همان مفاتیح‌الغیب در آیه ۵۹ سوره انعام و خزائن در آیه ۲۱ سوره حجر است (جوادی آملی تفسیر تسنیم، ج ۳).	-
نام آنچه بوده و خواهد بود (بغوی ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۳).	-
اسمای ذریه‌اش (بغوی ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۳)	-
صنعت هر چیزی (بغوی ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۳)	-
تمام زبان‌ها (بغوی ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۳)	هر فرقه‌ای از فرزندان آدم به زبانی حرف می‌زنند.
نام‌های ملائکه (ربیع بن انس) (بغوی ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۳)	-
خواص اشياء (ابن عربی ۱۴۲۲ ق)	القای به قلب

آنچه به آدم علیه‌السلام تعلیم شد باید دارای دو ویژگی باشد:

قابل تعلیم به ملائکه نباشد؛

باعث برتری آدم شده باشد.

نام اشیا و مختلف و خواص آن‌ها، نام ملائکه، زبان‌های مختلف و اسمای ذریه‌اش نمی‌تواند منشأ برتری باشد؛ زیرا ملائکه سکانداران عالم هستند و به امور یادشده علم دارند. آنچه علامه طباطبایی می‌گوید نیز در نظام فلسفی صدرایی و مشایی پذیرفتنی نیست؛ زیرا از نظر اینان اسماء و صفات الهی همه از یک ذات واحد انتزاع شده‌اند و از نظر مفهومی با هم مغایرند؛ لیکن از نظر مصداق با هم یکی

هستند؛ پس آنچه علامه می‌گوید باید از جنس مخلوقات باشد که مقامشان از ملائکه بالاتر است و اختلاف بین آنها اختلاف طولی است و نه عرضی و این ویژگی عالم عقول است. این امر هم مستلزم آن است که قائل شویم تمام ملائکه به آدم سجده نکردند. همچنین شناختن این موجودات دلیلی بر برتری آدم نمی‌تواند باشد؛ همان‌طور که خواهد آمد علم آدم از نوع دیگری بود که بعد از انبیا آن به ملائکه باز هم آن برتری ماند؛ حال آن‌که شناختن فرشتگان نمی‌تواند علمی غیر انبیا باشد؛ البته می‌توان نظر علامه را تفسیر عرفانی کرد و به نظر جوادی آملی که می‌فرماید اسمای الهی بودند نزدیک‌کرد؛ چون در عرفان است که بین اسمای الهی رابطه طولی در نظر می‌گیرند و به مراتب اسماء قائلند و اسماء را تجلی ذات می‌دانند. همچنین خلق را تجلی می‌دانند. منطقی نیز آن است که آن اسماء، اسمای الهی باشند؛ چون همه چیز در جهان مخلوق خدا است و با روایات مختلف در خصوص هدف خلقت سازگارتر است (س. مهدوی نور ۱۳۹۳ الف).

از آیات ۳۱-۳۴ سوره بقره مشخص می‌شود که علمی که فرشتگان پس از خبر دادن آدم از اسماء پیدا کردند، با علمی که خدا به آدم آموخته بود، تفاوت داشت؛ زیرا قسمت اول برای فرشتگان قابل درک بود؛ ولی قدرت یادگیری قسمت دوم را نداشتند. پس روشن می‌شود که منظور از علم به اسماء تنها نام‌های عده‌ای از موجودات، یعنی آن نام و لفظی که در لغت دارند نبود؛ بلکه علمی از نوع دیگر بود که باعث برتری انسان بر فرشته شد.

علم در زمینه اسلامی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. می‌گویند در علم حضوری خود معلوم برای عالم حاضر است و در علم حصولی ماهیت معلوم برای عالم معلوم است. البته بر این ویژگی نقدهایی وارد است؛ برای مثال خداوند ماهیت ندارد؛ ولی انسان به حضرت حق علم حصولی دارد؛ اما می‌توان گفت در علم حصولی انسان با واسطه مفهومی که در ذهن دارد به معلوم علم پیدا می‌کند و با ویژگی‌هایی که برای علم حضوری می‌گویند انسان تنها می‌تواند به نفس، قوا و انفعالات و ... خود علم پیدا کند و علم حضوری به موجودات دیگر مورد قبول نیست (مهدوی نور ۱۳۹۰).

کشف در عرفان اسلامی یا از نوع حصولی یا از نوع حضوری است. کشف حصولی نمی‌تواند ملاک برتری آدم باشد؛ زیرا در علم حصولی چیزی بر انسان افزوده نمی‌شود. اگر کشف از نوع علم حضوری باشد آنگاه عارف تجلیات نفس خود را شهود می‌کند؛ پس در این صورت آن چه به آدم تعلیم شد از نوع داشتن بود نه از نوع دانستن. ملائکه می‌توانستند بدانند؛ ولی نمی‌توانستند داشته‌باشند. پس انسان واجد اسمای الهی شد و این باعث برتری وی بر تمام عالم شد.

همان‌طور که ذکر شد خداوند انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده است؛ بنابراین در وجودش مسمای به اسماء حسنی و متصف به صفات علیایی از صفات جمال و جلال است. مقام خلافت حاصل نمی‌آید مگر به اینکه خلیفه، نمایشگر مستخلف باشد و در آن شؤن، آثار، احکام و تدابیری که به‌خاطر تأمین آن‌ها مستخلف، خلیفه و جانشین برای خود معین کرده است تمامی شؤن وجودی، آثار،

احکام و تدابیر او را حکایت‌کند (طباطبایی ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۷). پس آدم (ع) که خلیفه خدا در زمین بود متصف به صفات الهی بود و این همان تعلیم اسماء است.

پرسش مهم دیگر این است که آیا اتصاف به صفات الهی مخصوص آدم علیه‌السلام است یا مخصوص نوع انسان؟ برای پاسخ به این پرسش باید به پرسش آیا سجده مخصوص آدم علیه‌السلام است یا مخصوص نوع انسان نیز پاسخ داده شود.

اغلب مفسران سجده را مخصوص آدم علیه‌السلام دانسته‌اند؛ ولی برخی سجده ملائکه را ویژه شخص آدم ندانسته‌اند و معتقدند سجده بر همه فرزندان آدم بوده است و آدم علیه‌السلام به نمایندگی از طرف همه افراد انسان، مسجود فرشتگان قرار گرفته است. برای اثبات این مطلب سه دلیل آورده‌اند:

۱. سجده به آدم فرع خلافت او است و چون خلافت مذکور در آیات ۳۰ تا ۳۳ از سوره بقره به همه آدمیان مربوط است و به شخص آدم اختصاص ندارد؛ پس سجده ملائکه نیز برای آدم و تمام فرزندان او است.

۲. ابلیس آن‌گونه که از آیات ۱۶ و ۱۷ سوره اعراف، ۳۹ سوره حجر و ۲ سوره ص برمی‌آید، بدون واسطه قراردادن آدم و بدون اختصاص به او، درصدد انتقام‌جویی از فرزندان وی برآمده است.

۳. خداوند در آیات ۳۳ و ۳۵ سوره بقره و ۱۱۷ سوره طه آدم علیه‌السلام را مخاطب قرارداده است؛ ولی در آیه ۲۷ سوره اعراف همه فرزندان او مخاطبند (طباطبایی ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۱-۲۲).

البته دلایل علامه طباطبایی برای اثبات ادعای مذکور وافی به مقصود نیست؛ اول آن که در سوره بقره بعد از یاد دادن اسماء به آدم، ملائکه بر وی سجده کردند و باید اسماء به انسان‌های دیگر تعلیم شده باشد تا سجده بر انسان‌های دیگر هم باشد که اثبات این امر راحت نیست. دوم آن که دشمنی شیطان با فرزندان آدم شاید به خاطر دشمنی وی با خود آدم باشد و این امر دلیل بر سجده ملائکه نمی‌شود. سوم آن که خطاب قراردادن فرزندان آدم در آیه ۲۷ دلیل بر سجده ملائکه به انسان‌های دیگر نیست؛ اگر سجده را به معنای کمک برای رسیدن به کمال و سجده نکردن را به معنای مانع شدن برای کمال در نظر بگیریم همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید در میان انسان‌ها افرادی هستند که خداوند در گمراهی مددشان می‌کند *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ* (بقره، ۱۵).

اگر خلافت متعلق به همه انسان‌ها است پس باید آن اسماء به همه تعلیم شده باشد و اگر چنین باشد باید همه بالفعل متصف به صفات الهی باشند و این امر با مشاهدات انسان در تضاد است. انسان زمانی که به دنیا می‌آید علم، قدرت و ... ندارد و بعضی از صفاتی که انسان دارد با اخلاق خدایی ناسازگار است.

به نظر برای پاسخ به این پرسش باید به بحث امانتی که در انسان به ودیعت نهاده شده است، توجه کرد. خداوند می‌فرماید: *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا* (احزاب، ۷۲). امانت به معنای چیزی است که نزد غیر به

ودیعه می سپارند، تا او آن را برای سپارنده حفظ کند و سپس به وی برگرداند. در آیه فوق چند نکته وجود دارد:

خداوند چیزی در انسان به امانت گذاشته است؛

صاحب آن امانت خداوند است؛

انسان باید آن را برای خدا حفظ کند و سالم و مستقیم نگه دارد؛

آن امانت را به صاحبش یعنی خدای سبحان برگرداند؛

همه انسان‌ها به طور مطلق آن را پذیرفته‌اند.

از این که خداوند می‌فرماید: **لِيعَذِبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ...** بر می‌آید که امانت مذکور چیزی است که نفاق و شرک و ایمان هر سه بر حمل آن امانت مترتب می‌شود؛ در نتیجه حاملان آن امانت به سه طائفه تقسیم می‌شوند؛ چون کیفیت حمل آنان مختلف است. از این‌جا دانسته می‌شود که امانت مذکور امری است مربوط به دین حق که دارنده آن متصف به ایمان و فاقد آن متصف به شرک و آن کس که ادعای آن را می‌کند، ولی در واقع فاقد آن است، متصف به نفاق می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۵۲۵). در خصوص این که آن امانت چیست چند احتمال داده‌اند:

اعتقاد حق و شهادت بر توحید خدا (صرف اعتقاد به همه عقاید دین حق، با قطع نظر از عمل به لوازم آن): این احتمال ممکن نیست منظور باشد، برای این که آیه شریفه می‌فرماید آسمان و زمین و کوه‌ها از حمل آن امانت مضایقه کردند و حال آن‌که به حکم صریح قرآن آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها و تمامی موجودات، خدا را یگانه دانسته‌اند و به حمد او تسبیح می‌گویند (اسراء، ۴۴) و در آیه مورد بحث می‌فرماید آسمان‌ها و زمین از پذیرفتن آن امانت سرباز زدند؛ پس معلوم می‌شود امانت مذکور توحید خدا نیست.

مجموع عقاید و اعمال (داشتن آن عقاید به ضمیمه عمل به آن): این احتمال نیز صحیح نیست؛ برای این که آیه شریفه می‌فرماید انسان‌ها به طور مطلق، یعنی چه خوبشان و چه بدشان آن را حمل کردند و پذیرفتند و معلوم است که بیشتر انسان‌ها در هر دوره‌ای از ایمان به دین حق امتناع ورزیدند و کسی که ایمان نداشته باشد آن را هم حمل نکرده است و اصلاً اطلاعی از آن ندارد.

تلبس و اتصاف به کمالی که از ناحیه اعتقاد به حقانیت همه عقاید و علم به دین حق حاصل می‌شود: این احتمال نیز صحیح نیست؛ چون امانت مذکور چیزی است که هم نفاق مترتب بر آن می‌شود و هم شرک و هم ایمان و این سه بر صرف اعتقاد به حقانیت تکالیف اعتقادی و عملی دین مترتب نمی‌شود و صرف این اعتقاد نه سعادت می‌آورد و نه شقاوتی؛ آنچه سعادت و شقاوت می‌آورد، التزام به این عقاید و تلبس در عمل به آن تکالیف است، نه صرف عقیده به حقانیت آن‌ها.

کمالی که از ناحیه تلبس و داشتن اعتقادات حق و نیز تلبس به اعمال صالح و سلوک طریقه کمال حاصل شود به اینکه از حسیض ماده به اوج اخلاص ارتقاء پیدا کند و خداوند انسان حامل آن امانت را

برای خود خالص‌کند: این آن احتمالی است که می‌تواند مراد از امانت باشد؛ چون در این کمال هیچ موجودی نه آسمان و نه زمین و نه غیر آن دو، شریک انسان نیست. از سویی دیگر چنین کسی تنها خدا متولی امور او است و جز ولایت الهی هیچ موجودی از آسمان و زمین در امور او دخالت‌ندارد؛ چون خدا او را برای خود خالص کرده‌است. پس مراد از امانت عبارت شد از ولایت الهی و مراد از عرضه‌داشتن این ولایت بر آسمان‌ها و زمین و سایر موجودات مقایسه این ولایت با وضع آن‌هاست (طباطبایی ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۵۲۵-۵۲۸).

با این توضیح معلوم می‌شود که تعلیم اسماء به آدم علیه‌السلام بوده‌است و وی بالفعل اسماء را واجد بود؛ لیکن قوه یادگیری (=کسب) آن اسماء در انسان‌های دیگر به ودیعت گذاشته شده‌است و برای فعلیت آن باید تلاش کند.

همان‌طور که ذکر شد علم به معنای داشتن و نه دانستن به اسماء، ملاک خلافت الهی است و هر کس که این ملاک را دارا باشد، خلیفه خدا در زمین خواهد بود. پس همه انسان‌ها خلیفه خدا در زمین نمی‌شوند و تنها افرادی که آن امانت را به صاحبش برگردانند خلیفه خدا در زمین هستند. البته باید دقت کرد منظور از آن‌که همه انسان‌ها خلیفه الهی نمی‌شوند خلیفه تام الهی است و گرنه همه موجودات خلائف خداوند هستند. زیرا خداوند از طریق این موجودات در زمین اثر می‌گذارد. *وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ* (بقره، ۲۵۱).

نتیجه‌گیری

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.

در فلسفه صدرایی وجود مشترک معنوی است و در نتیجه بر انسان و خداوند بر یک معنا به‌کار می‌رود. در نتیجه باید معنای مشترکی در وجود انسان و خداوند باشد تا آن معنای مشترک قابل-انتزاع باشد. علاوه بر آن، وجود امر مشککی است و دارای مراتب. با توجه به حرکت جوهری و اشتداد در وجود، وجودات امکانی می‌توانند رشد کنند و این رشد هم برای انسان حد لایقف ندارد. زیرا انسان خلیفه خداوند در زمین و حامل امانت الهی است و خلیفه باید واجد صفات مستخلف‌منه باشد. در غیر این صورت خلیفه نخواهد بود.

منابع و مأخذ

- (۱) ابن عربی، محی‌الدین. الفتوحات المکیه. جلد ۲. تحقیق عثمان یحیی، چاپ دوم، مصر، ۱۴۰۵ق.
- (۲) _____ . تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق). محقق: رباب سمیر مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- (۳) القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم. الرسالة القشیریة. محقق / مصحح: عبد الحلیم محمود / محمود بن شریف، قم: بیدار (در لوح فشرده عرفان ۳ از موسسه کامپیوتری نور)، ۱۳۷۴.
- (۴) بغوی، حسین بن مسعود. تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل. محقق: مهدی عبدالرزاق، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق .
- (۵) جوادی آملی، عبدالله. ریحی مختوم. چاپ سوم، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- (۶) _____ . فطرت در قرآن. قم: اسراء، ۱۳۷۲.
- (۷) _____ . ۱۳۸۸. تحقیق: احمد قدسی، چاپ هشتم، قم: اسراء، تفسیر تسنیم.
- (۸) حائری یزدی، مهدی. هرم هستی: تحلیلی از مبانی هستی شناسی تطبیقی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- (۹) حلاج، حسین بن منصور. دیوان منصور حلاج. بمبئی: چاپخانه علوی، ۱۳۰۵ق.
- (۱۰) خمینی، روح الله. مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- (۱۱) رازی، شیخ نجم‌الدین. مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۹.
- (۱۲) سبزواری، ملاحادی. اسرارالحکم. مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- (۱۳) سراج طوسی، ابونصر. اللمع فی التصوف. محقق / مصحح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل (در لوح فشرده عرفان ۳ از مرکز خدمات کامپیوتری نور)، ۱۹۱۴م.
- (۱۴) شمس، - مقالات شمس. به تصحیح صمد موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
- (۱۵) شیرازی، صدرالدین محمد. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- (۱۶) طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- (۱۷) طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.

- ۱۸) عطار نيشابورى، فریدالدین. تذکره الأولیاء. مصحح: رینولد نیکلسون، با مقدمه عبدالوهاب قزوینى، چاپ پنجم، تهران: کتابفروشى مرکزى (نسخه الکترونیکی)، ۱۳۳۶.
- ۱۹) مطهرى، مرتضى. شرح منظومه. تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
- ۲۰) مهدوى نور، سید حاتم. "بررسى تاريخى سجده ملايکه بر آدم عليه السلام و تمرد ابليس". مطالعات تاريخى قرآن و حديث، شماره ۶۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۸۱-۶۵.
- ۲۱) _____ . طرحى نو در عقايد دينى بر اساس مدل مديريت راهبرى (دوباره مسلمان شويم). على آباد كتول: دانشگاه آزاد اسلامى واحد على آباد كتول، ۱۳۹۳ الف.
- ۲۲) _____ . معرفت شهودى: علم حضورى و برساختگرایی. رساله دکترى، تهران: دانشگاه آزاد اسلامى واحد علوم و تحقيقات، ۱۳۹۰.
- ۲۳) مهدوى نور، سید حاتم، و سید محمود يوسف ثانى "تبيين فناى معرفتى و وجودى براساس نظريه علم حضورى علامه طباطبايى". پژوهشنامه عرفان سال نهم، شماره ۱۹ (۱۳۹۷): ۲۰۹-۲۲۸.
- ۲۴) نسفى، عزيزالدین. كشف الحقایق. تهران: علمى و فرهنگى، ۱۳۹۲.
- ۲۵) هجویرى، ابو الحسن على بن عثمان الجلابى الهجویرى . كشف المحجوب. محقق / مصحح: و- ژوکوفسكى / والتين ألكسى يريچ، مقدمه: قاسم انصارى، چاپ چهارم، تهران: طهورى (در لوح فشرده عرفان ۳)، ۱۳۷۵.

Received: 2023/2/22
Accepted: 2023/5/15
Vol.21/No.82/Winter2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism
(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

***Annihilation (Fana) of Attributes in Islamic Mysticism
based on Transcendent Theosophy***

Seyyed Hatam Mahdavinooor^{1}, Mahmud Ghayyumzadeh²*

Assistant professor, Department of Islamic Studies, Yadegar-e Emam Branch, Islamic Azad University, Shar-e Rey, Iran. *Corresponding Author, hmahdavinooor@yahoo.com
Assistant professor, Department of Islamic Studies, Saveh Branch, Islamic Azad University, Saveh, Iran.

Abstract:

Annihilation (Fana) is one of the mystical authorities that mystics divide it into three types: intuitive (cognitive), attributive, and existential. The explanation of annihilation is important for mystics and even researchers in mystics. The purpose of this article is to explain the annihilation of attributes in Mulla Sadra's philosophical theory. The principles used in the explanation are: spiritual sharing of existence, doubt of existence, substantial movement and intensity in existence, and the division of existence into relational and independent. When shared existence is spiritual, there must be a common meaning in the existence of man and God so that that common meaning can be abstracted. Considering the doubt of existence and substantial movement and intensity in existence, potential beings can grow, and this growth has no limit for man to the extent that his attributes can become unlimited. The most important reason narrated for the annihilation of attributes is man's caliphate from God and his being the bearer of the divine trust.

Keywords: annihilation of attributes, Transcendent Theosophy, Islamic Mysticism, unity of existence.