

Ali Sayadani(responsible author) Email: a.sayadani@azaruniv.ac.ir
Assistant Professor of Arabic Language and Literature Dept, Azarbaijan
Shahid Madani University.Iran

Norouz peighami:

PhD Student of Religions and Mysticism, Ferdowsi University of
Mashhad.Iran

DOI: 10.22111/jllr.2020.20695.2041

Fana (Death) and its Three Levels from the Perspective of Ibn al-Farid and Imam Khomeini

Abstract

One of the issues that Imam Khomeini (ra) and Ibn Fariz died in that unity program (Fana) was raised in God. Fana (Fana), one of the highest levels of human existence and the highest perfection of the universe, which is a fundamental survival and theoretical and practical mysticism is of great importance. He talked a lot about death (annihilation) and non-existence and considered it as a basis for survival. The most important mystical conditions? The research method in the present study is analytical-descriptive and the tools used are library. The results of research show that these two great mystics consider the desires of selfishness and selfishness as a condition of death (annihilation) in God, and by emphasizing the three stages of death (annihilation), namely Maho, Tms and Mohaghegh, they express their views in their works. They say about death (Fana).

Key words:passing-away ,Ibn Fariz,Imam Khomeini.

1. Introduction

Mystical tendencies and thoughts are explicitly expressed in Imam Khomeini and Ibn Farid's works. Both figures have spoken of

positions and ways. Accordingly, Ibn Farid's *Taeyah* and Imam Khomeini's *Divan* are filled with concepts and discussions related to positions, states, and ways of conduct.

A subject that is agreed upon by both Imam Khomeini and Ibn Farid concerns *fana fi Allah* (death in God); in this regard, both mystics believe that to achieve unity, the wayfarer should at first be separated from his apparent existence and then become immersed in the beloved to the extent that there would be no wayfarer anymore. Following this stage, the mystic shall find himself in a romantic unity with the everlasting intended. Some assert that this state which would be the end of the wayfarer's journey and a conclusion to his stance and status, is of indescribable nature and cannot be put into words. Albeit, the death of the wayfarer, the fading of his determinations, and his rise require "survival". As wayfarers themselves would say, when the mystic achieves "*fana fi Allah*", he would then attain "*Baq'a Allah*" which is the beginning of a new, fresh life; till now, the wayfarer had been engaged in "*Sayyer ela Allah*" (journey to God) which would then become "*Sayyer fi Allah*" (journey in God) (Qani, 2004, p. 336).

Despite the fact that the Egyptian Farid belonged to the early seventh century A.H. and Imam Khomeini was a contemporary mystic, examinations into their mystical thoughts demonstrate the universality of mysticism; accordingly, it does not pertain to a particular person or a period. Following the two figures' correct definitions of *fana fi Allah* in Islamic mysticism (The Quran and Islam), they proceed to draw *Tariq fi Allah* for the wayfarer as the desirable end of man. Through theory and practice, the wayfarer may acquire eternal life and *Baq'a Allah*. Furthermore, paying attention to mystical teachings and using them to attain salvation and a better life in today's era which is faced with a variety of crises appear necessary more than ever.

Death is one of the important notions addressed by both theoretical and practical mysticism, as well as the mystics who had stepped into this area. Ibn Farid and Imam Khomeini have also addressed this concept in their works. In this study, the following questions were posed: What are Ibn Farid and Imam Khomeini's definitions of death? What are the similarities and possible differences between Ibn Farid and Imam Khomeini's views with respect *Fana fi Allah* and its levels?

2. Research method

The present inquiry was conducted using the descriptive-analytical method and library resources. Here, death, its types and its features in Ibn Farid's *Divan* and works of Imam Khomeini are addressed so as to shed light on their views with respect to this area.

3. Discussion

Generally, three types of *Fana* are discussed in mysticism: 1. *Fana an vajoud al-sawaa* (i.e. the unity of existence); 2. *Fana an shahoud al-sawaa* (i.e. the unity of intuition); and 3. *Fana an Iradah al-sawaa* (i.e. wanting nothing except for the desires of the intended or the intended themselves). All three are mentioned in *Taeiyah Kubra* (Helmi, Bitá; 189-190). *Fana* is the end of the wayfarer's perception and awareness due to the appearance of the divine against his conscience; subsequently, his entire condemned traits would be diminished and replaced by honorable characteristics. *Fana* involves three stages: *Mahv* (obliteration), *Temes* (defacement), and *Muhiq* (annihilation). In his mystical ballade, "*Taeiyah Kubra*", Ibn Farid has carefully mentioned these three stages through a set of mystical verses. According to Imam Khomeini, when the wayfarer liberates himself from his own momentariness and sensuality, he ventures toward attaining his key desire and the divine. Consequently, Imam Khomeini has also spoken of the presence of heart in practice, character, and inherent nature (Khomeini, 2006: 435) along with the secrets, the hidden and the cryptic (Hamou, 1981, p. 206). This, in turn, is compatible with the aforementioned three stages of *Fana*.

In *Fana fi Allah*, the wayfarer should disremember himself through his lover. Ibn Farid assumes that the wayfarer forgets himself as the virtue of his intended becomes apparent to him, hence meeting his end from himself. This is due to the fact that the condition for stepping into this path necessitates silencing and suppressing of all temptations and turning one's heart towards the divine, while the obstacles involve immersion in materialism. Imam Khomeini also believes that to reach the beloved, one should let go of others because it is only the beloved that is real while others are nothing but a mirage; and its only sign is

death in the beloved. According to Imam Khomeini, there is no value to existence and objects compared to the real love and the divine.

Ibn Farid believes death, sacrifice and becoming a mortal along the way of reaching love and the beloved is the condition for achieving bliss and immortal life. Though such a venture involves difficulty and challenges, it would also be the best gift in case of attaining the beloved's acceptance. Otherwise, until one does not become a martyr of the path towards the beloved and the real intended, one must refuse to even imagine reaching such a goal; accordingly, it is only in death and separation from self that the wayfarer would become one with beloved. In fact, sacrificing oneself is the least one can do for their beloved and attaining their love and kindness. Otherwise, the existence of the lover would be of no use.

Similar to Ibn Farid, Imam Khomeini also believes that total contentment is to see the face of the beloved and reaching union with them, and it is attainable though one's nonexistence and death along the path to the beloved; and anyone who fears such a way towards the beloved is an outsider to this kind and devoid of humanity. Happiness and virtue is overshadowed by meeting the beloved and a sense of restlessness regarding the distance to the beloved. The way to reach the beloved is then to become nonexistent and separated from self; until one deems oneself as nothing in the face of the beloved, one would fail to achieve real existence.

4. Conclusion

The term *Fana* in mysticism is originated from the Quran. Some believe *Fana* and nonexistence to be the fruit of a divine grace and an out-of-control notion, caused by being present in the face of the divine, the heart, and the imparting of the divine to the heart. This is the very state that leads to the most perfect position for the mystic and his ultimate end, i.e. unity and connection. Though Ibn Farid has been more explicit in his *Divan* regarding the concept of *Fana* compared to Imam Khomeini, both deem *Fana* as the ultimate level of journey and conduct, after which lies *baqa'a Allah*. There are many similarities addressed by both figures with respect to *Fana* and its features; they believe momentariness, carnal desires, arrogance, and expressing existence and materials as veils against reaching the divine. According to them, *Fana* involves three stages of practicality, characteristic, and

the inherent nature and each stage has its own particular states, all of which are attainable by the grace of the divine and the wayfarer's enthusiasm towards such an end. Nonetheless, there are no particular differences between the two figures regarding this subject. It can only be stated that Ibn Farid has been much more bold in *Taeiyah Kubra* compared to Imam Khomeini in his *Divan*, while Imam has also addressed the subject in question in his other works.

References

1. The holy **Quran**
2. Abolhasani. MohammadAli. **An overview of the common ideas of Rumi and Ibn Fariz**. Scientific and Research Journal of Mystical Studies, Kashan University .No 13. pages 35-3, Spring and Winter 1390.
3. Farshbafiyān. Ahmad. **Mashrabe Erfanie Imam khomeini (rah) va Hafez**. A study of the common mystical themes of the Divan of Imam and Hafez. Tehran: Oroj Publishing. 1907.
4. Gani, ghasam. **Tarikhe tasavvof dar Islam**. bahse dar asar va afkar va ahvale Hafez va bahsi dar Tasavvof. Vol. 2. Tehran: Zovvar, 2004.
5. Gayor, Elham. **Annihilation and survival in Islamic mysticism with an approach to the views of Imam Khomeini**. M. A Thesis Recerch Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution. 2006.
6. Helmi. Mohammad Mostafa . **Ibn –al Fariz va Alhobe Elahi**. second edition.
7. Ibn-al Fariz. **Divāne Ibn-al Fariz**. Printing and Publishing. Dāre Sader. Dāre Beirut. 1962
8. Ibn-Farize Mesri. **Divāne Sultanol Ashagin**. Edition and Translation by Sayid Fazlol-lahe Mirgaderi va Azamol-Sadate Mirgaderi. Qom: Ayate Eshrag. 1390.
9. Kāshāni. AbdolRazzaq. **Tarjomeye Estelahate al –Sofiye ya Farhange Estelahate erfān va tasavvof**. Tr. Mohammade khajavi. Tehran: Mowlā. 1908.

10. -----, 'Ezz-oddin Mahmoud. **Mesbāh-ol-hedāyah va Meftāh-ol-kefāyah**. Qom: Homa Publishing Institute. 1907.
11. Kakaei. Gasem. **Vahdate Vojod be Revaeate Ibn Arabi va Maester Ekhart**. Tehran. Hermes Publications. 1393.
12. Khomeini. Hazrate Imam. **Divāne Imam: sorodeh-haye Hazrate Imam Khomeini(s)**. Qom: Institute for Organizing and Publishing Works Imam Khomeini (s). 1995.
13. -----, Rohollah. **Sharhe Chahil Hadith** (Arbain Hadith). Tehran: Institute for Organizing and Publishing Works Imam khomeini(s). 2006.
14. -----,-----, **Sharhe Hadithe Jonode Agl –o- Jahl**, Tehran: Institute for Organizing and Publishing Works Imam khomeini (rah). 1999.
15. -----,-----, **Masbahol Hedaye elall-khelafat ol-velayat**. Tr. siyd Ahmade Fahri, Tehran: payame Azadi. 1981.
16. Mirgaderi. Sayid Fazlol and Elahe. **Divāne Sultanol Ashagin**. Ibn-Farize Mesri. Edition and Translation. Qom: Ayate Eshrag. 2011.
17. Nicholson. R. A. **Erfane Arefane Mosalman**. Tr. Asadollahe azad va Alie nagavizadeh, ferdowsi University of Mashhad . 1903.
18. Qosheiri. Abddol karem bn havazen. **Resāle-ye Qosheiriyah**. Tr. Abu 'Ali Hasan bn Ahmade Osmāni. Ed by Badi'-ozzamān Frouzānfar. Tehran: Elmi o Farhangi. 2004.
19. Sajjādi. Ja'far. **Farhang-e estelā'hāt va tabirat-e 'Erfāni**. Tehran: Tahouri. 2007.
20. Schimmel. Anne-Marie. **Mystical dimensions of Islam**. Tr. AbdollRahime Govahi. Tehran: Publication Farhange Islami. 2005.
21. Torkae Esfahani. Sain-aldine Ali bn Mohammad .**Sharhe Nazmol ddor** (sharhe gaside- ye Taiye- ye Kobraye Ibn Fariz). by Akram jodiye namati. Tehran: Mirase Maktob. 2005.
22. Yasrebi, Yahyā. **'Erfān-e nazari** (tahghighi dar seyr-e takāmoli va osoul va masāel-e tasavvof. Qom: Boustān-e Ketāb. 2013.
23. Zakavatie Garagozlo. Alireza. **Ibn Farez. Shaere Hobe Elahi**. Maaref.P3.N3.DecemberandMarch 1986.

پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان

سال ۱۹ شماره ۳۷ پاییز و زمستان ۱۴۰۰ (صص ۱۸۶-۱۶۵)

فنا و مراتب سه‌گانه آن از دیدگاه ابن‌فارض و حضرت امام خمینی (ره)

۲- نوروژ پیغامی

۱- علی صیادانی

DOI: 10.22111/jllr.2020.20695.2041

چکیده

یکی از موضوعاتی که حضرت امام خمینی (ره) و ابن‌فارض در آن وحدت نظر دارند، فنای فی‌الله است. فنا از والاترین درجات وجودی بشر و از عالی‌ترین کمالات جهان هستی است که اساس و پایه بقا است و در عرفان نظری و عملی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هم‌ابن‌فارض در تائیه کبری و هم حضرت امام خمینی (ره) در دیوان اشعار و سایر آثار خود، از فنا و نیستی بسیار سخن گفته و آن را اساس بقا شمرده‌اند. این پژوهش بر آن است تا مشخص کند که فنا به عنوان یکی از مهم‌ترین احوالات عرفانی در دیدگاه ابن‌فارض چه جایگاه و ویژگی‌هایی دارد؟ روش تحقیق در پژوهش حاضر، تحلیلی-توصیفی و ابزار مورد استفاده کتابخانه‌ای است. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که ابن‌فارض بزرگ از خود و خواهش‌های نفسانی رها شدن را شرط فنای فی‌الله می‌داند و با تأکید بر سه مرتبه فنا یعنی محو، طمس و محق، دیدگاه‌های خود را جمع به فنا را، در آثار خود نمایان می‌سازند.

کلیدواژه‌ها: فنا، هستی و بقا، ابن‌فارض، حضرت امام خمینی (ره).

۱- استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)

Email: a.sayadani@azaruniv.ac.ir

۲- دانشجوی دکترای ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

تمایلات و اندیشه‌های عارفانه حضرت امام (ره) و ابن فارض در آثار آن‌ها، صراحتاً بیان شده و هر دو بزرگ‌مرد وادی عرفان از مقامات و احوال طریق سخن گفته‌اند؛ چنانکه تائیه ابن فارض و دیوان حضرت امام (ره) آکنده از مفاهیم و مباحثی است که مربوط به مقامات و احوال و اطوار طریق سلوک است. یکی از موضوعاتی که حضرت امام خمینی (ره) و ابن فارض در آن وحدت نظر دارند، فنای فی الله است. این دو عارف واصل معتقدند برای رسیدن به وحدت، سالک در ابتدا از هستی ظاهری خود جدا، سپس در معشوق چنان غرق می‌شود که خودی از او باقی نمی‌ماند با گذشتن از این مرحله، عارف در وحدتی عاشقانه محبوب ازلی خود را درمی‌یابد. این حال که پایان سیروسفر سالک و نهایت مقامات و احوال او محسوب است، به عقیده برخی از آن‌ها وصف شدنی نیست و با هیچ تعبیری به بیان در نمی‌آید. البته فنای سالک و محو تعینات او و از میان برخاستنش، مستلزم «بقا» است. به عبارت خود سالکان، چون عارف به مقام «فناء فی الله» برسد «بقاء بالله» می‌یابد که خود مقدمه حیات تازه‌ای است چراکه سالک تا به حال «سیر الی الله» داشته و از این به بعد «سیر فی الله» خواهد داشت. (غنی، ۱۳۸۳: ۳۳۶)

اکثر صوفیه عقیده «حلول» یعنی دخول ذات الوهیت در هیکل بشر و عقیده «اتحاد» یعنی مانند هم شدن خدا و بشر را مردود شمرده‌اند. (همو: ۳۴۰). باین حال، ابن فارض از این تهمت مبری نبوده و علمای ظاهر پیوسته به انکار وی برخاسته‌اند و از وی به‌عنوان «شیخ اتحادی» نام برده، تائیه‌اش را همچون حلوائ لذیذی دانسته‌اند که روغنش از سم افعی است (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۵). ابن فارض در تائیه خود معتقد است که سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و از جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به‌نوعی از هوشیاری دست می‌یابد که در آن، خود را با حق یگانه می‌بیند و محبت و محبوب و شاهد و مشهود یکی می‌شود (همان: ۲۹). در این مقام شهود که از آن «به صحو الجمع یا صحو ثانی یا صحو بعد از محو تعبیر می‌شود» (ابن فارض، ۱۹۶۲: ۶۷)، صفات شاهد در صفات مشهود فانی می‌شود و از او اثری بر جای نمی‌ماند. حاصل این فنا، بقا به صفات حق تعالی است. در این حالت، سالک واصل، مجرای اراده حق می‌گردد و هر چه او کند،

فنا و مراتب سه‌گانه آن از دیدگاه ابن فارض و امام خمینی (ره) *fana* (Death) and its Three Levels ۱۶۷

درواقع کرده حق است (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۳۰). در مقابل، حضرت امام (ره) نیز بر این هستند که وابستگی به تعینات مادی و خواهش‌های نفسانی مانع فنای در حق هست. ایشان نیز فنا کلی و محو مطلق را برای اهل صحو بعد المحو می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۵۱). در وادی فنا و نیستی حضرت امام (ره) تعابیر لطیفی دارند چراکه خود مصداق بارز فانی فی الله بودند. حضرت امام (ره) پیوستگی به فنا را برای سالک، ازلی می‌دانند و چندین ابیات در دیوان اشعار حضرت امام (ره) به این مهم اشاره دارد:

با هستی و هستی طلبان پشت‌به‌پشتیم
با نیستی از روز ازل گام‌به‌گامیم
(امام، ۱۳۷۴: ۱۶۷)

۱-۱- بیان مساله و سوالات تحقیق

فنا یکی از موضوعات مهمی است که هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی مطرح شده و عرفایی که در این وادی‌ها قدم زده‌اند به این مهم پرداخته‌اند. ابن فارض و حضرت امام (ره) نیز از جمله کسانی هستند که در آثار خود به این موضوع پرداخته‌اند. سوالاتی که اینجا مطرح می‌شود این است که ابن فارض و حضرت امام (ره) چه تعریفی از فنا دارند؟ چه شباهت‌ها و احیاناً تفاوت‌هایی بین دیدگاه ابن فارض و حضرت امام (ره) در زمینه فناء فی الله و مراتب آن وجود دارد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

با اینکه ابن فارض مصری متعلق به نیمه اول قرن هفتم هجری و حضرت امام (ره) از عرفا و بزرگان معاصر هستند اما بررسی اندیشه‌های عرفانی آن‌ها نشان می‌دهد که عرفان امری عام و فراگیر هست و متعلق به یک زمان خاص و یک فرد خاص نیست و با تعریف و ارائه درستی که آن‌ها از فناء فی الله در عرفان اسلامی (قرآن و اسلام) می‌دهند، برای سالک طریق الی الله کمال مطلوب انسانی را ترسیم می‌کنند که با نظر و عمل به آن می‌تواند به حیات جاودان و بقاء به الله دست یابد. همچنین توجه به آموزه‌های عرفانی در عصر حاضر که جوامع بشری با بحران‌های گوناگونی روبرو هست بسیار بیشتر از قبل احساس می‌شود تا با بهره بردن از آن‌ها به رستگاری و زندگی بهتر دست‌یافت.

۳-۱- روش تحقیق

مقاله حاضر با روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

۴-۱- پیشینه تحقیق

در جهت مقایسه برخی اندیشه‌های عرفانی ابن فارض با عرفای اسلامی تحقیقاتی صورت گرفته است از جمله بررسی تطبیقی مفهوم فنا در شعر حافظ و تائیه کبرای ابن فارض، سید حسین سیدی و آمنه باطانی، مطالعات ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۶۹-۹۰. از فنا تا وحدت در اندیشه مولانا و ابن فارض، مریم فریدی، مهدی تدین، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال هفتم، شماره ۲۷، پاییز ۹۲، صص ۷-۲۹. بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ شیرازی و ابن فارض مصری، سید فضل‌الله میر قادری، مجله علوم اجتماعی دانشگاه شیراز، دوره بیست و دوم، شماره سوم، پاییز ۸۴، بررسی اجمالی اندیشه‌های مشترک مولانا و ابن فارض، محمدعلی ابوالحسنی، مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره سیزدهم، بهار- تابستان ۹۰، ۵-۳۴. عشق و مستی در شعر حافظ و ابن فارض، سعید زهره وند، فصلنامه نقد و ادبیات تطبیقی، دانشگاه رازی کرمانشاه، سال اول، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰، صص ۵۱-۸۲ و برخی مقالات دیگر و تقریباً مشابه که در این زمینه نوشته شده است و نیز در مورد اندیشه‌های عرفانی حضرت امام تحقیقات زیادی صورت گرفته است، از جمله مقایسه اندیشه‌های عرفانی حضرت امام (ره) با عرفایی مانند مولوی و ابن عربی و... اما در مورد موضوع فنا، می‌توان به پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهام غیور اشاره کرد با عنوان فنا و بقا در عرفان اسلامی با رویکرد به آرای امام خمینی (ره)، پژوهشکده امام خمینی (ره)، به راهنمایی فاطمه طباطبایی، ۱۳۸۵. اما تاکنون به‌طور مستقل به مقایسه اندیشه‌های عرفانی ابن فارض و حضرت امام (ره) پرداخته نشده است.

۲- فنا

فنا از والاترین درجات وجودی بشریت و از عالی‌ترین کمالات جهان هستی است که اساس و پایه بقا است. آیات زیادی از قرآن کریم شاهد بر فنای عبد در حق و بقای عبد به حق است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (الرحمن / آیه ۲۷) همه چیز نابود شدنی است مگر وجه او؛

فنا و مراتب سه‌گانه آن از دیدگاه ابن فارض و امام خمینی (ره) *fana* (Death) and its Three Levels ۱۶۹

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ» (الرحمن / آیه ۲۶) همه‌چیز فانی است و فقط وجه پروردگارت که صاحب جلال و اکرام است باقی می‌ماند. فنا همان رفع تعین بنده است و در حقیقت جز تعین و «خود» بنده حجاب دیگری میان او و حضرت حق نیست (یثربی، ۱۳۸۷: ۴۰) و تنها راه نزدیک شدن به محبوب الهی از طریق تطهیر و تهذیب دائمی روح و در مقابل، مبدل شدن به اوصاف الهی است. جنید بغدادی، این تغییر حاصله از عشق الهی را این‌گونه تعریف کرده است که: «حقیقتش فنای صفات بنده بود و فنای صفات بنده به بقای صفت حق بود» (شیمل، ۱۳۸۴: ۲۳۷). عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه خود می‌گوید: «فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۲۶). مترادف فنا در اصطلاح «نیستی» است که در تعریف آن نیز گفته‌اند «فنا از انسانیت و تعلقات است» (فرشباغیان، ۱۳۷۶: ۲۱۴).

ابوالقاسم قشیری کسی را فانی می‌داند که سلطان حقیقت بر وی غلبه یافته و باعث شود که او از اغیار هیچ چیز نبیند نه به عین و نه اثر؛ و چنین شخصی را بعد از این مرحله باقی در حق گوید (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۸). در حقیقت فنا و وارهدن از هر چیز، نشانه درک نقصان آن و عدم رغبت نسبت به آن است (نیکلسن، ۱۳۷۲: ۲۵۲).

به اعتقاد بزرگان صوفیه، حالت فنا و بی‌خودی نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار است و علت آن رؤیت جمال حق به چشم دل و الهام و افاضه حق به قلب است؛ و این حال است که منجر به عالی‌ترین مقام عارف و هدف نهایی او، یعنی حالت اتحاد و اتصال می‌شود. این حال که پایان سیروسفر سالک و نهایت مقامات و احوال او محسوب است، به عقیده صوفی وصف شدنی نیست و با هیچ تعبیری به بیان در نمی‌آید و هر کس به این مقام رسیده دانسته است که تمام رموز و اشارات و تعبیرات و تشبیهات و فرض‌های که راجع به ماهیت و کیفیت این اتحاد و اتصال، برای روشن ساختن حقیقت حال، وافی نبوده است (غنی، ۱۳۸۳: ۳۲۴-۳۲۶). اصطلاح فنا بر اطوار و وجهه‌ها و معانی مختلف اطلاق می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

- ۱- تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوس‌ها و میل‌ها و اراده‌ها و تعینات شخصی
- ۲- بیخودی و عدم استشعار به وجود خویش
- ۳- وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل

شعوری (همان: ۳۲۹-۳۳۲). عالی‌ترین مرتبه فنا نیز وقتی است که طالب این را هم نداند که به مقام فنا واصل شده، یعنی شعور به حال فنا هم از میان برود و این حال است که صوفیه «فناء الفنا» می‌نامند. درحالی‌که مقام فنا عبارت از محو کامل تعینات است، مقام «فناء الفنا» عبارت از مقام کامل اشراق است. مقام بعد از مقام فناء الفناء، مقام «بقاء به حق» هست و عبارت از مشاهده ذات الهی است (همان: ۳۳۲-۳۳۳). ابن فارض در قصیده «تائیه کبری» به واژه و مفهوم «فنا» فراوان اشاره کرده است. این واژه را شاید بتوان از پرکاربردترین واژه‌ها در «تائیه کبری» دانست. در مقابل، حضرت امام (ره) نیز در دیوان اشعار خود به فنا و نیستی بسیار اشاره کرده است که به فراخور مطلب آن‌ها را ذکر خواهیم کرد.

۱-۲- انواع فنا

به‌طورکلی در عرفان، از سه نوع فنا بحث می‌کنند: ۱- فناء عن وجود السوی (که همان وحدت وجود است)، ۲- فناء عن شهود السوی (که وحدت شهود است) ۳- فناء عن اراده السوی (جز خواست محبوب نخواستن و جز محبوب نخواستن) که در تائیه کبری، به هر سه اشاره شده است (حلمی، بی‌تا: ۱۸۹-۱۹۰). ابیاتی در تائیه ابن فارض وجود دارد که حاکی از مشرب وحدت وجود است و هیچ‌گونه توجیه و تعبیری برآن مترتب نمی‌توان شد اما در خلال ابیات او سخنانی وجود دارد که موافق اهل شهود است. (ابوالحسنی، ۱۳۹۰: ۱۷) در مورد اول ابن فارض در تائیه خود بیان می‌کند که:

۱- جَلَّتْ فِي تَجَلِّيهَا الْوَجُودَ لِنَظَرِي فَفِي كُلِّ مَرْتَبِي أَرَاهَا بَرُويَةً
 ۲- وَأَشْهَدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فُوجِدْتُني هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجَلْوَةٍ خَلُوتِي
 (حلمی، بی‌تا: ۱۹۰)

ترجمه:

- ۱- «او (محبوب) در زمان تجلی، تمام هستی را در مقابل دیده من آشکار نمود و بدین ترتیب در هر چه بنگرم او را می‌بینم».
- ۲- «هنگامی که محبوب تجلی یافت من بر اسرار باطن خویش آگاه شدم و در جلوه خلوت خویشش، خود را با محبوب یکی دیدم»

فنا و مراتب سه‌گانه آن از دیدگاه ابن فارض و امام خمینی (ره) *fana* (Death) and its Three Levels

از این شعر می‌توان گفت اتحاد و فنای نوع اول یعنی وحدت وجود استشمام می‌شود. به دنبال آن می‌سراید:

و طاحَ وُجُودِي فِي شُهُودِي وَبُنْتُ عَنْ وُجُودِ شُهُودِي مَاحِيًا غَيْرَ مُثَبَّتٍ
(همان: ۱۹۰)

یعنی: «در حالت شهود باطنی، وجودم محو و ناپدید شد و از وجود اعتباری و این مقام نیز دور شدم و خود را به هیچ‌چیز مقید ننمودم»

اینجا هم به نظر می‌آید اتحاد را به معنی وحدت شهود بیان می‌کند و جای دیگر باز به ثنویت وجود (احساس دوگانگی محب و محبوب، احساس تفرقه و کثرت در عالم یا دوگانگی مُدرک و مُدرک اشاره کرده:

وَ عَادَ وُجُودِي فِي فَنَا ثَنُويَةِ الِ وُجُودِ شُهُودًا فِي بَقَا اِحْدِيَّةٍ

«وجود من از رده شهود از فنای دوگانگی وجود، به بقای یگانگی رسید» (میر قادری، ۱۳۹۰: ۲۵۹)

و اما از فنای نوع سوم در شعر زیاد یاد می‌کند:

وَ صيرتُ بِهَا صَبًّا فَلَمَّا تَرَكَتُ مَا أُرِيدُ أَرَادَتْنِي لَهَا وَ أَحَبَّتْ

«من پیش از این عاشق او (محبوب) شده بودم اما از زمانی که خواسته‌های خودم را ترک نمودم،

او شیفته من شد و به من محبت می‌ورزد» (همو، ۱۸۵؛ ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۶۵: ۱۲۸-۱۲۷)

به‌طورکلی وحدت شهودیان معتقد هستند که خالق تمام هستی حضرت حق هست، اما تعدد و تکثر را در جهان هستی قبول دارند و برخلاف وحدت وجودیان که هستی را اختصاص به یک هستی مطلق می‌دانند و کثرات را تجلی حق در صور ممکنات می‌دانند، وحدت شهودیان تکثر را نمود تلقی نمی‌کنند، بلکه وجود عینی می‌دانند، ولی در نگرش و معرفت توحیدی آنان چنان در عوالم ناب کشف و شهود مستغرق می‌گردند که غیر از حق چیزی نمی‌بینند. این عارفان به هر جا که می‌نگرند جمال حق را جلوه‌گر می‌بینند. (ابوالحسنی، ۱۳۹۰: ۱۵)

در تاریخ عرفان، بسیاری از عرفا تمثیل موج و دریا را برای نشان دادن و تبیین کیفیت

وحدت وجود به‌کاربرده‌اند. امواج دریا با همه گوناگونی‌شان چیزی جز ظهورات دریا نیستند

بلکه عین دریا هستند.) کاکایی، ۱۳۹۳: ۵۰۲) حضرت امام (ره) نیز در دیوان خود برای بیان وحدت وجود، از تشبیه دریا و موج استفاده کرده و کثرات را خیال دانسته است.

ما همه موج و تو دریای جمالی‌ای دوست موج دریاست عجب آنکه نباشد دریا
(امام: ۴۳)

اما در وحدت شهود عارف موجودات دیگر را نمی‌نگرد و برای غیر خدا سهمی قائل نیست. نه این‌که کثرتی را ببیند و آنگاه بگوید این‌ها، آئینه دار جلال و جمال او هستند. در این مرحله هم همه اشیا در جای خود محفوظ است و چیزی نابود نمی‌شود؛ اما عارف سالک به‌جایی رسیده است که جز خدا نمی‌بیند نه این‌که همه را می‌بیند ولی آئینه و آیت خدا می‌داند، بلکه غیر از خدا، هیچ‌کس را نمی‌بیند.

در سراپای دو عالم رخ او جلوه‌گر است که کند پوچ همه زندگی باطل من
(امام: ۱۷۳)

هر طرف رو کنم تویی قبله، قبله، قبله‌نما نمی‌خواهم
همه آفاق روشن از رخ توست ظاهری، جای پا نمی‌خواهم

(امام: ۱۶۰)

فنا نابودی ادراک و شعور سالک بر اثر ظهور و استیلائی حضرت حق بر باطنش است که در نتیجه تمام اوصاف مذموم و زشت نیست و نابود شده، اوصاف پسندیده جایگزین آن‌ها می‌شوند. «فنا» سه مرحله دارد: محو، طمس و محق. ابن فارض در قصیده عرفانی «تائیه کبری» این مراحل سه‌گانه «فنا»، یعنی «محو»، «طمس» و «محق» را به‌دقت در طی ابیات عارفانه‌ای بیان کرده است. حضرت امام (ره) هم می‌فرمایند که چون انسان سالک قدم بر فرق انیت و انانیت خود می‌گذارد در طلب مقصد اصلی و خداجویی منازل و مراحل تعینات سیر می‌کند، لذا حضرت امام خمینی (ره) نیز از حضور قلب در تجلیات افعالی، صفاتی، ذاتی (خمینی (ره)، ۱۳۸۵: ۴۳۵) و نیز از سرّ و خفی و اخفی سخن به میان آورده است (همان، ۱۳۶۰: ۲۰۶) که قابل تطبیق با مراحل سه‌گانه فنا یا درواقع همان مراحل محو، طمس و محق هست.

۲-۲-۲- محو

در اصطلاح عرفا، محو؛ نابودی اوصاف ناپسند و آنچه به‌صورت عادت درآمده و در واقع فنای افعال بنده است (کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷؛ سجادی، ۱۳۸۶: ۷۰۶). سالک در این مرحله همه کارها را از خدا می‌داند و به این مرحله «فنا در افعال» نیز می‌گویند. ابن‌فارض در تائیه خود به این مرتبه از فنا اشاره می‌کند.

۱- وَأَمْسِ خَلِيًّا مِنْ حُطُوطِكَ، وَاسْمٌ عَنْ حَضِيضِكَ، وَائْتِ، بَعْدَ ذَلِكَ، تَبْتُّ (ابن‌فارض: ۶۳)

۲- فَلَمْ تَهْوَى مَا لَمْ تَكُنْ فِيٍّ وَلَمْ تَفْنِ مَا لَا تُجْتَلِي فِيكَ صَوْرَتِي فَانِيًّا (همان: ۵۵)

۳- وَمَا فَاقِدُ بِالصَّحْوِ، فِي الْمَحْوِ وَاجِدٌ، لَتَلْوِينِهِ، أَهْلًا، لِيَتَمَكِّنَ زُلْفَهُ (همان: ۹۱)

ترجمه:

۱- «و خواسته‌های نفسانیت را از وجودت بیرون کن و از پستی وجود خودت به بالا گرای و پس از آن پایداری نما تا پرورش یابی»

۲- «پس تا آن زمان که در وجود من فانی نشوی عاشق من نخواهی شد و فانی شدنت زمانی میسر می‌شود که صورت مرا در وجود خودت ببینی»

۳- «و آن‌کس که در حالت هوشیاری فاقد شهود است، در مقام محو نیز به دلیل آغشته بودن به رنگ مادی شایسته مقام تقرب نیست»

حضرت امام (ره) هم به این مرتبه از فنا در دیوان اشعار و دیگر آثار خود اشاره کرده و می‌گوید در فنای افعالی، سالک همه افعال خلق را فانی در فعل خدا می‌بیند و هیچ اثر و اراده‌ای را به‌جز برای خدا، قائل نیست. در این مرتبه سالک صاحب قلبی می‌گردد که با آن حضور حق و ظهور او را در همه عالم به‌عین‌الیقین مشاهده می‌کند که از این قلب به سر یاد می‌گردد (خمینی (ره)، ۱۳۶۰: ۲۰۶؛ غیور، ۱۳۸۵: ۵). ایشان همچنین می‌فرمایند مقام اول مراتب فنا برای سالک عبارت از فنای از لذات و عدم التفات به آن است (خمینی (ره)، ۱۳۷۸: ۱۰۸).

این عبادت‌ها که ما کردیم خویش کاسبی است دعوی اخلاص با این خود پرستی هاچه شد (امام: ۹۴)

مسند و خرقة و سجاده ثمربخش نشد از گلستان رخ او ثمری می‌جویم (امام: ۱۶۹)

همچنین حضرت امام خمینی (ره) قرائت در نماز را با فنای افعالی مناسب می‌دانند و این مقام استهلاك تعیینات فعلیه در فیض مقدس هست. به نظر ایشان، فتح قریب که مقام قلب است، با فنای افعالی مطابقت دارد و آیه «نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ» (سوره صف/آیه ۱۳) اشاره به این فتح دارد (غیور، ۱۳۸۵: ۶).

۳-۲- طمس

طمس در لغت محو شدن؛ و در اصطلاح، نیست گشتن آثار صفات سالک در نور انوار و در واقع فنای صفات است (کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷؛ سجادی، ۱۳۸۶: ۵۵۵) سالک در این مرحله، برای موجودات هیچ صفتی نمی‌بیند جز این که آن را از خدا می‌داند، این مرحله «فنا در صفات» نیز نام‌گذاری می‌شود و ابن فارض به این مرتبه از فنا هم در تائیه کبری خود اشاره کرده است.

- ۱- فافنی الهوی ما لم یکن ثمّ باقیاً، هُنا، مین صفات بیننا، فاضمحلّت
- ۲- فالفیت ما القیت عنی صادراً الی، و منی وارداً بمزیدتی (ابن فارض: ۶۱)
- ۳- حلیف غرام أنت، لکن بنفسیه، وإبقاک، ووصفاً منک، بعض أدلتی (همان: ۵۵)

۱- «پس عشق هر صفتی را که در آنجا (عالم معنا) باقی نبود ولی اینجا (عالم مادی) بین ما حائل شده است، نابود ساخت و آن صفات از بین رفتند»

۲- «بعد از آن چنان یافتم که همه صفاتی را که از خود دور کرده بودم (به دور افکنده بودم) خودم مصدر آن بودم و از آن ناشی شده به من وارد گشته بود همراه با زیادت و خصوصیتی که کسب کرده بودم. (و مرجع همه آن صفات محبوب بود)»

۳- «تو عاشقی اما عاشق خودت هستی و یک از دلایل من (بر راستی سخنم) این است که تو صفتی (از صفات) خویش را باقی گذاشته‌ای (و کاملاً فانی نشده‌ای)»
در فنای صفاتی، سالک به منشأ افعال راه می‌یابد که همان صفات است یعنی فانی بودن همه صفات خلق را در صفات حق که با ذات او هم مصداق هست، به‌عین الیقین مشاهده می‌کند و قلبی برای او حاصل می‌شود که قابل تجلیات حق است به اسماء باطن، این قلب خفی نامیده می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۰۶؛ غیور، ۱۳۸۵: ۵).

عیب از ماست اگر دوست زما مستور است دیده بگشای که ببینی همه عالم طور است
لاف کم زن که نبیند رخ خورشید جهان چشم خفاش که از دیدن نوری کور است
یارب این پرده پندار که در دیده ماست بازکن تا که ببینیم همه عالم نور است
(امام: ۵۲)

همچنین حضرت امام خمینی (ره) فنای صفاتی - که همان قرب نوافل است - را با فتح مبین مطابقت می‌دهند و معتقدند با فتح مبین باب اسماء و صفات به روی عبد گشوده می‌شود و تحت غفاریت اسماء، ذنوب متقدمه نفسیه و ذنوب متاخره قلبیه زایل می‌شود. ایشان آیه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا، لِيُغْفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ...» (سوره الفتح/ آیات ۱-۲) را اشاره به این مقام می‌دانند (غیور، ۱۳۸۵: ۶).

۲-۴- محق

محق در واقع فنای هستی بنده در ذات خداوند است و کامل‌تر و تمام‌تر از محو می‌باشد (کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷؛ غنی، ۱۳۸۳: ۵۷۱)، در این مرحله هیچ‌یک از موجودات عالم را به استقلال نمی‌بیند و همه را پرتو ذات حضرت حق می‌داند و به این مرحله «فنا در ذات» نیز گویند. بعد از مقام «فنا الفناء» عارف به «بقای حق» و مشاهده ذات باری تعالی می‌رسد که سرآغازی است برای اتحاد و اتصال با حق، که مقصود و هدف نهایی همه سالکین است. ابن‌فارض در بیت‌هایی به این مقام اشاره می‌کند.

۱- فَإِنْ دُعَيْتَ كُنْتُ الْمُجِيبَ، وَإِنْ أُنْزِلَ مُنَادِي أَجَابَتْ مِنْ دُعَائِي، وَكَلِّتِ
(همان: ۶۷)

۲- وَ مَا زِلْتُ إِيَّاهَا، وَ إِيَّايَ لَمْ تَزَلْ وَ لَمَّا فَرَّقَ، بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتِ

(همان: ۷۱)

۳- تَحَقَّقْتُ أَنَّنَا، فِي الْحَقِيقَةِ، وَاحِدٌ، وَ أَثْبَتَ صَحْوُ الْجَمْعِ مَحْوُ التَّشْتِ

(همان: ۱۰۰)

ترجمه: ۱- «پس اگر او فراخوانده می‌شد، من پاسخ می‌گفتم و اگر مرا ندا می‌داد او پاسخ می‌داد»

۲- «همواره من او بودم و او نیز من بود و فرقی میان ما نیست بلکه ذات من به ذات خودم (که به محبوب پیوسته بود) عشق می‌ورزد»

۳- «اطمینان یافتم که ما در حقیقت یکی هستیم و در آن حال، محو جمع، محو تفرقه را ثابت کرد (شناخت)».

بنابراین در فنای ذاتی، عارف واصل به منشأ صفات توجه می‌کند و ذات حق را ساری در تمام ذوات ممکنات می‌بیند و قلبی برای او حاصل می‌شود که قابل تجلی ذاتی حق است که به آن اخفی می‌گویند. این مرتبه آغاز تحقق به حق الیقین و دریافت تجلیات ذاتیه حق می‌باشد و خود دارای مراتب مختلف است (خمینی (ره)، ۱۳۶۰: ۲۰۶؛ غیور، ۱۳۸۵: ۷). حضرت امام (ره) در دیوان اشعار خود به‌طور ضمنی به این مقام اشاره کرده است.

آنروز که عاشق جمالت گشتم دیوانه روی بی مثال گشتم
دیدم نبود در دو جهان جز تو کسی بیخود شدم و غرق کمال گشتم
(امام: ۲۲۰)

حضرت امام خمینی (ره)، فنای ذاتی را که «قرب فرایض» است با سجده در نماز تطبیق کرده‌اند و این مقام را با «او ادنی» در آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (سوره النجم/آیات ۹-۸) مطابقت می‌دهند و فتح مطلق را که ره‌آورد این مقام است بالاصاله مخصوص پیامبر اکرم می‌داند و اعطای این مقام به دیگران به‌وسیله تبعیت از ایشان و به شفاعت ایشان میسر می‌دانند (غیور، ۱۳۸۵: ۷).

۵-۲- برخی ویژگی‌های فنا از دیدگاه ابن فارض و حضرت امام (ره) عبارت‌اند از:

۱-۵-۲-سالک و فرد فانی باید خود را به واسطه معشوق فراموش کند

ابن فارض بر این است که سالک در مسیر سلوک در اثر نمایان شدن حسن محبوب خود را فراموش کرده و از خود فانی می‌شود. چراکه خاموشی و سرکوب تمامی هوی و هوس‌ها و رجوع کردن دل به درگاه حق در واقع شرط این راه و آغشته شدن به مادیات و رنگ مادی گرفتن مانع تقرب است.

۱- وَ قَدْ أَشْهَدْتَنِي حُسْنَهَا، فَشُدِّهَتْ عَن
حِجَايَ، وَ لَمْ أَثْبِتْ جِلَايَ لَدَهْشَتِي

۲- ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّي، بِحَيْثُ ظَنَنْتُنِي
سَيَوَايَ وَ لَمْ أَقْصِدْ سَوَاءَ مَطْنَتِي

(ابن فارض: ۹۴)

۴- وَفِي مَنْ بِهَا وَرَيْتُ عَنِّي، وَ لَمْ أُرِدْ
سَيَوَايَ خَلَعْتُ اسْمِي وَ رَسْمِي وَ كُنِّيَتِي

(همان: ۷۷)

۶- وَ دَعَمَاعِدَاهَا، وَ اَعَدُّ نَفْسَكَ فَهِيَ مِنْ
عِدَاهَا، وَ غَدَّ مِنْهَا بِأَعْصِ عَنْهَا مُطِيعَتِي

(همان: ۶۵)

۷- وَأَمْسِ خَلِيًّا مِنْ حُطُوظِكَ، وَ اسْمُ عَن
حَضِيضِكَ، وَ اثْبِتْ، بَعْدَ ذَلِكَ، تَثْبِتِ

(همان: ۶۳)

ترجمه: ۱- «و محبوب حسن خود را به من نمایاند و من بی‌هوش و حیران شدم و در اثر حیرت از آرایه‌ها و صفات خویش بی‌خبر شدم»

۲- «این بود که خویشتن را به واسطه محبوب فراموش کردم؛ به گونه‌ای که خود را شخص دیگری پنداشتم و در پی تصحیح و متعادل ساختن گمان خویش نیز نبودم»

۳- «من که کسی جز خودم را نمی‌خواستم، اکنون به عشق کسی که به خاطر او از خودم نیز پنهان شده‌ام، اسم و رسم و کنبه خویش را رها ساختم»

۴- «جز او (محبوب) را رها کن و نفس خودت را نیز که از دشمنان اوست واگذار کن و در مقابل نفست از خودت با مستحکم‌ترین سپرها، محافظت کن»

۵- «و خواسته‌های نفسانیت را از وجودت بیرون کن و از پستی وجود خودت به بالا گرای و پس از آن پایداری نما تا پرورش یابی»

حضرت امام (ره) هم بر این است که برای رسیدن به معشوق باید از غیر معشوق برید چراکه تنها معشوق حقیقت دارد و بقیه سرابی بیش نیستند و تنها نشانه آن فنای در معشوق است. در نظر امام (ره) دار هستی و تعینات آن در مقابل عشق حقیقی و خداوند به اندازه پر کاهی ارزش ندارد.

تا از دیار هستی در نیستی خزیدیم ازهرچه غیر دلبر از جان و دل بریدیم
(امام: ۱۶۲)

تا چند در حجابید، ای صوفیان محبوب ما پرده خودی را در نیستی دریدیم
(همان: ۱۶۴)

هم ابن فارض و هم حضرت امام (ره) بر این عقیده هستند که در سیر الی الله و نیل به فنا باید تعینات و دل بستگی های مادی را کنار گذاشت چراکه مانع تقرب به حق می باشند و در واقع سالک نباید در این مرحله به خود فکر کند هر چند که جذبه حق نیز شامل حال سالک شده و او را در این مسیر کمک می رساند.

۲-۵-۲- از عشق باید فرا رفت، چراکه عشق خود حجاب است

ابن فارض در راه فنای محبوب خود عشق را حجاب می داند؛ و بر این باور هست که عشق اولین مرتبه فنای در حق و نشانگر این هست که هنوز ذره ای انانیت و هستی در سالک باقی مانده است. چراکه اظهار به عشق در واقع اظهار به خودی است و به قول حافظ «کفر است در این مذهب خودبینی و خودرایی».

۱- فنی الحب، ها قد بنت عننه بحکم من یراه حجاباً، فالهوی دون رتبتی

۲- وجاوزت حدّ العشق، فالحب كالقلى، و عن شأو معراج اتحدای رحلتی

(ابن فارض: ۷۴)

۱- «عشق فانی شد و من به حکم محبوب که عشق را حجاب می بیند از عشق جدا گشته ام؛ زیرا جایگاه عشق پایین تر از مرتبه من است (و من از آن مرتبه بالاتر رفته ام)»

۲- «من از حد عشق گذشته ام و اکنون دوستی و دشمنی (برایم) یکسان است. من (حتی) از غایت معراج اتحاد خویش (با محبوب) نیز گذشته ام»

حضرت امام (ره) هم اظهار به هستی و عشق را حجاب وصال و فنای در حق می‌دانند و خاطر نشان می‌شوند که در راه معشوق باید از همه چیز بگذری و تا از خود نگذری به فنا و به دنبال آن به بقا نمی‌توان رسید. از من و ما دم زدن نشان دل‌بستگی در سالک راه حق و یکی از بزرگ‌ترین حجاب‌های سلوک است. لذا در اشعاری می‌فرمایند:

صوفی صافی اگر هستی بکن این خرقه را دم زدن از خویشتن با بوق و با کرنا چه شد
(امام: ۹۴)

عاشقانند در آن خانه همه بی سر و پا سر و پای اگر هست در آن پا مگذار
(همان: ۱۲۴)

بنابراین هم ابن فارض و هم حضرت امام بر این هستند که تا از خود نرهی به حق نرسی؛ و اگر ذره‌ای انانیت و اظهار به هستی در وجود سالک باشد مانع وصال و فنای او می‌شود. حتی حضرت امام (ره) در دیوان خود بر حلاج طعنه می‌زند که اناالحق گفتن وی نشانه آن هست که هنوز آن هستی و انانیت را دارد که دم از انا (من) می‌زند.

۳-۵-۲- نتیجه فنای عاشق رسیدن به حیات جاودان است

ابن فارض، مردن، از جان گذاشتن و فانی شدن در راه عشق و معشوق را شرط نیل به سعادت و حیات جاودان می‌داند. هرچند که این امر با سختی و دشواری همراه هست، اما در صورت قبول معشوق بهترین پاداش است. وگرنه تا وقتی که در راه معشوق و محبوب حقیقی شهید نشده باشی حتی خیال وصال را نیز باید از خود دور بدانی و تنها در مردن و رستن از خود است که به وصال معشوق دست می‌یابی. در واقع کمترین کار عاشق در قبال معشوق و رسیدن به محبت او از خودگذشتگی است در غیر این صورت زنده ماندن عاشق بی‌فایده و بی‌ثمر خواهد بود.

۱- فان شئت أن تحیا سعیداً، فمّت به شهیداً، والأ فالغرام لهُ اهلُ

(ابن فارض: ۵۶)

۲- فَمَنْ لَمْ يَمُتْ فِي حَبِّهِ لَمْ يَعِشْ بِهِ، و دُونَ اجْتِنَاءِ النَّحْلِ مَا جَنَّتِ النَّحْلُ

(همان: ۱۳۴)

۳- مَن مَاتَ فِيهِ غَرَامًا عَاشَ مُرْتَقِيًا، مَا بَيْنَ أَهْلِ الْهُوَى، فِي أَرْفَعِ الدَّرَجِ
(همان: ۱۴۵)

۴- وَجَانِبِ جَنَاتِ الْوَصْلِ، هِيَهَاتٍ لَمْ يَكُنْ، وَهَا أَنْتَ حَيٌّ، إِنْ تَكُنْ صَادِقًا مُتً
(همان: ۵۶)

۱- «اگر می خواهی خوشبخت زندگی کنی، پس در راه عشق محبوب شهید شو و در غیر این صورت (بدان که) عشق افراد شایسته‌ای دارد. (کار عشق را به اهلش واگذار)»

۲- «آن کس که در راه عشق او از جان نگذرد هرگز با کمک او به زندگانی (جاودان) دست نمی‌یابد؛ همان‌گونه که در راه به دست آوردن غسل، نیش زنبور وجود دارد»

۳- «هر کس به خاطر عشق او بمیرد، در میان عاشقان در بلندترین مرتبه زندگانی والایی خواهد داشت»

۴- «در این حال که زنده‌ای خیال وصل را رها کن. این از تو بسیار دور است و اگر تو راست گو هستی بمیر»

حضرت امام خمینی (ره) نیز همچون ابن فارض بر این عقیده هست که همه شادی و سرور در دیدن روی معشوق و رسیدن به وصال است و این کار با نیستی و فناى خود در راه معشوق میسر می‌شود و هرکس از نیستی در راه معشوق ابا دارد از جرگه آن‌ها خارج است و رنگ و بوی انسانیت ندارد. چراکه شادی و سعادت در سایه دیدار با معشوق و زاری و بی‌قراری در هجر و دوری از معشوق است؛ و راه رسیدن به این وصال، فانی و نیست شدن از این خود عاریتی است و تا خود را در برابر معشوق هیچ نداند به هستی حقیقی دست نمی‌یابد. در عشق روی اوست همه شادی و سرور در هجر وصل اوست همه زاری و نزار
(امام: ۱۲۰)

نیستم نیست که، هستی همه در نیستی است هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی
(همان: ۱۸۶)

ابن فارض و حضرت امام (ره) هستی واقعی و حیات جاودان را در وصال به معشوق می‌دانند که حیاتی تازه است. منتها در این مسیر سختی‌های وجود دارد که تا سالک آن را به جان نخرد به مقصد و وصال نمی‌رسد کمترین این سختی‌ها از جان‌گذشتگی در راه معشوق است.

۴-۵-۲- غوطه‌ور شدن در دریای فنای الهی بر اثر عشق و شوق است

ابن فارض عشق به معشوق را علت غوطه‌ور شدن در دریای فنای الهی می‌داند. سالک در این سیر به حق، نسبت به دنیا و تعینات مادی بی‌توجه شده و با فنای در او التیام می‌یابد.

۱- و منذُ عفا رسمی و همتُ، وَ هَمْتُ فِی وَجُودِی، فَلَمْ تَنْظَرْ بِكُونِیَ فِکْرَتِیَ
(ابن فارض: ۵۰)

۲- فَأَفْنِیَ الْهُوَى مَا لَمْ یَكُنْ ثَمَّ بَاقِیًّا، هُنَا، مِنْ صِفَاتِ بَیِّنَا، فَاصْحَلَّتِ
(همان: ۶۱)

۳- بَلِیتُ بِهٍ لَمَّا بُلِیتُ صَبَابَهُ أَبَلْتُ، فَلَی مِنْهَا صَبَابَةٌ اِبْلَالِ
(همان: ۱۷۱)

۱- «و از آن هنگام که جسمم در اثر عشق نابود شد، در مورد هستی خود به توهم دچار شدم و اندیشه‌ام در فهم وجودم عاجز ماند»

۲- «پس عشق هر صفتی را که در آنجا (عالم معنا) باقی نبود ولی اینجا (عالم مادی) بین ما حائل شده است، نابود ساخت و آن صفت‌ها از بین رفتند»

۳- «آنگاه که گرفتار عشق شدم و با آن فنا شدم، او مرا شفا داد ولی (اکنون) تنها باقی‌مانده آن شفا برایم مانده است»

امام خمینی (ره) هم بسان ابن فارض غوطه‌ور شدن در دریای فنای الهی را بر اثر شوقی می‌داند که عاشق سرگشته الهی دارد؛ و کس که نشانی از آن ندارد در نظر حضرت امام خمینی (ره) شایسته عشق به معشوق نیست؛ و این غوطه‌ور شدن تنها به ادعا نیست و باید خود را به این جریان بسپارند و خود این شوق وصال، افراد شایسته را انتخاب و مدعیان را در ظلمتکده ساحل جا می‌گذارد.

عاشق از شوق به دریای فنا غوطه‌ور است بی‌خبر آنکه به ظلمتکده ساحل بود
(امام: ۱۰۴)

هرگز نه آنچه درخور عشق است و عاشقی تا یک نشانه‌ای نبود از فنای تو
(همان: ۱۷۵)

بنابراین این عشق و شوق به حق هست که باعث می‌شود تا سالک در این راه قدم بگذارد و عشق حقیقی هم این است که عاشق در راه معشوق سر می‌بازد. ابن فارض و امام (ره) عشق و شوق به معشوق را علت فنا می‌دانند.

۵-۲- فنا رها شدن از هستی و خلاصی از نیرنگ و دام تعلقات دنیایی است

ابن فارض عشق به معشوق را عامل عدم تعلق به دنیا می‌داند هرچند که خود عشق را نشانه تعلق و دل‌بستگی و باقی گذاشتن صفتی از صفاتی می‌داند که کاملاً فانی نشده است. در نظر ابن فارض تعلقات دنیوی همچون زنجیر نیرنگی است که دست و پای عاشق را بسته و مانع تقرب سالک می‌شود و تنها راه نجات از آن را بی‌میلی و عدم رغبت به آن و فنا شدن در معشوق می‌داند حتی اگر عاشق به خاطر خود، معشوق را تمنا کند این نیز حجاب و دام برای وی خواهد شد.

حُبِّيهِ عَلِمَنِي التَّنْسِكُ اِذْ حَكِّي، مُتَعَفًّا، فَرَّقَ الْمَعَادِ مُعَاذَا
(ابن فارض: ۲۹)

وأهلي، في دين الهوى، أهله، وقد رَضُوا لِي عَارِي، وَاسْتَبَاوَا فُضِيحِي
(همان: ۵۴)

حَلِيفُ غَرَامٍ أَنْتَ، لَكِن بِنَفْسِيهِ، وَابْقَاكَ، وَصَفًّا مِنْكَ، بَعْضُ أَدِلَّتِي
(همان: ۵۵)

وَصَرْتُ بِهَا صَبًّا، فَلَمَّا تَرَكْتُ مَا أَرِيدُ، أَرَادَتْنِي لَهَا وَأَحْبَتِ
(همان: ۶۶)

۱- «خاندان من در مذهب عشق همان عاشقان‌اند، آنان بی‌قیدی مرا پذیرفته‌اند و رسوایی مرا خوش می‌دارند»

فنا و مراتب سه‌گانه آن از دیدگاه ابن‌فارض و امام خمینی (ره) *fana* (Death) and its Three Levels ۱۸۳

۲- «خاندان من در مذهب عشق همان عاشقان‌اند، آنان بی‌قیدی مرا پذیرفته‌اند و رسوایی مرا خوش می‌دارند»

۳- «تو عاشقی اما عاشق خودت هستی و یک از دلایل من (بر راستی سختم) این است که تو صفتی (از صفات) خویش را باقی گذاشته‌ای (و کاملاً فانی نشده‌ای)»

۴- «من پیش‌ازاین عاشق او (محبوب) شده بودم اما از زمانی که خواسته‌های خودم را ترک نمودم، او شیفته من شد و به من محبت می‌ورزد»

فنا در مکتب عرفانی امام (ره) رها شدن از هستی و خلاصی از نیرنگ و دام تعلقات دنیایی است چراکه دارندگان هستی از آدمیت به دورند و تا زمانی که سالک این تارهای تعینات دنیوی را پاره نکند و به آن‌ها بی‌اعتنا نباشد هرگز به وصال جانان نمی‌رسد و در یک‌کلام تا سالک خود را فراموش نکند به وصال جانان نمی‌رسد.

از آن می‌ریز در جامم که جانم را فنا سازد برون سازد ز هستی هسته نیرنگ و دامم را
(امام: ۴۰)

نیستی را برگزین ای دوست اندر راه عشق رنگ هستی هرکه بر رخ دارد آدمزاده نیست
(همان: ۷۰)

تا خویشتی، به وصل جانان نرسی خود را به ره دوست فنا باید کرد
(همان: ۲۰۴)

این تارهارا پاره‌کن و این دردها را چاره کن آواره شو آواره‌کن زین هر چه هستی زا بود
(همان: ۱۰۳)

۳- نتیجه

اصطلاح فنا در عرفان ریشه قرآنی دارد. بعضاً فنا و بی خودی را نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار می‌دانند که علت آن رؤیت جمال حق به چشم دل و الهام و افاضه حق به قلب است؛ و این حال است که منجر به عالی‌ترین مقام عارف و هدف نهایی او، یعنی حالت اتحاد و اتصال می‌شود. با اینکه ابن فارض در دیوان خود بارها و با صراحت بیشتر نسبت به حضرت امام (ره) از فنا صحبت کرده اما هردوی آن‌ها فنا را به‌عنوان یکی از مقامات سیر و سلوک بلکه مرحله نهایی آن می‌دانند که مابعد آن بقای بالله است. اشتراکات و شباهت‌های زیادی در مورد فنا و ویژگی‌های آن بین این دو عارف بزرگ و واصل به‌حق در این زمینه وجود دارد، آن‌ها انیت، خواهش‌های نفسانی، خودبینی، اظهار به هستی و تعلقات راه، حجاب راه رسیدن به خداوند می‌دانند. در نظر آن‌ها فنا دارای سه مرحله افعالی، صفاتی و ذاتی است و هر مرحله حالات مخصوص خود را دارد که با عنایت حق تعالی و شوق سالک به‌سوی حق میسر می‌شود. تفاوت قابل‌ذکری به آن معنا در این موضوع بین آن‌ها وجود ندارد تنها می‌توان گفت که این موضوع در تائیه کبری ابن فارض بعضاً بسیار برجسته‌تر از دیوان حضرت امام (ره) بوده هرچند که امام (ره) نیز در سایر آثار خود به آن‌ها پرداخته است.

۴- منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن الفارض، دیوان ابن الفارض، للطباعه و النشر: دار صادر دار بیروت، ۱۹۶۲.
۳. ابن فارض مصری، دیوان سلطان العاشقین، ترجمه و تحقیق سید فضل‌الله میر قادری و اعظم السادات میر قادری، قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰.
۴. ابوالحسنی، محمدعلی، بررسی اجمالی اندیشه‌های مشترک مولانا و ابن فارض، مجله علمی و پژوهشی مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۳، صص ۵-۳۵. بهار و تابستان ۱۳۹۰.
۵. تُرکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، شرح نظم الدر (شرح قصیده تائیه کبرای ابن فارض)، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۴.

فنا و مراتب سه‌گانه آن از دیدگاه ابن‌فارض و امام خمینی (ره) *fana* (Death) and its Three Levels ۱۸۵

۶. حلمی، محمد مصطفی، **ابن‌الفارض و الحب‌الهی**، دارالمعارف، بی‌تا.
۷. خمینی، روح‌الله، **دیوان امام**، سرودهای حضرت امام خمینی (س)، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۴.
۸. -----، ----، **شرح چهل حدیث** (اربعین حدیث)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
۹. -----، ----، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۰. -----، ----، **مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه**، ترجمه سید احمد قهری، تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- ۱۱- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ابن‌فارض، شاعر حب‌الهی، معارف، دوره سوم، شماره ۳، آذر و اسفند ۱۳۶۵.
۱۲. سجادی، جعفر، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران: طهوری، ۱۳۸۶.
۱۳. شیمیل، آن‌ماری، **ابعاد عرفانی اسلام**، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلام، ۱۳۸۴.
۱۴. غنی، قاسم، **تاریخ تصوف در اسلام بحث در آثار و افکار و احوال حافظ و بحثی در تصوف**، جلد دوم، تهران: زوار، ۱۳۸۳.
۱۵. غیور، الهام، **فنا و بقا در عرفان اسلامی با رویکرد به آرای امام خمینی (ره)**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره) پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۶. فرشبافیان، احمد، **مشرب عرفانی امام خمینی (ره) و حافظ بررسی مضامین مشترک عرفانی دیوان امام و حافظ**، تهران: موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۶.
۱۷. قشیری، عبدالکریم بن‌هوازن، **رساله قشیریّه**، ترجمه ابوعلی حسن بن‌احمد عثمانی با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

۱۸. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه یا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی، ۱۳۷۷.
۱۹. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، قم: موسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
۲۰. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۳.
۲۱. میر قادری، سید فضل‌الله و اعظم السادات، دیوان سلطان العاشقین ابن فارض مصری، قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰.
۲۲. نیکلسن، ر.ا، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد و علی نقوی زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
۲۳. یثربی، یحیی، عرفان نظری تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.