

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۹

دوره ۲۱- شماره ۸۰- تابستان ۱۴۰۳- صص: ۱-۲۱

مقاله پژوهشی

<https://doi.org/10.71502/mysticism.2024.1123816>

فنا در دو سنت عرفانی با تأکید بر آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی

^۱ کبری قدیری سامیان

^۲ مسروره مختاری

^۳ رامین محرمی

چکیده

فنا از احوال و مقامات عرفانی است که در هر دو سنت بازتاب داشته‌است و عرفا به تبیین و تحلیل آن پرداخته‌اند؛ اما برداشت صوفیه از مسئله فنا یکسان نیست و با توجه به دیدگاه‌های متفاوتی که هر دو رویکرد نسبت به مباحث عرفانی دارند، فنا نیز با تفاوت‌هایی در هر دو سنت پرداخته شده‌است. بر این اساس، نگارندگان در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه شاه نعمت‌الله‌ولی از عارفان سده هشتم و نهم هجری نسبت به فنا پرداخته‌اند. طبق یافته‌های پژوهش، نعمت‌الله‌ولی مانند عرفای نخستین فنا را پاک‌شدن از اوصاف نکوهیده و تخلق به اوصاف ستوده می‌داند، اما طبق عرفان ابن‌عربی خدا و انسان را دو موجود متمایز از هم نمی‌داند. وی معتقد است برای درک و معرفت الهی شناخت نفس لازم است و عارف واقعی کسی است که شناخت درست نفس رسیده‌باشد و با فنا در حق به بقا در ذات خداوند به مقام انسان کامل و ولی نائل شود. در این مرتبه است که وی فنا را نفی می‌کند و بقا را بسی برتر از فنا می‌شمارد. **کلیدواژه‌ها:** فنا و بقا، ولی و انسان کامل، شاه نعمت‌الله‌ولی، ابن‌عربی.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

^۲ - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. نویسنده

مسئول: mmokhtari@uma.ac.ir

^۳ - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

پیشگفتار

میل به جاودانگی و هستی‌مندی از گذشته تاکنون از دغدغه‌های ذهنی بشر بوده‌است و او همواره برای رسیدن به جاودانگی در تلاش است. داستان‌هایی درباره یافتن اکسیر جاودانگی و رسیدن به آب حیات و نامیرایی نشانگر این مسئله است. در اندیشه متعالی عرفان اسلامی نیز میل به جاودانگی نمودیافته‌است؛ اما راهی که عارفان مسلمان برای این امر یافته‌اند نه در کشف اکسیر جاودانگی است و نه در رسیدن به آب حیات. آنان این اندیشه را در معنایی فراتر از مفاهیمی مادی جستجو کرده‌اند و آن تبدیل شدن به امری جاودانه از طریق بازگشت به معدن و اصل جاودانگی است. با رسیدن به سرچشمه هستی می‌توان در آن جاودانه شد «اگر خواهند که آن صفت به کمال در وی ظاهر شود او را به معدنی بایدبرد که کمال آن صفت در وی باشد» (مرصاد العباد، ۱۳۶۵: ۴۲). فنا آخرین مرحله سلوک، رمزی از جاودانگی است. سالک با عبور از مراتب و مراحل سخت و پرخطر وادی‌ها از رنگ و تعلقات امور فانی می‌گذرد و تن و سر را می‌بازد تا خالص و روحانی در منبع لایزال هستی جاودان شود.

در مورد فنا اقوال بسیاری نقل شده‌است و انواعی برای آن برشمرده‌اند و عارفان بسیاری در ادوار مختلف به تبیین و تحلیل آن پرداخته‌اند. این موضوع در هر دو سنت عرفانی بازتاب داشته‌است و پیروان هر یک از سنت‌ها براساس مشرب فکری خود این مسئله را تبیین کرده‌اند. از عارفانی که فنا در اندیشه‌های وی نمود بارزی دارد شاه نعمت‌الله ولی از عارفان سده هشتم و نهم و از پیروان مکتب ابن عربی است.

شاه نعمت‌الله در عرفان از پیروان مکتب ابن عربی است و در رسایل خود اغلب به شرح و توضیح اجزای فصوص‌الحکم او با نثری آمیخته به نظم می‌پردازد. وحدت وجود را می‌توان خمیرمایه رسالات شاه نعمت‌الله بیان کرد، وی به طرق مختلف به شرح و تفسیر این موضوع پرداخته‌است، هرچند با تورق آثارش به نظر می‌رسد که مطالب او تکراری است؛ لیکن به دلیل پرداختن به وحدت وجود و بیان آن حقیقت واحد به صورت‌های مختلف ناگزیر از تکرار بوده‌است. دیوان وی نیز آیینۀ تمام‌نمای مضامین عرفانی ابن عربی است و جای‌جای اشعارش به این امر اشاره کرده‌است. از دیگر موضوعاتی که در رسایل و کلیات اشعار او به چشم می‌خورد می‌توان به ولایت، انسان کامل، عقل، اعیان ثابت، مسئله قطب، فنا و... اشاره کرد.

فنا در دو سنت عرفانی با تأکید بر آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی / ۳

نعمت‌الله‌ولی در آثار خود از جمله کلیات اشعار و رسایل عرفانی به شرح فنا می‌پردازد و یکی از شروط رسیدن به وحدت و یگانگی با حق را رسیدن به فنا می‌داند و معتقد است تا زمانی که خودی و وجود سالک برجای است، شعور به مقام وحدت ناممکن است و لذت دریافت مقام وحدت زمانی نصیب سالک می‌شود که وی خود را فانی ساخته و در ذات حق به بقا می‌رسد.

بیان مسأله

با توجه به مطالب ذکرشده مسئله اصلی این پژوهش پرداختن به جایگاه فنا در آثار شاه نعمت‌الله ولی با توجه به دو رویکرد عرفانی است. «تفاوت هدف و غایت، روش و رویکرد در دو سنت عرفانی موجب شده مفاهیم و موضوعات آن‌ها نیز باهم یکسان نباشد. رابطه موضوعات و مفاهیم در دو سنت عرفانی، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی آنچه در سنت اول مطرح می‌شود در سنت دوم نیز به آن توجه شده؛ اما مفاهیم و موضوعاتی در سنت دوم بیان شده که در سنت اول نشانی از آن‌ها دیده نمی‌شود.» (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۹). فنا از موضوعاتی است که در هر دو سنت بازتاب داشته است؛ اما تعاریفی که در هر سنت از آن ارائه شده، متفاوت است. این پژوهش درصدد آن است ضمن ارائه تفاوت دیدگاه‌های دو سنت نسبت به فنا، این مسئله را از نظر شاه نعمت‌الله ولی تبیین کند.

اهداف پژوهش

نگارنده در این پژوهش در تلاش است تا موضوع فنا را از دیدگاه شاه نعمت‌الله ولی بررسی کرده و به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه شاه نعمت‌الله ولی در این مسئله با کدام سنت عرفانی همسویی بیشتری دارد؟

پیشینه پژوهش

مسأله فنا از موضوعات مهم عرفانی است و اغلب عارفان در آثار خود به نوعی به این مسئله پرداخته‌اند و برای رسیدن به این مقام مقدمانی را ذکر کرده‌اند. پژوهشگران بسیاری این موضوع را در آثار بزرگان ادب فارسی کاویده‌اند و مقالات و کتاب‌های قابل توجهی در این باره نگاشته شده است؛ لیکن پژوهش مستقلی که این موضوع را در آثار شاه نعمت‌الله ولی بررسی کرده باشد به نظر نگارنده نرسید و می‌توان گفت پژوهش حاضر نخستین اثر در این زمینه است.

مبانی نظری پژوهش

دو رویکرد عرفانی

عرفان اسلامی از آغاز تاکنون، دو دوره یا دو رویکرد مهم را پشت سر گذاشته است. دوره اول، از نیمه دوم سده دوم تا سده هفتم و دوره دوم، از سده هفتم تا سده دهم را دربرمی گیرد. در سنت اول تمامی مباحث عرفانی حول رابطه انسان و خدا مطرح می شود و از دیدگاه معرفت شناسانه به امور می پردازد و سنت دوم مباحث را در سه رکن مطرح می سازد؛ یعنی خدا، انسان و هستی؛ در واقع دیدگاهی هستی شناسانه به مسئله دارد. هرچند در پاره ای از تحقیقات از این دو سنت عرفانی به عرفان عملی و عرفان نظری تعبیر شده است؛ اما باید توجه داشت که جنبه نظر و عمل در عرفان هیچگاه از هم جدا نبوده است؛ بلکه در سنت اول جنبه عمل بر نظر غالب بود و در سنت دوم عکس این موضوع صادق است (ر.ک. میرباقری فرد، ۱۳۹۱).

فنا و بقا

در نزد عارفان نهایت سیرالی الله است و برای آن تعاریف و معانی چندی نقل کرده اند از جمله: «فنا عبارت از فنای بنده است از هستی خود به رؤیت جلال حق و کشف عظمت وی و یا فنا پاک شدن است از صفات نکوهیده و شهوات، [یا] فنا دیدن بنده است خدای را در همه چیز. . . . خلاصه فنا در نظر صوفیان، عبارت است از فراموش کردن ماسوی الله و مستغرق شدن در مشاهده صفات الوهیت است» (گوهرین، ۱۳۸۳: ۳۵۰-۳۵) و در لغت به معنی نیستی و نابودیت، و در اصطلاح صوفیان فنا سقوط اوصاف مذمومه است. همان طور که بقا وجود اوصاف محموده است. (همان، ۸ / ۳۵۷). بقا نزد عارفان بدایت سیر فی الله است و مقام توحید حقیقی که از آن به جمع-الجمع تعبیری کنند. در این مرتبه سالک همه اوصاف بشری را از خود زدوده و متخلق به اوصاف ربانی می شود و دیگر تغییر و دگرگونی در او راه ندارد.

فنا و بقا در سنت اول

قشیری در رساله خود عمدتاً دو تعریف برای فنا بیان می کند، اول فنائی که بیشتر در باب اخلاقیات به کار می رود که آن پاک شدن از صفات نکوهیده است، و دوم فنائی که حاصل کشف و شهود است و آن تخلّق به اخلاق الله است و گوید: «او هر کی سلطان حقیقت بر وی غلبه گرفت تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه اثر، او را گویند از خلق فانی شد و به حق باقی شد ... و فنا او از نفسش و از خلق آن بود که او را به خویشش و به ایشان حس نبود، چون از احوال و افعال و اخلاق فانی گشت روا نبود کی کسی از این هیچ چیز موجود بود چون گویند از خویشستن و خلق

فنا در دو سنت عرفانی با تأکید بر آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی / ۵

فانی گشت نه نفس را ببند و نه خلق را. «(قشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۸) و ابونصرسراج، فنا را در نظر عامه بی‌مقداری طاعات و اعمال دینی توصیف می‌کند: «آن کس که اشاره به فنا کرده‌است مرادش ندیدن و فنا اعمال و طاعات بوده‌است، چون که می‌داند که تمام عبادت‌های او از نیروی خداوندی است که بنده اراده و خواست خود را با اراده الهی یکسان (موازی) سازد و خواسته الهی را خواسته خود بداند، وی گروهی را که صفات خود را در صفات الهی فانی و خود را متخلق به اوصاف الهی می‌داند گمراه و حلولی می‌خواند، و غفلت ایشان را در خلط اوصاف الهی با ذات الهی برمی‌شمارد و گوید: «اما آن‌ها که در این معنی به خطا رفته‌اند از نکته‌ای دقیق غافل شده‌اند و آن این است که پنداشته‌اند که اوصاف خدا، خودِ خداست و این به تمامی کفر است چه خداوند در دل‌ها جا نمی‌گیرد؛ بلکه ایمان به او و توحید و عظمت ذکر اوست که در دل‌ها می‌نشیند» (ابونصرسراج، ۱۳۸۸: ۴۵).

هرچند بایزیدبسطامی نخستین نغمه‌سرای فنا در عرفان به‌شمار می‌رود؛ لیکن می‌توان گفت تا پیش از قرن چهارم و پنجم و در آغازین دوران تصوف به‌عنوان مکتبی رسمی فنا از مقامات رسمی عرفانی و سلوک شمرده نمی‌شد، چنان‌که ابونصرسراج (متوفی، ۳۷۸ ه. ق) که از نخستین مؤلفان آثار صوفیه است، این مرتبه را جزو احوال و مقامات ذکر نکرده‌است. شاید گزاف نباشد اگر گفته شود که با آغاز و نفوذ عرفان عاشقانه و دمیدن روحیهٔ متهورانه «عشق» در آثار عرفا، فنا جزء لاینفک سلوک عارفان شمرده‌شد. طوری که از اهداف و آمال متعالی عرفانی به‌حساب آمد؛ گرچه در اقوال برخی از ایشان ذکر فنا به میان آمده‌است، آن وصفی خالی از هیجانات شوریدگی است و غالباً در حال و هوایی سرد و فاقد احساس بیان می‌شود. می‌توان استنباط کرد فنا در این مرتبه و در این زمان در دریافت‌های سطحی متوقف است و بسیار فاصله دارد با آنچه نزد عطار یا مولانا جریان دارد. حتی خواجه عبدالله انصاری با وجود مناجات‌های پرسوز و گدازش، وصفی که از فنا دارد سطحی و ساده است، از اوست که گوید: «قال لله تعالی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۱ فنا نیستی است و آن نیست گشتن سه چیز است در سه چیز؛ نیست گشتن جستن دریافته، نیست گشتن شناخت در شناخته، نیست گشتن [دیده] در دیده» (انصاری، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

هجویری پس از بررسی اقوال مختلف در معنی فنا به این جمع‌بندی می‌رسد که «فنا مر بنده را از هستی خود با روئیت جلال حق و کشف عظمت وی برد، تا اندر غلبهٔ جلالش دنیا و عقبی فراموش کند و احوال و مقام اندر خطر همتش حقیر نماید و کرامات اندر روزگارش متلاشی شود

^۱ . چیز جز ذات پاک او نابود می‌شود، (صص/۸۸)

از عقل و نفسش فانی گردد و از فنا نیز فانی شود، اندر عین آن فنا زبانش به حق ناطق گردد و تن خاشع و خاضع چنانکه اندر ابتدای اخراج ذریت آدم - علیه اسلام - بی ترکیب آفات اندر حال عهد عبودیت» (هجویری: ۱۳۸۹، ۳۶۵-۳۶۶).

فنا در منطق الطیر عطار آخرین وادی سیر است. سیری که از طلب آغاز می‌شود و در فقر و فنا به انتها می‌رسد. عرفان عطار، عرفانی عاشقانه است که سالک سر را در راه عشق می‌بازد و در وادی‌های سلوک عاشقانه گام برمی‌دارد. فنای او نیز عاشقانه است، سی مرغ عطار سلوکی عاشقانه را آغاز می‌کنند و در نهایت با فنا در سیمرغ به وحدت دست می‌یابند. البته فنا از نظر عطار فنای کامل است، یعنی هرگونه کثرتی را محو در وحدت می‌سازد و در هستی یگانه الهی هستی واحدی می‌یابد. همانند سایه‌ای که با حضور خورشید نیست و نابود می‌شود و اثری باقی نمی‌گذارد (ر.ک. ضیاء نور، ۱۳۶۹).

فنا از نظر مولوی «با آن چه هندوان از آن تعبیر به نیروانا^۱ می‌کنند ارتباط ندارد، البته «فقد ذات و نیست گشتن شخص نیست» بیرون آمدن از صفات خویش یا به تعبیر امام قشیری «سقوط اوصاف مذمومه» است که «از خود رهایی» تعبیری دیگر از آن است ... این‌جاست که به تعبیر مولانا، چون به کلی «لا» می‌شود پهلوی «ال» جای می‌گیرد، با فنای در صفات حق هم در صفات او بقا می‌یابد» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۳۲).

در سنت اول، فنا را دارای سه مرحله دانسته‌اند همان‌طور که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «الفناء فی هذا الباب اضمحلال مادون الحقّ علماً، ثمّ جحداً، ثمّ حقّاً» فنا در این باب همه‌چیز جز خدا را در مقام علم و انکار و سپس به چشم حق‌بین، نابود دیدن است» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۶۶۴). عارف ابتدا هرچه جز حق را در ساحت علم نابود ببیند و سپس وجود جز او را انکار کند و در نهایت با دیده حق‌بین جز حق را ننگرد و این مقام فنا از فنا است: «و هو الفناء حقّاً، شائماً برق - العین، راکباً بحرّالجمع، سالکاً سبیل‌البقاء این فنای حقانی است که عارف پرتو حقیقت را انتظار می‌برد و بر امواج دریای جمع، سواری می‌شود و راه بقا را می‌پیماید» (همان، ۴۶۶).

فنا و بقا در سنت دوم

ابن عربی تعریف روشنی از فنا ارائه نمی‌دهد؛ در واقع بیشتر به تبیین چگونگی فنا می‌پردازد. شیخ هیچ‌گاه نمی‌گذارد که خواننده آثارش فراموش کند که فنا یک امر نسبی است. فنا همواره به معنای فنای از نحوه خاصی از آگاهی فروتر، و در همان حال، بقای با نحوه خاصی از آگاهی فراتر

فنا در دو سنت عرفانی با تأکید بر آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی / ۷

است. یک نوع آگاهی از بین می‌رود تا آگاهی متعالی تری جایگزین آن شود. به عبارت دیگر فنا به واسطه بقایایی که با آن همراه است ارزشمند می‌شود (چیتیک، ۱۳۸۴: ۹۹).

فنا نزد اصحاب وحدت وجود «حالی است که صوفی در آن حال به کسب اتحاد موجود بالفعل می‌رسد که پیش از آن به سبب اشتغال به انبیت خود، از آن محجوب بود. پس به‌زعم اینان، تحول در صفات و سیوروت و حلولی در کار نیست، بل همانا رسیدن است به مرتبه زوال صورت‌های فانی و بقای ذات ابدی است» (عفی، ۱۳۸۰: ۶۶) و در واقع «معنای فنا تنها این نیست که صفات یا ذات صوفی از میان برخیزد، و یا او به مقام خاص وحدت ذاتی با حق واصل شود، بل فنا رمزی است برای محو صورت پدیده‌ها بدان‌گونه که این محو در هر لحظه‌ای از لحظات استمرار دارد و در عین حال این صورت‌ها در جوهر واحد مطلق یعنی حق، باقی است. پس فنا معنایی متعارض با فعل خلق نیست؛ بل یکی از دو چهره این فعل است و چهره دیگرش همان بقاست» (همان: ۲۷۰).

معرفی شاه نعمت‌الله ولی

سیدنورالدین شاه نعمت‌الله ولی ماهانی کرمانی، فرزند میرعبدالله از عارفان سده هشتم و نهم هجری و مؤسس طریقه نعمت‌اللهیه است. وی تصوف ایرانی را با شریعت اسلامی توأم کرد و به مرحله تازه‌ای رهنمون گردید و در دیگر فرقه‌ها نیز تاثیر گذاشت. پدر او «میر عبدالله» از بزرگان محترم عرب و مادرش از خوانین شبانکاره فارس بود.

از کودکی استعداد زیادی برای درک معارف عرفانی داشت و قرآن را از حفظ داشته‌است. پس از فراگیری علوم ظاهری به جستجوی پیر و مرادی که بتواند آتش طلب او را فرونشاند، پرداخت و به خدمت بزرگان آن روزگار شتافت، تا اینکه در مکه با شیخ یافعی ملاقات کرد و دست ارادت بدو داد و ازدست وی خرجه گرفت. در نهایت به سبب مقام بلندی که داشت سلسله نعمت‌اللهی را بنیان‌گذار. در زمینه تصوف اقداماتی نموده‌است که سبب رونق تصوف شده‌است از جمله: دوری از تنبلی و کسالت با روی آوردن به کشت و کار، اجتناب از پوشش به کسوتی خاص. وی به مریدانش توصیه می‌کرد تا به اخلاق الهی متخلق شوند، نه اینکه مقید به لباس خاصی باشند:

آنان که مقربان شاهند فارغ ز سفیدی و سیاهند
تشریف صفات کرده در بر وارسته ز جبه و کلاه‌اند

دیگر اقدام او زدودن تصوف از عناصر غیراسلامی است، وی در طریقت برخلاف دیگر فرق عصر خود تصوف را امری انحصاری نمی‌دانست و در به روی همه مشتاقان گشوده بود و دست رد به سینه کسی نمی‌زد (ر.ک. ریاض‌العارفین، ۱۳۴۴؛ و نیز مقدمه کلیات شاه نعمت‌الله ولی ۱۳۸۵).

بحث و بررسی

فنا و شناخت نفس

در سنت دوم کمال و معرفت برپایه سه رکن خدا و انسان و هستی محقق می‌شود. و با توجه به نگرش وجودی و وحدت‌انگارانه و انحصار وجود در ذات خداوند تعریفی که از احوال و مقامات شده است متفاوت است. ابن عربی نیز مانند عرفای سنت اول معتقد است رسیدن به فنا و درک آن ماحصل شناخت نفس است و کسی که به فنا می‌رسد نفس خویش را شناخته است. و به اتحاد با خدا رسیده است و این مقامی بلندمرتبه است. در واقع او گوش‌زد می‌کند برای اینکه به خدا برسیم باید نفس را بشناسیم و به ذات آن راه یابیم و این ممکن نیست مگر آنکه نفس را در حالتی عاری از هر حدّ و قیدی بیابیم. یعنی نفس از وجود خود دست‌کشیده و به نیستی برسد و تمایزات را از میان برداشته و باقی بالله شود.

فنا در اندیشه ابن عربی ارتباط ناگسستنی با تجلی دارد، چراکه فنا و بقا در زنجیره تجلیات رخ می‌دهد، صورتی از صورت‌های هستی عیان می‌شود و در همان حال صورتی دیگر نهان می‌گردد. صور موجودات در واحد حق نهان می‌شود در عین‌حالی که صورتی دیگر در صور تجلیات ظاهر می‌شود. ابن عربی فنا را هفت مرحله می‌داند: فنای از معاصی، فنای از دیدن فعل خویش به دلیل آنکه خدا متکفل آن است، فنای از صفات مخلوقات، فنای از ذات خود، فنای از تمام عالم به سبب شهود بنده حق را یا ذاتش را، فانی‌گشتن به خدا از آنچه غیر خداست، فنای از صفات حق و نسبت‌های آن‌ها، فنای از فنا (ر.ک فتوحات مکیه، ۱۳۸۳: باب ۲۲۰).

شاه نعمت‌الله ولی پس از ذکر تعاریفی برای فنا که بیشتر مبتنی بر سنت اول عرفانی است، فنا را به نهایت سیر الی‌الله تعریف می‌کند و گوید: «فنا عبارت است از نهایت سیر الی‌الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی‌الله» (مجموعه رسایل، ۱۳۹۲: ۵۱۵). در تعریف فنا گوید: «و گفته‌اند که فنا فنای معاصی است و بقا، بقای طاعت و گفته‌اند که فنا از روئیت فعل خود و گفته‌اند که فنا از خلق و در اصطلاح صوفیه فنا از ادنی به اعلی است نه از اعلی به ادنی» (مجموعه رسایل، ۱۳۹۲: ۵۱۵/۱) و نیز: «نزد زهاد فنا، فنای معاصی است و بقا، بقای طاعت و نزد بعضی فنا از خلق و بقا به حق، فنا نسبت ما است به ما و بقا نسبت ما است به حق. مخیر تویی به هر نسبت که صالح دانی

خود را به آن منسوب گردانی. در نسبت بقا شهود حق است و در نسبت فنا شهود خلق» (همان، ۱۷۴)

عموماً تعریفی که از فنا ارائه می‌دهد همان است که پیش‌تر در اقوال عرفای دیگر آمده‌است و آن نهایت سیر الی‌الله است. وی هرگاه از فنا سخن می‌گوید بقا را نیز ملزوم فنا می‌آورد و معتقد است فنا به سبب وجود بقا ارزش و اعتبار دارد چراکه یکی نهایت سیر الی‌الله است و در حکم مقدمه و دیگری بدایت سیر فی‌الله است و نسبت بنده با خدا: «و نسبت بقا نزد ما اشرف است از نسبت فنا و منزلت فنا ادنی است نزد فانی و منزلت بقا اعلا است نزد باقی و فنا نسبت ما است به عالم و بقا نسبت ما است به حق و در نسبت بقا شهود حق است و در نسبت فنا شهود خلق و بقا نعت جوهر است و فنا نعت عرض، وَ الْوَلِيُّ فَإِنَّ فِي الْحَقِّ وَ بَاقٍ بِالْحَقِّ» (همان، ۵۱۷).

فنا و انسان کامل و مقام ولایت

ابن عربی انسان‌ها را در دو سطح تکوینی (وجودی) یا انسان کامل بودن انسان و سطح فردی (مصدیقی) تقسیم می‌کند و معتقد است انسان در سطح کونی همان انسان کامل است و اختلاف موجود ناشی از درجه وضوح این امر برای خود افراد است که چه میزان می‌توانند به درجه علم حق به اسماء و صفاتش نزدیک شوند، یا به این امر آگاهی دارند و نقش آینه‌گی را ایفا می‌کنند و یا به درجه کودنی نزول می‌کنند. او در سطح فردی دسته‌بندی متفاوتی از انسان‌ها ارائه می‌دهد بدین-شکل: ۱. اهل دنیا، ۲. اهل آخرت؛ نیز ۱. عارف، ۲. غیر عارف، ۳. جاهل؛ و ۱. اهل قلب (کشف)، ۲. اهل خیال، ۳. اهل عقل (ر.ک رحیمیان، ۱۳۹۰: ۲۵۰).

ابن عربی در مسئله فنا گروه عارفان را به سه دسته یا مرتبه تقسیم می‌کند:

۱. افرادی که نیروی وارد الهی فراتر از قوت و طاقت ایشان است و این نیرو با غلبه بر فرد حال او را دگرگون می‌سازد. چنانچه اگر این حال تا آخر عمر باقی‌بماند او را مجنون این راه می‌خوانند.

۲. کسانی هستند که وارد الهی عقل آن‌ها را گرفته اما عقل حیوانی‌شان باقی مانده‌است و می‌خورند و می‌نوشند و بدون تدبیر عمل می‌کنند اینان عقلاء المجانین هستند چرا که مانند حیوانات زندگی طبیعی دارند.

۳. دسته سوم افرادی هستند که این وارد بر آن‌ها دائمی نیست و از آن‌ها زائل می‌شود و آنگاه با عقل خود در میان مردم سخن می‌گویند و مانند دیگران به تدبیر امور می‌پردازند. این گروه شامل پیامبر(ص) و اولیای صاحب حال است. این مرتبه از فنا مربوط به مقام ولایت انسان کامل است (ر.ک میرباقری فرد و رضاپور، ۱۳۹۲). در مرتبه انسان کامل است که عارف تمام شرایط آیینگی

تام برای خداوند را به دست می‌آورد و به والاترین درجه انسانی یعنی «ولایت» نائل می‌شود. شاه نعمت الله درباره انسان کامل معتقد است که او وجودی جامع اوصاف الهی است و جهان به سبب وجود انسان کامل دوام دارد:

انسان کامل است که مجلی ذات اوست مجموعه‌ای که جامع ذات و صفات اوست
او چشمه حیات و همه زنده‌اند از او او حی جاودان به بقای حیات اوست
(کلیات: ۱۳۸۵، ۹۱۳)

از نظر ابن عربی «ولی از اسماء الهی و از کمالات حق است و بدین جهت ولایت نیز ازلی و ابدی است. اسم مزبور همواره مظهر طلب است و شرط اساسی انسان کامل شدن نیل به مرتبه ولایت و مظهر اسم ولی شدن است. به تعبیر ابن عربی ولی شدن یک انسان به معنای فراتر رفتن از مرزهای عبودیت و قرار گرفتن در جایگاه ربوبیت است و این جز با استغراق کامل عارف در حق و احصاء تمام اسماء الهی میسر نیست» (رحیمیان، ۱۳۹۰: ۲۵۵).

در مقام ولایت انسان کامل دیگر سخن از رسیدن به خدا و ارتباط با آن نیست بلکه سخن از یگانگی او و خود خداست و دیگر سالکی وجود ندارد و سخن از شناخت خداست، آن وجودی که همواره بوده و باقیست. مهم‌ترین ویژگی ولی، آگاهی و معرفت به غایت هستی و درک وحدت وجود است که از طریق فنا از خود و بقا به حق حاصل می‌شود.

از نظر شاه نعمت‌الله ولی، هیچ موجودی خالی از ولایت نیست و هر موجودی به اندازه قابلیت خود بهره‌ای از آن دارد، بنابراین نبوت خاتمه یافته است اما ولایت همچنان جاری است:

شد نبوت ختم اما جاودان باشد این حکم ولایت در میان
(همان، ۷۸۸)

فنا فی افعال، فنا فی صفات و فنا فی ذات

در سنت اول عارفان مسلمان برای فنا سه مرحله را بر شمرده‌اند: ۱. فنا فی افعال بنده در فعل حق، ۲. فنا فی صفات خود در صفات حق و ۳. فنا فی ذات خود در ذات حق (ر.ک رحیمیان، ۱۳۹۰: ۲۵۵). در مصباح‌الهدایه در اقسام فنا و بقا آمده است: «و فنا دو نوع است فنا فی ظاهر و فنا فی باطن. فنا فی ظاهر فنا فی افعال است و این نتیجه تجلی افعال الهی است و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی شود که نه خود را و نه غیر را از مکونات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و اثبات نکند الا فعل و ارادت و اختیار حق سبحانه، و چنان مسلوب‌الاختیار گردد که به خودش اختیار هیچ فعل نماند و در هیچ کار خوض نکند و از مشاهده مجرد فعل الهی بی‌شایبه فعل غیر لذت می‌یابد ... و

فنا در دو سنت عرفانی با تأکید بر آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی / ۱۱

اما فنای باطن فنای صفات است و فنای ذات. و صاحب این حال گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق فنای صفات خود بود و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم غرق فنای ذات خود تا چنان وجود حق بر او غالب و مستولی شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد» (مصباح الهدایه، ۱۳۹۴: ۴۲۷-۴۲۶). شاه نعمت‌الله مانند عارفان سنت اول فنا را به فنای افعال و فنای صفات و فنای ذات تقسیم می‌کند «فنا فی افعال مخلوق عبارت است از رؤیت بنده که به مقتضای: أَقَمَّنْ هُوَ قَائِمٌ عَلٰی كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ^۱، فعل حق است که از خلف حجب اکوان ظاهر می‌شود و اکوان محال افعال حق‌اند.

و فنا صفات مخلوقات، چنانکه در خبر نبوی مروی است: «لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حق احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی یتکلم به و یده الی یتبسط بها و رجله الی یسهی بها».

این حدیث قدسی از قول خداست
گرچه لفظش از لسان مصطفی است
این چنین سمع و بصر کز او بود
زان نظر سمع و بصر نیکو بود

و تحقیق فنای ذات بنده در ذات حق آن است که ما را جسمی است و روحی، و روح متبوعه صورت در هر حالی و هیكل ثابت به صورت واحده اگرچه متبدله می‌شود با اعراض.
یک ذات و صفات بی‌شمار است
گوئی که نگار پرنگار است

و این فانی از اشیاء اگر در حال مشاهده حق خود را ببند صاحب این فنا نباشد ... کما قال نبینا (ص): «رأیت ربی بربی».

ابر خوش‌دامنی به ما افشاند
بر سر کوه برف را بنشانند
آفتابی بتافت برف گداخت
اثر برف ژرف هیچ نماند

و فنا نسبت ما است به ما و بقا نسبت ما است به حق و تو مخیری به هر نسبتی که مناسب منصب خود دانی خود را به آن منسوب گردانی» (مجموعه رسایل، ۱۳۹۲: ۱۸۵/۱-۱۸۴).
برخلاف سنت اول، ابن عربی نه تنها می‌خواهد نفس خود را از ردایل پاک‌سازد بلکه به دنبال رهایی از خود نیز هست و می‌خواهد با نفی خود در ساحت افعال و صفات و تعلقات به ساحت

ذات خود وارد شده و خدا را بیابد؛ بنابراین برخلاف دیگران که فنا را تخرلی از اغیار می‌دانند او از خویشتن دانی خویش به خلوت ذات پناه می‌برد و گوید: «تخرلی نزد قوم عبارت از اختیار خلوت و اعراض از هر چیزی که از حق باز دارد، [اما] نزد ما تخرلی عبارت است از تخرلی از وجود مستفاد؛ زیرا در اعتقاد چنین است ولی در نفس الامر غیر از وجود حق چیزی نیست و آنچه به استفاده وجود موصوف شده بر اصل امکان خویش باقی است» (فتوحات، ۱۳۸۳: باب ۲۲۰)؛ بنابراین وی فنا را فنای از خویش می‌داند و در مورد فنا و بقا می‌گوید: «بدان که بقا و فنا در این طریق دو مفهوم اضافی هستند؛ فنای از فلان و بقای با فلان اما فنای از خدای تعالی به هیچ وجه ممکن نیست زیرا در این میان وجودی غیر از او نیست پس اضطرار تو را به سوی او برمی‌گرداند. پس راهی نمی‌ماند جز آنکه بگوئیم فنایت از خودت است. از خودت نیز فانی نمی‌شوی مگر آنکه از همه اکوان و اعیان فانی شوی. فنای اهل الله همین است» (همان).

در باور ابن عربی، گرچه فنا از مقامات است؛ اما برخلاف سایر مقامات در اینجا سالک چیزی را به دست نمی‌آورد بلکه این مقام از دست دادن است، سالک همه آنچه را که مانع از رسیدن به حق می‌شود را از دست می‌دهد و از خود دور می‌سازد «آنچه واقعا کاسته می‌شود حدود و اضافات است که وجود مطلق را محدود و مقید کرده‌اند؛ یعنی در اینجا هر چه قیود بیشتری را ساقط نماییم سعه وجودی بیشتری پیدامی‌کنیم. چراکه از دیدگاه تجلی عرفانی، مخلوقات عبارت‌اند از تعینات، حدود و تقیدات آن وجود مطلق. لذا از بین رفتن این تعینات برابر است با نفی توهمات و پندارهای باطلی که مخلوق برای خویش قائل است» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۳۰۴).

زمانی که تمامی این اضافات که در حکم حجاب برای ذات حق است از بین برود سالک به وحدت می‌رسد و به تعبیر ابن عربی: «از خودش خودش را می‌شناسد و نفسش چیزی غیر از هویت حق نخواهد بود. چراکه هیچ چیز در عالم نیست و نخواهد بود مگر آنکه عین هویت حق باشد» (استین، ۱۳۹۱: ۲۱۴).

شاه نعمت‌الله باور دارد در فنا هر آنچه غیر خداست از بین می‌رود و این امری فراتر از دست-کشیدن از هواهاست و سالک به ثباتی می‌رسد که دیگر هیچ تحولی بدان راه ندارد و سخن از وجود و عدم در این مرتبه بی‌معنی است:

موج و دریا	آب باشد	نزد ما	جرم باشد	حجاب ما	زما
غرقه دریای	بی‌پایان شدیم		غیر ما	دیگر نباشد	آشنا
آبرو جوئی	بیا از ما	بجو	تا بیایی	آبروی ما	زما
رو فنا شو	تا بقا یابی	ز عشق	بی‌نوا شو	تا از او یابی	نوا

فنا در دو سنت عرفانی با تأکید بر آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی / ۱۳

بر در میخانه مست افتاده‌ایم بی‌حجاب و فارغ از هر دو سرا
رند سرمستیم در کوی مغان نعمت‌الله گر همی‌خواهی بیا
(کلیات: ۱۳۸۵، ۲۹)

در فنا سالک هرچه دارد را از دست می‌دهد نه چیزی می‌خواهد و نه چیزی می‌داند و نه چیزی دارد، به فقری بازمی‌گردد که در آغاز بود، بازگشت «به خویشینی که عاری از زمان و مکان و تعلق است، بازگشت به آن چیزی است که از ازل بوده‌ایم. هدف اصلی سلوک عرفانی نیز رسیدن به همین منزلت و مقام است. به قول اکهارت در آنجا: انسان بیشترین شباهت را با آن صورتی پیدامی‌کند که قبل از آفرینش در خدا داشت. صورتی که در آن بین او و خدا تمایزی نبود» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۳۳۶). در این مرحله سالک از خودآگاهی بیرون رفته و به خداآگاهی می‌رسد و به آنچنان وحدتی دست می‌یابد که اوصاف خود را اوصاف حق و اوصاف حق را اوصاف خود می‌بیند و به بیان دیگر به قرب می‌رسد که عرفا از آن به قرب نوافل و قرب فرایض تعبیر می‌کنند و «قرب و محبتی را که منسوب به حضرت حق باشد قرب فرایض نامند و اما قرب و حب منسوب به عبد را قرب و حب نوافل گویند. در قرب فرایض، حضرت حق با اسم «الظاهر» متجلی شده عبدی که جلوه‌گاه حق است به منزله وسیله و ابزار حق می‌گردد در این مقام شنیدن و دیدن به حق مربوط است و بنده وسیله ادراک اوست و به اصطلاح خلق در حق مخفی و پنهان است ... اما در قرب نوافل، حق در خلق مستور بوده و رب محمول در ائیت عبد است و در این مرحله حق با اسم «الباطن» متجلی شده لذا در این مرتبه حق چشم و گوش بنده می‌گردد چنانکه در حدیث قدسی معروف آمده که عبد در اثر تقرب با نوافل به جایی می‌رسد که دوستش می‌دارم و چون دوستش بدارم چشم و گوش وی خواهم بود» (یشربی، ۱۳۹۱: ۵۲۰-۵۱۹). ۱.

از نظر ابن عربی قرب فرایض بالاتر از قرب نوافل است، چراکه در قرب نوافل نشانه‌هایی از عبد باقی است؛ اما در قرب فرایض خداست که در انسان کار می‌کند، «نافله در درجه پایین‌تری از فریضه قرار دارد پس فریضه نسبت به آن اولویت دارد. مقتضای جلال خداوند این است که با هویتش تنزل نکند که شنوایی عبد باشد پس ناچار به صفتش تنزل می‌کند و در نتیجه عبد به خاطر صورتی که بر آن آفریده شده است صفت حق می‌گردد» (فتوحات، ۱۳۸۳: باب ۲۲۰). در این مرتبه از فنا است که انسان می‌تواند در پدیده‌های هستی مؤثر واقع شود و به خلق و احداث بپردازد.

به باور نعمت‌الله ولی، فنا در صفات به دلیل قرب نوافل است چراکه هنوز آثاری از عبد برجای است و قرب فرایض مقام فنا در ذات است، «مقام فنا در صفات نتیجه نوافل است و مقام فنا در

ذات نتیجه فرایض» (رسالات، ۱۳۹۱: ۱۸۴/۱) و گوید: «اگر فانی شوی از ذات خود به مشهود حقیقی، حق را شاهد بینی از هر شاهدهی و مشهود از هر مشهودی، و اگر مشاهده در این فنا مشاهده لطیفه‌ای که ذات او است می‌کند و غیر به خود نمی‌بیند فنا را از او به او است. مصراع: فانی از غیر است اما فانی از خود هست نیست. زیرا لطیفه او مشهود اوست اگرچه هیکل او مفقود بود و اگر در حال این فنا هیکل خود مشاهده می‌نماید مشهود او خیال اوست، و مثال حال او در این فنا حال نایم بود که صاحب رویا است. اما نوع خامس از فنا، فنا توسست به شهود حق و اگر در این فنا تحقق یابی و به حقیقت بدانی که چه می‌بینی و به که می‌بینی هرچه بینی دیده باشی حق را به عین حق و حق فانی نشود به مشاهده ذات خود تو هم فانی نگردی در این حال از عالم و روئیت عالم تو را به شهود حق بود نه به شهود کونی از اکوان. اما نوع سادس از فنا، فنا از غیر حق بود به حق و در این فنا فانی را عین مشهوده نماند؛ اما اگر در این حال حق را در شئون مشاهده می‌نماید فانی نباشد از مجموع ماسوی‌الله و حق تعالی لایزال در شئون بود، قوله تعالی: کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ^۱ ... فنا از فنا عدم شعور است بر فنا و این فنا از فنا به مثل چنان باشد که صاحب رویا در خواب خیالی بیند و نداند که در خواب است و کمال مستی مست آنست که از مستی خود بی‌خبر بود.

بقا

بقا در نظر ابن عربی مرحله‌ای است که نفس فانی شده دوباره به دست‌آید و جهان کثرت باردیگر ظاهر شود «در این مرحله همان اشیاء که در حال فنا صلابت ظاهری خود را از دست داد- ه‌بودند دوباره مشاهده می‌شوند؛ اما به نحوی که از خود ماهوی و جوهری خویش خالی هستند یعنی نه به صورت هویتی قائم به ذات بلکه به صورت تعینات درونی مطلق پدیدار می‌شوند که به سمع و بصر حق دریافت می‌شوند» (رحیمیان، ۱۳۹۰: ۵۶).

از نظر شاه نعمت‌الله در این مرحله عارف جهان کثیر را در وحدت می‌نگرد، و گرچه اشیاء به ظاهر نمود دارند؛ لیکن پس از فنا سالک درمی‌یابد که این نمودها را به سمع و بصر حق درمی‌یابد و وجودهایی مستقل نیستند و نمایانگر وجود یگانه حق‌اند:

هرچه	بینی	صورت	اسمای	اوست	هرکه	یابی	غرقة	دریای	اوست
جام	و می	گرچه	دو	باشد	در	حقیقت،	یک	بود	نیکو
دو	نماید	گرچه	یک	باشد	نه	دو	بود	گر	نباشد
								ما	و تو

گر یکی را صد شماری صد یکی است صد مراتب باشد آن یک خود یکی است
گر نه‌ای احوال یکی را دو مبین و یکی می‌بیند آن دو تو مبین
رو فنا شو از صفات و ذات خود تا ز تو با تو نماند نیک و بد
چون شدی فانی فنا شو از فنا تا خدا ماند خدا ماند خدا
(کلیات: ۱۳۸۵، ۷۹۰)

به عقیده ابن عربی، بقا بسی برتر از مقام فناست چراکه فنا به خلق منتسب است و بقا رو به حق دارد «در نسبت بقا شهود حق وجود دارد و در نسبت فنا شهود خلق. فنا در پیوند خلق آشکار می‌شود که لازمه آن شهود خلق است؛ اما بقا به حق است پس در بقا باید حق را شهود نمود و گفت: باقی به حقم» (فتوحات، ۱۳۸۳: باب ۲۲۰) و بقا وصفی الهی است بنابراین تمام‌تر و برتر است. جامی در شرح فصوص جمله «لابد من اثبات عین العبد» ابن عربی را واضح‌تر توضیح می‌دهد و گوید: «در اینجا منظور از فنا انعدام و نیستی مطلق عین بنده نیست، بلکه مراد فناى جهت بشریت وی در جهت ربانی است. و این فناى بشریت حاصل نمی‌گردد مگر در اثر توجه تام به آستان حق مطلق و با این توجه جهت حقی تقویت شده و بر جهت خلقی وی غالب می‌گردد تا جایی که آن را مقهور و فانی سازد مانند یک تکه زغال که در مجاورت آتش قرار گیرد. این زغال در اثر این مجاورت و نیز به خاطر استعدادش برای آتشین گشتن و به دلیل قابلیت که در آن نهفته است، کم‌کم مشتعل شده و تبدیل به آتش می‌شود و مصدر همان آثاری می‌شود که آتش مصدر آن آثار بوده از قبیل سوختن و روشنایی دادن. در حالی که پیش از اشتعال جسمی تیره و سرد بود و این چنین توجهی جز در اثر یک محبت ذاتی که در دل بنده نهفته است ممکن نخواهد بود و ظهور این محبت نیز جز با اجتناب از صفات متضاد با این قسمت میسر نمی‌گردد و این اجتناب همان تقوا و پرهیز از غیر این محبت و علاقه است. پس این فنا موجب آن می‌گردد که بنده تعین حقانی یافته و موصوف به صفات ربانی شود که همین نکته معنای بقای به حق است. بنابراین در حال فنا تعین بنده به طور کلی و مطلق از میان برداشته نمی‌شود» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۰-۱۴۹).

نعمت‌الله نیز وصف عارف را شایسته کسی می‌داند که به درک مقام بقا نایل شده است و حق را به حق مشاهده کرده است:

آنکه حق را به خویش بیند عارفان عارفش نمی‌دانند
وانکه او را به او مشاهده کرد عارف است او و عارفش خوانند
(کلیات: ۱۳۸۵، ۸۵۳)

فنا نزد اصحاب وحدت وجود «حالی است که صوفی در آن حال به کسب اتحاد موجودی بالفعل می‌رسد که پیش از آن به سبب اشتغال به انیت خود، از آن محجوب بود. پس به زعم اینان، تحول در صفات و صیوروت و حلولی در کار نیست، بل همانا رسیدن است به مرتبه زوال صورت‌های فانی و بقای ذات ابدی» (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۶۶). در واقع «معنای فنا تنها این نیست که صفات یا ذات صوفی از میان برخیزد، و یا او به مقام خاص وحدت ذاتی با حق واصل شود؛ بل فنا رمزی است برای محو صورت پدیده‌ها بدان‌گونه که این محو در هر لحظه‌ای از لحظات استمرار دارد و در عین حال این صورت‌ها در جوهر واحد مطلق یعنی حق، باقی است. پس فنا معنایی متعارض با فعل خلق نیست، بل یکی از دو چهره این فعل است و چهره دیگرش همان بقاست» (همان: ۲۷۰)؛ بر این اساس شاه نعمت‌الله‌ولی نیز معتقد است فنا از اوصاف موجودات است و بقا از صفات خداوند و با توجه به تجلیات الهی در اندیشه ابن عربی، فنا و بقا دو چهره متفاوت تجلیات الهی هستند، صورتی نهان می‌شود (فنا) و در عین حال صورتی دیگر عیان می‌گردد (بقا). در واقع در نظر ابن عربی فنا، نیست شدن از مرتبه ناقص است و بقا یافتن در مرتبه کامل و آنچه غیر حق است، فناپذیر است و تجلی حق است که باقی می‌ماند، همان مفهومی که از زبان نعمت‌الله‌ولی اینگونه بیان می‌شود:

عمری است که زنده به حیات اویم پوشیده به تشریف صفات اویم
از روی وجود چون نکو می‌نگرم پیشم بنشین که عین ذات اویم
(کلیات: ۱۳۸۵، ۹۰۰)

انکار فنا

دو دیدگاه متفاوت ابن عربی نسبت به فنا در رساله وجودیه و دیگر آثار او قابل ملاحظه است. برخلاف دیگر آثارش، وی در رساله وجودیه با قول به فنا مخالفت می‌کند و اعتقاد بدان را نوعی شرک توصیف می‌کند و گوید: بیشتر عارفان معرف الهی را به فنا و وجودی در او و فنا و فنا ارتباط داده‌اند، این سخن اشتباهی محض و سهوی واضح است. معرفت به خداوند نیازی به فنا و وجود و فنا ندارد. زیرا برای اشیا وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد فنا نیست و نخواهد داشت زیرا فنا بعد از اثبات وجود است. پس اگر معرفت به خداوند را با فنا در وجود او یا فنا در فنا نسبت بدهی شرک ورزیده‌ای زیرا وجودی برای غیر او و در مقابل او ثابت کرده‌ای و این شرکی واضح است. پیامبر (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و نگفت: کسی که نفس خود را فانی کند پروردگارش را می‌شناسد. اثبات وجود برای غیر خدا با فنا آن در غیر خدا منافات دارد و چیزی که موجودیتش پذیرفتنی نیست، فنایش نیز قابل قبول نخواهد بود» (ر.ک. رساله الوجودیه،

فنا در دو سنت عرفانی با تأکید بر آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی / ۱۷

۲۰۰۴). می‌توان گفت نقل این‌گونه سخنان از ابن عربی، مناسبت بیشتری با عقیده وحدت وجودی او دارد، براساس نظریه وحدت وجود، جز وجود خداوند وجودی ثبوت ندارد و آنچه ثبوت ندارد فنا نیز نخواهد داشت. در واقع سالک در مرتبه بالاتر درمی‌یابد که وجودی جز خداوند حقیقت ندارد و آنچه هست فقط خداوند است. در کلیات شاه نعمت‌الله ابیاتی در این باب آمده است:

ما غرق محیطیم، نجویم دگر آب ای بر لب ساحل تو چه دانی که کجاییم
ماییم که از سایه گذشتیم دگر بار ما سایه نجویم هماییم هماییم
ماییم که از ما و منی هیچ نمانده است در عین بقاییم و منزه ز فنا
(کلیات: ۱۳۸۵، ۵۵۶)

در عرفان ابن عربی اصل و حقیقت، واحد ازل است و کثرت امری اعتباری؛ چنانچه در تعریف وحدت گویند: «وحدت به معنای یگانگی، یکتایی، صفت واحد است. در نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی، وجود حق است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۸۲)؛ بنابراین هرچند در هستی یک وجود و موجود بیش نیست «لاوجود و لاموجود الاالله»، اما آن وجود حقیقی دارای تعینات، ظهورات و تجلیاتی است که در عالم علم به صورت اسماء و اعیان ثابت و در عالم عین به صورت موجودات و مظاهر پدیدار می‌شوند (شمس، ۱۳۸۹: ۲۲۴). ابن عربی با پیوند بین بحث اعیان ثابت و فنا معتقد است، بقا وصف اعیان ثابت است: «بقا حال عین ثابت عبد است که زائل نمی‌شود، زیرا عدم عین ثابت عبد محال است؛ همچنان که اتصاف عینش به وجود محال است. وجود وصف عبد می‌شود بعد از اینکه نبود» (فتوحات، ۱۳۸۳: باب ۲۲۰). در مقام فنا انسان به خود خویشتن قبل از خلقت می‌رسد، یعنی عدم و خودی که معدوم است و این درست همان معنای اعیان ثابت است، «که شیئیت ثبوت را دارا می‌باشند ولی شیئیت وجود را فاقدند» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۵۷۵).

اول ما چو آخر ما شد سرّ پنهان که بود پید اشد
دور پرگار چون به هم پیوست نقطه در دایره هویدا شد
هرکه برخاست از خودی او گشت وانکه با ما نشست از ما شد
آن حبایی که بود از این دریا عاقبت باز عین دریا شد
مژدگانی که مه پدید آمد ابر مایی زپیش ما وا شد

(کلیات، ۱۳۸۵: ۷۲۰)

نتیجه گیری

فنا از مراتب مهم عرفانی است که در هر دو سنت رواج دارد و پیروان نحله‌های مختلف در باب آن تعاریف و تفسیرهایی بیان کرده‌اند. در سنت اول تعاریفی که از فنا ارائه شده است اغلب مفهومی اخلاقی است و بر زدودن رذایل اخلاقی و خصلت‌های بشری تأکید دارد. در ادوار بعد و با گسترش قوه نظری و ظهور ابن عربی فنا مفهومی بنیادی می‌یابد طوری که با مفاهیم وحدت- وجودی پیوستگی عمیقی دارد و در ارتباط با تجلی و ظهور، معرفت، ولایت، بقا و انسان کامل بر گستره معنایی آن افزوده می‌شود.

شاه نعمت‌الله ولی از پیروان ابن عربی به شمار می‌رود که در آثار خود به شرح و توضیح مفاهیم وحدت وجودی وی می‌پردازد. فنا از مفاهیمی است که در رسایل و کلیات اشعار شاه نعمت‌الله بسامد بالایی دارد. بر پایه عرفان ابن عربی، وی معتقد است که معرفت، اساس سلوک عارفان محسوب می‌شود و بالطبع فنا با آن ارتباط ناگسستنی دارد. معرفت از نفس شروع می‌شود و در معرفت خداوند خاتمه می‌یابد. سالک با زدودن صفات بشری و فانی ساختن حجاب‌های این مسیر و تخلق به اوصاف خداوندی مسیر سخت سلوک را می‌پیماید و با بقای در حق به خود آغازینش بازمی‌گردد. در واقع نفس و خداوند طبق باور او وجودهایی متمایز و مخالف هم نیستند. از نظر او، ولی و انسان کامل کسی است که به بقا در حق رسیده است و معرفت ذات الهی را دریافته است. به عقیده ابن عربی، در آغاز سلوک به سبب عدم معرفت کامل است که سالک در پی رسیدن به فنا است و این نوعی شرک محسوب می‌شود، زیرا برای غیر خداوند وجود قائل شده است؛ اما شاه نعمت‌الله ولی سخنی از شرک به میان نمی‌آورد و بحثی در این خصوص ارائه نمی‌دهد و به این امر کفایت می‌کند که در غایت سلوک، سالک به شناخت نفس می‌رسد و درمی‌یابد آنچه هست و تجلی دارد وجود خداوند است و درک درست از وحدت وجود زمانی به دست می‌آید که در پیمایم نفس فانی شده در ذات خداوند هستی می‌یابد و به بقا می‌رسد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم. (۱۳۹۳). (ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی). پیام عدالت. تهران.
۲. ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۸۳). فتوحات مکی، ترجمه و تعلیق و مقدمه محمد خواجه‌جوی. مولی. تهران.
۳. _____ . (۲۰۰۴). الرسالة الوجودیه، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی. دارالکتب العلمیه. بیروت.
۴. ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (۱۳۸۸). اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون و ترجمه مهدی محبتی. اساطیر. تهران.
۵. استین، رالف. (۱۳۹۱). شرح و ترجمه فصوص الحکم (ترجمه حسین مریدی). جامی. تهران.
۶. انصاری، عبدالله. (۱۳۸۶). صد میدان، بررسی و تصحیح متن و توضیحات سهیلا موسوی. زوار. تهران.
۷. تبادکانی، محمدبن محمد. (۱۳۸۲). تسنیم‌المقربین: شرح فارسی منازل‌السائرین خواجه‌عبدالله‌انصاری، تصحیح و تحقیق محمد طباطبایی بهبهانی. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. تهران.
۸. جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۰). نقده النصوص فی الشرح نقش‌الفصوص، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
۹. چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی (ترجمه مهدی نجفی افرا). جامی. تهران.
۱۰. رحیمیان، سعید. (۱۳۹۰). مبانی عرفان نظری. سمت. تهران.
۱۱. رضاقلی‌خان هدایت. (۱۳۴۴). تذکره ریاض‌العارفین، به کوشش مهرعلی گرکانی. کتابفروشی محمودی.
۱۲. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). دفتر ایام. علمی. تهران.
۱۳. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. طهوری. تهران.
۱۴. شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹). تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و ابن عربی. ادیان. تهران.
۱۵. ضیاءنور، فضل‌الله. (۱۳۶۹). وحدت وجود. زوار. تهران.

۱۶. عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم (ترجمه نصرالله حکمت). الهام. تهران.
۱۷. قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). ترجمه رساله قشیریه (ترجمه بدیع الزمان فروزانفر). علمی فرهنگی. تهران.
۱۸. کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۷۶). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی. هما. تهران.
۱۹. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. هرمس. تهران.
۲۰. گوهرین، سیدصادق. (۱۳۸۳). شرح اصطلاحات تصوف. زوار. تهران.
۲۱. لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۸۸). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیقات محمدبرزگر خالقی و عفت کرباسی. زوار. تهران.
۲۲. میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، رضاپور، زینب. (۱۳۹۲). تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت اول و دوم. مطالعات عرفانی دانشکده علوم انسانی کاشان، (۱۷)، بهار و تابستان، ص ۱۷۵-۲۰۴.
۲۳. نجم رازی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۶۵). مرصادالعباد، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی. علمی فرهنگی. تهران.
۲۴. نعمت الله ولی، نعمت الله بن عبدالله. (۱۳۸۵). کلیات اشعار، به سعی دکتر جواد نوربخش. یلدا قلم. تهران.
۲۵. _____، (۱۳۹۲). مجمع الرسائل: ۱۰۸ رساله از شاه نعمت الله ولی، ج ۱ و ۲، مقدمه و تصحیح علی محمد صابری. علم. تهران.
۲۶. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف المحجوب، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. سروش. تهران.

Received: 2022/12/23

scientific quarterly journal of Islamic mysticism

Accepted: 2023/2/28

(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)

Vol.21/No.80/Summer2024

<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

<https://doi.org/10.71502/mysticism.2024.1123816>

Annihilation in Two Mystical Traditions with an Emphasis on the Works of Shah Nimatullah Wali Kermani

Kobra Ghadiri Samian¹, Masrueh Mokhtari^{2}, Ramin Moharrami³*

PhD Student, Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili, ardabil, Iran.

Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili,

Ardabil, Iran. *Corresponding Author, mmokhtari@uma.ac.ir

Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili,

Ardabil, Iran.

Abstract

Annihilation is one of the mystical states and authorities that have been reflected in both traditions and mystics have explained and analyzed it. However, Sufi's understanding of the issue of annihilation is not the same, and due to the different views that both approaches have towards mystical issues, annihilation is also discussed with differences in both traditions. Based on this, in this research, the authors have analyzed the view of Shah Nimatullah Wali, one of the mystics of the 8th and 9th centuries of Hijri, regarding death in a descriptive-analytical way. According to the findings of the research, Nimatullah Wali, like the first mystics, considers destruction to be cleansed from the attributes of condemnation and creation as praiseworthy, but according to the mysticism of Ibn Arabi, he does not consider God and man to be two distinct beings. He believes that self-knowledge is necessary for divine understanding and knowledge, and a true mystic is someone who has reached the correct knowledge of self and who can achieve the status of a perfect human being and a guardian through death in the right to survival in God's essence. It is in this order that he negates death and considers survival to be much better than death.

Keywords: Fana & Baqa, Wali, Perfect Human, Shah Nimatullah Wali, Ibn Arabi.