

فصلنامه علمی-پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال سیزدهم، شماره ۵۰، بهار ۱۴۰۱

صفحات ۵۱-۷۶

تحلیل و مقایسه مقام فنا و بقا

در مثنوی جام جم اوحدی مراغه‌ای و اسرارالشهود اسیری لاهیجی

ماندانا دهقان^۱

سمیرا رستمی^۲

سید محسن ساجدی راد^۳

چکیده

در عرفان اسلامی فنا و بقا دو رکن اصلی نائل گشتن به معرفت حقیقت الهی هستند. ویژگی اصلی مقام فنا مراتب سه گانه آن در افعال و صفات و ذات است که عارف در نهایت پس از گذار از فنای ذاتی، به بقبالله نائل می‌گردد. در پژوهش حاضر موضوع فوق، در مثنوی های جام جم اوحدی مراغه‌ای و اسرارالشهود اسیری لاهیجی به شیوه توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار می‌گیرد. آرای عرفانی دو عارف دارای شباهت های بسیاری است. از منظر اوحدی، بنده فانی از پای بند تعقل و دانش دون می‌گریزد و روی سوی محبوب خویش می‌کند و از محنت و بلای در سیر الى المحبوب خرستند است. اسیری لاهیجی نیز همچون اوحدی به فعل حق پرداخته و هر حادثی را حکمت خداوند می‌داند. اوحدی مراغه‌ای سعی در بیان زدودن و صافی گشتن از صفات خودی سالک در فنای دارد. از منظر اسیری نیز طالب حقیقت، دل از اغیار می‌زداید و خانه دل را تزکیه و بی آلایش می‌کند. آن‌ها انسان در مقام بقا بالله و قرب الهی را کسی دانسته‌اند که از بیشن وحدت یک دم فارغ نگردد و در وصال مدام حق تعالی باشد.

واژگان کلیدی: فنا، بقا، جام جم، اسرارالشهود، ادبیات عرفانی.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول) srostami152@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

تاریخ پذیرش

۱۴۰۳/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت

۱۴۰۳/۷/۱۹

۱- مقدمه

اوحدالدین یا (رکن الدین) بن حسین اوحدی مراغی اصفهانی، در حدود سال ۶۷۳ هـ ق. در مراغه به دنیا آمد. تخلص خود را از اوحدالدین کرمانی گرفته، اما اینکه که گفته اند به کرمان رفته و از مریدان آن عارف شده است، به هیچ وجه درست نیست؛ زیرا اوحدالدین کرمانی در ۶۳۵ هـ ق. وفات یافته و اوحدی مراغه‌ای در ۶۷۳ هـ ق متولد شده است. (سجادی، ۱۳۸۴ و ۱۷۵: ۱۷۶) مایه شهرت اوحدی مراغه‌ای جام جم اوست که در حدود پنج هزار بیت بر وزن حدیقه سنتی و تتبع او، از سال ۷۳۲ هـ ق آغاز و در سال ۷۳۳ هـ ق به انجام رسیده است. کتاب جام جم به قدری مورد توجه و علاقه مردم زمان اوحدی قرار گرفت که طبق نوشته دولتشاه و امین احمد رازی، یک ماه بعد از تصنیف آن، کاتبان، چهارصد نسخه برداشتند و به بهای گزاف فروختند. (همان، ۱۷۹)

شمس الدین محمدبن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی، صاحب کتاب اسرار الشهود، متخلف به اسیری از عارفان مشهور قرن نهم هجری و خلیفه سید محمدنوربخش است که ارادت بسیار به مُراد خود، سید محمد نوربخش داشت و از او اجازه ارشاد گرفت. (همان، ۲۲۱) مثنوی اسرار الشهود همانند مثنوی مولوی، در بحر رمل سروده شده است. در این مثنوی، مطالب اخلاقی و عرفانی در ضمن حکایات و داستان‌های شیرین و تمثیلات دل‌پذیر آمده است. اسیری لاهیجی با استفاده از قرآن و احادیث نبوی و کلمات مشایخ صوفیه از قبیل معروف کرخی و سری و جنید بغدادی، دقایق و ظرایف عرفانی را بیان نموده است. تعداد ابیات این مثنوی، بیش از سه هزار بیت بوده و نسخه تصحیح شده توسط سید علی آل داود با توجه به مقایسه جمیع نسخ خطی موجود، حاوی ۳۱۶۰ بیت می‌باشد. از آثار لاهیجی مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری است. (ر، ک، اسیری، ۱۳۶۸: ۱)

۱-۱-بیان مسئله

از مباحث مهم در عرفان اسلامی، فنا و بقای سالک در سیر الی الله است. فنا رستگی سالک از قیود تعلقات دنیوی است. «در تصوف به معنی تبدیل صفات انسان به صفات الهی است.» (دهخدا، ذیل واژه فنا) از منظر سجادی «در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق، که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق محو می گردد(سجادی، ۱۳۷۰: ۶۲۸) بقا نیز تحصیل صفات حمیده الهی و نائل آمدن به مرتبه جامع الصفات است.» (همان، ۶۲۸) بقا مقام توحید حقيقی و جمع الجمع است و سالک در این مقام از همه صفات بشری رهایی یافته و جامع الصفات کامله الهی شده است و در قرب خورشید حق، خود را هم چون پرتویی می بیند که در عین حال هم موجود و هم فانی است.(میرباقری فرد و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۸۰) وجود در لغت در معنی هستی است، در اصطلاحات صوفیه وجود از میان رفتن اوصاف خرد، به واسطه پنهان شدن اوصاف بشریت است؛ زیرا که چون سلطان حق و حقیقت، ظهور کند؛ بشریت باقی نمی ماند. (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۸۱) در نزد عارفان، مراد از وحدت حقیقی، وجود حق است. وحدت وجود یعنی آن که وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء، تجلی حق به صورت اشیاء است. (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۸۲) فلوطین با اشاره به میل کمال در روح، تفسیری هم سو با مفهوم فنا و بقا در هر دو سنت عرفانی دارد. فلوطین معتقد است: «روح انسان به جهت تمایل به خود مختاری از عالم معقول به عالم محسوس نزول یافته است و در تلاش است دوباره به عالم معقول بازگردد.» (یثربی، ۱۳۶۸: ۸۰)

در پژوهش حاضر مفهوم فنا اقسام سه گانه افعالی و صفاتی و ذاتی و همچنین مقام بقا در مشی فکری اوحدی مراغه‌ای در قرن هفتم و هشتم هجری قمری و اسیری لاهیجی در قرن نهم هجری قمری مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف از این پژوهش، تبیین سه صورت فنا در مفهوم فنای افعالی، صفاتی و ذاتی و همچنین مقام بقا در منشی جام جم اوحدی مراغه‌ای و اسرار الشهدوں اسیری لاهیجی است.

۱-۳- روش پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و جمع آوری داده‌ها با استفاده از اطلاعات کتابخانه‌ای انجام می‌شود. بدین ترتیب که ابتدا با بررسی دو منشی جام جم و اسرار الشهود، نمونه‌های مرتبط با موضوع پژوهش، استخراج شده و پس از دسته‌بندی و تعیین مراتب، هر یک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۴- پیشینه تحقیق

فنا و بقا از بن‌مايه‌های اصلی در مشارب عرفانی وحدت شهودی و وحدت وجودی است. لذا یکی از موضوعات مهم ادبیات عرفانی در امر تحقیق به شمار می‌رود. در این باره به طور مستقیم یا غیر مستقیم تحقیقات گسترده‌ای صورت پذیرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود. اما درباره موضوع مقاله حاضر تا کنون هیچ گونه تحقیقی صورت نپذیرفته است.

اخلاقی، (۱۳۸۳) در مقاله «وحدة وجود و وحدت شهود» به مسئله وحدت از دو دیدگاه عرفانی پرداخته است. از نظر نویسنده این مقاله، اساس علم توحید و عرفان حقیقی مسئله حقیقت وجود و وحدت آن است که مبنی بر توحید وجودی و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است و غایت آن فنای در حق و بقای به اوست.

محمودیان، (۱۳۸۸) در مقاله «وحدة وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم‌شناسی و پیشینه آن» به مباحث کلیدی وحدت وجودی و شهودی در عرفان اسلامی پرداخته است. وی معتقد است نظریه وحدت وجود محیی الدین ابن عربی در میان آراء عارفان بلا منازع بود، تا آن که علاء الدوله سمنانی با وضع بینش وحدت شهود، سیر کشفی را در برابر سیر نظری ابن عربی قرارداده است. وی معتقد است سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی هشیاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند.

خانی حبیب آبادی، نوریان، آفاحسینی، (۱۳۹۲) در مقاله «مشرب عرفانی اوحدی مراغه‌ای» به نگرش‌های این عارف قرن هفتم پرداخته‌اند. نویسنده‌گان این مقاله بر این باورند که اوحدی مراغه‌ای تنها به خودشناسی و خداشناسی پرداخته و طریق‌وی برخلاف سنت دوم که به عقل و نقل نیز پرداخته‌اند، اوحدی تنها معطوف بر کشف و شهود است و زبان و مفاهیم آثار وی به سنت اول عرفانی نزدیک است، لذا مشرب عرفانی اوحدی مراغه‌ای در حوزه مفاهیم سنت اول عرفانی است.

میرباقری فرد و رضاپور، (۱۳۹۲) در مقاله تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت عرفانی اول و دوم به رویکردهای سنت اول و دوم در موضوع فنا و بقا عرفان اسلامی پرداخته‌اند. از منظر نگارندگان این مقاله، عرفای نخستین، فنا را پاک شدن از صفات نکوهیده و بقا را تحصیل اوصاف ستوده دانسته‌اند. در سنت اول عرفانی، انسان و خدا دو وجود متمایز از یکدیگرند که ذات و صفات و افعالِ یکی (انسان) در دیگری (حق تعالی) فانی می‌شود، اما ابن عربی اعتقاد به فنا را با شرک برابر می‌داند. از نظر او آنچه افراد از روی جهل، ماسوی الله می‌خوانند و برای خود نیز وجودی سوای حق در نظر می‌گیرند، پنداری باطل است و این پندار در نهایت سلوک و با اعتقاد به وحدت وجود از بین خواهد رفت. در این فرایند، جهل فرد فانی می‌شود نه خود فرد. به عقیده ابن عربی، نباید تصور کرد که در فنا ترک صفات می‌شود، زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم. حق، عین آن صفاتی است که به خلق نسبت داده می‌شود. تمایز بندگان خاص از غیرخاص، در عالم بدین مطلب است. در این مقاله، به تحلیل و تطبیق و مقایسه فنا و بقا در دو سنت عرفانی اول و دوم پرداخته می‌شود.

۲- بحث اصلی

۲-۱- فنا و بقا

عارف در چنین مقام و حالی همه افعال را در همان موطن وقوع فعل، فعل حق می‌بیند. نه به این صورت که خداوند را در طول فاعل مباشر، فاعل بعید آن فعل بداند بلکه در نفس

موطن وقوع فعل، آن فعل را در عین اینکه فعل مخلوق می‌بیند فعل الله نیز می‌یابد. از چنین مقام و تجربه‌ای به توحید افعالی تعبیر می‌شود. (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۱۵۴)

در این مرحله حق تعالی قدرت و اختیار را از بنده می‌ستاند و امکان هر اعتراض و انحرافی را از فعل و اثر آن بر او می‌بنند. در واقع فعل بنده در فعل حق متلاشی می‌شود.

بر تو نیک و بد استوار کند تا به فعل تو با تو کار کند

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۸۸)

فانی در این مرحله به بال و پر خویش نمی‌پرد و با جان و دل مختصر نمی‌زید بلکه مانند گویی در خم چوگان خداوند است. (عطار، ۱۳۸۱: ۱۷۹) چنان که در مثنوی جام جم آمده است :

همه گردن نهاده‌اند به حکم

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۸۹)

بیت فوق بیانگر تسلیم و رضای سالکان طریق فنا در فعل حق تعالی است.

حکمتش راه طعنه چه و چون

بسته بر فهم کند و دانش دون

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۹۰)

انسان به حکمت وجود خویش، علم و آگاهی ندارد و هر اراده‌ای از جانب او منقوص و غیر حکیمانه است. لذا در فهم حکمت خداوند نیز به دانش اندک خویش، توان چون و چرا ندارد. بدین ترتیب، بنده فانی که آگاه به فنای فعلی است؛ از پای بنده تعقل و دانش دون همچون تعلقات خویش می‌گریزد، و روی سوی محبوب خویش می‌کند. چنان که از قهر و جور و جفای او نیز خرسند است.

عارف اندر بلاش بیند و بند

لذتی کز نبات خیزد و قند

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۸۸)

مبداء چنین عشقی در دل عارف فانی از جانب خدادست. هجویری در کشف المحجوب می‌گوید: «محبت بنده مر خداوند را صفتی است که اندر دل مومن مطیع پدید آرد به معنی

تعظیم و تکبیر تا رضای محبوب را طلب کند و اندر طلب رویت وی بی صبر گردد و اندر آرزوی قربت وی بی قرار گردد و بدون وی با کس قرار نیابد و خو با ذکر وی کند و از دون ذکر وی تبرا جوید، آرام بر وی حرام شود و قرار بر وی نفور گردد.» (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۴۶ و ۴۴۷) پس عاشق راستین، بلاکش محبوب در طلب رضای او است.

تو هم ار عاشقی بلاگش باش
چون بلازروست، با بلا خوش باش
(اوحدی، ۱۳۰۷)

سالک طریق فنا، اگر سیر عشق الهی را می پیماید، چون بلا و اندوه لازمه محبت و هم از جانب محبوب است، باید که خرسند و خشنود باشد. این طریق تعییر دیگری در توکل دارد.

فنا به مفهوم توکل بسیار نزدیک است. «در توکل کاری را که سالک به خدا می سپارد مثل آن است که او را وکیل کند و تعلق خاطر خود را بدان باقی می دارد.» «حقیقت توکل بیرون آمدن از وسائط و اسباب به کلی بلکه حقیقت آن است که بداند حضرت حق را در فعل و صفت هیچ شریکی نیست.» (lahiji، ۱۳۹۵: ۲۲۳)

متوكل سبب يكى بيند
متفرق در آن شکى بيند
(اوحدی، ۱۳۰۷)

سالک در تمامی مراحل و مدارج عروجی و رجوعی افعال و صفات و طریقت، سبب فعل را خداوند می بیند، اما متفرق در نسبت دادن افعال به فاعل حقیقی، مردد است. در داستان حضرت ابراهیم او در پاسخ به جبریل که از او پرسید «هل لَكِ مِنْ حَاجَةٍ؟» پاسخ می دهد: «أَمَا إِلَيْكَ فَلَا»، در شرح گلشن راز آمده است: توکل به حقیقت آن است که از پاسخ ابراهیم - عليه السلام - به ظهور پیوست؛ در آن دم که با حق، غیر را ندید(ر، ک؛ لاھیجي، ۱۳۹۵: ۲۲۲). در اصطلاح سالکان واگذاری امور است بر مالک علی الاطلاق و آن است که چنان خود را در حق تعالی فانی کنی که گویا وجود نداری(سجادی، ۱۳۷۰: ۲۷۲). در اسرالشهود، اسیری لاھیجي نیز هم چون اوحدی به فعل و حکمت خداوند

پرداخته و هر حادثی را که از آن برای انسان آسایش یا رنج و زحمتی حاصل شود؛ خیر و حکمت خداوند می‌داند.

گر ترا زو راحت و گر زحمت است	هر چه بینی محض خیر و حکمت است
فعل حق باطل نباشد ای سلیم	زانکه ناید فعل باطل از حکیم
(اسیری، ۱۳۶۸: ۲۰)	

بنده به حقیقت بندگی آنگاه رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد و به دید فضل خداوند تعالی باقی تا نسبت معاملتش جمله به حق باشد نه به خود؛ کی آنچه به بنده مقرون بود از فعل به جمله ناقص بود و آنچه از حق تعالی بدو موصول بود جمله کامل بود (کشف المحبوب، ۳۱۶). چنان که اسیری در حکایت جنید بغدادی، فعل اولیاء خداوند را فعل حق دانسته است.

زانکه در حق گشته اند ایشان فنا	فعل حق دان هر چه کردند اولیا
--------------------------------	------------------------------

(اسیری، ۱۳۶۸: ۶۰)

از موضوعاتی که در فنای عارفان مطرح می‌شود موت اسود است. «موت اسود، فنای در محبوب است.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۴۸). اسیری فعل ایذای خلائق در «موت اسود» سالک را از حق دانسته است، که برای سالکان طریق لذت‌هاست. «موت اسود تحمل آزار خلق است، زیر صوفی تحمل این آزار را در هوای دوست برای نیل به محبوب، لذت می‌داند» (همان، ۷۴۸).

داند او ایذای خلقان فعل حق	چون ز حق بیند ز آتش نیست دق
زانکه جور یار خوشتراز وفا	بلکه لذت هاست او را در جفا
(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۵)	

اسیری در بیت بعد، علت نسبت دادن افعال به حق تعالی را مقام فنا فی الله سالک فانی بیان می‌کند.

هر چه بیند عین حق دانسته است	چون که او فانی فی الله آمده است
(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۵)	

۲-۲ - فنای صفات

در مرتبه بالاتر تجربه فنای در صفات مطرح است که محتوای آن بازگشت تمام صفات و اسماء به صفات و اسماء حق است، یعنی اسمی و صفتی جز اسماء و صفات حق نداریم. در این مرتبه است که بیان می شود «وَبِاسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتُ اَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ». این مرتبه همان توحید صفاتی است (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۱۵۵). در توحید صفاتی، علم بنده اندر جنب علم خداوند تعالی متلاشی بود؛ زیرا که علم وی صفت است و بدو قائم و اوصاف وی را نهایت نیست (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۰).

اوحدی مراغه‌ای غایت عرفان را بینش الهی و علم واسعه حق را سبب ساز گسترش معرفت دانسته است. وی معتقد است که نائل گشتن به کنه معرفت حق، باز جستن صفات اوست.

دانش اوست غایت عرفان	بینش اوست غایت عرفان
مگر از باز جستن صفتی	نرسد کس به کنه معرفتش
(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۲)	

اوحدی در بازجستن صفات حق می گوید اگر فانی صافی که دل از اغیار منقطع گردانیده، در صفات حق اندیشه کند، بود هر آنچه هست را از بود حق می بیند. مدققان دوربین، پرتو تابان حق را چنین دیدند، آنگاه که در صفات تأمل کردند و این چنین دیدند.

هرچه بود، او بود چو وانگری	در صفاتش چو از صفا نگری
به صفت در شدند و این دیدند	دوربینان رخشش چنین دیدند
پرسنند اهل معرفتش	هر که را هست بویی از صفتی
(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۲)	

چنان که اوحدی مراغه‌ای به محظوظ انسانی در اتصاف به صفات حق تعالی اشاره

دارد:

ای خرد را تو کار سازنده جان و تن را تو دل نوازنده

در صفات تو محو شد صفتمن

گم شد اندر ره تو معرفتمن

(وحدی، ۱۳۰۷: ۳)

این سیر به طریق کشفی، صیقل دادن آینه دل در نفی صفات مذموم انسانی است تا آنکه صافی شود و عکس رخ یار را در خود بنمایاند(ر.ک: همتی، ۱۳۶۲: ۵۳). ترک تعلقات نفسانی و معرّاً گشتن از صفات دنیوی، شرط متصف گردیدن به صفات حق تعالی و مرحله فنای ذاتی است که در غایت این سیر، جز مشاهده ذات احادیث، صورت هیچ تعین و تعلقی در دل سالک باقی نمی نماند. سالک در فنا فی الله، به باور بی خودی و رستن از تعلقات خویشتن می رسد. اوحدی مراغه ای در در ترک و تجرید سالک می گوید:

بی درم باش ارت سر دینست

کاولین گام عاشقان اینست

(وحدی، ۱۳۰۷: ۱۷۱)

درم که تعبیری از مال و متاع دنیوی است؛ پای بند و تعلقات سالک است. اوحدی می گوید شرط عاشقی در گام نخست، گذار از مقیدات هستی است. آن کس که در غفلت و اسارت دنیا باقی بماند، چنان که به تعلقات مذموم نفسانی و اخلاق ردیه موقوف باشد، حد بندگی خویش را به جای نیاورده است.

تو ز لاهوتی ای الهی دل

ملک ناسوت را به ناس بهل

(وحدی، ۱۳۰۷: ۱۷۲)

دل اصل انسانی است که اللهی و مهبط تجلیات حقیقت مطلقه است. مراغه ای دل را از سرای لاهوت می داند. عالم لاهوت، عالم غیب و عالم اللهی است. از نظر وی اللهی بودن دل، نشانی از لاهوتی بودن آن است. وی با چنین معرفتی از انسان می خواهد که از عالم ناسوت در گذرد و آن را به خلائق واگذار کند. وی در بیت دیگری با اشاره به خانه دل، معرّاً بودن دل از تعلق و تعین را شرط حضور و سیر کشفی سالک می داند.

خانه خالی بود حضور دهد

تن خالی فروغ و نور دهد

(وحدی، ۱۳۰۷: ۱۷۳)

فنا در واقع خانه دل از اغیار زدودن است، مراغه ای شرط حضور و مراتب کشف را اعراض از لوث حدثان و تطهیر دل از آن ها می داند. انوار الهی در مهبطی عاری از اغیار متجلی خواهند شد. مقام فنا «تجلی انوار حق بر دل مقبلان شایسته است که بدان نور خدا را می بینند.»(هجویری، ۱۳۷۵: ۵۶۵) و آن را ظهور ذات و صفات الوهیت نیز گفته اند(نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۱۷).

روی دل بر حبیب خویش کند
ترک حظ و نصیب خویش کند

(وحدی، ۱۳۰۷: ۱۱۴)

پُر دلانی که این حقایق را

آن جهان سود و این زیان کرده

(وحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۱)

پشت بر کار این جهان کرده

از دیدگاه اوحدی، پرulan (آگاهان و کاملان حق) که حقایق ها و ظرایف را دیده اند؛ در تجربه شهودی خویش، پشت بر کار این جهان کرده اند. کاشانی در «**مصابح الهدایه**» می گوید: «سیر الى الله وقتی متنه می شود که (سالک) بادیه وجود را به قدم صدق، یک بارگی قطع کند. فنا زوال حظوظ دنیوی است»(کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۲۶).

از نظر قشیری، عارفان با سقوط اوصاف مذموم انسانی، به اوصاف محمود الهی نائل می گردند و فنای بندۀ از اوصاف مذموم، عدم آن اوصاف و احوال است(قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶).

گفته تکبیر سست پیوندی
بر جهان و بر آرزومندی

(وحدی، ۱۳۰۷: ۲۰۸)

انسان کامل برای جهان و هوای نفسانی خویش ارزشی قائل نیست. هم چنان که از نظر قشیری «زهد اندر دنیا کوتاهی امل است»(قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷۵). عارف بلاکش، که از دام تعلقات و صفات و افسونگری های عقل مآل اندیش رسته است، در واقع از انانیت خویش در گذشته و نوع دیگری از مرگ را تجربه کرده است.

برده خود را به گوشه‌ای بی‌برگ
روح تسلیم کرده پیش از مرگ

(وحدی، ۱۳۰۷: ۲۰۸)

فنای عارفان در ترک صفات انسانی، تعبیر دیگری از مرگ اختیاری است. سخن مraighe‌ai اشاره به حدیثی از رسول گرامی اسلام^(ص) در مرگ اختیاری است. «مُوْتُوا قَبْلَ آن تموْتُوا» قبل از آنکه مرگ به سراغ تان آید، بمیرید(حسن زاده آملی، ۱۳۶۸: ۳۷۸). مرگ اختیاری «یعنی قمع هوای نفس و اعراض از لذات، که سبب معرفت می شود و مخصوص نشات انسانی است. انسان در راه نیل به مقصود و مطلوب خود باید تمام موانع را دور کرده تا به محبوب خود برسد.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۴۷). از نظر اوحدی، انسان واصل در مقام فنا، جهان و مقیدات آن را خوار می شمارد.

اسیری لاھیجی نیز در برخی از ایيات مثنوی اسرارالشهود، هم چون اوحدی مraighe‌ai به مفهوم محو صفات سالک اشاره دارد.

محو کن از صفحهٔ جان ذکر غیر طالباً بیرون کن از دل فکر غیر

در دل و جان بار غیر او جا منه جز خیالش در دل خود جا مده

(اسیری، ۱۳۶۸: ۲۰)

طالب راه حقیقت، دل و جان خویش را از اندیشهٔ اغیار می زداید و خانه دل را تزکیه و بی آلیش می کند. چرا که دل مهبط حضرت حق است و عارف موصوفی را جز او در صفات نمی شناسد. هم چنان که مraighe‌ai نیز با همین مضامون می گوید:

ره که باید به پای جان رفتن با خمر و بار چون توان رفتن

که در او سنگ و خاک و آب کنی تو دل خود چو ده خراب کنی

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۷۴)

در فنای صفاتی، سالک فانی همه صفت‌ها را از آن خداوند می داند و هر غیر را در انتساب به صفات، نفی می کند. او در این مرحله از فنا، سالک را به ترک صفات و اخلاق ردیه خودیت فرا می خواند و او را به خمولی و نیستی و لایعقلی دعوت می کند. تا در محو صفات خویش، متصف به اوصاف الهی گردد.

ترک خودبینی کن و بینام باش بگذر از آسایش و رعناء مباش

(اسیری، ۱۳۶۸: ۲۳)

تطهیر عارف از صفات، او را از تعین خاکی خویش، به وجه ربانی رهسپار خواهد کرد.
از صفات بد چو نفست پاک شد روح تو از خاک بر افلک شد
همدم و همراز باشد با ملک می خرامد چون ملایک بر فلک
(اسیری، ۱۳۶۸: ۳۹)

بینش الهی و قرب به حق تعالی، موقوف به نفی دارندگی وجود منفصل از حق و
برخواستن دویت، پیش چشمان سالک طریق حق است. با نفی وجودی خود، آیات حق را
مشاهده کن و به قرب حق واصل شو.

بعد لا الله بین آیات حق نفی خود کن آنگهی اثبات حق
جان خود از وصل برخوردار کن خویش را ایثار راه یار کن
(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۸)

عاشقان حقيقی، جان و دل را فدا و فنای محبوب خواهند کرد، شناسای حق، غیریت
خودی را رها کرده است.

رو فدای عشق او کن جان و دل عاشقانه خودپرستی را بهل
(اسیری، ۱۳۶۸: ۲۸)

در سیر تعالی انسان جانفشانی و به مقام بی خودی رسیدن، موجبات ظهور بینش
و حدث در انسان و رسیدن به وادی ایمن خواهد بود. انسان تا آن زمانی که از خود و
منیات و حظوظ نفس آگاه باشد به اصل طاعت ها که محظوظ نیستی است نائل نیامده و
مقام فنا و نیستی را درک نکرده است.

۳-۲- فنای ذات

بالاترین مرتبه تجربه فنا، فنای در ذات است که به محظوظ نیستی و ظهور مفهوم وحدت
وجودی می انجامد. از این مرتبه به توحید ذاتی تعبیر می شود(یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۱۵۶).
عارف در مشاهده صفات الوهیت، مستغرق است و از نیستی، بی خودی و محظوظ خویش در
حق سخن می گوید. نیستی و محظوظ عارف از خویش و خلق، در واقع تنزیه توحید از

حدت است. هم چنان که در مراحل پیشین نیز تنزیه صفات و فعل از حدثان بود. یعنی تنها خدا هستی مطلق و موصوف صفات و فاعل افعال است.

چون که از راستی نگشتی دور محو گردی در آفتاب رخش	در تب و تاب عشق و ظلمت و نور نیستی بخشش ز تاب رخش
--	--

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۹۴)

دل که محل تجلی حقیقت مطلقه است، در سوز و گذاز و بی قراری و محنت فراق محبوب، به سوی عالم ظلال منحرف نگردید. پس حق تعالی از پرتو جمال خویش، او را معرفت نیستی و فنا می بخشد، تا در مقام بقا متصرف به اوصاف الهی گردد. لذا هدف غایی سالک از تحمل محنت و رنج مراحل سلوک، گذار از فنا و دست یابی به مقام بقابالله است. خدای متعال، بندگان را از رویت نفس خود مبرا گرداند (در محو)، به نحوی که اثری از اعمال و آرزوهای نفسانی باقی نماند (ر، ک؛ سجادی، ۱۳۷۰: ۷۰۷). تا در گذار از فنا، به اتصاف اوصاف حمیده حق نائل گرددند.

وز تمامی تمام سوزنده هر کرا عشق نیست خاک بود نتوان راه عشق رفتن راست	عشق بر قیست کام سوزنده عشق را روی در هلاک بود تا ز هستیت شمه‌ای بر جاست
--	---

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۰۲)

چون طالب حق به این مقام رسد، همه اسماء و صفات را مستهلک در غیب ذات احادیث می داند و جز مشاهده ذات احادیث هیچ گونه تعینی در روح او باقی نماند و اغیار از هر جهت محو و نابود گشته و توحیدی صاف و خالص ظهور و تحقق یافته است (اخلاقی، ۱۳۸۳: ۹۷).

خیز و بی خود برو، که او ماند تو نمانی چو آشنا گردی	هر که بی او رود فرو ماند او شوی گر ز خود فنا گردی
---	--

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۷)

عارف در فنای خود، او می‌شود، نیستی عارف، آشتایی با هستی مطلق است. در حقیقت فنای عارف و از میان برخاستن حائل خودیت او، مستلزم آثار بقا و تقرب است. به عبارت خود صوفیان، «چون عارف به فنا فی الله برسد، بقا باید. یعنی حقیقت و ماهیت فرد در ذات الهی باقی و دائم می‌ماند» (غنی، ۱۳۸۶: ۳۳۶).

راز پنهان آفرینش تو
نتوان دید جز بینش تو
در نهان نهان نهفته رخت
در عیان همچو گل شکفته رخت
(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲)

در جهان ذره‌ای ازو خالی
نیست، گر نیک بنگری، حالی
(اوحدی، ۱۳۰۷: ۳)

دیده وحدت بین عارف واصل در تجلی مقام بقا از جنبه وجود شناختی، بیانگر نحوه فاعلیت حق و بیانگر کیفیت ربط وحدت به کثرت و چگونگی انتشار و برآمدن کثرات از واحد است. انسان کامل نیز به توسط دیده حقیقت بین خویش به هر سوی که می‌نگرد مظاهر و اوصاف حق را می‌بیند و می‌شنود (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۲). اسیری لاهیجی هم در این معنی می‌گوید:

در دو عالم ذات حق بیند عیان
کرده در هر مظہری وصفی بیان
(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

از نظر اسیری اهل الله در دو عالم جز ذات حق تعالی چیز دیگری نمی‌بینند. «انسان های کامل با فنای مطلق وجود و رهایی از وجود موهوم خویش، به حیات جدیدی در وحدت الهی که همان بینش وحدت بین عارف است دست می‌یابند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۵).

دوست را مغز و جهان را پوست دید
هر دو عالم را به نور دوست دید
(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

انسان کامل هر دو عالم را در نور تجلی ذات حق تعالی می بیند و کثرات عالم را صورت و تعین قشری می داند. ابن عربی می گوید: «پس انسان حادث است به جسد، که نشات عنصریه او مسبوق به عدم است و ازلی است به روح و حقیقت که عین او در علم حق، ازلی است و پیدا شده دائم ابدی است از آنکه باقی به بقای موجود خود است در دنیا و آخرت» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۹). هرچه در عالم است مظہر صفات و اسماء الھی است. اسیری که از متابعان سنت دوم عرفانی است می گوید:

از خودی هر کو نمیرد زنده نیست	بی بقای حق کسی پاینده نیست
گر بهای جاودان خواهی دلا	از خودی خود به کلی شو فنا

(اسیری، ۱۳۶۸: ۹۵ و ۹۶)

غایت نیستی سالک، بدایت هستی او در مقام بقا است. سالک بدون سقوط صفات انسانی به هستی و قرب حق در بقا و بینش شهودی دست نخواهد یافت. اسیری در ابیات ذیل، بینش سالک و دیده وحدت بین وی بیان می کند:

غیر جانان در جهان دیار نیست	یار بیند پیش او اغیار نیست
نیست او را در دو عالم هیچ کار	جز نظر بر حسن جان افزای یار
تا نپنداشی مقام کثرت است	چون دویی برخاست جمله وحدتست
هر چه بیند حق در او پیدا بود	هر که او را دیده بینا بود

(اسیری، ۱۳۶۸: ۷۹)

اسیری در بیان احوال کسی که به فنای ذات رسیده است می گوید: چون دویی از نگاه او برخیزد، در دو عالم، او فقط حسن جان افزای یار را می بیند. لذا چون بینش های دویی در عالم کثرت برخاست، در دیده عاشق، جملگی تصویری از یک هستی خواهد بود. کاملاً که دیده بینایی بر این حقایق دارند، حقیقت وجود حق را در همه عوالم و هر آنچه که می بینند ادراک می کنند. اسیری تعین های عالم را چون صورتی برای معنی می داند و می گوید: اوست معنی جمله عالم صورت است او کتاب و هرچه بینی آیت است

او می و جمله جهان را جام خوان
همچو خور در کائنات این روشن است
گرچه وحدت را ظهور از کثرت است
در حقیقت اوست پیدا و نهان
(اسیری، ۱۳۶۸ : ۷۹)

او چو دریا و دو عالم موج دان
حق چو جان و جمله عالم چون تن است
صورت کثرت حجاب وحدت است
نیست غیر از یار در عالم عیان

اسیری برای درک وحدت وجود در نزد انسان کامل، به ضمیر باطن و پنهان، در ورای صورت اشاره می‌کند، اگر دریا را می‌شناسی، حق تعالیٰ چون دریاست و دو عالم موج دریاست، چنان که «وجود را تشییه به دریایی موج کرده‌اند که هر موجی از آن به صورت موجود و نفس انسانی ظهور می‌کند» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۸۱). اگر می‌را می‌شناسی، تجلی انوار حضرت حق چون شراب است و جمله جهان جام شراب. اسیری جان جهان را حق تعالیٰ می‌پنداشد و این حقیقت را چون آفتاب روشن می‌بیند. اگرچه وحدت وجود از طریق کثرت‌های جهان ظهور می‌یابد، اما کثرت حجاب وحدت است.

اسیری لاهیجی در وصف فنای عارف واصل می‌گوید:

گر از آن بسیار گوییم اندکی	کی کجا فهمد به غیر آن یکی
کو جهان را سر به سر نابود دید	باده جام فنا را در کشید
محو شد در پرتو نور احمد	کار او بالاست از فهم و خرد

(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

در ابیات فوق، اسیری لاهیجی محو پندار وجود را در پرتو نور احادیث به فنا تعییر می‌کند و فهم بشر را از ادراک فنا فی الله انسان کامل، عاجز و ناتوان می‌بیند. عارفان، مخلوقات را از وجود تهی می‌دانند، از منظر آنها نور هستی مطلق در مخلوقات تجلی یافته است. «تمام موجودات هم چون کوزه‌هایی خالی اند که خالق فیاض در آنها شراب وجود ریخته است و همه از این شراب سرمستند و گرنه کوزه‌هایی خالی اند و هیچ بهره‌ای از وجود ندارند» (همتی، ۱۳۶۲: ۹۴). وی در ابیات دیگری نیز به نقی خود پرداخته است:

آن جماعت کز خودی وارسته‌اند

در مقام بی‌خودی پیوسته‌اند
(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

جماعت واصلان حق، کسانی هستند که از خودیت دوری گزیدند و به مقام بی خودی فنا رسیده‌اند.

از شراب نیستی ده جام ما

محو کن از لوح هستی نام ما
(اسیری، ۱۳۶۸: ۶)

اسیری از ساقی فیاض، حضرت حق، توفیق معرفت نیستی را طلب می‌کند. «هر قولی درباره فنای در حق تعالی که لازمه آن اثبات وجودی در مقابل وجود خداوند است شرک محسوب می‌شود. زیرا لازمه آن، قبول وجود برای سالک است که در انتهای سلوک، فانی می‌شود. از نظر ابن عربی، حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بیانگر این است که حقیقت نفس آدمی چیزی جز خداوند تعالی نیست و اگر کسی بر آن باشد که به غیر از خداوند واقعیتی هست، خواه مستقل یا وابسته به خدا و خواه از وجود خود یا از فنای خود فانی شده باشد، بوی از معرفت نفس به مشامش نرسیده است» (شجاعی، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

در تجلی جمال ذوالجلال

محو مطلق شو اگر خواهی وصال
(اسیری، ۱۳۶۸: ۹۶)

ابن عربی آنچه را که افراد از روی جهل، ماسوی الله می‌دانند، برابر با شرک می‌داند (میرباقری فرد، رضاپور، ۱۳۹۲: ۱۷۵). در مرحله فنای ذات، عارف منکر خودیت خویش و ممکنات می‌شود. هم چنان که «فنای سالک از نفس خود و خلق، زوال احساس او به خود و خلق است» (نک: قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶). اسیری می‌گوید:

هر کرا لطفی الهی رهبر است

نیستی هستی شد و از خود بirst
(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۱)

اسیری میل به غایت فنا را همسو با لطف حق می‌پنداشد و می‌گوید: هر که را لطفی الهی رهبر است، پای در عرصه نیستی خویش و صفت بی‌خودی و مرتبه فنا فی الله

خواهد گذاشت. همچنان که ابن‌عربی فنا را فضل الهی بر سالک طریق می‌پندارد: «فنا همچون سایر احوال عرفانی با کوشش و عمل انسان حاصل نمی‌شود، بلکه فضلی از خداوند بر بنده خود است»(ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۷).

زان فنا چون آمدم دیگر به هوش	داد جام دیگر و گفتا بنوش
چونکه کردم نوش جام لایزال	یافتم ره در نهایات وصال
باز دیدم از کمال عشق و ذوق	جمله ذرات جهان از تحت و فوق
از کمال بی‌خودی منصور وار	هر یکی گویان انا الحق آشکار

(اسیری، ۱۳۶۸: ۸۹)

۲-۲- بقا

بقا مقام جمع الجمع است و آن اشاره به حالی است که در آن سالک از شهود نفس خویش و خلق غایب می‌شود و به کلی از هر چیز جز استیلای حق رها می‌گردد (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۶). بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله و آنگاه محقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربانی ترقی می‌کند(کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۲۶). در مرحله بقا عارف به خدا آگاهی می‌رسد و باقی به بقاء بالله می‌شود و وحدتی حاصل می‌شود که صفات حق تعالی از آن او و صفات او از آن خدا می‌گردد و این همان قرب است.

نقش نیک و نشان بد نبود	تابه جایی رسد که خود نبود
جز دوام حضور نشناسد	غیر از اشراق نور نشناسد
در نهایت رسد بدایت او	پر شود عالم از هدایت او
شقه‌های غطا براندازد	تحفه‌های عطا در اندازد
بلکه خود هر دو سر شوند یکی	بنماند دگر غبار شکی
چون دویی دور شد ز دیده و گوش	نیست بیتنده بهتر از خاموش

(وحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۰ و ۲۱۱)

آن هنگام که پرده حائل و پوشش کثرت را بردارند، هر تباین و تماثلی از منظر عارفی که بقا بالله رسیده است میان می رود. بینش وی بینش وحدت است و از دویت دور می گردد و به شهود و مقام قرب الهی نائل می گردد. بدایت او در سیر الى الله به سیر فی الله می رسد. لذا او در قیل و قال دنیا، مسکوت است. معاذ بن جبل گوید: با مردمان اندک گویید، با خدا سخن بسیار گویید، مگر دل شما خدا را بیند(قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱۷). تقریبی که میان خداوند و بنده بعد از فنا و در سیر بقا بالله حاصل می شود، قرب نوافل است.

صورت خویش در نوردی تو	چون در آن قرب محو گردی تو
از تو سر ازل نهان نبود	دگرت لذت از جهان نبود
برهی از مشقت غربت	به محبت رسی از آن قربت
او ترا راه و راهبر گردد	او ترا سمع و او بصر گردد
هر چه خواهی نباشد از تو دریغ	او ترا دست گردد و او تیغ

(اوحدي، ۱۳۰۷: ۲۱۷)

بر اساس حدیث نبوی: «بندهام با انجام نوافل پیوسته به من نزدیک می شود، تا آنجا که من او را دوست بدارم و چون دوستش بدارم گوش او می شود، چشم او که با آن می بیند و زبان او که با آن سخن می گوید و دست او که با آن اجسام را حرکت می دهد و پای او که با آن راه می رود» (بخاری، ۱۳۸۵، ج: ۸، ح: ۱۳۸). اوحدي با اشاره به سخنان بزرگان متصوفه «بایزید بسطامی» و «حسین منصور حاج»، انسان کامل را به سبب جامعیت وی در اسماء و صفات الهی، شناسای معروف و اتصف وی با حق را در مقام قرب می بیند.

«لیس فی جبته» تو دانی گفت وین «انا الحق» تو می توانی گفت

(اوحدي، ۱۳۰۷: ۵۹)

اسیری نیز هم چون اوحدي به انا الحق گوibi عارفان در مقام بقا اشاره کرده است	چون ز خود فانی شدی باقی به حق
گر همی گوibi انا الحق هست حق	
	(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۱)

متصرف گشته به اوصاف خدا

اهل جود و صاحب صدق و صفا

(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

در حقیقت منی نیست جز من، ولی این من، منِ انسان نیست بلکه من خداست، تا وقتی نفس و خودی انسان باقی است مشرک و بتپرست است؛ زیرا بر این نکته پا می‌فشارد که دو وجود واقعی، دو من، وجود دارند (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۰۷). انسان کامل تنها به یک وجود معتقد است و آن وجود خداوند است. پس وجودی برای خود قائل نیست. اوحدی می‌گوید: جان عارف در تقرب با حضرت حق، غیریت و دویت را از میان برداشته و به آثار حیات در مقام بقا غنی شده است.

جان عارف به قرب اوست غنی

چه کند یاد این جهان دنی؟

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۲)

جان عارف یعنی دل و نفس وی غنای به حق است گه عبد خود را از همه جهانیان بی‌نیاز بداند و چون حق را یافته، التفاتی به ماسوی الله نمی‌کند (ر، ک؛ سجادی، ۱۳۷۰: ۳۵۲). اسیری هم چون اوحدی به مرتبه قرب عارف در مقام بقا بالله اشاره کرده است.

صاحب تمکین شده در قرب ذات

اهل تلوین در ظهورات صفات

در دو عالم ذات حق بیند عیان

کرده در هر مظہری وصفی بیان

(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

اوحدی جان عارف را به قرب غنی می‌داند، اسیری عارف را صاحب تمکین در قرب ذات و اهل تلوین در ظهورات صفات دانسته؛ چنان که تمکین دوام کشف حقیقت است به سبب استقرار قلب در مقام قرب الهی و صاحب تلوین، صاحب ازدیاد است و همواره ارتقاء می‌یابد از حالی به حالی اعلی از حال قبل به طور بی‌نهایت (ر، ک؛ سجادی، ۱۳۷۰: ۲۵۷). عارف چون به قرب رسد، نفسش از کونین گستته شود (ر، ک؛ هجویری: ۱۳۷۵: ۴۳۸).

۳- نتیجه

در پژوهش حاضر، مباحث فنا در مراحل سه گانه افعالی، صفاتی و ذاتی و هم‌چنین مقام بقا در منظومه‌های جام جم اوحدالدین مراغه‌ای و اسرارالشهود اسیری لاهیجی به

اختصار مورد بررسی قرار گرفت. آرای عرفانی دو عارف دارای شباهت‌های بسیاری است. از منظر اوحدی، بنده فانی از پای‌بند تعلق و دانش دون می‌گریزد، و روی سوی محبوب خویش می‌کند و از محنٰت و بلای سیر الى الله خرسند است. اسیری لاهیجی نیز همچون اوحدی به فعل حق پرداخته و هر حادثی را حکمت خداوند می‌داند. اوحدی مراغه‌ای سعی در بیان زدودن و صافی گشتن از صفات خودی سالک در فنای دارد. وی حاصل مجاهدات نفس و تجرید را بینشی می‌داند که محو و متصف به اوصاف الهی است. از منظر اسیری نیز طالب راه حقیقت، دل را از اغیار می‌زداید و خانه دل را ترکیه و بی‌آلایش می‌کند. او نیز در فنای صفاتی معتقد است که تطهیر عارف از صفات، او را از تعین خاکی خویش، به وجه ربانی رهسپار خواهد کرد. عارف از منظر اوحدی در فنای خود، او می‌شود، نیستی عارف، آشنایی با هستی مطلق است. اسیری در بیان احوال کسی که به فنای ذات رسیده است می‌گوید: چون دویی از نگاه او برخیزد، در دو عالم، او فقط حسن جان‌افزای یار را می‌بیند. لذا چون بینش‌های دویی در عالم کثرت برخاست، در دیده عاشق، جملگی تصویری از یک هستی خواهد بود. اوحدی در مرتبه بقا، جان عارف را به قرب غنی می‌دانسته؛ چنان که تمکین دوام کشف حقیقت است به سبب استقرار قلب در مقام صفات دانسته؛ بینش که تمکین دوام کشف حقیقت است به سبب استقرار قلب در مقام قرب الهی و صاحب تلوین، صاحب ازدیاد است و همواره ارتقا می‌یابد از حالی به حالی اعلیٰ از حال قبل به طور بی‌نهایت. آن‌ها انسان در قرب الهی را کسی دانسته‌اند که از بینش وحدت یک دم فارغ نگردد و در وصال مدام حق تعالیٰ باشد. وی در غایت مفهوم فنا، تعین انسان و کلیه متکثرات عالم هستی را عدمی و محو دانسته است؛ که تنها مظاهر تجلی هستی مطلق و واحد هستند.

كتابنامه

الف. كتاب ها

- ابن عربی، ابوعبدالله محمد بن علی. (بی تا). الفتوحات المکیه، ج ۲. بیروت، دار صادر.
- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۶). اسرار الشهود. تصحیحی سید علی آل داود، تهران: موسسه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اوحدی مراغه اصفهانی، اوحدالدین. (۱۳۰۷). جام جم. تهران: چاپ خانه فردوسی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۳۸۵). صحیح بخاری، ترجمة عبدالعلی نوراحراری، تهران: انتشارات شیخ السلام احمد جام.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی، چهره بر جسته عرفان اسلامی، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، ولیام. (۱۳۸۳). در آمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمة جلیل پروین، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۸). نصوص الحكم شرح فصوص الحكم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- رازی، نجم الدین ابوبکر. (۱۳۷۳). مرصاد العباد، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سجادی، سید ضیاء الدین. (۱۳۸۴). مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، چپ یازدهم، تهران: (سمت).
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۱). الہی نامه، تصحیح فواد روحانی، چاپ ششم، تهران: زوار.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۶). تاریخ تصوف در اسلام، چاپ دهم، تهران: انتشارات زوار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). رساله قشیریه. عثمانی، حسن بن احمد. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: سخن.
- کمال خوارزمی، حسین بن حسن. (۱۳۶۴). *شرح فصوص الحكم* محبی الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۵). *کشف المحتسب*، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات طهوری.
- همتی، همایون. (۱۳۶۲). *کلیات عرفان اسلامی*. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- یشربی، یحیی. (۱۳۶۸). *فلسفه عرفان*. تهران: بوستان کتاب.

ب. مقاله‌ها

- اخلاقی، مرضیه. (۱۳۸۳). وحدت وجود و وحدت شهود، دو فصلنامه حکمت سینوی، شماره بیست و ششم و بیست و هفتم، پاییز و زمستان، صفحات: ۸۶ تا ۱۱۱.
- خانی حبیب‌آبادی، نوریان، آقا‌حسینی. (۱۳۹۸). مشرب عرفانی اوحدی مراغه‌ای، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال سیزدهم، بهار ۱۳۹۸، صص ۳۹-۶۴.
- شجاري، مرتضى. (۱۳۸۷). فنا از دیدگاه ابن عربی و ارتباط آن با معرفت نفس. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی (زبان و ادبیات فارسی)، دوره چهارم، شماره سیزدهم. صص: ۱۴۷-۱۷۰.
- محمودیان، حمید. (۱۳۸۸). وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم شناسی و پیشینه آن. نشریه عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، دوره پنجم، شماره بیست. صص ۳۷-۶۷.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر، رضاپور، زینب. (۱۳۹۲). تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت عرفانی اول و دوم، فصلنامه مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان. شماره هفدهم. صص ۱۷۵-۲۰۴.

References

A.Books

- Ibn Arabi, Abu Abdullah Muhammad bin Ali. (without). Al-Futuhat al-Makiyya, vol. 2. Beirut, Dar Sadr.
- Asiri Lahiji, Shamsuddin Mohammad. (1386). Asrar al-Shahud. Edited by Seyyed Ali Al Dawood, Tehran: Institute of Human Sciences and Cultural Studies.
- Ohadi Maragheh Esfahani, Ohaddin. (1307). Cup Tehran: Ferdowsi Printing House.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1385). Sahih Bukhari, translated by Abdul Ali Nourahrari, Tehran: Sheikh Salam Ahmad Jam Publications.
- Jahangiri, Mohsen. (1375). Mohi al-Din Ibn Arabi, The Sorrowful Face of Islamic Mysticism, Tehran: University of Tehran Printing and Publications Institute.
- Chittick, William. (2004). An Introduction to Sufism and Islamic Mysticism, translated by Jalil Parvin, Tehran: Imam Khomeini Research Institute and the Islamic Revolution.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (1368). Texts of Al-Hakm, Description of Fass Al-Hakm. Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
- Razi, Najmuddin Abu Bakr. (1373). Mursad al-Abad, 5th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Sajjadi, Syed Jafar. (1370). A Dictionary of Mystical Terms and Interpretations, Tehran: Tahori.
- Sajjadi, Seyyed Ziauddin. (1384). An introduction to the basics of mysticism and Sufism, Chap 11th, Tehran: (page).
- Attar, Fariduddin. (1381). Elahi Nameh, edited by Fawad Rouhani, 6th edition, Tehran: Zovar.
- Ghani, Qasim. (1386) History of Sufism in Islam, 10th edition, Tehran: Zovar Publications.
- Qashiri, Abdul Karim bin Hawazen. (1374). Rasala Qashiriyyah. Osmani, Hassan bin Ahmad. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud bin Ali. (2014). Misbah al-Hadaye and Miftah al-Kafaye, edited by Jalaluddin Homai, Tehran: Sokhn.

- Kamal Kharazmi, Hossein bin Hassan. (1364). Commentary on Fuss al-Hakm Mohi al-Din Ibn Arabi, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Molly Publications.
- Hajwiri, Ali bin Othman. (1375). Kashf Al-Mahjoob, edited by Zhukovsky, 4th edition, Tehran: Tahori Publications.
- Hemti, Homayun. (1362). The generalities of Islamic mysticism. Tehran: Amir Kabir Publishing House.
- Yathrabi, Yahya. (1368). The philosophy of mysticism. Tehran: Bostan Kitab.

B. Articles

- Ethical, Marzieh. (1383). The Unity of Existence and the Unity of Intuition, "Two Quarterly Books of Sinavi Wisdom", issues twenty-six and twenty-seven, autumn and winter, pages: 86 to 111.
- Khani Habib Abadi, Noorian, Agha Hosseini. (1398). Mashreb Erfani Ohadi Maraghei, "Studies of Mystical Literature (Gohar Goya)", 13th year, spring 2018, pp. 39-64.
- Shajari, Morteza. (1387). Annihilation from Ibn Arabi's point of view and its connection with self-knowledge. "Journal of Mystical Literature and Mythology (Persian Language and Literature)", 4th period, 13th issue. pp: 147-170.
- Mahmoudian, Hamid. (1388). Unity of existence and unity of intuition in Islamic mysticism; Its concept and background. "Islamic mysticism (religions and mysticism)", fifth period, number twenty. pp. 37-67.
- Mir Bagheri Fard, Seyed Ali Asghar, Rezapour, Zainab. (1392). Analysis and comparison of annihilation and survival in the first and second mystical tradition, "Quarernal of mystical studies", Faculty of Humanities, Kashan University. Number seventeen. pp. 175-204.