

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال سیزدهم، شماره ۵۰، بهار ۱۴۰۱

صفحات ۷۶-۵۱

## تحلیل و مقایسه مقام فنا و بقا

### در مثنوی جام جم اوحدی مراغه‌ای و اسرارالشهود اسیری لاهیجی

ماندانا دهقان<sup>۱</sup>

سمیرا رستمی<sup>۲</sup>

سید محسن ساجدی راد<sup>۳</sup>

#### چکیده

در عرفان اسلامی فنا و بقا دو رکن اصلی نائل گشتن به معرفت حقیقت الهی هستند. ویژگی اصلی مقام فنا مراتب سه‌گانه آن در افعال و صفات و ذات است که عارف در نهایت پس از گذار از فنای ذاتی، به بقابالله 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 شباهت‌های 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 الی‌المحبوب 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. از منظر اسیری نیز طالب حقیقت، دل از اغیار می‌زدايد و خانه دل را تزکیه و بی‌آلایش می‌کند. آن‌ها انسان در مقام بقا بالله و قرب الهی را کسی دانسته‌اند که از بینش 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 مراغه ای در ۶۷۳ هـ. ق متولد شده است. (سجادی، ۱۳۸۴: ۱۷۵ و ۱۷۶) مایه شهرت اوحدی مراغه‌ای جام جم اوست که در حدود پنج هزار بیت بر وزن حدیقه سنایی 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)

شمس‌الدین محمد بن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی، صاحب کتاب اسرار الشهود، متخلص 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 داوود 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 رستگاری 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 حقیقی 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 مثنوی 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 مثنوی جام جم اوحدی مراغه‌ای و اسرار الشهود اسیری لاهیجی است.

### ۳-۱- 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 مثنوی جام جم و اسرار الشهود، نمونه‌های مرتبط با موضوع پژوهش، استخراج شده و پس از دسته بندی و تعیین مراتب، هر یک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۴-۱- پیشینه تحقیق

فنا و بقا از بن مایه‌های 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 «وحدت 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 مبتنی 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 «وحدت 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 بلامنازع بود، تا آن که علاء الدوله سمنانی با وضع بینش وحدت شهود، سیر کشفی را در برابر سیر نظری ابن عربی قرارداد 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، آقاحسینی، (۱۳۹۲) در مقاله «مشرَب عرفانی اوحدی مراغه ای» به نگرش های این عارف قرن هفتم پرداخته اند. نویسندگان این مقاله بر این باورند که اوحدی مراغه ای تنها به خودشناسی و خداشناختی پرداخته و طریق وی برخلاف سنت دوم که به عقل و نقل نیز پرداخته اند، اوحدی تنها معطوف بر کشف و شهود است و زبان و مفاهیم آثار وی به سنت اول عرفانی نزدیک است، لذا مشرب عرفانی اوحدی مراغه ای 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 پرداخته اند. از منظر نگارندگان این مقاله، عرفای نخستین، فنا را پاک شدن از صفات نکوهیده و بقا را تحصیل اوصاف ستوده دانسته اند. در سنت اول عرفانی، انسان و خدا دو وجود متمایز از یکدیگرند که ذات و صفات و افعال یکی (انسان) در دیگری (حق تعالی) فانی می شود، اما این عربی اعتقاد به فنا را با شرک برابر می داند. از نظر او آنچه افراد از روی جهل، ماسوی الله می خوانند و برای خود نیز وجودی سواى حق در نظر می گیرند، 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 می شود نه خود فرد. به عقیده ابن عربی، نباید تصور کرد که در فنا ترک صفات می شود، زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم. حق، عین آن صفاتی است که به خلق نسبت داده می شود. تمایز بندگان خاص از غیرخاص، در علم بدین مطلب است. در این مقاله، به تحلیل و تطبیق و مقایسه فنا و بقا در دو سنت عرفانی اول و دوم پرداخته می شود.

## ۲- بحث اصلی

### ۲-۱- فنای افعال

عارف در چنین مقام و حالی همه افعال را در همان موطن وقوع فعل، فعل حق می بیند. 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 می‌بندد. 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. (عطاری، ۱۳۸۱: ۱۷۹) چنان که در مثنوی جام جم آمده است:

همه گردن نهاده‌اند به حکم      لب ز گفتار بسته، صم بکم

(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 پای‌بند 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 خداست. هجویری در کشف المحجوب می‌گوید: «محببت 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 بلازوست، با بلا خوش باش

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۸۶)

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 تعبیر 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. (لاهیجی، ۱۳۹۵: ۲۲۳)

متوکل سبب یکی بیند متفرق در آن شکی بیند

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۸۵)

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 جبرئیل که از او پرسید «هل لك من حاجة؟» پاسخ می دهد: «أما إلیک فلا»، در شرح گلشن راز آمده است: توکل به حقیقت آن است که از پاسخ ابراهیم - علیه السلام - به ظهور پیوست؛ در آن دم که با حق، غیر را ندید(ر،ک؛ لاهیجی، 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 اسرارالشهد، اسیری لاهیجی 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 می داند.

هر چه بینی محض خیر و حکمت است      گر ترا زو راحت و گر زحمت است  
زانکه ناید فعل باطل از حکیم      فعل حق باطل نباشد ای سلیم  
(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 المحجوب، ۳۱۶). چنان که اسیری در حکایت جنید بغدادی، فعل اولیاء خداوند را فعل حق دانسته است.

فعل حق دان هر چه کردند اولیا      زانکه در حق گشته اند ایشان فنا  
(اسیری، ۱۳۶۸: ۶۰)

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

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

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

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

## ۲-۲ - فنای صفات

در مرتبهٔ بالاتر تجربهٔ 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 می‌شود «وَبِاسْمَائِكَ الْاَلْتِي مَلَأْتَ 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 او سرایت عرفان	بینش اوست غایت عرفان
مگر از باز جستن صفتش	نرسد کس به کنه معرفتش

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۲)

اوحدی در بازجستن صفات حق می‌گوید اگر فانی صافی که دل از اغیار منقطع گردانیده، در صفات حق اندیشه کند، بود هر آنچه هست را از بود حق می‌بیند. 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 رخس چنین دیدند
بپرستند اهل معرفتش	هر که را هست بویی از صفتش

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۲)

چنان که اوحدی مراغه‌ای به محو صفات 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 صفتم      گم شد اندر ره تو معرفتم

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۳)

این سیر به طریق کشفی، صیقل دادن آیینۀ 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 فنا فی ذاتی است که در غایت این سیر، جز مشاهده ذات احدیت، صورت هیچ تعین و تعلق در دل سالک باقی نمی‌ماند. سالک در فنا فی الله، به باور بی‌خودی و رستن از تعلقات خویشتن می‌رسد. اوحدی مراغه ای در ترک و تجرید سالک می‌گوید:

بی‌درم باش ارت سر دینست      کاولین گام عاشقان اینست

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۷۱)

درم که تعبیری از مال و متاع دنیوی است؛ پای بند و تعلقات سالک است. اوحدی می‌گوید 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

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۷۲)

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

خانه خالی بود حضور دهد      تن خالی فروغ و نور دهد

(اوحدی، 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.» (هجوی، 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

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۱۴)

پُر دلانی که این حقایق را      باز دیدند و این دقایق را  
پشت بر کار این جهان کرده      آن جهان سود و این زیان کرده

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۱)

از دیدگاه اوحدی، پردلان (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 «مصباح الهدایه» می گوید: «سیر الی الله وقتی منتهی 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 بنده از اوصاف مذموم، عدم آن اوصاف و احوال است (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶).

گفته تکبیر سست پیوندی      بر جهان و بر آرزومندی

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۰۸)

انسان کامل برای جهان و هوای نفسانی خویش از رشی 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 گوشه ای بی برگ      روح تسلیم کرده پیش از مرگ

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۰۸)

فناى عارفان در ترك صفات انساني، تعبير ديگري از مرگ اختياري است. سخن مراغه‌اي اشاره به حدیثی از رسول گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> در مرگ اختياري است. «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» قبل از آنکه مرگ به سراغتان آید، بمیرید (حسن زاده آملی، ۱۳۶۸: ۳۷۸). مرگ اختياري «يعني 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 لاهیجی نیز در برخی از ابیات مثنوی اسرارالشهود، هم چون اوحدی مراغه‌اي به مفهوم محو صفات سالک اشاره دارد.

طالباً بیرون کن از دل فکر غیر	محو کن از صفحه جان ذکر غیر
جز خیالش در دل خود جا مده	در دل و جان بار غیر او جا منه

(اسیری، ۱۳۶۸: ۲۰)

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

ره که باید به پای جان رفتن	با خسر و بار چون توان رفتن
تو دل خود چو ده خراب کنی	که در او سنگ و خاک و آب کنی

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۷۴)

در فناى صفاتی، سالک فانی همه صفت ها 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 ترك صفات و اخلاق ردیه خودپیت فرا می خواند و او را به خمولى و نیستی و لایعقلی دعوت می کند. تا در محو صفات خویش، متصف به اوصاف الهی گردد.

ترك خودبینی کن و بینام باش	بگذر از آسایش و رعنا مباش
----------------------------	---------------------------

(اسیری، ۱۳۶۸: ۲۳)

تطهیر عارف از صفات، او را از تعیین خاکی خویش، به وجه ربانی رهسپار خواهد کرد.

از صفات بد چو نفست پاک شد      روح تو از خاک بر افلاک شد  
می خرامد چون ملایک بر فلک      همدم و همراز باشد با ملک

(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.

نفی خود کن آنگهی اثبات حق      بعد لا اله بین آیات حق  
خویش را ایثار راه یار کن      جان خود از وصل برخوردار کن

(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۸)

عاشقان حقیقی، 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 بی‌خودی رسیدن، موجبات ظهور بینش وحدت 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 طاعت‌ها که محو و نیستی است نائل نیامده و مقام فنا و نیستی را درک نکرده است.

### ۲-۳- فنای ذات

بالاترین مرتبه تجربه فنا، فنای در ذات است که به محو کثرات و ظهور مفهوم وحدت وجودی می‌انجامد. از این مرتبه به توحید ذاتی تعبیر می‌شود (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۱۵۶). عارف در مشاهده صفات الوهیت، مستغرق است و از نیستی، بی‌خودی و محو خویش در حق سخن می‌گوید. نیستی و محو وجود عارف از خویش و خلق، در واقع تنزیه توحید از

حدث 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.

در تب و تاب عشق و ظلمت و نور      چون که از راستی نگشتی دور  
نیستی بخشدت ز تاب رخس      محو گردی در آفتاب رخس

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۱۹۴)

دل که محل تجلی حقیقت مطلقه است، در سوز و گداز و بی‌قراری و محنت فراق محبوب، به سوی عالم ظلال منحرف نگردد. پس حق تعالی از پرتو جمال خویش، او را معرفت نیستی و فنا می‌بخشد، تا در مقام بقا متصف به اوصاف الهی گردد. لذا هدف غایی سالک از تحمل محنت و رنج مراحل سلوک، گذار از فنا و دست یابی به مقام بقاالله 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 گردند.

عشق برقیست کام سوزنده      وز تمامی تمام سوزنده  
عشق را روی در هلاک بود      هر کرا عشق نیست خاک بود  
تا ز هستیت شمه‌ای برجاست      نتوان راه عشق رفتن راست

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۰۲)

چون طالب حق به این مقام رسد، همه اسماء و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعیینی 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).

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

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۷)

عارف در فنای خود، او می‌شود، نیستی عارف، آشنایی 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)

نیست، گر نیک بنگری، حالی      در جهان ذره‌ای ازو خالی

(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 بر آمدن 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 مظهري 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» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۵).

هر دو عالم را به نور دوست دید      دوست را مغز و جهان را پوست 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 نشأت عنصریه او مسبوق به عدم است و ازلی است به روح و حقیقت که عین او در علم حق، ازلی است و پیدا شده دایم ابدی است از آنکه باقی به بقای موجد خود است در دنیا و آخرت» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۹). هرچه در عالم است مظهر صفات و اسماء الهی 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:

یار بیند پیش او اغیار نیست      غیر جانان در جهان دیار نیست  
جز نظر بر حسن جان افزای یار      نیست او را در دو عالم هیچ کار  
چون دویی برخاست جمله وحدتست      تا نپنداری مقام کثرت است  
هر که او را دیده بینا بود      هر چه بیند حق در او پیدا 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. کاملان 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 چو دریا و دو عالم موج دان      او می و جمله جهان را جام خوان  
 حق چو جان و جمله عالم چون تن است      همچو خور در کائنات این روشن است  
 صورت کثرت حجاب وحدت است      گرچه وحدت را ظهور از کثرت است  
 نیست غیر از یار در عالم عیان      در حقیقت اوست پیدا و نهان  
 (اسیری، ۱۳۶۸: ۷۹)

اسیری برای درک وحدت وجود در نزد انسان کامل، به ضمیر باطن و پنهان، در ورای صورت اشاره می‌کند، اگر دریا را می‌شناسی، حق تعالی چون دریاست و دو عالم موج دریاست، چنان که «وجود را تشبیه به دریایی مواج 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 تعالی می‌پندارد 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 گویم 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 احد      کار او بالاست از فهم و خرد  
 (اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

در ابیات فوق، اسیری لاهیجی محو‌پندار وجود را در پرتو نور احدیت به فنا تعبیر 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 خالی‌اند که خالق فیاض در آنها شراب وجود ریخته است و همه از این شراب سرمستند و گرنه کوزه‌هایی خالی‌اند و هیچ بهره‌ای از وجود ندارند» (همتی، ۱۳۶۲: ۹۴). وی در ابیات دیگری نیز به نفی 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 می کند. « هر قولی درباره فنای در حق تعالی که لازمه آن اثبات وجودی در مقابل وجود خداوند است شرک محسوب می شود. زیرا لازمه آن، قبول وجود برای سالک است که در انتهای سلوک، فانی می شود. 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 واقعی 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» (شجاری، 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 می دانند، برابر با شرک می دانند (میرباقری فرد، رضایور، ۱۳۹۲: ۱۷۵). در مرحله فنای ذات، عارف منکر خودیت خویش و ممکنات می شود. هم چنان که «فناهی سالک از نفس خود و خلق، زوال احساس او به خود و خلق است» (نک: قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶). اسیری می گوید:

هر کرا لطفی الهی رهبر است نیستی هستی شد و از خود برست  
( اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۱ )

اسیری میل به غایت فنا را همسو با لطف حق می پندارد و می گوید: هر که را لطفی الهی رهبر است، پای در عرصه نیستی خویش و صفت بی خودی و مرتبه فنا فی الله

خواهد گذاشت. همچنان که ابن عربی 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 (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۷).

زبان فنا چون آمدم دیگر به هوش	داد جام دیگر و گفتا بنوش
چونکه کردم نوش جام لایزال	یافتم ره در نهایت 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 استیلائی 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 اَصَاف 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.

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

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۰ و ۲۱۱)

آن هنگام که پرده حائل و پوشش کثرت را بردارند، هر تباین و تمائلی 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 الی الله به سیر فی الله می رسد. لذا او در قیل و قال دنیا، مسکوت است. معاذ بن جبل گوید: با مردمان اندک گویند، با خدا سخن بسیار گویند، مگر دل شما خدا را ببند (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱۷). تقریبی که میان خداوند و بنده بعد از فنا و در سیر بقا بالله حاصل می شود، قرب نوافل است.

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

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۲۱۷)

بر اساس حدیث نبوی: «بنده‌ام با انجام نوافل پیوسته به من نزدیک می‌شود، تا آنجا که من او را دوست بدارم و چون دوستش بدارم گوش او می‌شوم که با می‌شنود، چشم او که با آن می‌بیند و زبان او که با آن سخن می‌گوید و دست او که با آن اجسام را حرکت می‌دهد و پای او که با آن راه می‌رود» (بخاری، ۱۳۸۵، ج ۸: ۱۳۸). اوحدی با اشاره به سخنان بزرگان متصوفه «بایزید بسطامی» و «حسین منصور حلاج»، انسان کامل را به سبب جامعیت وی در اسماء و صفات الهی، شناسای معروف و اتصاف وی با حق را در مقام قرب می‌بیند.

«لیس فی جبتی» تو دانی گفت      وین «انالحق» تو می توانی گفت

(اوحدی، ۱۳۰۷: ۵۹)

اسیری نیز هم چون اوحدی به انالحق گویی عارفان در مقام بقا اشاره کرده است

چون ز خود فانی شدی باقی به حق      گر همی گویی انالحق هست حق

(اسیری، ۱۳۶۸: ۱۱۱)

متصف گشته به اوصاف خدا اهل جود و صاحب صدق و صفا  
(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

در حقیقت منی نیست جز من، ولی این من، من انسان نیست بلکه من خداست، تا وقتی نفس و خودی انسان باقی است مشرک و بت پرست است؛ زیرا بر این نکته پا می فشارد 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 می گوید: 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 بی نیاز بداند و چون حق را یافته، التفاتی به ماسوی الله نمی کند (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 مظهري وصفی بیان  
(اسیری، ۱۳۶۸: ۵۱)

اوحدی جان عارف را به قرب غنی می داند، 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 می یابد از حالی به حالی اعلی از حال قبل به طور بی نهایت (ر، ک؛ سجادی، ۱۳۷۰: ۲۵۷). عارف چون به قرب رسد، نفسش از کونین گسسته شود (ر، ک؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۴۳۸).

### ۳- نتیجه

در پژوهش حاضر، مباحث فنا در مراحل سه گانه افعالی، صفاتی و ذاتی و هم چنین مقام بقا در منظومه های جام جم اوحالدین مراغه ای 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 تعقل و دانش دون می‌گریزد، و روی سوی محبوب خویش می‌کند و از محنت و بلای سیر الی 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 تزکیه و بی‌آلایش می‌کند. او نیز در فنای صفاتی معتقد است که تطهیر عارف از صفات، او را از تعیین 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 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 ارتقا می‌یابد از حالی به حالی اعلی 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 تعالی باشد. وی در غایت مفهوم فنا، تعیین انسان و کلیه متکثرات عالم هستی را عدمی و محو دانسته است؛ که تنها مظاهر تجلی هستی مطلق و واحد هستند.

### کتابنامه

#### الف. کتاب ها

- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی. (بی تا). الفتوحات المکیه، ج ۲. بیروت، دار صادر.
- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۶). اسرار الشهود. تصحیحی سید علی آل داوود، 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، ترجمه عبدالعلی نوراحراری، تهران: انتشارات شیخ السلام احمد جام.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). در آمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۸). نصوص الحکم شرح فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- رازی، نجم الدین ابوبکر. (۱۳۷۳). مرصادالعباد، 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، چاپ یازدهم، تهران: (سمت).
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۱). الهی 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 الحکم محیی الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۵). کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات طهوری.
- همتی، همایون. (۱۳۶۲). کلیات عرفان اسلامی. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- یثربی، یحیی. (۱۳۶۸). فلسفه عرفان. تهران: بوستان کتاب.

#### ب. مقاله ها

- اخلاقی، مرضیه. (۱۳۸۳). وحدت وجود و وحدت شهود، دو فصلنامه حکمت سینوی، شماره بیست و ششم و هفتم، پاییز و زمستان، صفحات: ۸۶ تا ۱۱۱.
- خانی حبیب آبادی، نوریان، آقاحسینی. (۱۳۹۸). مشرب عرفانی اوحدی مراغه‌ای، پژوهشهای ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال سیزدهم، بهار ۱۳۹۸، صص ۳۹-۶۴.
- شجاری، مرتضی. (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, "Quarternal of mystical studies", Faculty of Humanities, Kashan University. Number seventeen. pp. 175-204.