



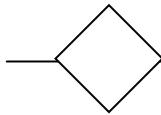
فناى عارفانه، بقاى جاودانه

يدالله جلالى پندرى

دانشيار گروه زبان و ادبيات فارسى دانشگاه يزد

مهرى زينى

كارشناس ارشد زبان و ادبيات فارسى



◀ چكیده:

عرفان زيباترين، لطيف‌ترين و هنرى‌ترين نگاه به مذهب است. عارفان با نگاهى ذوقى و جمال‌شناسانه همه پديده‌هاى دينى و طبيعى را تاويل کرده‌اند و آرمانى‌ترين و ذوقى‌ترين بازنمودها را ارائه داده‌اند.

يكى از پديده‌هاى بازنگريسته شده عرفانى كه شكلى آرمانى، دلخواه و شورانگيز يافته، «مرگ» است. عارف- همانند ديگر انسان‌ها - در پى بى‌مرگى است. خارخار جاودانه زيستن، سوداى عشقى را در او بر مى‌انگيزد كه در پيوند با معشوق هميشه زنده، و پيوسته ماندگار، خود به ماندگارى جاويد دست يابد. از اين رو، ستيز ناسازها را مى‌آغازد و با تلاشى بى‌وقفه و مشتاقانه نيمه افلاكى (روح) را از نيمه خاكى (تن) رها مى‌سازد تا به وصال معشوق دست يابد و جاودانه گردد.

اين نوشتار به واكاوى اندیشه‌هاى عارفان در مورد مرگ و انواع آن مى‌پردازد. در رويارويى فنا(باور عرفان ايرانى) با نيروانا(باور عرفان بودايى)، شاهكار اندیشه عرفان ايرانى را در تكامل بخشيدن به نيروانا، يعنى رسيدن به هستى واقعى تبين مى‌نمايد؛ آن‌گاه با نگاهى گذرا، چگونگى نمود اندیشه فنا را در ادب و عرفان پارسى بازمى‌نماياند؛ و در بخشى ديگر به بررسى فنا به عنوان خاستگاه شطحيات عارفان مى‌پردازد.

◀ كليدواژه‌ها:

فنا، نيروانا، مرگ اختيارى، وحدت وجود، حماسه عرفانى.

مقدمه

مرگ به عنوان نقطه پایانی زندگی، پیوسته ذهن همه افراد بشر را به خود مشغول کرده است، هر انسانی در خلوت خویش و در نگاه ضمیرش پیوسته به مرگ می‌اندیشد. اندیشه‌ای که به وحشت، حیرت، امیدواری و یا سایر حالات و اطوار روانی منجر می‌گردد؛ چرا که زاویه دید همه افراد در مورد همه پدیده‌ها یکسان نیست و اندیشه‌ها بر پایه باورها شکل می‌گیرد.

عارفان در دنیای خیال‌انگیز، آرمانی و رمزآلود خود، اندیشه‌شان را در مورد مرگ به سمتی سوق داده‌اند که بی‌مرگی و جاودانگی را به ارمغان می‌آورد. مرگ عارفانه نه تنها نقطه پایان زندگی نیست، برعکس دقیقاً با مرگ است که زندگی واقعی و حقیقی آغاز می‌شود؛ خواه این مرگ، مرگ محتوم باشد (از منظر شریعت) و خواه مرگ ارادی و اختیاری (از دیدگاه طریقت).

آنچه انگیزه و دست‌مایه نوشتن این مقاله قرار گرفت، ابیاتی شورانگیز و دلنشین از عارف روشن‌بین شیخ محمود شبستری بود:

سه گونه^۱ نوع انسان را ممات است

یکی هر لحظه وان بر حسب ذات است

دو دیگر آن ممات اختیاری است

سیوم مردن مر او را اضطراری است

(گلشن راز، ص ۱۰۸)

شبستری تحت تأثیر عرفان محیی‌الدین عربی است و جهان هستی را تجلی‌ای از ذات الهی می‌داند و بر این باور است که خداوند در هر تجلی، آفرینشی نو می‌بخشد و آفرینشی را از میان می‌برد و از میان رفتنش، در هنگام تجلی، عین فناست و به سبب آنچه تجلی می‌بخشد، بقاست. (فصوص‌الحکم، ص ۱۲۵-۱۲۶) این همان اشارتی است که در قرآن دیده می‌شود: «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق/ ۱۵) مردن در هر لحظه و بر حسب ذات و مردن اضطراری اگرچه در باور عرفا جایگاهی درخور دارد، آنچه آنان را به وجد و شور می‌آورد، مرگی

است که به بی‌مرگی می‌انجامد؛ قصه‌ای به بلندای آفرینش می‌آفریند؛ ولوله‌ای در جان و جهان می‌افکند؛ شهپری می‌شود که مرغ تیزپرواز اندیشه را تا بی‌نهایت ملکوت پرواز می‌دهد؛ سبک‌بال می‌سازد، آرام جان می‌بخشد و جاودانگی به ارمغان می‌آورد.

از آغاز آفرینش، آن‌زمان که آدم و حوا سبک‌بال و آسوده‌خیال، گشت و گذاری شورانگیز و دل‌خواسته در بستان لطیف و روح‌نواز بهشت داشتند، ستیز ناسازها، جدال فرشته‌خویی و اهریمن‌خصالی، مرز بین بایدها و نبایدها و رویارویی خیر و شر آغاز می‌گردد. آدم از مامن و مأوای اصلی خویش دور می‌افتد و در هبوطی آزاردهنده، همسانی و سایه‌پروردی الهی را از دست می‌دهد. شیوایی و عمق آغازین داستان آفرینش، عرفا را به اندیشه‌بازگشت به مامن اصلی و وصال محبوب حقیقی سوق می‌دهد. باورمندی عارفان به این نکته که پیروی از نفس، آنان را از محبوب ازلی دور ساخته، درون‌مایه‌اندیشه‌ای شگرف قرار می‌گیرد که در مبارزه‌ای بی‌امان «دیو نفس» را از پای درآورند و با کشتن آن، نیمه‌خاکی را از نیمه‌خدایی جدا سازند تا آن نیمه‌اصلی به سوی اصل و مبدأ خود بازگردد. پس حدیثی نبوی دستیار اندیشه بلند عارفان می‌گردد: «موتوا قبل ان تموتوا».^۲

ذوق عارفانه، در جستجوی رهیابی به سوی معشوق و معبود ازلی، طوری ورای اطوار زندگی و عبادت‌های عادت‌ی را نشان می‌دهد که سلوک عارفانه نام می‌گیرد و در عالی‌ترین و کامل‌ترین شکل خود به «فنا» می‌انجامد.

سابقه فنا در قرآن

عرفا نگرشی متفاوت درباره‌ی جان و جهان دارند. نگرش زیبایی‌شناسانه و هنرمندانه‌ی آنان از کلام خدا مایه‌ور است. آنان از قرآن به مغز دست یافته‌اند و پوست را رها کرده‌اند.^۳ باور آنان نسبت به آنچه در قرآن «راه زندگی» نام گرفته، متفاوت از باورهای عادی عوام است. برای آنان آن نوع مرگی که «هر نفسی چشنده آن است» (فجر / ۲۸)، قابل پذیرش نیست؛ چرا که از ماورای عالم ماده،

ندایی روح نواز آنان را به سوی خود خوانده است: «ارجعی الی ربک» (بقره/ ۲۸) آنان به این باورند که تا قبل از شناخت حق، مرده بودند: «کتتم امواتاً» (همانجا) لطف الهی دل‌های مشتاق آنان را به سوی خود خواند و به زیور معرفت آراست، دل‌های مرده‌شان زنده شد (همانجا) و طراوت و جاودانگی این زندگی، آنان را بار دیگر به سوی حق بازگرداند. (همانجا) معشوق ازلی در جایی دیگر خطاب به جوانمردان طریقت می‌گوید: «فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم» (بقره/ ۵۴) و از آنان می‌خواهد نفس خود را با شمشیر مجاهدت برگیرند تا به خدا رسند. اینان به دوستی‌ای تن در داده‌اند که «آغاز آن کشتن است و سرانجام آن ناز! ظاهر دوستی خطر است و باطن آن راز!» (تفسیر کشف‌الاسرار، ۱۲/۸)

تفسیر صوفیه از «موتوا قبل ان تموتوا»

عرفا بر اساس ذهنیت تأویل‌گرای خود، آنگاه که داستان خلقت آدم را از نظر می‌گذرانند، او را آمیزه‌ای از خاک و روح می‌یابند. نیمه‌خاکی را که به صفات بشری آمیخته است و از این رهگذر حقد، حسد، آز و تنگ‌نظری و دروغ‌زنی و هزاران صفت ذمیمه دیگر را در خود نهاده است، مانعی برای عروج و سیر تکاملی خود می‌دانند. با این باورداشت اراده‌ای فوق طاقبت بشری در خود پدید می‌آورند تا با از میان بردن نیمه‌خاکی و حسّانی، به نیمه‌خدایی و روحانی دست یابند. راه این دست‌یابی مهار نفس است. صوفیان کامل به این باورند که راز نهفته در مجاهدت نفس، تعالی اخلاق و باطن انسان است: «تخلقوا بأخلاق الله» (مصباح‌الهدایه، ص ۳۴۱) زمانی که می‌گویند «پیش از مرگ بمیرید» مراد و مقصود آنان انهدام کامل و نابودی نفس نیست، بلکه آن است که نفس می‌تواند و باید از صفاتش، که به تمامی شرّ و شیطانی است، پالوده شود. «زمانی که ذهن بر ذات باری توجه و تمرکز کند و اراده سالک در اراده و مشیت خداوندی مستهلک گردد، آتش صفات ذمیمه فروخواهد مرد و اصدادشان جای آن‌ها را خواهد گرفت. بنابراین، مرگ نفس به واقع به حیات در خدا مبدل می‌شود.» (عرفان عارفان مسلمان، ص ۱۰۰) در این حالت است که «گاه وجود

عینی از هستی جدا می‌شود (عند المفارقة یا عند الفناء الاختیاری) و گاه هستی به وجود عینی متعین می‌شود، نه آن‌که سالک به حق متحد شود، یا حق به سالک یکی گردد؛ زیرا فانی شدن بنده به آن معنی نیست که او را وجودی بوده باشد و سعی کند تا به عدم رود، بلکه مراد آن است که تعینات و همی از وجود مطلق برخیزد و با بحر وحدت درآمیزد. (مجموعه آثار شبستری، ص ۳۱۸) چرا که در واقع هیچ‌گونه سنخیت و هم‌جنسی بین خالق و مخلوق وجود ندارد تا یگانگی آن‌ها را امکان‌پذیر سازد.

مرگ اختیاری و مهار نفس با یادآوری «عهد الست»، سالک را بر مرکب راهواری سوار می‌کند که با نیروی عشق ره می‌پوید و به امید وصال، سفر دور و دراز «از لجن تا روح خدا» را می‌آغازد. انسان از نظر عرفا «بودی» است که با سیر و سلوک عرفانی به «نمود» می‌رسد و از بودن به شدن ره می‌سپارد تا محسود فرشتگان گردد. تلاش عارف واصل، تخلّق به اخلاق خدایی است. آنچه تعین را می‌سوزاند، عشق است. فرشته با این عشق بیگانه است و انسان موصوف به این عشق، در برابر فرشتگان بر خود می‌بالد که «لایسعی ارضی و لاسمائی ولکن یسعی قلب المؤمن» (همان، ص ۳۷۱) آینه دل عارف «جز به صورت حسن تام مستغرق نمی‌گردد. همین عشق بود که از غلبه صورت معشوق مجازی، تعین را بسوزاند و بی‌مزاحمت اعتبار حجب اغیار، محبّه، خود به عشق خود بازی می‌کند. آن‌گاه این عشق را حقیقی می‌گویند.» (همان، ص ۳۰۳) عارف عاشق جز وصال معشوق چیزی نمی‌شناسد و لذتی نمی‌یابد، از هیچ چیز بهره‌ای ندارد، تمیز از او برخاسته و فانی گشته، پس به چیزی مشغول نمی‌گردد، مگر به چیزی که در آن فانی گشته یعنی محبت و جلال و هیبت کسی که او را چنان مشغول گردانیده است که از هیچ چیز خبر ندارد، آن خبر نادانستن فنا است. (التعرف لمذهب التصوف، ص ۴۱۲) در چنین حالی، سالک از خودی خود رها گشته، غرق در محبت حق است، از دنیا و مافی‌ها رسته و بر هر چه غیر خدایی است چهار تکبیر زده است، در خلسه‌ای فرورفته که از من و ما و خود و خودی بی‌خبر است، حجاب خودی را از

میان برداشته و هستی و علیّت خود را فانی در هستی حق می‌بیند. شوریده‌ای چون بایزید می‌گوید: «حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست، پندار تو و منی تو حجاب توست، از میان برگیر به خدای رسیدی.» (اسرارالتوحید، ص ۲۳۹) یا «این کار به سر نشود تا خواهی از خود به در نشود.» (همان‌جا) و در جای دیگر: «زندان مرد، بود مرد است.» (همان‌جا) وقتی این بود برداشته شود و به نمود برسد، شناسا و شناسنده، محبّ و محبوب، عاشق و معشوق یکی می‌شوند.

در این مرحله است که عارفی می‌گوید: «این نادره نگر که من بر من بی‌من عاشقم و من بی‌من دائم در آینه وجود معشوق می‌نگرم تا من کدامم؟» (روزبهران بقلی، ص ۴۹)

در چنین شوریده‌سری و دلدادگی و اشتیاق بی‌حد است که دیگر جسم و جان معنا و مفهومی ندارد و زندگان جاوید از مرگ نمی‌هراسند، بلکه مشتاق آن‌اند و از سر غرور فریاد می‌زنند که «مرا بکشید ای معتمدان که چون کشته شوم زنده خواهم ماند.» (حلاج شهید عشق الهی، ص ۱۶۹) این گونه مردن مصداق کلام پروردگار است: «آنک میت و انهم میتون» (زمر/۳۰) یکی از عارفان در تفسیر این آیه می‌گوید: «حق تعالی می‌گوید یا محمد به درستی که تو مرده‌ای و صحابه تو، ایشان، مرده‌اند. یعنی مرده‌اند از هر چه غیر خدای است و از این معنی پیغامبر صلی الله علیه و آله و سلم گفت: «هر که می‌خواهد مرده‌ای را نگرد که در روی زمین می‌رود گو در ابوبکر صدیق - رضی الله عنه - نگر» و پیغامبر صلی الله علیه و آله و سلم ایشان را بدین مرگ رهنمایی می‌کند و می‌گوید: بمیرید پیش از آن که بمیرید؛ موتوا قبل ان تموتوا» (کشف‌المحجوب، ص ۲۳۵)

فنا، رمز جاودانگی

در هستی‌شناسی یا بودشناسی انسان، میل به جاودانگی و ماندگاری جاوید دیده می‌شود. میل و حسی درونی که پیوسته او را با نابودی و انهدام در تعارض

نگه می‌دارد. متصوفه بر اساس باورهای ذهنی خود، برای تبدیل شدن چیزی به چیز دیگر اعتقاد دارند که باید آن چیز را به معدن اصلی باز برد. «تا اگر خواهند که آن صفت به کمال در وی ظاهر شود او را به معدنی باید برد که کمال آن صفت در وی باشد.» (مرصادالعباد، ص ۴۲)

اندیشه نابودی، ذهن عارفان نازک‌خیال را به سوی این فرضیه سوق می‌دهد که با فناى در منبع لایزالِ زندگی و جاودانگی و پیوستن به سرچشمه هستی، خود به ماندگاری جاوید می‌رسند. پس فنا را در آخرین مراحل سلوک عرفانی قرار می‌دهند تا در نهایت این سفر پرخطر و پرماجرایی گذشته از تن و رسیدن به روح، به زندگی جاوید دست یابند. رد پای این باورداشت را در سرگذشت عطار و حلاج می‌توان یافت. حلاج را بر دار کردند، پیکرش را سوزاندند، آن‌گاه خاکسترش را به آب‌های پویان سپردند، اما کلماتش پس از او زنده ماندند. ندای «انالحق» تا همیشه زمان باقی است. شاید همین ماندگاری تبیین سخنانی باشد که درباره او گفته شد که از خاکسترش «انالحق» برمی‌خاست. در روایت‌های داستان‌گونه‌ای، عطار در دستان بی‌رحم مغولی گرفتار می‌آید، با نازک‌طبعی و رندی، آن انسان زمینی را به خشم وامی‌دارد و جان بر سر این طنازی می‌گذارد. بعد از آن که سر از تنش جدا می‌کنند، سر را برمی‌دارد و بر روی گردن می‌گذارد و باز به راه ادامه می‌دهد. او نمرده است، همان‌گونه که حلاج نمرده است. سهروردی، شبستری و عین‌القضات جان بر سر عقیده می‌بازند و از این رهگذر زنده و جاوید می‌گردند و مصداق این کلام خدا می‌گردند که: «... بل احیاهم عند ربهم یرزقون» (آل عمران/۱۶۹)

انسان، با درک نابودی «من» گذرای خود در دریای ذات مطلق فرومی‌رود و بدین‌گونه با روشنی تمام درک می‌کند که او نیز همانند ذات الهی، ابدی و جاودان است. روشن است این حس فناپذیری، عالی‌ترین حالتی است که سالک بر آن دست می‌یابد. (تصوف و ادبیات تصوف، ص ۴۴)

فنا، رحمت الهی

رحمت بی‌منت‌های خداوند، اراده‌ ازلی او را بر خلقت موجودات و اشرف آنها - انسان - برمی‌انگیزد. «همه بزرگان صوفیه حالت فنا و بی‌خودی را نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار می‌دانند و علت آن را رؤیت جمال حق به چشم دل و الهام و افاضه خداوند به قلب می‌پندارند. این حال است که منجر به عالی‌ترین مقام عارف و هدف نهایی او یعنی «اتحاد و اتصال» می‌شود. (تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۸۰-۳۸۱)

از آنجا که همه حالات صوفیه دارای منشأ درونی است، غیر قابل وصف است و در تعبیر و بیان نمی‌گنجد. تجربه عارفانه غیر قابل بیان، غیر قابل انتقال به غیر، و فردی و درونی است. هم از این روست که نه تنها خامان و مبتدیان، حتی واصلان به اتحاد و اتصال و عارفان کامل، از شرح و بیان آن عاجزند.

عالی‌ترین مرحله فنا

در این مرحله عارف به عالی‌ترین مرتبه فنا یعنی «فناء الفنا» رسیده است، یعنی حتی نسبت به فنای خود هم آگاهی ندارد. یکی از عارفان می‌گوید: «فنا ذهاب علم است در مشهد قرب و فنای سر در نور ملک، و فنای کون در عین توحید، و فنای عبودیت در ربوبیت و فنای بشریت در تخلّق به اخلاق حق و فنای فنا، فنای رؤیت فناست.» (روزبهان بقلی، ص ۵۵۳-۵۵۴) مولانا در تعبیری زیبا آگاهی و هوشیاری را در مرتبه فنا گناهی بزرگ می‌داند:

راه فانی گشته راهی دیگر است زان‌که هشیاری گناهی دیگر است
حال و قالی از ورای حال و قال غرق گشته در جمال ذوالجلال
(مثنوی معنوی، ۲۲۰۱/۱-۲۲۰۰)

مراتب فنا

عرفان و تصوف مقوله‌ای است پیچیده که منشأ و مولد آن مورد بررسی و اظهار نظر افراد بسیاری قرار گرفته است. گروهی عرفان ایرانی را دارای منشأ

قرآنی می‌دانند و گروهی نیز بر این باورند که عرفان ایرانی از عرفان گنوسی، هندی، بودایی و... الهام گرفته است. هر دو گروه نیز برای اثبات نظریه خود، شواهدی از اقوال و اطوار و رفتار عارفان نقل می‌کنند. واکاوی این مسئله که منشأ عرفان ایرانی کجاست، مجالی فراخ‌تر می‌طلبد و خارج از بحث کنونی ماست؛ نگارنده به همین مختصر بسنده می‌کند که شواهد بسیار تأثیرپذیری عرفان ایرانی از عرفان بودایی و... را نشان دهد. عرفای ایرانی بعدها که عرفان را از حالت ابتدایی خارج ساخته‌اند، با هوشمندی و غور و تفحص در قرآن، برای نظریه‌های عرفانی منشأ قرآنی یافته‌اند. آنچه در پی می‌آید برشماری مراحل مختلف فناست که در بعضی موارد هماهنگی و هم‌خوانی ویژه‌ای با عرفان بودایی دارد:

۱. تحوّل اخلاقی با از بین بردن جمیع هوس‌ها و میل‌ها و اراده‌ها و تعیین‌های شخصی.

هر که را هست از هوس‌ها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد از نار و دود هر کجا رو کرد وجه الله بود...
هر که را باشد ز سینه فتح باب او ز هر ذره بیند آفتاب
(مثنوی، ۱۳۹۶/۱-۱۳۹۷ و ۱۳۹۹)

۲. تجرید یا بی‌خبری ذهن از تمام مدرکات، افکار، اعمال و احساسات از راه تمرکز اندیشه در خدا، یعنی تأمل و استغراق در مشاهده صفات الوهیت.

۳. انقطاع تمامی اندیشه آگاه و از کار بازماندن «عقل شعوری».

عالی‌ترین مرتبه فنا (همان‌گونه که گذشت) زمانی است که شعور نیل به مقام فنا هم از بین برود (فناء الفنا) اینک عارف محو در مشاهده ذات الوهیت است. غایب‌ترین مقام فنا یعنی بی‌خودی و بی‌خبری کامل از خویش، پیش‌درآمد بقایی است که استعداد دوام در حق را به عارف می‌بخشد. نخستین مرحله فنا به «نیروانای بودایی» شبیه است، درحالی‌که نخستین مرحله به «نفس اخلاقی» بازمی‌گردد و دومین مرحله به «نفس مدرکه» و «عاقله» اشارت دارد. با توجه به

این طبقه‌بندی که به طور کلی مورد پذیرش عارفان مسیحی است، مرحله اول را می‌توان به مثابه تحلیل در زوال حیات تطهیری و مرحله دوم را غایت حیات اشراقی انگاشت و سومین و آخرین مرحله عبارت است از رفیع‌ترین مرحله حیات مشاهده‌تی. فنا اغلب با فقدان حس همراه است، هر چند این «نبود» شرط لازم آن به شمار نمی‌آید. سری سقطی - از عارفان قرن سوم - گوید: «بنده به جایی رسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بر وی زنی خبر ندارد.» (عرفان عارفان مسلمان، ص ۱۳۴-۱۳۵)

میبدی در تفسیر عارفانه‌ای از آیه ۲۲ سوره زمر فنا را این‌گونه بیان می‌کند: «...پس نظر می‌کند به شغاف وی، نظری و چه نظری! نظری که بر روی جان نگار است و درخت سرو از وی به بار است و دیده طرب به وی بیدار است. نظری که درخت است و صحبت دوست سایه آن، نظری که شراب است و دل عارف پیرایه آن. چون این نظر به شغاف رسد، او را از آب و گل باز برد، قدم در کوی فنا نهد، سه چیز در او نیست شود: «جستن» در «یافته» نیست شود، «شناختن» در «شناخته» نیست شود و «دوستی» در «دوست» نیست شود.» (تفسیر کشف‌الاسرار، ۴۱۲/۸)

نجم رازی از عرفای مشهور قرن هفتم هجری در تقسیم‌بندی انواع تجلی حضرت خداوندی، صفت عظمت را که زیر مجموعه‌ای از صفات جلالی خداوند است به دو نوع «حیی و قیومی» و «عظمت و کبریایی» تقسیم می‌کند و می‌گوید: «اگر تجلی صفات عظمت به صورت حیی و قیومی باشد فناء‌الفنا پدید آید و بقاء‌البقا روی نماید و حقیقت آن نور ظاهر گردد. چنان‌که فرمود: «یهدی الله لنوره من یشاء» ظهوری که هرگز خطا نپذیرد و طلوعی که از غروب ایمن گرداند.» (مرصاد‌العباد، ص ۲۳۴)

انواع فنا

برای فنا انواعی در نظر گرفته‌اند و آن را به فنای ظاهری و باطنی تقسیم کرده‌اند. منظور از فنای ظاهری فنای افعال است که در نتیجه تجلی افعالی الهی صورت می‌گیرد. عارفی که در معرض چنین فنایی قرار دارد چنان مستغرق بحر

افعال الهی می‌شود که نه برای خود و نه برای غیر، از مکونات، هیچ فعل و اراده‌ای قائل نیست. او به جز فعل و اراده و اختیار حق تعالی چیزی را نمی‌پذیرد و چنان مسلوب‌الاختیار است که اختیار هیچ فعلی را در خود نمی‌بیند و از مشاهده مجرد فعل الهی بدون شائبه فعل غیر، لذت می‌یابد. بعضی از سالکان در این مقام می‌مانند، به گونه‌ای که حتی خوردن و آشامیدن را از یاد می‌برند «تا آن‌گاه که حق تعالی کسی بر ایشان گمارد که به تعهدات ایشان از طعام و سقی و غیر آن قیام نمایند.» (مصباح‌الهدایه، ص ۴۲۷)

و اما فنای باطن، فنای صفات و فنای ذات است. سالک در چنین حالی گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق در فنای صفات خود است، و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم، غرق فنای ذات خود، تا چنان «وجود حق بر او غالب مستولی می‌شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد.» (همان‌جا) قشیری برای فنا سه مرحله قائل است: اول فانی شدن از نفس و اندیشیدن به صفات حق، دوم منصرف شدن از صفات حق به واسطه شهود حق، سوم فانی شدن از شهود و مستهلک شدن در وجود حق. (ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۷) هجویری در تعبیری زیبا، فنای اراده بنده را در مقابل اراده حق به آهن گذاخته در آتش تشبیه می‌کند. (کشف‌المحجوب، ص ۳۱۵) مولانا این تعبیر زیبا را در مثنوی آورده است:

رنگ آهن محو رنگ آتش است ز آتشی می‌لافتد و آهن‌وش است
چون به سرخی گشت همچو زر کان بس انا النار است لافش بی‌زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم

(مثنوی معنوی، ۵ / ۱۳۴۸-۱۳۵۰)

عطار عارف دیگری است که از دریای خلق می‌گریزد. آن در نایاب هستی مطلق را در دریای ژرف و بی‌انتهای «فنا» صید می‌کند، زندگی جاودان می‌یابد و به بقا می‌رسد، بهای سنگین عطار برای قطره‌ای از دریای فنا، صد هزاران قطره خون دل است. اما چه باک! غریق دریای هستی و غواص در جاودانگی را با دل چه کار؟!

چون در افتادم به پندار بقا	در بقا خود را پریشان یافتم
چون فرورفتم به دریای فنا	در فنا در فراروان یافتم
تا مپنداری که این دریای ژرف	نیست دشوار و من آسان یافتم
صد هزاران قطره خون از دل چکید	تا نشان قطره‌ای زان یافتم
چون بمردم هم ز خویش و هم ز خلق	زندگی جان ز جانان یافتم

(دیوان عطار، ۶۷۱۹-۶۷۲۴)

فنا و وحدت وجود

وحدت وجود یکی از مشهورترین نظریه‌های عرفانی است که به ابن عربی نسبت داده شده است، حال آن‌که اولین بار ابن تیمیّه (د ۷۲۸ق/ ۱۲۲۸م) آن را به کار برده و صدرالدین قونبوی و ابن عربی را «اهل الوحده» نامیده است. (دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۴۴) داوود قیصری (د ۷۵۱ق / ۱۳۵۰م) در مقدمه خود بر شرح *فصوص الحکم* ابن عربی به یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اصول هستی‌شناسی عرفانی اشاره می‌کند و می‌گوید: «وجود که همانا حق (خدا) است، از این حیث که خودش (یعنی لابلشروط شیء) است تا مقید به اطلاق و تقیید است، نه کلی است نه جزئی، نه عام است نه خاص، نه واحد است به وحدتی افزون بر ذاتش و نه کثیر، بلکه این چیز به حسب مراتب و مقامات آن، همراه آن است. این وجود، مطلق، مقید، کلی، جزئی، عام، خاص، واحد و کثیر می‌گردد. بی‌آن‌که دگرگونی در ذات و حقیقتش روی دهد. (مصباح‌الهدایه، ص ۴۲۷) چنان‌که از گفتار داوود قیصری بر می‌آید «ذات هستی اقتضای یگانگی مطلق می‌کند که غیر هستی جز نیستی نبود. شهد الله انه لا اله الا هو» (مجموعه آثار شبستری، ص ۲۲۹)

این نظریه دست‌مایه صوفیان خدایشیفته‌ای قرار گرفت که نهایت منازل عرفانی و سلوک عارفانه را در اتحاد و اتصال به معشوق می‌دانستند. محبّانی که از شدت علاقه و میزان محبت، پس از آن‌که با ریاضت‌های دشوار و طاقت‌سوز «شخص» شان از میان می‌رفت و در دریای بی‌کران یگانه محبوب هستی‌بخش

غرق می‌شدند، جز «او» هیچ چیز و هیچ کس را نمی‌دیدند. آن‌گاه در خلسه و مستی فنا هیچ پل و پیوندی را بین خود و عالم احساس نمی‌کردند. در این حال به مرحله‌ای رسیده‌اند که دیگر محبّی وجود ندارد، فقط محبوب است. حبّ و محب در او مستغرق گشته، و تمیزی در میان نیست. اکنون معروف و عارف یک چیز هستند، خس و خاشاکِ تعین از میان برخاسته و نقش غیریت محو شده: نماند در میانه هیچ تمییز شود معروف و عارف جمله یک چیز

(گلشن راز، ص ۹۵)

در این حالت حتی دیگر احکام شریعت و احوال ظاهر رعایت نمی‌شود. اگر عابد مست در این حال باقی بماند هرگز به هوشیاری بازمی‌گردد و از رسیدن به اوج کمال بازمی‌ماند. «دور کامل خداوارگی (= تأله) باید هر دو جنبه برونی و درونی الوهیت، یعنی وحدت و کثرت و نیز حقیقت و شریعت را در برگیرد. گریز از آنچه به عالم هستی وابسته است، بی‌ورود به حیات سرمدی خدایی که وجود او در آثار صنعش جلوه‌گر است، بسنده نیست. بقای در خدا، پس از فنای خود، نشانه انسان کامل است. کسی که نه تنها به سوی خدا سیر می‌کند [سیر الی الله] یعنی از کثرت به وحدت می‌رود، بلکه در خدا سیر می‌کند (سیر فی الله، مع الله) یعنی در حالی که مدام با او متحد است، به جهان مظاهر که از آن عازم شده و تجلی وحدت در کثرت است، باز می‌گردد. (عرفان عارفان مسلمان، ص ۲۵) این بازگشت برای انجام رسالتی بسیار فراتر از خود گذشتن و در خدا غرق شدن است. بازگشتی است برای راهنمایی خلق به سوی حق. در این حال «شریعت دثار است و طریقت شعار.»

باورمندان فنا (صوفیه) فرضیه‌های مختلفی از این حالت اتحاد بیان می‌کنند که عبارت است از:

الف. از بین رفتن ذات بنده در ذات خداوند و به پایان رسیدن موجودیت بنده، همان‌طور که قطره آب حالت ویژه (تعین) خود را در اقیانوس از دست می‌دهد.
ب. صفات مخلوق در صفات خدا محو می‌شود. بدین ترتیب، صفات بشری به

صفات خدایی تبدیل می‌گردد. در این حالت خداوند چشم و گوش او می‌شود.^۵
ج. ذات مخلوق در نور ذات خدا محو می‌شود. همان‌طور که ستارگان در نور خورشید محو و ناپدید می‌گردند. در این حال پروردگار آشکار است و بنده نامرئی. بنده در همه چیز خدا را می‌بیند بنابراین می‌توان گفت به وحدت شهود می‌رسد نه وحدت وجود.

زیباترین بیان حالت اتحاد را از گفته‌های بایزید بسطامی، که در حقیقت واضح مذهب فناست، می‌توان دریافت: «یک روز سخن حقیقت می‌گفت و لب خویش می‌مزید و می‌گفت: هم شراب‌خواره‌ام و هم شراب و هم ساقی» (تذکره الاولیا، ص ۱۸۸)

ماجرای زندانی شدن حلاج بیان دیگری از حالت اتحاد است. «شب اول که او را در زندان نمی‌یابند، او با حضرت است، شب دوم که هم او و هم زندان را نمی‌یابند، حضرت حضور داشته، پس او و زندان هر دو غایب بودند و شب سیوم او را بازفرستادند برای حفظ شریعت.» (چهار گزارش از تذکره‌الاولیا، ص ۱۹۶) حلاج در آن شب‌ها «از فنای صور زمان و مکان و اخوان، به معانی لازمان و لامکان و لاتعین» (گلشن راز، ص ۴۸۴) رسیده بود.

فنا و توحید

متصوفه فنا را عین توحید دانسته‌اند. تن بر اثر ریاضت و مجاهدت از میان برمی‌خیزد و روح مجرد می‌گردد و در این حال با فنا و رفع تعلقات مناسبت دارد. در سیر عروجی روح انسان به جایگاه اصلی خود یعنی مقام «وحدت» باز می‌گردد. این وحدت هم صفاتی، هم افعالی و هم ذاتی است. پس فنا، توحید محض است.

هر آن‌کاو از اضافت یافت تجرید بر او مفتوح شد ابواب توحید (گلشن راز، ص ۵۴۰)

فنا یا توحید مقام جمع‌الجمعی است. یعنی شهود خلق قائم به حق. صاحب

این مقام وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت مشاهده می‌کند، به گونه‌ای که نه کثرت و نه وحدت هیچ‌یک حجاب دیگری نمی‌شود. عارف حقیقت‌بین این بار با نگرشی وحدت‌گرایانه به عالم هستی و موجودات در آن می‌نگرد و اولین نگاه و نظر وی بر نور وجود مطلق است که عبارت از حقیقت همه چیز است. عارفی که از خدا به خلق آمده، آن‌گاه از خلق به خدا می‌رود، در این سیر، حقیقت‌بین است. پس به راستی که «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه» (همان‌جا) ابوسعید خراز سخنی بس نغز و لطیف در باب توحید دارد: «... نیز اول توحید فانی شدن همه چیزهاست از دل مرد و به خدای بازگشتن به جملگی.» (اسرارالتوحید، ۵۴/۲)

به عقیده عارف کامل، توحید حقیقی و واقعی وقتی به وجود می‌آید که شرک هستی سالک از میان برخیزد و منصوروار «انالحق» بگوید. زیرا انسان ذاتاً الهی و آسمانی است و خداوند، آدم را به صورت و مثال خویش آفریده است و او را مظهر صفات خود قرار داده و او را از عشق ابدی خود، برخوردار ساخته و قلب او را در آئینه جمال خود قرار داده است. صوفی منقطع از ماسوی‌الله که وارد عالم توحید و یگانگی شده، هم می‌تواند بگوید که چیزی نیست و عدم است و هم می‌تواند بگوید که خود او همه چیز است. (تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۸۶-۳۸۷)

محور اصلی آرا و نظریه‌های صوفیان معرفت است. بنیان سلوک عارفانه بر شناسایی نهاده شده است. معرفت الله از معرفت نفس یا به عبارتی خودشناسی آغاز می‌گردد و به خداشناسی می‌انجامد. «برترین مرتبه شناسایی، شناسایی شهودی یا معرفت است. در سیر اولیه که تعینات برداشته نشده، این معرفت به صورت فطری و بالقوه در جان انسان هست ولی گرفتار آمدن در چنبره تعینات، بروز و ظهور آن را ناممکن می‌سازد. در سیر ثانویه که حجاب تعینات برداشته شده، معرفت فراموش شده بازشناسی می‌شود. به نظر می‌رسد این نظریه را با سخن افلاطون که می‌گوید: «شناسایی همان یادآوری است و دانش در نهاد آدمی است، بتوان مقایسه کرد.» (مجموعه آثار شبستری، ص ۲۳)

معرفت عرفانی ره به سوی حقیقت می‌پوید و از این نظر با «معادشناسی» و «پدیدار شناسی» هماهنگی دارد؛ چون هر سه وصول به حقیقت را وسیله انتخاب هدف‌های مطلوب قرار داده‌اند. «فناء فی‌الله» هدفی متعالی است که عرفا برای رسیدن به آینده‌ای درخشان آن را برمی‌گزینند. هر چند که فنا از نظر نظریه‌پردازان تصوف، نقطه نهایی نیست بلکه معلول منطقی آن بقاست، از این منظر مانند ذات خداوند جاودان و همیشگی است.

فنا عالی‌ترین مرحله اتحاد

شیفتگان خدا بر اثر ریاضت و از میان بردن تعین‌ها به حالت استغراق در خداوند می‌رسند و تجربه‌ای درونی را احساس می‌کنند. این حالت درونی مانند سایر احوال عرفانی دارای مراتب و درجاتی است. ابن فارض سه نوع تجربه را مشخص می‌کند که به ترتیب عبارت‌اند از عادی، غیر عادی و فراعادی. «نخستین، که عادی است، حالتی است از خودآگاهی که همه مردم به هنگام بیداری از آن برخوردارند و دارای جوانب متعدد است و پیوسته در فراز و نشیب. تجربه غیر عادی عبارت است از حالت زوال آگاهی به هنگام وجد صوفیانه. اما تجربه فراتر از عادی، بالاتر از این قرار دارد؛ صوفیانه است و شعور وحدت‌یافته‌ای است که ممکن است نتیجه وجد باشد. ابن فارض تجربه عادی را صحو می‌خواند و تجربه غیر عادی یا تجربه وجد را سکر می‌خواند و تجربه فراتر از عادی را صحوالجمع یا صحو ثانی می‌نامد. حالت آخر حالتی است که سکر باید بر آن پیشی داشته باشد ولی ضرورتاً همواره ملازم آن نیست. در بیشتر حالات، صوفی به محض این که از مستی به هوش می‌آید، به حالت شعور عادی بازمی‌گردد ولی گاه حالت سکر با صحو دوم یا حالت شهود، که صوفی در آن احساس اتحاد با خداوند می‌کند، همراه است و این در نظر ابن فارض عالی‌ترین درجه اتحاد است و او خود مدعی است که این حالت در وی همراه با استمرار بوده است.» (تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ص ۴۰-۴۱)

فنا و حلول و اتحاد

حلول به معنی فرود آمدن چیزی در چیز دیگر و اتحاد تبدیل عین چیزی به چیز دیگر است. حلول و اتحاد در مباحث الهی و وحدت وجود غیرممکن است؛ زیرا لازمه هر دوی این حالات، دوگانگی و وجود دو چیز است تا چیزی در چیز دیگر فرود آید یا عین آن شود. نظریه وحدت وجود بیانگر یکی بودن خدا و وجود مطلق است که اصلی واحد است و بقیه موجودات عکس وجود اویند. بنابراین، نظریه حلول و اتحاد در مباحث خداشناسی و عرفان و به ویژه وحدت وجود عملاً مردود است؛ اما در بحث وحدت وجود، انسان با نمودهای بی‌بود مواجه است و نقش‌هایی که در واقع عدم هستند. سالک در سیر رجوعی خود به اعتباری بودن نمودها و نقش‌ها پی می‌برد و با بحر وحدت در هم می‌آمیزد.

چندان برو این ره که دویی برخیزد و هست دویی، به رهروی برخیزد
 تو او نشوی، ولی اگر جهد کنی جایی بررسی کز تو تویی برخیزد

در «فنا» بنده حق نمی‌شود و حق نیز بنده نمی‌شود، بلکه همه تعینات از میان برداشته می‌شود. ابونصر سراج در اثر خویش، *اللمع*، (ص ۴۳۳) در دو جا به انتقاد از طرفداران حلول و اتحاد می‌پردازد و گفتار نصارا را که خداوند در عیسی حلول کرده است، ناشی از جهل می‌داند.

او اعتقاد دارد که اراده بشری موهبتی خدایی است که در اراده و مشیت حق مستهلک می‌شود و سالک، هستی خود را به تصرف حق می‌دهد و به مقام فنای اراده عاشق در اراده معشوق می‌رسد که منزلی از منازل توحید است، نه اتحاد و حلول؛ در جای دیگری می‌گوید: «اما آن‌ها هم که در فهم صحیح به خطا رفته‌اند، به این جهت است که به کشف این نکته نرسیده‌اند که اوصاف حق، عین حق نیست و چنین اعتقادی عین کفر است؛ زیرا خدا در دل‌ها حلول نمی‌کند، بلکه ایمان یا توحید یا تعظیم ذکر خود را در قلب‌ها حلول می‌دهد.» (همان‌جا)

اتحاد نیز به مفهوم یکی شدن نیست بلکه بنده از اراده و صفات انسانی‌اش فانی می‌شود و با محبوبش احساس یک‌پارچگی می‌کند.

فنا و نیروانا

نیروانا (Nirvana) واژه‌ای است سانسکریت که شوپنهاور فیلسوف آلمانی به همان معنی اصلی هندی وارد زبان‌های اروپایی ساخت. نیروانا به معنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» است و در اصطلاح بودا به معنی مرگ به اراده است؛ یعنی پشت پا زدن به اضغاث احلامی که حیات و حس نامیده می‌شود و به اشتباه سعادت می‌شمیریم و در پی آن دوانیم. (تاریخ تصوف در اسلام، ۱۶۱/۲) بودا در سومین مرحله از آموزش‌های چهارگانه حقیقت می‌گوید: «برای از بین بردن رنج و درد باید به این شیخ موهومی که حیات نامیده می‌شود به میل و خواهش نفس که منبع همه بدبختی‌هاست پشت پا زد و از راه نیروانا یعنی فنا و مرگ به اراده، حیاتی لغزنده و متغیر را به حیات ثابت و غیر متغیر بدل ساخت. (اسلام و تصوف، ص ۱۶۱-۱۶۲ و ۱۶۹)

چنین برمی‌آید که نیروانا همان مرگ اختیاری است. اما نکته ظریفی نیز هست که باید به آن توجه داشت: عرفا نگاهی ظریف، هنری و ذوقی نسبت به دین داشته‌اند، از سوی دیگر، عاشقان خداوندند. آنان در پویه‌های مردانه خویش، خدا را می‌جویند و اتصال و استهلاک در خدا برایشان آرزویی غایی و نهایی است. مرگ اختیاری صوفیان نه تنها پایان زندگی نیست، بلکه آغاز حیات واقعی و بقای جاودانی است. هر دو اصطلاح فنا و نیروانا از فنای فردیت حکایت دارد [فنا یعنی بنده از احساس به نفس خود]، درحالی‌که نیروانا نگرشی کاملاً منفی است و منجر به محو تام شخصیت انسانی می‌شود (تناسخ). فنا ملازم بقا و حیات سرمدی در خداوند است با نگرشی مثبت و امیدوار کننده، محوی است که به دنبال آن صحو می‌آید و فنایی است که بقا را به دنبال دارد. به بیان دیگر فنای اراده آدمی است در اراده حقیقی حق. در عرفان اسلامی، نیستی عبارت است از تعطیل عقل و حواس یا حالت خلسه و منظور از هستی، یعنی بیداری و خودنمایی شعور ملکوتی یا خدایی در انسان. راه‌یابی به هستی مستلزم نیستی است. از همین رو گفته‌اند: «تا نیست نگردی، ره هستی ات ندهند.» (عرفان پلی

میان فرهنگ‌ها، ۲/۲۲۵) فنای صوفی بر خلاف نیروانا فقط محو تعینات شخصی نیست بلکه تداوم حیات راستین اوست که با زندگی در خدا مفهوم می‌یابد و از طریق تقرّب به مقام الوهیت عینیت می‌یابد.

«فرق فنای بودایی با فنای صوفیانه این است که فنای بودایی جنبه فیزیکی ندارد. وقتی آدمی از شر امیال و خواسته‌های ناپسند و نفسانی رها شد، انسانی بافضیلت و کامل نمی‌شود ولی در فنای صوفیانه وقتی انسان از این صفات ناپسند و نفسانی عاری و خالی شد و به اصطلاح، نفس او مرد، در خدا زنده می‌شود، یعنی جز خدا به هیچ‌کس و هیچ‌چیز توجهی ندارد. و برخلاف مرتاض بودایی، به همه عالم عشق می‌ورزد چون همه عالم از اوست.» (اسلام و تصوف، ص ۹۷)

سابقه فنا در زبان عارفان

مفهوم صوفیانه فنای نفس جزئی در وجود کلی ظاهراً خاستگاهی هندی دارد. نخستین ارائه دهنده بزرگ این اندیشه، عارف ایرانی، بایزید بسطامی است که احتمالاً آن را از شیخ خود ابوعلی سندی گرفته است. از گفته‌های بایزید است که: «حق تعالی سی سال آینه من بود. اکنون من آینه خودم» یعنی بنا بر آنچه نویسنده شرح احوال ابوسعید در این باره می‌گوید: «آنچه من بودم نماندم، که من و حق شرکت بود، چون من نماندم، حق تعالی آینه خویش است.» و گفت: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود» و گفت: «از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من؛ یعنی به مقام فناء فی‌الله رسیدم.» (اسرارالتوحید، ص ۱۸۹)

ابوسعید خراز از معاصرین ذوالنون مصری و سری سقطی، مؤسس فرقه خاصی در طریقت است که هسته مرکزی اندیشه آن «فنا و بقا» است، وی گفته است: «چون بنده به خدا رجوع کند و تعلق به خدا گیرد در قرب خدا ساکن شود. هم نفس خویش را و هم ماسوی‌الله را فراموش کند. اگر او را گویند تو از کجایی و چه

خواهی؟ او را هیچ جواب خوب‌تر از آن نباشد که گوید: «الله» (همان، ص ۴)
به نظر علاءالدوله سمنانی، فنا در عرف صوفیه این مقام باشد و هنوز این مقام
نهایت سفر اول است که: «جاهدوا فی سبیل الله» (بقره/ ۲۱۸) عبارت از آن است
و به هدایت سفر ثانی که «جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم» بدان دست
رسیده است و نه نهایت سفر که اقصی الامانی است ندانم که این رسد یا
نرسد.» (علاءالدوله سمنانی، ص ۲۲۴)

عین القضاة همدانی، عالم لاهوتی را سراسر حیات و عالم ناسوتی را سراسر
موت می‌داند: «ای دوست! آن عالم همه حیات در حیات است، و این عالم همه
موت در موت. تا از موت بنگذری، به حیات نرسی: و ان الدار الاخرة لهی
الحيوان.» (تمهیدات، ص ۳۱۹)

همو بر اساس «لا یدخل ملکوت السموات من لم یولد مرتین» باورمند دو بار
زاده شدن سالک است و می‌گوید: «سالک باید دو بار بزاید، یک بار از مادر بزاید
که خود را و این جهان فانی را ببیند و یک بار از خود بزاید تا آن جهان باقی و
خدا را ببیند. اگر تمام‌تر خواهی از خدا بشنو که چگونه خبر می‌دهد از قومی که:
«قالوا ربنا امتنا اثنتین و احینا اثنتین» اما یک مرگ و رای این مرد غایب می‌دان، و
حیات دیگر به جز این حیات قالب می‌شناس.» (همان، ص ۳۲۰)

فنا هفتمین وادی سلوک عارفانه

عارفان برای رسیدن به کمال مطلق، ناگزیر از پیمودن مراحل طریقت هستند.
هر یک از پیران تصوف مراحل را برای سیر و سلوک عارفانه در نظر می‌گیرند.
از نظر اغلب آن‌ها طریقت هفت مرحله دارد که با توبه سالک آغاز می‌شود و با
فنا او به پایان می‌رسد. اگرچه ممکن است در مراحل بین مرحله اول و آخر
تفاوت‌هایی وجود داشته باشد، مرحله آغازین و پایانی آن برای همه پیروان
طریقت یکسان است. مقصد نهایی هفت خوان عرفانی، مرحله «فنا و بقا» است.
به گفته شبستری: «فنا اسم ارتفاع تعین مخصوص است و این لازم ذات تعین
بود.» (مجموعه آثار شبستری، ص ۱۸۹) سالک گام در راه می‌نهد، صحرای تعینات

را پشت سر می‌نهد، دیو نفس را از پای درمی‌آورد و آن‌گاه که صحرای وجود را از غیر پرداخت، در آن سوی محدودیت‌ها و کثرات، هستی لایزال الهی را مشاهده می‌کند و به مقام والای فنا می‌رسد:

دو خطوه بیش نبود راه سالک اگر چه دارد آن چندین مهالک
یکی از هاء هویت گذشتن دوم صحرای هستی درنوشتن

(گلشن راز، بیت ۳۰۵-۳۰۶)

بسیاری از عارفان فقر و فنا را مترادف دانسته‌اند و از هفتمین وادی یعنی وادی نهایی با عنوان فقر و فنا یاد کرده‌اند؛ زیرا فقر نیز نادیده انگاشتن خودی است. هفتمین وادی فقر است و فنا بعد از این روی و روش نبود تو را در کشش افتری روش گم گرددت گر بود یک قطره قلزم گرددت

(منطق‌الطیر، ابیات ۳۲۳۲-۳۲۳۳)

حدیث «الفقر سواد الوجه فی الدارین» نیز بر فقر و فنا تکیه دارد. به این مفهوم که سالک از دنیا و مافی‌ها و ماسوی‌الله، از محسوس و معقول، قوه و فعل و غیب و شهادت، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، امکان و وجوب، عبودیت و ربوبیت رها شود تا به وحدت برسد. چرا که «اذ تم الفقر فهو الله» مقام اطلاق ذات حق است و فنای به کلی. عطار از جمله عارفانی است که فقر و فنا را در اشعار خود به کار برده است:

لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت نیست در هست خدا می‌بایدت
سایه‌ای شو گم شده در آفتاب هیچ شو والله اعلم بالصواب

(مصیبت‌نامه، ص ۳۱)

چون فقر سرای عاشقان است عاشق شو و از وجود مندیش
در عشق وجودت ار عدم شد دولت نبود تو را ازین بیش

(دیوان عطار، ص ۳۶۴)

همان‌گونه که گذشت، فنا نهایت سیر الی الله است، بسیاری از صوفیه که به دنبال جاودانگی بوده‌اند، ذوق فنا را چشیده‌اند یا اعتقاد داشته‌اند که در فنا لذتی نیست. بنابراین، مسئله بقا بعد از فنا را مطرح کرده‌اند. پس آن‌جا که سیر الی الله پایان می‌یابد (فنا)، بقا که سیر فی الله است آغاز می‌گردد. در مصباح‌الهدایه از انتهای سلوک تصویر دیگری به دست داده شده: «سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیه وجود را با قدم صدق یکبارگی قطع کند، و سیر فی‌الله آن‌گاه محقق شود که بنده را بعد از فناى مطلق، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم انصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق الهی ربّانی ترقی می‌کند و اختلاف اقوال در تعریف فنا و بقا مستند است به اختلاف اقوال سایرین.» (مصباح‌الهدایه، ص ۴۲۶) این اختلاف اقوال را در گفته‌های عارفان می‌توان به وضوح یافت:

- «مراد از فنا، فناى مخالفات است و از بقا، بقای موافقات و این معنی از لوازم مقام توبت نصوص است.» (همان‌جا)

- فنا زوال حظوظ دنیوی و اخروی است، چنان‌که بزرگی گفته است: «لأبالی امرأة رأیت ام حایطاً، و بقا بقای رغبت در آخرت و این معنی لازم مقام زهد است.» (همان‌جا)

- فنا زوال حظوظ دنیوی و اخروی است مطلقاً و بقا، بقای رغبت به حق تعالی؛ چنان‌که ابوسعید خراز گفته است: «علامة من ادعى الفناء ذهاب حظّه من الدنيا والاخرة الا من الله تعالی، و این معنی لازم صدق محبت ذاتی است.» (همان‌جا)

- فنا زوال اوصاف ذمیمه است و بقا، بقای اوصاف جمیله و این معنی از مقتضیات تزکیه و تحلیل نفس است. (همان‌جا)

- فنا غیبت است از اشیا و بقا حضور با حق، و این معنی نتیجه سکر حال است و شیخ الاسلام رحمة الله گفته است: «الفناء المطلق هو ما يستولى من امر الحق سبحانه و تعالی على العبيد فيغلب كون الحق سبحانه على كون العبد، و حقیقت

فنای مطلق این است و اقسام دیگر هر یک فنا نیست به وجهی.» (همانجا)
از مجموع برآیند سخنان عارفان در مورد فنا که گاه لازمه زهد، تزکیه نفس، صدق محبت، سکر حال و... است می‌توان نگاه ذوقی آنان را نسبت به مسائل گوناگون عرفانی دریافت. جامی عارف دیگری است که فنا را عدم استشعار سالک و حالت خلسه و ناخودآگاهی می‌داند. از نظر او کسی صاحب فناست که نسبت به فنای خود هم آگاهی نداشته باشد و غرق در ظهور حق باشد: «فنا عبارت از آن است که به واسطه استیلاي ظهور حق بر باطن، به ماسوای او شعور نماند، زیرا صاحب فنا را اگر به فنای خود شعور باشد، صاحب فنا نباشد.» (نفحات الانس، ص ۶۱۱) مولوی فنا را جلوه نور حق در عارف می‌بیند: «شیخ چون از من و ما بگذشت، اویی او فنا شد و نماند و در نور حق مستهلک شد که موتوا قبل ان تموتوا، اکنون او نور حق شده است...» (فیه مافیه، ص ۱۲)

فنا در نظر شاعران عارف

گستره بی‌متهای ادب فارسی آنچنان تحت سیطره اندیشه‌های عرفانی است که اگر عرفان را از آن حذف کنیم شاید چیزی از آن باقی نماند. روحیه لطیف و شاعرانه ایرانی با ذوق و چاشنی عرفانی در هم آمیخته و رساترین، شورانگیزترین و عالی‌ترین کلام عرفانی را به ظهور رسانده است. متون نثر فارسی نظیر کشف‌المحجوب، مرصادالعباد، رساله قشیریه، مصباح‌الهدایه و... پُر از نکات ظریف و دقایق لطیف عرفانی است. از پس قرن‌ها، شوریده‌ای عاشق از غزنه، که ذوقی غریب دارد و طبعی لطیف، با ظرافت درمی‌یابد که رموز عرفانی را در قالب شعر نیز می‌توان بیان کرد. پس آستین بالا می‌زند و عرفان را علاوه بر نثر در حوزه شعر نیز وارد می‌سازد. بعدها پیروانی می‌یابد، پیروانی که با بهره‌گیری از تجربه‌های او، از خشکی و خشونت کلام عرفانی در شعر می‌کاهند و آثار عرفانی جاودانه‌ای در شعر فارسی از خود برجای می‌گذارند. از آن جمله‌اند عطار، مولوی و با اندکی تفاوت در شیوه، شبستری. دیگر شاعران نیز عرفان را مقوله‌ای

زیبا و دلچسب می‌یابند و مباحث گوناگون عرفانی را در اشعار خود می‌گنجانند. از آن‌جا که فنا عالی‌ترین مرتبه شناسایی و معرفت است، شاعران نیز توجه ویژه‌ای به آن نشان داده‌اند. سنایی مرگ را راهی به سوی باغ الهی و دروازه‌ای به سوی آن جهان می‌داند:

کی باشد کاین قفس پردازم در باغ الهی آشیان سازم

(دیوان سنایی، ص ۳۷۱)

به بستان مرگ آی تا زنده گردی بسوز این کفن ژنده باستانی
بدان عالم پاکت مرگ رساند که مرگ است دروازه آن جهانی

(همان، ص ۶۷۵)

البته مرگ در اشعار سنایی هم اجل محتوم است و هم مرگ ارادی:
بمیر ای حکیم از چنین زندگانی از این زندگانی چو مردی بمانی

(همان‌جا)

بمیرید از چنین جانی کزو کفر و هوا یزد ازیرا در چنان جان‌ها فروناید مسلمانی

(همان، ص ۶۷۸)

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

(همان، ص ۵۲)

تا نیست نگردی چو سنایی ز علایق نزد فضلا عین مباهات نگردی

(همان، ص ۶۲۷)

جامی بر این باور است که حتی اگر سر مویی از هستی باقی باشد، سالک از راه فنا گمراه می‌گردد:

زین‌سان که فنای خویشتن می‌خواهی از خرمن هستی‌ات چو می‌کی‌کاهی

تا یک سر مو ز خویشتن آگاهی گم‌دم زنی از راه فنا گمراهی

احمد جام نیز، که از دیار جامی است، چنین می‌پندارد که تا سر مویی از هستی باقی است، آیین دکان بت پرستی پابرجاست:
تا یک سر موی از تو باقی است آیین دکان بت پرستی باقی است
گفتی بت پندار شکستم رستم آن بت که ز پندار پرستی باقی است
(ریاض العارفین، ص ۳۹)

مولوی با لحنی خطابی، ذهن جوانمردان اهل طریقت را در مورد مرگ اختیاری با یادآوری کلام رسول خدا، روشن می‌سازد:
مرگ پیش از مرگ این است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت: موتوا کلکم من قبل ان یأتی الموت تموتوا بالفتن
(مثنوی معنوی، ۲۲۷۲/۴)

عمان سامانی درحالی که از فرط عشق و محبت در فناى کامل به سر می‌برد و به توحید واقعی رسیده، فنا را عین بقا می‌داند و هر دو را از حق:
از فنا مقصود ما عین بقاست میل آن رخسار و شوق آن بقاست
شوق این غم از پی آن شادی است این خرابی بهر آن آبادی است
هم فنا را هم بقا را رونقیم فانی اندر حق و باقی در حقیم
(دیوان عمان سامانی، ص ۱۰۷)

و باز مولانا در حالی جان سرمست از عشق دارد که دو عالم را از دست داده و در فقر مطلق به سر می‌برد:
دویی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را
یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
ز جام عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم
به جز رندی و قلاشی نباشد هیچ سامانم
(دیوان شمس، ص ۳۴۴)

و در جایی با تضمین شعر حلاج حیات واقعی را در مرگ می‌داند:

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین بندگی پابندگی است
اقتلونی اقتلونی ای ثقات انّ فی قتلنی حیاتاً فی ممات

(مثنوی، ۳۸۳۸/۲ - ۳۸۳۹)

هستی حیوان شد از مرگ نبات راست آمد اقتلونی یا ثقات
چون چنین بردی‌ست، ما را بعد مات راست آمد «انّ فی قتلنی ممات»

(همان، ۴۱۸۶/۳ - ۴۱۸۷)

ای حیات عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دل بردگی

(همان، ۱ / ۱۷۵۱)

عطار، شاعر عارف نازک‌اندیشی است که معتقد است سالک باید در خواری
فنا محو گردد تا به عزّت بقا دست یابد:

نیست شو تا هستی‌ات در پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد
تا نگریدی محو خواری فنا کی رسد اثباتت از عزّ بقا

(منطق‌الطیر، ص ۲۳۸)

هر که او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا اینک بقا
... گر تو می‌خواهی که تو این جا رسی تو بدین منزل به هیچ و لا رسی
خویش را اول ز خود بیگانه کن پس بُراقی از عدم در پیش کن
جامه‌ای از نیستی درپوش تو کاسه‌ای پر از فنا کن نوش تو

(همان، ۳۹۹۹ - ۴۰۰۶)

بی‌گمان در شعر شاعران عارف موارد بی‌شماری از مباحث عرفانی به ویژه
«فنا و بقا» به چشم می‌خورد، اما در این مجال اندک و مقال کوتاه به ذکر چند
نمونه بسنده شد.

فنا، نوعی جهاد

داستان زیبای آفرینش، انسان را دارای دو بهره هستی می‌داند. انسان از خاک آفریده شد، خداوند روح خود را در آن دمید و انسان دارای یک بهره وجودی «روح» گردید، یعنی گوهری ناب و بی‌آلایش و یک بهره وجودی «جسم»، با آلایش‌های طبیعی و خواهش‌های نفسانی. از آغاز آفرینش آدم، جدالی پایان‌ناپذیر بین این دو نیمه درمی‌گیرد و از آن‌جا به همه فرزندان آدم منتقل می‌شود. ستیز ناسازها بر پایه این باور است که نیمه خطارکار مغلوب، باید نابود شود و روح مجرد باقی بماند تا بتواند به جایگاه اصلی خود بازگردد. این ستیز درونی که از درون فرد آغاز می‌شود و به درون نیز پایان می‌یابد «جهاد اکبر» نام دارد؛^۶ چرا که رقیب مدعی و خصمی چون شیطان برای گمراهی بشر، انواع حیل‌ها را به کار می‌بندد تا «سرمونی» انسان را نسبت به فرشتگان بیهوده جلوه دهد. غافل از آن‌که:

دامن دوست به صد خون دل افتاد به دست

به فسوسی که کند خصم رها نتوان کرد

(دیوان حافظ، ص ۱۳۶)

ابلیس با طعنه، خلقت انسان خاکی را به استهزا می‌گیرد و از همان لحظه آغازین رقابتی بی‌وقفه را با انسان آغاز می‌کند، اما عیار عشق انسان عاشق با طعنه رقیب نقصان نمی‌گیرد.

از طعنه رقیب نگردد عیار من چون زر اگر برند مرا در دهان گاز

(همان، ص ۲۵۸)

آنچه انسان و عشق او را به خدا محفوظ نگه می‌دارد، دست غیب است که بر سینه نامحرم فرود می‌آید:

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

(همان، ص ۱۵۲)

این جدال درونی، از آغاز آفرینش انسان و با پشتوانه عشقی عمیق، آغاز می‌گردد. منظور از این ستیز این نیست که جنبه ناسوتی و مادی کاملاً از بین برود، اصلاً چنین انتظاری نمی‌توان داشت. بلکه مقصود این است که زمام نفس سرکش به دست سالک بیاید تا او را رام کند و پاک گرداند. سلاح‌هایی که در این ستیز به کار می‌رود تسلیم و توکل، «توجه کامل به خدا، مراقبت تمام و مجاهدتی فراوان است تا ارزش‌های راستین و خدایی جای ضد ارزش‌های وجودی را بگیرد. مقصود صوفی از مرگ بالاراده زندگی در حق است. در این حال صوفی اراده خود را می‌کشد «مت بالاراده تحیی بالطبیعه» و به دنبال آن به مقام رضا و توکل می‌رسد. با خواستن بیگانه می‌شود و خواست دوست خواست اوست.

فنا، حماسه عرفانی

همان‌گونه که گذشت انسان در جدالی ابدی به ستیز ناسازها می‌پردازد. حماسه نیز بر همین پایه شکل می‌گیرد با این تفاوت که حماسه ستیز ناسازهای بیرونی و فنا ستیز ناسازهای درونی است. یعنی «عرصه و صحنه جنگ و جدل پهلوان، جان و روان صوفی و عارف است.» (حماسه عرفانی و تجلی آن در شمس‌نامه مولانا، ص ۳۵)

بنابراین، در کنار انواع سه‌گانه حماسه (حماسه پهلوانی، حماسه دینی و حماسه تاریخی) می‌توان نوع چهارمی برای آن در نظر گرفت و آن حماسه عرفانی است. این نوع حماسه را باید در سروده‌های صوفیانه و عارفانه فارسی که پس از قرن پنجم سروده شده است سراغ گرفت. در این‌گونه حماسه، صوفی یا عارف چونان قهرمان یا پهلوانی با نفس اماره و ددان و دیوان درون خویش به نبرد می‌پردازد و در جنگ و جدالی سخت و خونین آن‌ها را فرومی‌شکند. تجلی بارز این‌گونه حماسه را در غزلیات و مثنوی‌های عارفانه و قلندرانه سنایی، عطار و به ویژه در غزلیات مولانا شاهد هستیم. (همان‌جا)

سنایی در غزلی زیبا شجاعت‌های مولا علی، ابوذر و... را جلوه‌ای از حماسه

عرفانی می‌داند که چرا آن‌ها به لشکر کفر (حرص، آز، شهوت) تاخته‌اند و با نور
دل در عالم غدار آتش زده‌اند:

بر طریق دین قدم پیوسته بوذروار زن
ور زنی لافی ز شرع احمد مختار زن
اندر ایمان همچو شهباز یقین مردانه باش
بر عدوی دین همیشه تیغ حیدروار زن
لشکر کفر است و حرص و شهوت اندر تن تو را
ناگهان امشب یکی بر لشکر کفار زن
حلقه درگاه ربانی سحرگاهان بگیر
آتشی از نور دل در عالم غدار زن
عالم فانی چو طراری ست، دایم سخره‌گیر
گر تو مردی یک لگد بر فرق این طرار زن

(دیوان سنایی، ص ۹۷۳)

مولانا در حماسه عرفانی، عارف وارسته را به ستیز با نفس خویش دعوت
می‌کند. در عرصه‌ای که او تصویرسازی کرده، پهلوان کسی است که بر دیو نفس
اقاره خویش غالب آید:

نفس شومت را بکش کان دیو توست تا ز جیبت سر برآرد حوریان
چون بکشتی نفس شومت را یقین پای نه بر بام هفتم آسمان
چون نماز و روزهات مقبول شد پهلوانی پهلوانی پهلوان

(مثنوی معنوی، ۲۰۲۱/۴-۲۰۲۳)

منطق‌الطیر عطار نیز در ردیف سروده‌های حماسی قرار می‌گیرد و شامل
ذکر مخاطر و مهالک روح سالک است که به رسم متداول قدما از آن به «طیر»
تعبیر شده است. این مهالک و مخاطر در طی مراحل هفت‌گانه سلوک، که
بی‌شبهت به هفت‌خوان دو پهلوان غیور ایرانی «رستم» و «اسفندیار» نیست،

پیش می‌آید. منطق الطیر حماسه مرغان روح، حماسه ارواح خداجوی و حماسه طالبان معرفت است.

فنا و رمزهای بیان آن

از آن‌جا که تجربه عرفانی، یک تجربه هنری است و در هنر، با عناصری از قبیل تخیل و رمز و چندمعنایی روبه‌رو هستیم، در عرفان نیز، با همین مسائل روبه‌رو خواهیم بود. عرفان هیچ عارفی از قلمرو تخیل، رمز و بیان چند معنایی او بیرون نخواهد بود. (دفتر روشنایی، ص ۲۳) فنا نیز که یکی از باورهای همه عرفا است ویژگی‌های یک تجربه هنری یعنی تخیل، رمز و چندمعنایی را دربردارد. در جایی که سلطه حاکمان زر و زور و ستم و پیشوایان مسلک‌های قشری و خشونت‌ورز، غیر خود را در آتش دوزخ می‌پسندیدند، رابعه بهشت و دوزخ را به آتش می‌کشد تا جز رضای دوست و عشق محبوب چیزی باقی نماند. آن‌جا که عارفی دل‌خسته از جدال‌های نابرابر، کشتار و خون‌ریزی و یاسای چنگیزی به ستوه آمده است، با قربانی کردن پروانه «بود» خود، به هستی «نابود» دشمن طعنه می‌زند:

همچو پروانه شمع دوست شویم دشمن نفس خویشتن باشیم
گر بریزند خون ما او باش گو بریزند، خاک او باشیم

(مرموزات اسدی، ص ۳۴)

جایی که انانیت و غرور چشم حقیقت‌بین را بسته است، عارف اذهان را متوجه دریای توحید می‌سازد و به نفی فردانیت می‌پردازد.

خودپرستی مکن ارزان که خدا می‌طلبی

در فنا محو شو ار ملک بقا می‌طلبی

(دیوان خواجوی کرمانی، ص ۳۵۸)

جایی که اضطراب نابودی و بی‌انگیزی‌ای که به دنبال آن پدید می‌آید، ذهن عارف را خسته و ملول می‌کند، او رمز جاودانگی را در فنا می‌جوید، خود را در خدا ذوب می‌کند تا همانند او جاودانه شود.

این که گویند فنا هست غلط می گویند

تا خدا هست در این معرکه ما هم هستیم

(سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۱۵)

شوریده‌ای شیدا، خدایشیفته‌ای بی پروا آن زمان که ارزش‌های انسانی را در معرض نابودی می بیند تمثیل زیبای نی‌ای را که از نیستان جدا مانده بیان می کند تا انسان مسخ شده را هشداری دهد و به اصل خدایی خود بازگرداند. فنا، رمزی برای مبارزه علیه ظلم و بیدادگری نیز هست. تمثیل زیبای ابراهیم در آتش، ذهن وقاد صوفی را به سوی این نکته می برد که کسی که در آتش محبت حق سوخته باشد، باکی از آتش نمرود ندارد و آن آتش در برابر اراده لایزال خداوندی از هیچ نیرو و قدرتی برخوردار نیست. آن گاه که ندا می شنود «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» (انبیا/۶۹)

آتش نمرود هرگز پیر آذر را نسوخت

پور آذر پیش از آن آتش چو خاکستر شده است

(سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۱۱۰)

فنا، خاستگاه شطح

شوریده‌سری عارف، دل در گرو مهر دلدار می بندد، جرعه‌نوش جام گوآرای عشق می شود، می نوشد و می نوشد تا بی خود و سرمست از خود بیرون می آید و آن گاه که در خلسه عشقی بی منتها و لذتی گوآرا غرق است، در بی خودی و بی وزنی و خلائی که من و تو و مایی در آن نمی گنجد، فریاد برمی آورد. سبحانی! ما اعظم شأنی! و در آن رخوت لذت بخش، آن گاه که آن نور جاودان گرمش ساخته و از خدا به خدا رفته، ندایی در گوشش طنین می اندازد که: «ای تو من» پژواک صدایش در گوش جان دیگر شیفتگان طینی شورانگیز دارد. شوریده‌ای دیگر که ذوق وصال محبوب از خود بی خودش ساخته فریاد «اناالحق» برمی آورد.

خلق از خدا رسته از عارف به خدا پیوسته می‌خواهند بگویند: «هو الحق». در پاسخشان می‌گوید: «آری! همه اوست شما می‌گویید که: گم شده است؟ بلی که حسین گم شده است. شوق مستی در جان آن دیگری شرری برمی‌افروزد از او از عرش می‌پرسند: می‌گوید: منم، لوح و قلم؟ گفت: منم... و در پاسخ اعجاب خلق می‌گوید: بلی هر که در حق محو شد، به حقیقت هر چه هست رسید. همه حق است اگر آن کس نبود، حق همه خود را بیند، عجب نبود.» (اسرارالتوحید، ص ۲۰۲) آن دیگری در شوق و وجدی بی‌پایان خلق را از رازی عمیق باخبر می‌سازد: «لیس فی جبتی سوی الله».

سخنان و حالاتی از این دست است که در حال مستی و شور و از سر بی‌خویشتنی بر زبان عارفان خدایشفته جاری می‌گردد و از آن‌جا که ظاهری کفرآمیز دارد، شطح نامیده می‌شود. (زبور پارسی، ص ۲۳۰) بی‌گمان در عالی‌ترین مراحل فنا یعنی رهایی کامل از خود و استغراق و محو شدن در حق است که عاشقان سودایی، سرمست از معامله‌ خویش، شطح بر زبان می‌رانند. بنابراین، فنا خاستگاه شطح شمرده می‌شود.

در بیان شطوحیات، بی‌باک‌ترین و شجاع‌ترین عارف، حلاج است که جان بر سر آن می‌بازد. او که با صفای باطن، منیت را از میان برداشته، غرق در عشق و شور و جذبه الهی است، عشق و عاشق و معشوق را یکی دیده و همه وجودش «حق» گشته، فریاد می‌زند که «انا الحق» عاشقی دیگر از راه می‌رسد؛ عاشقی که شدت محبت هنوز عقلش را زایل نکرده از این شطح حلاج بوی خودپسندی و ادعا به مشامش می‌رسد، پس می‌گوید: «منصور را هنوز «روح» تمام جمال ننموده بود و گرنه «انا الحق» چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟» این انا چیست؟ این حرف چیست؟ (مقالات شمس تبریزی، ص ۴۹۹)

به نظر می‌رسد در مرحله‌ای، حلاج از «شخص» یا «من» خودش که حایلی بین او و حق بوده آگاهی داشته آنجا که می‌گوید:

بینی و بینک آنی ینازعنی فارفع بلطفک انی من البین

(مجموعه آثار حلاج، ص ۳۴۶)

او برداشتن «من» مزاحم را فقط از راه لطف خدا امکان‌پذیر می‌داند. به هر حال، به نظر می‌رسد زمانی انالحق را به زبان رانده که آن لطف بی‌منتها این «من» را از میان برداشته بوده و دیگر نزاع و تفاوتی بین آن‌ها نبوده است.

به هر روی، گر چه احتمال دارد چشم‌انداز سهیم شدن در جاودانگی شامل و جامع جان آدمی برای طبع خودپرست انسان‌های عادی و بیگانه با عرفان غریب نماید، اما باطن صوفی صافی در اشتیاقی تند و پرتهاپ با باوری برخاسته از عمق جان یا به تعبیری «ایمان» به سوی این وصل و جاودانگی ره می‌پوید. التهاپ تند و گرم صوفیان و عارفان و دگردیسی آنان در کلام نغز و پرمغز مولانا هویدا است:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم که انا الیه راجعون

(مثنوی معنوی، ۳/۳۹۰۱ - ۳۹۰۶)

نتیجه‌گیری

انسان‌ها پیوسته در آرزوی جاودانگی و بی‌مرگی هستند. این حس در عارفان نازک‌خیال قوی‌تر است. ذهن تأویل‌گرای عارفان که در اشتیاقی تند و سوزنده آرزوی جاودانگی را در خود می‌پرورد، نیز عشق به خدا و صفات او باعث می‌گردد تا عرفا، مرگ و پایان زندگی این جهانی را با اتصال به زندگی جاوید اخروی، آسان‌تر بپذیرند. از این رو، بر اساس آیاتی چند از قرآن کریم و نیز احادیثی همچون موتوا قبل ان تموتوا، مرگ اختیاری را، که کشتن نفس و پالودن روح از ویژگی‌های نفسانی است، برگزینند.

نگاه ذوقی عارفان، باورهای آنان را در مورد وحدت وجود، توکل، صبر، توحید، اتحاد عاشق و معشوق و... بر فنا منطبق می‌سازد و از این طریق به بالاترین نیاز روحی یعنی بی‌مرگی دست می‌یابند.

فنا و مرگ ارادی در سروده‌های شاعران عارف نیز انعکاسی گسترده دارد و دست‌مایه سرودن زیباترین حکایت‌ها و تمثیل‌های عارفانه آنان قرار می‌گیرد. نمونه‌هایی از این سروده‌ها را در حکایت‌های منطق‌الطیر عطار و طوطی و بازرگان مولانا می‌توان دنبال کرد.

فنا به عنوان نوعی حماسه که در آن انسان با دیو نفس به نبرد برمی‌خیزد نیز از سوی ادیبان و عارفان بیان گردیده است.



پی‌نوشت‌ها:

۱. حاتم اصم چهار نوع مرگ را برای سالک در نظر می‌گیرد تا به مرتبه فقر برسد:
 - موت ابیض (مرگ سفید) که گرسنگی است.
 - موت اسود (مرگ سیاه) که به رنج و آزار مردمان تحمل کند و اگر نفس به موت اسود بمیرد، دل زنده شود.
 - موت احمر (مرگ سرخ) که به اوامر و نواهی شرع قیام نموده و با نفس مخالفت نماید.
 - موت اخضر (مرگ سبز) (ترک تجمل و تکبر و کهنه‌پوشی و قناعت) همانا جامه کهنه یا مرقعه پوشیدن است. موتوا قبل ان تموتوا. أخرجوا من الدنيا ان تخرج منها ابدانکم. (طبقات الصوفیه، ص ۹۳)
۲. مرصاد العباد، ص ۳۵۹ و ۳۶۴ / لمعات، ص ۱۲۹ / کشف الحقایق، ص ۱۶۷ / مشارق الدراری، ص ۵۲ و فیه مافیة، ص ۱۲.
۳. ما ز قرآن مغز را برداشتیم / پوست را بهر خران بگذاشتیم
۴. سوره حجر، آیه ۲۹: اصل آیه
۵. لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبّه فاذا احبته کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و

رجله فبی یسمع و بی بیصر و بی ینطق و بی یمشی. (حدیث قدسی). ر.ک: مرموزات اسدی، ص ۸۰.

۶. اولین بار عنوان زیبای «جهاد اکبر» از سوی حضرت محمد(ص) به مبارزه با نفس داده شد. آنجا که از آن حضرت پرسیدند: «بعد از ایمان چه عمل فاضل تر و بهتر؟ گفت: جهاد فی سبیل الله و جهاد دو گونه است. یکی جهاد ظاهر است که تعلق به رعایت و حفظ ارکان دارد و آن جهاد با مخالفان دین و کافران و بیگانگان باشد و این بر دشمنان و امیران و اصحاب قوت معین است و دیگرگونه جهاد مرد است با نفس اماره خویش که دشمن دل و مخالف دین است و همیشه بر تزییف مشغول باشد و از متابعت شرع تمرد کند و آفت این نفس بر مرد بیشتر و بتر از آفت کافران است و زیادت از تلبیس ابلیس است که این در مرد در پیراهن آمده است. سید عالم چون به ریاضت نفوس و مجاهدت طباع فرمود و قمع اوصاف مذمومه از قوم درخواست، چنین عبارت کرد که: «رجعنا من الجهاد الا صغر الی الجهاد الاکبر» (صوفی نامه، ص ۵۵-۵۶)



منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه عبدالحمید آیتی، سروش، تهران ۱۳۷۱.
- احادیث مثنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- اسرار التوحید؛ محمد ابن منور، با مقدمه و تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۷۱.
- اسلام و تصوف؛ رینولد.ا نیکلسون، ترجمه محمدحسین مدرس نهاوندی، زوار، تهران ۱۳۴۱.
- تاریخ تصوف در اسلام؛ قاسم غنی، چاپ چهارم، زوار، تهران ۱۳۶۶.
- تذکرة الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، چاپ چهارم، زوار، تهران ۱۳۶۳.
- ترجمه رساله قشیریه؛ ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
- تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا؛ رینولد.ا نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، قدس، تهران ۱۳۵۸.
- تصوف و ادبیات تصوف؛ یوگنی ادوارد ویچ برتلس، ترجمه سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶.
- التعرف لمذهب التصوف؛ ابوابراهیم اسماعیل ابن محمد مستملی بخاری، با مقدمه محمد

- روشن، اساطیر، تهران ۱۳۶۳.
- تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار؛ رشیدالدین فضل‌الله میبیدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶.
- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، منوچهری، [تهران] ۱۳۷۰.
- چهار گزارش از تذکرة الاولیا؛ بابک احمدی، چاپ دوم، مرکز، تهران ۱۳۶۷.
- حلاج شهید عشق الهی؛ جواد نوربخش، چاپ اول، مؤلف، بی‌جا ۱۳۷۳.
- «حماسه عرفانی و تجلی آن در شمس‌نامه مولانا»، علی حسین‌پور، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی دوره جدید، بهار و تابستان ۱۳۸۱، شماره اول.
- خط سوم (درباره شخصیت، سخنان و اندیشه‌های تبریزی)؛ ناصرالدین صاحب‌الزمانی، مطبوعاتی عطایی، تهران ۱۳۵۱.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ سیدکاظم موسوی بجنوردی، مقاله ابن عربی از شرف‌الدین خراسانی، دایرة المعارف، تهران ۱۳۷۰.
- دفتر روشنائی (ترجمه کتاب نور)؛ بایزید بسطامی، مترجم دکتر شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- دیوان اشعار خواجوی کرمانی؛ به کوشش مهدی افشار، زرین، تهران، بی‌تا.
- دیوان اشعار سنایی غزنوی؛ به کوشش مدرس رضوی، چاپ سوم، سنایی، تهران ۱۳۵۴.
- دیوان اشعار؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح تقی تفضلی، چاپ ششم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۱.
- دیوان حافظ شیرازی؛ تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، نیلوفر، تهران ۱۳۷۳.
- دیوان عمانی سامانی؛ نورالله ابن عبدالله سامانی، به کوشش مهدی آصفی، چاپ اول، جمهوری، تهران ۱۳۸۵.
- رساله فشریه؛ عبدالکریم هوازن قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح فروزانفر، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۰.
- روزبهان بقلی؛ کارل ارنست، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، مرکز، تهران ۱۳۷۷.
- ریاض العارفین؛ رضاقلی خان هدایت، به کوشش محمدعلی گرگانی، کتابفروشی محمودی، تهران ۱۳۴۴.
- زیور پارسى؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۷۸.
- سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر؛ تصحیح سعید نفیسی، کتابخانه سنایی، تهران ۱۳۵۰.
- صوفی‌نامه؛ قطب‌الدین عبادی، تصحیح غلام‌حسین یوسفی، علمی، تهران ۱۳۶۸.
- طبقات الصوفیه؛ خواجه عبدالله انصاری هروی، تصحیح محمد سرور مولایی، توس، تهران ۱۳۶۲.
- عرفان پلی میان فرهنگ‌ها (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت آنه‌ماری شیمل)؛ به کوشش شهرام یوسفی‌فر، مقاله انسان نورانی در مراتب عرفانی از امید اسفندیاری، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۸۳.
- عرفان عارفان مسلمان؛ رینولد. نیکلسون، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۷۷.

- علاءالدوله سمنانى (شرح زندگانى، اندیشه و سلوک...)؛ کاظم محمدى، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران ۱۳۸۱.
- فردوس المرشدیه فى اسرار الصمدیه؛ محمود ابن عثمان، به کوشش ایرج افشار، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۸.
- فصوص الحکم؛ محبى الدین ابن عربى، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، دانشگاه مشهد، مشهد ۱۳۶۱.
- فيه مافيه؛ جلال الدين محمد مولوى، به تصحيح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
- کشف المحجوب؛ علی ابن عثمان هجویری، به تصحيح ژوکوفسکی، طهوری، تهران ۱۳۵۸.
- گلشن راز (متن و شرح)؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان، طلایه، تهران ۱۳۸۲.
- اللع؛ ابونصر سراج طوسی، دارالکتب، قاهره ۱۹۶۰.
- مثنوی معنوی؛ جلال الدین محمد مولوی، به تصحيح نیکلسون، علمی، تهران، بی تا.
- مجموعه آثار حسن ابن منصور حلاج؛ تحقیق، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، یادآوران، تهران ۱۳۷۹.
- مجموعه آثار شیخ محمود شبستری؛ به اهتمام دکتر صمد موحد، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۱.
- مرصاد العباد؛ ابوبکر ابن محمد نجم رازی، به تصحيح دکتر محمدامین ریاحی، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۵.
- مرموزات اسدی در مرموزات داوودی؛ ابوبکر محمد ابن نجم رازی، با مقدمه، تصحيح و تعليقات دکتر شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۱.
- مصباح الهدایه؛ عزالدین محمود کاشانی، به اهتمام جلال الدین همایی، چاپ سوم، هما، تهران ۱۳۶۷.
- مصیبت نامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحيح دکتر نورانی وصال، چاپ سوم، زوار، تهران ۱۳۶۴.
- مقالات شمس تبریزی؛ شمس الدین محمد تبریزی، تصحيح و تعليق محمدعلی موحد، چاپ اول، خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.
- منطق الطیر؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به کوشش دکتر شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- نامه ها؛ عین القضات همدانی، به کوشش علی نقی منزوی، عقیف عسیران، تهران ۱۳۶۴.
- نفعات الانس؛ عبدالرحمان جامی، به تصحيح دکتر محمود عابدی، اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.

