

«فنا و بقا از دیدگاه عطار»

دکتر مریم محمودی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

چکیده مقاله:

فنا و بقا از بهترین مراحل سیر و سلوک عارفانه است که در آثار شعرا و عرفا به گونه‌های مختلف تجلی یافته است. در این بین عطار از جمله شاعرانی است که با کوله‌باری سرشار از تجارب عرفانی این دو موضوع مهم را به گونه‌ای صریح و روشن در آثارش منعکس کرده است. این مقاله کوشیده است فنا و بقا را در مثنوی‌های مسلم عطار و دیوان او به تصویر بکشد.

حاصل این جستجو آن است که در نزد عطار فنا دارای مراتب سه‌گانه فناى ذات، صفات و افعال است که در این تقسیم‌بندی به رابطه تجلی و فنا نیز توجه شده است. رابطه جذبۀ الهی و تکالیف شرعی هم مورد توجه عطار بوده است. مسأله مورد بحث دیگر نفی حلول و عدم انطباق آن با فناست. در بحث بقا نیز عطار به رابطه قرب و بقا عنایت خاص داشته است. به طور کلی عطار در این مبحث جهان‌بینی خاص خود را ارائه کرده است.

کلید واژه‌ها:

فنا، بقا، عطار، مثنوی، غزل

پیشگفتار

هدف غایی عارف از تحمل رنج و مرارت سیر و سلوک، دستیابی به مقام و مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله است. در مرحله فناء فی الله عارف سالک از همه خواسته‌ها و امیال و تفکرات و تعینات شخصی فانی شده، اراده‌اش در اراده خدا محو و نیست می‌شود و در بقاء بالله که بلافاصله پس از فناء فی الله قرار دارد هر چه هست در وجود عارف رنگ خدایی می‌گیرد در بین عرفا این دو مرحله سیر و سلوک بسیار مورد توجه بوده و هر یک فراخور حال و مقام خود بدان پرداخته‌اند.

در جهان‌بینی عطار نیز فنا جایگاهی ویژه دارد. غایت عرفان تقرب و اوج به عرش اعلی است و فنا نهایت قرب و اوج این عروج است. در راهی که سالک در می‌نوردد فنا همچون توشه‌ای است که باید برگردد تا درازی راه بر او دشوار نباشد و او را از ادامه طریق باز ندارد.

از فنایی که چاره تو فناسست توشه ایمن ره دراز بساز^۱
ایمن راه دراز سالکان را کوتاه نکند مگر فنایی^۲

این موضوع دقیق که از مهمترین مباحث عرفانی به شمار می‌آید از جنبه‌های مختلف در سخن عطار منعکس شده است.

فنا چیست؟

قبل از آشنایی با معانی اصطلاحی فنا لازم است به برخی از مفاهیم آن در آثار عطار توجه شود:

۱- فنا قطع تعلق از حظوظ دنیوی و اخروی و تنها رغبت به حق تعالی است.

۱- دیوان، ۳۸۳.

۲- همان، ۶۲۲.

۲- فنا جانبازی و جانفشانی در راه عشق و معشوق و دل از جان برگرفتن است.

۳- فنا غایب شدن از خلق و حاضر بودن در درگاه خداست.

این تعاریف و تعبیر از فنا معنای دقیق و اصطلاحی فنا را روشن نمی‌کند زیرا "برخی از مراحل سلوک و پاره‌ای از مقام‌های عرفانی دارای فنا و بقا است که تنها در نام و ظاهر با هم شباهت دارد و در ماهیت با هم متفاوت است."^۱ از سوی دیگر بنا بر نظر عزالدین کاشانی اختلاف اقوال در تعریف فنا ناشی از اختلاف احوال سائلان است که هر کس فراخور فهم و صلاح خود تعریفی دریافت می‌کند و از فنا و بقای مطلق به سبب عزت آن کمتر تعبیر می‌شود.^۲

معنای اصلی فنا در قالب تعبیر مختلفی توسط عطار تبیین شده است.

۱- فنا ترک منیت و خود را لا انگاشتن است.

مرا باید که جان و تن نماند و گر هر دو بماند من نماند^۳

۲- فنا دل از جان برگرفتن و نیست شدن و مرگ در عین زندگانی است.

فنا گشتن، دل از جان برگرفتن همه انداختن، آن بر گرفتند^۴

۳- فنا رنگ‌باختن و یک‌رنگ شدن است.

یک رهم، یک‌رنگ گردان در فنا چند گردهم همچو بوقلمون زتو^۵

این اختلاف در تعریف فنا ناشی از مراتب مختلف آن نیز هست. فنا حرکت است و به ناچار مراتبی دارد که می‌توان با توجه به هر یک از این مراتب تعریفی خاص از آن ارائه داد. پس در فهم معنای واقعی آن ابتدا باید مرتبه خاصی را که از آن مورد نظر است مشخص کرد. آشنایی با اقسام فنا در این مورد تا حدی موثر بوده و مفهوم آنرا ترسیم می‌کند. عطار مانند دیگر عرفا به سه نوع فنا قائل است: فنای افعال، فنای صفات، فنای ذات. از نظر

۱- تاریخ تصوف، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲- مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، ص ۴۲۶.

۳- اسرارنامه، ص ۴۲.

۴- الهی‌نامه، ص ۱۱۱.

۵- دیوان، ص ۵۳.

او صوفی بودن با این اقسام سه‌گانه فنا تحقق پیدا می‌کند.

هست صوفی ذل در کل باخته ذل و کل در کل کل انداخته
 کل کل در کل کلات آمده بی صفت، بی فعل بی ذات آمده^۱

در مجموع آثار او گم شدن نیز در معنای فنا آمده است و گاهی مراتب سه‌گانه فنا در این لفظ مجسم می‌شود:

گم شو و زین هم به یک دم گم بباش پس از این قسم دوم هم گم بباش^۲

گم شدن فنای افعال، گم شدن از گم شدن فنای صفات و گم شدن از گم شدن از گم شدن فنای ذات است. در بیت زیر نیز شاعر با تکرار علاوه بر آنکه می‌خواهد بر موضوع فنا تاکید و پافشاری کند به مراتب آن نیز توجه دارد.

گم شدم و گم شدم و گم شدم خود چه شناسم که چه سان گم شدم؟^۳

فنا و تجلی

تجلی تأثیر انوار حق بر دل مقبلان شایسته است که بدان نور خدا را می‌بینند.^۴ و آن را ظهور ذات و صفات الهویت گفته‌اند^۵ که بر سه قسم است تجلی افعال، تجلی صفات و تجلی ذات که نتیجه محاضره، مکاشفه و مشاهده است. عطار که معتقد است در برابر پرتو حق و هم تیره و فهم ابتر است به دو نوع تجلی اشاره می‌کند: تجلی عام و تجلی خاص. اولی همگان را شامل می‌شود اما دیگری تنها نصیب خاصان است که از انعام و لطف خداوند بهره‌مندند.

یک تجلی خلق را عام آمدست خاص آن او را ز انعام آمدست^۶

عطار در اشاره به تجلی گاه از کلمه جلوه که هم‌ریشه آنست استفاده می‌کند و گاه کلمه

۱- مصیبت‌نامه، ص ۷۱.

۲- همان، ص ۲۲۲.

۳- دیوان، ص ۴۳۵.

۴- کشف المحجوب، ۵۶۵.

۵- مرصاد العباد، ص ۳۱۷.

۶- مصیبت‌نامه، ص ۳۱۱.

"پرتو" را به کار می‌برد و گاه با عبارت "فروغ روی" این معنا را القا می‌کند. آفاق یکسره عکس روی دوست و آرامش هر دو جهان پرتوی از روی جهان آرای اوست. آنگاه که سیمرخ رخ چون آفتاب خود را از پس نقاب آشکار و سایه خود را بر خاک نثار کرد چندین هزار مرغ پدیدار شد. او نیم شبان از چین گذشت و پری از او در میان چین افتاد و هر کس نقشی از آن برگرفت، غوغای جهانیان بواسطه نقش پر اوست و آثار صنع نموداری از آن نقش است.

شبی کز زلف تو عالم چو شب بود	سر مویی نه طالب نه طلب بود
جهانی بود در عین عدم غرق	نه اسم حزن و نه اسم طرب بود
چنان در هیچ پنهان بود عالم	که نه زان نام و نه زان یک لقب بود
بتافت از زلف آن روی چو خورشید	که گفت آن جایگه هرگز که شب بود
نگارستان رویت جلوه ای کرد	جهان گفتی که دایم بر عجب بود
همی تا لعل سیرابت نمودی	جهانی خلق تشنه خشکلب بود
بتا تا چشم چون نرگس گشادی	همه آفاق پرشور و شغب بود ^۱

از این منظر هر چه در دنیا و آخرت است پرتو انوار بی‌نهایت اوست. حتی کفر نیز پرتوی از اوست. عارف که اینگونه می‌نگرد همه چیز را زیبا می‌بیند. در نظر او هر ذره‌ای حور و سر تا پا نور است. جمله روی زمین موسی و جمله آفاق کوه طور است. از سوی دیگر عالم تجلی خداوندی است که عاشق خود است و می‌خواهد عشق معشوق را برانگیزد. او عالم را آینه خود ساخته تا آدمیان زیبایی‌اش را در این آینه بنگرند و عاشقش شوند، همچنان که زلیخا بر در و دیوار خانه یوسف چهره خود را نقش کرده بود تا یوسف با دیدنش عاشق مجنون او شود.

بین کآینه کونین عالم	جمال بی نشانی را نشانه است
نگاهی می‌کند در آینه یار	که او خود عاشق خود جاودانه است
به خود می‌بازد از خود عشق با خود	خیال آب و گل در ره بهانه است ^۲

۱- دیوان، ص ۳۲۶.

۲- همان، ص ۱۹۱.

موجودات عالم هر یک به حسب ظرفیت و استعداد گوشه‌ای از جمال هستی مطلق را می‌نمایانند. عطار برای تبیین رابطه حق تعالی و انسان نیز از تمثیل آینه استفاده کرده است.

تـو بـی از ذات آیینـه شـاه شه از روی صفاتی آینه‌توست^۱

حکایت آن پادشاه صاحب جمال که کس را یارای برخورداری از جمالش نبود در شرح این موضوع آمده است. او که می‌خواست خلق از دیدارش بهره‌مند شوند آینه‌ای ساخت و روی در آن می‌تافت تا هر کس نشانی از آن بیابد.^۲ زیبایی آینه پرتو جمال بی‌نشان اوست که برقع برانداخته و آینه‌ای از آدمی برای خویشتن ساخته است، زیرا او یوسف زیبارویی است که می‌خواهد در خود نظر کند و به خود عشق ورزد پس چون در آینه می‌نگرد آن روی چون مه را تحسین می‌کند و آینه می‌پندارد که او را تحسین می‌کند، زهی خیال باطل.^۳

آینه بودن آدمی از آن جهت است که خداوند او را بر صورت خود آفرید و او را از دریای بی‌پایان صفات خود برخوردار کرد و اینگونه جمال خویشتن را بر صحرا نهاد. گاه او را به نام خود خواند و گاه خود را به نام او. دل آینه وجود آدمی و مظهر جمال حق است هر چند برای بی‌بردن به جلال او باید از جان نیز آینه‌ای ساخت.

هر که در این دایره دوران کند نقطه دل آینه جان کند
چون رخ جان زآینه دل بدید جان خود آینه جانان کند^۴

با بینشی عمیق‌تر و بر اساس حدیث قرب نوافل این حق است که خود را در آینه ذات و افعال خود می‌بیند. به عبارت دیگر روی او آینه هر دو جهان است. حق تعالی با احدیت خود جامع کمالات و آینه تمام نمای خلقت است. در آینه روی او این همه نشان پدیدار گشته و آینه خود فارغ از آنست. آینگی وجود خداوند در پایان پرواز مرغان در منطق الطیر به خوبی نمایان است چنانکه در پاسخ حیرت مرغان آمده است:

بی زفان آمد از آن حضرت خطاب کآینه است این حضرت چون آفتاب

۱- همان، ص ۱۶۰.

۲- منطق الطیر، صص ۶۲-۶۳.

۳- الهی‌نامه، ص ۲۷۹.

۴- دیوان، ص ۳۱۶.

هر که آید خوبشتن بیند در او جان و تن هم جان و تن بیند در او^۱

آنانکه به آینگی خداوند قائلند از بند کثرات فارغند و در پرتو وحدانیت کثرت‌ها را می‌بینند. آنها در فروغ این تجلی دو جهان را بازی خیال می‌یابند و اصلتش را منکر می‌شوند. آنان چون به تماشای روی خود در آینه حق می‌نشینند خود را می‌یابند که برتر از آب و خاکند و اینگونه راهی دیگر بر می‌گزینند.

شرط دریافت تجلی

عالم پراست از تو غایب منم ز غفلت تو حاضری ولیکن من آن نظر ندارم^۲

عالم پر از جمال و آوازه حق است. چشمی بینا و گوشی شنوا باید طلبید تا آن را دید و شنید. هر دیده‌ای محرم آن نیست که آفتاب رخ جانان را ببیند. چشم کور را یارای بهره‌مندی از جمال یوسف نیست و او محرمی می‌جوید تا خود را بنمایاند. فروغ الهی حجاب جمال بی حساب اوست، آنگونه که نور خورشید دور باش زیبایی اوست. او که خود گنج بی‌کرانی است که دستیابی به آن غیر ممکن است پیوسته فروغش را شامل حال جهانیان می‌کند هر چند که همگان از فروغ روی او بهره‌مند نمی‌شوند. آنچنان که روزی کسی از خدا مهمانی خواست، خداوند او را ندا داد که فردا صبح هنگام مهمانی نزد تو می‌آید. روز دیگر مرد آماده و چشم به راه مهمان بود. سگی را دید او را از خویش راند و همچنان منتظر بود تا مگر هدیه حق بر او وارد شود اما چنان نشد و او از اضطراب در خواب فرو رفت. حق او را خطاب کرد که مهمانی فرستادمت و تو او را راندی! مرد آشفته بیدار شد. دوان دوان نزد سگ رفت و از او پوزش خواست سگ زبان گشاد و گفت: "میهمان می‌خواهی از حق دیده خواه"^۳ آنانکه آرزومند تجلی جمال الهی هستند دیده‌ای بینا می‌طلبند. همان دیده‌ای که زاد راه آنان است. آنها عالم را پر از معبود و جمال اندر جمال می‌یابند و برای تماشای آن دیده و نظری الهی می‌جویند. دیده‌ای که دو عالم مردمک آنست، آنگاه از پس پرده کثرات به مشاهده تجلی الهی می‌نشینند. با این نظر معشوق را در همه جا می‌بینند و اثرش را می‌یابند همچنان که مجنون در کوی لیلی

۱- منطق الطیر، ص ۲۳۵.

۲- دیوان، ص ۴۴۶.

۳- مصیبت نامه، ص ۱۳۸-۱۳۷.

جز لیلی نمی‌دید.

گرچه تو را نینم بی تو جهان نینم یعنی که نورچشمی در چشم از آن‌نشستی^۱

بنابر آنچه گفته شد بین انواع سه‌گانه فنا و انواع تجلی ارتباط مستقیم وجود دارد و عطار به این رابطه اشاره کرده است.

چون تو باشی در تجلی گم شده تو نباشی مردم ای مردم شده

موسی آن ساعت که بیهوش افتاد در نبود و بود خاموش افتاد^۲

شکل‌گیری هر یک از انواع فنا متناسب با یکی از انواع تجلی است. فنای افعال با تجلی افعال، فنای صفات با تجلی صفات و فنای ذات با تجلی ذات متناسب است.

فنای افعال

اگر خداوند به طریق افعال بر بنده تجلی کند، اختیار از او می‌رباید و بنده با فعل خلق و خیر و شر و نفع و ضرر آن بیگانه می‌شود. چه در این حال تنها او فعل حق را می‌بیند و از نسبت دادن آن به خود می‌پرهیزد. "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."^۳ از صاحب قبولی درباره یاران پیامبر پرسیدند،

گفت من از حق نمی‌آیم به سر کسی توانم داد از یاران خیر

گر نه در حق جان و دل گم دارمی یک نفس پروای مردم دارمی

آن نه من بودم که در سجده گهی خار در چشم شکست اندر رهی

بر زمین خونم روان شد از بصر من ز خون خویش بودم بی‌خبر^۴

۱- دیوان، ص ۵۷۳.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۳۱۱.

۳- کشف‌المحجوب، ص ۳۱۶.

۴- منطق‌الطیر، ص ۳۳.

در این مرحله خداوند قدرت و اختیار را از بنده می‌ستاند و راه را به هر اعتراض و انحراف بر او می‌بندد و فعل بنده در فعل حق متلاشی می‌شود. 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. به همین سبب وادی فنا را وادی فراموشی و گنگی و کری و بیهوشی گفته‌اند.^۱

فنا فی اراده سالک در اراده حق از موارد فنا فی افعال است. در این مرحله سالک تسلیم اراده حق شده، تنها اراده موثر و فعال در زندگی او اراده خداوند است. خواسته سالکی از درگاه خداوند این است که طوفانی برپا شود و خلق و جهان را برآید و نشانی از دیار و دیر و دیار باقی نگذارد تا این خلق در پندار مشغول از بدعت و شرک رها شوند البته او هلاک خود را قبل از هلاک خلق می‌خواهد و چون میل و اراده حق را در آن موثر می‌داند آن را زیبا و پسندیدنی می‌یابد.^۲

از آنجا که این نوع فنا بسیار به توکل نزدیک است عطار در تعریف توکل می‌آورد:

توکل چیست پی کردن زبان را ز خود به خواستن خلق جهان را
فنا گشتن، دل از جان برگرفتن همه انداختن آن برگرفتن^۳

در شرح گلشن راز آمده است: "و حقیقت توکل بیرون آمدن است از رؤیت وسایط و اسباب به کلی بلکه حقیقت آن است که بداند که حضرت حق را در فعل و صفت هیچ شریکی نیست و شرکت خود را در فعل و قدرت و جمیع صفات از میانه محو گردانیده، امانت صفات و افعال را به صاحب امانت که حق است باز گذارد."^۴

فنا فی صفات

در این مرحله از فنا فانی درمی‌یابد که همه صفات کمال خاص خداست و همه موصوف‌های دیگر را جزء حق نفی می‌کند و در مشاهده صفات خداوند از صفات خود که حجاب راه وصول است فنا می‌شود. "فاذا فنی العبد عن اوصافه ادرک البقاء بتمامه: چون بنده

۱- الهی‌نامه، ص ۱۷۹.

۲- الهی‌نامه، ص ۱۷۹.

۳- الهی‌نامه، ص ۱۱۶.

۴- شرح گلشن راز، ص ۲۲۳.

اندر حالت وجود اوصاف از آفت اوصاف فانی شد به بقای مراد اندر فنای مراد باقی شد.^۱ پیداست که در فنای صفات، فانی به کلی از خویشتن بی خبر نیست به همین سبب عطار در برابر این فنا از عبارت "با خویش آمدن" استفاده می‌کند.^۲ در حکایتی این معنا تبیین شده است: ایاز در سایه گلی خفته بود. محمود بر بالینش آمد و همانجا نشست. بر رویش بوسه می‌زد و پایش را می‌مالید. هنگامی که ایاز از خواب بیدار شد محمود از جا برخاست و گفت اکنون که به خود باز آمدی من می‌روم.

در آن ساعت که دیدم جان فرایت نبودی تو که من بودم به جای
چو با خویش آمدی محبوب گم شد چو تو طالب شدی مطلوب گم شد^۳

آشنایان به اسرار حقیقت که سرگشته‌وار در این راه گام می‌زنند از صفات خود بی‌صفت شده‌اند به گونه‌ای که حتی از هوشیاری و هستی و نیستی خود بی‌خبرند. آنان چون قدم در وادی عشق نهاده‌اند از همه صفات و اوصاف پاک و پیراسته گشته‌اند تا ذات معشوق پذیرای آنان گردد. آنان به صفات حق متجلی می‌شوند تا به سرچشمه بقا دست یابند. در این سخن عطار به صراحت تقدم فنای صفاتی بر فنای ذاتی آشکار است.

فناي ذات

در این مرتبه از فنا که منطبق بر حقایق است فانی ذات خود و هستی و هرچه جز حق را نفی می‌کند. این مرتبه فنا که بالاترین مرتبه آن است نزد عطار بسیار با اهمیت است و آن را مایه کمال در طریق سلوک می‌داند^۴ و گاهی از آن به عنوان "فناي محض" یا "محو مطلق" و یا "مردن از خویش" یاد می‌کند و فانی را در این مرحله "فانی محض" و "فانی مطلق" می‌نامد.

عطار معتقد است این مرتبه از فنا هنگامی حاصل می‌شود که سالک در محو به کمال رسیده باشد تا به آنجا که خود را باز نیابد. آنچنان که کسی به دیدن بایزید آمد و در خانه او را کوفت

۱- کشف‌المحجوب، ص ۳۱۳.

۲- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ص ۲۱۵.

۳- الهی‌نامه، ص ۱۵۶.

۴- اسرارنامه، ص ۷۵.

شیخ گفت کیستی و که را می‌طلبی؟ گفت مردی غریبم که به دیدار بایزید آمده‌ام. شیخ گفت من نیز سی سال است که او را می‌جویم و نمی‌یابم. آنگاه شاعر نتیجه می‌گیرد نشانهٔ محو بی‌خبری از خود و نشانهٔ فنا محو جاودانه است.^۱

صفای صوفیانه بر نیستی است. وجود و هستی و منیت حجاب‌هایی میان بنده و خداست و فانی ذات این حجب را کنار می‌زند تا در پس پرده خدا را بنگرد. وجود "ننگ و پنداری" بیش نیست و "فرعون هستی" مانع رفتن به میقات است. باید از دشواری و بلائی هستی رست و از بند کثرات که کفر و بت‌پرستی نتیجهٔ آن است رها شد تا آنگاه دید که هستی به واقع نیستی است چون حباب‌هایی که بر سطح دریا ظاهر می‌شود و دریا در زیر آن پنهان می‌ماند، ولی چون حجاب مرتفع شود آب نمایان می‌گردد.^۲ تمثیل سنگ و کلوخ ترسیمی روشن از فنای ذات به دست می‌دهد. سنگ و کلوخی در دریایی افتادند. سنگ با زاری گفت من غرق شدم و می‌روم تا با قعر دریا از سرنوشتم سخن گویم. اما کلوخ از خود فنا شد و با بی‌زبانی آواز بر داشت که در دو عالم از من وجودی نمانده است آنچه می‌توان دید نه جان و تن من که تنها دریاست.^۳

وجودی که نفس‌ها موجب تدوام آن است وجود واقعی نیست در حالی که آنچه عدم نامیده می‌شود وجود واقعی است و تنها نامی از عدم دارد. آنچه وجود و خودی و هستی و به عبارت کامل‌تر نفس انسان را شکل می‌دهد عبارت است از: حس، خیال، عقل، دل و جان که عطار آن را پنج منزل در نهاد انسان نامیده است و در فنای ذات فانی این پنج منزل را در می‌نوردد تا به قرب جانان نائل شود.^۴

در عشق تو عقل سرنگون گشت	جان نیز خلاصهٔ جنون گشت
خود حال دلم چگونه گویم	کان کار به جان رسیده چون گشت
بر خاک درت به زاری زار	از بس که به خون بگشت خون گشت ^۵

۱- الهی‌نامه، ص ۲۸۲.

۲- منطق‌الطیر، ص ۲۱۹.

۳- الهی‌نامه، ص ۱۵۰.

۴- مصیبت‌نامه، ص ۳۱.

۵- دیوان، ص ۲۱۱.

جانی که باید از آن فانی شد "جان مادر زاد" و "جان کهنه" است که ثمرهٔ فنای آن یافتن جانی نو و ملاقات با جانان و بی خودی یا همان نور علی نور است. قبای بیخودی بر قامت کسانی راست است که صحرای خودی را درنوردیده‌اند.^۱ آنان بیخودی را عین خدایی می‌یابند. این بیخودی یا از خود رستن فنای از نفس و فنای از ساحت قوا و ادراکات و تعلقات نفسانی است یعنی هیچ نخواستن و هیچ نداشتن و هیچ ندانستن یعنی نفی اراده و آگاهی و تعلق. عریان شدن نفس نیز به معنای بی‌نام شدن و درون ذات رفتن آن است زیرا نفس در مرتبه قوا صاحب علم و اراده است و با نفی آنها نفس خود فانی و از خویش شدن غافل می‌شود و به ساحت ناخودآگاه خویش راه می‌یابد و از خود دانی به خلوت عالی ذات الهی پناه می‌برد.

فنا و جذبۀ الهی

طی منازل سلوک - از توبه تا فنا - کاریست دشوار که غالباً موقوف جذبۀ و کشش غیبی است. تنها عنایت روحانی می‌تواند سالک را به آن مقصد عالی برساند و این غایت همان جذبۀ است که از جانب حق بر بنده می‌رسد و او را بی‌واسطه و بدون طی مراحل مجاهده به معرفت و مشاهده حق می‌رساند.^۲ از سالکی پرسیدند: آرزوی تو در طریق و سیر و سلوک چیست؟ گفت: می‌خواهم که طوفانی درآید و خلق را از جهان برآید و دیار و دیر و دیار را فانی نماید. گفتند: اگر چنین طوفانی درآید تو نیز در میانه فنا می‌شوی! گفت: من اول هلاک خویش می‌جویم. گفتند: پس حیلۀ ای ساز و خود را به دریا درانداز تا از هستی خود رها شوی! پاسخ داد هرچه از جانب من باشد چون من است. هلاک کردن من به دست خودم نیکو نیست مگر آنکه دوست عزم هلاک من کند.^۳ به اعتقاد عرفا هر چند در سیر و سلوک روحانی کوشش سالک لازم است اما کار با جذبۀ الهی است. چه بسا کسانی که مورد عنایت خاص خداوند قرار گرفته‌اند و راه چندین ساله را یک شبه پیمودند اینان را "مجدوبان سالک" نامیده‌اند و در برابر "سالکان مجذوب" قرار دارند. آیهٔ "الله یجتبی الیه من یشاء و یهدی الیه من ینیب" (شوری / ۱۳) وصف حال این دو گروه است.

مقام قرب نوافل و قرب فرایض که به ترتیب خاص سالکان مجذوب و مجدوبان سالک

۱- الهی‌نامه، ص ۱۵۰.

۲- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰۶.

۳- الهی‌نامه، ص ۱۷۹.

است، جز با اطاعت و امتثال فرامین الهی بدست نمی‌آید بنابراین هر دو گروه موقوف کشش و جذبۀ الهی هستند. در شرح تعرف نیز آمده است فانی گشتن بنده از اوصاف صفت بنده نیست همانگونه که موجود گشتنش صفت او نیست. چون او نمی‌تواند خود را هست کند خود را چگونه نیست کند و چون او نمی‌تواند که اوصاف خویشتن را هست کند چگونه می‌تواند که اوصاف خویشتن را نیست کند.^۱ پس به یقین که فانی‌کننده سالک جز حق نیست. گفتی ز خود فنا شو تا محرم من آیی بندی است سخت محکم این هم تو می‌توانی^۲

فنا و تکالیف شرعی

پایبندی به احکام شریعت برای سالکان طریق حق پیوسته امری مسلم و اجتناب‌ناپذیر بوده است. هر چند در طول تاریخ همواره عرفا و صوفیه از سوی فقها و متشرعین به بی‌اعتنایی به دین و شریعت متهم شده‌اند تتبع در زندگی و اقوال آنها روشن می‌کند که نه تنها به فرامین و شرایع دین بسیار معتقد و پایبند بوده‌اند بلکه در انجام آن دقت و وسواس خاصی داشته‌اند. در نظر عرفا غایت عبادات ایجابی فناى بنده و نهایت آن رسیدن به کمال است. مکلف کردن انسان محض لطف و فضل خداوند است زیرا کرامت انسان بواسطه انجام تکالیف او مشخص می‌شود. قرب نوافل و قرب فرایض نیز آنچنان که اشاره شد، در پرتو اطاعت و امتثال فرامین الهی و سر سپردن به شرع به دست می‌آید. آنچه در شریعت اسلام به عنوان تکلیف مطرح شده با رعایت شرایط خاصی مورد نظر است. از جمله این شرایط بلوغ، هوشیاری، عقل، اختیار و ... است. بنابراین با رفع شدن هر یک از این شرایط تکلیف نیز رفع می‌شود. چنانکه در شریعت اسلام اطفال و مجانین جزء مکلفین نیستند چرا که از دو شرط بلوغ و عقل بی‌بهره‌اند. عطار می‌گوید:

هزاران صنعت و اسرار و تعریف هزاران امر و نهی و حکم و تکلیف
بنابر عقل تست و این تمامست از این روشترت هرگز چه جامست^۳

هرچند فنا به معنی زوال عقل نیست زیرا زوال عقل نقصان است و با فقدان عقل خدمت و

۱- شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، ج ۴، ص ۱۶۱۷.

۲- دیوان، ص ۵۹۸.

۳- الهی‌نامه، ص ۱۵۸.

معرفت باقی نمی ماند و انسان بدون این دو خصیصه کامل و محمود نیست، اما گاهی نور تجلی سائر نور عقل فانی است و او در بحر وحدت محو و مستغرق شده و از آن استغراق و بیخودی بار دگر به ساحل صحو و مرتبه عقل باز نگشته و در نتیجه تکالیف شرعی و عبادات از او ساقط گشته است.^۱ لقمان سرخسی در اواخر عمر در مناجات با خدا می گفت: من پیر و سرگشته ام و بزرگان بندگان پیر را آزاد می کنند تا شاد شوند. پس تو ای بزرگ مرا که در بندگی موی سفید کرده ام آزاد کن! هاتنی ندا در داد هر که از بندگی خلاصی خواهد عقل و تکلیفش محو خواهد شد لقمان گفت ای خدا تنها تو را می خواهم نه عقل و تکلیف.^۲

پس فنا زوال عقل نیست بلکه غایب شدن از عقل است. به عبارت دیگر سالک از خلق بریده و تمییز کردن در موافقت تن خویش و طلب کردن حظوظ از او زائل گشته و عقلش به کلی مشغول حق است. تا هنگامی که به صفات خود قائم بود حکم شریعت را گردن می نهاد اما چون از صفات خود فانی شد حق در او تصرف می کند. در این حال او بر ترک عبودیت مأخوذ نیست. ایاز در پاسخ آنکه به او عتاب می کند که چرا در برابر محبت و لطف سلطان محمود خدمت نمی کنی می گوید هر گاه سلطان از کمال لطف به من مسکین می نگرد در فروغ بر تو آن نظر وجودم سر به سر محو می شود:

از حیای آفتاب فر شاه	پاک بر می خیزم آن ساعت ز راه
چون نمی ماند ز من نام و وجود	چون به خدمت پیش افتم در سجود
گر تو می بینی کسی را آن زمان	من نیم آن هست هم شاه جهان ^۳

از این منظر فنا بر دو قسم است: یکی فنای آنکه امام و پیشرو و مقتدای خلق و پیامبر نیست و برای او جایز است که از اوصاف خود غایب شود تا خلق او را به چشم دیوانه و مجنون و بیهوش ببینند. دیگر فنای آنکه پیامبر و مقتدای خلق است و جایز نیست مقلوب گردد زیرا خلق ضایع می مانند و شریعت ویران می شود.^۴ از آنجا که مجانبین و بهالیل در آثار عطار جایگاهی ویژه دارند فنای گروه اول در آثار او بیشتر مورد توجه است و البته در این باره

۱- شرح گلشن راز، ص ۳۰۱.

۲- منطق الطیر، ص ۲۰۹.

۳- منطق الطیر، ص ۲۱۰.

۴- شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۴، صص ۱۶۳۸-۶۴۱.

هم می‌توان موضوع فنا را از چشم‌انداز عشق مورد نظر او دید. در قاموس عشق باید هستی عاشق در معشوق فنا شود. عشق در وجودی مأوی می‌گزیند که از عقل تهی باشد. عطار در وصف عشق دختر پادشاه به غلام پدر می‌گوید:

دل ز دستش رفت و در خون اوفتاد عقل او از پرده بیرون اوفتاد
عقل رفت و عشق بر وی زور یافت جان شیرینش به تلخی شور یافت^۱

حلول و فنا

پافشاری بر مسأله فنا از سویی و دلبستگی خاص به حلاج از سوی دیگر شاعر را بر آن داشته که خود را از اتهام به حلول تبرئه کند. بنابراین او در طی آثار خود بارها و بارها حلول را نفی کرده است. او در بیان این مطلب حلول را در برابر استغراق مطرح می‌کند و با تاکید بر آن به رد حلول می‌پردازد.

استغراق نتیجه کسب سالک و کشف احوال است نه به معنای حق گشتن که اعتقاد حلولیان است.^۲ در نظر عطار حلول به معنای "خدا شدن" است در حالی که در برابر آن فنا شدن از ذات و صفات و بقا یافتن و در نتیجه "از خدا شدن" قرار دارد.

ممکن نبود که هیچ مخلوقی گردید خدا یا خدا گردد
اما سخن درست آن باشد کز ذات و صفات خود فنا گردد
هرگه که فنا شود از آن هر دو عین یگانگی بقا گردد
حضرت به زبان حال می‌گوید کس ما نشود ولی زما گردد^۳

پس گم شدن در خدا و فنا گشتن در او به معنای خدا شدن نیست. در تبیین این مسأله عطار از تمثیل‌های مختلفی استفاده می‌کند. او معتقد است زغال چون تبدیل به اخگر می‌شود دیگر زغال نیست بلکه اخگر است همانگونه که چون می در ساغر شفاف ریخته شود دوگانگی می و ساغر از میان می‌رود. همچنین چون مس و زر در هم می‌گدازند طلا نام

۱- منطق‌الطیر، ص ۱۲۱.

۲- منطق‌الطیر، ص ۶۱.

۳- دیوان، ص ۲۳۶.

می‌گیرد نه مس.^۱ به همین ترتیب پس از آمیخته شدن شیر و آب دوگانگی آنها برطرف می‌شود.^۲ اما همه این یکی شدن‌ها به معنای استغراق است نه حلول.

همچنین به نظر می‌رسد عطار از سوء تعبیر درباره اتحاد نیز بیم داشته است بنابراین اتحاد را در کلام خود در کنار حلول قرار می‌دهد و هر دو را در مقابل استغراق مطرح می‌کند تا بدینگونه صوفیان را از اتهامات ظاهریان که از اتحاد برداشتی نادرست داشته‌اند تبرئه کند.^۳

بقا

مرحله بقا نهایت حال مردان خداست که همه کوشش‌ها و کشش‌های آنان در طی طریق برای رسیدن به این درجه است. بقا حاصل و نتیجه فناء ذاتی و مرحله پس از آن و به عبارت دیگر فنا گشتن از فنا و ترک کردن آن است.

گر بقا خواهی فنا شو کز فنا کمترین چیزی که می‌زاید بقاست^۴
هر که او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا اینک بقا^۵

در کلام عطار بقا در دو معنا و مفهوم به کار رفته است. گاهی منظور از آن بقای قبل از فنا بوده، که بی اعتبار و بی ارزش است و از آن تحت عنوان "پندار بقا" یاد شده است.^۶ در مقابل این بقا "هست مطلق" و "بقای کل" قرار دارد که هر دو به معنای بقای پس از فناست.^۷ و صاحب بقا "باقی مطلق" است. عطار عبارت "هست مطلق" را در برابر "فنا مطلق" که همان فناء ذاتی است قرار داده تا نشان دهد بقا نتیجه آخرین مرحله فنا یعنی فناء ذاتی است. این امر در بیت زیر به صراحت آمده است:

۱- دیوان، ص ۴۰۱.

۲- اسرارنامه، ص ۸۹.

۳- اسرارنامه، ص ۹۶.

۴- دیوان، ص ۱۵۶.

۵- همان، ص ۲۲۲.

۶- دیوان، ص ۴۲۷.

۷- منطق الطیر، ص ۲۳۷.

ز هر دو کون فنا شو در این ره ای عطار که باقی ره عشاق فانی ذات است^۱
 در ابیات زیر نیز به طور موجز و روشن مراحل قبل و بعد از فنا تا بقا ترسیم شده است:
 نطفه‌ای پرورده در صد عز و ناز تا شده هم عاقل و هم کارساز
 کرده او را واقف اسرار خویش داده او را معرفت در کار خویش
 بعد از آنش محو کرده محو کل زان همه عزت درافکنده به ذل
 باز گردانیده او را خاک راه باز کرده فانی او را چندگاه
 پس میان این فنا صدگونه راز گفته بی اولیک با او گفته باز
 بعد از آن او را بقایابی داده کل عین عزت کرده بروی عین ذل^۲

در مرحله بقای پس از فنا عارف به خدا آگاهی می‌رسد و باقی به بقاء الله می‌شود و آن چنان وحدتی حاصل می‌شود که صفات خدا از آن او و صفات او از آن خدا می‌گردد و این همان قرب است. در سخن عطار رابطه‌ای دوگانه بین قرب و فنا وجود دارد. گاه قرب سبب فنا و گاه فنا سبب قرب است. در مصیبت‌نامه پیر درباره ماه می‌گوید: او که تاب معشوق خود (خورشید) را ندارد در نور قرب او فانی مطلق می‌شود.^۳ در این مورد از قرب به عنوان عامل فنای مطلق یا فنای ذاتی یاد شده است. در حالی که در منطق‌الطیر در پایان سفر مرغان آمده که چون مرغان از ذات و صفات خود پاک شدند و از نور حضرت جانی دوباره یافتند آفتاب قربت از پیشان بتافت و از پرتو آن جان آنان نورانی شد.^۴ در این مورد از فنا و پس از آن بقا به عنوان عامل تقرب یاد شده همچنان که در ابیات زیر نیز دیده می‌شود:

یقین می‌دان که جان در پیش جانان نیابد قرب تا قربان نگرده^۵
 هر دل که ز خویشتن فنا گردد شایسته قرب پادشا گردد^۶

۱- دیوان، ص ۱۶۳.

۲- منطق‌الطیر، ص ۲۳۷.

۳- مصیبت‌نامه، ص ۱۶۳.

۴- منطق‌الطیر، ص ۲۳۵.

۵- دیوان، ص ۲۳۸.

۶- همان، ص ۲۳۵.

قربی که پس از فنا و بقا بالله حاصل می‌شود گاهی قرب نوافل است که حدیث قدسی مشهور آن را تبیین می‌کند. "بنده‌ام با انجام نوافل پیوسته به من نزدیک می‌شود تا آنجا که من او را دوست دارم و چون دوستش بدارم گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و 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." عطار با صراحت تمام از این قرب پس از مرحله فنا یاد می‌کند. او ابتدا می‌گوید اگر خواهان تقرب به خدا هستی باید از پنج منزل حس، خیال، عقل، دل و جان بیرون آیی آنگاه:

خویشتن بی‌خویشتن بینی مدام	عقل و جان بی‌عقل و جان بینی تمام
جمله می‌بینی به چشم دیگری	جمله می‌شنوی و تو باشی کبری
هم سخن گویی زفان آن تونه	هم بمانی زنده جان آن تونه
گر بدانی کین کدامین منبع است	قصه بی‌بصر و بی‌سمع است ^۲

اوج و عظمت حال تقرب به خداوند در معراج پیامبر به روشنی ترسیم شده است. آن هنگام که خداوند ندا در داد که "یا محمد دع نفسک" جسم و جان را رها کن تا به نیروی بی‌سمع و بی‌منطق نزد من آیی و مرا بنگری. (اسرار نامه: ۲۰) محمد زبانش از کار رفت و از خود بیزار گشت، خود را ندید و تنها جان جان را دید. آنجا دیگر محمد نبود که خدا بود. آنگاه خداوند خطاب کرد ای صدر عالم چگونه‌ای پاسخ آمد:

تویی و جز تو چیزی نیست عیان تویی عقل و تویی قلب و تویی جان^۳

نتیجه

بررسی شواهد شعری مذکور از مثنوی‌ها و دیوان عطار درباره فنا می‌رساند که شاعر صرف‌نظر از قالب شعری در تمام آثار خود به طور مفصل و دقیق به این موضوع توجه داشته است. مجملی از آنچه به طور مفصل در این زمینه در مثنوی‌های او گفته شده در دیوان او

۱- صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۳۸.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۳۱۰.

۳- الهی‌نامه، ص ۳۱۹.

یافت می‌شود، به طوری که می‌توان به راحتی از خلال مثنوی‌ها یا دیوان او جهان‌بینی خاصش را در مورد فنا به دست آورد. هر چند بررسی هم‌زمان هر دو به انسجام و قطعیت مطلب کمک می‌کند. به‌طور کلی اهتمام اصلی شاعر در آثار خود تبیین معنای فنا، بیان اقسام آن و تأکید بر آخرین مرحله‌اش یعنی فنای ذات، بیان تفاوت حلول و فنا و برقراری رابطه بین انواع فنا و تجلی و نیز تبیین مرحلهٔ پس از فنا یعنی بقا است.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۳۸۵، صحیح بخاری، ترجمه عبدالعلی نوراحراری، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
- ۳- رازی، نجم‌الدین ابوبکر، ۱۳۷۳، مرصادالعباد، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، ارزش میراث صوفیه تهران، امیرکبیر، چاپ نهم.
- ۵- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سید علی اصغر، ۱۳۸۴، تاریخ تصوف، تهران، سمت، ج ۱.
- ۶- عطار، فریدالدین، ۱۳۸۱، اسرارنامه، تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران، زوار، چاپ سوم.
- ۷- _____، ۱۳۸۱، الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، زوار، چاپ ششم.
- ۸- _____، ۱۳۸۱، دیوان، تصحیح جهانگیر ثروت، تهران، نگاه، چاپ چهارم.
- ۹- _____، ۱۳۸۰، مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران، زوار، چاپ پنجم.
- ۱۰- _____، ۱۳۷۲، منطق الطیر، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۴، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۲- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۲، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما، چاپ چهارم.
- ۱۳- لاهیجی، شمس‌الدین، ۱۳۷۸، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، چاپ سوم.
- ۱۴- مستملی بخاری، ابوبکر، ۱۳۷۲، شرح التعرف لمذهب‌التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر، چاپ دوم، ج ۴.
- ۱۵- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۷۵، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، طهوری، چاپ چهارم.