
تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت عرفانی اول و دوم

سید علی اصغر میرباقری فرد*

زینب رضاپور**

◀ چکیده:

فنا و بقا از مهم ترین مباحث مشترک در دو سنت عرفانی اول و دوم است که با دو رویکرد متفاوت بدان پرداخته شده است. عرفای نخستین، فنا را پاک شدن از صفات نکوهیده و بقا را تحصیل اوصاف ستوده دانسته‌اند. در سنت اول عرفانی، انسان و خدا دو وجود متمایز از یکدیگرند که ذات و صفات و افعال یکی (انسان) در دیگری (حق تعالی) فانی می‌شود، اما این عربی اعتقاد به فنا را با شرک برابر می‌داند. از نظر او آنچه افراد از روی جهل، ماسوی الله می‌خوانند و برای خود نیز وجودی سوای حق در نظر می‌گیرند، پنداری باطل است و این پندار در نهایت سلوک و با اعتقاد به وحدت وجود از بین خواهد رفت. در این فرایند، جهل فرد فانی می‌شود نه خود فرد. به عقیده این عربی، نباید تصور کرد که در فنا ترک صفات می‌شود، زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم. حق، عین آن صفاتی است که به خلق نسبت داده می‌شود. تمایز بندگان خاص از غیر خاص، 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 می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: فنا، بقا، سنت عرفانی اول و دوم، خودشناسی، خداشناسی.

* استاد دانشگاه اصفهان / a_mir_fard@yahoo.com

** استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز / zeinabrezapour@gmail.com

مقدمه

انسان موجودی است مختار و انتخابگر که در دو قوس صعود و سقوط می‌تواند تا بی‌انتها پیش رود. وی در طریق کمال، موانعی پیش روی خود دارد که عرفا از آن‌ها به «تعینات و انیات فردی» تعبیر می‌کنند و تا پشت پا به این تعینات نزنند و این سدها را نشکنند، نمی‌تواند به اهداف خویش دست یازد. اینها همان غبار راه و حجاب‌های ظلمانی‌اند که مانع تابش نور حق بر بنده می‌شوند.

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
(دیوان حافظ، ص 195)

بنابراین، هرگاه سالک منزل‌ها را یکی پس از دیگری ببیماید تا آنجا که دیگر از جمیع انیات و تعینات و تعلقات مادی و حتی معنوی خلع و جدا شود و مندک و ذوب در حضرت احدیت شود، به مقام فنا دست یافته است. در چنین حالتی است که خویشتن خویش را فراموش نموده محو جمال معشوق گشته و به هرچه می‌نگرد، فقط و فقط او را می‌بیند و بس.

در سیر تطور عرفان و تصوف اسلامی، قرون سوم و هفتم از اهمیت زیادی برخوردارند و مبانی نظری و عملی عرفانی در این دوره‌ها، سمت و سوی حرکت عرفان اسلامی را در دوره‌های بعد تبیین کرد. تا قبل از قرن هفتم اختلاف نظرها در میان جماعت صوفیه، به شکل‌گیری سلسله‌ها و مکتب‌های عرفانی انجامید، اما این اختلاف دیدگاه‌ها و پراکندگی آرا فقط در حیطه فروع و آداب و رسوم تصوف مطرح می‌شد و از نیمه قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری، در عرفان اسلامی تحولاتی پدید آمد که از فروع و آداب تصوف فراتر رفت و مبانی و اصول عرفان اسلامی را دربرگرفت. دیدگاه‌ها و آرائی که در مکتب ابن‌عربی مطرح شد. از یک تحول کامل و بنیادی در قلمرو موضوعات عرفانی حکایت می‌کرد؛ از این رو، می‌توان سیر تاریخی عرفان اسلامی را به دو سنت تقسیم کرد: سنت اول عرفانی، تصوف را از آغاز تا قرن هفتم دربرمی‌گیرد و سنت دوم عرفانی، سیر تصوف و عرفان اسلامی را بعد از قرن هفتم و به‌خصوص در آرا و عقاید ابن‌عربی دنبال می‌کند. در این دو سنت،

اصطلاحات عرفانی نیز به دو دسته خاص و مشترک تقسیم می‌شوند. اصطلاحات خاص، واژگانی هستند که تنها در یکی از دو سنت عرفانی مطرح و در باب آن اظهار نظر شده است، اما اصطلاحاتی مانند فنا و بقا از جمله مفاهیم مشترکی هستند که عارفان هر دو سنت به بحث و تدقیق در رابطه با آن پرداخته‌اند. (ر.ک: تاریخ تصوف (1)، ص 163؛ عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی، ص 9-10)

هرچند موضوع فنا و بقا در دو سنت عرفانی اول و دوم تشابهاتی دارد، در مبانی و دیدگاه‌های عرفای این دو سنت در این باره، تفاوت‌های اساسی وجود دارد که ضرورت تبیین آن را ایجاب می‌کند.

1. فنا و بقا در سنت عرفانی اول

در سنت اول عرفانی، برداشت‌های صوفیه از فنا و بقا متفاوت است و با تعاریف متعددی از این دو روبه‌رو می‌شویم که باید گفت «برخی از مراحل سلوک و پاره‌ای از مقام‌های عرفانی دارای فنا و بقا هستند که تنها در نام و ظاهر با هم شباهت دارند و در ماهیت با هم متفاوت‌اند... این انواع فنا و بقا در واقع، نتیجه و ثمره برخی از مقامات، احوال و مراحل سلوک است که تنها با نام و عنوان فنا و بقا توصیف می‌شوند، اما با اصل فنا و بقا تفاوت دارند.» (تاریخ تصوف، ص 272 و 273) با تأمل در متون عرفانی پیش از سده هفتم، می‌توان به یک نگرش کلی درباره فنا و بقا دست یافت. در این سنت، غالباً برای فنا قائل به سه مرحله‌اند و می‌گویند در سیر مدارج فنا، عارف با زدودن هوس‌ها، امیال، خواسته‌ها و تعینات شخصی به نوعی تحول اخلاقی دست می‌یابد. سپس اندیشه خود را در خداوند متمرکز می‌کند و در اثر تأمل و استغراق در مشاهده صفات الوهیت، به نوعی تجرید ذهنی از تمامی مدرکات، افکار، اعمال و احساسات دست می‌یابد. عالی‌ترین مرتبه فنا زمانی است که شعور نیل به مقام فنا هم از بین برود؛ یعنی عارف از طریق محو شدن در مشاهده ذات الوهیت و بی‌خودی و بی‌خبری کامل از خویش، به مقام «فناء الفنا» می‌رسد. این مقام، عارف را برای نیل به مرتبه «بقای در حق» مهیا می‌سازد.¹

برخی از عارفان سنت اول، مراحل فنا و بقا را با عناوینی همچون «سکر»، «جمع» و «تفرقه»، «جمع الجمع»، «محو»، «محق»، «اصطلام» و «صحو» بیان کرده‌اند. سکر

نتیجه تجلی صفت جمال خداوند بر بنده است و او را چنان از تمییز امور غایب می‌گرداند که خیر از شر و منفعت از مضرت باز نشناسد. (شرح تعرف، 4/ 1487؛ ترجمه رساله قشیریه، ص 112) «جمع» را عین فناء فی الله و عبارت از رفع مباینیت بین حق و خلق و اسقاط اضافات و افراد شهود حق تعالی دانسته و در تعریف «تفرقه» به وجود مباینیت و فرق حق از خلق و اثبات عبودیت اشاره کرده‌اند. (عوارف المعارف، ص 525؛ مصباح الهدایه، ص 128) «جمع الجمع» نیز اشاره به حالی است که سالک در آن، از شهود نفس خویش و خلق غایب می‌شود و به کلی، از هر چیز جز استیلائی سلطان حقیقت رها می‌گردد. (ترجمه رساله قشیریه، ص 36) مقصود از «محو» این است که عارف به مرتبه‌ای می‌رسد که از خود فانی و محو ذات حق می‌گردد؛ یعنی «من» در «او» محو می‌شود و فرد، دیگر خود را مانند دیگران درک نمی‌کند. «مراد از محق، محو عین ذات و مراد از طمس، محو آثار صفات و ذات است.» (مصباح الهدایه، ص 102) «اصطلام» فراتر از محو و محق است و عبارت است از «فناهی عارف در دوام شهود حق». (مشرّب الارواح، ص 201) «صحو» نیز در نزد ایشان تعبیر دیگری از «بقا» است. «محو» و «محق» هر دو برتر از مقام غیبت است. «محو» و «محق»، فناست ولی عارف ممکن است از حالت فنا به حالت بقا بازگردد، اما نه به آن معنی که در حالت اول تنزل کند، بلکه به این معنی که به بقاء بالله می‌رسد. این حالت را که فوق حالت «محو» است، «صحو» می‌نامند. بنابراین، «محق» از «محو» قوی‌تر است و حقیقت «محو محو»، فناهی وجود عارف است نزد ظهور جلال قدم و حقیقت «محق محق» فناهی عارف است در حق از غیر حق. (شرح شطحیات، ص 576؛ نیز ر.ک: مشرب الارواح، ص 200 و 201)

در این سنت، برای فنا انواعی بر شمرده‌اند: «فناهی ظاهر» و «فناهی باطن». فناهی ظاهر، فناهی افعال است که در نتیجه تجلی افعالی حق تعالی صورت می‌گیرد و آنگاه سالک برای خود و سایر مخلوقات هیچ فعل و اراده‌ای قائل نیست و هر فعلی را فعل حق تعالی می‌بیند. 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 آن حال، تنها فعل حق را می‌بیند و از نسبت دادن آن به خود می‌پرهیزد. (ر.ک: کشف

المحجوب، ص 365) در «فناى افعالى»، فناى اراده سالک در اراده حق منظور نظر است، چنان که خداوند قدرت و اختیار را از بنده می‌ستاند و راه را به هرگونه اعتراض و انحراف بر او می‌بندد و فعل بنده در فعل حق متلاشی می‌شود. فانی در این مرحله، مانند گویی در خم چوگان خداوند است. به همین سبب، وادی فنا را وادی فراموشی و گنگی و کری و بیهوشی گفته‌اند. (منطق الطیر، ص 413) در این مرحله، سالک تسلیم اراده حق شده، تنها اراده مؤثر و فعال در زندگی او اراده خداوند است. اما فناى باطن با تجلی حق تعالی با صفات یا با آثار عظمت ذات بر سالک همراه است که موجب می‌شود سالک بعد از فانی شدن از صفات نفس خود، صفات حق تعالی را شهود نماید و چنان «وجود حق بر او غالب و مستولی می‌شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد.» (مصباح الهدایه، ص 427) در حقیقت، فناى باطن آن است که سالک بداند همه صفات کمال، خاص خداست و همه موصوف‌های دیگر را جز حق نفی می‌کند و در مشاهده صفات خداوند از صفات خود که حجاب راه وصول است، فنا می‌شود.

فناى ذاتی به معنای فناى ذات انسان از هستی و ماسوی الله است آن‌گونه که دویی و دوگانگی از میان برود و بنده مهر از وجود خویش برگیرد و در دریای توحید معشوق، غوطه‌ور شود؛ همان‌گونه که با برآمدن خورشید رخشان و آفتاب عالم‌تاب، انوار ستارگان زایل می‌شود و وجودشان در سایه عظمت او و در میان پرتوهای زیبای کبریایی اش محو می‌گردد. این فنا برترین درجه فناست که گاهی از آن به عنوان «محو مطلق» یا «فناى محض» یاد کرده‌اند. (مفاتیح الاعجاز، ص 227) بنابراین، 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.

در فنا، بنده عین حق نمی‌شود و حق نیز بنده نمی‌شود، بلکه همه تعینات از میان برداشته می‌شود. به قول عطار:

ممکن نبود که هیچ مخلوقی گردید خدای یا خدا گردد
اما سخن درست آن باشد کز ذات و صفات خود فنا گردد

هر گه که فنا شود از این هر دو در عین یگانگی بقا گردد
حضرت به زبان حال می‌گوید کس ما نشود ولی ز ما گردد
(دیوان عطار، ص 134)

در سنت اول عرفانی، بقا مقام توحید حقیقی و جمع الجمع است و سالک در این مقام، از همه صفات بشری رهایی یافته و جامع صفات کامله الهی شده است و در قرب خورشید حق، خود را همچون پرتوی می‌بیند که در عین حال هم موجود و هم فانی است. در این مرتبه، هر چند تعین سالک محو گردیده، ذات عبد به سبب اتصاف به ذات کبریایی حق، بقا یافته است و زین پس، تغییر و تحول بدو راه ندارد: «بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله و سیر فی الله آنگاه محقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربانی ترقی می‌کند.» (مصباح الهدایه، ص 426)

رسیدن به مقام فنا و بقا جز به جذب و لطف الهی میسر نیست و تنها عنایت روحانی می‌تواند سالک را به آن مقصد عالی برساند و این غایت، همان جذب است که از جانب حق بر بنده می‌رسد و او را بی‌واسطه و بدون طی مراحل مجاهده، به معرفت و مشاهده حق می‌رساند. (ارزش میراث صوفیه، ص 106)

2. فنا و بقا در سنت دوم عرفانی

گفته شد که عرفان و تصوف اسلامی از آغاز پیدایش تا سده دهم هجری به دو دوره تقسیم می‌شود: سنت اول عرفانی و سنت دوم عرفانی. آنچه در سنت اول مطرح می‌شود، در سنت دوم نیز بدان توجه شده، اما مفاهیم و موضوعاتی در سنت دوم بیان شده که در سنت اول، نشانی از آن‌ها دیده نمی‌شود. صرف نظر از موضوعاتی که تنها در سنت دوم بدان‌ها پرداخته شده، در دو سنت عرفانی برخی موضوعات، شباهت و اشتراک تام لفظی و معنوی دارند و عرفای هر دو سنت آن‌ها را در یک معنی و مفهوم و مقصود به کار می‌گیرند و گاه موضوعاتی است که با وجود اشتراک لفظی از معنا و مفهوم یکسانی برخوردار نیستند. فنا و بقا از جمله موضوعاتی است که به سبب تحول عمیق و بنیادینی که سنت دوم عرفانی در مبانی و مفاهیم عرفانی

پدید آورد، تحول معنایی یافت. در هر دو سنت عرفانی، مقصد عارف دست یافتن به معرفت است که از طریق فنای فی الله و بقای بالله محقق می‌شود، لیکن آنچه در غایت و هدف سالک در دو سنت عرفانی، تمایز به وجود می‌آورد، برداشت و تفسیر متفاوتی است که از مقصد سلوک یعنی معرفت در پرتو فنای فی الله و بقای بالله به دست می‌دهند.

در سنت اول عرفانی، چنان‌که اشاره شد، کمال و معرفت مبتنی بر دو رکن است: خدا و انسان. معرفت وقتی حاصل می‌شود که عارف به درستی جایگاه رب و خالق خود را بشناسد و نسبت خود را با خدای خود دریابد. لیکن در بینش پیروان سنت دوم به سبب نگرش وحدت وجودی، وجود، یکی بیش نیست و آن وجود خداوند است که مراتب و درجاتی دارد. هر مرتبه، مظهر مرتبه بالاتر است و خود بر مرتبه فروتر متجلی می‌شود. بنابراین، کمال و معرفت نیز در سنت دوم عرفانی، تفسیری متفاوت پیدا می‌کند و معرفت در این سنت با شناخت خداوند، انسان و جهان حاصل می‌گردد.

محبی‌الدین عربی برجسته‌ترین چهره سنت دوم عرفانی است که در قرن هفتم توانست تأثیر چشمگیری در کل تاریخ عرفان پس از خود بگذارد. اندیشه‌های عرفانی او به طور بارزی، بر تفکر عارفان ایرانی تأثیر گذاشت و آثار وی به عنوان مهم‌ترین منابع سنت دوم عرفانی در سرتاسر قرون هشتم و نهم، سبب نگارش رسالات و تألیفات و شروح متعددی بر مبنای مبانی فکری محبی‌الدین شد. ابن‌عربی در آثاری چون رساله وجودیه و فتوحات مکیه و... از دو مفهوم فنا و بقا، تفسیر جدیدی ارائه می‌دهد که با طرز تلقی عارفان سنت قبل تفاوت دارد. این نوع نگرش در شارحان آثار وی، مانند صدرالدین قونوی، سید حیدر آملی، عبدالرزاق کاشانی، قیصری، خواریزی، پارسا، جیلی و جامی... نیز که در جرگه عارفان سنت عرفانی دوم قرار می‌گیرند، بازتاب یافته است. شیخ محمود شبستری تفکرات و باورهای وی را در گلشن راز که بیان شاعرانه‌ای از وحدت وجود است، مطرح کرده و محمد لاهیجی یکی دیگر از متأثران این مکتب، در مفاتیح الاعجاز به شرح آن همت گماشته است.

فنا از منظر ابن عربی: ابن عربی در بسیاری از آثار خویش، تعریف دقیقی از فنا ارائه نمی‌دهد، بلکه به بیان مصادیق آن از دیدگاه صوفیان قبل از خود اکتفا می‌کند و فنا را در هفت مرحله به طور مبسوط توضیح می‌دهد: فنای از معاصی، فنای از دیدن فعل خویش به دلیل آنکه خدا متکفل آن است، فنای از صفات مخلوقات، فنای از ذات خود، فنای از تمام عالم به سبب شهود بنده حق را یا ذاتش را، فانی گشتن به خدا از آنچه غیر خداست، فنای از صفات حق و نسبت‌های آنها، فنای از فنا. (ر.ک: فتوحات مکیه، 512/2) او همچنین معتقد است که اصطلاح فنا همواره با حرف عن (از) به کار می‌رود؛ لذا عارف سخن از «فنا از» چیزی می‌گوید. همچنین، واژه بقا با حرف ب (با) به کار می‌رود. بنابراین، از «بقای با» چیزی سخن می‌گوییم. در همه موارد، متعلق فنا فروتر و متعلق بقا فراتر است: «در طریقه صوفیه، فنا فقط از فروتر به فراتر است، اما فنای از فراتر، هرچند از نظر لغوی صحیح باشد، اصطلاح صوفیه نیست.» (همان‌جا) دیدگاه خاص ابن عربی نسبت به مقوله فنا و بقا در ادامه به تفصیل مطرح می‌شود.

3-1. مراتب عرفا در فنا از دیدگاه ابن عربی

فنا همچون سایر احوال عرفانی با کوشش و عمل انسان حاصل نمی‌شود، بلکه فضلی از خداوند بر بنده خود است. (فتوحات مکیه، 557/2) به تعبیر دیگر، فنا مانند احوال دیگر، «واردی الهی» (همان، ص 539) است که به وقت خاص خود تعلق دارد. واردات الهی در دل عارف شدت و ضعف دارد؛ برای مثال، گاهی برای عارف، حال فنا حالتی تقریباً دائمی است که بیشتر یا تمام وقت او را پر کرده است؛ از این روست که ابن عربی سه مرتبه برای عارفان در فنا بیان می‌کند:

1. مرتبه اول، مرتبه افرادی است که نیروی وارد الهی، فراتر از قوت و طاقت آنهاست و این نیرو با غلبه بر فرد، حال او را دگرگون می‌سازد. چنانچه این حال تا آخر عمر فرد باقی بماند، او را مجنون این طریق می‌خوانند؛ مانند ابو عقال مغربی.

2. عده دیگر، کسانی هستند که وارد الهی، عقل آنها را گرفته، اما عقل حیوانی شان باقی مانده است؛ از این رو، ایشان می‌خورند و می‌نوشند و در کارها بدون تدبیر و تفکر عمل می‌کنند. این گروه عقلاء المجانین خوانده می‌شوند، زیرا مانند حیوانات

دیگر زندگی طبیعی دارند.

3. مرتبه سوم، افرادی هستند که حکم این وارد بر آن‌ها دائمی نیست و این حال از آن‌ها زائل می‌شود و آنگاه با عقل خود در میان مردم‌اند و امور را تدبیر می‌کنند، با عقل سخن می‌گویند و می‌شنوند و مانند انسان‌های دیگر به تدبیر و تأمل می‌پردازند. این گروه شامل پیامبر (ص) و اولیای صاحب حال است. (همان، 1/248) این مرتبه سوم از فنا، مربوط به مقام ولایت انسان کامل است. جایی که عارف پس از طی منازل مختلف، ابتدا خدا را با خیال، سپس با بصیرت، آنگاه هم با بصر و هم با بصیرت رؤیت می‌کند و سرانجام به مرحله وحدت شاهد و مشهود می‌رسد که همان فنا و مقام ولی است؛ در اینجا باید گفت مسیر ولایت از فنا می‌گذرد.

«ولی» اسمی از اسمای خداست، اما بر عبد نیز آنگاه که صفات ولایت در او به کمال رسد و به مقام ولایت واصل گردد، اطلاق می‌شود. به نظر ابن عربی، مهم‌ترین ویژگی در میان خصوصیات ولایت اسلامی، فنا در خدا و رسیدن به وحدت ذاتی میان حق و خلق است. (فتوحات مکیه، 3/56) معرفت به حقیقت غایبی هستی و ارتباط میان خداوند و جهان یعنی شهود وحدت وجود و اینکه همه کثرات تجلیات حق‌اند، مهم‌ترین ویژگی ولی است و این همه جز از طریق فنا از خود و بقای به حق میسر نمی‌شود. آنگاه که صوفی بدین مقام می‌رسد، این شایستگی را می‌یابد که خود را به نام ولی و نیز هر اسمی از اسمای الهی بنامد. به باور ابن عربی، انسان با عبور از مرزهای عبودیت و قرار گرفتن در جایگاه ربوبیت و استغراق کامل در حق و احصای همه اسماء الهی، به مقام ولایت نائل می‌شود. (همان‌جا) این مرحله، مرحله «شهود عدم شهود» (ابن عربی، 4/13)، «مقام بی‌مقامی» (همان‌جا) و «موقف بی‌موقفی» (همان‌جا) است که عارف از هر صورت و قیدی آزاد شده، در آن آرام می‌گیرد. وی ساحت بی‌اسمی و بی‌مقامی نفس را چنین توضیح می‌دهد: «هنگامی که عبد از همه اسمای خویش که لازمه سرشت اوست و از همه صورت‌هایی که بر آن آفریده شده، به کلی خارج شود، به نحوی که از او به غیر از عینش، هیچ صفت و اسمی باقی نماند، آنگاه نزد خدا از مقربان خواهد بود.» (همان‌جا) به اعتقاد وی این موقف، موقف بی‌مقامی است که در آیه «یا اهل یترب لا مقام لکم» (احزاب/13) بدان اشاره شده

است. وی بایزید را صاحب این مقام می‌داند، زیرا هنگامی که از او دربارهٔ چگونگی صبح کردنش سؤال شد، پاسخ داده بود که هیچ صبح و شامی ندارد. صبح و شام از آن کسی است که صفتی دارد، درحالی‌که وی مبراً از صفت است. (همان، 46/2) می‌توان گفت که صاحب این مقام به نهایت مقامات فنا و چیزی فراتر از فنای افعالی و صفاتی یعنی فنای ذاتی رسیده است. هرچند خود این مقام را می‌توان دارای مراتب و به تعبیری مشکک دانست، لیکن فنای ذاتی، نهایی‌ترین مرتبهٔ فناست که ورای آن فنایی نیست. «نزد صوفیان وحدت وجود، فنا را درجاتی است که هر یک از آن‌ها نامی خاص دارد؛ چنان‌که گفته‌اند: «وَالْوَلِيُّ إِسْمٌ بَاقٍ لِلَّهِ تَعَالَى، فَهُوَ لِعَبِيدِهِ تَخَلُّقاً وَ تَحَقُّقاً وَ تَعَلُّقاً» آنگاه که صوفی افعال خود را در فعلِ حق فانی می‌سازد، در مرحلهٔ تعلق قرار دارد و آنگاه که از صفات بشری خود فانی و به صفات الوهیت متخلّق شود، این را تخلّق نامند؛ و اگر از ذات خود فانی شود و با حق به وحدت رسد، این را تحقق گویند؛ این کمال فنا به مفهوم دقیق کلمه است.» (شرح فصوص الحکم، ص 228) «از اینجا ولی به قرب نوافل⁴ می‌رسد و با علم الهی به عالم آگاه می‌شود و با تحقق به بقا و وصول به قرب فرایض به مثابهٔ واسطهٔ حق در عالم متصرف می‌گردد.» (مبانی عرفان نظری، ص 237)

عارف در حالت فنا می‌تواند در عالم خارج، هر اثری را خلق و احداث کند؛ یعنی خداوند به دست او آن اثر مطلوب را خلق می‌کند. پس فعل، فعل حق است، اما به وساطت عارفی که از صفات بشری فانی شده و با صفات الهی بقا یافته و با آن‌ها هست شده است. «بر اساس این نظریه، عارف چیزی ندارد جز وساطت در آشکار کردن نیروی خلقی که نزد خداست.» (شرح فصوص الحکم، ص 131)

3-2. فروترین مرتبهٔ فنا از نظر ابن عربی

ابن عربی فروترین مرتبهٔ فنا را استغراق فکر انسان در امری از امور دنیایی یا در مسئله‌ای علمی می‌داند. اگر با چنین انسانی سخن گفته شود، نمی‌شنود یا افرادی را که در مقابل چشمش هستند، نمی‌بیند.³ دلیل این امر از نظر ابن عربی این است که در هستی، چیزی وسیع‌تر از حقیقت انسان نیست، چنان‌که چیزی تنگ‌تر از حقیقت انسان نیست: «حال فنا با خواست و قصد حاصل نمی‌شود و پایین‌ترین مرتبهٔ آن در

حالت تفکر است. هنگامی که فکر انسان در امری از امور دنیایی یا در مسئله‌ای علمی مستغرق شود، اگر با او سخن بگویی نمی‌شنود و اگر در مقابلش باشی، تو را نمی‌بیند، زیرا در چشم او و در آن حالتش چون جسمی جامد می‌نمایی. آنگاه که این انسان به مطلوب خود رسید یا امری عارض شد که به هشیاری آمد، آنگاه تو را می‌بیند و سخت را می‌شنود. در عالم هستی پایین‌ترین مرتبه فنا همین است و سبب آن، ظرفیت کم موجودات حادث است. در عالم چیزی وسیع‌تر از حقیقت انسان و چیزی تنگ‌تر از آن نیست، اما دل انسان چندان وسعت دارد که هر چیزی - شیئی واحد - را دربرمی‌گیرد و از سوی دیگر چندان تنگ است که در آن واحد، دو خاطر در آن نمی‌گنجد؛ زیرا انسان دارای ذاتی احدی است و قابل کثرت نیست و از این جهت مانند خداوند و به مثابه این حکم الهی است که فرمود: خداوند بی‌نیاز از جهانیان است. (فتوحات مکیه، 2/515)

3-3. بقا از منظر ابن عربی

از نظر ابن عربی، مرتبه بقا مرحله‌ای است که انسان در آن، نفس فانی شده در مرحله قبل را باز به دست می‌آورد. اختلاف در اینجاست که او نفس خود را با همان شرایط قبلی به دست نمی‌آورد، بلکه این بار، وی نفس خود را در آغوش ذات الهی بازمی‌یابد. او با از دست دادن زندگی خود، حیات جدیدی در وحدت با حقیقت الهی به دست آورده است. انسان‌های کامل، از خود موهوم خویش دست کشیده‌اند؛ آن‌ها با فانی کردن قیود انسانی خویش، به عنوان وجه الله باقی‌اند. (ر.ک: فتوحات مکیه، 2/515-516)

3-4. برتری بقا بر فنا

ابن عربی نیز مانند عارفان سنت اول معتقد است فنا و بقا علی‌رغم تلازم و پیوستگی با یکدیگر، در یک مرتبه نیستند. با اینکه شخص در زمان واحد، هر دو حال را با هم دارد و کسی که فانی در حق است همواره باقی می‌ماند، اما حال بقا بدان سبب که منتسب به حق است، برتر از حال فنا است که به نوعی با خلق انتساب دارد. او می‌گوید: «فنی نسبة البقاء شهوؤ حق و فی نسبة الفناء شهوؤ خلق» (همان، ص 515)

در نسبت بقا شهود حق وجود دارد و در نسبت فنا، شهود خلق. فنا در پیوند خلق آشکار می‌شود که لازمه آن، شهود خلق است، اما بقا تنها به حق است. پس در بقا باید حق را شهود نمود و گفت: باقی به حقم. (همان‌جا) فنا نیست شدن از مرتبه پایین‌تر است و بقا مرتبه برتر را به دنبال دارد. به عبارت دیگر، «فنا به واسطه بقایی که با آن همراه است، ارزشمند می‌شود. آنچه باقی می‌ماند، تجلی حق است و آنچه فانی می‌شود، غیر حق و مجاز- یعنی خودآگاهی محدود فرد- است. هو باقی می‌ماند و لاهو زایل می‌شود.» (عوامل خیال، ص 99)

بنابراین، از نظر ابن عربی، فنا و بقا نسبت‌هایی است که به حق و خلق اضافه شده یا اوصافی است که حق و خلق بدان متصف‌اند و این مطابق با اعتقاد وی در وحدت و کثرت است. کثرت از نظر ابن عربی، نسبت‌هایی است که برخی از آن‌ها ثابت و بخشی زایل‌اند؛ از این رو در ادامه می‌گوید: «بقا وصفی الهی است. نسبتی است که زایل نمی‌شود و تغییر نمی‌کند. در حق و خلق، حکمش ثابت است، اما فنا وصفی کیانی است و در حضرت حق داخل نیست. نسبتی است که زائل می‌شود. هر وصفی که منسوب به هر دو (حق و خلق) باشد، تمام‌تر و برتر است از وصفی که مخصوص به جانب خلقی است به جز وصف عبودیت که نسبتش به خلق تام‌تر و برتر است از نسبت ربوبیت و سیادت به خلق.» (فتوحات مکیه، 516-515/2)

بقا و اعیان ثابت: به اعتقاد ابن عربی، اعیان ثابت‌ه هیچ بویی از وجود استشمام نکرده‌اند؛ یعنی موجود نیستند. در عین حال، چون قائم به خدای‌اند، معدوم مطلق نیز نیستند؛ یعنی نه موجودند و نه معدوم. ذات حق در تجلی نخست، خود را در مرتبه علم، به صورت اعیان و قابلیت و استعدادات آن اعیان ظاهر ساخت و سپس در تجلی دوم، به احکام و آثار اعیان، مطابق استعدادها و قابلیت‌های آن‌ها تحقق بخشید و عالم را به وجود آورد و بدین سان، وجود عالم، اثر تجلی حق است. «از این دیدگاه، اعیان ثابت‌ه ازلاً و ابداً مجعول نبوده و نخواهد بود و تنها از ثبوت علمی برخوردارند و موجودات عینی و خارجی، احکام و آثار آن اعیان خواهند بود نه خود آن‌ها.» (نقد النصوص، ص 48) حال با این مقدمه باید گفت که ابن عربی در اثبات «عین ثابت» در موضوع فنا و بقا اصرار دارد. وی بین بحث فنا و بقا با اعیان ثابت‌ه

پیوند برقرار می‌کند. اعیان ثابته در علم الهی ثابت‌اند و چون بقا حالی ثابت است، وصف این اعیان است: «بقا حال عین ثابت عبد است که زائل نمی‌شود، زیرا عدم عین ثابت عبد، محال است؛ همچنان‌که اتصاف عینش به عین وجود، محال است. وجود وصف عبد می‌شود بعد از اینکه نبود.» (فتوحات مکیه، 2/ 516)

جامی یکی از شارحان مکتب محیی‌الدین عربی، در شرحی که بر *فصوص الحکم* دارد، توضیح مناسبی درباره فنا و بقا و ارتباط آن با عین ثابت ارائه می‌دهد. وی در شرح این سخن ابن عربی که گفته: «لَا بَدَّ مِنْ اثْبَاتِ عَيْنِ الْعَبْدِ» این عبارات را بیان می‌کند: «در اینجا منظور از فنا، انعدام و نیستی مطلق عین بنده نیست، بلکه مراد، فناى جهت بشریت وی در جهت ربانی است. و این فناى بشریت حاصل نمی‌گردد مگر در اثر توجه تام به آستان حق مطلق و با این توجه، جهت حقی تقویت شده و بر جهت خلقی وی غالب می‌گردد تا جایی که آن را مقهور و فانی سازد؛ مانند یک تکه زغال که در مجاورت آتش قرار گیرد. این زغال، در اثر این مجاورت و نیز به خاطر استعدادش برای آتشین گشتن و به دلیل قابلیتى که در آن نهفته است، کم‌کم مشتعل شده و تبدیل به آتش می‌شود و مصدر همان آثاری می‌شود که آتش، مصدر آن آثار بوده از قبیل سوختن و روشنایی دادن. درحالی‌که پیش از اشتعال، جسمی تیره و سرد بود و این چنین توجهی، جز در اثر یک محبت ذاتی که در دل بنده نهفته است، ممکن نخواهد بود و ظهور این محبت نیز جز با اجتناب از صفات متضاد با این قسمت میسر نمی‌گردد و این اجتناب، همان تقوا و پرهیز از غیر این محبت و علاقه است. پس این فنا موجب آن می‌گردد که بنده، تعیین حقانی یافته و موصوف به صفات ربانی شود که همین نکته معنای بقای بالحق است. بنابراین، در حال فنا، تعیین بنده به طور کلی و مطلق، از میان برداشته نمی‌شود.» (همان، ص 15) در واقع به گفته جامی، منظور از فنا، نیستی مطلق «عین» بنده نیست، بلکه مراد، فناى «جهت بشریت» در «جهت ربانی» است.

4. دیدگاه هستی‌شناسانه ابن عربی درباره فنا و بقا و ارتباط آن با نظریه خلق جدید

از منظر عارفان، تجلی خداوند تکرارپذیر نیست، بلکه در هر تجلی خلقی را می‌برد و

خلق جدیدی عطا می‌کند. ایشان با استناد به آیاتی نظیر «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/ 15) و «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (فاطر/ 16) و «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/ 29) معتقدند فیض وجود پیوسته است و به طور دائم، به عالم امکان افاضه می‌گردد و هر آن موجودیتی خلع می‌شود تا موجودیت دیگری پدید آید؛ یعنی هستی بدون تغییر، ثابت و پابرجای نیست، بلکه ممکنات، پیوسته و لحظه به لحظه در تغییر و تبدل و نو شدن هستند و از آنچه بوده، به تمامی معدوم می‌گردند و وجودی تازه می‌یابند.^۲ عارف و شارح بنام مکتب ابن عربی، شیخ عبدالرزاق کاشانی می‌گوید: «خلق جدید عبارت است از اتصال هستی از نفس رحمانی به هر ممکنی به سبب معدوم بودن ذاتی خویش، با قطع نظر از به وجود آورنده‌اش به صورت مستمر تا هر لحظه‌ای در خلقی دگر باشد، به واسطه نسبت‌های وجودی به او در لحظه‌ها و پی در پی بودن آن در ذات خودش.» (اصطلاحات صوفیه، ص 161) با این مقدمه به توضیح دیدگاه هستی‌شناسانه ابن عربی درباره فنا و بقا و ارتباط آن با نظریه «خلق جدید» می‌پردازیم:

فنا از صفات موجودات حادث و بقا از صفات خداوند است و فنا را بدان راهی نیست. بر این اساس، بقای عالم با حفظ الهی تحقق می‌یابد و مخلوقات در آن دخالتی ندارند: «بعد از اینکه خداوند، عالم را ایجاد کرد و بقای وجود بدان داد، به حفظ آن اراده کرد، زیرا بقا بدون حفظ الهی میسر نیست. عبد از نفس خود به خدا و از خدا به نفس خود رجوع می‌کند، اما حق تعالی رجوعی ندارد جز از عبد به عبد، خداوند جز در مرتبه اول که عالم آغاز شد، از نفس خود رجوعی ندارد.» (فتوحات مکیه، 3/374) به عقیده ابن عربی، همه آنچه به عبد نسبت داده می‌شود، بازگشتشان به فنا و عدم است و آنچه به حق نسبت داده می‌شود، بازگشتش به بقا و وجود است. «پس از کسانی باش که به حق منسوب‌اند نه به خلق؛ و این معنای قول خدای تعالی است که ما عندکم یتفدو ما عندالله باق (نحل/ 96)» (همان، 2/ 518) در واقع منظور از بقای وجود در بینش ابن عربی، تداوم آن بعد از ایجاد است و در حقیقت، هستی جز به خداوند بقایی ندارد.

«خلق در اصطلاح ابن عربی یعنی تجلی دائم الهی در صورت‌های بی‌شمار

موجودات که این صور در هر آنی در تغیر و تحوّل‌اند. این همان است که گاه به آن نام خلق جدید اطلاق می‌کنند و قایل است که قول خدای تعالی: *بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ* (ق/ 15) به همین نکته اشاره دارد. (شرح فصوص الحکم، ص 57)

وقتی ابن عربی از فنای صوفیانه سخن می‌گوید، معنایی فلسفی به معنای متعارف آن می‌افزاید که پیوند استواری با موضوع «خلق جدید» دارد؛ یعنی معنای فنا تنها این نیست که صفات یا ذات سالک از میان برخیزد یا او به مقام خاص وحدت ذاتی با حق واصل شود، بلکه فنا تعبیری است از محو صورت پدیده‌ها بدان گونه که این محو در هر لحظه‌ای از لحظات استمرار دارد و در عین حال این صورت‌ها در جوهر حق باقی است. پس فنا معنایی متعارض با فعل خلق نیست، بلکه یکی از دو چهره این فعل است و چهره دیگرش همان بقا است و خلق، زنجیره‌ای از تجلیات الهی است که هر حلقه‌ای از این زنجیره، سرآغاز عیان شدن صورتی از صورت‌های هستی و نماندن صورتی دیگر است؛ یعنی نماندن صورت موجودات در حق. که همان فنای آن‌هاست. در همان وقت عین عیان شدن آن‌هاست در صور تجلیات الهی دیگر که همان بقاست. (ر.ک: فصوص الحکم، ص 126)

5. رابطه فنا و بقا و معرفت نفس در سنت عرفانی اول و دوم و شباهت‌ها

و تفاوت‌های آن

محور اصلی آرا و عقاید صوفیه، معرفت نفس است. هرچند نهایت آمال عارف، معرفت پروردگار است، از دیدگاه عرفا تنها راه این شناخت، شناخت نفس خویشتن است. معرفت حق تعالی از معرفت نفس آغاز می‌شود و به خداشناسی منتهی می‌گردد. در سنت عرفانی اول و به‌خصوص در مشرب جنید، از نشانه‌های کسی که به معرفت حقیقی رسیده باشد، آن است که فانی از خود است و خود و دیگر پدیده‌ها را نمی‌بیند و تنها خدا را مشاهده می‌کند و توحید واقعی نیز با این معرفت تحقق می‌یابد. عین القضاة هم بر اساس روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (بحار الانوار، 2/ 32؛ عوالی اللئالی، 4/ 102) می‌گوید که هرگاه معرفت نفس خود کامل‌تر گردد، معرفت افعال خدا کامل‌تر حاصل آید (تمهیدات، ص 90) و به قول سنایی:

ای شده از شناخت خود عاجز کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی
(حدیقة الحقیقه، ص 63)

به طور کلی، معرفت در سنت اول عرفانی، متضمن فنای انیت بنده و زدوده شدن صفات بشری از اوست و بقای به صفات الهی. در واقع «هر که خود را بشناسد، به فنا، حق را تعالی الله بشناسد به بقا.» (کشف المحجوب، ص 353) درباره رابطه خودشناسی و فنا باید گفت: آن «خودی» که انسان در مقام فنا از آن فانی می‌شود، خودِ مذموم و گسستنی است که مجموعه‌ای از صفات نکوهیده را شامل می‌شود؛ مانند خودبینی، خودخواهی، خودستایی و...، اما خودِ «محمود» همان خودی است که منجر به شناخت می‌شود؛ یعنی اگر سالک از خودبینی به خودشناسی برسد، با ارزش است، زیرا خودشناسی مطابق حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (بحار الانوار، 32/2) به خداشناسی منجر می‌شود. به همین دلیل، این «خود» نه تنها ناروا نیست، بلکه راه رهایی از اسارت تعلقات و رهایی جان از تن را می‌آموزد، زیرا کسی که خود را به درستی بشناسد و واقف به موقعیت و موضع خویش در نظام هستی شود، بینای خویش می‌گردد و به سوی خودداری از گناه و روی‌گردانی از اعمال ناروا متمایل می‌شود و پله‌های کمال و ترقی و عروج به سوی خدای خویش را، یکی پس از دیگری طی می‌کند و وقتی از همه نفسانیات و تعلقات و صفات نکوهیده پاک و مطهر شد، در خدای خویش مستحیل و فانی می‌شود و چون قطره‌ای به دریای وجود ازلی می‌پیوندد.

از آنچه گفتیم، معلوم می‌شود که بنیان سلوک عارفانه بر معرفت نهاده شده است. معرفتی که از 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 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.» (مجموعه آثار شبستری، ص 23) ابن عربی نیز در آثار خویش ما را به انس با نفس خودمان و معرفت شهودی

دعوت می‌کند و در این باره می‌گوید: «این دیدگاهی است که با فکر بدان نمی‌رسیم، بلکه راه نیل به آن شهود است و این همان فرمودهٔ پیامبر است که هر کس خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد» (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) (فتوحات مکیه، 3/ 101) به عقیدهٔ ابن‌عربی، هر کس خود را با این معرفت بشناسد، پروردگارش را شناخته است، زیرا خداوند او را به صورت خویش آفریده، بلکه او عین هویت و حقیقت انسان است. (ر.ک: فصوص الحکم، 1/ 125)

با نظر در آثار ابن‌عربی به این نتیجه می‌رسیم که وی به دو صورت به رابطهٔ فنا و خودشناسی می‌پردازد. از یک نظر، او نیز مطابق با نظر عرفای سنت اول معتقد است نتیجهٔ فنا، معرفت نفس است و سالکی که به مقام فنا می‌رسد، نفس ملکوتی خویش را که همان خداوند است، می‌شناسد. از نظر ابن‌عربی، این موقف، مقام بی‌مقامی است. در این مقام، خدا و نفس به وحدت می‌رسند. در واقع «اگر انسان در طریق هماهنگی با وجود مطلق پیش رود، به جای مقامی معلوم، به مقامی نامعلوم خواهد رسید که شیخ آن را مقام بی‌مقامی می‌نامد.» (عوالم خیال، ص 93) نفس در اینجا از هر صفت و تعلقی وا می‌رهد و در نتیجه، با خداوندی که او نیز تحت هیچ حکمی قرار ندارد، یکی می‌شود: «بالاترین طایفه کسانی هستند که مقامی ندارند، زیرا مقامات بر صاحبان مقامات حاکم‌اند و شکی نیست که بالاترین طایفه کسانی هستند که دارای حکم‌اند نه اینکه محکوم‌اند. آنان الاهیون هستند، زیرا حق عین آن‌هاست و او احکم الحاکمین است.» (فتوحات مکیه، 3/ 506) بنابراین، برای اینکه به خدا برسیم، باید به ذات نفس راه پیدا کنیم و به ذات نفس نمی‌رسیم مگر اینکه نفس را در حالتی بیابیم که عاری از هر قید و تعلقی است؛ یعنی از خویشتن محدود و مقید و متعین خویش عاری و در وجود بی‌تعیّن و نامحدود خدا فانی می‌شویم.

ابن‌عربی در آثار خویش و به‌ویژه در رسالهٔ وجودیه علاوه بر آنچه گفته شد، بیان دقیق‌تری از مبحث فنا را مطرح می‌سازد که در این میان، فنا در معنای متداول را نفی می‌کند. وی در رسالهٔ وجودیه که می‌توان آن را فصل الخطاب آرای او دربارهٔ فنا و بقا به حساب آورد، دیدگاهی متفاوت با دیگران عرضه می‌کند. از نظر او اینکه بگوییم معرفت خداوند در نتیجهٔ فنای وجودی و فنای در فنا به دست می‌آید، شرک

محض است، زیرا برای غیر خدا وجود قائل شده‌ایم: «بیشتر عارفان معرفت الهی را به فنا و وجودی در او و فنا و ارتباط داده‌اند. این سخن، اشتباهی محض و سهوی واضح است. معرفت به خداوند نیازی به فنا و وجود و فنا ندارد. زیرا برای اشیاء وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد، فنا می‌نخواهد داشت، زیرا فنا بعد از اثبات وجود است. پس اگر خود را بدون وجود و فنا شناختی، خدای را می‌شناسی و گرنه او را نخواهی شناخت. اگر معرفت به خداوند را با فنا در وجود او یا فنا در فنا نسبت بدهی، شرک ورزیده‌ای، زیرا وجودی برای غیر او و در مقابل او ثابت کرده‌ای و این شرکی واضح است. پیامبر (ص) فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و نگفت: کسی که نفس خود را فانی کند، پروردگارش را می‌شناسد. اثبات وجود برای غیر خدا با فنا در خدا منافات دارد و چیزی که موجودیت‌اش پذیرفتنی نیست، فنایش نیز قابل قبول نخواهد بود.» (رساله وجودیه، ص 36)

بنابراین اگر کسی معتقد باشد که به غیر از خداوند واقعیتی هست، خواه مستقل یا وابسته به خدا و خواه از وجود خود یا از فنا خود فانی شده باشد، در این صورت به معرفت نفس نرسیده است، زیرا کسی که موجودی غیر حق را ممکن بداند که قائم به حق و فانی در او باشد و فنایش نیز فانی در فنا باشد و این فناها ادامه یابد، به شرکی بعد از شرک دچار می‌شود و به معرفت نفس دست نمی‌یابد. او مشرکی است که نه خود را شناخته نه خدا را. (همان‌جا)

ابن عربی از احادیث نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (بحار الانوار، 32/2) و «عرفت ربی بربی» (المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، 402/7) نتیجه می‌گیرد که خودی شخص، همان رب است و این دو از هم جدا نیستند و در واقع، حقیقتی جز خداوند وجود ندارد و به تعبیر ابن عربی «نه او در تو داخل است و نه تو در او داخلی و نه او از تو خارج است و نه تو از آن خارجی... و نه تو فانی هستی و نه تو موجودی. تو او هستی و او تو است بدون علتی از این علل.» (رساله وجودیه، ص 36) او همچنین با اشاره به این سخن نبوی: «أرني الأشياء كما هي» (عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، 4/132، حدیث 228) می‌گوید: منظور از اشیاء، همان ماسوای خداوند است و پیامبر (ص) می‌خواست حقیقت آن را همان‌گونه که واقعاً هستند،

ببیند و آنگاه که خواسته او اجابت شد «فرأى الأشياء كماهى»، وی اشیاء را همان ذات خداوند متعال دید بدون هرگونه کیفیت و مکان و نام و نشان. (رساله وجودیه، ص 37)

ابن عربی با استناد به این سخن پیامبر که: «دهر را دشنام ندهید که خداوند همان دهر است» (کنز العمال، 607/3) وجود دهر را نیز همان وجود الله می‌داند. (رساله وجودیه، ص 38) بنابراین از نظر او، آنچه افراد از روی جهل، ماسوی الله می‌خوانند و برای خود نیز وجودی سواى حق در نظر می‌گیرند، پنداری باطل است و این پندار در نهایت سلوک از بین خواهد رفت. به عقیده وی، سالک در ابتدای سلوک، هنوز به معرفت نفس نرسیده و وحدت وجود را درک نمی‌کند و در غایت سلوک پس از شناخت خویشتن، به درک وحدت وجود نایل می‌شود و درمی‌یابد که خود، چیزی جز خدا نیست. در واقع در مسیر این آگاهی، فرد وجودش را فانی نکرده بلکه جهلش را فانی کرده است. وجود او که همان وجود پروردگار است بدون هیچ تغییری همچنان به حال خود باقی می‌ماند و نیازی هم به فنا و فنای در فنا نخواهند داشت. و اگر فرد، خود را محتاج به فنا بداند، این فنا برای او حجاب حق است. (همان، ص 41)

پس از دستیابی به چنین بینش و معرفتی، به تعبیر ابن عربی «می‌بینی جمیع صفات تو صفات اوست و ظاهر تو ظاهر اوست و باطن تو باطن اوست و اول تو اول اوست و آخر تو آخر اوست، بدون هیچ شک و ریبی». (همان، ص 36) ابن عربی در فتوحات نیز در همین باره می‌گوید: «نباید قائل شویم که در فنا ترک صفات می‌شود، زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم... حق عین آن صفاتی است که به خلق نسبت داده می‌شود. تمایز بندگان خاص از غیر خاص، در علم بدین مطلب است. کسی که با حق می‌شنود می‌داند که حق سمع و سمیع است و درباره تکلم، خدا کلام و متکلم است. همه از اوست و به سوی اوست. پس تو کجایی و کیستی؟» (فتوحات مکیه، 418/4) او به «أنا الحق» گفتن حلاج و «سبحانی ما أعظم شأنی» بایزید نیز با همین دید نگاه می‌کند و معتقد است این افراد، واصلانی بودند که صفات خود را صفات حق و ذات خود را ذات خداوند دیدند. بدون اینکه ذات و

صفتاشان داخل در خدا یا خارج از او باشد- و از این رو چنین سخنانی را بر زبان آورده‌اند. (رساله وجودیه، ص 37)

تفسیر «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / 88) نیز در باور ابن عربی این است که هیچ شیئی موجود نیست ظاهراً و باطناً مگر وجه حق. (همان‌جا) ابن عربی برای تبیین این موضوع، مثالی می‌آورد. فردی به اسم محمود یا مسمای محمود که گمان کند اسمش محمد است، هنگام معرفت به اینکه محمود است، وجودش باقی است و تنها مسمای محمد مرتفع شده است. در این مثال، نقضی بر محمود وارد نشد و محمد نیز در محمود فانی نشد. محمود نه داخل در محمد است و نه خارج از او. بعد از اینکه محمود معرفت یافت که محمود است و نه محمد، خود را به خود شناخته است و نه به محمد، زیرا اصلاً محمدی وجود نداشت و جز محمود، وجودی نبود. بنابراین، عارف و معروف، رائی و مرئی و محب و محبوب واحد است. عارف صفت اوست و معروف ذات اوست و وصف کننده و وصف شده، ذات اوست پس صفت و موصوف یکی است. به تعبیر ابن عربی، رائی و مرئی و واجد و موجود و عارف و معروف و موجد و موجد و مدرک و مدرک یکی هستند که می‌بیند آن یکی وجودش را به وجود او و می‌شناسد وجودش را به وجود او و درک می‌کند وجودش را به وجود او بدون کیفیت ادراک و رؤیت و معرفت و بدون وجود حروف صورت ادراک و رؤیت و معرفت. (همان، ص 41)

عفیفی نیز بر همین اساس گفته است: «اگر سخن از این بگویی که حق را مشاهده کرده‌ای یا با او متحد شده‌ای یا از خود رفته‌ای و در او فانی شده‌ای، و یا چیزی مشابه این عبارات، بی‌تردید در دوگانگی فرو افتاده‌ای. تا آنگاه که مردم سخن از حق می‌گویند و او را توصیف می‌کنند و از خود سخن می‌گویند و از اینکه حق را ادراک می‌کنند، اهل دوگانگی اند.» (شرح فصوص الحکم، ص 141)

گفتنی است در هیچ یک از سنت‌های عرفانی اول و دوم، به طور مستقیم، به رابطه بقا و معرفت نفس اشاره‌ای نشده است، اما در هر دو سنت، مرتبه بقا در کسب کمال و معرفت، نقش اساسی دارد و کمال معرفت ذات در وادی بقا میسر است: «وجه دیگر از معرفت، معرفت ذات است با اسقاط پراکندگی میان صفات و ذات، و

آن ثابت بود به علم جمع و صافی بود در میدان فنا، و تمام شود در وادی بقا، تا مشرف شود بر عین جمع.» (طبقات الصوفیه، ص 133)

در سنت دوم عرفانی نیز حصول مرتبه کمال، موقوف به فنای خودی و تحقق به بقای الهی است و در مرتبه بقاست که همه شک‌ها و شبهات از پیش سالک حق‌بین برمی‌خیزد و معرفت کشفی و عیانی آن‌گونه که سزاوار است، برای او حاصل می‌شود. (مفاتیح الاعجاز، ص 227-228) تفاوت اینجاست که در سنت اول، در مرتبه بقا حقیقت همه امور و پدیده‌ها بر سالک آشکار می‌گردد و این موجودات، ذاتی سوای حضرت حق دارند و هستی به عنوان مراتب یک وجود واحد تلقی نمی‌شود. چنان‌که آمده است: «چون زمین فنا و قالب به زمین بقا و دل مبدل شود، مرد را به جایی رساند که عرش مجید را در ذره‌ای بیند، و در هر ذره‌ای عرش مجید بیند... دریغا که مرد منتهی در هر ذره‌ای هفت آسمان و هفت زمین بیند... ما نظرت فی شیء الا و رأیت الله فيه همین معنی دارد که همه چیز آینه معاینه او شود، و از همه چیز فایده و معرفت یابد.» (تمهیدات، ص 56) لیکن در سنت دوم عرفانی، به سبب سیطره اندیشه وحدت وجودی، عارف در مرتبه بقا و سیر بالله پی می‌برد که غیر از وجود واحد، هیچ موجود حقیقی دیگری نیست و در واقع، حقیقتی بوده که به صورت اشیاء مختلف ظاهر شده است و نمود کثرات و کل و جزو و اطلاق و قید، همه اعتبارات آن حقیقت‌اند و سریان وجود واحد مطلق در امور مختلف دو جهان مانند سریان یک است در اعداد. در این مرتبه، سالک عارف، یک حقیقت و یک ذات مشاهده می‌کند که در جمیع مظاهر و مرایا هرجا به خصوصیتی و نوعی و صفتی و اسمی ظاهر گشته است، و تمام اشیا را از وجهی عین آن حقیقت می‌بیند و از وجهی غیر. (ر.ک: مفاتیح الاعجاز، ص 227-229؛ فتوحات مکیه، 4/ 417)

5. تطبیق و تفاوت فنا و بقا در دو سنت عرفانی

همان‌طور که گفته شد، ابن عربی در آثار خویش، نسبت به دو مقوله فنا و بقا رویکردی متفاوت دارد. او در آرای نخستین خود، چونان عرفای سنت قبل، به تبیین فنا و بقا و مراتب آن می‌پردازد و از «فنا از معاصی»، «فنا از افعالی» و «فنا از صفاتی» و «فنا از ذاتی» و «فنا از فنا» سخن می‌گوید، اما در آرای متأخر خود، در رویکردی

کاملاً متفاوت، به ردّ و انکار فنا می‌پردازد و آن را منافی اعتقاد به «وحدت وجود» می‌داند. در سنت عرفانی اول و از دیدگاه «وحدت شهود»، مسئله فنا توجیه‌پذیر است؛ برای مثال، جنید بین توحید و فنا و وحدت شهود ارتباط برقرار می‌کند و فنا و وحدت شهود را از مراتب والای توحید به شمار می‌آورد. وحدت شهود بالاترین درجه توحید است که عارف در همه هستی، فقط خدا را می‌بیند و به شهود واحد می‌رسد. این مقام عرفانی نسبت به فنا در جایگاه برتری است. در این مقام، سالک با حفظ هویت خویش، خود و همه مخلوقات را به صورت یک کل واحد می‌بیند که یک وجود بیش نیستند و آن حقیقت واحد است. (مکتب جنیدیه، ص 333) سالکی که در آغاز راه، برای خود افعال و صفات و ذاتی قائل بود، در نهایت سلوک، چیزی جز حق تعالی و صفات و افعال او نمی‌بیند. اما این عقیده با دیدگاه ابن عربی همخوانی ندارد، زیرا لازمه فنا کثرت است و با اعتقاد به «وحدت وجود» تباین دارد.

همچنین در سنت عرفانی اول، فنا و معرفت حقیقی با هم پیوند تنگاتنگی دارند و بنده از طریق شناخت نفس و زدودن صفات بشری به مقام فنای فی الله و سپس معرفت حق تعالی نایل می‌شود، اما چنانکه گفته شد، ابن عربی بر اساس اعتقاد وحدت وجودی خویش، از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (بحار الانوار، 2/32) که درباره خودشناسی است، نتیجه دیگری گرفته و از طریق آن، شرک بودن اعتقاد به فنا را اثبات می‌کند. از نظر ابن عربی، اینکه بگوییم معرفت خداوند در نتیجه فنای وجودی و فنای در فنا به دست می‌آید، شرک محض است، زیرا برای غیر خدا، وجود قائل شده‌ایم. او از آرای عرفای سنت عرفانی قبل از خویش در باب فنا و معرفت نفس انتقاد می‌کند و تعابیری چون فنای وجود و فنای در فنا و امحاق محق و اصطلاح را مرادف با شرک می‌داند. به عقیده وی، سالک در ابتدای سلوک هنوز به معرفت نفس نرسیده است و وحدت وجود را درک نمی‌کند و در غایت سلوک پس از شناخت خویشتن، به درک وحدت وجود نائل می‌شود و درمی‌یابد که خود، چیزی جز خدا نیست. در واقع در مسیر این آگاهی، فرد، نه وجودش را بلکه جهلش را فانی کرده است. بنابراین، در هر دو سنت، اعتقاد بر این است که معرفت نفس، به معرفت خداوند می‌انجامد با این تفاوت که در سنت اول، نفس و خدا دو وجود

متمایز از یکدیگرند که یکی (نفس) در دیگری (حق تعالی) فانی می‌شود، اما در سنت دوم، بر اساس نظریه وحدت وجود، نفس و خدا دو وجود متمایز از هم نیست و این حقیقت، در نهایت سلوک، آنگاه که جهل سالک فانی می‌شود، بر وی آشکار می‌گردد.

در باور ابن عربی، تفسیر «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / 88) نیز همین است که هیچ شیئی موجود نیست ظاهراً و باطناً مگر وجه حق. این در حالی است که در سنت عرفانی اول، عارفانی چون جنید، چنین آیاتی را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کردند؛ بدین شرح که «بقا حق راست و فنا مادون او را» (تذکره الاولیاء، ص 387) چنان که مولوی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید: انسان باید خود را در وجه الله فانی نماید، تا به بقای حق باقی بماند، زیرا هر چیزی جز وجه الله نیست است و آنکه خود را در حق فنا کرد، به بقای حق زنده است و مستثنی است، اما آن که دعوی انانیت و من و ما دارد در حکم لاست و هالک است. (شرح مثنوی، 4/ 13)

کلّ شیء هالک جز وجه او	چون نه ای در وجه او هستی معجو
هر که اندر وجه ما باشد فنا	کلّ شیء هالک نبود جزا
ز آنکه در الّاست او از لا گذشت	هر که در الّاست او فانی نگشت
هر که او بر در من و ما می‌زند	ردّ باب است او و بر لا می‌تند

(مثنوی معنوی، ابیات 3055-3052)

همچنین در سنت اول عرفانی، فنا را به فنای ظاهر و فنای باطن تقسیم می‌کردند، ابن عربی درجه سومی بر آنچه پیشینیان گفته بودند، افزود و آن فنای از وجود غیر حق تعالی است و باور به اینکه چیزی جز حق تعالی موجود نیست و توحید حقیقی همین است: «بدان که فنا و بقا در این طریق (تصوف) دو مفهوم اضافی هستند. فنای از فلان و بقای با فلان. اما فنای از خدای تعالی به هیچ وجه ممکن نیست، زیرا در این میان وجودی غیر از او نیست. پس اضطرار تو را به سوی او برمی‌گرداند... پس راهی نمی‌ماند جز آنکه بگوییم فنایت از خودت است. از خود نیز فانی نمی‌شوی مگر آنکه از همه اکوان و اعیان فانی شوی. فنای اهل الله همین است.» (فتوحات مکیه، 4/ 45) همچنین از نظر او، فنا تعبیری است از محو صورت پدیده‌ها بدان گونه

که این محو در هر لحظه‌ای از لحظات استمرار دارد و در عین حال، این صورت‌ها در جوهر حق باقی است، اما در سنت عرفانی اول، با این دید هستی‌شناسانه به مقوله فنا و بقا نگریسته نشده بود.

نیز به اعتقاد همه بزرگان صوفیه در هر دو سنت عرفانی، حالت فنا و بی‌خودی، نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار بنده است و علت آن رؤیت جمال حق به چشم دل و الهام و افاضه خداوند به قلب است. این «حال» است که منجر به عالی‌ترین مقام عارف و هدف نهایی او یعنی وصال می‌گردد.

هر دو سنت، مرتبه بقا را برتر از فنا می‌دانند و معتقدند بقا حاصل و نتیجه فنای ذاتی و به عبارت دیگر، فنا گشتن از فنا و ترک کردن آن است و کمال معرفت در این مرتبه حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

هرچند کاربرد فنا و بقا در دو سنت عرفانی اول و دوم تشابهاتی دارند، اما در مبانی و دیدگاه‌های ایشان، تفاوت‌های اساسی وجود دارد. در سنت اول عرفانی، برداشت‌های صوفیه از فنا و بقا متفاوت است و با تعاریف متعددی از این دو مواجهیم. عارفان این سنت برای فنا و بقا مراحل فائلی دارند و آن‌ها را با عناوینی همچون سکر، جمع و تفرقه، جمع الجمع، محو، محق، اصطلام و صحو بیان می‌کنند.

سالک در سیر الی الله به نوعی تحول اخلاقی و تجرید ذهنی از تمامی مدرکات، افکار، اعمال و احساسات نایل می‌شود و در مقام فنا، صفات خودی و انانیت را از دست می‌دهد و مهیای نیل به مرتبه بقای در حق می‌گردد. در بقاء بالله، عبد صفات حق را به خود می‌گیرد و حیات تازه‌ای نزد وی آغاز می‌کند که همچون ذات حق بی نهایت و ابدی است. در سنت اول، انسان و خدا دو وجود متمایز از یکدیگرند و به هنگام فنا، بنده عین حق نمی‌شود و حق نیز بنده نمی‌شود، بلکه همه تعینات از میان برداشته می‌شود.

در هریک از سنت‌های عرفانی اول و دوم به معرفت نفس اهتمام ویژه‌ای شده است و معرفت حق را از طریق معرفت نفس امکان‌پذیر دانسته‌اند. در سنت اول

عرفانی، کمال و معرفت مبتنی بر دو رکن است: خدا و انسان. معرفت وقتی حاصل می‌شود که عارف به درستی، جایگاه رب خود و خالق خود را بشناسد و نسبت خود را با خدای خود دریابد. لیکن ابن عربی با رویکرد وحدت وجودی خویش به این موضوع پرداخته و نفس و خداوند را یکی دانسته و از هم متمایز نکرده است. در بینش پیروان سنت دوم، وجود، یکی بیش نیست و آن وجود خداوند است که مراتب و درجاتی دارد. عارف صاحب مقام فنا، با حق یقین به عین خدا بودن نفس خویش می‌رسد.

در سنت اول عرفانی، فنا و بقا و معرفت حقیقی با هم پیوند تنگاتنگی دارند، اما ابن عربی بر اساس اعتقاد وحدت وجودی خویش، فنا را نفی می‌کند و آن را با شرک برابر می‌داند. از نظر ابن عربی، اینکه بگوییم معرفت خداوند در نتیجه فنا و وجودی فنا در فنا به دست می‌آید، شرک محض است، زیرا برای غیر خدا، وجود قائل شده‌ایم. او آرای عرفای سنت عرفانی متقدم را در باب فنا و معرفت نفس به باد انتقاد می‌گیرد و تعابیری همچون فنا و وجود در فنا و امحاق محق و اصطلام را مرادف با شرک می‌داند. به عقیده وی سالک در ابتدای سلوک هنوز به معرفت نفس نرسیده و وحدت وجود را درک نمی‌کند و در غایت سلوک پس از شناخت خویشتن، به درک وحدت وجود نایل می‌شود و درمی‌یابد که خود، چیزی جز خدا نیست. در واقع در مسیر این آگاهی، فرد وجودش را فانی نکرده، بلکه جهلش را فانی کرده است.

در هر دو سنت عرفانی، کمال معرفت در وادی بقا میسر است و در این مرتبه است که همه شک‌ها و شبهات از پیش سالک حقیقین برمی‌خیزد و معرفت کشفی و عیانی آن‌گونه که سزاوار است، برای او حاصل می‌شود.

از نظر ابن عربی، مرتبه بقا مرحله‌ای است که انسان در آن، نفس فانی شده در مرحله قبل را در آغوش ذات الهی بازمی‌یابد و در واقع، با از دست دادن زندگی خود، حیات جدیدی در وحدت با حقیقت الهی به دست می‌آورد. همچنین منظور از بقای وجود در بینش ابن عربی، تداوم آن بعد از ایجاد است و هستی جز به خداوند بقایی ندارد. ابن عربی نیز مانند عارفان سنت اول معتقد است فنا و بقا برخلاف تلازم

و پیوستگی با یکدیگر، در یک مرتبه نیستند و حال بقا بدان سبب که منتسب به حق است، والاتر از حال فناست که نوعی انتساب به خلق است.



پی‌نوشت‌ها:

1. ر.ک: رساله قشیریه، ص 171؛ ترجمه رساله قشیریه، ص 37؛ تعرف، ص 124 و 126؛ اللمع، ص 213؛ مرصاد العباد، ص 307، کشف المحجوب، ص 365 و 366، منازل السائرین، ص 216؛ مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، ص 332، 333 و 376، مجموعه آثار فارسی غزالی، ص 25، 139 و 140؛ مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص 323 و 324، شرح شطحیات ص 404؛ فوائج الجمال و فوائج الجلال، ص 137؛ تذکرة الاولیا، ص 477، 491 و 655؛ عوارف المعارف، ص 80 و 191.

2. مولانا و شیخ محمود شبستری نیز به تدقیق در این موضوع پرداخته‌اند. شبستری تحت تأثیر عرفان ابن عربی، هستی را جلوه‌ای از ذات الهی می‌داند و معتقد است خداوند در هر تجلی، آفرینشی را از میان می‌برد و خلقی جدید می‌آورد. بنابراین، رفتن خلق یعنی فناى هنگام تجلی و بقای آنچه تجلی دیگر می‌آورد.

جهان کل است و در هر طرفه العین	عدم گردد و لایقی زمانین
دگر باره شود پیدا زمانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید

(گلشن راز، ابیات 641-644)

لاهیجی، شارح گلشن راز گفته است:

جمله عالم می‌شود هر دم فنا	باز پیدا می‌نماید در بقا
هست عالم دائماً در سیر و حبس	نیست خالی یک نفس از خلع و لبس
هیچ کس را آگهی زین حال نیست	غیر آن کز قیدها کلی بری است

(مفاتیح الاعجاز، ص 493 و 494)

مولانا نیز گفته است:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد	مستمّر می‌نماید در جسد

(مثنوی، 1/1146-1147)

3. مولانا نیز در ابیاتی به این اصل کلی و مهم مربوط به روح و روان آدمی پرداخته و معتقد است که هرگاه روح آدمی در امری متمرکز شود، از کمند حواس می‌رهد و در این موقع ممکن است شخص صداهایی را نشنود، چیزی را نبیند یا طعمی را احساس نکند و... همه انسان‌ها کم‌وبیش این مسئله را در زندگی خود تجربه کرده‌اند و چون تمرکز به صورت کامل صورت بندد، حتی تیغ و سنان آبدار نیز نمی‌تواند او را متألم و دردمند سازد. چنان‌که زنان مصری، وقتی جمال حضرت یوسف را مشاهده کردند، از حال خود غافل و بی‌خبر شدند:

چون به جد مشغول باشد آدمی	او ز دید رنج خود باشد عمی
از زنان مصر یوسف شد سمر	که ز مشغولی بشد زیشان خبر
پاره پاره کرده ساعدهای خویش	روح واله، که نه پس بیند نه پیش
ای بسا مرد شجاع اندر حراب	که بررد دست یا پایش ضراب
او همان دست آورد در گیر و دار	بر گمان آنکه هست او برقرار
خود ببیند دست رفته در ضرر	خون ازو بسیار رفته بی‌خبر

(مثنوی، 1609-1604/3)

4. در حدیث قرب نوافل آمده است که حق گوش عبد، چشم او، دست او و زبان عبد می‌شود و صوفیان چنینش تفسیر می‌کنند که عبد در حال فنا، با حق در حق می‌شنود، می‌بیند و تصرف می‌کند. (مبانی عرفان نظری، ص 174)

منابع

- قرآن کریم.
- ارزش میراث صوفیه؛ عبدالحسین زرین‌کوب، چ 5، امیرکبیر، تهران 1362.
- اصطلاحات الصوفیه؛ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، چ 2، بیدار، تهران 1370.
- بحار الانوار؛ محمدباقر مجلسی، چ 3، دارالکتب الاسلامیه، تهران 1374.
- تاریخ تصوف (1)؛ مهدی دهباشی و علی‌اصغر میرباقری فرد، چ 2، سمت، تهران 1386.
- ترجمه رساله قشیریه؛ حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، تهران 1361.
- تذکره الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، چ 4، زوار، تهران 1363.

- _____؛ _____، به کوشش نیکلسون، صفی علیشاه، تهران 1370.
- التعرف لمذهب اهل التصوف؛ ابوبکر محمد بن اسحاق کلاباذی، به کوشش محمد جواد شریعت، اساطیر، تهران 1371.
- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، با مقدمه و تصحیح عفیف عسران، منوچهری، تهران 1370.
- حایقة الحقیقه؛ ابوالمجد محدود بن آدم سنایی، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران 1368.
- دیوان؛ شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، صفی علیشاه، تهران 1383.
- دیوان؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح تقی تفضلی، علمی و فرهنگی، تهران 1384.
- رساله وجودیه؛ محیی‌الدین ابن عربی، اعتنی بها ابراهیم الکیالی الشاذلی الذرقاوی، دارالکتب العلمیه، بیروت 2004.
- رساله قشیری؛ عبدالکریم بن هوازن قشیری. تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود شریف، مؤسسه دارالشعب، قاهره 1989.
- شرح التعرف لمذهب اهل التصوف؛ اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، مقدمه محمد روشن، اساطیر، تهران 1363.
- شرح شطحیات؛ روزبهان بقلی شیرازی، به تصحیح هانری کربن، طهوری، تهران 1360.
- شرح مثنوی (جزو چهارم از دفتر اول)؛ سید جعفر شهیدی، علمی و فرهنگی، تهران 1373.
- شرح فصوص الحکم؛ ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، الهام، تهران 1380.
- طبقات الصوفیه؛ عبدالله بن محمد انصاری، تصحیح محمد سرور مولایی، توس، تهران 1362.
- «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»؛ سید علی اصغر میرباقری فرد، مجله پژوهش‌های ادب عرفانی، سال ششم، شماره دوم، پیاپی 22، تابستان 1391.
- عوارف المعارف؛ شهاب‌الدین ابوالحفص عمر سهروردی، تحقیق عبدالحلیم محمود، دارالمعارف، قاهره، بی تا.
- عوالم خیال؛ ویلیام چیتیک، ترجمه قاسم کاکایی، هرمس، مرکز گفتگوی تمدن‌ها، تهران 1384.
- عوالمی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه؛ محمد بن زین‌الدین ابن ابی جمهور، با مقدمه شهاب‌الدین نجفی مرعشی، مطبوعه سید الشهداء (ع)، قم 1361.
- الفتوحات المکیه؛ محیی‌الدین ابن عربی، دار صادر، بیروت، بی تا.

- فصوص الحکم؛ محیی‌الدین ابن عربی، با تعلیقات ابوالعلا عفیفی، دارالکتب العربی، بیروت 1400ق.
- فوایح الجمال و فواتح الجلال؛ نجم‌الدین کبری، ترجمه محمدباقر ساعدی، به اهتمام حسین حیدر خانی، مروی، تهران 1368.
- کشف المحجوب؛ علی بن عثمان هجویری، به تصحیح محمود عابدی، چ 5، سروش، تهران 1389.
- کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال؛ علی بن حسام‌الدین متقی هندی، مؤسسة الرساله، بیروت 1413ق.
- اللّمع؛ ابونصر سراج طوسی، تصحیح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی مسرور، دارالکتب، قاهره 1960.
- مبانی عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، سمت، تهران 1383.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح نیکلسون، امیرکبیر، تهران 1363.
- مجموعه آثار؛ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، طهوری، تهران 1371.
- مجموعه آثار فارسی احمد غزالی؛ احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، تهران 1376.
- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق؛ یحیی بن حبش سهروردی، تصحیح حسین نصر، مقدمه هانری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران 1355.
- مجموعه رسائل فارسی؛ عبدالله انصاری، تصحیح محمد سرور مولایی، مولی، تهران 1372.
- المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء؛ محسن فیض کاشانی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، جامعه اسلامی مدرسین، قم 1417ق.
- مرصاد العباد؛ نجم‌الدین رازی، تصحیح محمدامین ریاحی، چ 2، علمی و فرهنگی، تهران 1365.
- مشرب الارواح؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح نظیف محرم خواجه، کلیة الآداب، استانبول 1973م.
- مصباح الهدایه؛ عزالدین محمود کاشانی، به اهتمام جلال‌الدین همایی، چ 3، هما، تهران 1367.
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ محمد لاهیجی، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوار، تهران 1371.
- مکتب جنیدیه؛ مهدی رضایی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - مک گیل، تهران 1387.

- منازل السائرین؛ عبدالله انصاری، ترجمهٔ روان فرهادی، مولی، تهران 1361.
- منطق الطیر؛ فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ 2، سخن، تهران 1384.
- نقد النصوص؛ عبدالرحمن بن احمد جامی، تحقیق ویلیام چیتیک، انجمن حکمت و فلسفه، تهران 1356.