

تحلیل تبارشناختی مفهوم «فنا» در تصوف اسلامی از قرون اولیه تا دوره صفویه

۱. ولی‌الله ساکی: استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
۲. نسرین توکلی: استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
۳. موسی الرضا بخشی استاد: استادیار، گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: drvsaaaki@pnu.ac.ir

چکیده

مفهوم «فنا» یکی از بنیادی‌ترین و درعین‌حال پیچیده‌ترین مفاهیم در تاریخ تصوف اسلامی است که در طول قرون مختلف دچار تحول معنایی، معرفتی و نهادی شده است. هدف این پژوهش، تحلیل تبارشناختی مفهوم فنا از قرون اولیه اسلامی تا دوره صفویه و بررسی چگونگی تحول آن در بسترهای زاهدانه، عرفانی، ادبی و سیاسی است. این پژوهش با روش توصیفی — تحلیلی و بر پایه مطالعه متون کلاسیک تصوف، آثار عرفان نظری، تذکره‌های صوفیه و منابع مربوط به فرهنگ و سیاست دینی دوره صفوی انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فنا در مراحل اولیه بیشتر به معنای نفی نفس، ترک خودخواهی و رهایی از تعلقات دنیوی بود، اما به تدریج در تجربه‌های وجدانی و شطح‌آمیز صوفیان به معنای محو خودآگاهی در حضور حق توسعه یافت. در دوره کلاسیک، این مفهوم در پیوند با بقا، توحید، معرفت و ولایت صورت‌بندی شد و در عرفان نظری ابن عربی به سطحی هستی‌شناختی ارتقا یافت؛ به گونه‌ای که فنا به معنای زوال توهم استقلال وجودی انسان تفسیر شد. همچنین ادبیات عرفانی فارسی، به‌ویژه در آثار مولوی، عطار و شبستری، نقش مهمی در تبدیل فنا به مفهومی فرهنگی، عاشقانه و نمادین ایفا کرد. در دوره صفویه نیز مفهوم فنا در پیوند با نهادهای طریقتی، تشیع، ولایت و اقتدار سیاسی بازتعریف شد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که فنا مفهومی ثابت و تک‌معنا نیست، بلکه مفهومی تاریخی و چندلایه است که در تعامل میان تجربه عرفانی، زبان ادبی، نظام‌های فکری و تحولات اجتماعی - سیاسی شکل گرفته و تحول یافته است.

کلیدواژگان: فنا، تصوف اسلامی، عرفان نظری، ابن عربی، طریقت، صفویه، ولایت، ادبیات عرفانی

شیوه استناددهی: ساکی، ولی‌الله، توکلی، نسرین، و بخشی استاد، موسی الرضا. (۱۴۰۵). تحلیل تبارشناختی مفهوم «فنا» در تصوف اسلامی از قرون اولیه تا دوره صفویه. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۴(۲)، ۱۸-۱.

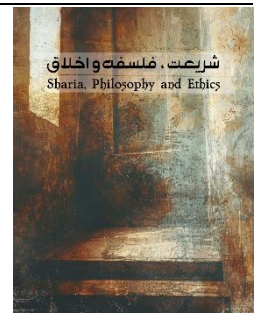
تاریخ ارسال: ۱۱ اسفند ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۷ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۳ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ انتشار اولیه: ۳۰ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ انتشار نهایی: ۱ تیر ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

A Genealogical Analysis of the Concept of “Fanā” in Islamic Sufism from the Early Centuries to the Safavid Period

1. Vali Allah Saki*: Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Payame Noor University, Tehran, Iran
2. Nasrin Tavakoli: Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Payame Noor University, Tehran, Iran
3. Musaalreza Bakhshi Ostad: Assistant Professor, Department of History Education, Farhangian University, Tehran, Iran

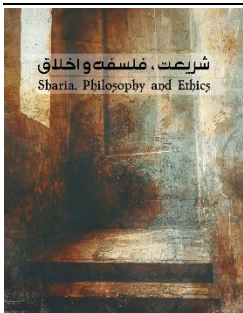
*Corresponding Author's Email: drvsasaki@pnu.ac.ir

Abstract

The concept of fanā is one of the most fundamental and complex notions in the history of Islamic Sufism, undergoing significant semantic, epistemological, and institutional transformations across different historical periods. The purpose of this study is to provide a genealogical analysis of the concept of fanā from the early Islamic centuries to the Safavid era and to examine its evolution within ascetic, mystical, literary, and political contexts. The study employs a descriptive-analytical method based on classical Sufi texts, works of theoretical mysticism, Sufi hagiographies, and sources related to Safavid religious culture and politics. The findings demonstrate that in its earliest stages, fanā primarily referred to the negation of the ego, abandonment of selfishness, and detachment from worldly attachments; however, it gradually developed into a mystical experience characterized by the dissolution of self-consciousness in the presence of the Divine. During the classical period, the concept was systematically formulated in relation to baqā, divine unity, mystical knowledge, and sainthood, while in the school of Ibn ‘Arabī it acquired an ontological dimension in which fanā signified the disappearance of the illusion of independent existence. Persian mystical literature, especially in the works of Rumi, ‘Attār, and Shabistarī, also played a major role in transforming fanā into a cultural, symbolic, and love-centered concept. In the Safavid period, fanā was further reinterpreted in relation to Sufi institutions, Shi‘i religiosity, sainthood, and political authority. The study concludes that fanā is not a fixed or singular concept; rather, it is a multilayered historical construct shaped through the interaction of mystical experience, literary language, intellectual systems, and socio-political transformations.

Keywords: *Fanā, Islamic Sufism, Theoretical Mysticism, Ibn ‘Arabī, Sufi Orders, Safavid Period, Sainthood, Mystical Literature*

How to cite: Saki, V. A., Tavakoli, N., & Bakhshi Ostad, M. (2026). A Genealogical Analysis of the Concept of “Fanā” in Islamic Sufism from the Early Centuries to the Safavid Period. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(2), 1-18.



Submit Date: 02 March 2026

Revise Date: 17 May 2026

Accept Date: 24 May 2026

Initial Publish: 20 June 2026

Final Publish: 22 June 2026



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The concept of *fanā* occupies a central position in the history of Islamic Sufism because it expresses one of the deepest transformations imagined within the mystical path: the passing away of the ego-centered self before the overwhelming reality of God. Yet *fanā* cannot be understood as a single, fixed, or ahistorical idea. From the early centuries of Islamic asceticism to the Safavid period, the meaning of *fanā* underwent substantial semantic, spiritual, doctrinal, literary, and institutional transformations. In early Sufism, it was closely linked to ascetic self-discipline, repentance, poverty, sincerity, fear, hope, and the purification of the soul; later, it became a technical term within classical Sufi manuals, a metaphysical principle in the school of Ibn ‘Arabī, a poetic and symbolic motif in Persian mystical literature, and finally a concept entangled with order, authority, sainthood, Shi‘i religiosity, and political power in the Safavid context. Early Sufi texts show that *fanā* was initially associated with the ethical destruction of self-will and the disappearance of egotistical claims before divine presence (1, 6). This article therefore approaches *fanā* genealogically, not by searching for one stable origin, but by tracing how different religious, linguistic, social, and intellectual forces shaped its meanings across time.

In the earliest phases of Islamic spirituality, the conceptual field of *fanā* emerged before the term itself became fully systematized. Early ascetics and proto-Sufi figures were primarily concerned with renunciation, vigilance over the soul, sincerity, poverty, and detachment from worldly illusion. The self was perceived as the source of arrogance, heedlessness, desire, and false autonomy, and spiritual discipline aimed to weaken this self-centered structure. In this sense, the earliest meaning of *fanā* was ethical and practical rather than abstractly metaphysical. It referred to the gradual dissolution of egotism and the purification of intention before God. Classical accounts of early Sufi figures demonstrate that the ideal saint was one who had abandoned self-display, worldly ambition, and spiritual pride (6, 19). Later ethical works deepened this trajectory by showing that even worship, knowledge, and asceticism could become subtle forms of self-attachment if they were not purified from vanity and self-regard (7). Thus, one of the earliest genealogical roots of *fanā* lies in moral psychology: the struggle to dismantle the hidden sovereignty of the ego.

By the third and fourth Islamic centuries, *fanā* began to acquire a more experiential and ecstatic dimension. The sayings and lives of figures associated with intoxication, ecstatic utterance, and overwhelming love—especially Bāyazīd Bistāmī and al-Ḥallāj—pushed the concept beyond ascetic self-denial toward the experience of self-loss in divine presence. In this context, *fanā* was no longer merely the ethical defeat of the lower self, but a state in which ordinary self-consciousness collapsed under the force of mystical encounter. The ecstatic language of early Sufis often appeared paradoxical because it attempted to express an experience that exceeded ordinary theological and linguistic categories (5, 8). Al-Ḥallāj’s writings and legacy are especially important because they connect *fanā* with love, suffering, martyrdom, and the instability of mystical speech (9). However, this ecstatic tendency also generated tension. The Baghdadi tradition, especially the sober model associated with Junayd, sought to interpret *fanā* through discipline, sobriety, and servanthood. This tension between intoxication and sobriety became one of the decisive forces in the later formation of Sufi doctrine.

In classical Sufi manuals, *fanā* was gradually stabilized as a technical concept within a broader vocabulary of states and stations. It was no longer treated simply as an exceptional ecstatic experience, but as a stage in the path that had to be understood in relation to *baqā*, or subsistence in God. This relationship is crucial: *fanā* is not the end of the mystical path, but a passage toward a transformed mode of existence. The annihilation of ego, self-will, and false autonomy must be followed by a return to awareness, responsibility, and servanthood. Classical authors therefore interpreted *fanā* not as nihilism or escape from the world, but as the condition for authentic spiritual presence. Al-Qushayrī’s *Risāla* presents Sufi concepts within a disciplined religious

framework and links mystical states to sobriety, balance, and adherence to the path (2). Al-Hujwīrī likewise emphasizes that true Sufism requires inner purification and fidelity to religious truth rather than uncontrolled claims of mystical experience (3). Al-Kalābādhi's doctrinal presentation of Sufism further shows how early Sufi teachings were defended as compatible with Islamic belief and practice (10). In this classical phase, *fanā* became simultaneously ethical, experiential, pedagogical, and doctrinal.

With the rise of theoretical mysticism, especially in the tradition of Ibn 'Arabī, *fanā* entered a new metaphysical horizon. It came to signify not only the disappearance of moral egoism or psychological self-awareness, but the disappearance of the illusion of independent existence. In Ibn 'Arabī's ontology, created beings do not possess autonomous being; rather, they are manifestations of divine self-disclosure. Accordingly, *fanā* becomes a transformation in perception: the mystic no longer sees the self and the world as independent realities but recognizes their dependence on the Real (12, 13). Chittick's interpretation of Ibn 'Arabī's metaphysics shows that imagination, manifestation, and divine self-disclosure are central to this reconfiguration of reality (23). Qūnawī and Kāshānī further contributed to the conceptual refinement of this tradition by systematizing the metaphysical and terminological language through which *fanā*, *baqā*, manifestation, and knowledge could be discussed (14, 15). In this stage, *fanā* became a theory of perception and being: the passing away of false independence before the unity of divine reality.

Persian mystical literature gave *fanā* its most influential symbolic and cultural expression. Through poetry, narrative, allegory, and hagiography, the concept moved beyond technical Sufi discourse and entered the wider imaginative life of Persianate Islam. In Rumi's *Mathnawī*, *fanā* appears through images of love, burning, self-loss, death before death, and rebirth in divine presence (16). Chittick's study of Rumi shows that love is the force that breaks the limited self and opens the human being to a fuller reality (17). In 'Attār's *Conference of the Birds*, the journey of the birds toward the Sīmurgh dramatizes the annihilation of fragmented identities and the discovery of a deeper truth beyond egoic separateness (18). Shabistārī's *Gulshan-i Rāz* expresses *fanā* in a compact symbolic language shaped by theoretical mysticism (25), while Jāmī's hagiographical tradition preserves the memory of saints whose lives embodied poverty, surrender, love, and self-effacement (22). By the Safavid period, however, *fanā* had also entered a more institutional and political field. The Safavid order's transformation into a Shi'ī empire altered the relationship between Sufism, sainthood, authority, and religious identity (20, 21). Thus, the genealogy of *fanā* reveals a concept that moved from ascetic discipline to mystical experience, from doctrine to ontology, from poetry to collective memory, and from inner transformation to institutional and religio-political meaning. In conclusion, *fanā* should not be interpreted as simple annihilation, passivity, or negation of life. It is better understood as the historical name for a radical transformation of the self: the collapse of ego-centered autonomy and the emergence of a new relation to God, the world, spiritual authority, and human existence.

مفهوم «فنا» از محوری‌ترین و درعین‌حال پیچیده‌ترین مفاهیم در تاریخ تصوف اسلامی است؛ مفهومی که در ظاهر بر نفی، محو، نیستی و زوال دلالت می‌کند، اما در متن سنت عرفانی اسلامی هرگز به معنای نابودی ساده، انهدام وجودی یا ترک مطلق حیات انسانی نبوده است. فنا در سیر تاریخی خود از تجربه‌ای اخلاقی و زاهدانه در قرون نخستین به اصطلاحی فنی در دستگاه مفهومی صوفیان کلاسیک، سپس به مقوله‌ای هستی‌شناختی در عرفان نظری، بعد به مضمون بنیادین شعر عرفانی فارسی و سرانجام به عنصری در شبکه طریقت، ولایت، تشیع و سیاست دینی در دوره‌های متأخر، به‌ویژه عصر صفوی، تبدیل شد. از این رو، تحلیل فنا فقط تحلیل یک اصطلاح عرفانی نیست، بلکه بررسی یکی از مسیرهای اصلی تحول تصوف اسلامی از تجربه فردی به نظام معرفتی، از تهذیب اخلاقی به نظریه وجود، و از زبان خانقاهی به زبان ادبی و اجتماعی است. منابع کلاسیک تصوف نشان می‌دهند که صوفیان از همان قرون نخستین کوشیدند تجربه باطنی خویش را در قالب اصطلاحاتی توضیح دهند که نسبت انسان، نفس، اراده، خدا، جهان و حقیقت را بازتعریف می‌کردند؛ چنان‌که در متون آغازین مانند اللمع، فنا در کنار اصطلاحاتی چون توحید، وجد، سکر، صحو، محو و بقا در شبکه‌ای از تجربه‌های سلوکی فهم می‌شود (1). همین جایگاه شبکه‌ای سبب می‌شود که فنا را نتوان به یک تعریف واحد فروکاست، زیرا این مفهوم در هر مرحله از تاریخ تصوف با افق تازه‌ای از معنا پیوند خورده است.

اهمیت پرداختن به فنا از آنجاست که این مفهوم در قلب مسئله بنیادین عرفان اسلامی قرار دارد: چگونه انسان می‌تواند از خود محدود، نفسانی و متکثر عبور کند و به مرتبه‌ای از آگاهی برسد که در آن اراده، فعل و شهود خویش را مستقل از حق نبیند؟ در سنت تصوف، پاسخ به این پرسش گاه در قالب زبان زهد و مجاهده بیان شده است، گاه در صورت زبان عشق و مستی، گاه در قالب نظریه انسان کامل و تجلی، و گاه در قالب اطاعت طریقتی از پیر و مرشد. در رساله قشیریه، فنا نه یک شعار شاعرانه، بلکه یکی از مفاهیم دقیق مربوط به احوال و مقامات سالک است و در نسبت با بقا، صحو و استقامت توضیح داده می‌شود (2). در کشف‌المحجوب نیز فنا در پیوند با پاکی دل، نفی خودبینی و تحقق حقیقت عبودیت مطرح می‌شود و از همان‌جا می‌توان دید که صوفیان کلاسیک همواره میان فنا به‌عنوان تجربه درونی و فنا به‌عنوان تعهد به شریعت و اخلاق تمایز می‌گذاشتند (3). چنین تمایزی برای فهم تاریخی این مفهوم اهمیت بنیادی دارد، زیرا مانع از آن می‌شود که فنا به‌صورت تجربه‌ای ضد شریعت، بی‌قاعده یا صرفاً احساسی فهمیده شود.

تحلیل تبارشناختی فنا به معنای جست‌وجوی یک منشأ ثابت و ساده برای آن نیست. فنا مفهومی نیست که در نقطه‌ای مشخص و یک‌باره پدید آمده باشد و سپس بدون تغییر در طول تاریخ انتقال یافته باشد. برعکس، این مفهوم در برخورد میان چندین سنت و نیرو شکل گرفته است: زبان قرآنی درباره فنای دنیا و بقای وجه الهی، تجربه زهد و ریاضت، اخلاق مراقبه و محاسبه، عشق الهی، منازعات کلامی درباره توحید و صفات، تجربه‌های شطح‌آمیز صوفیان، نظام‌سازی خانقاهی، عرفان نظری ابن عربی، شعر فارسی و تحولات سیاسی - مذهبی دوره صفویه. در تاریخ‌نگاری تصوف، پیوند میان زهد اولیه، تجربه عرفانی و نهادهای صوفیانه به‌روشنی نشان می‌دهد که مفاهیمی مانند فنا در بسترهای تاریخی متغیر تکوین یافته‌اند، نه در خلأ انتزاعی (4). همچنین در مطالعه تجربه‌های نخستین عرفانی، باید توجه داشت که زبان صوفیان اولیه اغلب زبان اشاره، رمز، دعا، ذکر و تجربه بود، نه زبان نظام‌مند فلسفی؛ از این رو، مفاهیمی مانند فنا در آغاز بیشتر از دل تجربه زیسته و گفتارهای پراکنده بیرون آمدند تا از دل دستگاه‌های نظری کامل (5).

در قرون نخستین، فنا بیش از آنکه به معنای اصطلاحی بعدی آن به کار رود، در قالب مفاهیمی مانند ترک نفس، فقر، اخلاص، توبه، محبت، خوف، رجا و محاسبه حضور داشت. این دوره، دوره‌ای است که در آن مرز میان زهد، پارسایی، اخلاق دینی و عرفان هنوز کاملاً تفکیک نشده بود. آثاری

که به شرح احوال طبقات صوفیه پرداخته‌اند، نشان می‌دهند که شخصیت‌های نخستین صوفی اغلب از طریق شدت عبادت، ترک دنیا، ریاضت، مراقبه نفس و محبت الهی شناخته می‌شدند (6). در چنین فضایی، فنا به تدریج از دل یک منطق اخلاقی زاده شد: انسان باید از خودخواهی، خودبینی، تملک، شهوت، کبر و دعوی استقلال رها شود تا حقیقت بندگی در او آشکار گردد. بعدها همین معنا در آثار اخلاقی و سلوکی غزالی با صورت‌بندی دقیق‌تری ادامه یافت؛ زیرا در احیاء علوم الدین، تزکیه نفس و تهذیب قلب شرط بنیادین شناخت الهی و زندگی دینی تلقی می‌شود (7). بنابراین، یکی از تبارهای اصلی فنا، اخلاق نفس و مجاهده با خود است، نه صرفاً تجربه وجدانی یا نظریه متافیزیکی.

با این حال، فنا در تاریخ تصوف فقط مسیر اخلاقی و زاهدانه نپیمود. از قرن سوم هجری به بعد، تجربه‌هایی در میان صوفیان پدیدار شد که زبان عادی اخلاق و فقه برای توصیف آنها کافی نبود. چهره‌هایی مانند بایزید بسطامی و حلاج نماینده نوعی بیان وجدانی و شطح‌آمیز از تجربه محو خود در حضور حق شدند. پژوهش درباره شطحیات صوفیانه نشان می‌دهد که گفتارهای وجدآمیز، هرچند در ظاهر گاه متعارض با زبان رسمی دین می‌نمودند، درونی‌ترین کوشش صوفیان برای بیان تجربه‌ای بودند که در آن مرز میان خودآگاهی عادی و حضور مطلق الهی فرو می‌ریخت (8). در متون منسوب به حلاج نیز می‌توان دید که تجربه فنا با عشق، قرب، بلا، شهادت و از خود گذشتگی پیوند می‌خورد و سالک در آن از هویت عادی خویش فراتر می‌رود (9). با این حال، تاریخ فنا فقط تاریخ سکر و شطح نیست؛ زیرا جنید و مکتب بغداد کوشیدند همین تجربه را در چارچوب صحو، اعتدال، عبودیت و التزام دینی بازتفسیر کنند، و همین تنش میان سکر و صحو یکی از کانون‌های اصلی تحول فنا در تصوف اسلامی شد.

در دوره کلاسیک، صوفیان کوشیدند این تجربه‌های پراکنده را به زبان اصطلاحی منظم تبدیل کنند. کلاباذی در التعرف به معرفی مذهب و آموزه‌های صوفیان می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که تصوف از درون سنت دینی اسلامی قابل فهم است، نه در بیرون از آن (10). این تلاش برای مشروع‌سازی و نظام‌مند کردن تصوف سبب شد فنا نیز از حالت تجربه‌ای فردی و گاه خطرناک به مفهومی قابل توضیح در ساختار مقامات و احوال تبدیل شود. در منازل السائرین، حرکت سالک به سوی حق در قالب منازل گوناگون توضیح داده می‌شود و این زبان منزل‌مند، امکان می‌دهد که فنا به‌مثابه مرحله‌ای از سلوک فهم شود، نه صرفاً لحظه‌ای بی‌قاعده از جذب (11). به همین دلیل، تحلیل تبارشناختی فنا باید هم به تجربه‌های حاد عرفانی توجه کند و هم به ساز و کارهای علمی و متنی‌ای که این تجربه‌ها را مهار، تفسیر و منتقل کردند.

از سوی دیگر، در عرفان نظری ابن عربی، مفهوم فنا وارد افق تازه‌ای شد. در اینجا فنا فقط نفی اخلاقی نفس یا محو وجدانی خودآگاهی نیست، بلکه با مسئله وجود، تجلی، نسبت حق و خلق، انسان کامل و معرفت شهودی پیوند می‌خورد. در فصوص الحکم، حقیقت انسان و نسبت او با اسماء الهی در چارچوبی بیان می‌شود که در آن استقلال وجودی مخلوق به پرسش گرفته می‌شود (12). در فتوحات مکیه نیز بحث‌های گسترده درباره احوال، مقامات، تجلیات و معرفت الهی زمینه‌ای فراهم می‌کند که فنا به معنای زوال توهم استقلال و رؤیت وجود به‌مثابه وابسته به حق فهم شود (13). شارحان و مفسران این سنت نیز با زبان فلسفی و عرفانی دقیق‌تر به تبیین این معنا پرداختند؛ چنان‌که قونوی در سنت ابن عربی به نسبت میان تفسیر، وجود و معرفت توجه دارد (14) و کاشانی در اصطلاحات صوفیه کوشیده است واژگان عرفانی را به نظامی مفهومی تبدیل کند (15). بنابراین، فنا در عرفان نظری نه حذف انسان، بلکه تغییر بنیادین نسبت انسان با حقیقت وجود است.

ادبیات عرفانی فارسی نیز سهمی تعیین‌کننده در گسترش و بازآفرینی مفهوم فنا داشته است. مولوی فنا را با زبان عشق، سوختن، بی‌خودی، رهایی از خویشتن و بازگشت به اصل بیان می‌کند، و همین زبان سبب می‌شود که مفهوم فنا از اصطلاحات محدود خانقاهی فراتر رود و به تخیل عمومی فرهنگ فارسی راه یابد (16). چیتیک در شرح آموزه‌های مولوی نشان می‌دهد که عشق نزد مولوی نیرویی است که خود طبیعی و محدود انسان را می‌شکند و او را به حیات تازه‌ای در نسبت با حق وارد می‌کند (17). عطار نیز در منطق‌الطیر سفر پرندگان به سوی سیمرغ را به الگویی روایی از

گذر از خود، ترک تعلق و کشف حقیقت تبدیل می‌کند (18)، و در تذکره‌الاولیاء با روایت زندگی اولیاء، نوعی حافظه عرفانی از فنا، فقر، بلا، عشق و کرامت می‌سازد (19). از این نظر، شعر و حکایت فقط ابزار بیان فنا نیستند، بلکه خود در تولید تاریخی معنای فنا نقش دارند. دوره صفویه نیز مرحله‌ای مهم در تبار فناسست، زیرا در این دوره نسبت تصوف، تشیع، دولت، ولایت و نهادهای دینی باز آرایشی شد. صفویه از ریشه‌ای طریقتی برخاست، اما به دولتی شیعی تبدیل شد و همین تحول سبب شد بسیاری از مفاهیم صوفیانه در بستر تازه‌ای از اقتدار سیاسی و هویت مذهبی قرار گیرند. مطالعه فرهنگ دینی ایران اوایل دوره جدید نشان می‌دهد که مرز میان عرفان، تشیع، مهدویت، سلطنت و اقتدار معنوی در این دوره به شدت پویا و متغیر بود (20). از سوی دیگر، تاریخ سیاسی - مذهبی صفویه نشان می‌دهد که تثبیت تشیع امامی و سازمان‌دهی دولت مرکزی، نسبت سنت‌های صوفیانه با قدرت را دگرگون کرد (21). بنابراین، فنا در دوره صفویه فقط ادامه اصطلاح کلاسیک صوفیانه نبود، بلکه می‌توانست در نسبت با ولایت، اطاعت، مرشد، شاه، امام و نظم جدید دینی معناهای تازه‌ای پیدا کند. هدف این مقاله تحلیل تبارشناختی مفهوم «فنا» در تصوف اسلامی از قرون اولیه تا دوره صفویه و تبیین دگرگونی‌های معنایی، معرفتی و تاریخی آن در بسترهای زاهدانه، صوفیانه، عرفان نظری، ادبیات عرفانی و تحولات نهادی - مذهبی است.

زمینه‌های نخستین شکل‌گیری مفهوم فنا در زهد و تصوف اولیه

در بررسی خاستگاه‌های نخستین مفهوم فنا باید از این نکته آغاز کرد که تصوف اسلامی در قرون اولیه، پیش از آنکه به صورت سلسله‌ها، خانقاه‌ها، رساله‌های آموزشی و نظام‌های نظری درآید، بیشتر در قالب شیوه‌ای از زیستن، پارسایی، مراقبت نفس و حساسیت شدید نسبت به حضور خداوند ظهور کرد. زاهدان نخستین بیش از آنکه به زبان فنی «فنا» سخن بگویند، از ترک دنیا، خوف از حساب، امید به رحمت، محاسبه نفس، توبه، اخلاص، فقر و محبت الهی سخن می‌گفتند. در این دوره، «خود» به‌عنوان منشأ دعوی، غفلت، تکبر و تعلقات دنیوی مسئله اصلی سلوک بود، و از همین جا می‌توان نخستین زمینه‌های فنا را بازشناخت. فنا در این مرحله بیش از آنکه به معنای هستی‌شناختی باشد، معنایی اخلاقی و عملی داشت: کاستن از سلطه نفس و زدودن خودمحوری از حیات دینی. در طبقات‌الصوفیه، بسیاری از چهره‌های اولیه تصوف با اوصاف زهد، خوف، اخلاص، مراقبه و شدت بندگی معرفی می‌شوند و همین تصویر نشان می‌دهد که نابودی نفس اماره و رهایی از دعوی شخصی یکی از بنیان‌های نخستین سنت صوفیانه بوده است (6). از این منظر، فنا در آغاز نه اصطلاحی انتزاعی، بلکه نامی برای تجربه تدریجی بیرون‌رفتن از مرکزیت نفس بود.

این زمینه زاهدانه را باید در پیوند با زبان قرآنی و دینی درباره ناپایداری دنیا و بقای حقیقت الهی فهمید. صوفیان اولیه از دل جهان‌بینی اسلامی به این نتیجه رسیدند که وابستگی به امور فانی، انسان را از درک حقیقت باقی بازمی‌دارد. البته نباید گفت که مفهوم فنی فنا مستقیماً و بی‌واسطه از یک آیه یا گزاره خاص استخراج شد، زیرا آنچه در تصوف رخ داد، بازخوانی باطنی و سلوکی مجموعه‌ای از معانی دینی بود. سالک صوفی در مواجهه با مرگ، ناپایداری دنیا، عبودیت، ذکر، اخلاص و لقاءالله، به تدریج زبان خاصی برای توصیف زوال خودخواهی و حضور حق پدید آورد. مایکل سلز در بررسی متون عرفانی نخستین نشان می‌دهد که زبان عرفان اولیه از ترکیب بیان قرآنی، تجربه نیایش، روایت معراج، شعر و گفتارهای اشاری شکل گرفته است (5). بنابراین، تبار فنا را باید در میان این لایه‌های زبانی و تجربی جست‌وجو کرد، نه در یک نقطه ساده و قطعی. فنا در آغاز، نتیجه زیستن در عالمی بود که در آن همه چیز در برابر حقیقت الهی ناپایدار، وابسته و فاقد استقلال تلقی می‌شد.

یکی از مهم‌ترین بسترهای پیدایش فنا، مفهوم «محاسبه نفس» بود. حارث محاسبی و جریان‌هایی که بر مراقبت درونی، صدق نیت و تشخیص انگیزه‌های پنهان تأکید داشتند، راه را برای فهمی عمیق‌تر از نفی نفس فراهم کردند. هرچند در بسیاری از آثار اولیه، اصطلاح فنا هنوز به دقت دوره‌های بعد صورت‌بندی نشده بود، اما مضمون آن در کوشش برای زدودن ریا، عجب، غرور و اراده نفسانی حضور داشت. غزالی بعدها این

میراث را در سطحی گسترده‌تر سامان داد و نشان داد که آفات نفس چگونه حتی در عبادت، علم، زهد و دینداری نیز می‌توانند پنهان شوند (7). از این دیدگاه، فنا فقط ترک شهوات آشکار نیست، بلکه عبور از ظریف‌ترین اشکال خودپرستی معنوی است. سالک ممکن است از دنیا بگذرد، اما به زهد خود دل ببندد؛ ممکن است عبادت کند، اما عبادت را سرمایه هویت شخصی سازد؛ ممکن است علم دینی بیاموزد، اما علم را ابزار برتری بر دیگران کند. فنا در این سطح یعنی فروپاشی همین مرکز پنهان خودبینی که حتی در امور مقدس نیز می‌تواند باقی بماند.

در کنار این جریان اخلاقی و زاهدانه، از قرن سوم هجری به بعد نوعی زبان وجدانی و تجربی در تصوف پدیدار شد که معنای فنا را دگرگون کرد. در اینجا دیگر سخن فقط از مجاهده تدریجی با نفس نبود، بلکه از لحظاتی سخن می‌رفت که در آن سالک در جذب، سکر، محبت یا شهود، خودآگاهی عادی خویش را از دست می‌داد و همه چیز را در حضور حق می‌دید. این جریان در شخصیت‌هایی مانند بایزید بسطامی و حلاج به صورت برجسته دیده می‌شود. پژوهش ارنست درباره کلمات وجدآمیز صوفیان نشان می‌دهد که شطحیات، با وجود ظاهر ناسازگار و گاه تکان‌دهنده، کوششی برای بیان تجربه‌ای بوده‌اند که زبان عادی از حمل آن ناتوان است (8). در این تجربه، فنا نه فقط به معنای اخلاقی نفی خود، بلکه به معنای گسست از خودآگاهی معمولی است. سالک در چنین لحظه‌ای نه خود را به‌عنوان فاعل مستقل می‌بیند و نه گفتار خویش را سخنی برخاسته از نفس عادی می‌داند. همین وضعیت سبب شد که مسئله فنا با خطر سوءفهم، اتهام، تعارض کلامی و تنش با زبان رسمی دین همراه شود. حلاج در این تبار جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا تجربه او نشان می‌دهد که فنا چگونه می‌تواند به زبان عشق، رنج، شهادت و اتحاد شهودی نزدیک شود. در تواسین، حلاج از رابطه‌ای میان عاشق و معشوق سخن می‌گوید که در آن مرزهای عادی هویت انسانی در آتش محبت فرو می‌ریزد (9). اهمیت حلاج در تاریخ فنا فقط به سبب سرنوشت تراژیک او نیست، بلکه به این دلیل است که تجربه او پرسشی بنیادین پیش می‌کشد: اگر سالک از خود فانی شود، زبان او از کجا سخن می‌گوید؟ آیا سخن او سخن نفس است یا سخن حالی است که در آن نفس دیگر مرکز گفتار نیست؟ همین پرسش در تاریخ تصوف به مسئله نسبت میان سکر و صحو، شطح و شریعت، تجربه و تفسیر تبدیل شد. صوفیان بغداد، به‌ویژه در سنت جنید، کوشیدند این خطر را با تأکید بر صحو و بازگشت به عبودیت مهار کنند. از این رو، یکی از نخستین دوگانگی‌های تبارشناختی فنا میان فنا به‌مثابه بی‌خودی وجدانی و فنا به‌مثابه کمال بندگی آگاهانه شکل گرفت.

این دوگانگی در متون کلاسیک صوفیه به تدریج به زبان اصطلاحی تبدیل شد. سراج طوسی در اللمع کوشید احوال و اصطلاحات صوفیان را در چهارچوبی توضیح دهد که هم تجربه باطنی آنان را حفظ کند و هم آن را در نسبت با شریعت و سنت اسلامی قابل دفاع سازد (1). این تلاش بسیار مهم بود، زیرا تصوف برای بقا و انتقال خود نیازمند آن بود که تجربه‌های حاد و شخصی را به زبان آموزشی و قابل فهم تبدیل کند. کلابادی نیز در التعرف همین مسیر را ادامه داد و کوشید نشان دهد که عقاید صوفیان با اصول کلی اسلام ناسازگار نیست (10). در چنین فضایی، فنا از یک تجربه غیرقابل کنترل به مفهومی بدل شد که می‌توانست در کنار بقا، توحید، معرفت، محبت و ولایت توضیح داده شود. این نظام‌مندشدن، یکی از تحولات اصلی تبار فناسست، زیرا از این پس فنا فقط تجربه‌ای متعلق به اولیای خاص یا اهل شطح نبود، بلکه به بخشی از آموزش عمومی تصوف تبدیل شد. رساله قشیریه مرحله‌ای مهم‌تر در این صورت‌بندی است. قشیری با گردآوری اقوال مشایخ و توضیح احوال و مقامات، کوشید تصوف را به زبان منظم، معتدل و قابل قبول برای سنت دینی بیان کند (2). در چنین متنی، فنا بدون بقا فهمیده نمی‌شود. اگر فنا به معنای محو صفات نفسانی است، بقا به معنای استقرار سالک در حقیقت عبودیت و حضور آگاهانه در جهان پس از عبور از خود است. این نکته مانع از آن می‌شود که فنا به نوعی نیست‌انگاری یا گریز از مسئولیت تعبیر شود. در واقع، صوفی کامل کسی نیست که در محو باقی بماند و از خلق و تکلیف جدا شود، بلکه کسی است که پس از فنا به بقا می‌رسد و با بصیرتی تازه به جهان بازمی‌گردد. همین معنا در کشف‌المحجوب نیز دیده می‌شود، جایی که هجویری بر

پیوند تصوف با شریعت، حقیقت و پاکی درونی تأکید دارد (3). بنابراین، در تصوف کلاسیک، فنا به تدریج از تجربه زوال خود به مرحله‌ای در مسیر تحقق انسان کامل تر تبدیل شد.

در سنت فارسی، روایت زندگی اولیاء نقش مهمی در انتقال معنای فنا داشت. عطار در تذکره‌الاولیاء با ذکر احوال مشایخ، نوعی تاریخ قدسی از تجربه صوفیانه می‌سازد که در آن فنا نه به صورت تعریف نظری، بلکه در قالب حکایت، رفتار، کلام و سرنوشت اولیاء نشان داده می‌شود (19). این روایت‌ها برای فهم تبار فنا اهمیت دارند، زیرا نشان می‌دهند که مفهوم فنا چگونه از اصطلاحات مدرسه‌ای و خانقاهی به الگوی زیست عرفانی تبدیل شد. در این حکایات، فانی کسی است که از جاه، نام، دعوی، خویشترداری ظاهری، منفعت و ترس از خلق گذشته و در برابر حق به فقر مطلق رسیده است. اما همین روایت‌ها گاه به زبان اغراق، نماد و اسطوره نزدیک می‌شوند و از این طریق مفهوم فنا را در حافظه فرهنگی گسترش می‌دهند. بدین ترتیب، فنا هم در رساله‌های فنی صوفیان تثبیت شد و هم در حکایت‌های اولیاء به الگوی تخیل دینی تبدیل گردید.

از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که در قرون نخستین و کلاسیک، مفهوم فنا همواره با مسئله توحید پیوند داشت. برای صوفیان، توحید فقط تصدیق زبانی یگانگی خدا نبود، بلکه تجربه‌ای وجودی بود که در آن سالک از دیدن خود، فعل خود و اراده خود فانی می‌شد. این معنا در بسیاری از متون صوفیه به صورت نفی دعوی و مشاهده فعل حق در همه امور بیان شده است. در منازل‌الساثرین، حرکت سالک به سوی حق در قالب مراتب و منازل نشان می‌دهد که عبور از خود یک فرایند تدریجی است و فنا نمی‌تواند بدون سلوک، ریاضت و تهذیب تحقق یابد (11). بنابراین، فنا در آغاز و دوره کلاسیک نه یک تجربه تصادفی، بلکه نتیجه تربیت روحانی، مراقبه، ذکر، محبت و توحید عملی بود. همین پیوند میان فنا و توحید سبب شد که بعدها عرفان نظری بتواند این مفهوم را از سطح اخلاق و احوال به سطح هستی‌شناسی منتقل کند.

صورت‌بندی نظری فنا در تصوف کلاسیک و نسبت آن با بقا، معرفت و ولایت

در دوره کلاسیک تصوف، مفهوم فنا به مرحله‌ای رسید که دیگر نمی‌توان آن را صرفاً در قالب زهد اولیه یا شطحیات وجدانی توضیح داد. این دوره، دوره صورت‌بندی اصطلاحات، تدوین رساله‌ها، دفاع از مشروعیت تصوف و تنظیم رابطه میان شریعت، طریقت و حقیقت بود. صوفیان دریافته‌اند که اگر تجربه‌های باطنی آنان در زبان دقیق و قابل انتقال صورت‌بندی نشود، هم در معرض سوءفهم قرار می‌گیرد و هم امکان آموزش و استمرار تاریخی خود را از دست می‌دهد. از این رو، متونی مانند اللمع، التعرف، رساله قشیریه و کشف‌المحجوب را می‌توان بخشی از فرایند نهادینه‌شدن زبان تصوف دانست. در اللمع، سراج کوشید میراث پراکنده مشایخ را در قالب مباحثی منظم گرد آورد و از طریق توضیح اصطلاحاتی مانند فنا، بقا، جمع، فرق، سکر، صحو و توحید، تجربه صوفیان را در چارچوبی قابل فهم قرار دهد (1). همین کارکرد آموزشی و دفاعی سبب شد که فنا از یک واژه اشاری به مفهومی نظری تبدیل شود.

یکی از مهم‌ترین تحولات این دوره، قرار گرفتن فنا در نسبت ساختاری با بقا بود. در بسیاری از برداشت‌های سطحی، فنا پایان راه تلقی می‌شود؛ گویی سالک باید فقط از خود ناپود شود و در حالت محو باقی بماند. اما در تصوف کلاسیک، فنا بدون بقا ناقص است. فنا به معنای زوال صفات نفسانی، خودبینی و اراده مستقل است، اما بقا به معنای استقرار سالک در عبودیت، معرفت و حضور پس از عبور از خود است. قشیری در رساله خود، با ذکر اقوال مشایخ و توضیح احوال صوفیان، نشان می‌دهد که فنا اگر به بقا نینجامد، به کمال سلوک نمی‌رسد (2). سالک در فنا از خود جدا می‌شود، اما در بقا با حقیقتی تازه به خود و جهان بازمی‌گردد. این بازگشت اهمیت بنیادی دارد، زیرا تصوف اسلامی برخلاف برخی قرائت‌های گریزگرایانه، سلوک را ترک مطلق جهان نمی‌داند؛ بلکه جهان پس از فنا برای سالک معنایی تازه می‌یابد. او دیگر جهان را میدان تملک و خودنمایی نمی‌بیند، بلکه آن را محل ظهور بندگی، خدمت، رحمت و معرفت می‌شناسد.

رابطه فنا و بقا همچنین نشان می‌دهد که صوفیان کلاسیک چگونه میان محو و صحو تعادل برقرار کردند. در تجربه محو، سالک از خودآگاهی عادی جدا می‌شود و در جذبه حضور حق قرار می‌گیرد؛ اما در صحو، او به آگاهی، تکلیف و تمیز بازمی‌گردد. اگر فنا با سکر پیوند داشته باشد، بقا با صحو همراه است. در سنت بغداد، این تعادل اهمیت زیادی یافت، زیرا مشایخ این سنت می‌خواستند تجربه باطنی را از افراط، شطح و بی‌قاعدگی حفظ کنند. کلابادی در التعرف با تأکید بر پیوند تصوف با اعتقاد صحیح و شریعت، در واقع زمینه‌ای فراهم می‌کند که فنا نه به‌عنوان خروج از دین، بلکه به‌عنوان تحقق عمیق‌تر توحید فهم شود (10). هجویری نیز در کشف‌المحجوب بر این نکته تأکید دارد که حقیقت تصوف در پاکی باطن و التزام به راه حق است، نه در دعوی، نمایش یا کلمات مبهم (3). بنابراین، صورت‌بندی نظری فنا در دوره کلاسیک همراه با نوعی کنترل معنایی بود: صوفیان می‌خواستند تجربه محو را حفظ کنند، اما آن را از بی‌مسئولیتی و بی‌قاعدگی جدا سازند.

در این چارچوب، فنا با معرفت نیز پیوندی عمیق پیدا کرد. معرفت عرفانی در تصوف کلاسیک صرفاً دانستن مفاهیم یا تصدیق گزاره‌ها نیست، بلکه نوعی شناخت وجودی است که با دگرگونی سالک همراه می‌شود. تا زمانی که نفس انسان مرکز ادراک است، معرفت او نیز آمیخته با خودبینی، منفعت، ترس و دعوی است. فنا شرط تصفیه این ادراک است؛ یعنی سالک باید از خود فانی شود تا حقیقت را نه از منظر نفس، بلکه از منظر حضور حق ببیند. غزالی در احیاء نشان می‌دهد که علم بدون تزکیه می‌تواند به حجاب تبدیل شود و همین نکته برای فهم رابطه فنا و معرفت اهمیت دارد (7). در این معنا، فنا نفی عقل یا علم نیست، بلکه نفی خودبینی‌ای است که عقل و علم را به ابزار سلطه نفس تبدیل می‌کند. معرفت پس از فنا، معرفتی است که در آن سالک به جای تملک حقیقت، در برابر حقیقت گشوده می‌شود.

همین پیوند میان فنا و معرفت، زمینه‌ای برای تحول بعدی در عرفان نظری فراهم کرد، اما در دوره کلاسیک نیز نشانه‌های آن آشکار است. در منازل‌السائرین، خواجه عبدالله انصاری مسیر سلوک را به صورت مراتب و منازل بیان می‌کند و نشان می‌دهد که معرفت، توحید، فقر، فنا و بقا در یک فرایند تربیتی و روحانی به هم مرتبط‌اند (11). این نگاه منزل‌مند، فنا را نه تجربه‌ای ناگهانی و بی‌زمینه، بلکه نتیجه پیمودن راه می‌داند. البته جذبه و لطف الهی در تصوف جایگاه بنیادین دارد، اما حتی جذبه نیز در زبان صوفیان درون‌نظامی از آمادگی، تهذیب و عنایت فهم می‌شود. سالک باید از بسیاری از منزل‌ها بگذرد تا به جایی برسد که در آن خود را نبیند. از این رو، فنا در تصوف کلاسیک همواره میان کوشش انسانی و عنایت الهی قرار دارد؛ نه کاملاً حاصل ریاضت انسانی است و نه بدون آمادگی باطنی پایدار می‌ماند.

مسئله ولایت یکی دیگر از محورهای مهم در صورت‌بندی کلاسیک فناسنت است. ولی در سنت صوفیانه کسی است که به سبب قرب الهی، صفای باطن و تحقق عبودیت، از خودبینی و اراده نفسانی رها شده است. از این منظر، فنا فقط تجربه‌ای شخصی نیست، بلکه مبنای نوعی اقتدار معنوی نیز هست. کسی که از خود فانی و به حق باقی شده است، می‌تواند راهبر دیگران باشد، زیرا ارشاد او از نفس و منفعت شخصی بر نمی‌خیزد. در تذکره‌الاولیاء، عطار با روایت زندگی و کلمات اولیاء نشان می‌دهد که ولایت در تخیل صوفیانه با فقر، فنا، بلا، محبت و کرامت پیوند دارد (19). این روایت‌ها صرفاً زندگی‌نامه نیستند، بلکه الگویی از اقتدار معنوی می‌سازند که در آن فانی شدن از خود شرط مرجعیت روحانی است. همین نکته بعدها در نهادهای طریقتی اهمیت یافت، زیرا رابطه شیخ و مرید بر این فرض استوار شد که شیخ به مرتبه‌ای از فنا و بقا رسیده و از این رو می‌تواند واسطه تربیت معنوی باشد.

با این حال، پیوند فنا و ولایت دو پیامد متفاوت داشت. از یک سو، فنا می‌توانست ضمانتی اخلاقی برای ولایت باشد، زیرا ولی حقیقی کسی است که از خودخواهی، شهوت قدرت، طلب شهرت و منفعت شخصی گذشته است. از سوی دیگر، همین مفهوم می‌توانست در ساختارهای طریقتی به اطاعت مرید از شیخ و محور اراده شخصی در اراده مرشد تعبیر شود. اینجا یکی از نقاط حساس تبارشناختی فنا آشکار می‌شود: مفهومی که در آغاز به معنای نفی خود در برابر خدا بود، در بستر نهادی می‌توانست به نفی اراده مرید در برابر شیخ نیز گسترش یابد. البته این تحول در همه سنت‌ها

یکسان نبود و نمی‌توان آن را به صورت ساده و کلی داوری کرد، اما برای فهم تاریخی فنا باید به این امکان توجه داشت. جایی که فنا از سطح رابطه انسان و خدا به سطح رابطه مرید و مرشد منتقل می‌شود، معنای آن اجتماعی و نهادی می‌گردد.

ادبیات صوفیانه کلاسیک نقش مهمی در تثبیت این معنای ولایی داشت. جامی در نفحات الانس با گردآوری احوال مشایخ، تصویری گسترده از سلسله‌های معنوی، کرامات، مقامات و پیوندهای روحانی عرضه می‌کند (22). در چنین متنی، فنا نه فقط تجربه‌ای درونی، بلکه بخشی از سنت انتقال معنوی است. اولیاء در زنجیره‌ای تاریخی قرار می‌گیرند و هر یک نمونه‌ای از تحقق سلوک تلقی می‌شوند. این نوع ادبیات، حافظه تصوف را می‌سازد و از طریق آن، فنا به نشانه‌ای از اصالت معنوی تبدیل می‌شود. در واقع، سالک با خواندن احوال اولیاء می‌آموزد که راه فنا راهی آزموده‌شده، منتقل شده و دارای الگوست. به همین دلیل، تبار فنا را باید هم در متون نظری و هم در متون مناقب و تذکره‌ها دنبال کرد.

از نظر اصطلاحی، تثبیت مفهوم فنا نیازمند زبان دقیق بود. کاشانی در اصطلاحات صوفیه نمونه‌ای از تلاش برای تعریف و تمایز مفاهیم عرفانی ارائه می‌دهد (15). در چنین سنتی، فنا می‌تواند به مراتب مختلفی تقسیم شود: فنا از افعال، فنا از صفات، فنا از ذات یا فنا از شهود خود. این مراتب در همه متون به یک شکل بیان نشده‌اند، اما منطق مشترک آنها این است که سالک به تدریج از نسبت دادن استقلال به خود فاصله می‌گیرد. نخست فعل خود را مستقل نمی‌بیند، سپس صفات خود را قائم به خود نمی‌داند، و سرانجام حتی شهود خویش را نیز به خود نسبت نمی‌دهد. این زبان اصطلاحی، مقدمه‌ای برای گسترش متافیزیکی مفهوم فنا در مکتب ابن عربی شد، زیرا اگر انسان در افعال و صفات و شهود خود استقلال ندارد، پرسش بنیادین این خواهد بود که نسبت وجودی او با حق چیست.

در همین نقطه، تصوف کلاسیک به آستانه عرفان نظری نزدیک می‌شود. فنا دیگر فقط نفی رذائل اخلاقی نیست، بلکه نفی پندار استقلال وجودی است. البته صوفیان کلاسیک معمولاً این معنا را با احتیاط و در چهارچوب توحید و عبودیت بیان می‌کردند. شطحیات نشان داده بود که زبان بی‌احتیاط درباره فنا می‌تواند به بحران کلامی و اجتماعی منجر شود. از این رو، متون کلاسیک کوشیدند میان حقیقت تجربه و سلامت بیان تعادل برقرار کنند. این تعادل را می‌توان یکی از دستاوردهای مهم تصوف کلاسیک دانست. اگر صوفیان فقط به زبان شطح بسنده می‌کردند، فنا شاید به تجربه‌ای حاشیه‌ای و خطرناک محدود می‌ماند؛ و اگر فقط به زبان اخلاقی بسنده می‌کردند، عمق وجودی آن پنهان می‌شد. صورت‌بندی کلاسیک توانست این دو جنبه را تا حدی در کنار هم نگه دارد.

در نتیجه، در دوره کلاسیک، فنا مفهومی چندبعدی شد: از نظر اخلاقی، نفی خودبینی و صفات نفسانی بود؛ از نظر سلوکی، مرحله‌ای در مسیر وصول و مقدمه بقا بود؛ از نظر معرفتی، شرط شهود حقیقت بود؛ از نظر ولایی، مبنای اقتدار معنوی اولیاء بود؛ و از نظر نهادی، به رابطه تربیتی شیخ و مرید پیوند می‌خورد. این چندبعدی‌شدن، زمینه اصلی تحولات بعدی را فراهم کرد. عرفان نظری این مفهوم را به زبان وجود، تجلی و انسان کامل منتقل کرد؛ ادبیات فارسی آن را در زبان عشق، سوختن و نیستی گسترش داد؛ و دوره صفویه آن را در نسبت با ولایت، تشیع و سیاست دینی بازآرایی کرد. بنابراین، دوره کلاسیک را باید حلقه واسط میان زهد اولیه و نظام‌های پیچیده بعدی دانست؛ حلقه‌ای که در آن فنا از تجربه‌ای اخلاقی و وجدانی به مفهومی قابل آموزش، قابل دفاع و قابل انتقال در سنت اسلامی تبدیل شد.

دگرگونی فنا در عرفان نظری و ادبیات عرفانی

با ظهور عرفان نظری، مفهوم فنا وارد افقی شد که در آن مسئله اصلی دیگر فقط تهذیب نفس، محو صفات بشری یا تجربه وجدانی نبود، بلکه نسبت وجودی انسان با حق و جهان به پرسش گرفته شد. در این مرحله، فنا به تدریج از سطح روان‌شناسی سلوک به سطح هستی‌شناسی عرفانی انتقال یافت. این انتقال به معنای حذف معنای اخلاقی فنا نبود، بلکه به معنای گسترش آن در چارچوبی عمیق‌تر بود. در عرفان نظری، سالک از خود فانی می‌شود

نه فقط به این معنا که صفات مذموم او از میان می‌رود، بلکه به این معنا که توهم استقلال وجودی خود را از دست می‌دهد. ابن عربی در فصوص الحکم انسان را در نسبت با اسماء الهی و تجلیات حق توضیح می‌دهد، و همین نگاه سبب می‌شود که هویت انسانی نه امری مستقل و بسته، بلکه مظه‌ری از حقیقت گسترده‌تر وجود فهم شود (12). از این منظر، فنا نابودی واقعیت انسان نیست، بلکه نابودی پندار استقلال انسان است.

در فتوحات مکیه، بحث درباره احوال، مقامات، تجلیات، معرفت و ولایت چنان گسترده است که مفهوم فنا را باید در سراسر دستگاه فکری ابن عربی دنبال کرد (13). در این سنت، حق یگانه حقیقت مطلق است و موجودات در نسبت با او معنا می‌یابند. اگر سالک خود را مستقل ببیند، گرفتار حجاب کثرت شده است؛ اما اگر کثرت را در نسبت با تجلی حق ببیند، از خودبینی وجودی عبور می‌کند. چیتیک در تحلیل متافیزیکی خیال نزد ابن عربی نشان می‌دهد که عالم در این نگاه نه وهم محض است و نه مستقل از حق، بلکه مرتبه‌ای از ظهور و خیال هستی‌شناختی است (23). این نکته برای فهم فنا اهمیت بنیادین دارد، زیرا فنا در این افق به معنای نفی عالم نیست، بلکه به معنای دیدن عالم در مقام وابستگی و ظهور است. سالک فانی کسی نیست که جهان را انکار کند، بلکه کسی است که جهان را دیگر به‌عنوان واقعیتی مستقل از حق نمی‌بیند.

این تحول سبب شد که فنا با مسئله معرفت شهودی پیوندی عمیق‌تر پیدا کند. در عرفان نظری، معرفت حقیقی فقط شناخت مفهومی نیست، زیرا مفاهیم همواره در معرض محدودیت، دوگانگی و حجاب‌اند. سالک باید از خود داننده، از تملک معرفت و از ادعای احاطه بر حقیقت فانی شود تا حقیقت بر او آشکار گردد. قونوی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ادامه‌دهندگان سنت ابن عربی، در آثار خود به پیوند میان تفسیر، حقیقت وجود و معرفت الهی توجه دارد (14). در این چارچوب، فنا نوعی تحول در نسبت میان داننده و دانسته است. تا زمانی که انسان خود را فاعل مستقل معرفت می‌داند، میان او و حقیقت فاصله باقی می‌ماند. اما در فنا، خود مدعی معرفت کنار می‌رود و معرفت به صورت حضوری و شهودی تجربه می‌شود. این معنا با معرفت‌شناسی رسمی تفاوت دارد، زیرا در آن حقیقت نه موضوع تصرف ذهن، بلکه افق ظهور برای جان تصفیه شده است.

شارحان عرفان نظری کوشیدند این تجربه و بینش را در قالب اصطلاحات دقیق‌تر بیان کنند. کاشانی در اصطلاحات صوفیه با تعریف واژگان عرفانی، به تثبیت زبان مفهومی تصوف کمک کرد (15). اهمیت چنین متونی در این است که نشان می‌دهند عرفان نظری و تصوف متأخر چگونه برای مفاهیمی مانند فنا، بقا، جمع، فرق، تجلی، محو و اثبات مرزهای معنایی تعیین کردند. البته این مرزبندی‌ها هرگز کاملاً بسته و نهایی نبودند، زیرا زبان عرفانی همواره میان تعریف و اشاره حرکت می‌کند. باین حال، همین کوشش اصطلاحی سبب شد که فنا به مفهومی قابل بحث در سنت‌های فلسفی، کلامی و تفسیری تبدیل شود. در اینجا، فنا دیگر فقط تجربه سالک در خلوت خانقاه نیست، بلکه موضوع تأمل نظری درباره وجود، معرفت و انسان است.

نکته مهم در عرفان نظری این است که فنا به‌تنهایی کامل نیست و همچنان با بقا پیوند دارد. اگر فنا به معنای زوال پندار استقلال باشد، بقا به معنای ماندن به حق و دیدن کثرت در پرتو وحدت است. این معنا در سنت ابن عربی به‌ویژه اهمیت دارد، زیرا عارف کامل از جهان نمی‌گریزد و در نیستی مطلق فرو نمی‌رود؛ بلکه پس از فنا، جهان را به‌مثابه مظهر اسماء الهی می‌بیند. به همین دلیل، انسان کامل در عرفان نظری کسی است که هم وحدت را می‌شناسد و هم کثرت را در جای خود می‌فهمد. او نه در کثرت محجوب می‌ماند و نه وحدت را بهانه نفی عالم می‌سازد. این برداشت از فنا با برخی برداشت‌های ساده‌انگارانه متفاوت است که فنا را پایان هرگونه هویت، کنش و آگاهی می‌دانند. در حقیقت، فنا در عرفان نظری مقدمه نوعی آگاهی کامل‌تر است، نه نابودی بی‌معنا.

ادبیات عرفانی فارسی این مفاهیم نظری و سلوکی را به زبان عشق، تصویر، روایت و موسیقی کلام منتقل کرد. در مثنوی مولوی، فنا غالباً با مضمون عشق پیوند دارد. عشق نیرویی است که خود محدود را می‌شکند، عقل محاسبه‌گر را از مرکزیت می‌اندازد و انسان را به سوی حیاتی گسترده‌تر می‌برد (16). چیتیک در شرح آموزه‌های مولوی نشان می‌دهد که عشق در اندیشه مولوی صرفاً احساسی انسانی نیست، بلکه اصل حرکت روح به

سوی حقیقت است (17). از این رو، فنا در زبان مولوی اغلب به صورت سوختن، مردن پیش از مرگ، رهایی از نام و ننگ، مستی، محو شدن در معشوق و تبدیل شدن به حقیقتی تازه تصویر می‌شود. این زبان شاعرانه، مفهوم فنا را از سطح اصطلاحات فنی خارج می‌کند و آن را به تجربه‌ای زیباشناختی و وجودی برای مخاطب تبدیل می‌سازد.

مولوی در بیان فنا بر این نکته تأکید دارد که خود نفسانی انسان مانع شنیدن، دیدن و زیستن حقیقی است. انسان تا وقتی گرفتار «من» است، حتی دینداری و معرفت او نیز رنگ خودخواهی دارد. فنا در این زبان، شکستن همین «من» است؛ اما نتیجه آن پوچی و تاریکی نیست، بلکه گشایش، شادی، رقص، عشق و حضور است. شمیل در بررسی ابعاد عرفانی اسلام نشان می‌دهد که ادبیات فارسی با ترکیب عشق، موسیقی، نماد و تجربه دینی، مفاهیم دشوار صوفیانه را به زبانی گسترده و فرهنگی تبدیل کرد (24). بنابراین، شعر عرفانی فقط بازتاب نظریه‌های صوفیانه نیست، بلکه خود یکی از میدان‌های تولید معناست. بسیاری از مخاطبان، فنا را نه از طریق رساله‌های فنی، بلکه از طریق شعر مولوی، عطار، حافظ و دیگر شاعران فهمیده‌اند. این انتقال ادبی، یکی از مهم‌ترین مراحل تبارشناختی فناست.

عطار نیز در منطق الطیر تصویری روایی از فنا ارائه می‌دهد. سفر پرندگان به سوی سیمرغ، عبور از وادی‌های دشوار و سرانجام کشف این حقیقت که سیمرغ در نسبت با خود آنان معنا می‌یابد، روایتی عمیق از گذر از کثرت خودهای پراکنده به حقیقتی واحد است (18). این اثر نشان می‌دهد که فنا چگونه می‌تواند در قالب داستان و تمثیل بیان شود. سالکان پرنده‌وار باید از ترس، عقل جزئی، دل‌بستگی، نام، مقام و هویت‌های محدود عبور کنند تا به حقیقت برسند. اما حقیقت در پایان سفر چیزی بیرون از این عبور نیست؛ سالکان در فرایند از دست دادن خود، حقیقت خویش را بازمی‌یابند. این ساختار روایی، یکی از زیباترین بیان‌های فنا و بقا در ادبیات عرفانی است. فنا در اینجا یعنی مرگ هویت‌های کاذب، و بقا یعنی کشف هویتی که در نسبت با حقیقت معنا دارد.

شبستری در گلشن راز، فنا را در زبان موجز، نمادین و متأثر از عرفان نظری بیان می‌کند (25). اهمیت گلشن راز در این است که میان شعر فارسی و مفاهیم ابن عربی وار پیوند برقرار می‌کند. در این اثر، نیستی، هستی، وحدت، کثرت، انسان، آینه و حقیقت در شبکه‌ای نمادین قرار می‌گیرند. فنا در چنین زبانی، نه صرفاً مضمون عاشقانه است و نه فقط مرحله سلوکی، بلکه کلید فهم نسبت انسان و وجود است. سالک باید از خود موهوم بگذرد تا حقیقت وجود را دریابد. از این منظر، شعر عرفانی متأخر فارسی به‌ویژه در آثاری مانند گلشن راز، هم ادامه‌دهنده زبان عاشقانه مولوی و عطار است و هم به دستگاه عرفان نظری نزدیک می‌شود. همین ترکیب، مفهوم فنا را به یکی از مفاهیم مرکزی فرهنگ عرفانی فارسی تبدیل کرد.

ادبیات تذکره‌ای نیز در کنار شعر تعلیمی و غنایی، نقش مهمی در گسترش مفهوم فنا داشت. جامی در نفحات الانس تصویری گسترده از مشایخ و اولیای صوفیه عرضه می‌کند و از طریق روایت احوال آنان، سنتی تاریخی برای تجربه فنا و ولایت می‌سازد (22). در این نوع آثار، فنا بیشتر از طریق رفتار، کلام، کرامت، فقر، سکوت، بلا و رابطه شیخ و مرید نشان داده می‌شود. مخاطب با خواندن این حکایات می‌آموزد که فنا فقط نظریه نیست، بلکه سبک زیست است. اما همین سبک زیست در روایت ادبی، به الگویی فرهنگی تبدیل می‌شود و گاه چنان آرمانی می‌گردد که مرز میان تاریخ، اسطوره و تعلیم عرفانی در آن کمرنگ می‌شود. این ویژگی برای تحلیل تبارشناختی اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد که فنا نه فقط در سطح مفاهیم، بلکه در سطح روایت‌های هویت‌ساز نیز تحول یافته است.

با این حال، زبان ادبی فنا همواره با خطر سوءفهم همراه بوده است. واژگانی مانند نیستی، محو، سوختن، غرق شدن، یکی شدن، بی‌خودی و مستی، در شعر عرفانی معنایی نمادین و اشاری دارند، اما اگر به صورت گزاره‌های کلامی مستقیم فهم شوند، می‌توانند به برداشت‌های نادرست بینجامند. صوفیان و شاعران اغلب از زبان استعاره استفاده می‌کنند، زیرا تجربه فنا را نمی‌توان با زبان عادی توضیح داد. اما همین استعاره‌ها ممکن است از زمینه سلوکی خود جدا شوند و به ادعاهای خام تبدیل گردند. از این رو، یکی از وظایف تحلیل تبارشناختی این است که میان سطح تجربه، سطح

زبان، سطح نظریه و سطح نهاد تمایز بگذارد. فنا در زبان حلاج، مولوی، ابن عربی و عطار یکسان نیست، هر چند میان آنها پیوندهای عمیق وجود دارد. هر یک از این سنت‌ها، بخشی از معنای فنا را برجسته کرده و بخشی دیگر را در حاشیه قرار داده است. در مجموع، عرفان نظری و ادبیات عرفانی دو مسیر متفاوت اما مرتبط در تحول فنا پدید آوردند. عرفان نظری مفهوم فنا را به پرسش از وجود، تجلی، معرفت و انسان کامل گره زد؛ ادبیات عرفانی آن را به زبان عشق، روایت، نماد و تخیل فرهنگی منتقل کرد. در اولی، فنا به اصلاح بنیادین ادراک وجودی انسان تبدیل شد؛ در دومی، به تجربه‌ای زیسته، عاطفی و زیباشناختی که می‌توانست جان مخاطب را متأثر کند. همین دو مسیر سبب شد که فنا از اصطلاحی محدود در میان اهل سلوک به یکی از مفاهیم بنیادین تمدن عرفانی اسلام، به‌ویژه در جهان فارسی‌زبان، تبدیل شود.

فنا در بستر نهادهای طریقتی، سیاست دینی و دوره صفویه

تا پیش از دوره صفویه، تصوف اسلامی از تجربه‌های فردی و حلقه‌های محدود مشایخ به شبکه‌ای گسترده از طریقت‌ها، خانقاه‌ها، سلسله‌ها، آداب تربیتی و مناسبات اجتماعی تبدیل شده بود. در این فرایند، مفهوم فنا نیز از سطح تجربه باطنی سالک فراتر رفت و در ساختارهای نهادی معنای تازه‌ای یافت. در نظام طریقتی، سالک نه فقط باید از نفس خود در برابر خدا فانی شود، بلکه باید در مسیر تربیت، اراده خویش را در برابر شیخ، آداب طریقت و سلسله معنوی مهار کند. این انتقال معنا از رابطه انسان و خدا به رابطه مرید و مرشد، یکی از نقاط حساس تاریخ فناسنت. در ادبیات کلاسیک، شیخ معمولاً کسی است که به سبب عبور از نفس و تحقق بقا، شایستگی ارشاد دیگران را یافته است. تذکره‌ها و آثار مناقبی، از جمله نفعات‌الانس، با روایت زنجیره مشایخ و احوال اولیاء، این تصور را تقویت کردند که ولایت و ارشاد بر پایه نوعی فنا از خود استوار است (22). اما در بستر نهادی، همین معنا می‌توانست به اطاعت طریقتی و نظم سلسله‌مراتبی نیز تبدیل شود.

نهادینه‌شدن تصوف پیامدهای دوگانه داشت. از یک سو، طریقت‌ها امکان انتقال تجربه، آموزش ذکر، حفظ آداب، تربیت مریدان و استمرار سنت عرفانی را فراهم کردند. بدون چنین نهادهایی، بسیاری از مفاهیم صوفیانه از جمله فنا شاید در سطح تجربه‌های پراکنده باقی می‌ماندند. از سوی دیگر، نهادینه‌شدن همواره خطر تبدیل تجربه زنده به رسم، قدرت، سلسله‌مراتب و هویت جمعی را در پی داشت. وقتی فنا درون طریقت معنا می‌یابد، ممکن است از محو نفس در برابر حق به محو فرد در جمع طریقت یا محو مرید در اقتدار شیخ گسترش پیدا کند. این گسترش الزاماً منفی نیست، زیرا تربیت عرفانی نیازمند اعتماد، تسلیم و پیروی است؛ اما از نظر تبارشناختی باید توجه داشت که چنین انتقالی معنای فنا را اجتماعی‌تر و نهادی‌تر می‌کند. تاریخ تصوف نشان می‌دهد که مفاهیم عرفانی اغلب در حرکت میان تجربه فردی و سازمان اجتماعی دگرگون شده‌اند (4).

در جهان ایرانی پیشاصفوی، طریقت‌های گوناگون مانند کبرویه، سهروردیه، نعمت‌اللهیه، نقشبندیه و صفویه هر یک به شکلی در شکل‌دهی به فرهنگ عرفانی نقش داشتند. در این فضا، فنا با مفاهیمی مانند ولایت، ارادت، فقر، خدمت، ذکر، خرقه، سلسله و نسبت معنوی پیوند خورد. تذکره‌های صوفیانه و آثار ادبی، الگوهایی از شیخ فانی و مرید تسلیم‌شده ارائه می‌دادند که در آنها کمال سلوک در ترک خودرأیی، اعتماد به راهبر و عبور از هویت فردی تعریف می‌شد. این معنا با تعالیم کلاسیک فنا ارتباط داشت، اما در سطح اجتماعی شکل تازه‌ای به خود گرفت. اگر در رساله قشیریه فنا با بقا و صحو تنظیم می‌شد (2)، در سنت‌های طریقتی متأخر فنا گاه به زبان ادب مریدی، فرمان‌برداری، خدمت به خانقاه و پیوند با سلسله نیز بیان می‌شد. این تحول نشان می‌دهد که مفاهیم عرفانی هنگامی که وارد نهاد می‌شوند، علاوه بر معنای روحانی، کارکرد تربیتی و اجتماعی پیدا می‌کنند.

دوره صفویه نقطه‌ای تعیین‌کننده در این روند است، زیرا صفویه خود از یک طریقت صوفیانه برخاست و سپس به دولتی سیاسی و مذهبی تبدیل شد. این تحول، نسبت میان تصوف و قدرت را به شدت دگرگون کرد. در آغاز، طریقت صفوی بر پیوند عاطفی، ولایی و طریقتی میان مریدان و

شیخ صفوی استوار بود، اما با تأسیس دولت، این پیوند معنوی به اقتدار سیاسی، نظامی و مذهبی نیز گسترش یافت. پژوهش بابایان درباره چشم‌اندازهای فرهنگی ایران اوایل دوره جدید نشان می‌دهد که در این دوره عناصر عرفانی، مهدوی، سلطنتی و شیعی در شبکه‌ای پیچیده با یکدیگر ترکیب شدند (20). در چنین فضایی، مفهومی مانند فنا می‌توانست معنایی فراتر از تجربه شخصی سالک پیدا کند و با اطاعت از مرشد، وفاداری به شاه، عشق ولایی و هویت جمعی پیوند بخورد. این تحول یکی از روشن‌ترین نمونه‌های دگرگونی تبارشناختی فناست.

در دوره صفویه، تثبیت تشیع امامی به‌عنوان مذهب رسمی نیز بر سرنوشت تصوف تأثیر گذاشت. دولت صفوی اگرچه ریشه طریقتی داشت، اما با گذشت زمان به نظم فقهی، کلامی و سیاسی تازه‌ای نیاز پیدا کرد. در این فرایند، برخی اشکال تصوف کنترل، محدود یا بازتفسیر شدند، و هم‌زمان بسیاری از عناصر عرفانی در قالب تشیع، حکمت، شعر، آیین و فرهنگ عمومی ادامه یافتند. نیومن در بررسی ایران صفوی نشان می‌دهد که شکل‌گیری امپراتوری صفوی با بازسازی هویت دینی و سیاسی ایران همراه بود (21). این بازسازی سبب شد که مفاهیم صوفیانه در نسبت با اقتدار دولت و تشیع رسمی معناهای تازه‌ای بیابند. فنا در این زمینه می‌توانست به‌جای تمرکز صرف بر محور نفس در حق، در زبان ولایت، محبت اهل‌بیت، تسلیم در برابر امام، یا وفاداری به نظم مذهبی جدید بازخوانی شود.

البته باید از ساده‌سازی پرهیز کرد. دوره صفویه را نباید فقط دوره سیاسی‌شدن تصوف یا سرکوب عرفان دانست. این دوره هم‌زمان دوره پیچیده‌ای از بازآرایی سنت‌های عرفانی، فلسفی، شیعی و ادبی بود. مفاهیم صوفیانه از جمله فنا در برخی طریقت‌ها و محافل عرفانی ادامه یافتند، در شعر و فرهنگ عمومی حضور داشتند، و در سنت‌های فلسفی - عرفانی نیز بازتفسیر شدند. حتی اگر برخی نهادهای صوفیانه با فشار مواجه شدند، زبان عرفانی از میان نرفت. این مسئله نشان می‌دهد که فنا به‌عنوان یک مفهوم، وابسته به یک نهاد خاص نبود؛ بلکه در لایه‌های مختلف فرهنگ اسلامی - ایرانی حرکت می‌کرد. همین سیالیت سبب شد که فنا بتواند هم در خانقاه، هم در شعر، هم در حکمت، هم در تفسیر ولایی و هم در تخیل دینی مردم حضور داشته باشد.

در این مرحله، باید میان چند سطح از معنای فنا تمایز گذاشت. سطح نخست، همان معنای سلوکی و کلاسیک است که در آن سالک از نفس، صفات مذموم و خودبینی فانی می‌شود. این معنا همچنان در آثار اخلاقی و عرفانی باقی بود و با سنت‌هایی مانند احیاء علوم الدین پیوند داشت (7). سطح دوم، معنای عرفان نظری است که در آن فنا به زوال پندار استقلال وجودی و شهود وابستگی همه موجودات به حق مربوط می‌شود؛ این معنا در سنت ابن عربی و شارحان او تداوم یافت (23). سطح سوم، معنای طریقتی است که در آن فنا با ادب مریدی، تسلیم در برابر شیخ و پیوند با سلسله همراه می‌شود. سطح چهارم، معنای شیعی - ولایی است که در آن فنا می‌تواند در نسبت با محبت امام، ولایت و وفاداری دینی بازخوانی شود. سطح پنجم، معنای سیاسی - جمعی است که در فضای صفوی امکان می‌یابد و در آن ارادت طریقتی با اقتدار سلطنتی و هویت مذهبی ترکیب می‌شود. این سطوح لزوماً از یکدیگر جدا نبودند، اما تمایز تحلیلی میان آنها برای فهم دگرگونی مفهوم فنا ضروری است.

در بستر صفوی، نسبت فنا و ولایت اهمیت ویژه‌ای یافت. ولایت در تصوف کلاسیک به معنای قرب الهی و مرجعیت معنوی ولی بود، اما در تشیع امامی نیز جایگاهی بنیادی داشت. هنگامی که سنت صوفیانه و سنت شیعی در فضای صفوی به هم نزدیک یا با هم درگیر شدند، مفهوم ولایت به میدان اصلی بازتفسیر بسیاری از مفاهیم عرفانی تبدیل شد. فنا در ولی، فنا در امام، فنا در مرشد و فنا در حقیقت الهی می‌توانستند در زبان‌های مختلفی بیان شوند و گاه بر یکدیگر منطبق گردند. این هم‌پوشانی هم ظرفیت معنوی داشت و هم امکان سیاسی. از یک سو، محبت ولایی می‌توانست فنا را در قالب عشق به حقیقت قدسی بازخوانی کند؛ از سوی دیگر، اگر مرجع ولایت با قدرت سیاسی یکی شود، فنا می‌توانست به زبان اطاعت سیاسی نیز نزدیک شود. بابایان نشان می‌دهد که در فرهنگ صفوی، امر عرفانی، سلطنتی و مهدوی در بسیاری موارد از یکدیگر جدا نبودند (20). این نکته

برای تحلیل تبارشناختی فنا بسیار مهم است، زیرا نشان می‌دهد که یک مفهوم عرفانی چگونه می‌تواند در شرایط تاریخی خاص، به مفهومی اجتماعی و سیاسی تبدیل شود.

با این حال، مفهوم فنا در دوره صفویه فقط در نسبت با دولت و سیاست معنا نیافت. ادبیات عرفانی همچنان نقشی مهم در حفظ معنای درونی و عاشقانه فنا داشت. آثار مولوی، عطار، شبستری و جامی در فرهنگ ایرانی همچنان خواننده می‌شدند و زبان آنها افقی فراهم می‌کرد که در آن فنا پیش از هر چیز تجربه عشق، نیستی و رهایی از خود بود (16). شمیل نیز نشان می‌دهد که سنت عرفانی فارسی در طول قرون، قدرتی پایدار در شکل دهی به حساسیت دینی و زیبایی‌شناختی مسلمانان داشته است (24). بنابراین، حتی در دوره‌ای که تصوف به شدت با سیاست و مذهب رسمی درگیر بود، زبان شاعرانه فنا امکان می‌داد که معنای شخصی، عاشقانه و باطنی آن زنده بماند. همین چندلایگی سبب می‌شود که دوره صفویه را نه پایان فنا، بلکه مرحله‌ای از بازآرایی آن بدانیم.

از منظر تبارشناختی، اهمیت دوره صفویه در این است که نشان می‌دهد فنا مفهومی صرفاً درون‌روانی یا متافیزیکی نیست. این مفهوم می‌تواند در شبکه قدرت، نهاد، هویت مذهبی و فرهنگ جمعی نیز عمل کند. البته این بدان معنا نیست که حقیقت عرفانی فنا به سیاست تقلیل می‌یابد، بلکه بدین معناست که هیچ مفهوم دینی و عرفانی در تاریخ، بیرون از شرایط انتقال و نهادینه‌شدن خود باقی نمی‌ماند. فنا در آغاز، محو نفس در برابر حق بود؛ در تصوف کلاسیک، مرحله‌ای از سلوک و مقدمه بقا شد؛ در عرفان نظری، به زوال پندار استقلال وجودی تبدیل شد؛ در شعر فارسی، زبان عشق و نیستی یافت؛ و در دوره صفویه، در نسبت با طریقت، ولایت، تشیع و سیاست دینی بازآرایی شد. این سیر نشان می‌دهد که تبار فنا نه خطی و ساده، بلکه چندشاخه، متراکم و تاریخی است.

نتیجه‌گیری

تحلیل تبارشناختی مفهوم فنا نشان می‌دهد که این مفهوم در تصوف اسلامی هرگز معنایی ثابت، ساده و تک‌لایه نداشته است. فنا در طول تاریخ خود از دل تجربه‌های زاهدانه، اخلاقی و سلوکی قرون نخستین پدید آمد و سپس در مواجهه با تجربه‌های وجدانی، زبان شطح، نظام‌سازی صوفیانه، عرفان نظری، ادبیات فارسی، نهادهای طریقتی و تحولات سیاسی - مذهبی دگرگون شد. در نخستین لایه‌های معنایی، فنا بیشتر به معنای عبور از نفس، ترک خودخواهی، تضعیف تعلقات دنیوی، اخلاص در بندگی و رهایی از مرکزیت خود بود. این معنا با جهان زهد، محاسبه نفس و مراقبت درونی پیوند داشت و نشان می‌داد که انسان برای رسیدن به حقیقت دینی باید از سلطه خواهش‌ها، دعوی‌ها و خودبینی‌های آشکار و پنهان عبور کند.

در مرحله بعد، فنا با تجربه‌های حاد عرفانی، وجد، سکر، شطح و محبت الهی پیوند خورد. در این سطح، فنا دیگر فقط مجاهده اخلاقی نبود، بلکه به تجربه‌ای تبدیل شد که در آن سالک خودآگاهی عادی خویش را در حضور حق از دست می‌داد. این تجربه هم جذاب و الهام‌بخش بود و هم خطرناک و مسئله‌برانگیز، زیرا زبان آن می‌توانست با زبان رسمی الهیات و شریعت در تنش قرار گیرد. از همین جا دو گرایش مهم در تاریخ فنا شکل گرفت: یکی گرایش به محو، سکر، بی‌خودی و بیان شطح‌آمیز؛ و دیگری گرایش به صحو، اعتدال، بازگشت به عبودیت و تفسیر منظم تجربه. تاریخ تصوف کلاسیک تا حد زیادی کوششی برای ایجاد تعادل میان این دو گرایش بود.

در دوره کلاسیک، فنا در کنار بقا، محو، اثبات، جمع، فرق، توحید، معرفت و ولایت صورت‌بندی شد. این صورت‌بندی سبب شد که فنا از حالت تجربه‌ای پراکنده و شخصی به مفهومی قابل انتقال در سنت آموزشی تصوف تبدیل شود. صوفیان کلاسیک نشان دادند که فنا پایان راه نیست، بلکه اگر به بقا نینجامد، ناقص خواهد بود. بقا به معنای بازگشت سالک به جهان پس از عبور از خود است؛ بازگشتی که در آن انسان دیگر با خود نفسانی،

خودخواه و مدعی زندگی نمی‌کند، بلکه با آگاهی، عبودیت، خدمت و حضور تازه‌ای در جهان باقی می‌ماند. این پیوند فنا و بقا یکی از عمیق‌ترین دستاوردهای تصوف اسلامی است، زیرا مانع از تبدیل فنا به نیست‌انگاری، گریز از مسئولیت یا بی‌اعتنایی به جهان می‌شود.

با گسترش عرفان نظری، فنا وارد سطحی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی شد. در این مرحله، مسئله فقط این نبود که انسان از صفات بد یا اراده نفسانی خود رها شود، بلکه این بود که او توهم استقلال وجودی خود را از دست بدهد. فنا در این معنا یعنی زوال پنداری که انسان را موجودی قائم به خود و جدا از حقیقت مطلق می‌بیند. سالک فانی جهان را انکار نمی‌کند، بلکه جهان را در پرتو وابستگی، ظهور و تجلی می‌فهمد. این تحول، فنا را از اصطلاحی صرفاً سلوکی به مفهومی بنیادین در فهم نسبت حق و خلق، وحدت و کثرت، انسان و عالم تبدیل کرد. از این رو، عرفان نظری نه معنای اولیه فنا را حذف کرد و نه آن را صرفاً تکرار نمود، بلکه آن را در افق وسیع‌تری از وجود و معرفت قرار داد.

ادبیات عرفانی فارسی نیز به فنا حیاتی تازه بخشید. در شعر و حکایت عرفانی، فنا به زبان عشق، سوختن، نیستی، بی‌خودی، سفر، مرگ پیش از مرگ، قطره و دریا، پروانه و شمع، و عبور از نام و ننگ بیان شد. این زبان شاعرانه توانست مفهوم دشوار فنا را به تجربه‌ای زنده، عاطفی و فرهنگی تبدیل کند. مخاطبانی که شاید با اصطلاحات فنی تصوف یا مباحث پیچیده عرفان نظری آشنا نبودند، از طریق شعر و روایت با معنای فنا مواجه شدند. بدین ترتیب، ادبیات عرفانی فقط ابزار بیان مفاهیم صوفیانه نبود، بلکه خود به یکی از میدان‌های اصلی تولید، گسترش و تثبیت معنای فنا تبدیل شد. در این سطح، فنا از خانقاه و رساله فراتر رفت و وارد حافظه فرهنگی جهان فارسی‌زبان شد.

در مرحله نهادی و به‌ویژه در دوره صفویه، فنا وارد شبکه‌ای تازه از معانی شد. طریقت‌ها، خانقاه‌ها، رابطه شیخ و مرید، سلسله‌های صوفیانه، اقتدار معنوی، ولایت، تشیع و دولت، همه در بازتعریف این مفهوم نقش داشتند. فنا در این بستر فقط محو نفس در برابر خدا نبود، بلکه می‌توانست به ادب مریدی، تسلیم در برابر شیخ، پیوند با سلسله، محبت ولایی، وفاداری مذهبی و حتی اطاعت سیاسی نزدیک شود. این تحول نشان می‌دهد که مفاهیم عرفانی، هرچند ریشه در تجربه باطنی دارند، در تاریخ اجتماعی خود دگرگون می‌شوند و می‌توانند کارکردهای تازه‌ای پیدا کنند. دوره صفویه از این نظر بسیار مهم است، زیرا در آن تصوف، تشیع، سلطنت و فرهنگ دینی در نسبتی پیچیده قرار گرفتند و مفاهیمی مانند فنا در این نسبت بازآرایی شدند.

نتیجه کلی این پژوهش آن است که فنا را باید مفهومی مرزی دانست: مرزی میان اخلاق و عرفان، میان تجربه و نظریه، میان سکر و صحو، میان نفی نفس و تحقق بقا، میان زبان شریعت و زبان حقیقت، میان شعر و متافیزیک، و میان سلوک فردی و نظم اجتماعی. همین مرزی بودن سبب پویایی تاریخی فنا شده است. فنا هیچ‌گاه صرفاً به معنای نابودی انسان نبوده، بلکه همواره به معنای دگرگونی بنیادین انسان بوده است؛ دگرگونی‌ای که در آن خود محدود، خودخواه، مستقل‌پندار و متکی بر دعوی فرو می‌ریزد تا امکان نوعی حضور تازه در برابر حق، خلق و جهان پدید آید. بنابراین، فنا در ژرف‌ترین معنای خود نه پایان انسان، بلکه پایان خودبینی انسان است؛ نه نفی زندگی، بلکه گشودن راهی برای زیستن در افق حقیقت؛ نه فرار از جهان، بلکه تغییر نسبت انسان با جهان پس از عبور از مرکزیت نفس.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Al-Sarraj AN. *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf*. Leiden: Brill; 1914.
2. Al-Qushayri Aa-KiH. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*. Knysh AD, editor. Reading: Garnet Publishing; 2007.
3. Al-Hujwiri AiU. *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Nicholson RA, editor. London: Luzac; 1911.
4. Knysh AD. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill; 2000.
5. Sells MA. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. Mahwah: Paulist Press; 1996.
6. Al-Sulami AAa-R. *Tabaqat al-Sufiyya*. Cairo: Maktabat al-Khanji; 1960.
7. Al-Ghazali AH. *The Revival of the Religious Sciences: Ihya' 'ulum al-din*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2015.
8. Ernst CW. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press; 1985.
9. Al-Hallaj HiM. *The Tawasin of Mansur al-Hallaj*. Aisha Abd al-Rahman a-T, editor. Berkeley: Diwan Press; 1974.
10. Al-Kalabadhi AB. *The Doctrine of the Sufis: Kitab al-Ta'arruf li-madhab ahl al-tasawwuf*. Arberry AJ, editor. Cambridge: Cambridge University Press; 1935.
11. Al-Ansari KA. *Manazil al-Sa'irin ila al-Haqq al-Mubin*. Cairo: Maktabat al-Anjlu al-Misriyya; 1962.
12. Ibn Arabi M. *The Bezels of Wisdom: Fusus al-Hikam*. Austin RWJ, editor. Mahwah: Paulist Press; 1980.
13. Ibn Arabi M. *Al-Futuh al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir; 1999.
14. Qunawi Sa-D. *l'jaz al-bayan fi ta'wil Umm al-Qur'an*. Hyderabad: Matba'at Majlis Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyya; 1949.
15. Kashani Aa-R. *Istilahat al-Sufiyya*. Cairo: Dar al-Manar; 1992.
16. Rumi Ja-D. *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. Nicholson RA, editor. London: Luzac; 1925.
17. Chittick WC. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press; 1983.
18. Attar Fa-D. *The Conference of the Birds*. Darbandi A, Davis D, editors. London: Penguin Books; 1984.
19. Attar Fa-D. *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Awliya'*. Arberry AJ, editor. London: Routledge and Kegan Paul; 1966.
20. Babayan K. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge: Harvard University Press; 2002.
21. Newman AJ. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B. Tauris; 2006.
22. Jami Aa-R. *Nafahat al-Uns min Hazarat al-Quds*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal; 1918.
23. Chittick WC. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press; 1989.
24. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; 1975.
25. Shabistari M. *The Secret Rose Garden: Gulshan-i Raz*. Whinfield EH, editor. London: John Murray; 1969.