

Islamic Knowledge and Insight

From the Annihilation of Acts to the Annihilation of the Essence: An Analysis of the Structure of the Degrees of Divine Unity in the Contemporary Mystical Traditions of Najaf and Qom

1. Nasrin Tavakoli*: Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Payame Noor University, Tehran, Iran.
(Email: tavakoli.t@pnu.ac.ir)

Abstract

This study aims to analyze the structure of the degrees of divine unity in the contemporary mystical traditions of Najaf and Qom and to explain the gradual movement from the annihilation of acts to the annihilation of attributes and ultimately to the annihilation of the essence. The central question concerns how the stages of annihilation correspond to the degrees of divine unity and what spiritual and epistemological logic explains the relationship among these stages. The study adopts an analytical-interpretive approach and focuses on the conceptual reconstruction of mystical teachings related to divine unity, annihilation, self-knowledge, existential poverty, and subsistence. The findings indicate that the annihilation of acts represents the first level of negating independence, in which the spiritual traveler no longer perceives personal agency or worldly causes as independent of divine will and bestowal. At the level of the annihilation of attributes, this negation becomes deeper, as qualities such as knowledge, power, will, and virtue are no longer regarded as independently possessed perfections. The annihilation of the essence constitutes the final stage, in which the perception of the self as independently existing is removed and human existence is understood as essentially poor and dependent upon the Divine. The results show that these three levels are not separate experiences but form a continuous, hierarchical, and gradational structure in which each stage negates a deeper form of perceived independence. The distinction between the Najaf and Qom traditions lies primarily in their modes of articulation: Najaf emphasizes practical spiritual discipline, vigilance, and teacher-guided training, whereas Qom more often formulates the same path through philosophical, exegetical, and ontological concepts. Ultimately, annihilation in this tradition signifies not the destruction of human identity, but the dissolution of the illusion of independence and the realization of subsistence within the horizon of divine unity.

Keywords: Annihilation, Divine Unity of Acts, Divine Unity of Attributes, Divine Unity of Essence, Najaf Mystical Tradition, Qom Mystical Tradition



معرفت و بصیرت اسلامی

از فنای افعال تا فنای ذات: تحلیل ساختار مراتب توحیدی در سنت عرفانی معاصر نجف و قم

۱. نسرين توکلی*: استادیار، الهیات و معارف اسلامی، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (پست الکترونیک: tavakoli.t@pnu.ac.ir)

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل ساختار مراتب توحیدی در سنت عرفانی معاصر نجف و قم و تبیین سیر تدریجی از فنای افعال تا فنای صفات و در نهایت فنای ذات انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش آن است که مراتب فنا در این سنت چگونه با مراتب توحید ارتباط می‌یابند و چه منطق سلوکی و معرفتی، پیوند میان این مراحل را توضیح می‌دهد. روش پژوهش تحلیلی-تفسیری است و بر بازسازی مفهومی آموزه‌های عرفانی مرتبط با توحید، فنا، معرفت نفس، فقر و جودی و بقا متمرکز است. یافته‌ها نشان می‌دهد که فنای افعالی نخستین مرحله نفی استقلال است که در آن سالک، فاعلیت خویش و سایر اسباب را مستقل از اراده و افاضه الهی مشاهده نمی‌کند. در مرحله فنای صفاتی، این نفی به سطحی عمیق‌تر انتقال می‌یابد و سالک کمالاتی مانند علم، قدرت، اراده و فضیلت را دارایی مستقل خود تلقی نمی‌کند. فنای ذاتی نیز مرتبه نهایی این مسیر است که در آن، تصور استقلال و جودی نفس از میان می‌رود و سالک وجود خویش را عین فقر و وابستگی به حقیقت الهی می‌یابد. نتایج نشان می‌دهد که این سه مرتبه، مراحل منفصل نیستند، بلکه ساختاری طولی، پیوسته و تشکیکی دارند و هر مرتبه، سطحی عمیق‌تر از خودبینی و استقلال ادعایی را نفی می‌کند. همچنین، تفاوت سنت نجف و قم بیشتر در شیوه بیان و انتقال آموزه‌هاست؛ نجف بر سلوک عملی، مراقبه و تربیت استادمحور تأکید دارد، در حالی که قم این مسیر را با زبان فلسفی، تفسیری و هستی‌شناختی صورت‌بندی می‌کند. در نهایت، فنا در این سنت نه به معنای نابودی هویت انسانی، بلکه به معنای زوال توهم استقلال و تحقق بقا در افاق توحید است.

کلیدواژه‌ها: فنا، توحید افعالی، توحید صفاتی، توحید ذاتی، سنت عرفانی نجف، سنت عرفانی قم

How to cite: Tavakoli, N. (2026). From the Annihilation of Acts to the Annihilation of the Essence: An Analysis of the Structure of the Degrees of Divine Unity in the Contemporary Mystical Traditions of Najaf and Qom. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(3), 1-16.

© 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.

Submit Date: 06 April 2026

Revise Date: 07 September 2026

Accept Date: 14 September 2026

Publish Date: 21 September 2026

شیوه استناددهی: توکلی، نسرين. (۱۴۰۵). از فنای افعال تا فنای ذات: تحلیل ساختار مراتب توحیدی در سنت عرفانی معاصر نجف و قم. *معرفت و بصیرت اسلامی*, ۴(۳)، ۱-۱۶.

© 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.

تاریخ ارسال: ۱۷ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۶ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۳ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ: ۳۰ شهریور ۱۴۰۵

مقدمه

توحید در سنت عرفانی اسلامی صرفاً گزاره‌ای اعتقادی درباره یگانگی خداوند نیست، بلکه حقیقتی وجودی و شهودی است که سالک باید آن را در مراتب مختلف حیات معنوی خود تجربه کند. از این منظر، فاصله‌ای اساسی میان «دانستن توحید» و «تحقق یافتن به توحید» وجود دارد. معرفت کلامی می‌تواند وحدانیت خداوند را با استدلال اثبات کند، اما عرفان اسلامی در پی آن است که آثار هرگونه استقلال ادراکی، ارادی، وصفی و وجودی غیرحق را در ساحت آگاهی سالک از میان بردارد. بدین ترتیب، توحید از سطح یک اصل اعتقادی به ساختاری سلوکی تبدیل می‌شود که در آن، سالک به تدریج از مشاهده استقلال افعال، سپس از استقلال صفات و سرانجام از استقلال ذات خویش عبور می‌کند. این حرکت را می‌توان یکی از بنیادین‌ترین الگوهای تبیین «فنا» در عرفان اسلامی دانست. ابن عربی در تحلیل توحید، کثرت‌های عالم را نه حقایقی مستقل در برابر حق، بلکه ظهورات و تجلیاتی می‌داند که وجود و اثرگذاری آنها وابسته به حقیقت مطلق الهی است (Ibn Arabi, 1999). چنین نگرشی، بنیان نظری گذار از مشاهده کثرت به شهود وحدت را فراهم می‌آورد و امکان می‌دهد فنا نه به معنای نابودی هستی انسان، بلکه به معنای زوال توهم استقلال او تفسیر شود.

مفهوم فنا در ادبیات عرفانی اسلامی تاریخی طولانی دارد و در آثار صوفیان نخستین، شاعران عارف و متفکران عرفانی به صور گوناگون تبیین شده است. در سنت کلاسیک، فنا غالباً در پیوند با زوال خودبینی، ترک تعلقات نفسانی و محو اراده فردی در برابر اراده الهی فهمیده می‌شد. غزالی در نظام اخلاقی و عرفانی خود، حرکت سالک را مستلزم پالایش نفس، شکستن خودمحوری و دستیابی به مرتبه‌ای از حضور می‌داند که در آن توجه به خداوند بر سایر تعلقات غلبه می‌یابد (Al-Ghazali, 2015). در سنت حلاج، زبان فنا صورتی رادیکال‌تر پیدا می‌کند و تجربه توحیدی به نحوی بیان می‌شود که مرز میان خودآگاهی عادی انسان و حضور الهی در تجربه عرفانی دگرگون می‌گردد (Al-Hallaj, 1974). این بیان‌ها در تاریخ

عرفان اسلامی زمینه‌ای فراهم کردند تا مسئله فنا به یکی از محوری‌ترین مسائل سلوک تبدیل شود؛ مسئله‌ای که بعدها در آثار نظری عرفان، به‌ویژه در سنت ابن عربی، از صورت صرفاً اخلاقی و ذوقی فراتر رفت و با مباحث هستی‌شناختی توحید، تجلی، اسماء و مراتب وجود پیوند خورد (Ibn Arabi, 1999).

در عرفان فارسی نیز فنا همواره به عنوان نقطه عطفی در گذار از خودمحوری به خدامحوری مطرح شده است. مولوی بارها در مثنوی، بقای حقیقی انسان را در گرو عبور از خود محدود و فانی دانسته و فنا را نه پایان سلوک، بلکه مقدمه ظهور نوعی حیات برتر معرفی کرده است (Rumi, 1925). چیتیک در تحلیل تعالیم عرفانی مولوی نشان می‌دهد که مفهوم عشق در این منظومه معرفتی دقیقاً از آن جهت اهمیت دارد که ساختار خودبنیاد «من» را می‌شکند و انسان را به تجربه‌ای از وابستگی مطلق به حقیقت الهی هدایت می‌کند (Chittick, 1983). شبستری نیز در گلشن راز، توحید را با رفع دوگانگی ادراکی و عبور از نسبت دادن استقلال حقیقی به کثرات مرتبط می‌سازد (Shabistari, 1969). پژوهش‌های معاصر درباره بازتاب فنا در سنت ادبی و عرفانی نیز نشان داده‌اند که این مفهوم همواره از ساختاری چندمرحله‌ای برخوردار بوده و با محور خودخواهی، تحول ادراک و دستیابی به نحوه‌ای تازه از هستی معنوی پیوند داشته است (Fadavi & Toghiani, 2010). بنابراین، مسئله مراتب فنا صرفاً محصول صورت‌بندی‌های متأخر عرفانی نیست، بلکه ریشه در منطق درونی تحول مفهوم توحید در سنت اسلامی دارد.

با این همه، در سنت عرفانی معاصر شیعی، به‌ویژه در حوزه‌های نجف و قم، مفهوم فنا در قالبی خاص بازسازی شده است. این سنت از یک سو از میراث قرآن، حدیث، حکمت و عرفان نظری بهره می‌برد و از سوی دیگر، بر سلوک عملی، مراقبه، محاسبه نفس، ذکر، معرفت نفس، ولایت و نقش استاد تأکید ویژه دارد. نجف در دوره معاصر به یکی از مهم‌ترین کانون‌های شکل‌گیری جریان‌های سلوکی شیعی تبدیل شد و مجموعه‌ای از عالمان و اهل معرفت، قرائتی از سلوک

توحیدی را گسترش دادند که در آن، فنا نه یک تجربه استثنایی و انفجاری، بلکه نتیجه حرکت تدریجی سالک در رفع حجاب‌های فعل، صفت و ذات تلقی می‌شد. این نگرش سپس در فضای فکری قم نیز با زبان فلسفی‌تر، تفسیری‌تر و نظام‌مندتری بازتفسیر شد. در چنین بستری، توحید افعالی، صفاتی و ذاتی نه صرفاً سه موضوع نظری، بلکه سه مرتبه از تحول ادراک و هستی سالک محسوب می‌شوند. در آثار عرفانی معاصر، فنا به عنوان فرایند نزدیک شدن انسان به شهود وحدانی مطرح شده و نسبت آن با «بقا بالله» نیز مورد تأکید قرار گرفته است (Javadi Amoli, 2009). از همین رو، بررسی پیوند میان سه مرتبه فنا می‌تواند منطق درونی این سنت عرفانی را آشکار سازد.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که ساختار مراتب توحیدی در سنت عرفانی معاصر نجف و قم چگونه قابل تبیین است و گذار از فنای افعال به فنای صفات و از آنجا به فنای ذات بر اساس چه منطق سلوکی و معرفتی صورت می‌گیرد. اهمیت این مسئله در آن است که بسیاری از بحث‌های مربوط به فنا، این مفهوم را به صورت کلی و بدون تفکیک دقیق سطوح آن بررسی کرده‌اند. برخی پژوهش‌ها بر وجوه ادبی یا مقایسه‌ای فنا تمرکز داشته‌اند؛ برای مثال، بررسی تطبیقی مفهوم فنا در سنت‌های ادبی نشان داده است که اگرچه زبان و صورت بیان فنا متفاوت است، عنصر مشترک آنها عبور از خود محدود و دستیابی به مرتبه‌ای از وحدت معنوی است (Arab- Jaafari & Shaban-zadeh, 2015). پژوهش‌های دیگری نیز به نسبت فنا و بقا در سنت‌های عرفانی کلاسیک پرداخته و تأکید کرده‌اند که فنا به خودی خود مقصد نهایی نیست، بلکه با نوعی بازگشت و بقای الهی تکمیل می‌شود (Hojjari & Nasr, 2020). در عین حال، بررسی فنا در روایت‌های معاصر نشان می‌دهد که این مفهوم همچنان ظرفیت بازتفسیر در چارچوب مسائل جدید هویت، خودآگاهی و تجربه معنوی را داراست (Isazadehfar, 2017). با وجود این، صورت‌بندی

منسجم روابط درونی میان فنای افعالی، صفاتی و ذاتی در سنت معاصر نجف و قم کمتر به عنوان یک ساختار واحد تحلیل شده است. هدف این مقاله، بازسازی همین ساختار است. فرض اصلی پژوهش آن است که مراتب فنا در این سنت را نباید سه تجربه منفصل تلقی کرد، بلکه آنها سه سطح به هم پیوسته از فروپاشی ادعای استقلال انسان‌اند. در فنای افعال، سالک استقلال خود را در مقام فاعلیت از دست می‌دهد؛ در فنای صفات، استقلال اوصاف و کمالات خود را نفی می‌کند؛ و در فنای ذات، اصل خودبنیادی وجودی خویش را پشت سر می‌گذارد. بنابراین، موضوع اصلی در تمام این مراتب «نفی استقلال» است، اما متعلق این نفی از فعل به صفت و از صفت به ذات انتقال می‌یابد. این رویکرد امکان می‌دهد تا فنا به جای آنکه به معنای امحای *ontological* انسان یا نابودی شخصیت او تلقی شود، در قالب تحول عمیق نحوه ادراک وابستگی وجودی انسان به حق تحلیل گردد. در برخی مطالعات تطبیقی جدید نیز «خود» در تصوف به عنوان ساختاری در حال تحول معرفی شده که در جریان تحقق معنوی، از استقلال ادعایی خود دست می‌کشد و در افق وحدت و عشق الهی بازتعریف می‌شود (Kumar, 2022). این مقاله با تمرکز بر منطق درونی سنت نجف و قم، در پی نشان دادن آن است که این تحول چگونه مرحله‌بندی می‌شود و چه نسبتی با مراتب توحید دارد.

روش پژوهش حاضر تحلیلی - تفسیری است و بر بازخوانی مفهومی میراث عرفانی و نحوه استمرار آن در سنت معاصر شیعی تمرکز دارد. مقصود، نگارش تاریخ تفصیلی جریان‌های عرفانی نجف و قم یا ارائه زندگی‌نامه مشایخ این دو حوزه نیست؛ بلکه مسئله، استخراج الگوی مفهومی مشترکی است که بتواند نسبت توحید افعالی، صفاتی و ذاتی را با سه مرتبه متناظر فنا توضیح دهد. از این منظر، نجف و قم بیش از آنکه دو مکتب کاملاً منفصل تلقی شوند، دو بستر تاریخی و معرفتی برای استمرار، انتقال و بازصورت‌بندی یک سنت سلوکی مشترک‌اند. تفاوت‌های آنها عمدتاً در زبان بیان، میزان استفاده از فلسفه و عرفان نظری، شیوه صورت‌بندی مباحث معرفت نفس و نحوه

پیوند دادن تجربه سلوکی با دستگاه‌های مفهومی حکمت متعالیه و عرفان نظری ظهور می‌کند. در ادامه، نخست مبانی نظری توحید و فنا بررسی می‌شود، سپس ساختار مراتب توحیدی در سنت عرفانی نجف و قم بازسازی خواهد شد و در نهایت، رابطه درونی مراتب فنا به صورت تحلیلی تبیین می‌گردد.

مبانی نظری مراتب توحید و فنا در عرفان اسلامی

توحید در عرفان اسلامی بر مبنای تمایز میان وحدت اعتقادی و وحدت شهودی قابل فهم است. در سطح اعتقادی، انسان به یگانگی خداوند اقرار می‌کند و او را در ذات، صفات و افعال بی‌همتا می‌داند. در سطح شهودی، این اقرار باید به صورت نحوه‌ای از دیدن و بودن تحقق یابد؛ یعنی سالک به مرتبه‌ای برسد که کثرت موجودات، افعال و صفات دیگر برای او منشأ استقلال حقیقی تلقی نشوند. ابن بابویه در تبیین توحید شیعی، بر نفی تشبیه، محدودیت و هرگونه همتایی برای خداوند تأکید می‌کند (Ibn Babawayh, 1978). این بنیان کلامی هنگامی که در ساحت عرفانی توسعه می‌یابد، به پرسشی عمیق‌تر منجر می‌شود: اگر خداوند حقیقت مطلق و منشأ همه کمالات است، نسبت وجود و فعل انسان با او چگونه باید فهمیده شود؟ پاسخ عرفانی به این پرسش، نه نفی سطح ظاهری فاعلیت انسان، بلکه نفی استقلال *ontological* و حقیقی آن است. قاضی سعید قمی در شرح توحید، مسئله تنزیه و وحدت را به گونه‌ای بسط می‌دهد که هرگونه استقلال‌بخشی به غیرحق با توحید ناب ناسازگار می‌شود (Qazi Saeed Qomi, 2002). از همین نقطه، مفهوم فنا می‌تواند به عنوان صورت سلوکی توحید تفسیر شود.

فنا عرفانی در بنیادی‌ترین معنا، زوال آن چیزی است که مانع ادراک وحدت می‌شود. بنابراین، فنا را نباید با نابودی وجودی انسان یا امحای مطلق شخصیت او یکسان دانست. آنچه فانی می‌شود، دعوی استقلال، خودبینی و نسبت دادن وجود و کمال به خویش است. غزالی در تبیین منازل سلوک، بارها بر ضرورت تخلیه قلب از تعلقات تأکید می‌کند که انسان را از مشاهده حضور الهی باز می‌دارند (Al-Ghazali, 2015). در این چارچوب، فنا حرکتی از «مالکیت

ادعایی» به «فقر وجودی» است. سالک ابتدا گمان می‌کند افعال از اوست، سپس می‌پندارد صفات و کمالات متعلق به اوست و در نهایت خود را موجودی مستقل تصور می‌کند. هر مرتبه از فنا یکی از این سه توهم را از میان می‌برد. بدین معنا، فنا افعال، صفات و ذات سه سطح یک عملیات معرفتی - وجودی واحدند: رفع نسبت استقلال از غیرحق. اهمیت این تفسیر در آن است که مسئله فنا را از تعبیر مبهم روان‌شناختی جدا کرده و آن را در چارچوب توحید تبیین می‌کند.

فنا افعالی نخستین مرتبه این ساختار است. در تجربه عادی، انسان افعال خود و دیگران را به فاعل‌های مستقل نسبت می‌دهد. شخص خود را عامل کامیابی‌ها، شکست‌ها، تصمیم‌ها و آثار خویش می‌بیند و جهان را شبکه‌ای از فاعل‌های مستقل تصور می‌کند. توحید افعالی این تلقی را تصحیح می‌کند. معنای توحید افعالی نفی اختیار، مسئولیت یا نظام علیت نیست، بلکه نفی استقلال نهایی اسباب و فاعل‌هاست. همه فاعلیت‌ها در طول فاعلیت الهی قرار دارند و هیچ موجودی از خود و به صورت مستقل دارای قدرت اثرگذاری نیست. ابن عربی افعال عالم را در نسبت با تجلی دائمی حق توضیح می‌دهد و کثرت علل را از حیث وجودی وابسته به مبدأ واحد می‌داند (Ibn Arabi, 1999). سالک هنگامی که این حقیقت را از سطح مفهوم به سطح شهود منتقل می‌کند، دیگر فعل را به خود به عنوان فاعلی قائم به ذات نسبت نمی‌دهد. این وضعیت را می‌توان فنا افعالی نامید؛ یعنی فروپاشی تصور استقلال انسان در مقام فاعلیت.

فنا افعالی، از منظر سلوکی، آثار مهمی بر ساختار روانی و اخلاقی انسان دارد. هنگامی که سالک موفقیت خود را کاملاً محصول استقلال خویش نمی‌بیند، غرور او کاهش می‌یابد و هنگامی که اسباب ظاهری را مستقل نمی‌بیند، وابستگی اضطرابی به آنها نیز تضعیف می‌شود. با این حال، این مرتبه نباید با انفعال یا ترک مسئولیت اشتباه شود. توحید افعالی به معنای ترک عمل نیست؛ بلکه به معنای عمل کردن بدون دعوی استقلال است. مولوی بارها میان تلاش انسان و مشاهده فاعلیت الهی جمع می‌کند و نشان می‌دهد که

سلوک اصیل نه به جبرگرایی، بلکه به رهایی از خودبینی در دل عمل منتهی می‌شود (Rumi, 1925). چیتیک نیز در تفسیر این آموزه‌ها توضیح می‌دهد که در عرفان مولوی، انسان باید «فاعل بودن» خود را در عین پذیرش مسئولیت، در مرتبه‌ای عمیق‌تر وابسته به اراده و وجود الهی مشاهده کند (Chittick, 1983). از این رو، فنای افعالی نخستین اصلاح نسبت انسان با خویش است، اما هنوز اوصاف و ذات فرد در تجربه سالک می‌توانند نوعی استقلال پنهان داشته باشند.

مرحله دوم، فنای صفاتی است. در این مرتبه، مسئله دیگر صرفاً آن نیست که «چه کسی انجام می‌دهد»، بلکه پرسش به «چه کسی صاحب کمال است» انتقال می‌یابد. انسان در حالت عادی، علم، قدرت، اراده، حیات، کرامت، زیبایی، سخاوت و دیگر اوصاف خود را کمالاتی متعلق به خویش می‌داند. حتی اگر بپذیرد که توفیق انجام افعال از خداوند است، ممکن است هنوز خود را صاحب واقعی صفاتی بداند که زمینه آن افعال را فراهم می‌کنند. فنای صفاتی این سطح عمیق‌تر از خودبینی را هدف قرار می‌دهد. در نظام ابن عربی، اسماء و صفات الهی منشأ ظهور کمالات در موجودات اند و موجودات مظهر اسماء محسوب می‌شوند، نه صاحبان مستقل کمال (Ibn Arabi, 1999). بنابراین، علم عالم، قدرت قادر و رحمت رحیم در سطح وجودی استقلالی از منبع الهی ندارند. سالک در فنای صفاتی به این شهود می‌رسد که کمالات خود نه دارایی شخصی، بلکه تجلی و عطاى حقیقت مطلق‌اند.

فنای صفاتی به همین دلیل مرتبه‌ای دشوارتر و ظریف‌تر از فنای افعالی است. ممکن است انسان از نسبت دادن نتیجه عمل به خود دست بکشد، اما همچنان به «علم خود»، «تقوای خود»، «معرفت خود» یا حتی «مقام عرفانی خود» تعلق داشته باشد. خود معنوی می‌تواند از خود دنیوی پیچیده‌تر و پنهان‌تر باشد. بخش قابل توجهی از ادبیات اخلاقی صوفیه دقیقاً ناظر به این خطر است که سلوک خود به منشأ نوعی خودبزرگ‌بینی لطیف تبدیل شود. غزالی در تحلیل آفات اعمال دینی و معنوی، ریا، عجب و خودپسندی را از موانع جدی سلوک معرفی می‌کند (Al-Ghazali, 2015). فنای صفاتی

هنگامی تحقق می‌یابد که حتی کمالات معنوی نیز دیگر ملک شخصی سالک تلقی نشوند. در این سطح، تواضع صرفاً یک فضیلت اخلاقی نیست، بلکه نتیجه نوعی ادراک هستی‌شناختی است: انسان چیزی از خود ندارد تا به آن افتخار کند.

در سنت عرفانی، از فنا غالباً در کنار بقا سخن گفته می‌شود. این همراهی نشان می‌دهد که فنا پایان تجربه عرفانی نیست. اگر فنا صرفاً به معنای محو همه وجوه شخصیت انسان بود، امکان بازگشت به زندگی اخلاقی و اجتماعی قابل توضیح نبود. اما سنت عرفانی «فنا فی الله» را با «بقا بالله» تکمیل می‌کند؛ یعنی سالک پس از زوال دعوی استقلال، در نسبت تازه‌ای با خدا، خود و عالم باقی می‌ماند. بررسی‌های مربوط به فنا و بقا در آثار عرفانی کلاسیک نیز نشان داده‌اند که این دو مفهوم مکمل یکدیگرند و فنا هنگامی کامل می‌شود که به صورت جدیدی از هستی معنوی منجر شود (Hojjari & Nasr Esfahani, 2020). در تحلیل آثار عطار نیز فنا نه به منزله نابودی نهایی، بلکه به عنوان مرحله‌ای برای رسیدن به سطح بالاتری از آگاهی و هویت معنوی تفسیر شده است (Fadavi & Toghiani, 2010). بنابراین، حتی در بالاترین مرتبه فنا نیز نباید از نابودی حقیقی ذات مخلوق سخن گفت؛ آنچه از میان می‌رود، نحوه مستقل دیدن آن است.

فنای ذاتی عمیق‌ترین سطح این ساختار به شمار می‌رود. در فنای افعالی، «فعل من» از استقلال ساقط می‌شود و در فنای صفاتی، «کمال من» استقلال خود را از دست می‌دهد؛ اما هنوز «من» به عنوان موضوع این افعال و صفات می‌تواند در مرکز آگاهی باقی باشد. فنای ذات متوجه همین مرکز است. سالک در این مرتبه، خود را نه موجودی مستقل که به خدا وابسته شده، بلکه عین فقر و تعلق می‌یابد. این تمایز بسیار مهم است. وابستگی ممکن است میان دو موجود مستقل تصور شود، اما فقر وجودی به این معناست که یکی از دو طرف بدون افاضه دیگری اصلاً قائم به خود نیست. در زبان عرفانی، فنای ذات لحظه‌ای است که سالک از مشاهده خویش به عنوان حقیقتی قائم به خود عبور می‌کند. شبستری در بیان راز توحید، کثرت را در سطح ظهور حفظ

می‌کند، اما حقیقت مستقل را منحصر در حق می‌داند (Shabistari, 1969). به همین دلیل، فای ذات نه نفی خلقت، بلکه نفی استقلال مخلوق است.

از این منظر، سه مرتبه فنا ساختاری طولی دارند. فای افعال بدون فای صفات ناقص است، زیرا فاعلیت از صفات اراده و قدرت ناشی می‌شود؛ و فای صفات بدون فای ذات نیز ناقص می‌ماند، زیرا صفات به موضوع و ذاتی نسبت داده می‌شوند که خود می‌تواند همچنان مستقل تصور شود. بنابراین، حرکت از فعل به صفت و از صفت به ذات، حرکتی از سطح پدیداری به سطح بنیادین تر خودآگاهی انسان است. مطالعات معاصر درباره مفهوم «خود» در تصوف نیز نشان داده‌اند که تحقق عرفانی را می‌توان فرایند گذار از خود مستقل و خودمرکز به نوعی هویت وابسته به حقیقت الهی دانست (Kumar, 2022). در این صورت، مراتب فنا را می‌توان در جاتی از دگرگونی ساختار «من» دانست، بی‌آنکه به نابودی واقعی شخصیت انسانی حکم کرد. همین منطق نظری، بنیان فهم سنت معاصر نجف و قم را فراهم می‌آورد.

ساختار مراتب توحیدی در سنت عرفانی معاصر نجف و قم

سنت عرفانی معاصر نجف و قم را می‌توان در تداوم نوعی عرفان شیعی دانست که در آن، توحید نظری، معرفت نفس، اخلاق عملی و ولایت در یک منظومه سلوکی به یکدیگر پیوند می‌خورند. ویژگی مهم این سنت آن است که بحث فنا را معمولاً از تجربه‌های خارق‌العاده و حالات استثنایی جدا می‌کند و آن را در متن تربیت تدریجی نفس قرار می‌دهد. در این نگرش، سالک پیش از آنکه به سخن گفتن از فنا و توحید شهودی مجاز باشد، باید نظم عملی در زندگی، مراقبه، محاسبه، انجام واجبات، ترک محرمات، کنترل خواطر و توجه به حضور الهی را تمرین کند. در نتیجه، فنا نتیجه انباشت تجربه‌های منظم سلوکی است، نه صرفاً یک شور عاطفی کوتاه‌مدت. چنین برداشتی با سنت کلاسیک اسلامی نیز سازگار است؛ زیرا غزالی تحول معنوی را بدون ریاضت اخلاقی، مراقبت از

اعمال و اصلاح انگیزه‌ها ممکن نمی‌داند (Al-Ghazali, 2015). در سنت نجف، همین اصل با تأکید شدیدتری بر مراقبه و حضور دائمی ادامه می‌یابد و بعدها در قم با زبان فلسفی و تفسیری روشن‌تری صورت‌بندی می‌شود.

در این سنت، معرفت نفس معمولاً نقطه آغاز توحید سلوکی تلقی می‌شود. علت آن روشن است: تا هنگامی که سالک ساختار ادعای استقلال در خود را نشناسد، توحید برای او عمدتاً مفهومی بیرونی باقی می‌ماند. معرفت نفس در اینجا به معنای شناخت ویژگی‌های روان‌شناختی سطحی نیست، بلکه مشاهده فقر، وابستگی و عدم استقلال وجودی خویش است. این تلقی با بنیان توحیدی شیعی که خداوند را یگانه حقیقت نامحدود و بی‌نیاز می‌داند، هماهنگ است (Ibn Babawayh, 1978). وقتی سالک به تدریج می‌بیند که حیات، ادراک، اراده و توانایی او همگی داده‌شده و وابسته‌اند، توحید از یک گزاره ذهنی به یک ساختار وجودی تبدیل می‌شود. قاضی سعید قمی نیز در تفسیر توحید، تأکید می‌کند که فهم درست وحدت الهی مستلزم تنزیه حق از هرگونه محدودیت و هم‌عرض دانستن موجودات با اوست (Qazi Saeed Qomi, 2002). در سنت عرفانی نجف و قم، معرفت نفس عملاً وسیله‌ای برای تحقق همین تنزیه در ساحت تجربه شخصی است.

مرحله نخست این تحقق، توحید افعالی است. سالک در آغاز سلوک، عالم را مجموعه‌ای از علت‌ها و فاعل‌های مستقل می‌بیند. انسان‌ها، شرایط، توانایی‌های فردی و رخدادها برای او نقش تعیین‌کننده‌ای دارند و در نتیجه، امید، ترس، خشم و رضایت او نیز به این اسباب وابسته می‌شود. در سنت نجف، تمرین توحید افعالی به معنای نادیده گرفتن علل طبیعی نیست، بلکه به معنای دیدن آنها در طول اراده و افاضه الهی است. این تلقی به سالک می‌آموزد که در عین استفاده از اسباب، قلب خود را به آنها وابسته نسازد. ابن عربی در تحلیل نظام تجلی، همه افعال را در نهایت به حقیقت واحدی بازمی‌گرداند که کثرات در آن و از طریق آن ظهور می‌کنند (Ibn Arabi, 1999). هنگامی که چنین معرفتی در جان سالک تثبیت

شود، «فناى افعالى» روى مى‌دهد؛ يعنى فرد ديگر خود يا ديگران را فاعل مستقل نمى‌بيند.

اين مرحله پيامد مستقيمي براى اخلاق سلوكى دارد. بخش عمده‌اى از اضطراب، غرور، كينه و وابستگى انسان از نسبت دادن استقلال به علل ظاهرى ناشى مى‌شود. اگر فرد موفقيت را فقط حاصل خود بداند، گرفتار عجب مى‌شود؛ اگر شكست را صرفاً محصول ديگرى ببيند، كينه مى‌ورزد؛ و اگر آينده را كاملاً در اختيار اسباب خارجى تصور كند، ترس بر او غلبه مى‌كند. توحيد افعالى اين ساختار را دگرگون مى‌سازد. در سنت مولوى نيز مشاهده فاعليت الهى به معنى تعطيل اراده انسان نيست، بلكه راهى براى رهاى از خوديى و ديدن عمل انساني در شبكه‌اى از وابستگى‌هاى عميق‌تر است (Rumi, 1925). چيتيك با تحليل همين آموزه‌ها نشان مى‌دهد كه در عرفان اسلامى، توكل و كوشش نه دو امر متعارض، بلكه دو سطح از نسبت انسان با فعل‌اند (Chittick, 1983). سنت نجف و قم نيز از همين منطق پيروي مى‌كند: عمل بايد با تمام جديت انجام شود، اما اثرگذاري مستقل به آن نسبت داده نشود.

با تثبيت توحيد افعالى، سالك با سطحى پنهان‌تر از خوديت مواجه مى‌شود. او ممكن است ديگر نتيجه عمل را به خود نسبت ندهد، اما همچنان خود را دارنده علم، قدرت، اراده، فضيلت، تقوا و معرفت بداند. از اينجا توحيد صفاتى آغاز مى‌شود. در سنت عرفانى معاصر، اين مرحله بسيار حساس است، زيرا تعلق به كمالات معنوى از تعلق به امور مادي پنهان‌تر است. كسى كه به ثروت خود مى‌بالد، غالباً از وابستگى خود آگاه است، اما كسى كه به علم، تهذيب، مكاشفه يا مقام معنوى خود مى‌بالد، ممكن است همان خوديى را در لباسى مقدس بازتوليد كند. غزالى در بحث از عجب و ريا، اين نوع خودفريبي معنوى را از جدى‌ترين موانع راه مى‌داند (Al-Ghazali, 2015). از منظر توحيد صفاتى، سالك درمى‌يابد كه هر كمالى كه در او ظهور يافته، قائم به افاضه الهى است و او صرفاً محل ظهور آن است.

فناى صفاتى در سنت نجف و قم از همين رهگذر معنا پيدا مى‌كند. سالك به تدريج از تصاحب صفات فاصله مى‌گيرد. اگر علمى دارد، آن را «علم خود» به معنى استقلالى نمى‌بيند؛ اگر توفيق عبادت يا معرفتى دارد، آن را سرمايه‌اى براى تثبيت شخصيت معنوى خویش نمى‌سازد. اين مرحله به تضعيف «من معنوى» منجر مى‌شود، يعنى همان منى كه گاهى پس از رهاى نسبى از خواسته‌هاى مادي، در سطحى ظريف‌تر خود را بازسازى مى‌كند. ابن عربى كمالات موجودات را ظهور اسماء الهى تلقى مى‌كند و بدین وسيله، نسبت ميان صفات مخلوق و صفات حق را در چارچوب تجلى توضيح مى‌دهد (Ibn Arabi, 1999). در چنين دستگاهى، فناى صفات به معنى از ميان رفتن علم يا قدرت انسان نيست، بلكه به معنى تغيير نسبت ادراكى او با اين صفات است. انسان همچنان عالم و قادر است، اما خود را مالك مستقل علم و قدرت نمى‌داند.

در حوزه قم، اين ساختار غالباً با زبان حكمى و قرآنى صورت‌بندى دقيق‌ترى يافته است. توحيد در اين فضا، با فقر وجودى ممكنات، تشكيك در مراتب وجود و وابستگى همه كمالات به مبدأ مطلق تفسير مى‌شود. آثار عرفانى معاصر درباره «فناى مقربان» نيز بر اين نكته تأكيد مى‌كنند كه سالك بايد از مشاهده خود در مقام دارنده و صاحب كمال عبور كند تا به مرتبه‌اى برسد كه كمالات را صرفاً از حق مشاهده كند (Javadi Amoli, 2009). اين نحوه تبين، نشان مى‌دهد كه در سنت قم، فنا فقط يك حالت روانى يا احساسى نيست، بلكه بر نوعى تحليل هستى‌شناختى از نسبت واجب و ممكن استوار است. اگر ممكن در ذات خود فقير و وابسته باشد، كمالات او نيز نمى‌توانند استقلال حقيقى داشته باشند. بدین ترتيب، فناى صفاتى نتيجه شهودى همان حقيقتى مى‌شود كه فلسفه آن را در قالب فقر وجودى توضيح مى‌دهد.

پس از اين مرحله، مسئله اصلى ديگر «فعل» يا «صفت» نيست، بلكه خود «من» است. فناى ذاتى در سنت نجف و قم به عنوان عميق‌ترين مرتبه توحيد تلقى مى‌شود، زيرا در اينجا سالك نه فقط از استقلال فعل و صفت، بلكه از تصور استقلال اصل وجود خویش عبور

می‌کند. این مرحله را نمی‌توان به سادگی با احساس بی‌خودی روان‌شناختی یکسان دانست. هدف، حذف آگاهی یا فروپاشی شخصیت نیست، بلکه تغییر ریشه‌ای نحوه ادراک وجود خویش است. سالک خود را موجودی نمی‌بیند که ابتدا مستقلاً وجود دارد و سپس به خدا وابسته می‌شود؛ بلکه وابستگی را عین حقیقت وجودی خود مشاهده می‌کند. شبستری در بیان وحدت، بر همین فروپاشی تصور استقلال تأکید دارد و کثرات را در سطح ظهور می‌پذیرد بی‌آنکه برای آنها استقلال نهایی قائل شود (Shabistari, 1969). این برداشت به خوبی با فهم فنای ذات در سنت سلوکی معاصر سازگار است.

یکی از عناصر مهم در تحقق این مراتب، نقش «استاد» است. در سنت نجف، استاد صرفاً انتقال‌دهنده اطلاعات عرفانی نیست، بلکه ناظر بر نحوه مواجهه سالک با نفس و آفات پنهان آن است. علت اهمیت استاد نیز آن است که خودبینی به آسانی می‌تواند در قالب تجربه عرفانی بازتولید شود. شخص ممکن است توهم فنا داشته باشد در حالی که نوعی خودشیفتگی معنوی در او تقویت شده است. بنابراین، مراقبه، عرضه احوال و التزام عملی به دستورهای سلوکی، سازوکارهایی برای جلوگیری از خطای خودتفسیرگری محسوب می‌شوند. این احتیاط با سنت عمومی عرفان اسلامی نیز سازگار است که همواره میان حقیقت فنا و ادعاهای ظاهری تمایز نهاده است. در پژوهش‌های مربوط به مفهوم فنا نیز تأکید شده که فنا در سنت عرفانی با تحول اخلاقی، کاهش خودمحوری و شکل‌گیری نوعی بقا و بازگشت معنوی همراه است، نه با صرف تجربه ذهنی محو خود (Hojjari & Nasr Esfahani, 2020). از این رو، اصالت تجربه فنا با آثار اخلاقی آن سنجیده می‌شود.

نقش ولایت نیز در این منظومه اساسی است. عرفان شیعی نجف و قم، توحید را از ولایت جدا نمی‌بیند، زیرا وصول سلوکی به حقیقت الهی در بستر پیروی از الگوی نبوی و ولایی تفسیر می‌شود. در این نگرش، ولایت نه مانعی در برابر توحید، بلکه طریق تحقق آن است. سالک از طریق تبعیت، محبت و اتصال معنوی به اولیای الهی، ساختار

خودمحوری خویش را می‌شکند و اراده شخصی را در افقی گسترده‌تر قرار می‌دهد. بدین ترتیب، فنای افعالی با تسلیم عملی، فنای صفاتی با تخلیق به صفات الهی و فنای ذاتی با فقر کامل وجودی پیوند پیدا می‌کند. این منطق با نگرش عمومی عرفان اسلامی به عشق و اتحاد ارادی با مطلوب نیز همخوان است؛ چیتیک در تحلیل سنت مولوی نشان می‌دهد که عشق دقیقاً همان نیرویی است که مرزهای خود مستقل را متزلزل کرده و انسان را به سوی وحدت سوق می‌دهد (Chittick, 1983). در سنت شیعی معاصر، این عشق در ساختار ولایت صورت نهادی و سلوکی مشخص‌تری پیدا می‌کند.

در مجموع، سنت نجف و قم را می‌توان دارای یک منطق سه‌مرحله‌ای اما پیوسته دانست. مرحله نخست تصحیح نسبت انسان با «فعل» است، مرحله دوم تصحیح نسبت او با «کمالات» و مرحله سوم تصحیح نسبت او با «اصل وجود خویش». در هر سه مرحله، آنچه نفی می‌شود حقیقت انسان نیست، بلکه استقلالی است که نفس برای خود می‌سازد. به همین سبب، فنا در این سنت نه خودویرانگری، بلکه خودشناسی در پرتو توحید است. مطالعات معاصر درباره هویت و فنا نیز نشان داده‌اند که تجربه عرفانی را می‌توان تحولی در نحوه ساختن و ادراک «خود» دانست، نه نابودی ساده آن (Kumar, 2022). همین ساختار، امکان می‌دهد که سلوک نجف و قم به صورت الگویی منسجم و قابل تحلیل فهم شود.

تحلیل تطبیقی و نظام‌مند سیر از فنای افعال تا فنای ذات

برای فهم دقیق مراتب فنا، باید از تلفی خطی و مکانیکی از این سه مرحله پرهیز کرد. فنای افعالی، صفاتی و ذاتی را نمی‌توان همانند سه پله کاملاً جدا تصور کرد که سالک با پایان یافتن یکی وارد دیگری شود. رابطه آنها بیشتر تشکیکی و تداخلی است. هر مرتبه بالاتر، مرتبه پیشین را در سطح عمیق‌تری بازتفسیر می‌کند. هنگامی که سالک به فنای افعالی می‌رسد، هنوز ممکن است رگه‌هایی از خودبینی صفاتی و ذاتی در او باقی مانده باشد؛ اما همین تجربه افعالی زمینه‌ای برای کشف لایه‌های عمیق‌تر استقلال فراهم می‌کند. به همین ترتیب، فنای صفاتی به سالک نشان می‌دهد که ریشه نسبت دادن افعال به خویش،

در نسبت دادن قدرت و اراده به خود قرار داشته است. فنای ذات نیز آشکار می‌کند که نسبت دادن صفات مستقل به خویش، از تصور یک «من» مستقل سرچشمه می‌گرفته است. بنابراین، حرکت از فعل به صفت و از صفت به ذات در حقیقت حرکت از آثار خودبینی به ریشه آن است.

این ساختار را می‌توان با تحلیل مفهوم توحید در عرفان نظری روشن‌تر کرد. ابن عربی کثرت را نفی نمی‌کند، بلکه استقلال آن را نفی می‌کند (Ibn Arabi, 1999). این تمایز بنیادی اجازه می‌دهد که فنا بدون افتادن در ورطه نیست‌انگاری فهمیده شود. سالک پس از فنای افعالی همچنان عمل می‌کند، پس از فنای صفاتی همچنان دارای علم و قدرت است و پس از فنای ذاتی نیز همچنان به عنوان انسان در جهان حضور دارد. آنچه تغییر می‌کند نحوه نسبت دادن این امور است. در هر سه مرتبه، گزاره بنیادی این است که هیچ فعل، صفت یا وجودی از خود استقلال ندارد. از این منظر، فنای عرفانی را می‌توان نوعی «تصحیح نسبت» دانست. نسبت فعل به انسان از استقلال به وابستگی تغییر می‌کند، نسبت صفت به انسان از مالکیت به مظهریت تبدیل می‌شود و نسبت ذات انسان به خداوند از دوگانگی استقلالی به فقر وجودی دگرگون می‌گردد.

تمایز میان «استقلال» و «تعین» در اینجا اهمیت اساسی دارد. عرفان اسلامی نمی‌گوید که موجودات تعین ندارند یا انسان پس از فنا هیچ هویت متمایزی ندارد. اگر تعین به طور کامل نفی شود، مفهوم تکلیف، اخلاق، نبوت، ولایت و حتی سلوک بی‌معنا می‌شود. آنچه نفی می‌شود استقلال تعین است. انسان تعین دارد، اما قائم به خود نیست؛ فعل دارد، اما فاعلیت او مستقل نیست؛ صفت دارد، اما کمال او سرچشمه مستقل ندارد. قاضی سعید قمی در تبیین توحید بر نفی هرگونه مشارکت استقلالی با حق تأکید می‌کند (Qazi Saeed, 2002). همین اصل می‌تواند چارچوب نظری مناسبی برای فهم مراتب فنا باشد. در نتیجه، فنای ذاتی نیز به معنای نابودی تعین انسانی نیست، بلکه به معنای شهود این حقیقت است که تعین انسانی بدون افاضه حق هیچ استقلالی ندارد.

از این منظر، فنای افعالی نخستین ضربه به ساختار خودبنیاد نفس است. نفس در آغاز، خود را مرکز اثرگذاری می‌داند. بسیاری از حالات اخلاقی منفی نیز از همین تصور ناشی می‌شوند. غرور بر پایه تصاحب فعل موفق شکل می‌گیرد، حسادت از مقایسه فاعلیت‌ها پدید می‌آید، کینه از مستقل دیدن فاعل آسیب‌زننده ناشی می‌شود و ترس افراطی از نسبت دادن قدرت مطلق به اسباب سرچشمه می‌گیرد. فنای افعالی این ساختار را تضعیف می‌کند، اما به تنهایی کافی نیست. انسان می‌تواند بگوید «همه افعال از خداست» و در عین حال، در سطحی پنهان خود را انسانی ویژه، صاحب معرفت یا برخوردار از جایگاهی خاص بداند. بنابراین، توحید افعالی بدون توحید صفاتی می‌تواند به سطحی از فهم نظری محدود بماند.

فنای صفاتی دقیقاً در برابر این خطر قرار می‌گیرد. در این مرتبه، مسئله «خود معنوی» آشکار می‌شود. سالک ممکن است از تعلقات مادی فاصله گرفته باشد اما نسبت به صفاتی چون علم، زهد، تقوا، کرامت، محبت یا حتی تواضع خود تعلق پیدا کند. در ادبیات اخلاقی اسلامی، عجب از همین‌جا خطرناک‌تر از بسیاری از گناهان ظاهری دانسته شده است، زیرا شخص در آن، فضیلت خود را دلیل بر برتری خویش می‌داند. غزالی با تفصیل نشان می‌دهد که اعمال دینی می‌توانند خود به ابزار تغذیه نفس تبدیل شوند (Al-Ghazali, 2015). بنابراین، فنای صفاتی در حقیقت مرحله‌ای است که در آن حتی سرمایه‌های معنوی نیز از مالکیت نفس خارج می‌شوند. سالک به جای «من عالم» یا «من عارفم»، علم و معرفت را به عنوان ظهور لطف الهی در خود مشاهده می‌کند.

همین مرحله با مفهوم مظهریت در عرفان نظری ارتباط پیدا می‌کند. اگر انسان مظهر اسماء الهی باشد، صفات کمالی او اصالت استقلالی ندارند. قدرت، علم، رحمت و جمال در انسان به اندازه ظرفیت او ظهور می‌کنند، اما منشأ مستقل آنها انسان نیست. ابن عربی نظام اسماء را یکی از کلیدهای اصلی فهم رابطه حق و خلق می‌داند (Ibn Arabi, 1999). در چارچوب این نظریه، فنای صفاتی نه حذف صفات انسانی، بلکه عبور از «مالکیت» به «مظهریت» است. این گذار

در سنت قم، به دلیل حضور پررنگ فلسفه و عرفان نظری، معمولاً با زبان مفهومی دقیق‌تری توضیح داده می‌شود؛ در حالی که در سنت نجف، تأکید بیشتر بر تجربه عملی این حقیقت از طریق مراقبه و اصلاح نفس است. با این حال، مضمون بنیادین در هر دو یکی است. فنای ذاتی از این جهت نقطه اوج ساختار است که ریشه امکان تصاحب فعل و صفت را هدف قرار می‌دهد. تا هنگامی که یک «من مستقل» در مرکز آگاهی باقی است، حتی عالی‌ترین تجربیات عرفانی می‌توانند به آن نسبت داده شوند. سالک ممکن است بگوید «من فانی شده‌ام» و همین گزاره به صورت تازه‌ای از خودآثباتی تبدیل شود. به همین دلیل، سنت عرفانی نسبت به ادعای فنا حساس است. حلاج در زبان شورمندانه خود تجربه وحدت را به نحوی بیان می‌کند که مرزهای خود عادی از میان می‌رود (Al-Hallaj, 1974)، اما فهم نظری این تجربه نیازمند تمایز میان محو خودآگاهی استقلالی و اتحاد *ontological* خالق و مخلوق است. سنت شیعی معاصر معمولاً بر همین تمایز تأکید می‌کند و فنا را در چارچوب فقر وجودی و تجلی تفسیر می‌نماید.

مفهوم «فقر» شاید دقیق‌ترین کلید برای توضیح فنای ذات باشد. انسان در نگاه عادی خود را موجودی می‌بیند که دارای وجود است و سپس برای حفظ یا تکمیل آن به خدا نیازمند می‌شود. اما در نگاه عرفانی، نیاز چیزی عارض بر وجود انسان نیست؛ خود وجود او نیازمند و وابسته است. این تحول مفهومی، تفاوت میان وابستگی و فقر را روشن می‌کند. وابستگی می‌تواند رابطه دو موجود باشد که هر دو در اصل قائم به خویش‌اند، اما فقر وجودی یعنی یکی بدون افاضه دیگری هیچ قوام مستقلی ندارد. هنگامی که این معنا از سطح استدلال فلسفی به شهود سلوکی تبدیل شود، فنای ذاتی رخ می‌دهد. در این مرتبه، سالک نه «خدا را در کنار خود»، بلکه خود را در نسبت کاملاً وابسته به خدا مشاهده می‌کند.

با این تفسیر، بقا بالله نیز معنای روشن‌تری پیدا می‌کند. بقا پس از فنا بازگشت به استقلال پیشین نیست، بلکه ادامه حیات در افق ادراکی جدید است. انسان پس از فنای افعالی عمل می‌کند، اما عمل خود را

مستقل نمی‌بیند؛ پس از فنای صفاتی از کمالات برخوردار است، اما آنها را ملک خویش نمی‌داند؛ و پس از فنای ذاتی خود را حفظ می‌کند، اما هستی خویش را قائم به خود تلقی نمی‌کند. پژوهش در باب فنا و بقا در سنت عرفانی نیز نشان داده است که این دو مفهوم باید هم‌زمان فهمیده شوند و فنا بدون بقا، تصویری ناقص از سلوک ارائه می‌دهد (Hojjari & Nasr Esfahani, 2020). در بررسی بازتاب فنا در متون عرفانی و ادبی نیز بقا به عنوان بازگشت تحول‌یافته سالک به جهان و خویش مطرح شده است (Fadavi & Toghiani, 2010). از این رو، پایان سلوک حذف انسان نیست، بلکه بازتعریف انسان است.

در سنت نجف و قم، این بازتعریف به اخلاق اجتماعی نیز مرتبط می‌شود. اگر فنا حقیقی باشد، باید آثار آن در رفتار سالک دیده شود. کسی که خود را فاعل مستقل نمی‌بیند، کمتر دچار تفاخر می‌شود؛ کسی که کمالات را ملک شخصی نمی‌بیند، نسبت به دیگران احساس برتری نمی‌کند؛ و کسی که اصل وجود خویش را فقیر می‌یابد، نسبت به خداوند و خلق حالت تواضع بیشتری پیدا می‌کند. بنابراین، معیار فنا صرفاً شدت تجربه باطنی نیست. این نکته به‌ویژه در سنت‌های سلوکی شیعی اهمیت دارد، زیرا حفظ شریعت، مسئولیت اجتماعی و تعادل رفتاری معیار سنجش تجربه عرفانی محسوب می‌شود. در برداشت‌های معاصر از فنا نیز تأکید شده که تحول هویت معنوی باید در نحوه زیست فرد بازتاب پیدا کند (Isazadehfar, 2017). این معیار از تبدیل عرفان به تجربه‌ای صرفاً ذهنی جلوگیری می‌کند.

مقایسه میان نجف و قم نشان می‌دهد که تفاوت اصلی این دو بیشتر در «زبان صورت‌بندی» است تا در منطق بنیادین مراتب فنا. نجف در سنت معاصر خود غالباً بر روش عملی، مراقبه، ذکر، سکوت، محاسبه و تربیت شخصی تأکید دارد. قم، به‌ویژه در بستر حکمت و تفسیر، همان حقایق را با مفاهیمی چون فقر وجودی، تجلی اسماء، مراتب توحید و انسان کامل توضیح می‌دهد. اثر مربوط به آداب فنای مقربان نمونه‌ای از همین صورت‌بندی است که در آن فنا به منزله عبور از

مشاهده استقلال و رسیدن به حضور توحیدی تحلیل می‌شود (Javadi Amoli, 2009). بنابراین، می‌توان گفت سنت قم تا حدی دستگاه نظری چیزی را توسعه می‌دهد که سنت نجف عمدتاً به صورت دستورالعمل و تربیت سلوکی منتقل کرده است. در عین حال، نباید این دو حوزه را کاملاً یکسان فرض کرد. در نجف، حساسیت بیشتری نسبت به اصطلاح‌پردازی‌های پیچیده عرفان نظری و امکان سوءفهم آنها وجود داشته و در بسیاری از حلقه‌های سلوکی، تقدم عمل بر بحث نظری حفظ شده است. در قم، به دلیل مجاورت گسترده‌تر عرفان با فلسفه و تفسیر، امکان نظریه‌پردازی درباره مراحل فنا بیشتر فراهم شده است. با این حال، هر دو سنت در یک نقطه مشترک‌اند: فنا را نمی‌توان از عبودیت جدا کرد. سالکی که ادعای فنا دارد اما نسبت به تکلیف، اخلاق و مسئولیت بی‌اعتناست، از منظر این سنت‌ها فاقد معیار معتبر برای دعوی خویش است. همین نکته، برداشت معاصر شیعی از فنا را از تفسیرهایی که آن را به محو مطلق هویت، بی‌قیدی یا تجربه صرفاً روان‌شناختی تقلیل می‌دهند متمایز می‌کند.

در سطحی گسترده‌تر، ساختار سه‌گانه فنا را می‌توان نظریه‌ای درباره تحول خود دانست. پژوهش‌های جدید در مقایسه تصوف با دیگر سنت‌های معنوی نیز نشان داده‌اند که مسئله «خود» و عبور از خودمحوری یکی از عناصر مرکزی تجربه وحدت است (Kumar, 2022). اما در سنت نجف و قم، این عبور صورت مشخصی دارد: خود ابتدا در مقام فاعل، سپس در مقام صاحب صفت و نهایتاً در مقام وجود مستقل نقد می‌شود. این ترتیب تصادفی نیست؛ زیرا نفس معمولاً ابتدا در سطح افعال خود را آشکار می‌کند، سپس به کمالات و اوصاف متوسل می‌شود و در نهایت در خود احساس هستی مستقل پناه می‌گیرد. از این رو، مسیر سلوک نیز دقیقاً لایه‌های دفاعی خودیت را از بیرونی‌ترین به درونی‌ترین سطح برمی‌دارد.

بر این اساس، می‌توان مدل مفهومی سنت عرفانی معاصر نجف و قم را بر محور «کاهش تدریجی نسبت استقلال» صورت‌بندی کرد. در سطح افعال، استقلال فاعلی نفی می‌شود؛ در سطح صفات، استقلال

کمالی از میان می‌رود؛ و در سطح ذات، استقلال وجودی فرو می‌ریزد. نقطه پایان، نه عدم، بلکه بقا در افق توحید است. این مدل مزیت تحلیلی مهمی دارد: بسیاری از تعبیر پیچیده عرفانی را در چارچوبی واحد توضیح می‌دهد و نشان می‌دهد که فنا، توحید، معرفت نفس و بقا اجزای جداگانه‌ای از عرفان نیستند، بلکه مراحل و ابعاد مختلف یک تحول واحدند.

نتیجه‌گیری

بررسی ساختار مراتب توحیدی در سنت عرفانی معاصر نجف و قم نشان می‌دهد که مفهوم فنا را نمی‌توان به تجربه‌ای مبهم، صرفاً عاطفی یا به معنای نابودی هویت انسانی فروکاست. فنا در این سنت بخشی از یک دستگاه منسجم توحیدی است که هدف آن نفی تدریجی استقلال موهوم انسان در سه سطح فعل، صفت و ذات است. از این منظر، نقطه آغاز سلوک توحیدی آن است که انسان نحوه عادی نسبت دادن افعال به خویش و دیگران را مورد بازنگری قرار دهد. سالک در فنای افعالی درمی‌یابد که فاعلیت او حقیقی اما غیرمستقل است و همه قدرت‌های اثرگذار در طول قدرت و اراده الهی قرار دارند. بدین ترتیب، عمل از میان نمی‌رود، بلکه معنای آن دگرگون می‌شود؛ مسئولیت باقی می‌ماند، اما خودبینی فاعل کاهش می‌یابد.

تحلیل مرحله دوم نشان داد که فنای صفاتی لایه‌ای عمیق‌تر از همین فرایند است. سالک ممکن است استقلال افعال را نفی کند اما همچنان خود را مالک کمالاتی چون علم، قدرت، تقوا، اراده و معرفت بداند. این مرحله از سلوک به شکستن همین نوع ظریف‌تر از خودبینی اختصاص دارد. در فنای صفاتی، انسان کمالات خود را نه دارایی‌های قائم به خویش، بلکه ظهوراتی وابسته به مبدأ الهی می‌یابد. در نتیجه، مسئله از «فاعل بودن» به «صاحب کمال بودن» انتقال می‌یابد. چنین تحولی نه تنها در سطح نظری، بلکه در ساحت اخلاقی نیز اثرگذار است، زیرا بسیاری از اشکال عجب، خودبرتربینی و خودشیفتگی معنوی بر تصاحب صفات و فضایل استوارند.

فنای ذاتی عمیق‌ترین سطح این حرکت است، زیرا در آن، خود «من» به عنوان مرکز مستقل ادراک مورد بازبینی قرار می‌گیرد. سالک در

این مرتبه، وجود خویش را حقیقتی مستقل که سپس به خدا وابسته باشد تلقی نمی‌کند، بلکه وابستگی را عین نحوه وجود خود می‌یابد. بنابراین، آنچه در فنای ذات زائل می‌شود، اصل وجود انسانی نیست؛ بلکه تصور قائم به ذات بودن آن است. این تفکیک از حیث نظری اهمیت بنیادین دارد، زیرا مانع از آن می‌شود که فنا با نیستی، انهدام شخصیت یا اتحاد ماهوی خالق و مخلوق یکسان گرفته شود. انسان پس از فنا همچنان انسان است، اما نسبت او با وجود خود دگرگون شده است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سه مرتبه فنا را باید به صورت طولی، پیوسته و تشکیکی فهم کرد. فنای افعالی مقدمه فنای صفاتی است، زیرا افعال بر صفات و قوا مبتنی‌اند؛ و فنای صفاتی زمینه فنای ذاتی را فراهم می‌آورد، زیرا صفات همواره به ذاتی نسبت داده می‌شوند که می‌تواند همچنان استقلال خود را حفظ کند. بنابراین، گذار «از فنای افعال تا فنای ذات» در حقیقت حرکت از سطح آثار خودبینی به ریشه خودبینی است. این حرکت از بیرونی‌ترین سطح فاعلیت آغاز می‌شود، از سطح میانی مالکیت صفات عبور می‌کند و در نهایت به مرکز تصور استقلال وجودی می‌رسد.

تحلیل سنت نجف و قم همچنین نشان داد که تفاوت این دو حوزه بیش از آنکه به اصل ساختار مراتب فنا مربوط باشد، به نحوه بیان و روش انتقال آن بازمی‌گردد. در سنت نجف، توحید و فنا غالباً در قالب مراقبه، محاسبه، تهذیب نفس، ذکر و تربیت استادمحور دنبال می‌شوند. زبان این سنت عمدتاً ناظر به عمل و تغییر مستقیم حالات سالک است. در قم، همین ساختار با مفاهیم نظری‌تر و با استفاده گسترده‌تر از عرفان نظری، فلسفه و تفسیر توضیح داده می‌شود. بنابراین، قم را می‌توان تا حدی صورت نظری‌شده و مفهومی‌تر برخی از اصول سلوکی دانست که در نجف در قالب تربیت عملی منتقل شده‌اند.

یکی از نتایج مهم این تحلیل آن است که معرفت نفس حلقه واسطه میان سلوک عملی و توحید نظری است. سالک از طریق مشاهده سازوکارهای نفس درمی‌یابد که استقلالی که به خود نسبت می‌دهد

در لایه‌های مختلف بازتولید می‌شود. ابتدا این استقلال در «من انجام می‌دهم» ظاهر می‌شود؛ سپس در «من می‌دانم، می‌توانم یا دارای فضیلت» تداوم می‌یابد؛ و در نهایت در بنیادی‌ترین گزاره، یعنی «من به خودی خود هستم»، تثبیت می‌شود. مراتب فنا دقیقاً در جهت معکوس این ساختار حرکت می‌کنند و هر یک یکی از این صورت‌های استقلال را از میان می‌برند.

این پژوهش همچنین روشن ساخت که فنا بدون مفهوم بقا ناقص است. اگر غایت سلوک، نابودی انسان بود، امکان بازگشت او به مسئولیت، اخلاق، عبادت و حیات اجتماعی قابل توضیح نبود. اما ساختار عرفانی نجف و قم فنا را مقدمه بقا می‌داند. سالک پس از زوال دعوی استقلال به زندگی بازمی‌گردد، اما نحوه بودن او تغییر کرده است. او همچنان عمل می‌کند، ولی عمل را به خود مستقل نسبت نمی‌دهد؛ همچنان صاحب صفات و توانایی‌هاست، اما آنها را دارایی مطلق خویش نمی‌شمارد؛ همچنان دارای هویت فردی است، اما این هویت را قائم به ذات نمی‌پندارد. در این معنا، بقا مرحله تثبیت توحید در متن زندگی است.

از منظر نظری، می‌توان ساختار نهایی مراتب توحید را بر اساس سه سطح فاعلیت، کمال و وجود صورت‌بندی کرد. توحید افعالی مسئله فاعلیت را حل می‌کند، توحید صفاتی مسئله منشأ کمال را و توحید ذاتی مسئله استقلال وجودی را. سه مرتبه فنا نیز صورت تجربی و سلوکی همین سه سطح‌اند. در نتیجه، رابطه توحید و فنا رابطه‌ای بیرونی نیست؛ فنا تحقق درونی توحید در ساختار خودآگاهی سالک است. هرچه توحید از سطح گزاره به سطح وجود منتقل شود، سهم بیشتری از استقلال ادعایی نفس زائل می‌شود.

از این منظر، مهم‌ترین ویژگی سنت عرفانی معاصر نجف و قم را می‌توان در تلاش برای جمع میان تجربه عرفانی و انضباط دینی دانست. فنا در این سنت مجوز گریز از شریعت یا انحلال مسئولیت نیست، بلکه باید به عبودیت عمیق‌تر منتهی شود. هرچه سالک کمتر خود را مستقل ببیند، انتظار می‌رود تواضع، مسئولیت‌پذیری، مراقبت

مستقل ندارد؛ و فنای ذات آشکار می‌سازد که اصل وجود انسان عین فقر و تعلق است. چنین ساختاری، توحید را از سطح اندیشه به سطح هستی می‌برد و به همین دلیل می‌توان آن را هسته اصلی سنت سلوکی معاصر نجف و قم دانست.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The present study examines the structure of the degrees of divine unity in the contemporary mystical traditions of Najaf and Qom, with particular emphasis on the progressive movement from the annihilation of acts to the annihilation of attributes and, ultimately, to the annihilation of the essence. In Islamic mysticism, divine unity is not confined to a doctrinal affirmation of God's oneness, but is understood as an existential and experiential realization through which the spiritual traveler gradually abandons the perception of independent agency, independent perfection, and finally independent existence. This distinction between conceptual knowledge of divine unity and existential realization is fundamental to the mystical understanding of *fana*. Classical Islamic sources provide the theoretical foundations for such an interpretation. Ibn Arabi explains multiplicity as manifestation rather than autonomous existence and situates created acts and attributes within a broader ontological dependence upon the Divine (Ibn Arabi, 1999). In a related manner, al-Ghazali interprets spiritual progress as a process of purification in which self-centeredness, attachment, and claims to autonomous possession are gradually dissolved (Al-Ghazali, 2015). The language of annihilation becomes more intense in the mystical expressions attributed to al-Hallaj, where ordinary structures of self-awareness are transformed through overwhelming consciousness

اخلاقی و توجه او به دیگران افزایش یابد. بنابراین، معیار اصالت فنا نه شدت ادعای تجربه، بلکه آثار وجودی و اخلاقی آن است.

در نهایت، تحلیل حاضر نشان می‌دهد که تعبیر «از فنای افعال تا فنای ذات» در واقع بیان فشرده یک نظریه درباره تحول انسان در عرفان شیعی معاصر است. این نظریه، سلوک را فرایند حذف انسان نمی‌داند، بلکه آن را فرایند حذف توهم استقلال انسان می‌شمارد. سالک در پایان مسیر نه فاقد فعل، صفت یا ذات، بلکه دارای فهمی توحیدی از همه آنهاست. فنای افعال به او می‌آموزد که هیچ فاعلی قائم به خود نیست؛ فنای صفات نشان می‌دهد هیچ کمالی سرچشمه

of divine presence (Al-Hallaj, 1974). In Persian mystical literature, Rumi presents annihilation not as the termination of human existence but as the precondition for a higher mode of subsistence and spiritual life (Rumi, 1925), while Chittick's analysis of Rumi clarifies that divine love functions as a force through which the autonomous ego is destabilized and reconstructed in relation to the Absolute (Chittick, 1983). Accordingly, this study approaches annihilation as a structured transformation of self-awareness rather than as psychological self-destruction or ontological disappearance.

The theoretical framework of the study is based on the correspondence between three degrees of divine unity and three degrees of annihilation. The first is the annihilation of acts, which corresponds to divine unity at the level of agency. At this stage, the spiritual traveler ceases to regard human and worldly causes as independently effective, while still recognizing their relative and instrumental roles. The purpose is not to negate causality, moral responsibility, or voluntary action, but to deny ultimate independence to created agents. Such an understanding is consistent with Ibn Arabi's account of divine manifestation, in which all created acts depend ontologically upon the Divine as the ultimate source of existence and efficacy (Ibn Arabi, 1999). The second degree is the annihilation of attributes, in which the seeker no longer regards knowledge, power, will, virtue,

spiritual insight, or moral excellence as independently possessed perfections. Rather, these qualities are perceived as dependent manifestations of divine perfection. This stage is especially important because spiritual pride may survive even after attachment to external possessions and worldly status has weakened. Al-Ghazali's analysis of vanity, ostentation, and self-admiration demonstrates that religious and spiritual achievements themselves may become instruments through which the ego reconstructs its claims to superiority (Al-Ghazali, 2015). The third and deepest degree is the annihilation of the essence, in which the seeker no longer perceives the self as an independently existing reality that subsequently enters into a relationship of dependence upon God; rather, dependence itself is recognized as constitutive of human existence. This interpretation is compatible with classical formulations of divine transcendence and the denial of autonomous existence to anything other than God (Qazi Saeed Qomi, 2002). It also clarifies why annihilation must be understood in relation to subsistence, since mystical extinction is completed not by nonexistence but by a transformed mode of existence in and through divine dependence (Hojjari & Nasr Esfahani, 2020).

Within the contemporary mystical traditions of Najaf and Qom, these degrees are not treated merely as speculative doctrines but as stages of spiritual discipline. The Najaf tradition, particularly in its modern Shi'i context, tends to emphasize practical methods of self-purification, including vigilance, self-accounting, remembrance, regulation of thoughts, observance of religious obligations, and close guidance under a spiritual teacher. In this framework, annihilation is understood as the gradual outcome of disciplined spiritual practice rather than as an isolated ecstatic experience. The central role of self-knowledge is especially significant, because the spiritual traveler must first identify the structures through which the ego attributes independent agency, perfection, and existence to itself. The doctrinal foundation for this process is deeply rooted in Shi'i discussions of

divine unity, which deny limitation, likeness, and independent partnership with the Divine (Ibn Babawayh, 1978). In the Qom tradition, many of the same spiritual principles are articulated through a more philosophical, exegetical, and ontological vocabulary, particularly by drawing on discussions of existential poverty, the manifestation of divine names, and the gradation of unity. Javadi Amoli's account of the annihilation of those brought near to God reflects this conceptual tendency by presenting spiritual annihilation as the abandonment of the perception of independent possession and as an ascent toward more comprehensive awareness of divine presence (Javadi Amoli, 2009). Therefore, the difference between Najaf and Qom should not be understood as a radical doctrinal opposition, but rather as a difference in intellectual language and modes of transmission: Najaf more strongly privileges practical spiritual training, whereas Qom more frequently provides a systematic philosophical and theological articulation of comparable mystical experiences.

The analytical findings indicate that the movement from the annihilation of acts to the annihilation of the essence is best understood as a continuous and hierarchical reduction of perceived independence. These stages should not be treated as entirely separate or mechanically sequential. Instead, each higher stage deepens and reinterprets the one preceding it. The annihilation of acts weakens the ego's claim to autonomous agency, but this claim may continue in the subtler form of ownership over attributes such as knowledge, will, and spiritual achievement. The annihilation of attributes therefore moves beyond the question of who acts to the question of who truly possesses perfection. Once attributes are no longer regarded as independently possessed, the seeker confronts a deeper structure: the assumption that there exists an independent self to which acts and attributes belong. At this point, annihilation reaches the level of essence. This logic reveals that the three stages represent a movement from external manifestations of egohood to its ontological root. Shabistari's mystical account of divine unity is relevant here

because it preserves phenomenal multiplicity while denying ultimate independence to multiplicity itself (Shabistari, 1969). Likewise, contemporary comparative studies of the mystical self emphasize that spiritual realization often involves a transition from an autonomous and self-centered identity toward an identity understood through unity, dependence, and divine love (Kumar, 2022). The logic of the Najaf-Qom tradition may therefore be summarized as a shift from “I act independently,” to “I possess perfection independently,” and finally to “I exist independently,” with each level becoming the object of a deeper form of mystical negation.

The study further finds that the concept of subsistence after annihilation is indispensable for avoiding reductive interpretations of mystical experience. If annihilation were understood as literal destruction of personality or loss of human identity, it would be difficult to explain the continued importance of moral responsibility, religious practice, social conduct, and spiritual discipline after mystical realization. The classical pairing of annihilation and subsistence indicates that the aim is transformation rather than obliteration. Research on annihilation and subsistence in Persian mystical traditions similarly shows that annihilation reaches completion through a new form of spiritual continuity rather than through ontological extinction (Hojjari & Nasr Esfahani, 2020). Studies of annihilation in mystical literary traditions also emphasize the transformation of identity and perception as essential dimensions of the concept (Fadavi & Toghiani, 2010). In this framework, the seeker continues to act after the annihilation of acts, continues to possess qualities after the annihilation of attributes, and continues to exist after the annihilation of essence; however, these dimensions of life are no longer interpreted as autonomous possessions. This transformed consciousness has ethical consequences. A person who no longer attributes independent efficacy to the self has less ground for pride; one who no longer regards spiritual qualities as personal possessions has less

basis for superiority; and one who perceives existence itself as dependent is more likely to develop humility, responsibility, and reverence. Contemporary discussions of annihilation also confirm that authentic mystical transformation should manifest itself in changes in identity, conduct, and spiritual orientation rather than merely in extraordinary interior experiences (Isazadehfar, 2017). Consequently, the validity of annihilation within the Najaf-Qom tradition is measured not only by the intensity of mystical states but also by the enduring ethical and spiritual transformation of the seeker.

In conclusion, the structure of divine unity in the contemporary mystical traditions of Najaf and Qom can be understood as a coherent model of progressive deconstruction of imagined independence. The annihilation of acts removes the claim to autonomous agency, the annihilation of attributes removes the claim to autonomous perfection, and the annihilation of the essence removes the claim to autonomous existence. These three degrees are not isolated experiences but interconnected dimensions of a single movement from ego-centered perception toward comprehensive awareness of existential dependence upon God. The distinction between Najaf and Qom lies primarily in mode of articulation rather than in the underlying spiritual logic: Najaf generally expresses this path through practical discipline, vigilance, spiritual guidance, and purification of the self, while Qom more frequently formulates the same movement through philosophical, exegetical, and ontological categories. The study therefore proposes that the most adequate conceptual key for interpreting this tradition is the notion of the gradual negation of independence. This interpretation also resolves several ambiguities surrounding mystical annihilation, because it preserves human individuality, responsibility, and ethical agency while denying that they possess an autonomous ontological foundation. In this sense, annihilation does not culminate in the disappearance of the human being, but in a transformed understanding

of what it means to act, to possess qualities, and to exist. The path from the annihilation of acts to the annihilation of the essence is thus best understood as the internal realization of divine unity within the structure of human self-awareness, culminating not in nothingness but in a form of subsistence grounded in complete existential poverty and conscious dependence upon the Divine.

Shabistari, M. (1969). *The Secret Rose Garden: Gulshan-i Raz*. John Murray.

References

- Al-Ghazali, A. H. (2015). *The Revival of the Religious Sciences: Ihya' 'ulum al-din*. Islamic Texts Society.
- Al-Hallaj, H. i. M. (1974). *The Tawasin of Mansur al-Hallaj*. Diwan Press.
- Arab-Jaafari, M., & Shaban-zadeh, M. (2015). Comparison of the concept of annihilation in the thoughts of Abu Saeed Abu Al-Khair and Sohrab Sepehri. *The Mysticism Magazine in Persian Literature*, 7(27).
- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press.
- Fadavi, T., & Toghiani, E. (2010). Examining and Analyzing the Reflection of Annihilation in Attar's Mantiq al-Tayr. *Ayeneh-ye Ma'refat*, 22, 99-120.
- Hojjari, S., & Nasr Esfahani, M. R. (2020). An Examination of Annihilation and Subsistence from Sanai's Perspective Based on the First Mystical Tradition. *Poetry Research Quarterly*, 12(46), 65-90.
- Ibn Arabi, M. (1999). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Dar Sadr.
- Ibn Babawayh, M. i. A. (1978). *Divine Unity*. Islamic Publishing Institute.
- Isazadehfar, M. (2017). Manifestations of Annihilation and Survival in Contemporary Persian Narratives. *Journal of Islamic Mysticism Studies*, 9(4), 475-500.
- Javadi Amoli, A. (2009). *The Etiquette of the Annihilation of the Near Ones*. Esra Publishing Center.
- Kumar, S. (2022). Exploring the Notion of Self in Sufism and Advaita Vedanta: Unity, Divine Love, and Spiritual Realization. *Research Hub International Multidisciplinary Research Journal*, 9(4), 29-33.
<https://doi.org/10.53573/rhimrj.2022.v09i04.005>
- Qazi Saeed Qomi, M. S. i. M. M. (2002). *Commentary on Saduq's Divine Unity, Volume 1*. Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Rumi, J. a.-D. (1925). *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. Luzac.