

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، تابستان ۱۳۹۱، ص ۶۴-۲۵

عدم و معانی آن در مثنوی و غزلیات مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

مهدی تدین*

چکیده

عدم که در لغت و کاربرد در معنی حقیقی جز نیستی و بطلان محض نیست. در اشعار مولانا در معانی مختلف از جمله: مرگ طبیعی، مرگ ارادی، فنائ فی الله، وجود حقیقی، عالم غیب، عالم معنی، عالم وحدت، نیست هست‌نما و هست نیست‌نما و نظایر آن به کار رفته است. برخی از این معانی گوناگون این شبهه را برای عده‌ای از پژوهندگان ایجاد کرده است که مولانا نیز مانند برخی متکلمان معتزلی و فیلسوف‌نمایان قدیم برای عدم نوعی شیئیت و ثبوت قائل است و از نظر او موجودات پیش از ورود به جهان هستی در عالم عدم یا در بین وجود و عدم از حقیقتی برخوردارند و الزاماً بر مبنای این فرض مولانا را از گرایندگان به اصالت ماهیت دانسته‌اند. در این مقاله به ثبوت خواهد رسید که از هیچ یک از مواردی که در مثنوی و غزلیات مولانا برای اثبات مدعای خود بدان استناد کرده‌اند مفید چنین معنایی نیست و مکتب توحیدی مولانا به هیچ وجه با این گونه اندیشه‌های نامعقول و دور از حقیقت سازگاری ندارد.

واژه‌های کلیدی

عدم، وجود، ماهیت، اصالت وجود، اصالت ماهیت، حال، بود و نمود، شیئیت معدوم.

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد mtadayon13@gmail.com

مقدمه

پس عدم گرددم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون
مسأله وجود و عدم از مسائل مشترک بین عرفا و فلاسفه و اهل کلام است و هر گروه بر پایه اصول
و معتقدات خود به بحث درباره آن پرداخته‌اند.

با آن که عدم و نقیض آن وجود از امور بدیهی است و مفهوم و حقیقت آن‌ها بر هیچ عاقلی پوشیده
نیست و مردم عادی نیز در محاورات روزمره خود این الفاظ را با توجه به معانی حقیقی و لغوی آنها به
کار می‌برند و در بدو امر چنان به نظر می‌رسد که کمتر کسی یافت شود که فرق میان این دو را نداند.
با این حال در آثار بعضی فیلسوف نمایان و متکلمان قدیم و نویسندگان معاصر مطالبی یافت می‌شود،
حاکی از آن که گویا عدم نیز از نوعی ثبوت و اصالت برخوردار است که با وجود پهلوی می‌زند و
وسعت و گستره‌ای بیش از وجود دارد، چنان که گاه عرصه را بر وجود تنگ می‌کند. در اشعار مولانا
مواردی یافت می‌شود که عدم بصراحت در معنی حقیقی خود که نیستی و بطلان محض است به کار
نرفته و گویی از اصالتی برخوردار است برای مثال:

کار گاه صنع حق چون نیستی است پس درون کار گاه بی قیمتی است

(۶۹۲/۲)

نیز

جای دخل است این عدم از وی مرم جای خرج است این وجود بیش و کم

(۶۸۹/۲)

نیز

پس در آ درکار گاه یعنی عدم تاییینی صنع و صانع را بهم

(۷۶۲/۲)

در بیت اول بظاهر کارگاه صنع الهی را عدم و نیستی معرفی می‌کند و بیرون کارگاه؛ یعنی عالم
هستی را بی ارزش می‌داند و در بیت دوم عرصه عدم را بازاری سودآور و محل دخل و جهان هستی را
که از دیدگاه او کم و بیش از وجود برخوردار است، جای خرج کردن؛ یعنی محل از دست دادن
سرمایه هستی می‌شناسد و در بیت دیگر عدم را جایگاه صنع و صانع معرفی می‌ند.
بدیهی است که اگر ویژگی‌های قضایای شعری کنار گذاشته شود و بین سخن مخیل و سخن علمی

فرقی گذاشته نشود، از ابیات یادشده بآسانی می‌توان به این نتیجه رسید که مولانا برای عدم اصالتی حتی بیش از وجود قائل است و از این نتیجه‌گیری نیز می‌توان بدین باور دست یافت که مولانا برخلاف همه عرفا نه تنها معتقد به اصالت ماهیت؛ بلکه قائل به اصالت عدم است. گرچه غیر قابل تصوّر و مایه شگفتی است، اگر گفته شود گروه سومی نیز وجود دارد که برابر دو گروه طرفدار اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌ایستند و معتقد به اصالت عدم‌اند؛ اما با کمال تعجب چنین فرقه‌ای هم وجود دارد.

پیشینه مسأله

کمال‌الدین حسین خوارزمی در مقدمه شرح خود بر فصوص الحکم شیخ اکبر ابن عربی در بیان منشأ پیدایش عالم هستی سه دیدگاه را مشخص و معرفی می‌کند.

گروه اول: کسانی که منشأ هستی را وجود مطلق و سریان آن را در مظاهر و تعینات دانسته "چنین مشاهده کرده‌اند که قیام هر موجود از موجودات عالم غیب و شهادت به عین وجود و افاضه جود است....."

گروه دوم طرفداران اصالت عدم‌اند و عین سخن او در معرفی آنان چنین است "و طایفه دیگر که با نیستی ساخته و دل از هستی پرداخته و روی از قیود وجود تافته و ذوق شهود در عین نابود دریافته مشاهده این معنی کرده‌اند که مبداء معتاد هر موجود و مرجع و معاد هر مشهود غیر از عدم و نابود نیست و این ابیات را از شیخ عطار شاهد مدعای خود آورده‌اند.

بگذر ز وجود و با عدم ساز	زیرا که عدم بنام است
می‌دان به یقین که از عدم خاست	هرجا که وجود را نظام است
آری چو عدم حیات بخش است	موجوداتش بجان غلام است

و مقال مقبول حضرت قیومی مولانا جلال‌الدین رومی را که گفت:

پیش آی و عدم شو که عدم معدن جان است	لیکن نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست
هم بر این منوال مبین این حال تصور کنند	

این قوم بدین حد بسنده نکرده:

"حضرت حقیقه الحقایق و جناب معطی العطاویا و خالق عدم را شناسند و در مقام احتجاج و اثبات استشهاد به امثال این ابیات کنند.

از آن سوی پرده چه شهری بزرگ است که عالم ار آنجاست یک ارمغانی
به نونوهلالی به نونوخیالی رسد تا نماند حقایق نهانی

نوزکجا می‌رسد کهنه کجا می رود ***
گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست
(مولوی، ۲۵۳۶: ۴۶۲/۲)

پس باعتبار مبدایت و مرجعیت او را (یعنی عدم را) اول و آخر دانند و اسم باطن بر او اطلاق کنند...
و قول سوخته سبحات وجه باقی شیخ فخرالدین عراقی را که گفت:
پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته
از این مقول انگارند. " (حسین خوارزمی، ۱۳۶۴: ۱۲-۱۳)

گروه سوم از دیدگاه خوارزمی اهل محبت‌اند که منشاء هستی را عشق ازلی می‌دانند.
از سخنان خوارزمی چنین بر می‌آید که مفاهیم وجود و عدم چندان هم برای همه کس بدیهی
نیست؛ بویژه این که در اشعار مولانا و عطار و عراقی و دیگر عارفان صدها مورد دیگر می‌توان یافت
که در آن از عدم سخن به میان آمده و با اندکی مسامحه استشهاد بدان به عنوان نمونه‌هایی از قول به
اصالت عدم امکان پذیر است. چنان که در تفسیر و تأویل اشعار مولانا در مقالات معاصران نیز چنین
نتیجه‌گیری‌هایی صورت گرفته است (مظفری، ۱۳۸۹: ۲۸-۴۷)^۲

بیان مطلب

برخی از عالمان اهل کلام برای ممکناتی که هنوز پا به عرصه وجود نگذاشته‌اند؛ یعنی معدومات ممکن
الوجود نوعی ثبوت و تقرر در عالم عدم قائل شده‌اند و از آراء معتزله یکی این است که در میان وجود
و عدم واسطه‌ای هست که آن را حال می‌نامند و آن را چنین تعریف می‌کنند: آنچه در حال قرار دارد
نه موجود است و نه معدوم و برای ممکنات سه حالت وجود دارد: ممکن موجود و ممکن معدوم و
حال که نه موجود است و نه معدوم؛ بلکه چیزی است در بین وجود و عدم (طباطبائی، ۱۳۷۳: ۲۲).
برخی از علمای معتزلی نیز بین وجود و ثبوت و میان منفی و معدوم فرق قائل شده‌اند و خواه
نصیرالدین طوسی سخنان ایشان؛ از جمله امام الحرمین جوینی و قاضی ابوبکر و ابوهاشم معتزلی را
درباره وجود واسطه بین وجود و عدم و فرق گذاشتن میان وجود و ثبوت از یک سو و نفی و عدم

از سوی دیگر مردود دانسته و از اوهام و اباطیل بشمار آورده است (خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۲). البته همه حکیمان و عارفان مشهور این گونه هدیانات را با برهان‌های روشن مردود ساخته آن را از اباطیل محض دانسته‌اند. اما از آنجا که پیدایش موجودات از عدم صورت می‌گیرد و هر موجودی قبل از ورود به عالم هستی معدوم است برخی چنین تصوّر کرده‌اند که ماهیات پیش از پیوستن به وجود از نوعی ثبوت در عدم برخوردارند که آن را نه وجود نام توان داد و نه عدم؛ بلکه چیزی بین آن دو. و این اندیشه بسیار نزدیک است به نظریه طرفداران اصالت ماهیت در برابر قائلان به اصالت وجود زیرا آن طایفه نیز گرفتار این مسأله‌اند که اگر وجود باید بر ماهیت عارض گردد تا چیزی به وجود آید، پس باید ماهیت قبل از عروض وجود بر آن از نوعی ثبوت برخوردار باشد و معنی این سخن این است که هر چیزی باید قبل از اتصاف به وجود موجود باشد و چنین نتیجه‌ای اصالت ماهیت را که تصویری بیش نیست ابطال می‌کند؛ زیرا اگر ماهیت بدون اضافه وجود بر آن موجود باشد خود بتنهایی هم وجود است و هم ماهیت و دیگر نیازی به وجود نخواهد بود و کسانی که برای ماهیت اصالتی قائل شده‌اند، نه ماهیت را بدرستی شناخته‌اند و نه وجود را.

این مشکل برای آن دسته از طرفداران اصالت وجود که از حقیقت وجود و ذاتی بودن حضور آن در خارج عاجز مانده‌اند نیز به طرزی دیگر خودنمایی می‌کند. چنان که گویند، اگر ماهیات پیش از وجود از ثبوتی برخوردار نیستند خداوند که ایجاد کننده و بخشنده وجود است وجود را بر چه چیزی افاضه می‌کند؟ و آنجا که فرماید: "انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون" (یس ۸۲) آن شیئی قبل از وجود کجاست؟ تا مورد امر الهی واقع شود. در حالی که علم تابعی است از معلوم و ثبوت معلوم قبل از تحقق علم ضروری است؛ اعم از آن که عالم خداوند باشد یا بنده او.

نظر به اهمیت مسأله پاسخ عارفان محقق در اینجا به طور اجمال این است که ماهیات یا به اصطلاح عرفا "اعیان ثابتة" در علم الهی ثبوت دارند و علم او حاصل آگاهی ذاتی اوست بر شئون ذات و اسماء و تجلیات وجودی خویش. توضیح بیشتر در همین مقاله خواهد آمد.

اما برخی از پژوهندگان با استناد به ابیاتی از مثنوی و احیاناً از غزلیات شمس سعی کرده‌اند مولانا را از طرفداران اصالت عدم یا حداقل از قائلان به شیئیت معدوم و معتقد به وجود واسطه بین وجود و عدم معرفی کنند. مثلاً در مورد ابیاتی نظیر بیت زیر که نظائر آن در اشعار مولانا کم نیست

پس درآدرکارگه یعنی عدم تابینی صنع و صانع را بهم

(۷۶۲/۲)

گفته‌اند منظور او این است که حق تعالی عالم هستی و ماهیات اشیاء را که در عدم از نوعی هستی بهره‌مندند. پس از افاضه وجود خارجی بر آنها به جهان خارج می‌فرستد و اگر نظریه مولانا چنین است او را باید از قائلان به اصالت ماهیت دانست؛ زیرا بر وفق گفتار او کار صنع در عدم صورت می‌گیرد و صانع ابتدا در عدم به کار خلقت سرو سامان می‌دهد و از آن دیار به عالم ظاهر گسیل می‌دارد. و آنجا که گوید:

ذرات جهان به عشق آن خورشید رقصان ز عدم بسوی هست آمد
(مولوی، ۲۵۳۶: ۶۸۶/۱)

نیز بدین معنی است که موجودات ابتدا در عدم شکل یافتند و به عشق حق از آنجا رقصان به عالم خارج آمدند.

مولانا در بیت زیر نیز عدم را جای مبارکی می‌داند که همه موجودات هستی خود را بدان می‌یابند
این عدم خود چه مبارک جای است که مدهای وجود از عدم است
(همان، ۴۲۵/۱)

و در جای دیگر گوید:

آن عدم نامی که هستی موجها دارد از او کز نهیب و موج اوگردان شده صد آسیا
(همان، ۱۵۵/۱)

بدین ترتیب با ساده‌نگری و بدون توجه به تجوزات شعری و با صرف نظر کردن از ویژگیهای شعر که قضایای آن عموماً مبتنی بر تخیل و مجاز و استعاره و کنایه است و با بی‌توجهی به قرائن لفظی و معنوی موجود در ابیات به نتیجه‌گیری‌های سابق‌الذکر دست یافته‌اند و از مولانا که جز ذات یگانه حق تعالی برای هیچ موجودی وجود حقیقی قائل نیست - چه رسد به معدومات و ماهیات - یک متکلم خرافی یا حکیم تنک‌مایه طرفدار اصالت ماهیت ساخته او را با متکلمان معتزلی که مولانا بارها آراء و عقائدشان را در آثار خود مردود و باطل اعلام کرده است در یک صف قرار داده‌اند. برای نمونه مولانا در ابیات زیر درباره معتزله گوید:

چشم حس را هست مذهب اعتزال دیده عقل است سنی دروصال
سخره حس‌اند اهل اعتزال خویش را سنی نمایند از ضلال
هر که در حس ماند او معتزلیست گر چه گوید سنی ام از جاهلیست
(۵۳-۶۱/۲)

عبدالرحمن جامی نویسنده نقدالنصوص و شارح فصوص الحکم، در این مورد نظریه عارفان بزرگ مانند ابن عربی و صدرالدین قونوی و تفاوت آن را با اقوال متکلمان و حکما چنین تقریر می‌کند: "حکما و متکلمان بر آنند که وجود عارض بر ماهیت است و حقایق و ماهیات معروض وجودند و اهل توحید و عرفا بر آنند که وجود معروض است و ماهیات و موجودات مقید بر وجود عارض‌اند. بنابراین حکما و متکلمان معتقدند که وجود نمی‌تواند در خارج موجود باشد (یعنی ماهیت را اصیل می‌دانند) و وجود امری است ذهنی و مفهومی است، کلی که مانند کلی طبیعی تحت افراد خود در خارج موجودیت می‌یابد، مانند حیوان کلی که به وجود افراد خارجی خود موجود است و خود بدون افراد خارجی تنها مفهومی از مفاهیم ذهنی است و عارف موحد بر آن است که وجود در خارج موجود است و غیر وجود هیچ چیزم وجود نیست و هر چه جز وجود از هستی بهره‌ای دارد به وجود موجود است."

جامی با اظهار تعجب که بواقع جای شگفتی است، گوید: "عجیب است که حکیم و متکلم وجود مطلق را نقیض عدم مطلق می‌دانند و آن را مقسم همه موجودات می‌شناسند و آن را خیر محض می‌نامند و حقیقت وجود را واحد و بدون ضد معرفی می‌کنند، پس آنگاه گویند چنین چیزی در خارج وجود ندارد" (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱).

پیدا است که اگر وجود غیر موجود و از اعراض عام باشد، ماهیت باید بالذات از ثبوت و اصالتی برخوردار باشد. حال اگر این ثبوت در عالم خارج متحقق نباشد یا باید طبق نظریه اصالت عدم در عدم تحقق داشته باشد یا بر وفق عقیده معتزله در جایی بین وجود و عدم یعنی: "حال". و این همه مخالف صریح عقل و منطق انسانی است.

این گونه برداشت‌ها از اشعار مولانا خطای محض و بکلی دور از واقعیت است و ذهن و سخن مولانا از چنین کج‌اندیشی‌های کودکانه پاک و مبرا است. و چنان که از قول جامی نقل شد و در این مقاله نیز به اثبات خواهد رسید مولانا و همه عارفان محقق وجود را اصیل و ماهیات را حتی پس از وجود در عالم خارج نیز معدوم می‌دانند و برای آنها وجود حقیقی قائل نیستند؛ چه رسد به قبل از آن در عدم.

عدم بطلان محض است

عدم بطلان محض نیستی صرف است. نه از ذات و ماهیتی برخوردار است و نه چنان که برخی پنداشته‌اند، همان خلأ یا فضای خالی است؛ بلکه معنی و مفهومی که از عدم دریافت می‌شود، از نفی

وجود به ذهن متبادر می‌گردد. عدم یعنی: عدم وجود. عدم تا بر وجودی اضافه نگردد، معنی و مفهومی نیز نخواهد داشت. عدم نورِ عدم مال. عدم زید. عدم کتاب و امثال اینگونه اضافه‌ها مفهومی برای عدم ایجاد می‌کند که نفی و رفع مضاف‌الیه است و ذهن انسان می‌تواند از این عدم‌های مضاف مفهومی مطلق برای عدم انتزاع کند، نه آن که عدم نیز مانند وجود از ذات و حقیقتی برخوردار باشد.

عدم که عین نیستی و بطلان ذات است، نه شایستگی ظرفیت برای چیزی دارد و نه چیزی در آن از ثبوتی برخوردار می‌شود. و این که گفته می‌شود، موجودات از عدم به وجود می‌آیند. یا این که خداوند اشیاء را از عدم خلق و ایجاد می‌کند. بدان معنی نیست که عدم جایگاه اولیه موجودات است؛ بلکه بدین معنی است که خداوند اشیاء معدوم را که در علم او ثبوت دارند، از طریق افاضه وجود بر آنها موجود می‌سازد و عدم را از ماهیت آنها طرد می‌کند و وجود همان حقیقت ونوری است که ماهیات معدوم را موجود می‌گرداند (ملا صدرا/۱: ۳۴۸).

معانی و کاربردهای عدم در اشعار مولانا

۱- عدم در معنی حقیقی بطلان و نیستی محض:

از عدم ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان

(۱۸۸۹/۱)

مقصود او این است که موجودات معدوم کاروان در کاروان به وسیله وجودی که از ناحیه حق بر آنها افاضه می‌شود، به عرصه وجود پای می‌گذارند. نه بدین معنی که در عدم از نوعی وجود یا ثبوت برخوردارند، سپس به فرمان حق از آن جا به جهان می‌آیند. این یک نوع تعبیر شاعرانه است که مولانا به جای آن که خروج موجودات معدوم را از عدم به ایجاد حق نسبت دهد به خود موجودات و حرکت عاشقانه آنها منسوب می‌کند. در بیت یاد شده مولانا عدم را به صورت جمع یعنی: "عدم‌ها" آورده تا معلوم شود، عدمی که هر شیئی قبل از وجود بدان متصف است، مقصود اوست و گر نه عدم مطلق یک مفهوم بیش نیست و جمع بسته نمی‌شود.

همچنین در ابیات زیر:

چون فسون خواندهمی آید به جوش

خوش معلق می زند سوی وجود

زو دو اسبه در عدم موجود راند

(۱۴۴۸/۱-۱۴۵۰)

برعدم ها کوندارد چشم وگوش

از فسون او عدم ها زود زود

باز برموجود افسونی چو خواند

نیز

هردمی از وی همی آید الـست
گزنمی آید بلی زیشان ولی
جوهر واعراض می‌گردند هست
آمدنشان از عدم باشد بلی
(۲۱۱۰-۱-۲۱۱۱)

نیز

اکمه و ابرص چه باشد مرده نیز
وان عدم کمز مرده تر بود
زنده گردد از فسون آن عزیز
وقت ایجادش عدم مضطر بود
(۳۰۶۹/۱-۳۰۷۰)

نیز

همچو شه نادان و غافل بد وزیر
با چنان قادر خدایی کمز عدم
پنجه می زد با قدیم نا گزیر
صدجو عالم هست گرداند به دم
(۵۲۱/۱-۵۲۲)

نیز

ای فنا پوسیدگان زیر پوست
باز گردید از عدم زآواز دوست
(۱۹۳۵/۱)

عدم در ابیات فوق و در بسیاری از موارد دیگر از مثنوی و غزلیات مولانا در معنی لغوی و حقیقی که بطلان ذات و نیستی است، به کار رفته است. و مقصود عدم مضاف بر اشیاء است؛ زیرا عدم و نیستی دارای ذاتی نیست که مورد خطاب واقع شود یا فعلی را بتوان بدان نسبت داد، مگر از طریق توسّعات مجاز در شعرچنان که پیشتر بدان اشاره رفت.

مولانا بطلان ذاتی عدم را در ابیات زیر گوشزد می‌کند:

ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو نا گفته ما می‌شنود
(۶۱۰/۱)

بر گشا از نور پاک شه نظر
که همینی در غم وشادی و بس
تا نپنداری تو چون کونه نظر
ای عدم کو مر عدم را پیش و پس
(۲۰۰۹/۱-۲۰۱۰)

*
**

بدین معنی که آنچه معدوم است، هیچ یک از اوصاف موجودات را دارا نیست، نه سخنی دارد نه درخواست و تقاضایی همچنین هیچ یک از صفات اجسام در او وجود ندارد، نه پیش و پس و دیگر جهات ششگانه و نه زمان و مکان و دیگر ویژگیهای اشیاء مادی را بدو نسبت توان داد. شیخ اشراق که معروف به طرفداری از اصالت ماهیت است، نیز پس از آن که دریافت نظریه او مستلزم موجود بودن ماهیات قبل از پیوستن وجود به آنها است و از طرف دیگر، موجود بودن ذاتی وجود را در خارج در نیافت به جای وجود به سراغ نور رفت و اصالت نور را جانشین اصالت وجود ساخت. در حالی که آن نور که او برجای وجود نشانده همان وجود است و او تنها لفظ را تغییر داد، در صورتی که قائلان به اصالت وجود نیز از جانشین ساختن نور برجای وجود هیچ ابا و امتناعی ندارند؛ زیرا وجود خود نور است، حتی نور مادی نیز در بسیاری از خصوصیات شبیه نور وجود است و وجود در حقیقت نور نور است. قوله تعالی: *الله نور السموات والارض* (سوره النور ۳۵).

نور حس را نور حق تزیین بود	معنی نور علی نور این بود
نور حسی می کشد سوی ثری	نور حقش می برد سوی علی

(۱۲۹۳/۲ - ۱۲۹۴)

نور روشن و روشنی بخش است و تعریف آن در اصطلاح حکما: *الظاهر لذاته والمظهر لغيره* است. وجود نیز خود موجود است و وجود همه موجودات دیگر از آن است و معنی اصالت وجود جز این نیست که آنچه حقیقت و اصالت دارد و در خارج موجود است وجود است نه ماهیت، زیرا ماهیت چستی وجود را مشخص می کند و وجود هستی ماهیت را و تا هنگامی که وجودی در کار نباشد، چستی آن معنی نخواهد داشت و چون ماهیات به وسیله وجود موجود می شوند و در ذات خود معدوم اند آنها را امور اعتباری گویند و موجزترین و کاملترین سخن درباره ماهیت آن است که ملاصدرای شیرازی از قول یکی از اهل کشف و یقین نقل می کند و عین عبارت او چنین است:

ان الصادر عن المبدأ الاول والموجود بابداعه انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهية كلية بل الماهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه. (ملاصدرا: ۲/ ۲۵۸).

یعنی: آنچه از ناحیه مبداء اول صادر می شود و به ابداع او موجود می گردد، وجود شیئی است نه

ماهیت کلی؛ بلکه ماهیات از انحاء وجودها انتزاع می‌گردند و از آنها نشات می‌گیرند و از خود اصالت و ثبوتی ندارند؛ بلکه عقل آن را از وجود انتزاع می‌کند و وجود را بدان موصوف می‌سازد و ماهیت منتزاع را بر آن وجود حمل می‌کند و به این دلیل است که در وجود خارجی بر تقدّم وجود بر ماهیت حکم می‌شود و در ذهن بر تأخر آن.

در تعریف روشن‌تر: ماهیت حد وجود است؛ یعنی: هر پرتوی از نور وجود حدودی دارد که چیستی و چگونگی آن را تعیین می‌کند، نه آن که ماهیت چیزی باشد، در برابر وجود. "الماهیات حدود الوجودات" بهترین و موجزترین تعریف برای ماهیت است و همه کسانی که در اصالت وجود یا ماهیت سر در گم مانده‌اند؛ از جمله مشهورترین ایشان شیخ اشراق به جهت آن است که موجود بودن ذاتی وجود را در خارج یعنی بیرون از ذهن در نیافته‌اند.

سخن شیخ اشراق این است که "اگر وجود در خارج موجود باشد باید مانند همه موجودات دیگر به وسیله وجودی دیگر غیر از خود موجود شود و آن وجود دیگر نیز باید به وسیله وجودی دیگر موجود گردد و این تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و به تسلسل و بطلان می‌انجامد" (شیخ اشراق، ۲۵۳۵: ۶۴).

در حالی که اگر او همان ویژگی نور را که خود پیدا و پدید کننده چیزهای دیگر است برای وجود قائل می‌شد و می‌گفت: وجود خود موجود است و موجود کننده دیگر نیازمند جایگزین کردن نور بر جای وجود نمی‌گشت. اگر او همین صغری و کبری را که برای وجود چیده بود، برای نور نیز تقریر می‌کرد و مثلاً می‌گفت: چون هر چیزی به وسیله نور پیدا و مرئی است نور نیز مانند دیگر چیزها برای مرئی شدن نیازمند نوری دیگر است باز هم دچار تسلسل می‌شد.

ماهیات نه تنها در خارج به وسیله وجود موجودیتی می‌یابند؛ بلکه در ذهن نیز به وجود ذهنی موجود می‌شوند و در حقیقت عقل و ادراک انسان است که هر موجود را به دو مفهوم هستی و چیستی تحلیل می‌کند و در می‌یابد که یکی از آن دو مفهوم باید ما بازائی نیز در خارج داشته باشد و گرنه از اتحاد یا ترکیب دو مفهوم ذهنی یک موجود واقعی در عالم خارج بوجود نمی‌آید و آن که علاوه بر مفهوم ذهنی حقیقت و ذاتی نیز در خارج از ذهن دارد، وجود است.

فرق وجود با عدم در این است که وجود علاوه بر مفهوم ذهنی و معنی مصدری از حقیقت و ذاتی در خارج از ذهن نیز برخوردار است، در حالی که عدم بطلان محض است و جز مفهومی در ذهن آن هم بتبع وجود ندارد. ماهیات نیز بدون وجود صرفاً جنبه ذهنی دارند و چنان که شیخ محمود شبستری گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است
 امور اعتباری نیست موجود
 تعین‌ها امور اعتباری است
 عدد بسیار و یک چیز است محدود
 نظر کن در حقیقت سوی امکان
 که او بی هستی آمد عین نقصان
 جهان را نیست هستی جز مجازی
 سراسر کار او لهو است و بازی
 (شبستری، ۱۳۳۷: ۷۴۶)

ذهن انسان قادر است از امور باطل و ناچیز و معدوم نیز مفهومی دریافت کند و این به هیچ وجه دلیل بر وجود آنها نیست. وجود ماهیات هم پیش از پیوستن وجود، به آنها و تحقق در خارج و بعد از آن وجود مفهومی است، نه وجود حقیقی.

۲- عدم در معنی "نمود" در برابر "بود". یعنی وجود عاریه‌ای و مجازی در برابر وجود حقیقی.

مولانا در دفتر پنجم مثنوی تحت عنوان: مثال عالم هست نیست نما و عالم نیست هست نما بتفصیل سخن گفته که ابیاتی از آن برای نمونه نقل می‌شود:

نیست را بنمود هست و محتشم
 بحر را پوشید و کف کرد آشکار
 هست را بنمود بر شکل عدم
 باد را پوشید و بنمودت غبار
 چون مناره خاک پیچان در هوا
 خاک را بینی به بالا ای علیل
 کف همی بینی روانه هر طرف
 کف به حس بینی و دریا از دلیل
 نفی را اثبات می‌پنداشتیم
 لاجرم سر گشته گشتیم از ضلال
 این عدم را چون نشاند او در نظر؟
 چون نماند آن حقیقت در بصر؟
 (۱۸۲۶/۵-۱۰۳۴)

عالم ظاهر در نظر مولانا و دیگر عارفان محقق "نیست هست نمانست" و آنچه وجود واقعی دارد عالم "هست نیست نمانست" که طبق گفته او "هست بر شکل عدم" و بقیه ابیات مثالهایی است که هستنما را از نیست نما مشخص می‌کند.

نیز در ابیاتی بدین مضامین وجود ظلی و نیست هست نما منظور مولانا است. او حق تعالی را وجود مطلق؛ یعنی نا محدود و بی قید و شرط معرفی می‌کند و وجود ما و همه موجودات عالم امکان را در

حکم عدم و معدوم می بیند.

ما عدم هاییم وهستی های ما تو وجود مطلق فی فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم حمله شان از باد باشد دم بدم
(۶۰۳-۶۰۲/۱)

مولانا "هست نیست نما" و وجود مطلق فانی نما و عدم شکل را در بسیاری از ابیات مثنوی و غزلیات عدم می نامد و همین امر برخی از نویسندگان را بر آن داشته است که مولانا را قائل به ثبوت و شیئیت معدوم تصور کنند. در حالی که در همه ابیات مورد نظر قرائنی وجود دارد که نشان می دهد مقصود مولانا از عدم وجود پنهان و فانی نما و عدم شکل است نه عدم به معنی نیستی.

در ابیات مذکور جهان ظاهر با اوصاف "نیست" "عدم شکل" "غبار" "نفی" "خیال" "کف" "معدوم" "عدم" و در ابیات بعدی با تعییراتی دیگر از این نوع آمده که ذکر آن به درازا می کشد و مقصود از همه این اوصاف همان است که مولانا خود در عنوان این اشعار بدان تصریح کرده است. "نیست هست نما". که همه عارفان مکاشف نیز با او هم عقیده اند و به وجود ظلی و عکسی ممکنات تصریح کرده اند و دلیل عقلی آن توسط حکما و صاحب نظران در عرفان علمی چنین بیان شده است که: ملاک امکان در موجودات ماهیت داشتن است و ماهیت از امور اعتباری است و امور اعتباری در ذات خود از وجود بی بهره اند و وجود در آنها امری غیر ذاتی و عاریه ای است؛ بویژه در جهان مادی که در پایین ترین مرتبه از مراتب تشکیکی وجود قرار گرفته است. بدین سبب وجود عالم ظاهر را "نمود" در برابر "بود" توصیف کرده گاه به طریق مبالغه از آن با عنوان عدم و معدوم یاد کرده اند و گر نه بین نیستی و هستی هیچ گونه واسطه و مرز مشترک وحد میانه ای که نه وجود باشد و نه عدم یا اینکه هم وجود باشد و هم عدم موجود نیست تا بتوان ماهیات را در آن جای داد.

این جهان نیست چون هستان شده وان جهان هست بس پنهان شده
این که بر کارست بیکارست و پوست وانکه پنهانست مغز واصل اوست
(۱۲۸۱-۱۲۸۰/۲)

مولانا اهل ظاهر را که از دیدگاه او همه مردم را شامل می شود، غیر از عارفان مکاشف که خود او نیز در زمره ایشان است از دریافت حقیقت عدم گونه عالم محروم می داند. و درباره آنان چنین داوری می کند:

چشمشان خانه خیالست و عدم نیست ها را هست بیند لا جرم

چشم من چون سرمه دید از ذوالجلال خانه هستیست نه خانه خیال
(۱۰۸-۱۰۷/۲)

ملاصدرا گوید: "در سخن عارفان محقق اشارات واضح؛ بل که تصریحات روشن در مورد عدمیت ممکنات از لا و ابداء وجود دارد و قول خداوند متعال در این باره کافیت. "کل شیء هالک الا وجهه" (القصص-۸۸)

"شیخ عالم محمد غزالی در تفسیر آیه کریمه در ضمن مطالبی در وصف عارفان گوید: اهل معرفت و طایفه مکاشف از راه مشاهده عیان دریافتند که موجودی جز حق تعالی در دار وجود نیست و همه چیز جز او هالک و ناموجود است و این کلام الهی: کل شیء هالک الا وجهه" نه بدان معنی است که در وقتی از اوقات آتیه همه چیزها هلاک و معدوم خواهند شد و تنها وجه الهی باقی خواهد ماند؛ بلکه بدین معنی است که جز ذات متعال همه موجودات از لا و ابداء هالکند و حقیقت همین است و جز این چیزی قابل تصور نیست. زیرا هر چیز اگر از حیث ذاتش در نظر گرفته شود، عدم محض است و اگر از وجهی اعتبار گردد که وجود از ناحیه موجد که حق اول است بدان افاضه مس شود در آن صورت وجود فقط همان وجه الله است. بنا براین هر چیز دو وجه دارد، وجهی به خود و وجهی به حق از آن وجه که با خود دارد عدم محض است و به اعتبار وجهی که با حق دارد موجود است. پس موجودی جز خداوند نیست و بدین جهت "کل شیء هالک الا وجهه".

ملاصدرا پس از نقل سخن غزالی و دیدگاه او و عارفان مکاشف می‌افزاید: "و کتاب های عارفان همچون دو شیخ بزرگ ابن عربی و شاگرد او صدرالدین قونوی مشحون از تحقیقاتی است، دال بر عدمیت ممکنات و آراء ایشان- چنان که غزالی بدان اشاره کرد- مبتنی بر مشاهده عیان است." (ملاصدرا / ۲: ۳۴۲)

اهل عرفان بدون استثنا به وحدت و اصالت وجود قائلند و وجود یگانه اصیل و کامل از حیث کمالات را وجود حق جل و علا و وجود دیگر موجودات را انوار و تجلیات آن وجود واحد می‌بینند و ممکنات و ماهیات را نمود و نیست هست نما می‌یابند و در این مساله هیچ اختلافی بین عطار و مولانا و ابن عربی و صدرالدین قونوی و دیگر عارفان محقق وجود ندارد.

داوود بن محمود قیصری درباره ماهیت نکته جالبی دارد که خلاصه ترجمه آن چنین است: "وجود در صفتی از صفات تجلی می‌کند و از وجودی دیگر که با صفتی دیگر تجلی یافته است، متمایز

می‌گردد و بدین ترتیب حقیقتی معین از حقایق اسمائی تحقق می‌یابد و صورت آن حقیقت در علم حق ماهیت و عین ثابت نامیده می‌شود و می‌توان خود آن حقیقت را ماهیت و عین ثابت نامید. (قیصری ۱۳۴۴: ۲۱۸)

بنابراین ماهیت مفهومی است که از وجود انتزاع می‌گردد و از خود چیزی ندارد که بتوان برای آن اصالت قائل شد و کسی برای ماهیت اصالت قائل می‌شود که نه معنی وجود را بدرستی دریافته است و نه معنی ماهیت را و وجود و ماهیت عنوان دو حزب یا دو مذهب نیست که یکی طرفدار این و دیگری طرفدار آن گردد یا از روی حدس و گمان عرفا را به این یا آن منسوب کند.

گذشته از اهل عرفان حکمای نامدار مانند شیخ اشراق و ملا صدرا شیرازی نیز وجود هر گونه واسطه‌ای را میان وجود و عدم مردود دانسته، هر گونه ثبوت در عدم را نفی و ابطال می‌کنند. پس حکم ایشان را بر عدمیت ممکنات نمی‌توان بدین معنی تأویل کند در عدم یا جایی میان وجود و عدم وجود و ثبوتی دارند. بنابراین جز بطلان و هلاک محض برای ماهیات و ذوات ممکنات نمی‌توان قائل شد. قابل توجه این است که ملا صدرا در اسفار شیخ اشراق را ستایش می‌کند که چه زیبا و مستدل سخن قائلان به شیئیت عدم و وجود واسطه میان وجود و عدم و شیئیت معدوم را ابطال کرده است. (ملا صدرا/ ۱: ۷۸)

شیخ اشراق در کتاب "المشارع و المطارحات" بتفصیل در باره وجود و عدم سخن می‌گوید و از آنجا که آن بزرگ مرد درخشی از عمر خویش مشهور به طرفداری از اصالت ماهیت بوده و چنین اندیشه‌ای مستلزم اثبات ظرفی برای تقرر معدومات است سخن او در این باره بسیار روشنی بخش و راه‌گشاست؛ زیرا قول به اصالت ماهیت است که متکلمان تنک‌مایه را به اثبات واسطه در میان وجود و عدم مجبور کرده است؛ اما ذهن و قاد و فکر بلند این متفکر عالی قدر او را از ارتکاب چنین خطایی برکنار داشته، اصالت وجود یا ماهیت را کنار گذاشته به نور روشن و روشنی بخش روی آورده است، از این رو ترجمه بخش کوتاهی از گفتار او در این باره مفید خواهد بود..

شیخ اشراق پس از بحث مستوفی درباره وجود و عدم ورد یک یک هدایانات متکلمان و فیلسوف نمایان قائل به شیئیت معدوم و ثبوت واسطه در میان وجود و عدم؛ یعنی همان نا بکارانی که سرانجام موجبات قتل نا جوانمردانه او را فراهم ساختند گوید: "این اشخاص گروهی هستند که در میان اهل اسلام سر بلند کرده و به مسائل عقلی و فلسفی روی آورده‌اند، در حالی که دارای عقول و اندیشه‌های

سالم نیستند. حتی آنچه برای اهل تصوف حاصل آمده، برای این قوم به حصول نیوسته است و از معارف ذوقی صوفیه نیز بهره‌ای نبرده‌اند و مطالبی از کتابهایی که در زمان بنی امیه از اشخاصی با نام‌های یونانی در اختیارشان قرار گرفته و صرفاً به جهت یونانی بودن نامهای ناقلان و شباهت آن با نام فلاسفه چنین پنداشته‌اند که هر نام یونانی نام فیلسوفی است و هر نوشته یونانی فلسفه است، بنا برچنین پنداری از آن مکتوبات مطالبی استخراج کرده بین مردم منتشر ساختند و دل بدان خوش کردند که نام ایشان در زمره فلاسفه مشهور گردد.

”جماعتی از متأخران نیز از ایشان پیروی کردند و گرچه در برخی از موارد با آنان به مخالفت برخاستند؛ لیکن سرانجام مقهور نام‌های یونانی شدند و در راه‌های غلط گام برداشتند و دچار همان خطاهای پیشینیان گشتند.“

سپس گوید:

”بدانید که این قوم که به شیثیت معدوم معتقد شده‌اند و آراء ایشان را مردود ساختیم به چیزهایی قائلند که در بین وجود و عدم قرار دارند و آن را حال گویند که چیزی است نه موجود و نه معدوم و بعضی از آنان برآنند که بخشی از آنچه نه موجود است و نه معدوم نه معلوم است و نه مجهول و نه معقول و بعضی دیگر معتقدند که از این امور برخی محسوس‌اند.“

سپس گوید: ”شگفت‌انگیزترین مسأله آن است که چیزی نه موجود باشد و نه معدوم و در عین حال محسوس باشد. اکنون می‌پرسیم: اگر چیزی نامعلوم است چگونه شما در باره آن سخن می‌گویید، آیا معلوم است که آن چیز نه موجود است و نه معدوم یا معلوم نیست اگر معلوم نیست، چگونه در باره آن حکمی صادر می‌کنید و اگر معلوم است که آن موجود نیست و از آن هیچ گونه آگاهی ندارید از کجا دانستید که آن وجود ندارد و تصدیق بلا تصور چگونه درست تواند بود و اگر معلوم نیست چرا سکوت نمی‌کنید. آیا این مطالب چیزی جز هذیان‌ات قومی بی‌خرد است.؟؟“ (شیخ اشراق، ۱۹۹: ۲۵۳۵-۲۰۷).

۳- عدم در معنی مرگ و تباهی جسم ظاهر

از آنجا که مرگ اعم از این که انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر از مراتب بی‌نهایت وجود باشد یا مرگ ابدی در هر حال با نیستی و تباهی همراه است مولانا در بسیاری موارد از مردن به عدم شدن تعبیر کرده است.

پس عدم گردهم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون
(۳۹۰۶/۱)

معنی عدم را در این بیت از ایات قبل از آن باید دریافت که در آن تحول و تکامل انسان از طریق گذر از مراحل جماد و نبات و حیوان تا انسان و فرشته و مراتب برتر از آن جریان یافته هر بار از راه مردن از مرحله پست‌تر به مرتبه‌ای عالی‌تر صعود کرده است و امید دارد که از راه مرگهای پی در پی از ملک نیز فراتر رود و به مقام و مرتبه‌ای که در وهم نیز نمی‌گنجد دست یابد.

از جمادی مردم و نامی شدم	وزنما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه تر سم کی زمردن کم شدم
حمله ای دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیئ هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم

(۳۹۰۵-۳۹۰۱/۳)

مولانا در ادامه مردن‌های پی در پی که باعث ترقی و کمال است عدم گشتن را جا نشین مردن می‌کند و آن را دقیقاً در همان معنی به کار می‌برد و پیداست که مقصود او از "عدم گشتن" همان فنا و خروج از تعین بشری و اوصاف صوری و مادی و استغراق در وجود واحد حق است که هدف غائی اهل سلوک است، نه هلاک و نیستی و بطلان ذات.

پس عدم گردهم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
مرگ دان آنک اتفاق امت است کاب حیوانی درون ظلمت است
(۳۹۰۷-۳۹۰۶/۳)

چنان که گذشت ماهیات حدود وجودات‌اند؛ یعنی هر پرتو نور وجود در هنگام ظهور حد و مرزی دارد که آن را متعین می‌سازد و چستی آن را معین می‌کند و از وجودات دیگر متمایز می‌سازد. بدین سبب ماهیات را تعینات نیز می‌توان نامید. مردن یا عدم شدن؛ یعنی سلب وجود از ماهیت، پس موجودی که می‌میرد یا معدوم می‌شود، صورت و ماهیتش به نیستی ذاتی خود باز می‌گردد و وجودش باقی و جاودانه است و در ماهیات و تعینات و نام‌ها و عنوان‌های دیگر ظهور می‌یابد. مثلاً آب وقتی تغییر صورت یافت و به بخار تبدیل گشت یا منجمد شد، از آن پس آب نامیده نمی‌شود. و هنگامی که

کوزه‌ای می‌شکند، ماهیت کوزه معدوم می‌شود، اما سفال آن با ماهیت سفالی باقی می‌ماند و اگر سفال نیز به خاک بدل شود، باز ماهیت و صورت آن تغییر یافته و وجودش ماهیت دیگری به خود گرفته است و اگر هزاران بار این صور و تعینات دگرگون شود وجود در جای خود ثابت است و در هیچ حال عدم در وجود راه پیدا نمی‌کند. وجود بدون تعین قابل ادراک نیست و چون وجود حق از هر قید و حدی مبراست، در عقل و ادراک هیچ آفریده‌ای نمی‌گنجد؛ زیرا همه موجودات پرتوهای وجود او و محاط و مقهور سیطره نور اوست "وكان الله بكل شيء محيطاً" (النساء: ۱۰۸) و او منزله از هر گونه ماهیت و تعین است. و اگر آن وجود بی تعین ظهور یابدهمه ماهیات که تعینات وجود اوست در تجلی ذاتی او فنا خواهد گشت.

گفتم ار عریان شود او در عیان نی تو مانی نی کنارت نی میا
 آرزو می خواه لیک اندازه خواه برتابد کوه را یک برگ کاه
 آفتابی کز وی این عالم فروخت اندکی گر پیش آید جمله سوخت
 (۱۳۹/۱-۱۴۱)

در ابیات یاد شده پیشین جماد می‌میرد و نبات زنده می‌شود و نبات می‌میرد و حیوان می‌شود و حیوان می‌میرد و انسان می‌شود و بر این قیاس انسان نیز پس از مردن به فرشته بدل می‌شود. البته از آنجا که انسانیت انسان به روح و روان اوست سلسله تغییر ماهیات و صور در ترکیبات مادی جسم او ادامه می‌یابد و در مراحل بعد از مرگ روح انسانی او در نشئه دیگری باقی می‌ماند و در مراتب تشکیکی وجود بر حسب شایستگی مرتبه‌ای را به خویش اختصاص می‌دهد.

در هر حال مولانا از این گونه تغییر صورت‌ها و تبدیل ماهیت‌ها به مردن و عدم شدن تعبیر می‌کند.
 قطره‌ای کان در هوا شد یا بریخت از خزانه قدرت تو کی گریخت
 گر در آید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش او کند از سر قدم
 (۱۸۸۶/۱-۱۸۸۷)

پیداست قطره‌های آب چون به صورت بخار در هوا ناپدید شود یا در زمین فرو رود گرچه ممکن است از دسترس ما خارج گردد؛ اما هیچ گاه معدوم نمی‌شود و از قلمرو قدرت و علم حق نیز بیرون نمی‌رود؛ زیرا عدم در وجود راه نمی‌یابد. مولانا این گونه تغییر ماهیت‌ها و تبدیل صورت‌ها را عدم شدن می‌نامد؛ زیرا زبان او زبان شعر است و اگر چه خود او اقرار دارد بر این که:

معنی اندر شعر جز با خبط نیست چون فلا سنگ است اندر ضبط نیست
(۱۵۲۸/۱)

با این حال زبان شعر او زیباتر و رساتر از هر زبان دیگر از جمله زبان فلسفه و کلام است. مولانا وجود یگانه و بی‌تعین حق را "وجود مطلق" و "قدیم نا‌گزیر" می‌نامد و در این مسأله با دیگر عارفان؛ بویژه ابن عربی و پیروان مکتب او اختلافی چنان که برخی تصور کرده‌اند ندارد و همه جهان هستی را یک شخص می‌بیند و "یک کس" می‌داند. جز این که زبان او زبان شعر است و زبان ابن عربی و شاگردان او زبانی شبیه به زبان اهل فلسفه و کلام است.

ما عدم هاییم وهستی های ما تو وجود مطلقى فانی نما
(۶۰۲/۱)

همچو شه نادان و غافل بد وزیر پنجه می زد با قدیم نا‌گزیر
باچنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند بدم
صد چو عالم در نظر پیدا کند چون که چشم را به خود بینا کند
(۵۲۳-۵۲۱/۱)

باغبان هم داند آن را در خزان لیک دید یک به از دید جهان
خود جهان آن یک کس است او ابله است اختران هر یک همه جزو مه است
(۲۹۲۵/۱-۲۹۲۶)

عدمی که موجودات از آن به وجود راه می‌یابند یا چنان که مولانا گوید: در یک دم خداوند از آن صد چو عالم را هست می‌گرداند، عدم مضاف بر ماهیات و ممکنات است، عدمی که قبل از موجود شدن اشیاء صفت ملازم آنهاست و خداوند جلوه‌های وجود خویش را در لباس ذوات آنها ظاهر می‌کند، نه آنکه عدم ظرفی یا خزانه‌ای است که موجودات از آن بیرون می‌آیند و برداشت‌های برخی شارحان مثنوی؛ از جمله زرین‌کوب از نظریه مولانا درباره عدم مبنی بر این که او "ماهیات و تعینات را در عدم ثابت و متحقق می‌پندارد و تحقق وجودی آنها را عبارت از خروجشان از آن مرتبه می‌داند. و این خود تعبیری دیگر به شیوه خاص مولانا از "نظریه اعیان ثابته فی العدم" به بیان مخصوص اوست" به هیچ وجه با بینش و دانش مولانا سازگاری ندارد (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۴۸۶).

ایاتی که زرین‌کوب از مثنوی برای اثبات برداشت خود از نظریه مولانا بدان استناد کرده و سه بیت

زیر؛ از جمله آنهاست هیچ یک ۱- حاکی از نظریهٔ اعیان ثابتہ در عدم نیست. ۲- سخن ابن عربی: الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود "اعیان در علم الهی است نه در عدم. و مقصود او نیز عدمیت ذاتی ماهیات است نه ثبوت آنها در عدم و عبارت "اعیان ثابتہ فی العدم" تحریف قول شیخ اکبر است و قول او دال بر آن است که ماهیات اشیاء در علم الهی چه قبل از ظهور درعالم خارج و چه بعد از آن برعدمیت خود باقی است. چنان که همه عرفا بر عدمیت ماهیات از لا و ابداء تأکید کرده‌اند.

آن ابیات به قرار زیر است:

مستی از سغراق لطف ایزدی است (۲۹۴۲/۳)	در گلستان عدم چون بی خودی است
که مرا که بر کند از جای خویش (۳۶۷۹/۱)	در عدم افشرده بودی پای خویش
پیش حق موجود نه بیش و نه کم (۱۲۴۳/۱)	صورتی بود این منی اندر عدم

در این ابیات عدم دربیت اول عالم بی‌خویشی و فنای در حق و خواب و مرگ و خروج از عالم مادی و ادراک حسی است مانند خواب اصحاب کهف. ابیات قبل از بیت اول چنین است:

پیش ما صد سال و یک ساعت یکیست آن دراز و کوتاهی در جـسمهاست سیصد و نه سال آن اصحاب کهف وانگهی بنمودشان یک روز هم چون نباشد روز و شب با ماه و سال در گلستان عدم چون بی خودیست لم یذق لم یدر هر کس کو نخورد نیست موهوم اربدی موهوم آن	که دراز و کوتاه از ما منفکیست آن دراز و کوتاه اندر جان کجاست پیششان یک روز بی اندوه و لطف که به تن باز آمد ارواح از عدم کی بود سیری و پیری و ملال مستی از سغراق لطف ایزدیست کی بـوهم آرد جعل انفاس ورد همچو موهومان بدی معدوم آن (۲۹۳۷/۳-۲۹۴۴)
---	--

نیاز به بیان و توضیح نیست که ابیات بالا از فنا و بقای پس از فنا سخن می‌گویند که هر کس بدان نرسید و آن را نچشید نمی‌داند که چیست و تأکید مولانا بر این که عالم ناپیدا که عارف پس از ترک خویشتن خویش بدان می‌رسد، موهوم و خیالی نیست؛ بلکه عالمی است که در آن زمان و مکان و

جسم نیست و پیری و سیری در آن وجود ندارد و تأکید او بر این نکته که اگر خیالی و موهوم بود، مانند موهومات دیگر معدوم بود خود روشنگر مقصود او از گلستان عدم است. و این سخنان با شیئیت معدوم یا ثبوت در عدم یا جایی میان وجود و عدم که از باورها و به گفته شیخ اشراق و خواجه نصیر و ملاصدرا و دیگران از هدیانات مشتی متکلم جاهل است، هیچ ربطی ندارد و بین آن و سخن مولانا تفاوت از زمین تا آسمانست.^۳

در بیت دوم نیز سخن درباره فناوی خویشی زید است که در آن حالت به فاش کردن اسرار پنهان پرداخت و رسول (ص) او را به سکوت واداشت. و مولانا حالت بی خویشی خود را با حالت زید یکسان می‌بیند و می‌گوید:

شد حواس و نطق با پایان ما	محو علم و دانش سلطان ما
حسها و عقلهاشان در درون	موج در موج لدینا محضرون

(۳۶۷۱/۰۱-۳۶۷۲)

و در پی آن حیات دوباره مردگان پس از مرگ در قیامت را گوشزد می‌کند و تباهی و نیستی تن را عدم می‌نامد و کلام الهی را در آیه "افعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید" (سوره ق ۱۵) را بازگو می‌کند: آیا ما در آفرینش نخستین نا توان بودیم؟ بلکه ایشان از آفرینش جدید در تردید مانده‌اند.

آن جلوسد و آن عظام ریخته	فارسان گشته غبار انگیخته
حمله آرند از عدم سوی وجود	در قیامت هم شکور و هم کنود

(۳۶۷۶-۳۵۷۷)

پس از آن خطاب به منکران حیات بعد از مرگ گوید: نه شما پیش از زندگی اول نیز معدوم بودید و خداوند موجودتان ساخت پس او بر خلق مجدد نیز توانا ست.

سر چه می پیچی کنی نادیده ای	در عدم زاول نه سر پیچیده ای
در عدم افشده بودی پای خویش	که مرا که برکنند از جای خویش
می نینسی صنع ربانیت را	که کشید او سوی پیشانیت را

(۳۶۷۷/۱-۳۶۸۹)

و این ابیات که بیان چگونگی قدرت حق در آفرینش اشیاء از نیستی است اگر چه در زبان شعر چنان بیان شده که گویی موجودات در عدم نیز از وجود و حیات و شعور بر خوردارند؛ اما نباید از ویژگیهای زبان شعر غافل بود، مولانا اهل انکار را که حقیقت را نادیده گرفته و از آفرینش نخستین خود چشم

فرو بسته‌اند، مورد خطاب قرار داده گویند: آیا تو نبودی که معدوم محض بودی و در آن عدم به زبان بی‌زبانی می‌گفتی چه کسی توانایی بیرون بردن مرا از این تنگنا دارد و خداوند موی پیشانیت را کشید و تو را از نیستی محض به هستی آورد پس به چه دلیل آفرینش دوباره را ممتنع می‌دانی؟ بنا بر این در ابیات مورد اشاره هیچ نکته‌ای که بتوان بر پایه آن اندیشه شیئیت معدوم و ثبوت و تقرر موجودات در عدم را به مولانا نسبت داد، وجود ندارد.

از آنجا که مولانا از مباحث فلسفی و اصطلاحات آن گریزان است و پای استدلالیان را چوبین می‌داند و طریقه دست‌یابی بر معرفت حقیقی از نظر او مکاشفه و شهود باطنی و زبان توجیه و تبیین حقایق برای او زبان شعر و توسعات آن است، در اشعار خود در بسیاری موارد به جای "وجود و ماهیت" از دو واژه "معنی و صورت" استفاده می‌کند. یعنی صورت را که در عرف حکما تنها به اجسام تعلق دارد، مولانا آن را در مورد تعینات وجود و ماهیات اشیاء نیز به کار می‌گیرد و چون حق تعالی را "وجود مطلق" و "قدیم ناگزیر" و منشاء هستی می‌بیند، هر جا نیازی به ذکر وجود باشد یکی از نام‌های شایسته او را به کار می‌برد. جهان نا پیدا که مولانا در بسیاری اشعار خود از آن به عدم تعبیر می‌کند نیز عالم معنی است و این جهان ظاهر عالم نقش و صورت است و این نقش و صورت مانع از آن است که انسان بتواند عالم حقیقت و معنی را ادراک کند.

این جهان خود حبس جان‌های شماست	هین روید آن سو که صحرای شماست
این جهان محدود و آن خود بی‌حد است	نقش و صورت پیش آن معنی سد است

(۵۲۶/۱-۵۲۷)

از نظر مولانا همچنان که در سخن لفظ و معنی وجود دارد و لفظ ظاهر و معنی باطن است. در عالم هستی نیز معنی که همان نور وجود است نا پیدا و صورت و ماهیت نمایان است.

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان	یا چو آواز و سخن زانديشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست	تو ندانی بحر اندیشه کجاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف	بحر آن دانی که باشد بس شریف
چون زدانش موج اندیشه بتاخت	از سخن و آواز او صورت بساخت

(۱۱۳۶/۱-۱۱۴۰)

بیشه عالم ناپیداست که در آن شیر و پلنگ و دیگر حیوانات زندگی می‌کنند؛ اما پیدا نیستند، شیری که از بیشه بیرون آمده است، در حکم همان صورت است که از عالم ناپیدای معانی خارج شده است.

همچنین سخن و گفتار صورت ظاهر اندیشه ایست که ناپیداست و همان طور که سخن در عالم ظاهر محسوس و معلوم است اما جایگاه اندیشه نامعلوم و ناپیداست. صور و ماهیات اشیاء نیز آشکاراست، لیکن عالم معنی از دید ظاهر بین انسان پنهان است. و همه این صورت ها از عالم معنی که بی صورت است ظهور می یابد؛ و اگر دانسته شود که آنچه در صور و ماهیات ظاهر می شود و در همان حال خود را با آن صور مخفی می سازد، نور وجود حق است آن گاه روشن خواهد گشت که معنی همان نور وجود یگانه است.

گفت المعنی هو الله شیخ دین بحر معنی های رب العالمین
(۳۳۸/۱)

بدین ترتیب مولانا تصریح دارد به این که معنی همان حقیقت نا پیدا و وجود مطلق است که خود را در مظاهر و ماهیات ظاهر می کند.

شیخ دین که عارف کامل است و چنان که بعضی از شارحان مثنوی با احتمال نزدیک به یقین اظهار داشته اند مقصود مولانا از شیخ دین ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق قونیوی است (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۴۸۱).^۴

می گوید: معنی اصلی در عالم خداوند است، زیرا وجود حقیقی که همه موجودات عالم مظاهر و مجالی اوست، وجود یگانه حق است و از آنجا که به گفته مولانا "صورت از بی صورتی آمد برون" و نسبت صورت به معنی، مانند نسبت شیر به بیسه یا نسبت آواز و سخن به اندیشه است "معنی همه صورتها و ماهیات وجود واحد حق خواهد بود.

عالم معنی عالم وحدت نیز هست؛ زیرا در آنجا همه چیز به صفت ذات یگانه حق؛ یعنی وجود مطلق است، اختلاف و تجزیه و تعداد در آن وجود ندارد. کثرت و تفرقه و تضاد از ویژگی های عالم صورت است؛ چنان که گوید:

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوش است پای معنی گیر صورت سرکش است
(۶۸۱/۱-۶۸۲)

برای ورود به عالم معنی و وحدت صورت سرکش باید از سر راه کنار رود و این کار جز از طریق ریاضت و رنج تن امکان پذیر نیست.

صورت سرکش گدازان کن به رنج تا ببینی زیر آن وحدت چو گنج
 و تو نگذاری عنایت های او خود گدازد ای دلم مولای او
 (۶۸۳/۱-۶۸۴)

اتحاد با محبوب حقیقی برای یاران و دوستان در عالم وحدت تحقق پذیر است، مشروط بر آن که در عالم صورت خود را از تعلقات صورت رها کنند.

وحدتی که همچون گنج در زیر این صورت سرکش ناپایدار پنهان شده است چیست؟ وحدت صفت است که بر جای موصوف نشسته است. موصوف آن جز وجود واحد حق چه چیزی تواند بود؟ همان نور وجود واحد حق که عرفا آن را وجود منبسط و حق مخلوق به و نفس الرحمن نامند. نوری که در ماهیات و تعینات عالم تجلی کرد و در صور و نقوش عالم ظهور یافت و در همان حال خود را در حجاب مظاهر پنهان ساخت. و به گفته ابن فارض مصری:

وما ذاک الا ان بدت بمظاہر فظنوا سواها وهی فیها تجلت
 بدت باحتجاب واختفت بمظاہر علی صبغ التلوین فی کل برزہ
 (ابن فارض، ۲۴۴-۲۴۵)

هیچ نیست جز این این که او خود را در مظاهر موجودات این جهان آشکار ساخت و مردم آن را چیزی غیر او پنداشتند. او خود را در پرده مظاهر آشکار کرد و در همان پرده مخفی ساخت و در هر مظهري به رنگي ظهور کرد.

تجلیت فیہم ظاہراً واحتجبت با طناً فاعجب لکشف بستره
 (ابن فارض، ۲۵۸)

من در صورت همه موجودات از حیث اسم ظاهر تجلی یافتم و از حیث باطن خود را در مظاهر اشیاء و اشخاص پنهان ساختم و چه شگفت انگیز است آشکار شدن بوسیله پرده و حجاب. عزالدین کاشانی در شرح خود بر این ابیات گوید: فسبحان من احتجب بنور ظهوره و ظهر باسبال ستوره. پاكا خداوندی که به نور ظهور خویش پنهان گشت و با پرده‌های پوشش آشکار گشت. مولانا ظهور وحدت در کثرت و تجلی وجود حق را در مظاهر و تعینات در ابیات زیر بروشنی بیان می‌کند:

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنی از منجینق تا رود فرق از میان این فریق
(۶۸۶/۱-۶۹۰)

گوهر منبسط یگانه و نور سره چون آفتاب و آب زلال و بی گره و قید و ماهیت همان نور وجود واحد حق است که در عالم صور و تعینات همچون نور آفتاب در کنگره‌ها متعدد و متکثر شده است، اکنون اگر عزم باز گشت به عالم وحدت دارید، کنگره نقوش و تعینات را ویران کنید و اگر نکنید او خود از راه لطف ویران خواهد کرد و همه را به عالم وحدت باز خواهد برد.

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کانا الیه راجعون
(۱۱۴۱/۱)

۴- عدم در معنی عالم غیب و ناپیدا

در ابیات زیر مقصود از عدم و نیستی عالم ناپیدا و لامکان و ملکوت اعلی و عالم الوهیت است و صرفاً از آن جهت که ناپیدا و غیر محسوس است بر حسب بینش اهل ظاهر عدم و نیستی نامیده شده است.

چشم را ای چاره جو در لامکان هین بنه چون چشم کشته سوی جان
این جهان از بی جهت پیدا شدست که زبی جایی جهان را جا شدست
باز گرد از هست سوی نیستی طالب ربی و ربانیستی
جای دخلست این عدم از وی مرم جای خرجست این وجود بیش و کم
کارگاه صنع حق چون نیستی است پس برون کار گه بی قیمتی اس
(۶۸۴/۲-۶۹۰)

در این ابیات لامکان و عالم بی جهت، یعنی عالمی که از جهات شش گانه بیرون است، نیستی و عدم و جایگاه دخل و کارگاه صنع الهی نامیده شده و مقصود از آن به هیچ وجه این نیست که این امور در نیستی و عدم به معنی حقیقی از ثبوت و تحقق بر خوردار باشند. پیداست که جهان ظاهر از غیب و ملکوت تنزل یافته است و خداوند از خزانه‌های عالم غیب موجودات را بدین جهان فرو می‌فرستد. چنان که پیش‌تر نیز بدان اشاره رفت. "وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم" (الحجر. ۲۱)

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کانا الیه راجعون
(۱۱۴۱/۱)

مولانا مخاطب را به اصل و منزل گاه اولیه‌اش دعوت می‌کند و می‌گوید: اگر شوق دیدار معشوق و حیات واقعی در تو هست از هستی ظاهر قطع طمع کن و به عالم ناپیدا که آن را عدم تصور می‌کنی باز گرد؛ زیرا تو خود نیز از آن دیار آمده‌ای.

پس کار گاه خداوند در لا مکان و عالم غیب است، نه در عدم؛ لیکن تو هر چه را با چشم ظاهر نمی‌توانی دید عدم می‌پنداری. اکنون اگر آن هست نیست نما را عدم تصور می‌کنی و کار گاه حق را عدم می‌دانی بدان باز گرد.

کار کن در کار گه باشد نهان	تو برو در کار گه بینش عیان
کار چون بر کار کن پرده کشید	خارج آن کار نتوانیش دید
کار گه جون جای باش عاملست	آن که بیرون است از وی غافلست
پس در آ در کار گه یعنی عدم	تا ببینی صنع و صانع را بهم
کار گه جون جای روشن دیدگیست	پس برون کار گه پوشیدگیست

(۷۶۴-۷۵۹/۲)

برای دیدن آفریننده صعود به عالم ناپیدا ضروری است، چون آثار و افعال صانع بر وجود او پرده‌ای تنیده که او را از دید چشم‌ها پوشانده است، پس اگر خواهان دیدار او بی ناگزیر باید به درون کار گاه؛ یعنی به عالم ناپیدا سفر کنی که کار گاه فاعل و صانع در آن جاست.

مردن و عدم شدن در حقیقت بیرون رفتن از عالم ظاهر به عالم باطن و از پیدا به ناپیدا است که مولانا بارها در عبارات و ابیات گوناگون آن را گوشزد می‌کند.

۵- عدم و نیستی و مرگ در معنی فنای فی الله در اصطلاح عرفا و صوفیه

دیدار و وصال حق جز در حالت فنا و نیستی و بیرون رفتن از ادراک حسی امکان پذیر نیست و این از اصول و مبانی عرفان و تصوف است خواه از طریق مرگ طبیعی باشد یا مرگ ارادی و اختیاری؛ لیکن همه مواردی که مولانا و دیگر عرفا به عدم شدن و به عدم در آمدن و مرگ توصیه می‌کنند و نیستی را بر هستی ترجیح می‌نهند مقصودشان مرگ اختیاری از طریق ریاضت و عمل بر خلاف آمد عادت و ترک هواهای نفس است که در حقیقت دعوت به حیات واقعی و سعادت ابدی است.

مردن تن در ریاضت زندگیست	رنج این تن روح را پایندگیست
--------------------------	-----------------------------

(۳۳۶۵/۳)

باشد از تصویر غیبی اجمعی
(۱۰۲۸/۳)

هر که مرده گشت او دارد رشد
نفس زنده سوی مرگی می تند
زنده ای زین مرده بیرون آورد
(۵۴۹/۵-۵۵۱)

مرگ پیش از مرگ امن است از عذاب
این چنین فرمود ما را مصطفی
یا آتی الموت تموتوا بالفتن
(۲۲۷۱/۴-۲۲۷۳)

چون زحس بیرون نیامد آدمی

چون زمرده زنده بیرون می کشد
چون ززنده مرده بیرون می کند
مرده شو تا مخرج الحی الصمد

مرده گردهم خویش بسپارم به آب
مرگ پیش از مرگ امن است ای فتی
گفت موتوا کلکم من قبل ان

نیستی دریایی است که همه هستی‌ها در آنست. و پیداست که چنین نیستی و عدمی عالم بی انتهای وجود واحد حق است.

کوش دائم تا برین بحر ایستی
که خلاق بی نشانست و تهیست
نیستی جویند و جای انکسار
کار گاهش نیستی ولا بود
کار حق و کار گاهش آن سراسر
برهمه بردند درویشان سبق
(۱۴۶۶/۶-۱۴۷۱)

چون شنیدی شرح بحر نیستی
چون که اصل کارگاه آن نیستیست
جمله استادان پی اظهار کار
لاجرم استاد استادان صمد
هرکجا این نیستی افزون ترست
نیستی چون هست بالاین طبق

مولانا در غزل زیر از "فنا فی الله وبقای بالله" به عدم شدن تعبیر می‌کند:

ز عشق آن عدم آمد جهان جان بوجود
زهی عدم که چو آمد از وجود فزود
عدم به یک نظر این جمله را زمن بر بود
کدام کوه که آن راعدم چو که نر بود
(مولوی، ۲۵۳۵: ۹۱۵)

سپاس آن عدمی را که هست ما بر بود
بهر کجا عدم آید وجود کم گردد
بسال ها بر بودم من از عدم هستی
که وجود چو کاهست پیش باد عدم

مولانا از عدمی سخن می‌گوید که همه جهان هستی و موجودات آن عاشق و مشتاق رسیدن بدانند و برخلاف اسم آن مایه افزونی و کمال است و وجود مولانا از آن فزونی یافته است. در بیت دوم مولانا عدم را در دو معنی به کار برده است در مصرع اول به معنی لغوی که نیستی و بطلان ذات است، بکار برده که کمی و نیستی است و در مصرع دوم عدمی را می‌ستاید که مایه افزونی است؛ یعنی حقیقت آن نه نیستی، بلکه استغراق در دریای بی‌نهایت وجود است.

در غزلی دیگر در آمدن هستی را در عالم عدم مایه ارتقای مقام و منزلت و موجب کامکاری می‌داند؛ چنانکه سرور اولیا علی علیه السلام با عدم شدن نزد پروردگار ملقب به مرتضی گشت.

عاقبت بینی مکن تا عاقبت بینی شوی	تا چو شیر حق بیاشی در شجاعت لافتی
تا بینی هستیت چون از عدم سر بر زند	روح مطلق کامکار و شهسوار اهل اتی
جمله عشق و جمله لطف و جمله قدرت جمله ید	گشته در هستی شهید و در عدم او مرتضی
آن عدم نامی که هستی موج ها دارد ازو	کز نهیب و موج او گردان شده صد آسیا

(مولوی، ۲۵۳۵: ۱۵۵)

مولانا عالم وحدت را که پس از فنای نفس در آمدن بدان امری الزامی است بر حسب ظاهر و از دیدگاه اهل غفلت عدم می‌نامد و در بیت آخر آن را "عدم نام" می‌خواند در حالی که از نظر او وجود حقیقی است.

در غزلی دیگر گوید:

این عدم خود چه مبارک جای است	که مدد های وجود از عدم است
همه دلها نگران سوی عدم	این عدم نیست که باغ ارم است
این همه لشکر اندیشه دل	ز سپاهان عدم یک علم است
ز تو تا غیب هزاران سال است	چون روی از ره دل یک قدم است

(همان، ۴۲۵)

چون همه عام هستی و موجودات آن از لا مکان و عالم بی جهت ظهور یافته است؛ پس باز گشت بدان عالم در حقیقت پیوستن به مبداء و منشاء وجود است. در ابیات بالا عدم و باغ ارم و عالم غیب را در یک معنی به کار گرفته است. و چنان که گفت:

این جهان از بی جهت پیدا شدست	که زبی جایی جهان را جا شدست
------------------------------	-----------------------------

(۶۸۷/۲)

حال اگر عاشق و دلداده محبوب خویشی باز گرد به سوی او و از ورود به عرصه عدم بیمناک مباش
که نام آن گرچه عدم است؛ اما سر چشمه وجود آنجاست..

باز گرد از هست سوی نیستی طالسب ربسی وربانیستی
جای دخلست این عدم از وی مرم جای خرج است این وجود بیش و کم
(۶۸۸/۲-۶۸۹)

منشأ هستی وجود کامل حق است جل و علا. همه موجودات از گنجینه‌های نور ذات و اسماء او
بدین عالم تنزل می‌یابند: "وان من شیئ الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم". (الحجر ۲۱) و
همان "قدر معلوم" حدود و مشخصات هر موجود را تعیین می‌کند. تعیین و ماهیت هر چیز همراه با وجود
او به ظهور می‌رسد نه این که ماهیات جدای از حقیقت وجود از ثبوت یا هستی برخوردار باشند.

گنج مخفی بد زپری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد زپری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(۲۸۶۲/۱-۲۸۶۳)

همه صفات و کمالاتی که به یک موجود نسبت داده می‌شود به وجودش متعلق است و ماهیت هیچ
ندارد، تنها حدی است که هر پرتوی از نور وجود به وسیله آن از دیگر وجودات متمیز می‌گردد.
این که در بین حکما و متکلمان دربارهٔ عروض وجود بر ماهیت. یا بعکس عروض ماهیت بر وجود
بحثی و اختلاف نظری مطرح بوده و هست، از آن جاست که انسان در ذهن خود می‌تواند هر موجود را
به دو مفهوم تجزیه کند "هستی" و "چیستی".

اکنون این که کدام یک از این دو مایهٔ اصلی حصول و وجود حقیقی موجود در عالم خارج از ذهن
است. حکما و اهل تفکر را به دو گروه قائل به اصالت وجود و اصالت ماهیت تقسیم کرده است. زیرا
اگر هر دو دارای اصالت؛ یعنی وجود خارجی باشند، نتیجه این خواهد بود که هر چیزی دو چیز است
و این مخالف صریح عقل است و در بین متفکران عالم کسی چنین رای‌ی اظهار نداشته است. از سوی
دیگر اگر هیچ یک از هستی و چیستی اصیل نباشد؛ یعنی هر دو تنها مفهومی ذهنی باشند و فاقد
حقیقت خارجی از اتحاد و التصاق آنها با یکدیگر هیچ گاه یک موجود حقیقی حاصل نمی‌آید. پس
باید یکی از این دو واقعیت خارجی داشته باشد؛ یعنی در عالم خارج از ذهن موجود باشد و دیگری
تنها در ذهن عاقل اعتبار گردد و با توجه به آنچه گفته شد و در این مقاله تفصیل بیشتر را مجال نیست،
آنچه از این دو اصالت دارد و علاوه بر مفهوم ذهنی در خارج نیز متحقق است وجود است و ماهیت
تنها حد و چیستی هر پرتو وجودی را متعین می‌سازد. و سخن حکیم صدرالمتهالین در اسفار عین حقیقت

است که گوید: "هر کس معنی اصالت وجود را فهم نکرد و برای وجود غیر از مفهوم ذهنی حقیقت خارجی آن را دریافت برای او دشوار است بلکه جایز نیست که وجود را خیر و عدم را شر به شمار آورد." و باید اذعان داشت که چنین کسی هیچ یک از مسائل اساسی حکمت را درک نخواهد کرد.

بنابر آنچه گذشت اهل عرفان حدود و چیستی تجلیات وجود حق را در مرتبه علم او به ذات خویش اعیان ثابت می‌گویند و حکما آن را ماهیات می‌نامند. بنابراین اعیان ثابت حقایق جلوه‌های انوار وجود است که از علم حق بر شئون ذات و اسماء و صفات خویش ناشی می‌گردد و چنان که شیخ اکبر گوید: الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود قط" یعنی اعیان ثابت قبل از ظهور در عالم از وجود برخوردار نیستند و تعلق علم حق بر آنها ناشی از علم او به تجلیات ذات و اسماء خویش است. و حق تعالی می‌داند که تجلیات وجودی او در عالم چگونه خواهد بود و آن چگونگی‌ها چیزی جز ماهیات یا اعیان ثابت نیستند.

مولانا از زبان آن پادشاه چه خوب گفته است:

گفت شه حکمت در اظهار جهان آن که دانسته برون آید عیان
آنچه می دانست تا پیدا نکرد بر جهان نهاد رنج طلق و درد
(۹۹۴/۲-۹۹۵)

بنابراین ثبوت اعیان ثابت در علم حق نیز تابع علم او بر تجلیات و پرتوهای نور وجود خویش است و بدین ترتیب قاعده "تابعیت علم نسبت به معلوم یا ضرورت تقدم ثبوت معلوم قبل از علم نیز نقض نمی‌شود. هر گونه پرتوی از نور وجود حق حدود و مشخصات خود را به همراه دارد که همان ماهیت و تعیین اوست بنابراین قول به اصالت ماهیت که مستلزم ثبوت ماهیت پیش از پیوستن وجود به آن است، خیال و پنداریست، ناشی از عدم درک درست حقیقت وجود.

وجود در همه موجودات پرتوی از وجود حق و نوری از وجه الله است هر موجودی دارای دو وجه است. وجهی به خود و وجهی به حق. وجهی که به خود دارد عدم و نیستی است و وجه دیگر که به حق دارد، باقی است. چنان که مولانا با تضمین آیه کریمه گوید:

کل شیئی هالک جز وجه او چون نه ای در وجه او هستی مجو
هر که اندر وجه ما باشد فنا کل شیئی هالک نبود جزا
(۳۰۵۲/۱-۳۰۵۳)

کسانی از متکلمان و حکیمان که عدم و ماهیت را در برابر وجود قرار داده‌اند، اغلب از این مطلب غافل مانده‌اند که عدم و ماهیت بدون وجود صرفاً جنبه ذهنی و مفهومی دارند؛ اما وجود صرف نظر از مفهوم ذهنی عینیت خارجی نیز دارد. درست مانند نور که دارای یک معنی مصدری و مفهوم ذهنی

است، مرادف با روشنی و قابلیت رؤیت و یک حقیقت خارجی که به عنوان یک موجود در عالم هستی تحقق دارد، در حالی که عدم و ماهیت از جنبه دوم بی‌بهره‌اند.

بیشتر پژوهندگان از وجود تنها به جنبه مفهومی آن پرداخته‌اند که در اصطلاح اهل تحقیق آن را وجود اثباتی و کون نسبی و حصول و در فارسی هستی و بود و باش گویند و این همه غیر از وجود به معنی حقیقت عینی و نوری است که همه موجودات به واسطه آن موجود شده‌اند.

وجود اثباتی و مفهومی است که می‌توان با عدم نیز آن را جمع کرد، چنان که گوییم: زید در خانه نیست و در مدرسه هست. چنین وجودی مانند ماهیت در خارج معدوم است و فقط در ذهن ادراک کننده ثبوت دارد. از اینجا است که عارفان محقق و حکیمان فرزانه ممکنات و ذوات ماهیات را به عدم و نیستی وصف می‌کنند و وجود را به بقا و وحدت؛ زیرا ممکنات صرف نظر از وجودی که از ناحیه موجد بر آنها افزوده شده است، در ذات خود از وجود و ثبوت بی‌بهره‌اند.

ملاصدرا در اسفار تحت عنوان "فی التخصیص علی عدمیه الممكنات بحسب اعیان ماهیاتها" ضمن بیان مسأله نیستی ذاتی ماهیات و این که شیئت ماهیات امکانی شیئت ثبوتیست نه شیئت، وجودی چنین گوید:

کسی نزد ابوالقاسم جنید بغدادی گفت: کان الله و لم یکن معه شیئی "جنید گفت: و الآن کما کان" گفتند: خداوند بود در حالی که هیچ چیز با او نبود. گفت: اکنون نیز همچنان است که بود. یعنی: هر چه هست نور وجود حق است و جز او هیچ نیست. (ملاصدرا، اسفار: ج ۲/ ۳۵۰)^۴

عزالدین کاشانی در بیان توحید الهی گوید: "کل شیئی هالک الا وجهه" نگفت "یهلک" تا معلوم شود که وجود همه اشیاء در وجود او خود امروز هالک است و، حوالت مشاهده این حال به فردا در حق محجوبان است. و الا ارباب بصائر و اصحاب مشاهدات که از مضیق زمان و مکان خلاص یافته‌اند، این وعده در حق ایشان عین نقد است (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۲).

این مطلب نه تنها در اشعار مولانا؛ بلکه در آثار نظم و نثر همه عرفا بکرات و مرات آمده است و بسیاری از ظاهر بیان آن را از مقوله قضایای شعری پنداشته یا از جنبه اخلاقی و دینی آن را تأکیدی بر بی‌ارزش بودن زندگی این جهانی دانسته‌اند. اما اگر دقت شود همان جنبه‌های دینی و اخلاقی نیز بر اصل عدمیت و هلاک ذاتی ممکنات مبتنی است که برای اهل بصیرت از بدیهیات به شمار می‌رود.

این که شیخ اکبر ابن عربی گوید: الاعیان الثابتة ما شمت رائحه الوجود "مقصود او نه تنها ماهیاتی است که هنوز در خارج ظهور نیافته‌اند بلکه پس از ظهور در عالم خارج نیز بر عدمیت خود باقی‌اند. زیرا وجود و تحقق از آن وجود است و همه آنچه به یک موجود نسبت داده می‌شود، به وجود آن تعلق

دارد و ماهیت هیچ ندارد. تنها حد و مرزی است که هر پرتو وجود در ظهور با خود به همراه دارد. و به سبب انضمام و همراهی آن با جلوه‌های وجود در بینش ظاهری هستی و همه آثار و کمالات موجود بدان نسبت داده می‌شود.

شیخ محمود شبستری نیز سیاه‌رویی و فقر ذاتی ماهیات را برای ممکنات ازلی و ابدی می‌داند:
 سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هر گز نشد والله اعلم
 و وجود را در عین کمال در همه چیز ساری می‌بیند و ماهیات را امور اعتباری. و این اصلیت که همه اهل عرفان بر آن اتفاق نظر دارند و این را در اصطلاح حکما اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گویند و و چنان که از قول شبستری نقل شد:

وجود اندر کمال خویش ساری است	تعین ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است معدود
نظر کن در حقیقت سوی امکان	که او بی هستی آمد عین نقصان

(شبستری، ۱۳۳۷: ۷۵۶)

این که گوید: عدد بسیار و یک چیز است، معدود مقصود او این است که اگر چه ماهیات بر حسب ظاهر متعدد و متکثرند؛ اما وجودی که بدان ظهور یافته‌اند یک چیز بیش نیست.

عدم موجود گردد این محال است	وجود از روی هستی لا یزال است
نه آن این گردد و نه این شود آن	همه اشکال پرتو گردد آسان
جهان خود جمله امر اعتباریست	چو آن یک نقطه کاند در دور ساریست

(شبستری، ۱۳۳۷: ۷۵۷)

عدم با هستی آخر چون شود ضم	نباشد نور و ظلمت هر دو با هم
----------------------------	------------------------------

(همان، ۷۴۵)

عدم در وجود حقیقی راه نمی‌یابد و هیچگاه وجود عدم نمی‌شود و هیچگاه وجود با عدم در نمی‌آمیزد؛ زیرا وجود نقیض عدم است و اجتماع نقیضین در عقل و در عالم خارج محال است. و این که بعضی تصور کرده‌اند که وجود در مراتب ضعیف‌تر با عدم در آمیخته می‌شود، پنداری بیش نیست. چنان که تصور این امر که نور ضعیف همان نور قویست که با ظلمت در آمیخته است، خطای محض است.

شبستری در رساله حق‌الیقین به نکته باریکی در این مورد اشاره دارد که ملخص آن چنین است: بقا اسم ذاتی وجود است و فنا صفت ذاتی تعینات است. "ما عندکم ینفد و ما عند الله باق" (النحل-۹۶).

آنچه نزد شماست نمی‌ماند و آنچه نزد خداوند است، همیشگی است. و رفع تعینی خاص از شیئی را فنا و عدم گویند. مثلاً: تعیین اناء خزفی به انکسار مرتفع می‌شود بر او اطلاق عدم و فنا کنند با آن که سفال را باقی خوانند و علی‌هذا چون سفال خاک و خاکستر شود، سفال را معدوم و خاک را باقی گویند. پس بقا اسم وجود است و فنا و عدم اسم تعین است. (همان، ۵۱۶)

شیخ کبیرابوالمعالی صدرالدین قونیوی بزرگ‌ترین عارف در مکتب ابن عربی ماهیات و تعینات را معلوم معدوم می‌نامد و در این باره چنین گوید: وجود در حق تعالی عین ذات اوست و در موجودات دیگر امری است زائد بر ذات و حقیقت شیئی و حقیقت هر موجود عبارت است از، نسبت تعین آن چیز در علم حق که آن را در اصطلاح اهل الله عین ثابت و - در اصطلاح دیگران ماهیت و معلوم معدوم و شیئی ثابت و امثال آن گویند. سپس گوید: خلق و جعل ماهیات را در بر نمی‌گیرد، بر خلاف آنچه متکلمان و برخی از فلاسفه پنداشته‌اند و در دار وجود از دیدگاه عارفان محقق جز حق و عالم چیزی موجود نیست و عالم یا جهان هستی جز حقایق معلوم در علم الهی و معدوم از حیث ذات نیست که از ناحیه حق اتصاف بوجود یافته‌اند. و حقایق ممکنات؛ یعنی ماهیات و اعیان ثابته از آن جهت که معدومند و معلوم جعل و خلق به آنها تعلق نمی‌گیرد زیرا جعل به چیزی تعلق می‌گیرد که وجود داشته باشد و ماهیات از وجود بی‌بهره‌اند. پس ماهیات یا اعیان ثابته که فی‌نفسه معدومند و جز ثبوتی در نفس عالم ندارند مجعول نیستند (صدرالدین قونیوی، ۱۳۸۴: ۲۰-۲۱).

شیخ فریدالدین محمد عطار در این مورد نکات برجسته‌ای دارد او در اسرار نامه جنبه ظلی و عکسی موجودات و عدمیت ذاتی آنها را در چند مورد بروشنی به نظم آورده است او در ابیات زیر همه موجودات را در صورتها و ماهیت‌های گوناگون جلوه‌ها و مظاهر یک چیز می‌داند که نه نشانی از او توان داد و نه ضدی دارد که از طریق قیاس بتوان به معرفت آن دست یافت. همه عالم بدو موجود است و همه عالمیان غرق در آن دریای نورند؛ لیکن نقش هستی آنها غروری بیش نیست؛ زیرا هر چه هست جلوه‌ای از آن وجود واحد است..

بماند از مغز معنی پوست با تو	مثالی بیش نیست ای دوست با تو
توپنداری که چیزی دیده ای تو	ندیدستی توو نشنیده ای تو
مثال آن همی بینمی وگر نه	یکیست این جمله در اصل ودگر نه
یکی کان یک برون باشد زآحاد	نه آن یک را نشان باشد نه اضداد

همه باقی به یک چیزند جاوید	زیک یک ذره می‌شو تا به خورشید
دو عالم غرق این دریای نورست	ولیکن نقش عالم‌ها غرور است
اگر گویی که چیست این هر چه پیداست	بگویم راست گرتوبشجوی راست
همه ناچیز و فانی و همه هیچ	همه همچون طلسمی پیچ در پیچ
خیال است آنچه دانستی و دیدی	صدایست آنچه در عالم شنیدی

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۱۲۲-۱۱۳۲)

شیخ عطار در چند بیت قبل از ابیات مذکور بر این مطلب تأکید دارد که آنچه با دیده و عقل ظاهر بین از عالم و موجودات آن ادراک می‌شود، عین حقیقت نیست و عقل و حواس ما جز خیال و عکس و تصویر چیزی ادراک نمی‌کند. و کسانی که هنوز از تعین بشری خویش بیرون نرفته‌اند، همین نمودها و صور ظاهر را حقیقت هستی می‌پندارند. در حالی که اگر از خویش خالی گردند، حقیقت را جز یکی نخواهند دید. سپس برای اثبات این مطلب که ادراکات ما با حقیقت مطابقت ندارد، به ذکر مثالی می‌پردازد، بدین مضمون: ما با چشم و عقل ظاهر آسمان با عظمت را ادراک می‌کنیم در حالی که آنچه ما می‌بینیم مثالی است و گر نه از اصل حقیقت آن هیچ آگاهی نداریم و مثالی که ادراک می‌کنیم عین حقیقت نیست؛ بلکه حقیقت یگانه هستی را پس از فنا و ترک خویشتن خویش در خواهیم یافت و از مقام فنا چنین خبر می‌دهد:

تو اینجایی زخود آگاه از خویش	که آنجا آکھی برخیزد از پیش
چنان مستغرق آن نور گردی	که زان لذت زهستی دور گردی
مقرب آن بود کامروز بی خویش	بود آن حضرتش در پیش بی پیش
همه حق بیند و بی خویش گردد	بجوهر از دو گیتی بیش گردد
در این معنی که من گفتم شکی نیست	تو بی چشمی و عالم جز یکی نیست

او در ادامه این ابیات برای نشان دادن تفاوت حقیقت هستی با آنچه بوسیله عقل و حواس آدمیان ادراک می‌شود چنین می‌گوید:

مثالی باز گویم با تو از راه	مگر جانت شود زین راز آگاه
چه گر عمری بخون گردیده ای تو	مثالی مثل این نشنیده ای تو
به چشمت کی در آید چرخ گردون	که قدر او ز چشم تست بیرون
که می‌گوید که گردون آن چنان است	که چشمت دید یا عقل تو دانست

پس آن چیزی که شد در چشم حاصل مثالی بیش نیست ای مرد غافل
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۱۰۳-۱۱۱۴)

فروزانفر در کتاب شرح حال و نقد آثار عطار پس از بیان این مطلب که بسیاری از افکار و عقاید عطار بر گرفته از آراء فلاسفه است گوید: «وا احاطه و سعه اطلاعی که در ابواب فلسفه داشته است، گاه نیز دچار غفلت و یا اشتباه گردیده و پنداشته است که پاره‌ای از مسائل تنها در ذهن او ممثّل گردیده و دیگران از آن بی اطلاع بوده‌اند. مثل آن که در باره ابصار گوید... و ایبات فوق را بعنوان نظریه عطار درباره ابصار نقل کرده است. با این اعتقاد که او چنین مطلبی را از فلاسفه؛ بویژه ابن سینا اقتباس کرده است و از روی غفلت یا اشتباه آن را به خود منسوب داشته است.

در صورتی که عطار نه در صدد بیان چگونگی ابصار است و نه موضوع مورد بحث او با نظریه ابن سینا که عین عبارت او را از طبیعیات شفا نقل کرده است سازگاری دارد و مقصود عطار چنان که مصحح اسرارنامه نیز یاد آور شده است بسیار فراتر از مسأله رویت و ابصار است.^۵

عطار در اسرار نامه بارها بر این نکته تاکید ورزیده است که دانش و بینش ما نسبت به حقایق عالم هستی سطحی و غیر واقعی و واژگونه است و ما تنها صورت ظاهری از اشیاء ادراک می‌کنیم از جمله گوید

اگر اشیا چنین بودی که پیداست	سوال مصطفی کی آمدی راست
نه با حق مهتر دین گفت الهی	به من بنمای اشیا را کما هی
اگر پاره کنی دل را بصد بار	نیاید آنچه دل باشد پدیدار
اگر زین می نیاری گشت آگاه	میر زین جا به سوفسطائیان راه
خدا داند که اشیا خود چگونست	که در چشم تو باری باشگونست

(۱۱۱۷-۱۱۲۲)

و مقصود او از واژگونه دیدن غیر واقعی و خطا دیدن است که ریشه آن بر می‌گردد به وجود و آثار آن را به نقوش و عکوس و ماهیات نسبت دادن و از حقیقت نور وجود غافل ماندن.^۶

عطار در ایباتی دیگر از اسرار نامه، موجودات را عکسی در آینه وجود می‌بیند که عکس پیدا و آینه وجود ناپیداست و توهمه افعال و آثار را بدان عکسها نسبت می‌دهی، چون چیزی جز عکس نمی‌بینی در حالی که همه آثار از وجودی است که آن را نمی‌توانی دید. و یادآور می‌شود که نور وجود تنها از طریق عکسها که همان ماهیات و تعینات اند ظهور می‌یابد و در عین حال در آنها پنهان می‌ماند و اگر وجود بی پرده و بدون ماهیت ظاهر شود؛ چیزی در عالم باقی نخواهد گذاشت و هر دو گیتی سرنگون خواهد شد. هنگامی که عطار بصراحت اظهار می‌دارد: یکی است این جمله در اصل و دگر نه "اصالت

و وحدت را به وجود نسبت می‌دهد و از ماهیات و نقوش و صور سلب اصالت می‌کند.

وجود آینه است اما نهان است	عدم آینه را آینه دان است
هر آن صورت که در نقص و کمالیت	در این آینه عکسی و خیالیت
چوتو جز عکس یک صورت نبینی	همه با عکس خیزی و نشینی
تو پنداری که هر آواز و هر کار	از آن عکس است کز عکسی خبر دار
چو تو در پیش آینه نشینی	نبینی آینه تو روی بینی
وجود از ذره ای گشتی پدیدار	شدی زین هردو گیتی سر نگونسار
وجود آتش جهان چون پشم خیده	نمانده پشم و آتش آرمیده
اگر جز عکس چیزی بر تو افتد	چو آن حلاج آتش در تو افتد

(عطار، ۱۵۵۷-۱۵۶۶)

عطار وجود را اصل ولی ناپیدا و ماهیات و صور را نمود و نقش زائل می‌داند که در آینه وجود پدیدار شده‌اند. و سخن او در مورد هیچ و پوچ بودن ممکنات و ماهیات که نمونه‌های آن نقل شد، همه حکایت از اعتباری بودن ماهیات دارد و ابیات فوق از اصالت ماهیت که برخی تصور کرده‌اند فرسنگها دور است و معلوم نیست که مصحح اسرارنامه در تعلیقات خود بر آن کتاب از کجای این ابیات که وحدت و اصالت وجود را فریاد می‌زند، اعتقاد عطار به اصالت ماهیت را استنباط کرده است؟^۶

در بیت آخر گوید اگر چیزی جز عکس و صورت بر تو ظاهر گشت یعنی نور وجود را که پرتو وجود حق است، بتوانی دید آن‌گاه مانند حسین بن منصور حلاج در بی خویشی فریاد انا الحق از تو بر خواهد خاست و پنبه پندار را که همان نسبت دادن وجود و آثار و اوصاف آن به نقوش و صور و ماهیات است، از گوش بیرون خواهی کرد و خواهی دید که همه آثار و افعال و اوصاف به همان نور وجود تعلق دارد و همچون خم خمخانه در جوش خواهی افتاد و دیگر سر از پا نخواهی شناخت.

بر آری پنبه پندارت از گوش	در آیی چون خم خمخانه در جوش
سرا پایت یکی گردد چو فرموک	چومردان ترک گیری پنبه ودوک
شود چون پنبه ای موی سیاهت	نه سر مانند نه پنبه در کلاهت
ترا پنبه کند از خود که هین دور	که برجای تو می بنشیند آن نور
مشوزینهار ای مرد فضولی	از این معنی که من گفتم حلولی
حلول و اتحاد اینجاحرام است	ولیکن کار استغراق عام است

(عطار، ۱۵۶۶-۱۵۷۲)

ابو عثمان هجویری نیز مقصود عارفان را از عدم در معنی فنای اوصاف توضیح می‌دهد و در تفسیر سخن بعضی از عرفا که گفته است "الفقر عدم بلا وجود" گوید: "اینجا از این عبارت نی عدم عین خواهند که عدم آفت خواهند از عین. و کل اوصاف آدمی آفت بود و چون آفت نفی شود، آن فنای صفت باشد و فنای صفت آلت رسیدن و نارسیدن از پیش ایشان برگردد که مر ایشان را عدم روش به عین نفی نماید". و مراد عدم و فنا اندر عبارات این طایفه سپری شدن آلت مذموم بود و صفتی نا ستوده‌اند رطلب صفتی ستوده نه عدم معنی به وجود آلت طلب.

نتیجه

از آنچه ذکر آن گذشت معلوم شد که مولانا "عدم" را در مثنوی و غزلیات خود گذشته از معنی اصلی ولغوی آن بر مقتضای الزامات شعری و توسع‌ات جایز در آن به معانی مختلف که همه آنها از طریق تضمّن و التزام و ترادف با معنی لغوی و حقیقی واژه پیوند استوار دارند، به کار گرفته است؛ چنان که مقصود او در همه موارد به وسیله قرائن لفظی و معنوی معلوم می‌گردد. از آن جمله است ۱- در معنی بطلان و هلاک و نیستی محض. ۲- در معنی مرگ و فروپاشی جسم ۳- در معنی جهان ناپیدا و عالم غیب. ۴- در معنی نیست هست نما و نمود بی بود. ۵- در معنی تغییر صورت و ماهیت. ۶- در معنی فنای فی الله و ترک تعین و اوصاف بشری و اگر برخی موارد کار برد این واژه چنان است که گویی مولانا برای عدم و نیستی، مانند بعضی از متکلمان معتزلی یا قائلان به اصالت عدم نوعی وجود و ثبوت قائل است و به شیئیت معدوم و وجود واسطه میان وجود و عدم معتقد است و برای ماهیات در عدم نوعی تقرر و هستی قائل است و در نتیجه می‌توان او را از طرفداران اصالت ماهیت بشمار آورد. لازم است در ابیات قبل و بعد و قرائن لفظی و معنوی موجود در در اشعار، تعمق و توجه بیشتری به عمل آید و از استنتاج‌های شتاب‌زده خودداری گردد و چنان که در طی مباحث این مقاله اثبات و تبیین گشت، از هیچ یک از موارد استعمال این واژه در اشعار مثنوی و غزلیات چنان نتایج نادرستی اتخاذ نمی‌توان کرد زیرا مولانا مانند دیگر عارفان مکاشف همه حقیقت را برای وجود قائل است و وجود از نظر او نور حق است که او را در اشعار خویش وجود مطلق و قدیم ناگزیر و نظایر آن توصیف کرده است و هیچ یک از آن افکار و عقاید نادرست را به او نسبت نشاید داد.

پی نوشت‌ها

۱- برای اطلاع بیشتر نسبت به عقیده معتزله و قائلان به شیئیت معدوم در منابع فارسی رجوع شود به توضیح

استاد جلال الدین همایی ذیل صفحه ۲۶ مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی. نشر هما. چاپ ششم سال ۱۳۸۱. و کتاب نه‌ایه الحکمه علامه محمد حسین طباطبایی ترجمه مهدی تدین. مرکز نشر دانشگاهی. تهران. ۱۳۷۳ چاپ دوم ص ۲۲.

۲- برای اطلاع از چگونگی استنتاج‌های نویسندگان معاصر از مقوله عدم و شیئیت معدوم و ماهیات در مثنوی و غزلیات مولانا جلال الدین رجوع شود به مقاله: مولانا: عدم و اصالت ماهیت نوشته علیرضا مظفری. در فصلنامه دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، سال ۴ شماره ۸ تابستان ۱۳۸۹ ص ۲۷.

۳- برای اطلاع بیشتر از برداشت‌های عبدالحسین زرّین کوب از مسائل مربوط به شیئیت معدوم و ماهیات و تعیناتاز مثنوی مولوی رجوع شود به کتاب سرنی سال ۱۳۶۴ جلد اول. انتشارات علمی. تهران. چاپ اول. ص ۴۸۵. شماره ۲۶۵. زرّین کوب در این باره مطالب متناقضی دارد؛ اما آنچه بر آن تصریح کرده است، سه نتیجه‌گیری نادرست از ابیات مورد استناد او در مثنوی است. نخست این که گوید: "از جمله این که یکجا آنچه را گلستان عدم می خوانند، به عالم بیخودی تعبیر می کند، ظاهراً مبتنی بر این است که چون ماهیات و تعینات در مرحله عدم تمایز ندارند در مرتبه بیخودی هستند". در حالی که مرتبه بیخودی را نه فقط مولانا؛ بلکه هیچ کس به ماهیات و تعینات نسبت نداده و این صرفاً از مراتب انسان در مقام فناست. دوم این که گوید: "این که در جای دیگر به مخاطب خاطر نشان می کند که تو قبل از وجود حاضر در عدم پای افشرده بودی و می‌پنداشتی که هیچ چیز نمی‌تواند ترا از جای خویش حرکت دهد، نشان می‌دهد، که مولانا ماهیات و تعینات را در عدم ثابت و متحقق می‌داند". در حالی که مقصود مولانا از پای فشردن در عدم معدوم بودن صرف شیئی و تاکید بر آنست، نه آن که مولانا مانند طرفداران اصالت عدم و شیئیت معدوم برای ماهیات در عدم نوعی وجود و تحقق قائل باشد. سوم این که گوید: "این تعبیری دیگر از نظریه "اعیان ثابته فی العدم" است". و اعیان ثابته فی العدم را باز هم تکرار می‌کند. در حالی که اعیان ثابته فی العدم تحریفی از قول شیخ اکبر است که گوید "الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود؟" زیرا ماهیات هیچ گاه طعم وجود را نجشیده و نمی‌چشد. و هیچ کس اعیان را در عدم ثابت ندانسته؛ بلکه ثبوت آنها در علم حق است نه در عدم زیرا:

وجود اندر کمال خویش ساریست	تعین ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است معدود

و این هر سه مورد موارد دیگر هیچ یک با سخن مولانا سازگار نیست و نسبت آن به مولانا ناشی از بی دقتی است.

۴- ابوالعالی صدرالدین محمد بن اسحاق قونیوی از مشایخ بزرگ عصر خویش و معاصر مولانا جلال الدین و از دوستان نزدیک اوست که علاوه بر مقام کشف و عرفان از عالی‌ترین مراتب علوم دینی و عقلی نیز برخوردار بوده و شاگردان مبرزی که هر کدام در علم و عرفان از معاریف روزگار بوده‌اند، از مکتب او کسب فیض کرده‌اند و طبق وصیت مولانا شیخ صدرالدین بر جنازه او نماز خوانده و مولانا آنجا که در مثنوی پای استدلالیان را چوبین می‌خواند و

قطب زمان را استثنا می‌کند و آنجا که از قول شیخ دین گوید "المعنی هو الله" مقصود او همین صدرالدین است که قطب زمان و معروف به شیخ کبیر و مورد تکریم و احترام همه عرفا از جمله مولانا بوده است.

۵- شفیع کدکنی که بدرستی متذکر بی توجهی استاد فروزانفر نسبت به مقاصد عطار شده است، خود بلافاصله در چند سطر بعد همان بی توجهی را تکرار کرده و درباره این بیت عطار که گوید: خدا داند که اشیا خود چگونه است که در چشم تو باری باشکونه است بار هم به سراغ مسأله ابصار و وارونگی تصاویر اشیا در چشم رفته که روح عطار از آن بی اطلاع بوده است، صرف نظر از این که اصل مسأله که از دائره‌المعارف مصاحب نقل شده و توجیه چگونگی آن توسط ایشان نیز خالی از مسامحه نیست و اساساً مقصود عطار از واژگونه دیدن اشیا همان سطحی بودن بینش ظاهری انسان است که حقیقت هستی و آثار وجود را به اشیا و نقوش و ماهیات نسبت می‌دهد و از اصل که نور وجود و تجلی حق یگانه است غافل می‌ماند، و منظور عطار واژگونه دیدن حقایق است نه معکوس بودن تصاویر در مردمک چشم.

منابع

- ۱- ابن فارض، عمر بن علی. (۱۳۸۹). شرح تائیه، کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، تألیف عزالدین محمود کاشانی. به اهتمام محمد بهجت، قم: انتشارات آیت اشراق، چاپ اول.
- ۲- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تعلیقات ویلیام چیتیک. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران: چاپ دوم.
- ۳- خوارزمی، کمال الدین حسین. (۱۳۶۴). شرح فصوص الحکم ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۲۶۴). سرّ نی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی، چاپ اول.
- ۵- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۳۷). شرح گلشن راز، تألیف شیخ محمد لاهیجی، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: کتابفروشی محمودی، چاپ اول.
- ۶- شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی. (۲۵۳۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول مشتمل بر الهیات کتاب التلویحات و مقاومات و المشارع و المطارحات، باهتمام هنری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران، چاپ اول.
- ۷- ----- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم مشتمل بر کتاب حکمه الشراق و رساله فی اعتقاد حکماء و قصه الغربه الغربیه.

- ۸- صدرالدین قونیوی، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۴). شرح مفتاح الغیب، مصباح الانس، تألیف حمزه فناری، به اهتمام محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
- ۹- طباطبایی، علامه محمدحسین. (۱۳۷۳). نهاية الحکمه، ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۱۰- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (۱۳۸۱). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با مقدمه و تعلیقات استاد جلال‌الدین همائی، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ ششم.
- ۱۱- عطار، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۶). اسرار نامه، با مقدمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم.
- ۱۲- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، تهران: کتابفروشی دهجدا، چاپ دوم.
- ۱۳- قیصری، داوود بن محمود بن محمد. (۱۳۴۴). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی، با مقدمه هنری کرین و سید حسین نصر، مشهد: کتابفروشی باستان، چاپ اول.
- ۱۴- مظفری، علیرضا. (۱۳۸۹). مولانا: عدم و اصالت ماهیت، فصلنامه دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، تخصصی مولوی پژوهی، شماره ۸، ص ۲۷-۴۷.
- ۱۵- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۷۸ ه.ق). الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه، چاپ ۹ جلدی. قم، دارالمعارف الاسلامیه، چاپ اول.
- ۱۶- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۲). مثنوی، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- ۱۷- ----- (۲۵۳۶) دیوان شمس، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، در ۹ مجلد، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- ۱۸- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۱). علاقه التجرید، محمد اشرف علوی عاملی، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۹- هجویری، علی بن عثمان جلّابی. (۱۳۳۶). کشف المحجوب، به اهتمام والتین ژوکوفسکی، با مقدمه محمد عباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.