

نشریه علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان  
دوره دوم شماره شانزدهم و هفدهم، بهار و تابستان ۷۸، ص ۱۱-۳۶

## تحلیلی از مبانی نظریه «تقابل در هستی» در مثنوی مولانا

دکتر مهدی دهباشی \*

### چکیده

عالم امکان در جهان بینی عرفان اسلامی - همچون بعضی از مکاتب فلسفی یونان - عرصه اندرکنش نیروهای متضاد و در عین حال وحدت‌گرا می‌باشد. مولانا در مثنوی به این مهم اشارتها کرده و تعبیرات و توجیهاات بدیعی ارائه نموده است. ما با تبیین نظر او در باره این تعبیرات متضاد، بیان کرده‌ایم که مراد او از تضاد و تقابل در جهان شناسی عرفانی وی، تضاد و تقابل منطقی نیست، بلکه به نظر ما تقابل وجود و عدم در این جایگاه از نوع تقابل مرآتیی است. ما ضمن بحث، به ریشه‌های این موضوع در فلسفه یونان و ایران باستان و با عنایت به دیدگاه ابن عربی، و توجه به انگیزه خلقت، تداوم آن، معنای عدم، وحدت و کثرت و رابطه آن دو و ... به تحلیل دیدگاه مولانا پرداخته‌ایم.

## واژه‌های کلیدی

تقابل، هستی و نیستی، تقابل مرآتی، وحدت، کثرت، اعیان ثابت، فیض اقدس، ممکن.

## مقدمه

مقصود نویسنده در این مقاله طرح نظریه تقابل اولیه هستی از دیدگاه مولانا در مثنوی است. در تحلیل این موضوع اشاره شده است که این نگرش در گذشته تاریخچه‌ای دیرین دارد و همچنان این بحث را در تفکرات فلسفی در جهان بینی کهن ایرانی و یونانی و اندیشه حکمای ایرانی و اسلامی در ادوار گذشته می‌توان دنبال کرد. کیهان را در جهان‌بینی ایران باستان و یونان قدیم می‌بینیم که عرصه اندرکنش نیروهای متضاد و در عین حال وحدت‌گرا می‌باشد. مولانا با توجه به گستره این بحث در تفکرات حکمی و عرفانی، با زیبایی هر چه تمام از این نظریه در تعابیر مختلف و متنوع سخن به میان آورده و به طرزی نیکو و بدیع از روی چهره این مفهوم پرده برگرفته است و به این معمای سر به مهر هستی اشارتها دارد.

تقابل در هستی با توجه به اندیشه‌های ایرانی و یونانی، بعدها در عرفان و فلسفه اسلامی مباحث بسیار زیادی را در زبان نظم و نثر به خود اختصاص داد و معرکه آرا و مشکل‌گشای معضلاتی چند پیرامون مسأله آفرینش ممکنات گردید، که از جمله آنها می‌توان به این مباحث اشاره کرد: ظهور اضداد و کثرت در عالم پدیدار، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، ربط حادث به قدیم، فلسفه شرور در جهان هستی، وحدت وجود، بسیط الحقیقه کل الاشیاء، علت و معلول و...؛ و جا دارد هر یک از این مباحث به عنوان مباحث فرعی نظریه تقابل در هستی به‌طور مستقل و مبسوط‌مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

گرچه به علت گستره دامنه بحث، ورود به سرچشمه این دیدگاه در تفکرات عقلی

یونانیان و حکمای فهلوی ایران ممکن است ما را از موضوع اصلی باز دارد، ولی بیان اجمال آن تفصیل، رابطه بحث ما را با زمینه و هدف آن نگرش در اندیشه‌های متفکران اعصار کهن استوارتر و نوآوریهای عرفای اسلامی بویژه مولانا را برای خواننده بهتر روشن می‌سازد. نخستین طلیعه این بحث در مقولات فلسفی پارمنیدس، افلاطون و فلوطین قابل بررسی است.

اولین و آخرین مقوله فلسفی پارمنیدس مقوله هستی است، چنانکه می‌گوید: «آنچه هست موجود است و آنچه نیست موجود نمی‌شود و نه هستی، نیست می‌گردد و نه نیستی، هستی پیدا می‌کند. آنچه موجود است، در بستر هستی آرام و ساکن خواهد بود و تغییری در آن پدید نمی‌آید.» [Jones, 1970, , PP. 21-22.]

افلاطون در بحث مثل در دیالکتیک نزولی متذکر می‌گردد که این سیر نزولی در صورتی امکان‌پذیر است که میان ایده‌ها ارتباطی متقابل وجود داشته باشد. [افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۵۱۱] هر یک از ایده‌ها می‌توانند با یکدیگر ارتباط پیدا کنند و با هم بیامیزند بدون اینکه ویژگی خود را از دست بدهند و عین ایده‌های دیگر شوند. بنابر این «وجود» در مقابل اندیشه در باره خود، از یک سو با حرکت و از سوی دیگر با سکون ارتباط می‌یابد. گرچه سکون و حرکت مانعة‌الجمع‌اند، ولی وجود می‌تواند با آنها پیوند برقرار کند بدون اینکه حقیقت خود را از دست بدهد. هر یک از این سه مقوله: وجود، حرکت و سکون با خویش همان است و عین خود و از آن دو متمایز. با توجه به این کیفیت و ویژگی یعنی با خویشتن خویش همان بودن و غیر از آن دو بودن، دو ایده اضافی و نسبی را به نام همانی و دیگری یا اینهمانی و این نه‌آنی به دنبال خواهند داشت که این دو می‌توانند با ایده‌های دیگر بیامیزند. هر گاه در این راستا در باره ارتباط حرکت با وجود بیندیشیم، ماهیت دیگری (غیریت) پدید می‌آید. حرکت، آن چنان است که هم موجود و باشنده و هم لاجرم وجود و نباشنده است. حرکت که با موجود پیوند یابد خود نیز به رنگ هستی در می‌آید، زیرا بدون بهره‌مندی از وجود ولو به نحو ضعیف نمی‌تواند پیوندی با وجود پیدا

کند. از طرف دیگر، از آنجا که حرکت عین موجود نیست و مفهوم دیگری است، به ایده دیگری (غیریت) تعلق دارد. هر چه باشند نیست، لاجرم است و چون هر ایده غیر از ایده‌های دیگر است و هر ایده در مقایسه با ایده‌های دیگر نباشنده و «لاوجود» است، و این حکم در باره خود «باشنده» نیز مصداق پیدا می‌کند؛ در نتیجه مفهوم و ایده دیگری (غیریت) و به تعبیر دیگر نباشنده (لاوجود) به تمام حوزه ایده‌ها و مثل تسری می‌یابد و به اجزاء کثیر منقسم می‌گردد. برای نمونه، مفاهیمی که ضد زیبا و عادل و بزرگ هستند، نازیبا (زشت)، ناعادل (ظالم) و نابزرگ (کوچک) می‌نمایند؛ اینها نیز همانند مفهوم غیریت به معنای وسیع و کلی باشند خواهند بود. [افلاطون، ۱۳۶۷، صص ۲۵۱-۲۵۲]

افلاطون موضوع وجود را که از نظر پارمینیدس اصل قرار گرفته بود با تحلیل فکری خویش سرچشمه مقولات دیگر چون: نباشنده، غیریت و وحدت دانست. [برن، ۱۳۶۳، صص ۷۸-۱۰۱] فلوطین پس از افلاطون، واحد را مبنای مقولات خود ساخت و عقل را پس از آن و هستی را در مرتبه بعد از آن مورد توجه قرار داد. عقل درباره خود می‌اندیشد و اندیشیدن فعالیت است، لزوماً عقل به عنوان تفکر محض فعالیت محض خواهد بود و فعالیت و کنش نشانه حیات، و زندگی مستلزم حرکت است؛ به گونه‌ای که حد اعلای زندگی و فعالیت با حد اعلای حرکت منطبق است. پس از تفکر درون ذات عقل که حد اعلای حیات است حد اعلای کنش و فعالیت که حرکت است پدید می‌آید، ولی این حرکت عقل از نوع حرکت جابه‌جایی و تغییر مکانی نیست، بلکه حرکت آن فاقد زمان است. عقل در خویشتن خویش ثابت و ساکن است، به گونه‌ای که ماهیت حرکت عقل عین سکون و ثبات می‌باشد. عقل خود را به عنوان حقیقتی می‌اندیشد که همیشه به یک حال باقی مانده و در تفکرش با خود برابر و متحد است. چون برای عقل تفکر و وجود یکی است از این رو عقل جهان، آن حقیقتی است که درباره خود می‌اندیشد. بنابراین اینهمانی تفکر و وجود در مورد او صادق خواهد بود. از طرفی چون عقل به عنوان اندیشنده درباره خود می‌اندیشد، وحدت عقل دو پاره شده، به دوگانگی اندیشه و

موضوع اندیشه (اندیشیده) مبدل می‌گردد. یعنی عقل به عنوان اندیشنده و موضوع اندیشه، هم واحد است و هم کثیر. با اختلاف اندیشنده و اندیشیده، فعالیت عقل متضمن دگری (غیریت) می‌شود. این مفاهیم ناشی از تفکر درون ذات عقل، از جهتی با یکدیگر و از جهتی با عقل اختلاف پیدا می‌کنند، یعنی از لحاظ مفهومی و عقلی متفاوت با یکدیگر و از لحاظ وجودی هم عین خود و هم عین وجودند، مانند حرکت که غیر از سکون است و در عین حال غیر از سکون نیست و این معنا درباره همه مقولات فوق صدق می‌نماید.

[Enneads, Trans: Turbill, 1934, V, iii, 12-17; V, 10-11, 4-9; VI, ix, 5-6 Ibid., I, iii, 4-5.]

فلوطين برخلاف افلاطون غیریت را نباشنده (لاوجود) تلقی نمی‌کند، [Enneads, Trans: Turbill, 1934, p. 212.] در حالی که ایده‌های متضاد افلاطون نافی یکدیگرند. ایده‌های افلاطون محتوای یک عقل متفکر نیست، ولی ایده‌های فلوطين محتوای یک عقل اندیشمند است. این دو نگرش همچون دیدگاههای دیگر یونانی برای اندیشمندان بعدی مبنای رابطه وحدت با کثرت قرار گرفت و هر یک از متفکران فیلسوف و عارف مسلک از این نظریات در جهان‌بینی خود بهره گرفتند. از جمله این اندیشمندان ابتدا می‌توان ابن عربی را نام برد که به عنوان پایه‌گذار عرفان نظری اسلامی تحت تأثیر افکار افلاطون و بویژه افکار فلوطين بوده و در نظریه وحدت وجود از آن نگرشها استفاده نموده است. عرفای اسلامی همانند ابن عربی و مولانا با تکمیل آن نظریات و رفع اشکالاتشان آنها را مبنای نظریه وحدت وجود قرار دادند و با شایستگی تمام توانستند این نظریه را تکامل ببخشند. [Macdonald, 1927, به نقل از: نیکلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۹۷]

آنچه از تحلیل مقولات فوق به دست می‌آید این است که کثرات در عالم هستی از اضداد پدید آمده‌اند. این اضداد عدم محض و لاوجود و نباشنده نیستند، بلکه به نحوی باشندده‌اند. باشندگی کثرات و اضداد را عرفای اسلامی مانند ابن عربی و مولوی باشندگی ثبوتی یعنی ثبوت در علم حق دانسته‌اند، نه باشندگی وجودی به عنوان

موجودی مستقل، و نظریه اعیان ثابت از همین اصل سرچشمه گرفته است. قابل ذکر است که افلاطون در رساله پارمنیدس نقل می‌کند که بین «واحد» و «عدم»، کثرت قرار دارد و مفاهیم «غیریت» و «کثرت» به نحوی با مفهوم وحدت ارتباط پیدا می‌کنند. [برن، ۱۳۶۳، ص ۸۶]

مهمترین تقابلی که اساس هر تقابل و تراحم در قلمرو آفرینش و عالم تکوین و همچنین در عالم ذهن و علم، قرار می‌گیرد، تقابل هستی و نیستی است و مقصود ما نیز در این مقاله همین تقابل یعنی تقابل وجود و عدم می‌باشد. البته تقابلی که عنوان این مقاله است، به تمام معنا تقابل به معنای منطقی آن نیست، بلکه مراد از تقابل در بحث ما تقابل به معنای وسیع آن است و ما توسعی را مبتنی بر و مستند به اقوال مولانا و ابن عربی برای این تقابل منظور کرده و قایل شده‌ایم که ضمن بحث روشن می‌گردد. در صورتی که به ریشه‌های فکری و تاریخی تقابل مورد نظر توجه کنیم، اصل تمام این مقولات متقابل، هستی است و مقولات دیگر چون نیستی، کثرت، غیریت، اینهمانی، این نه‌آنی، و تباین همه از اعتبارات مختلف هستی سرچشمه می‌گیرند و چون هر یک از این مفاهیم از هستی نشأت گرفته‌اند به نحوی با هستی وحدت و به لحاظی با آن تفاوت دارند.

از جمله عرفایی که نیستی را در تقابل هستی به کار برده‌اند، ابن عربی و پس از او مولوی است که در تعبیرات مختلفی از نیستی به طور مبسوط سخن گفته‌اند. اینکه گفتیم نیستی در واقع مقابل هستی قرار نمی‌گیرد و نوع تقابل آن دو تقابل به معنای دقیق منطقی نیست، بدین جهت است که «نیستی» اگر به طور مطلق، لا وجود و عدم محض تصور شود، چیزی نیست که در مقابل وجود قرار بگیرد یعنی حقیقت و شییی ندارد؛ بنابراین نیستی را هیچ یک از متفکران و اندیشمندان فیلسوف و عارف به معنای مطلق و محض منظور نکرده‌اند. فلاسفه یونانی نیز چون افلاطون و فلوپتین که اولین بار مقوله نیستی را در مقابل هستی مطرح کردند، نیستی را مطلق نگرفتند. نیستی امری اعتباری است و واقعیت عینی و حقیقتی مستقل ندارد، بلکه پیوسته می‌بایست نیستی را امر وابسته به

وجود فرض کنیم تا معنای آن مفهوم گردد. نویسنده برای این نوع تقابل اصطلاح خاصی در مقابل انواع تقابل منطقی وضع کرد تا خصیصه این تقابل از سایر تقابل‌ها متمایز گردد و همچنان در برابر آنها ویژگی خود را داشته باشد. بنابر این با توجه به اعتباراتی که برای نیستی در مقابل هستی از طرف حکما و عرفا از جمله مولانا منظور شده، نویسنده این نوع تقابل هستی و نیستی را «تقابل مرآتی» نام نهاد. با این بیان «نیستی» یا «عدم» بر اموری دلالت می‌کند که از یک لحاظ وجود دارند، اما وجودی وابسته؛ و از لحاظی آنها وجود ندارند، یعنی وجودی مستقل ندارند.

جهان خارج که عالم کثرت است چون محلّ ظهور وجود است، به صورت ظاهری هستی دارد نه به صورت حقیقی و واقعی؛ زیرا ظهور شیئی، خود آن شیء نیست بلکه شیئی اصل و نور است و ظهور آن فرع و فیثی؛ از جهت جدای از آن شیئی، نیز نمی‌تواند وجودی داشته باشد. «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَاءُهُ الْحَسَنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا، وَأَنْ شِئْتَ قَلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ، فَيَكُونُ جَامِعًا يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ، لَكُونَهُ مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ، وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ: فَأَنْ رَوِيَةَ الشَّيْءِ نَفْسُهُ بِنَفْسِهِ مَاهِي مِثْلَ رَوِيَتِهِ نَفْسُهُ فِي أَمْرٍ آخَرَ يَكُونُ لَهُ كَالْمِرْآةِ؛ فَإِنَّهُ يَظْهِرُ لَهُ نَفْسَهُ فِي صُورَةِ يَعْطِيهَا الْمَحَلَّ الْمَنْظُورَ فِيهِ مِمَّا لَمْ يَكُنْ يَظْهِرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ وَجُودِ هَذَا الْمَحَلِّ وَلَا تَجْلِيهِ لَهُ. وَقَدْ كَانَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ أَوْجَدَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَجُودَ شَيْخِ مَسْوِي لَارُوحِ فِيهِ، فَكَانَ كَمِرْآةٍ غَيْرِ مَجْلُوءَةٍ... فَاقْتَضَى الْأَمْرَ جَلَاءَ مِرْآةِ الْعَالَمِ، فَكَانَ أَدَمُ عَيْنِ جَلَاءَ تِلْكَ الْمِرْآةِ وَرُوحُ تِلْكَ الصُّورَةِ...» [ابن عربی، ۱۳۶۶، صص ۴۸-۴۹]

مفاد این عبارات این است که: «حق - جل جلاله - به ذات خود مشاهد ذات و صفات و افعال خود بود، به حکم اولیت و باطنیت؛ پس خواست تا به حکم آخریت و ظاهریت، مشاهده آن نماید در مظاهر؛ تا اول به آخر و باطن به ظاهر رسد؛ و به وصف «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن» [الحدید، آیه ۵۷] موصوف گردد؛ و مظهر این جمله و مرآت آن انسان بود؛ که به جهت نسبت وجودی، استعداد این معنا داشت؛ که به وی، سرّ حق به

حق ظاهر گردد؛ و غیب مطلق در مشاهد شهادت مطلقه عیان و معاینه شود. پس ایجاد وجود انسانی از برای این معانی فرمود؛ تا هر آینه، آینه وصف جمال نمای باشد.» [شیرازی، ۱۳۵۹، صص ۵۲-۵۳] برای نمونه خود انسان که مرآت تمام نمای اسماء جمال و جلال است تا زمانی که به عالم اعراض یعنی متغیرات تعلق دارد، عدم و هستی او در گذر است و بیش از دوام سایه، بقایی ندارد، بلکه خداست که در صور پدیده‌ها و مظاهر ظهور پیدا می‌کند و وجود حقیقی و مطلق مختص اوست.

آن صفای آینه لاشک دل است      کو نقوش بی عدد را قابل است

۳۴۸۵/۱

صورت بی صورت بی حدّ غیب      ز آینه دل دارد آن موسی به جیب

۳۴۸۶/۱

آنکه هستت می‌نماید، هست پوست      و آنکه فانی می‌نماید، اصل اوست

[نیکلسون، ۱۳۷۴، ۱۶۶۸/۱]

تقابل هستی و نیستی و به تعبیرات دیگر، تقابل حق و خلق، حقیقت و ظاهر، وحدت و کثرت است که اصل هر یک از تقابل‌ها ذات حق و مقابل آن فرع خود آن، یعنی پدیده‌هایی است که از خود ذات متجلی گشته است. هستی به حقیقتی اصیل اطلاق می‌گردد که موجودیت بالذات دارد و تحقق او ازلی، ابدی و ثابت و نیستی در این تقابل نسبی و اضافی است نه مطلق.

عدم آینه هستی است مطلق      کزو پیداست عکس تابش حق

«گلشن راز»

عدم نسبی، ظرف و آینه ظهور وجود حقیقی گشته است و تجلیات او در آن ظرف منعکس گردیده و به ظهور رسیده است. اولین عدم نسبی، به حقایق ممکنات در علم حق اطلاق می‌گردد که قبل از اینکه آنها لباس هستی بیوشند به ثبو... هستی در حضرت علم با فیض اقدس در مقابل حق ظهور یافتند. اعیان ثابتانه تعبیری است که ابن عربی در



مورد این حقایق و ماهیات امکانی ثابت در علم حق، به کار برده است. چون این ظهور بدوی حقایق موجودات فاقد وجود عینی بوده، در اصطلاحات عرفانی از آنها به عدم تعبیر می‌گردد. و تعبیر عدم از آنها به خاطر این است که هرگز آن حقایق بویی از وجود عینی نبرده و نمی‌برند: «ماشمت رائحة الوجود». اولین حقایقی که مورد عنایت حق قرار گرفتند همین حقایق علمی بودند، بلکه با لطف و عنایت ازلی او طالب و مستعد وجود انضمامی و عینی شدند. خداوند با فیض مقدس خود آثار و احکام آن اعیان را براساس طلب و استعدادشان در عالم عینی ظاهر ساخت.

ما عدمهاییم و هستیهای ما (هستیها نما) تو وجود مطلق فیانی نما

۶۰۱/۱

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

۶۰۶/۱

ما نبودیم و تقاضایمان نبود لطف تو، ناگفته ما می‌شنود

۶۱۰/۱

حقیقت و ماهیت هر چیز از راه تقابل آن با چیز دیگر که فاقد هرگونه صفتی است ظاهر می‌شود و ادراک هر چیز فرع بر تمایز آن نسبت به شیئی دیگر است و از این تمایز به تقابل تعبیر می‌کنند. تعبیرات «الأشیاء أنما يتبين باضدادها» و «تعرف الأشياء باضدادها» اشاره به این موضوع دارد. علم ما نسبت به اعراض، منوط است به علم ما بر آنچه در نسبت با آنها متقابل اند.

اگر ظهور پدیداری ظلمت و شر نمی‌بود، از نور خبر و آگاهی نداشتیم. آگاهی به نقص نخستین گام به سوی کمال است. [غزالی، بی تا، ص ۶۴] تقابل میان نماینده و نموده جهت نمایش ضروری است و متقابل هستی جز نیستی نیست، پس عدم آیین و وجود باشد. غزالی می‌گوید: ظاهرترین راه شناخت اشیا به اضداد آنهاست و حق تعالی از آنرو مخفی است که او را ضدی نیست. اذالطریق معرفة الأشياء الأضداد، فماله ضدّ

ولایتغیر له تشابه الاحوال فی الشهادة.

دیدن نورست آنکه دید رنگ      وین به ضد نوردانی بی درنگ

۱۱۲۹/۱

رنج و غم را حق پی آن آفرید      تا بدین ضد خوش دلی آید پدید

۱۱۳۰/۱

پس نهانها به ضد پیدا شود      چونکه حق را نیست ضد پنهان بود

۱۱۳۱/۱

که نظر بر نور بود آنکه به رنگ      ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ

۱۱۳۲/۱

پس به ضد نور دانستی تو نور      ضد ضد را می نماید در صدور

۱۱۳۳/۱

نور حق را نیست ضدی در وجود      تا به ضد او را توان پیدا نمود

۱۱۳۴/۱

از آنجا که رنگها از نور اجرام سماوی ظاهر می شود، صور ذهنی و تصورات از نور باطنی عقل که انعکاسی از نور حق است، پدید می آید. روشنایی نور دل که جایگاه معرفت و عقل حقیقی است موجب روشنایی نور چشم و حواس می گردد. منشأ تمام این انوار نور حق است و هیچ یک از موجودات، انوار الهی را بی واسطه دریافت نمی کنند ولی قلب عارف تجلیات انوار الهی را بی حجاب مشاهده می نماید. و چون ذهن انسان چیزی در اختیار ندارد که آن را ضد یا مانند و مثل قرار دهد و از طریق آن به ادراک حق بپردازد، تنها به صوری اکتفا می کند که حق تعالی آنها را در او پدیدار نموده است.

نورِ نورِ چشم خود نور دل است      نور چشم از نور دلها حاصل است

۱۱۳۵/۱

باز نورِ نورِ دل نور خداست      کوز نور عقل و حس پاک و جداست

۱۱۳۷/۱

مولانا در این ابیات سخت تحت تأثیر افلاطون و تمثیل خورشید و نور اوست. همچنین او آرای فلوطین و ابن عربی را که هر دو حق تعالی را باطن و عالم را ظاهر هستی و هر دو را وابسته و متلازم با یکدیگر دانسته‌اند، در این بحث به هم آمیخته است. [نیکلسون، ۱۳۷۴، صص ۱۹۴-۱۹۵]

با نفی تقابل واقعی میان هستی و نیستی، نیستی کم رنگ‌تر از آنچه هست خود را می‌نماید، یعنی نیستی چیزی نیست که در تقابل حقیقتی، چون هستی قرار گیرد؛ بلکه نیستی همان قلمرو امکان و به اصطلاح فلاسفه لاضرورت وجودی و عدمی است که در برابر هستی قرار گرفته و تنها جلوه و نمایشی از هستی و استمرار و بقا دارد؛ چه نیستی نسبی یک لحظه روی پای خود نمی‌تواند دوام پیدا کند، بلکه هر دم بر اثر تجلی ازلی حق راه فنا پیش می‌گیرد و رحمت و واسعۀ الهی او را دمی دیگر در معرض تجلیات خود رنگ هستی می‌دهد. عدم نسبی، با ظهور اسماء جمالی موجود نما می‌شود و با تجلی اسماء جلالی فانی می‌گردد و چون تعطیل در ظهور اسماء الهی نیست این خلع و لبس و تجدد امثال همچنان در مورد عدم نسبی ادامه می‌یابد؛ و آن چنان استمرار خلع و لبس پیاپی یکدیگر صورت می‌گیرد که موجودات امکانی خود از آن بی‌خبرند: «بل هم فی لبس من خلق جدید [سوره ق، آیه ۱۵]» آنان از خلقت جدید در شک و تردیدند.

سوی هستی از عدم در هر زمان	هست دائم کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم	می‌روند این کاروانها دم بدم
جزءها را رویها سوی کل است	بلبلان را عشق بازی با گل است
آنچه از دریا به دریا می‌رود	از همانجا کامد آنجا می‌رود

چون در تجلیات حق تکرار نیست و از طرفی در کار ظهور اسماء تعطیل وجود ندارد، از جزئیات آن بی‌خبریم و جز تصویری مبهم از «سرعت انگیزی صنع» نداریم.

فکر ما تیری است از هو در هوا در هوا کی باید آید تا خدا

- هر نفس نو می‌شود دنیا و ما      بی‌خبر از نو شدن اندر بقا  
 ۱۱۴۴/۱
- عمر همچون جوی نونو می‌رسد      مستمری می‌نماید در جسد  
 ۱۱۴۵/۱
- آن ز تیزی مستمر شکل آمده است      چون شرر کش تیز جنبانی بدست  
 ۱۱۴۶/۱
- شاخ آتش را بجنبانی بساز      در نظر آتش نماید بس دراز  
 ۱۱۴۷/۱
- این درازی مدت از تیزی صنع      می‌نماید سرعت انگیزی صنع  
 ۱۱۴۸/۱

خداوند متعال، بر حسب اسماء متقابلہ مثل محیی و ممیت در هر آن متجلی است. اسماء جمالی در یک آن ایجاد می‌نمایند و در همان آن اسماء جلالی موجب نفی وجود از موجودات می‌شوند، تا مقتضای هر دو اسم در هر آن متجلی گردد و انقطاعی در ظهور اسماء پدید نیاید و هیچ وقت اثر خالق از ایشان منقطع نگردد. بنابراین اگر با چشم بصیرت و عین یقین به صحنه ظهورات بنگریم، نمود کثرات و کلیت و جزویت و اطلاق و قید همه از اعتبارات آن حقیقت واحدند، و غیرت و تقابل اشیاء همه اعتباری بیش نیست و سریان وجود واحد مطلق در کثرات جهان هستی همانند سریان عدد یک در اعداد است، زیرا کثرت مراتب اعداد در حقیقت غیر از تکرار واحد نیست و نسبت وجود واحد با مراتب کثرات در تجلیات مختلف درست همچون نسبت واحد با مراتب اعداد است. پس مراتب اعداد نامتناهی شرط ظهور و از خواص واحدند. مراتب موجودات عالم امکانی نیز شرایط ظهور احکام اسماء خداوندی هستند، چون اگر مخلوق نباشد خالقیت خالق ظهوری ندارد و اگر جرم و مجرم نباشد احکام غفور و رؤوف و راحم و ضارّ و نافع و منتقم محلی برای ظهور ندارند. لذا وحدت حقه حقیقیّه

حق طالب ظهور است و اسماء نامتناهی او تاب مستوری ندارند، تا از رهگذر ظهور آنها تعینات، وجودی نسبی یابند و از دریای بیکران رحمتش بهره‌مند گردند.

ظهور تو به من است و وجود من از تو      ولست تظهر لولای لم اکن لولاک  
تقابل لازمه ظهور است و گرنه در پس آینه تقابل و در سیر رجوعی انسان عارف،  
نمود کثرات که از مقتضیات کثرت صفات است تکثری در ذات واحد لازم نمی‌آورد.

ذات دیدی کز اختلاف صفات      متکثر شود زهی طامات ↓  
[لامبجی، ۱۳۷۱، صص ۱۳-۱۵]

ففی الصحو بعدالمحولم اک غیرها      و ذاتی بذاتی اذ تجلّت تحلّت  
فوصفی اذا لم تدع بائینین وصفها      و هیأتها اذ واحد نحن هیئتی  
و کیف و باسم الحق ظل تحققی      تکون اراجیف الظنون مخیفتی ↓

[فرغانی، ۱۳۵۷، ص ۷۶]

«به هنگامی که از محو به حال صحو آمدم خود را غیر او نیافتم و در این حالت چون ذات خود را چنین یافتم خود را غرق زینت دیدم - توصیف من توصیف اوست زیرا به دو چیز شناخته نمی‌شوم و هیأت او نیز هیأت من است، زیرا ما یک حقیقت هستیم - چگونه خیالات واهی - که من وجودی دارم - مرا به وحشت می‌اندازد در حالی که به اسم حق وجود یافتم.»

«در شهود عرفانی یک مشهود نیست که گاه در صور مظاهر ظهور می‌نماید و خود را در صور تفصیلی مشاهده می‌کند و گاه از غیرت پرده غیرت موهوم برمی‌دارد و نمود بی‌بود عالم می‌گذارد. [لامبجی، ۱۳۷۱، ص ۱۵]

دایره هستی بر محور نقطه پرگار وجود واحد یکتا در گردش آغازین و انجامین راه خود را می‌سپرد و چون این آغاز و انجام متعاقب‌اند، پیوسته انوار متجلی حق وحدت را به صورت کثرت و کثرت را به صورت وحدت آشکار می‌نماید، ولی این اتصال پنداری و ناگسستگی در ذهن، زمان را به تصویر می‌کشد و به وهم خود دنیا را مستمرّ و مدام

می‌پندارم، در حالی که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «الدنيا ساعة فاجعلها طاعة» (۱)

هست عالم نیست هستی نما	تو وجود مطلق فانی نما
آنکه نیست و می‌نماید هست پوست	آنکه پنهان است مغز واصل او است
روغن اندر دوغ ما شد چون عدم	دوغ در هستی برآورده علم

ممکنات بالذات عدم مطلق‌اند و عدم مطلق از خود هیچ روشنی ندارد. از طرف دیگر نور مطلق و جمال ازلی که تاب مستوری ندارد «در مرآت اعیان ممکنات است که معدوم‌اند و همچنان بر صرافت عدم باقی‌اند.» [دهباشی، ۱۳۶۸، ص ۳۴]؛ همانطور که آئینه، زمانی که رنگ در او ظاهر است بر بی‌رنگی خود باقی است، «چه لونی که در او می‌نماید لون غیر است نه لون او.» [دهباشی، ۱۳۶۸، ص ۳۴] پس ظهور حق پیوسته در مرائی صفات اعیان ثابته صورت پذیرد و از رهگذر اعیان انعکاسی از نور ازلی به عالم هستی تابش می‌نماید. با این وصف عدم مطلق که ظلمت محض است در پرتو عنایات حق به عدم نسبی و کون نسبی بدل گردد و آنگاه شایستگی نمایندگی روشنتر از خود گردد. این تقابل براساس فیاضیت حق ضروری است و مقابل هستی جز نیستی نیست و «نماینده تا به هستی بعضی از صفات متصف نگردد و به تجلیه و تصفیه موصوف نشود نمایندگی از او نیاید، بلکه به حقیقت نماینده آن نیستی است.» [دهباشی، ۱۳۶۸، ص ۳۵]

اگر خواهی که بینی چشمه خور      ترا حاجت فند با جرم دیگر

«گنشن راز»

می‌رود بی روی پوش این آفتاب      فرط نور اوست رویش را حجاب

چیست پرده پیش روی آفتاب      جز فروغ شمع تیزی تاب

چون آفتاب از شدت تابش بی‌واسطه قابل رؤیت نیست، نیاز به جرم دیگری همچون آئینه پیدا می‌کنیم تا از طریق تقابل، انعکاسی را از جانب آن بتوان مشاهده کرد. هستی مطلق را که نور مطلق است نیز همچون آفتاب به خاطر شدت و غلبه نور بی‌حجاب و آئینه و جز از طریق تقابل نمی‌توان مشاهده کرد.

کالشمش یمنمک اجتلابک وجهها      فاذا اکتست برقیق غیم امکنا

بنابر این «تقابل میان نماینده و نموده جهت نمایش ضروری است و مقابل هستی جز نیستی نیست، پس عدم آئینه وجود باشد.» [دهبانی، ۱۳۶۸، ص ۳۵] اعیان ثابته که صور علمی حق تعالی تلقی می‌شوند، حکم آئینه را برای انعکاس انوار حق دارند و وجود حق، خود را در احکام و آثار آنها ظاهر می‌نماید، در حالی که خود اعیان همچنان به لیسیت ذاتی خود باقی هستند و متصف به وجود نمی‌گردند و اقتضای وجود پیدا نمی‌کنند.

آینه هستی چه باشد نیستی      نیستی برگر تو ابله نیستی

۳۲۰۳/۱

نیستی و نقص هر جایی که خاست      آینه خوبی جملہ پیشهاست

۳۲۰۴/۱

نقصها آئینه وصف کمال      و آن حقارت آینه عزّ و جلال

۳۲۱۰/۱

زانکه ضد را ضد کند ظاهر یقین      زانکه با سرکه پدید است انگبین

۳۲۱۱/۱

این عدم بافته‌ای است که حق تعالی بر آن نقشها می‌زند تا کمالات خود را به نمایش بگذارد. از میان این ممکنات عدمی الذات که هر یک در پرتو عنایت حق قابلیت انعکاس نور حق را پیدا می‌کنند و به صفات و اسماء الهی ملبّس می‌شوند، هیچ یک چون قلب عارف آئینه تمام نمای حق نیست. عارفی که دلش چون آئینه صاف از صافی خودپرستی گذر کرده و به صفات و انوار حق مصفا گردیده است، تاب تحمل انواع ظهورات را دارد.

نیستی چون هست بالای طبق      از همه بردند درویشان سبق

۳۲۱۲/۱

بعضی از ارباب معرفت مراد از «ضعف» را در این آیه شریفه: «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ

ضعف . . .» [الروم، آیه ۵۴] عدم القوه تعبیر کرده‌اند که ممکن به اعتبار عدمیت ذاتی در برابر هستی و غنی مطلق احساس ضعف در معرفت نسبت به مبدأ خویش می‌نماید و خود را با قطع نظر از ظهور صفات الهی در خویش فاقد هرگونه صفت کمالی می‌یابد؛ همان‌گونه که کودک شیرخوار سراپا نیازمند به شیر مادر است، او نیز نظر به ضعف تکوین و فطرت ذاتی خویش، خود را با تمام وجود در بست صرف نیاز و فقر و وابستگی به وجود حق می‌داند. در تعبیرات قرآنی و روایی و لسان اولیا و عرفا، عدم اصل هر متعینی است و بازگشت همه امور عالم امکان به آن سوست:

پس عدم گرددم عدم چون ارغنون      گویدم کسانا الیه راجعون  
نوز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود      گر نه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

باز در این آیه شریفه: «أولایذکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یک شیئا» [بریم / ۶۷] اشاره به حقیقت آدمی است، بلکه تلمیحی است به حقیقت هر ذره‌ای از اجزای عالم که با توجه به ذات و حقیقت آنها، نه در اتباط با هستی بخش، فاقد وجود و عدمی هستند. ولی سر اینکه ممکنات از هستی بهره یافتند این بود که از طریق رابطه ثبوت علمی به علم حق تعلقی پیدا کردند، زیرا در ظرف علم حق صورت معلومیت یافتند و در معرض پرتو وجود علمی حق قرار گرفتند و بر حسب قابلیتشان از ساحت فیض حق تعالی وجودی بر آنها عارض گردید. با ثبوت علمی آنها در حضرت علم، به اعتبار عدمیت ذاتیشان، هر لحظه میلی به سوی وضعیت ذاتی در آنها پدید می‌آید. لیکن از آنجا که معلوم علم حق‌اند، به طفیل معلومیت در علم ازلی با غلبه رحمت و فیاضیت و استمرار فیض حق، این امر آنها را از فناى مطلق باز می‌دارد و به نوعی آنها را در قلمرو بقا محفوظ می‌دارد؛ و هیچ دمی اثر هستی بخش از آنها سلب نمی‌گردد، وگرنه سلب و انقطاع فیض مدام، آنها را به عدمیت ذاتیشان سوق می‌دهد و چون این دوام فیض از یک طرف و بازگشت و میل به عدمیت ذاتی که زبان حال ممکنات است به صورت متعاقب و پیاپی صورت می‌پذیرد، ممکنات از دریافت پیاپی و مستمر این اثر آگاه نیستند.



عمر همچون جوی نونو می‌رسد      مستمری می‌نماید در جسد

وجودات امکانی عین ربط به مبدأ هستی‌اند و آنها از لحاظ حکایت و مرآتیت و مظهریت نسبت به حق هیچ حکمی ندارند و صرفاً مرآت ذات و شئون اسماء صفات حق‌اند و هیچ جهت استقلالی در آنها ملحوظ نمی‌گردد. بنابر این هر موجود امکانی فانی در مبدأ تقوم خود می‌باشد. ارباب معرفت به صراحت گفته‌اند: «عین الممكن عدم والوجود بما هو وجود، حق». اعیان ثابتة قبل از تنزل به تعیین ثانی در تعیین اول در مقام غیب الغیوب به تحقق استجنانی ذاتی متحقق بودند. اولین تجلی از مقام غیب الغیوبی، ظهور و تنزل اعیان به مقام تعیین اول است که مقام علم اجمالی حق می‌باشد و سپس ظهور آنها در تعیین ثانی همان مقام علم تفصیلی حق می‌باشد. اعیان قبل از ظهور و بیداری از خواب عدم، به علت عدمیت ذاتی خود هیچ زبانی برای استدعا و طلب نداشتند و خواسته آنها از زبان اسماء استماع می‌شد. آنها در مرتبه علم تفصیلی به زبان استعداد طالب ظهور گشتند و حق تعالی خواهش آنها را با کلمه «کن» پاسخ داد. «اول کلمة شقت اسماع الممكنات عبارة عن الكلمة التي يعبر عنها بالنفس الرحمانی» قبل از کلمه «کن» اعیان در ظلمت عدم وجود خارجی پوشیده بودند و خداوند با نور وجود خویش از طریق فیض مقدس آثار و احکام آنها را در عالم هستی ظاهر ساخت. «ان الله خالق الخلق في الظلمة ثم رشح عليه من نوره فظهر». [رک: ابن عربی، بی‌تا، ص ۶۱ و آملی، ۱۳۴۷، ص ۲۶۰] خداوند افاضه وجود را بر ممکنات مقدر ساخت تا از ظلمت ذاتی به نور وجود متور گردند.

خلق را چونکه ساخت در ظلمت	نورشان ریخت بر سر رحمت
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را
بر عدم آن که ندارد چشم و گوش	چون فسون خواند همه آید به جوش

اعیان ثابتة به زبان ثبوتی طالب احکام و آثار وجود خود شدند و با چشم ثبوتی شاهد

جمال حق بودند و به گوش ثبوتی امر او را استماع کردند: «أدبر فأدبر و أقبل فأقبل». هستی محض در مقابل عدم قابل تعقل و تصور است. برای عدم در مقام تعقل تعینی فرض می‌شود. تعین عدم، ظلمت و تعین وجود، روشنی است. تاریکی ممکن از دو وجه است: یکی عدم که در حدیث نبوی (ص) فوق بدان اشاره شده است. پس عدمی که در مقابل وجود تعقل می‌گردد جز در ظرف تعقل، ثبوت و تحقیق ندارد. از طرفی وجود محض قابل ادراک نیست، زیرا ادراک فرع بر تمییز است. پس مرتبه عدم از حیث تعقل که مقابل وجود است همچون مرآت برای وجود محض باقی می‌ماند. البته ممکنات عدمی همه در صورتی آئینه حق نمایند که در پرتو آئینه انسان کامل صبغه مرآتیت را پیدا کرده باشند.

چو مراد و حکم یزدان غفور      بود در قدمت، تجلی و ظهور

۲۱۵/۶

بی ز ضدی ضد را نتوان نمود      و آن شه بی مثل را، ضدی نبود

۲۱۵۲/۶

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای      تا بود شاهش را آئینه‌ای

۲۱۵۳/۶

هر که اندر وجه ما باشد فنا      کل شیء هالک نبود جزا

۳۰۵۳/۱

زانکه در آست او از لاگذشت      هر که در الاست او فانی نگشت

۳۰۵۴/۱

و آن عدم کمز مرده تر بود      وقت ایجادش عدم مضطر بود

۳۰۷۰/۱

کل یوم هو فی شأن بخوان      مرورا بی کار و بی فعلی مدان

۳۰۷۹/۱

تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دور پهنای عدم  
۳۰۹۳/۱

کاف و نون همچون کمند آمد جذوب تا کشاند مر عدم را در خطوب  
۳۰۷۹/۱

پس درآ در کارگه یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را بهم  
۲۶۲/۲

علت اینکه عدم نخستین که در تقابل قرار گرفت و از آن به عین ثابت تعبیر می‌کنند وجود خارجی نمی‌تواند پیدا کند، یک وجهش این است که آن در قلمرو نامتناهی علم حق با فیض اقدس ظهور یافت و پهنه وجود خارجی گنجایی او را به طور کامل نداشت، بنابراین از طریق آثار و احکام خود در اعیان خارجی ظهور یافت. از طرف دیگر اعیان ثابته صور اسماء و صفات حق اندو حقیقت اسماع و صفات آن چنان گسترده و نامتناهی است که پهنه و قلمرو هستی خارجی با همه عظمت گنجایی ظهور حقیقت اسماء و صفات الهی را ندارد:

تنگتر آمد خیالات عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم  
مقصود از خیالات عالم مثال یعنی عالم اعیان ثابته است که چون مجرد صرف‌اند و از وجود عینی و خارجی مجردند، عالم خارجی سعه ظهور کامل آنها را ندارد، بنابراین عوالم خارجی چه مادی و چه مثالی و نفسانی و چه روحانی، محدود به جهات امکانی هستند و تنگتر از اعیان ثابته می‌نمایند.

باز هستی تنگتر بود از خیال ز آن شود در وی قمرها چون هلال  
باز هستی جهان حس و رنگ تنگتر آمد که زندانی است تنگ  
امر کن یک فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنا بود صاف  
گرچه امر کن بر حسب حقیقت که فلاسفه از آن تعبیر به جعل بسیط می‌کنند، از کثرت و تعدد مبرا بود، ولی در مقام ظهور، صورت ترکیبی به خود گرفت و کثرت یافت.

بنابراین حقیقت وجود هم، چون تالی تلو و مثالی نداشت مقابل او رنگ کثرت گرفت و گرنه این همه کثرات و نقشهای مخالف یک فروغ رخ ساقی است که در جام امکان فروافتاده است.

در نظریه تقابل مرآتی، اعیان ثابت دو اعتبار دارند. اول اینکه به اعتباری اعیان ثابت مرایای وجود و اسماء و صفات حق اند. دوم اینکه وجود حق مرآت آن اعیان می‌باشد. به اعتبار نخست هر وجودی که در خارج متعین است، در مرایای اعیان ظاهر می‌گردد و به تعدد اعیان تعدد می‌پذیرد. پس به این اعتبار غیر از وجود حق در خارج هیچ چیز نیست و اعیان تنها ثبوتی در حضرت علم دارند و بویی از وجود خارجی استشمام نمی‌کنند. و به اعتبار دوم، در عالم امکان غیر از اعیان هیچ نیست، و وجود حق که مرآت اعیان است در مکنم غیب مخفی و حق از طریق سرابرده جمال و جلال متجلی است. در صورتی که حق تعالی را مرآت اعتبار کنیم، احکام و آثار اعیان در او ظاهر است نه خود اعیان و نه وجود فی نفسه و این شأن مرآتیت است. اما در صورتی که اعیان را مرآت تصور کنیم، اسماء و صفات و شؤون و تجلیات وجود در آنها ظاهر است نه وجود متعین به این امور و نه وجود فی نفسه و نه اعیان. بر این اساس وجود حقیقی و اعیان ثابت هر دو همیشه در مرتبه بطون باقی خواهند ماند و ظاهر، یا احکام و آثار اعیان است، یا اسماء و صفات و شؤون حق تعالی:

ممکن ز تنگنای عدم ناکشیده رخت      واجب به جلوه‌گاه عیان نانهاده گم  
در حیرتم که این همه نقش غریب چیست      بر لوح صورت آمده مشهود خاص و عام  
هر یک نهفته لیک ز مرآت آن دگر      برداشته ز جلوه احکام خویش کام  
باده نهان و جام نهان و آمده پدید      در جام عکس باده و در باده رنگ جام

لیست الکثرة الوجودية الاصوراً للمرايا الأزلیة التي تُرى فيها ذات الحق و صفاته و اسماءه. و هذه المرايا الأزلیة هي الأعیان الثابتة للموجودات و هي عليه ما هي عليه من العدم، ما شمت رايحة الوجود الخارجي، لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الالهي،

فالكثرة الخارجية أذن، ان قلنا بوجودها، حقيقة واحدة في جوهرها؛ اوهي مجال كثيرة لحقيقة واحدة. [ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۰] «ان الله لا يعرف الا بجمعه بين الأضداد». [ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۰]

با توجه به مبانی مختلف در نظر «تقابل مرآتی» استنتاج ما این است که گرچه عدم در اشعار مولانا در معانی مختلف به کار رفته و او همچون ابن عربی در معنای عدم توسعی قایل شده است و نویسندگان [ضیاء نور، ۱۳۶۹، صص ۲۸۳-۲۸۴] و شارحان مثنوی نیز کم و بیش به معانی مختلف آن اشاراتی کرده‌اند، به نظر نویسنده اصیلترین معنای عدم معنای تقابلی آن با وجود می‌باشد و تقابل میان وجود و عدم از نظر منطقی تقابل سلب و ایجاب است، ولی همان‌طور که متذکر شدیم تقابل وجود و عدم در مسأله آفرینش از دیدگاه عرفا، مثل ابن عربی و مولانا و همچنین از دیدگاه ملاصدرا تقابل به معنای منطقی دقیق نیست، بلکه «تقابل مرآتی» می‌باشد. در تأیید گفتار خود، صدرالمتألهین جهان‌اندیشه را وسیعتر از عالم واقع مادی می‌داند و به همین جهت معتقد است که مفهوم عدم تنها در وعاء اندیشه قابل تصور است. همچنین او معتقد است که عدم در موارد مختلف به‌طور مجازی به کار رفته است و معنای حقیقی آن فقدان وجود است. [ملاصدرا، ۱۳۲۶، صص ۲۷۴-۲۷۹] به عقیده نویسنده مولانا نیز که بنابر نظر بعضی عدم را گاهی به فناء فی الله، عقل کل، لوح محفوظ، نفس کل، امکان، قوه و استعداد، حدوث و تجدد، خزانه صنع خدا و... [ضیاء نور، ۱۳۶۹، صص ۲۵۹-۲۷۲] تعبیر نموده است؛ همه این معانی به یک معنا بازگشت دارد و مرجع همه این معانی مجازی اعیان ثابت یعنی صور علم حق و وعاء حقایق موجودات در علم حق تعالی است. و اطلاق عدم به آنها که در تعبیرات عرفا از جمله مولانا و ابن عربی به کار رفته است، عدم محض یعنی لا وجود صرف نیست؛ بلکه عدم نسبی است و علت اینکه ابن عربی عدم را به اعیان ثابت نسبت داده، مقصود او این بود که اعیان ثابت که به تعبیری مرآت صور علم حق‌اند، در عالم خارج تحقیقی ندارند و هرگز بوی وجود عینی به مشام آنها نخورده و نخواهد خورد.

«... و اَما ظهرت آثارها فيه و لم تظهر هي ولا تظهر ابدأ لأنها لذاتها لاتقتضى الظهور» [قونوی، بی تا، ص ۳۶، به نقل از دهباشی، ۱۳۶۸، ص ۳۴] به تعبیری دیگر، ابن عربی عدمیت اعیان ثابتة را به لحاظ عدم وجود عینی منظور نموده، نه عدم محض وگر نه آنها دارای شیئیت ثبوتی در علم حق بوده و هستند و هر چه صرفاً به اعتبار وجود و تجلی حق دارای شیئیت ثبوتی است، فی ذاته عدم است یعنی وجود مستقلی ندارد و وجودش صرف ربط به حق می باشد. بنابر این تمام تعبیرات و معانی مجازی عدم وجوه مشترکشان این است که وجود ربطی دارند نه مستقل و از این لحاظ و اعتباری که گفتیم می توان از آنها تعبیر به عدم کرد. بنابراین، ما سوی الله یعنی ممکنات به طور کلی به اعتبار ذات، عدمی الذات اند یعنی منفصل از علم و وجودند، ولی به اعتبار ربط به حق آن هم در وعاء علم، ثبوت علمی و در وعاء خارج به طفیل تجلی حق و استدعای ذات آنها برای ظهور، وجود نسبی دارند. وجود ربطی و نسبی با عدم نسبی هیچ تفاوتی ندارد. «إذا الممكن من ذاته ان یکون لیس و له من علته ان یکون ایس و ما بالذات مقدم بالذات علی ما بالغير.» [سزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۳۰]

حضرت مولانا، با توجه به این تقابل در هستی و خلقت نخستین صرفاً به همین معنا که ذکر شد توجه داشته، وگر نه دیگر معانی مجازی عدم و نیستی که در مثنوی به کار برده شده است، سرانجام به این معنا منتهی می گردد؛ و مقصود ما در این مقاله در تقابل قرار دادن عدم با وجود، عدم نسبی است و جایگاه این عدم نسبی که خزانة صنع و حکمت و خلقت حق تعالی است، علم ازلی حق و عدمهای نسبی ناشی از صور تجلی یافته آن علم می باشد و بنابر سخن مولانا:

این جهان یک فکرت است از عقل کل      عقل چون شاه است و صورتها رسل  
منشأ انتزاع عدم در هر یک از مراتب هستی وجود سابق بر آن است؛ مثلاً وجود مجردات مقدم بر مادیات؛ وجود عقل مقدم بر نفس و وجود نفس مقدم بر ماده می باشد.

و هر مرتبه از مراتب شئون و وجودی حق تعالی در صورتی که سابق و لاحق و تقدم و تأخر هر یک را در نظر گیریم، هر مرتبه مقدم، عدم برای مرتبه بعدی است، یعنی مرتبه بعدی در مرتبه مقدم معدوم می‌باشد. هر یک از عوالم و ادوار قبلی هستی، عدم واقعی و عدم مقابل در عوالم بعدی و ادوار لاحق می‌باشد؛ و چون وجود حق مقدم و سابق بر همه مراتب و عوالم است؛ در نتیجه، مراتب مادون مسبوق به عدم می‌گردند و این است سرّ اینکه مولانا عدم را خزانه صنع می‌داند. «و هذا الحدوث يشمل كل ماله ماهية امکانية خالية في ذاتها عن الوجود والعدم وهذا الخلو يعبر عنه بالليسية الذاتية وعن مسبوقة وجودها بهذه الليسية يعبر عنه بالحدوث الذاتي.» [سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۳]

مجمع گشت با وجود عدم	اجتماع قرین به بوس و عناق
چه عروسی است اینکه هستی حق	باشد او را گه نکاح صدق
هرکه او زین نکاح آگه شد	دو جهان را به کل بداد طلاق

«مغربی»

استنتاج: با بررسی این موضوع در مثنوی نکاتی چند قابل ذکر است:

۱- نظریه تقابل تاریخچه‌ای دیرین دارد و مبانی آن را در فلسفه یونان و ایران باستان می‌توان یافت.

۲- عرفای اسلامی همچون ابن عربی و مولانا در تفکرات خود، نظریه تقابل را مبانی تحلیل پیدایش کثرت از وحدت در ابعاد مختلف قرار داده‌اند.

۳- هر تحلیلی خواه عرفانی، خواه حکمی و علمی نیاز به مبانی نظری و عقلی دارد.

۴- مبانی و تکیه‌گاه مباحث نظری مولانا را در مثنوی در باب عدم و تقابل آن با هستی باید در نظریه اعیان ثابته ابن عربی که تکامل یافته تمام نظریات پیشین در این نوشتار است، جستجو کرد.

۵- خواننده، مفسر و شارح مثنوی بدون آشنایی با این مبانی نظری، در تحلیل

اندیشه‌های مولانا در مورد خلقت، مانند: ربط حادث به قدیم و کثرت به وحدت و خلق به حق و...، با مشکل و سردرگمی روبه‌رو خواهد شد. نیایستی مقوله نخستین تقابل جهان یعنی هستی و عدم را بدون توجه به وجوه عقلی آن در نظر گرفت که روشمند بودن عرفان علمی و عملی که مدعی هدایت انسانها در طول قرون است، جز از این راه محقق نگردد.

### پی‌نوشتها:

۱- مؤلف الوؤلؤ المرصوع به نقل از احادیث مثنوی، تألیف استاد فروزانفر، در صفحه ۱۳ کتاب، آن را از حدیث موضوعه شمرده است.

### منابع و مأخذ:

- ۱- آملی، سیدحیدر (۱۳۴۷): جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، انستیتو ایران و فرانسه.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۶): فصوص الحکم، و التعليقات علیه، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا): الفتوحات المکیه، بی‌نا.
- ۴- افلاطون (۱۳۶۷): جمهوری، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، ج ۲ انتشارات خوارزمی تهران.
- ۵- افلاطون (۱۳۶۷): سوفیست، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- ۶- برن، ژان (۱۳۶۳): افلاطون، ترجمه: ابوالقاسم پورحسینی، بی‌نا.
- ۷- دهباشی، مهدی (۱۳۶۸): تصحیح، شرح، نقد و تحلیل شرح رباعیات فلسفی و



عرفانی موسوم به شرح الرباعیات، تألیف: علامه محقق جلال الدین دوانی، انتشارات مسعود.

۸- سبزواری، مولی هادی (۱۳۷۲): شرح الأسماء، شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق: الدكتور نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران.

۹- شیرازی، رکن الدین مسعود بن عبدالله معروف به بابارکنا (۱۳۵۹): نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص، شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا، مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران.

۱۰- ضیاء نور، فضل الله (۱۳۶۹): وحدت وجود، سیر تاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا، انتشارات زوار.

۱۱- غزالی، امام محمد (بی تا): مشکاة الانوار، بی تا.

۱۲- فرغانی، سعدالدین سعید (۱۳۵۷): مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض، با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.

۱۳- قونوی، صدرالدین بی تا: نصوص، بی تا.

۱۴- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲): تاریخ فلسفه، ج ۱، ق ۱، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۵- لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۷۱): مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمعی، انتشارات سعدی.

۱۶- ملاصدرا (۱۳۴۶): الاسفار الاربعه العقلية، ج ۵، مکتبه المصطفوی.

۱۷- نیکلسون، رینولدالین (۱۳۷۴): شرح مثنوی معنوی، شش دفتر، ترجمه و تعلیق:

حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی.

### منابع خارجی:

1. Enneads, Tnanslated by G. Turbill,(1934) in the Essenee of plotinus, (oxford, New York), V, iii, 12-17; V, 10-11; 4-9; VI, ix, 5-60; Ibid., I, iii, 4-50.
2. Maedonald,(1927) Development, 201sq; "Continuous reaction & atomic Time in Muslim scholastic Theology" (Isis, No. 30, : Vol. Ix, 2, 326sq).
3. W. T. Jones,(1970) A History of Western philosophy, Vol. 1, The Classical Mind, second edition, USA, pp. 21-22.

