

دیدگاه عطار نیشابوری در خصوص عدم

زهرا غریب حسینی^۱

محمد رضا صرفی^۲

کریم رشیدی*^۳

◀ چکیده:

مسئله عدم به موازات مسأله وجود، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که همواره در شمار افکار اصلی فلاسفه و عرفا بوده است. عطار نیشابوری، با تسلط در مبانی حکمت و عرفان اسلامی، دیدگاه خود را در خصوص عدم با اشارات لطیف و مضمون‌آفرینی‌های ظریف به وضوح نمایان ساخته است. از دیدگاه عطار؛ «عدم، عدم به نام است» و در واقع یک مرحله از مراحل ظهور نور وجود به شمار می‌آید. وی در استدلالی دیالکتیکی بیان می‌کند: وراي ذات حق چیز دیگری نیست و دو عالم فرزند عدم‌اند و ندر نگاه عشق است که عدم و وجود یکسان می‌گردد.

این پژوهش که به روش اسنادی انجام شده، نخست نگرش‌های بزرگان در خصوص رابطه عدم و وجود، قلمرو معنایی عدم، خاستگاه مطلق هستی و چشم‌انداز معنایی فنا و مرگ رت مورد بررسی قرار داده است. سپس با ذکر اشعاری از عطار به جهان‌بینی وی در این زمینه پرداخته است؛ زیرا در پرتو شناخت دقیق سهم معرفتی عطار، از عدم می‌توان بسیاری از دقایق و نکات تصوف و عرفان اسلامی را تجزیه و تحلیل نمود.

◀ کلیدواژه‌ها: عدم، وجود، فنا و مرگ، عشق، عطار.

۱. استادیار دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان/ tabasom_moola@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه شهید باهنر کرمان

۳. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

قلمرو معنایی عدم

از آنجایی که همواره سنجه‌های اعتقادی عرفا، دارای پشتوانه‌های راسخ فلسفی-عرفانی است؛ در ابتدا مروری اجمالی بر مبحث عدم در قلمرو عرفان و فلسفه ضروری به نظر می‌رسد.

صاحب کشف المراد، معتقد است که: «انَّ الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ لَا يُمَكِّنُ تَحْدِيدَهُمَا» وجود و عدم را نمی‌توان محدود ساخت و تعریف نمود. (کشف المراد، ص ۳) با این حال، مهم‌ترین مطلب ذکر شده در خصوص بیان محدوده عدم، این مسأله است که عدم، لاجود نیست؛ بلکه دارای وجه متمایز معرفتی است، به نحوی که از آن با عنوان «نهانخانه» یاد کرده‌اند:

یادآور ای عدم ز نهانخانه قدم پنهان چگونه بودی و پیدا چگونه‌ای

(دیوان اشعار، ص ۳۰۲)

مصحح و عطارشناس معاصر، شفیعی کدکنی معتقد است مهم‌ترین اندیشه‌های عرفانی عطار که «گویا در آن متفرد است و هیچ یک از عرفای دیگر حتی حضرت مولانا هم به آن نپرداخته است؛ مسأله شکستن مقوله وجود و عدم و برداشتن حصر عقلانی فلسفی مشهور است.» (منطق الطیر، ص ۴۲۶)

سعدالدین حمویه، در مورد عدم می‌گوید: «بدان که عدم، عدم ادراک است و اگر نه همه وجود است؛ زیرا که عدم خود نیست و «نیست» را چگونه وجود باشد. پس عدم نیست، همه وجود است.» (المصباح فی التصوف، ص ۱۰۴) هانری کربن با تأکید بیان کرده که عدم، ضلّ وجود نیست:

«آن دسته از فلاسفه که می‌گویند هر چیزی را باید به ضد آن شناخت و بنابراین، وجود را هم باید به ضد آن که عدم است بشناسند؛ اشتباه می‌کنند. چون همین که عدم موجود شد تا اینکه بتوان به وسیله آن وجود را شناخت، وجود است. عدم از نظر حسی و عقلی غیر قابل تصور است. چون عدم یعنی چیزی که نیست و چیزی

که نیست وجود ندارد تا اینکه دلیلی از دلایل مورد استناد قرار بگیرد و بتوان با آن وجود را شناخت. آنچه بعضی از فلاسفه به اسم عدم می‌خوانند و می‌گویند که به وسیله آن باید وجود را شناخت، همان وجود است و به کمک آن ثابت می‌کنند که وجود موجود می‌باشد. آن‌ها با ایجاد عدم که وجود ندارد، چیزی را به ثبوت می‌رسانند که در واقعیت آن تردید نیست.» (ملاصدرا، ص ۲۹۱)

در آثار عطار، ابیاتی به چشم می‌خورد که تأیید کننده مسأله مذکور است. به طور مثال: در شرح این بیت منطق الطیر:

هرچه اینجا سایه‌ای پیدا شود اول آن چیز آشکار آنجا شود

(منطق الطیر، ص ۱۲۴)

شفیعی کدکنی می‌گوید منشأ تمامی موجودات و آنچه در جهان به ظهور می‌رسد علم الهی است و «هر چیز قبل از آنکه در این جهان ظهور یابد، در علم الهی متحقق است. این سخن عطار را می‌توان ناظر به نظریه مُثَل افلاطونی نیز دانست.» (منطق الطیر، ص ۳۳۵) از سوی دیگر در اصطلاح اشاعره و معتزله، اصل موجودات معدوم است. «ابی الحسین [بصری] از محققان معتزله و ابی الحسن اشعری، اختیار این وجه کرده‌اند و بر این مسأله مبتنی است آن مسأله که معدوم شیء است لاجرم مثبت آن، اینکه معدوم را شیء گویند.» (الملل و النحل، ص ۶۰) ولی معتزله معدوم را «شیء» ای می‌شناسند که قبل از دخول در وجود، دارای ذات و عین است و چون به وجود می‌آید، همان ذات و عین به وجود آمده است. نویسنده شرح منظومه، نظریه معتزله را با این عبارات نقض نموده است: «معدوم از آن جهت که معدوم است، منشأ هیچ اثری نیست و هیچ‌گونه کینونت و واقعیت و نفس الامریت ندارد و نیز محتاج به برهان نیست که اثبات شود که یک چیز نمی‌تواند نه موجود باشد و نه معدوم، زیرا در محل خود ثابت شده است که امتناع ارتفاع نقیضین و همچنین امتناع اجتماع نقیضین، اول الاوائل و ابده البدیهیات است.» (شرح منظومه/۲: ۱۵۲) با این توضیح در

شعر مذکور، عطار بیان کرده که جهان از نیستی خلق نشده است، بلکه وجود علمی داشته است. شهید مطهری، در ادامه برای عدم، واقعیتی ذهنی در نظر می‌گیرد و می‌گوید:

«واقعیت عدم فقط واقعیت ذهنی است، یعنی فقط وجود ذهنی دارد... آنچه در ذهن است، حقیقتاً عدم و معدوم نیست، بلکه حقیقتاً وجود و موجود است؛ ولی از آن جهت که عدم بما هو عدم در ذهن یک حقیقت موجود بیشتر نیست و هر حقیقتی به خودی خود قطع نظر از انضمام و ضمائم معنی ندارد که متکثر باشد، عدم هم در ذهن به اعتبار نسبتش به معانی و مفاهیم دیگر تکثر پیدا می‌کند که در مقام تعبیر می‌گوییم: عدم زید، عدم عمرو، عدم سفیدی، عدم سیاهی و غیر آن. پس معلوم شد که عدم از آن جنبه که عدم است، واقعیت ندارد و واقعیتش از جنبه دیگری است که موجود است و تا شیء واقعیت نداشته باشد، معنی ندارد که از شیء دیگر متمایز شود و به علاوه واقعیت داشتن شیء نیز شرط کافی برای تمایز نیست، بلکه باید مناط کثرتی هم باشد؛ یعنی باید غیریتی قابل تصور باشد تا تمایز تحقق پیدا کند. به عبارت دیگر، تمایز فرع کثرت است و کثرت، فرع واقعیت داشتن و ملازم با غیریت است. پس هر گاه پای واقعیت و غیریت، هر دو در کار آمد، پای تمایز هم در کار می‌آید و الا اگر واقعیت نبود یا واقعیت بود، اما غیریت و تکثر نبود، تمایز معنی ندارد. واقعیت و غیریت به دو نحو ممکن است وقوع پیدا کند: یکی به این نحو که دو امر واقعیت دار هیچ وجه مشترکی با یکدیگر نداشته باشند، دیگر اینکه وجه مشترک داشته باشند، اما قیودی این‌ها را از یکدیگر متمایز کند. خلاصه مطلب اینکه "عدم در خارج"، یعنی مصداق عدم، واقعیتی ندارد و همین کافی است برای اینکه در خارج تمایزی هم در بین اعدام معنی نداشته باشد. زیرا چنانکه گفتیم، تمایز هم فرع وجود است و هم فرع کثرت و غیریت، و چیزی که واقعیت عینی ندارد نه وحدت دارد نه کثرت، نه تشابه دارد و نه تمایز، لکن عدم در ذهن واقعیت دارد و به واسطه اضافه به معانی و مفاهیم مختلف، کثرت پیدا می‌کند و لهذا عدم‌های مختلف در ذهن محقق می‌شود. پس اعدام فقط در ظرف ذهن از یکدیگر متمایز می‌شوند نه در ظرف خارج.» (همان، ص ۱۶۱-۱۶۲)

علاوه بر این، عرفا و فلاسفه، برای ظهور تدریجی وجود در نظام هستی مراتب بی‌شماری در نظر گرفته‌اند و در این راستا «وجود هر مرتبه، عین عدم مرتبه دیگر و

عدم هر مرتبه، عین وجود مرتبه دیگر» به شمار آمده است. «وجود رابط و مستقل،
ص ۱۳۱)

به این ترتیب باید گفت در بیان ویژگی‌ها و صفات، مبحث عدم را نمی‌توان از
مبحث وجود جدا ساخت در وهله نخست، مسأله ورود نیستی به هستی و آمیزش آن
دو با یکدیگر، ستون هستی است و پایه‌ایست که هستی روی آن قرار گرفته است. به
سبب اینکه برخی، متعین و نسبت‌های آن را -یعنی مخلوقات- «عدمی» دانسته‌اند؛
«ذات حق متعال، در متعین هیچ اثری نگذاشته، بلکه تأثیر از شئون حق تعالی است
در حصول پیدا کردن نسبت‌های او، و هر دو عدمی‌اند.» (ترجمه مصباح الانس،
ص ۱۹۰) شیخ محمود شبستری نیز در بیت زیر، به بهترین صورت این نظریه را بیان
کرده است:

عدم مانند هستی بود یکتا همه کثرت ز نسبت گشت پیدا

(مفاتیح الاعجاز، ص ۴۶۰)

همچنین در شرح تعرف، نویسنده برای خاستگاه مطلق عالم هستی، صفت
معدومی را بیان نموده است. وی می‌گوید خداوند به معدوم صفت موجود داد تا
بتوان آن را مورد خطاب قرار داد: «... بر هیچ گروه سلام نکرد در ازل مگر بر آدمیان
و سلام کردن محل خطاب است و خطاب با موجودات درست آید. در حال معدومی
ایشان صفت موجودات نهاد تا معدوم بودند به ذات خویش و موجود به ارادت
خداوند خویش.» (شرح التعرف/ ۲: ۱۸۵)

عطار بار دیگر در غزلی بیان نموده است که خاستگاه وجود از عدم است و عدم
در قلب هستی و وجود قرار گرفته است. عدم محض، بدون هیچ‌گونه وجود معنایی
ندارد، یک نامگذاری بدون مسماست:

شربت نامد از آن وجودی کان را به نفس نفس قیامت

بگذر از وجود و با عدم ساز زیرا که عدم، عدم به نامست

می‌دان به یقین که با عدم خاست هر جا که وجود را نظامست
آری چو عدم وجود بخش است موجوداتش به جان غلامست
چون فقر عدم برای خاص است کفر است کزو نصیب عامست
(دیوان اشعار، ص ۵۹)

وی در مختارنامه «سردفتر هستی» را عدم می‌داند:

سرمایه عالم درمی بیش نبود سردفتر هستی عدمی بیش نبود
(مختار نامه، ص ۱۵۶)

وی همچنین در ابیاتی، اصل وجود را عدم دانسته و گفته دو عالم فرزند عدمند:
چون اصل وجود کل عالم عدم است هر کوبه وجود، خوش شود، خوش نبود
(مختار نامه، ص ۱۲۲)

چون دو عالم هست فرزند عدم پس وجودی بی سروسامان که یافت
(دیوان اشعار، ص ۱۰۴)

عطار، تعبیر نمودی از عدم را نیز برای خلقت و ظهور وجود به کار برده است:
خطاب دوست در جانم رقم زد نمود من دمام در عدم زد
(جوهر الذات/۱: ۱۴۰)

ابیات عطار در بهره‌گیری از استعاره‌های عدم، از دو جنبه دارای اهمیت است:
یکی کمکی است به ارائه طرح دقیق چنین نظام هستی که بعدها به صورت متکامل
منسجم نهایی، با عنوان «حضرات خمس» در آثار ابن عربی جلوه‌گری نمود. (شرح
مقدمه قیصری، ص ۴۵۰-۴۵۱) و دیگر تلاش برای شرح دقیق پدیده مرگ و فنا در
متون عرفانی است.

ملاصدرا، با بسط و گسترش اصطلاح «امر عدمی»، مفهوم عدم را گسترده ساخت.
در فلسفه و مابعدالطبیعه او، امور عدمی، به لحاظ نحوه وجود و تحقق بررسی
می‌شوند. براین اساس در نگاه وی، امور عدمی چیزی جز فقدان آثار وجودی

نیست. (ترجمه و متن رساله حدوث العالم، ص ۲۰) از آنجایی که امور عدمی را جزو اعتبارات ذهنی در نظر گرفته‌اند و از سوی دیگر، ادراکات اعتباری به سبب جنبه‌ی وضعی و قراردادی از فرض‌های ذهنی‌اند و در ظرف خارج مطابقت ندارند، در آثار ادبی، بیان این مفاهیم به کمک زبان استعاره و تشبیه محقق می‌شود. در ادامه، شاهد مثال‌هایی از اشعار عطار آورده می‌شود.

تشبیه‌ها و استعاره‌های عدمی

عطار در منطق الطیر، هر دو جهان را قطره‌ای می‌داند که «نه نیست و نه هست»:
گفت کاین هر دو جهان بالا و پست قطره‌ای آب است نه نیست و نه هست
(منطق الطیر، ص ۱۱۴)

در بیت زیر نیز؛ جهان کوبله مانند، مشبه بهی برای عدم است:

کوبله‌ست این بحر را عالم بدان ذره‌ای هم کوبله‌ست اینهم بدان
(همان، ص ۸۴)
ابو عبدالله الحسین بن ابراهیم بن احمد نطنزی، «کوبله» را در معنی «حباب آب» آورده است. (دستوراللغه: ذیل فقاغیع)
عطار، در اشعار زیر می‌گوید: جهان کفک صابونی است که «میانش باد و او خود هیچ هیچی» است:

یکی پرسید از آن داننده مچنون که عالم چیست؟ گفتا کفک صابون
به ماسوره بگیر آن کفک و در دم برون آور از آن ماسوره عالم
بین این شکل رنگارنگ زیبا کز آن ماسوره می‌گردد هویدا
اگرچه صورتی بس دلستان است دوم صورت که احول بیند آن است
فنا ملک و زوالش مالک آمد اساسش «کلُّ شیءٍ هالک» آمد
میانش باد و او خود هیچ هیچی زهیچی، هیچ ناید چند پیچی
شود فانی نماید ناگهان گم جهان در هیچ و هیچ در جهان گم

(اسرار نامه، ص ۱۳۶-۱۳۷)

همچنین شیخ نیشابور به منظور معرفی هست شده‌های هستی، آن‌ها را حباب و پندار می‌داند:

در عشق توأم شادی و غم هیچ نبود پندار وجودم چو عدم هیچ نبود
(مختارنامه، ص ۱۰۱)

چو نقاش ازل درمن عیان شد حقیقت نقش او در وی عیان شد
(جوهر الذات/۲: ۶۱۰)

پیر نیشابور، برای تکمیل نقش عدمی مخلوقات، آن‌ها را به «چشماروی» تشبیه نموده است:

سفالی را بیاریند زیبا فرو پوشند او را شعر و دیبا
کنند از حيله چشماروی آغاز که چشماروی دارد چشم بدباز
اگر شخصی ببیند رویش از دور چنان داند که پیدا شد یکی حور
چو خلقانش ببینند از درو بام در اندازندش از بالا سرانجام
چو بر خاک افتد، از عمری نیچی نیابی جز سفالی چند هیچی
به جز نقشی نبینی از جهانش به جز بادی نبینی در میانش
تو هم ای خواجه چشماروی امروز چو چشماروی، زیبا روی امروز

(اسرار نامه، ص ۱۵۷)

عطار در اشعار دیگری به مکاشفه یک پیر اشاره می‌کند که پس از کنار رفتن حجاب‌ها از مقابل دیدگان و باز شدن چشم بصیرتش «ندید از کس خیالی، از چپ و راست.» (اسرار نامه، ص ۱۷۰) همچنین در اشعاری، از عالم با عنوان «هیچ و لاشیء» یاد نموده است. (منطق الطیر، ص ۸۱)

البته پیر نیشابور، منکر امتناع اجتماع نقیضین نیست. به قول جعفر سبحانی، «اینکه می‌گویند هر جزئی آمیخته با عدم است؛ مقصود این نیست که هر جزئی آمیخته با عدم خویشتن است، بلکه مقصود این است که هر جزئی بیانگر عدم جزئی است که پیش یا پس از آن قرار گرفته است.» (فلسفه تطبیقی، ص ۳۲)

همچنین برای حل مسأله خلق از عدم گفته شده: بدون شک قوه و استعداد مقارن با عدم است؛ زیرا استعداد مترادف با امکان است و امکان نیز با عدم مقارنت دارد و به همین دلیل، استعداد را یک طبیعت عدمی گفته‌اند. (الاشارات و التنبیها/ ۲: ۳۰۵) حمزه فناری، طبیعت عدمی موجودات را شگفت‌ترین شگفتی‌ها معرفی می‌کند: «پس تأثیر در تنوعات و گوناگون بودن تعینات وجودی بستگی به حقایق دارد و نامیدن حقایق را عین و یا غیر برای مراتبی است که عبارت از محل‌های معنوی‌اند و همگی در ذات خود اموری عدمی‌اند، اثر معلوم را- اگر چه عدمی است- به گونه‌ای در عین وجود و در آنچه که از تمام وجوه موجود است بنگر؛ شگفت‌ترین شگفتی‌ها و حیرت خرد خردمندان را خواهی دید.» (ترجمه مصباح الانس، ص ۱۸۴-۱۸۵)

همچنین صدرالمتهلین که ماهیت را اعتباری و وجود را اصیل و منشأ تأثیر می‌شناسد، عدم ممکن را نفی محض نمی‌داند (ترجمه حکمت متعالیه/ ۱: ۲۱۲) وی در توضیح این مسأله می‌گوید: «... عدم محال است که متصف به امکان وجود شود، همچنان که وجود محال است که قبول و پذیرای عدم باشد و گرنه انقلاب و دگرگونی در ماهیت لازم می‌آید و معروض امتناع به غیر و وجوب به غیر یعنی چیزی که نسبت وجود و عدم بدو برابر باشد.» (همان، ص ۱۹۷) ملاصدرا بر این امر تأکید دارد که وجود به حسب قابلیت معدوم ظاهر می‌گردد. ماده در هر شیء عبارت است از امر عدمی که انفکاکش از صورت بالذات امتناع دارد. وجود ماده نسبت به وجود مجردات در نهایت ضعف است و گوئیا که به عدم شباهت دارد. (همان،

نتیجه‌ای که از این بحث حاصل می‌شود؛ جایگاه ماهیت و وجود نسبت به ممکنات است. بنابر آنچه ذکر شد، می‌توان گفت که در عالم خلقت، چیزی غیر از وجود عین حق نیست و سرچشمه عالم از عدم است؛ لیکن چیزی از عدمی که وجودش ممکن نباشد، آفریده نشده است، بلکه اشیا در اعیان ثابت پدیدار شده‌اند.

اعیان ثابتّه

اندیشه ارتباط وجود و عدم، نمونه‌ای از بحث‌های ریشه‌ای و اندیشه‌های مهم، قدیمی و پیچیده ذهن آدمی است. فلاسفه اسلامی معتقدند وجود ممکنات که عدم اضافی‌اند، نسبت به وجود خارجی، عدمند و وجودی علمی و شیئیت ثبوتی دارند. آنچه حکما به آن ماهیت گویند «همان وجود است که در مراتب خودش تجلی کرده و به صور و حقایق آن‌ها (ماهیات) در علم و خارج ظاهر گردیده و به نام ماهیات و اعیان ثابت نامیده می‌شود و آن‌ها با دیگر صفات وجودی در عین (ذات) وجود، مستهلک و فانی‌اند، و جز در اعتبار عقلی مغایرتی بین آن‌ها وجود ندارد و صفات سلبی با آنکه بازگشت به عدم دارند؛ باز از وجهی بازگشت به وجود دارند.» (همان، ص ۲۶۱) ابن‌سینا، در توضیح مسأله ذکر شده می‌گوید: «هر حادثی قبل از حدوث خود فی نفسه یا ممکن است که به وجود آید یا ممتنع است که به وجود آید. [چیزی که] ممتنع است که به وجود آید، به وجود نمی‌آید و [چیزی که] ممکن است که به وجود آید، مسبوق به امکان وجود است، و ممکن‌الوجود می‌باشد؛ و لذا بیرون از این نیست که: امکان وجود آن [یا] معنای عدمی است یا معنایی وجودی است و محال است معنایی عدمی باشد و گرنه به امکان وجود مسبوق نمی‌بود؛ و لذا معنایی وجودی است... بنابراین، هر حادثی مسبوق به ماده است.» (الهیات از کتاب شفا، ص ۱۳۵-۱۳۶) ابن عربی این اندیشه را، با عنوان «اعیان ثابتّه» بسط و شرح داده است. وی بیان می‌کند که اعیان ثابتّه از وجودات خاصه علمیه است و به سبب پذیرش وجود، معدومند؛ «پس ممکنات، بنابر آنچه که ما مقرر داشتیم، اعیانی ثابتند که از تجلی حق

پدید آمده‌اند و از تجلی عدم معدومند.» (ترجمه فتوحات مکیه/ باب سیصد و دوازده، ۶۰۴) شارح گلشن راز با اقرار به نظریه معدوم بودن اشیا، درک این مسأله را فراتر از «فکر عقلی» می‌داند: «همه اشیا معدومند و به فکر عقلی هرگز این معنی دریافته نمی‌شود و از روی تحقق و ثبوت، اظهر همه اشیاست، حتی که بعضی قایل به بداهتش شده‌اند و از روی حقیقت و ماهیت، اخفا از جمیع اشیاست.» (مفاتیح الاعجاز، ص ۷۴)

نجم رازی، برای آدمی پنج حالت برشمرده است: ۱- حالت عدم؛ «ذاکر و مذکور خویش نبود. به معلومی در علم حق وجودی بود» ۲- حالت وجود در عالم ارواح؛ «بر خود شعور یابد و ذاکر و مذکور خویش بود» ۳- حالت تعلق روح به قالب؛ «چنانکه فرمود: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي.» ۴- حالت مفارقت روح از قالب؛ «چنانکه فرمود: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ.» ۵- حالت اعادت روح به قالب؛ «چنانکه فرمود: ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ.» (فرهنگ تطبیقی، ص ۲۴-۲۵)

بنابراین، عدمی که برای شیء حاصل است، عدم مضاف است نه عدم مطلق. عطار ظاهراً قائل به عدم مضاف است؛ بدین معنا که عدم به وجود اضافه شده، بهره‌ای از وجود یافته و نوعی تمایز پیدا نموده است. عالم ظلمانی به نور حق تعین یافته و روشن شده است. وی می‌گوید که اصل مخلوقات از عدم است و حق تعالی با نور محمدی، مخلوقات را از «کتم عدم» بیرون می‌آورد:

نور او مقصود مخلوقات بود	اصل معدومات و موجودات بود
جهانی بود در عین عدم غرق	نه اسم حزن و نه اسم طرب بود
چنان در هیچ پنهان بود عالم	که نه زین نام و نه زان یک لقب بود
(دیوان اشعار، ص ۲۵۸)	
زنور اوست عرش و فرش و کرسی	چه کروی چه روحانی، چه قدسی

زنور اوست جزوی در دل و جان حقیقت برتر از خورشید تابان
زنور اوست عکسی اندر آفاق از آتش سالکان هستند مشتاق
زلا می بین تمامت عین اشیا که این لا گشته الا الله هویدا
زلا بین هر چه بینی آخر کار که از لا شد همه اشیا پدیدار
زلا موجود شد سرّ کما هی بین بگرفته لا از مه به ماهی
(همان، ص ۶۰۵)

نه چه حاجت به شراب تو که خودجان زالست
مست آمد به وجود از عدم و شیدا شد

(همان، ص ۱۹۲)

آسوده و آرمیده بودی به عدم آخر به وجود از چه سبب آمده‌ای
(مختارنامه، ص ۱۸۵)
هرکه از کتم عدم شد آشکار سربه‌سررا خون بخواهد ریخت زار
(منطق الطیر، ص ۱۸۶)
هر چه آورد از عدم حق در وجود جمله افتادند پیشش در سجود
(همان، ص ۸۴)
تویی آن مرد کز نور وجودت عدم آبستن اسرار گردد
(دیوان اشعار، ص ۸۴۵)

حسین خسروی، مخلوقات را - که در واقع مظهر اعیان ثابت‌اند - دارای یک شخصیت منفی می‌داند که همان نفس یا جسم است. وی تفاوت بین نفس و جسم را ذکر نکرده است؛ ولی موارد زیر را نمادهای آن شخصیت منفی معرفی می‌کند: دیو، فرعون، نمرود، کوه، طبع، خر، آهن، مار، چاه، ماهی و خود. (فصلنامه ادبیات عرفانی، ش: ۳۱، ص ۶) فاطمه امامی در رمزیابی داستان‌های الهی‌نامه، با ذکر این مطلب که

شش پسر خلیفه، رمز قوه‌ای از قوای روح است؛ پسر اول را نماد نفس می‌داند وی در ادامه می‌گوید: «نفس اولین نتیجه تمکین و جای‌گیری روح در جسم و نتیجه نمایان آن است» (همان، ش: ۳۰، ص ۵) آنچه از منظر عطار مسلم است این است که عالم به سبب بقایش به حق، موجود و باقی است و نور و حقیقت محمدی واسطه فیض است، ولی به اعتبار انفراد و انفکاک از وجود واجب حق تعالی، وجود عالم زوال و عدم است. به اصطلاح شائیت وجودی آن‌ها ظاهر می‌شود.

عدم ملکه

فلاسفه از شائیت وجودی، با عنوان «عدم ملکه» یاد کرده‌اند. ابن‌سینا، وجوه «عدم ملکه» را در الهیات شفا مشخص نموده است:

«لکن باید دانست عدم [ملکه] به چند وجه به کار می‌رود: [گاهی] بر چیزی می‌گویند که شائیت این را دارد که در موجودی باشد، درحالی که در این نیست؛ زیرا شائیت وجود در موجود را ندارد، اگرچه دارای این شائیت است که در موجودی باشد، مثل بینایی؛ زیرا بینایی شائیت بودن در چیزی را دارد، ... [گاهی] بر چیزی می‌گویند که شائیت این را دارد در جنس چیزی وجود داشته باشد و [گاهی] بر چیزی می‌گویند که شائیت این را دارد در نوع چیزی وجود داشته باشد، ولی شائیت این را ندارد در شخص آن [چیز] وجود داشته باشد مثل مؤنث بودن، و [گاهی] بر چیزی می‌گویند که شائیت این را دارد در چیزی وجود داشته باشد، ولی چون وقت آن سپری شده است، دارای آن نیست مثل دندان ریخته.» (الهیات از کتاب شفا، ص ۲۲۷-۲۲۸)

مطلب مهمی که علامه طباطبایی، به منظور تبیین رابطه وجود و عدم از شرح و بسط آن غفلت نموده، مسأله‌ی تعیین قلمرو معنایی «عدم ملکه» است که علاوه بر حل مسأله آمیزش عدم با هستی، به حل تناقض کثرت و وحدت در نظریه وحدت وجود کمک شایانی نموده است. گرچه قبل از وی، ابن‌سینا، اظهار داشته است که

کاربرد اخیر عدم ملکه، سخت و محال است. «برای ما سخت است که وحدت را ملکه و کثرت را عدم [ملکه] قرار دهیم. اولاً، زیرا ما آدمیان وحدت را به عدم انقسام یا عدم جزء بالفعل تعریف می‌کنیم و در تعریف کثرت انقسام و جزء داشتن را می‌آوریم.... و ثانیاً، زیرا وحدت موجود در کثرت [و] مقوم کثرت است، و چگونه [ممکن است] ماهیت ملکه موجود در عدم [ملکه] باشد تا اینکه عدم ترکیبی از مجموعه ملکات باشد؟ پس تقابل بین آن دو را نباید تقابل ملکه و عدم [ملکه] قرار داد.» (الهیات از کتاب شفا، ص ۹۵-۹۶) لیکن علامه طباطبایی معتقد است که عدم ملکه با تقابل وحدت و کثرت همگونی تمام دارد: «این تقسیم‌بندی، در حکم نوعی اصطلاح است و با این بیان، مواردی که موضوع، جنس و فصل باشد از تقابل عدم و ملکه خارج نمی‌ماند؛ با توجه به این مطلب که اگر این موارد جزو تقابل مزبور قرار نگیرد، تحت هیچ یک از اقسام سه‌گانه دیگر قرار نخواهد گرفت و تقابل از این چهار قسم بیرون نیست.» (نهایه الحکمه، ص ۲۱۵) علامه با ذکر مثال‌هایی سعی دارد تا این مبحث را بیشتر بسط دهد. وی می‌گوید: «تقابل عدم ملکه که آن را عدم قُنیه نیز گویند، عبارت است از تقابلی که بین امر وجودی و عدم آن امر در موضوعی برقرار شود که آن موضوع شایستگی اتصاف بدان امر را دارا باشد، مانند کوری و بینایی که در واقع همان بود و نبود چشم است در موضوعی که باید دارای چشم باشد. در اینکه موضوع این‌گونه تقابل، طبیعت شخصی باشد یا نوعی و یا جنسی تفاوتی نیست و در هر سه حالت تقابل عدم ملکه قابل تحقق است.» (همان)

لاهیجی در تبیین وجه عرفانی مسأله عدم ملکه، اظهار می‌کند: «...نیستی با هستی نمی‌تواند که ضم شود؛ زیرا که ضدینند و اجتماع ضدین محال است و نور و ظلمت با هم نمی‌باشد؛ چه بینهما تقابل عدم و ملکه است و ممکن فی حد ذاته، نه هست و نه نیست؛ یعنی امکان، اعتبار است و در خارج وجود ندارد و ممکن در وقت هستی واجب‌الوجود است و بر حقیقت اعتباری عدمی خود باقی است و إلا قلب حقایق

لازم آید. وجوبیت به سبب ظهور وجود او را یک اعتباری دیگر است و همچنان واجب، دائماً بر وجوب ذاتی خود باقی است و از ظهور واجب به صورت ممکن، نه تغییری در ذات واجب لازم آید نه در ممکن» (مفاتیح الاعجاز: ۳۲۳)

مطالب فلسفی و حکمی (مانند اینکه وجود حقیقی مخلوقات، به حقیقت ربوبی وابستگی دارد و اساس ظهور، تابش نور وجودی حق است و همگی مخلوقات اگر چه از وجود برخوردارند، اما وجود امکانی آنان، غیری است و چیزی بیش از نمایش پندار نیست؛) در اشعار عطار نیشابوری با لطافت و ظرافت شعری بیان شده‌اند:

صفات خویش را اندر قلم بین وجودت بی‌شکی عین عدم بین

(جوهرالذات/۲: ۵۵۷)

بی تو به وجود آرمیدن نتوان با تو به جز از عدم گزیدن نتوان

(مختارنامه، ص ۷۸)

تو را کی سر گنج آید پدیدار که هستی در وجود و عین پندار

(جوهرالذات/۲: ۶۱۶)

در آن جوهر نظر کرد او دمام که تابان بود از آن جانور آدم

(همان، ص ۶۲۱)

گهی آدم شوی از سر آن دم نمود خود نمایی کل دمام

(همان، ص ۶۰۳)

تو اینجا گر حقیقت آفتابی که در ذرات خود پیوسته تابی

(همان، ص ۶۰۲)

قابل ذکر است که در آثار عرفانی-فلسفی، برای صورت وجودی، دو گونه

«عدمین» در نظر گرفته‌اند. در ادامه به این مبحث اشاره می‌شود.

عدمین

آثار عرفانی-فلسفی نوعی عدم را معادل اعیان ثابت-مرتبه‌ای از مراتب چینش نظام هستی-قرار داده و عدم دیگر را مرگ دانسته‌اند. نوع دوم را مربوط به صورت‌های وجودی می‌دانند که بر اثر دوام امداد نفس رحمانی نصیب مخلوقات می‌شود؛ یکی عدم قبل از وجود هر صورت و تغییر و عدم دیگر، بعد از زوال آن صورت است. به عبارت دیگر، همه اجزای مخلوقات بر اثر تجلی حق پیوسته در حال تغییر و تغییراند. شمس‌الدین محمد لاهیجی، در تبیین کاربرد اخیر، اقتضای ذاتی ممکنات را سریان به جانب عدم معرفی می‌نماید و معتقد است که توالی بی‌انقطاع نفس رحمانی «ایشان را به وجود محبوس می‌دارد و نمی‌گذارد که به عدمیت خود بازگردند.» (مفاتیح الاعجاز، ص ۱۰۹-۱۱۰) اما علامه طباطبایی، در مبحث «عدمین» همواره تأکید می‌کند که عدم دارای حقیقت خارجی نیست و در مقابل وجود؛ اعماز ذهنی و خارجی، قرار نمی‌گیرد و فرقی ندارد که ما معتقد باشیم به این مطلب که عدم قبل از وجود شیء بوده یا اینکه بعد از وجود شیء بدان الحاق می‌شود:

«اما اینکه شیء مسبوق به عدم باشد یا بعداً عدم بر آن وارد شود یا به تعبیر دیگر از قبل و بعد توسط عدم احاطه شده باشد، در حقیقت چیزی جز اختصاص وجود آن به ظروفی از ظروف واقعی و قصور آن از گسترش بر دیگر ظروف باشد و در مقابل، عدم دارای تقرری پر دامنه و فراگیر باشد که بر سایر ظروف گسترش داشته، احیاناً بر قلمرو وجود نیز دست اندازی کند و آن را کنار زده و جایش قرار گیرد، چنین پنداری اصالت دادن به عدم در برابر وجود و مستلزم اجتماع نقیضین است.» (نهایه الحکمه: ۲۹)

ابراهیمی دینانی معتقد است آنان که عدم را در قلب وجود جای داده‌اند:
«از طریقه منطقی خارج گشته و سخن خود را بر اساس اندیشه‌های شعری استوار ساخته‌اند. در جهان شعر به کار بردن کلمات بر سبیل مجاز نه تنها جایز؛ بلکه

بدیع و نیکو نیز به شمار می‌آید. زیرا شعر از روی تخیل زاینده می‌شود و عالم خیال از قید قوانین منطقی آزاد می‌باشد. وقتی گفته می‌شود؛ انسان موجودی است که عدم به وسیله آن وارد عالم می‌شود، شنونده یا خواننده خود را با جمله‌ای روبرو می‌بیند که اگر چه دارای وزن و قافیه نبوده و در قالب یکی از بحرهای عروضی جای نگرفته است، ولی سیاق سخن و اسلوب جمله، از جهت معنی و محتوا، به گونه‌ای است که جز با نیروی تخیل و ذوق سرشار شاعرانه نمی‌توان آن را ادراک کرد.» (وجود رابط و مستقل، ص ۱۲۱)

عطار در اشعار خود، تفاسیر و تعبیر متنوعی از عدم بیان می‌کند. از منظر وی، روی مخلوقات به جانب عدم و فناست و مرگ «عدم عظیم» است؛ اما بر طبق نظر عبدالحسین زرین‌کوب، مرگ‌اندیشی عطار ناامیدانه نیست و آغاز سیر و پویه‌ای تازه است عطار؛ «این تسلی دلنواز را به مخاطب عرضه می‌کند که در پایان راه، شادی‌هاست. محنت‌ها و سختی‌هایی که در این دنیای حس - دنیای فانی که ثبات و دوام ندارد - نصیب محنت‌کشان این جهان هست در دنیای دیگر - که حیات باقی است - به نعمت‌ها و شادی‌ها تبدیل خواهد شد. پس مرگ پایان همه چیز نیست، آغاز رهایی و آزادی است.» (صدای بال سیمرغ، ص ۷۵)؛

چندین به وجود اندک تن بمناز چون جان، عدم عظیم دارد در پیش

(مختارنامه، ص ۱۱۷)

اگر موری ز عالم با عدم شد به عالم در چها فزود و چه کم شد

(جوهرالذات، ۱، ص ۱۱۷)

دریغا برگذشت و عمر کم شد وجودت ناگهی عین عدم شد

(همان، ص ۲۴۰)

رفت وجودم به عدم چون کنم هیچ شدم هیچ نیم چون کنم

تابودم یکسرموی از وجود عزم بیابان عدم چون کنم

(دیوان اشعار، ص ۴۶۹)

درنگروخلق جهان رابیین
چون همه در معرض محو آمدند
روی نهاده به عدم ای غلام
محو شوی زود تو هم ای غلام

(همان، ۳۷۸)

حاکمان این زمان، ناحق کنند
هر دو عالم را به دامن در نهی
دربر خود جامه‌ها ابلق کنند
در عدم افشانی و سر بر نهی

(مظهرالعجایب، ص ۱۷۴)

خوشستی زندگانی و کشتی
نشاط ار هست بی دوران غم نیست
اگر نه مرگِ ناخوش در پیستی
وجود ار هست بی خوفِ عدم نیست

(اسرارنامه، ص ۱۷۷)

مسأله مرگ و سیر تکاملی وجود آدم و عالم که در اشعار بالا بدان اشاره شد، ذکر یک سیر طبیعی است و بیان این جابه جایی چیزی جز سیر و انتقال موجودات نیست. پس، وجود حقیقی هرگز معدوم نمی‌شود که نیازی به اعاده و بازگشت آن باشد. علامه حلی، تأکید می‌کند که اعاده معدوم، امری محال و نشدنی است. (کشف المراد، ۳۸) «اعاده معدوم» یعنی اینکه یک شیء موجود معدوم شود و سپس عین آن شیء، نه مثل آن، دوباره موجود شود. (شرح منظومه/۱: ۱۷۴) به عقیده ملاصدرا، دور شدن صورت وجودی از شیء، عدم نیست؛ زیرا آن شیء موجودیت خود را از دست داده، مبدل به چیزی خواهد شد که برای ما قابل ادراک نیست؛ «اما مبدل به عدم نمی‌شود. چون نیستی وجود ندارد و به وجود نمی‌آید و هر چیز، به هر شکل که به وجود بیاید، وجود است.» (ملاصدرا، ص ۲۹۸) عطار هم در اشعاری به صراحت اعلام نموده که به سبب وجود «دم ذات خدا» در انسان، جان عاشق نمی‌میرد، و پورنامداریان در شرح این ابیات اسرارنامه:

زحشرت نکنه روشن بگویم
تو بشنو تا منتبی من بگویم

همه جسمت و هم امروز معنیست
ولی چون جسم بند جان گشاید
همین جسمت بود اما منور
شود معنی باطن جمله ظاهر
که جسم اینجا نماند زانکه دنیاست
همه جسم تو اینجا جان نماید
و گر بی طاعتی از جسم مگذر
بلاشک این بود تبلی السرایر
مسأله مرگ را چنین تبیین می‌نماید: «چون جان از جسم جدا شود، جسم تو اینجا
نمی ماند و در آنجا به صورت جان یعنی جسم منور ظاهر می گردد. این ترکیب
«جسم منور» همان جسم رستاخیز یا جسم روحانی یا جسم مثالی است.» (دیدار با
سیمرغ، ص ۱۰۱-۱۰۲)؛

دم ذات خدا در توست موجود
دم ذات خدا داری تو در جان
نظر کن کل بس دیدار معبود
وجود خویشتن چندین مرنجان
(جوهرالذات/۲: ۶۲۴)

نمیرد جان عاشق در حقیقت
نمیرد جان عاشق بی شکی باز
نمیرد جان عاشق در دم مرگ
ولی رجعت کند او از طبیعت
نیابد آخر و انجام و آغاز
ولی جز حق کند مرجسم خود ترک
(همان، ص ۶۲۹)

از سوی دیگر، خود عطار «کونین» را عدم پنداشته است:
خواهی که وجود اصل تابد بر تو
کونین به کلی عدم انگار همه
هر دو جهان پرده‌ایست پیش رخ تو
لیک درین پرده، بود و تار نیابی
حجله سراییست پیش روی تو پرده
پرده بدر گرچه پرده‌دار نیابی
هرچه وجودی گرفت جمله غباراست
ره به عدم بر تو تا غبار نیابی
(دیوان اشعار، ص ۶۱۴)

چو دریابد وجود بی‌نهایت دو عالم را عدم مانند ولایت
بین ای دوست تا این چه وجودست که یک‌یک ذره آن را در سجودست
وجودست آنکه نه بیش و نه کم شد درو خواهد همه چیزی عدم شد
زهی عالی وجودی کین وجودات درو معدوم خواهند شد بالذات
(الهی نامه، ص ۱۶۴)

همچنین عطار خود را غرق در دریای عدم می‌بیند، از دنیا به عنوان «صحرای عدم» یاد می‌کند و می‌گوید وجود ممکنات در عالم مُلک، نمایش و نمود وجود است:

دریای عدم شش جهتم بگرفته‌ست من، یک شب‌نم، چگونه گویم: هستم؟
(مختارنامه، ص ۱۱۹)

چندان که به صحرای عدم می‌نگرم نا آمدگان و رفتگان می‌بینم
(همان، ص ۱۹۷)

یقین در کافری اینجا قدم زن نمود جمله اشیا بر عدم زن
(جوهرالذات/ ۱: ۳۳۲)

خطاب دوست درجانم رقم زد نمود من دمام در عدم زد
(همان، ص ۱۴۰)

علاوه براین، در اشعار عطار ابیاتی به چشم می‌آید که، جهان و ذرات عالم ممکنات را دائم در سیر و حرکت بیان می‌کند و تابش حقیقت نور وجودی را پیوسته و دمام معرفی می‌کند:

تو اینجا گر حقیقت آفتابی که در ذرات خود پیوسته تابی
(جوهرالذات/ ۲: ۶۰۲)

گهی آدم شوی از سر آن دم نمود خود نمایی کل دمام
(همان، ص ۶۰۳)

عدم بی وجود و وجود بی عدم

در آثار عرفانی- فلسفی از عدمی سخن به میان آمده که امر وجود و عدم برایش یکسان است. به طور مثال: در کشف‌المحجوب، از قول ابوالعباس احمد الشَّقَّانی، عدمی ذکر شده که برایش وجودی نیست و آن را «بایستی محال است که یقین دانم که نباشد» می‌نامد. وی می‌گوید: «می‌بایدم که خداوند- تعالی- مرا به عدمی برد که هرگز آن عدم را وجود نباشد؛ از آنچه هر چه هست از مقامات و کرامات جمله محلّ حجاب و بلاند و آدمی عاشق حجاب خود شده، نیستی اندر دیدار بهتر از آرام با حجاب. و چون حق-جلّ جلاله- هستی است که عدم بر وی روا نیست، چه زیان اندر مُلک وی اگر نیستی گرداندم که هرگز مر آن نیستی را هستی نباشد.» (کشف‌المحجوب، ص ۲۵۵)

در جای دیگر نیز از متناقض‌نمای عدم بی وجود و وجود بی عدم سخن گفته است: «... و صورت این اندر دو پیغامبر- علیهما السلام- ظاهر توان کرد. یکی موسی صلوات‌الله‌علیه که اندر وجودش عدم نبود تا گفت «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي» (طه: ۲۵-۲۶) و دیگر رسول ما صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که اندر عدمش وجود نبود تا گفتند: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (انشراح: ۱).» (همان، ۵۵-۵۶) منظور ساقط شدن حال بشری و فانی شدن شواهد و تعلقات جسمانی است. نویسنده شرح تعرف، از معادله بقا مساوی با فنا شدن و وجود مساوی با عدم گشتن سخن گفته است: «... و حق تعالی او را خواست پیش از وجود او، تا او توانست خواستن حق را از پس وجود او، و مشیّت خویش را مستغرق بیند در مشیّت حق و ارادت خویش را متلاشی بیند در ارادت حق، و توحید خویش را قاصر بیند در دیدار منت حق، و خودی خود را مغلوب بیند و فانی داند در قهر و قضای حق. و مغلوب اگر چه موجود است، فانی است از بهر آنکه فایده وجود بقای صفات است چون صفات از موجود فانی گشت؛ بقا، فنا گشت و وجود، عدم گشت.» (شرح‌التعرف، ص ۲۲۶)

عطار هم از جانی سخن گفته که وجود و عدم برایش مطرح نیست. وی از وجودِ
عدمی و عدم موجود شده، سخن گفته است: «...عدمی بود در وجود و وجودی بود
در عدم، نه موجود بود در حقیقت و نه معدوم، هم موجود بر حقیقت، هم
معدوم» (تذکره الاولیاء، ص ۷۳۶) وی در اشعار زیر نیز این مباحث را مطرح ساخته
است:

هر گه که وجود تو عدم گشت
حالی عدمت، وجود گردد

(دیوان اشعار، ص ۱۳۵)

در عشق تو جانم که وجود و عدمش نیست
دانی تو که چونست نه معدوم و نه موجود

(همان، ص ۲۷۶)

چون پرده برانداختی از روی چو خورشید
هرجا که وجودیست از آن روی عدم شد

(همان، ص ۲۰۱)

چون نه وجودست نه عدم به خرابیات
لاجرم این یک از آن جدا نتوان کرد

(همان، ص ۱۶۱)

پس دل خود همچو مستان خراب از وجود و از عدم برداشتیم
(همان، ص ۴۹۰)

اگر خورشید گردی لاجرم تو علوم یکی یا بی وجودت با عدم تو
(جوهرالذات/۱: ۴۲۲)

در عشق روی او زحدوث و قدم میپرس

گر مرد عاشقی ز وجود و عدم مپرس

(دیوان اشعار: ۳۴۲)

همچنین شیخ نیشابور در این مقام به سرشت آدمی اشاره نموده که ترکیبی از وجود و عدم است:

خدا را یافتم عین قلم را که پیوسته وجودم در عدم را
(جوهرالذات/۱: ۳۸)

وجودت با عدم در هم سرشتست که این یک دوزخ و آن یک بهشت است
(الهی نامه، ص ۲۸۷)

گشت فانی ز خویش چون عطار گفت غیر از وجود حق عدما
(دیوان اشعار، ص ۶)

ملا هادی سبزواری بدترین ترکیب‌ها را ترکیب وجود و عدم ذکر کرده است؛ «به‌ویژه اگر عدم، عدم خیر و کمال باشد- نه عدم نقص- چون آن عدم است. برای اینکه عدم سنخ دیگری است مقابل وجود و همین‌طور است ترکیب از وجود و ماهیت؛ زیرا آن هم بازگشت به ترکیب از وجود و عدم دارد.» (ترجمه و متن رساله حدوث العالم/۱: ۱۳۸) در این راستا ملاصدرا گوید: نارسایی و ضعف از امور عدمی هستند. (همان، ص ۱۱۰)

شرّ، به دو معنی امر عدمی است؛ یعنی ذات ندارد یا عدم کمال ذات دارد؛ ابن‌سینا هم شرّ را با عدم ملازم دانسته است: «...وشرّ، امری است که دارای ذاتی نیست؛ بلکه یا عدم جوهر یا عدم کمالات جوهر است.» (الهیات از کتاب شفا، ص ۲۶۹) وی در تکمیل سخنش می‌گوید:

«پس شرّ بالذات همان عدم است، و نه هر عدمی، بلکه عدم کمالاتی که به اقتضای طبیعت شیء برای نوع و ماهیت این [شیء] ثابت است؛ و شرّ بالعرض همان معدوم کننده یا منع کننده‌ای [است که مانع از رسیدن] کمالی به مستحق آن است و

از عدم مطلق جز در لفظ [نمی‌توان] خبر داد، و لذا عدم مطلق شری نیست که وجود داشته باشد، و اگر وجود می‌داشت باید شرّ عامی می‌شد.» (همان، ص ۳۲۱)

حضرت علی علیه‌السلام در وصیتی به امام حسن علیه‌السلام فرمودند: «یا بُنِیَّ لَا فِقْرَ أَشَدَّ مِنَ الْجَهْلِ، و لا عدمَ أعدمَ مِنَ الْعَقْلِ» (مسند الامام علی (ع) ۱۰/۱: ۲۵۱)

ابن‌سینا در اشاراتش، غفلت و نسیان را امر عدمی دانسته است:

«به هنگام غفلت نوعی عدم و نوعی وجود برای صورت ادراکی ملاحظه می‌شود. این عدم با توجه به نسبتی است که در آن حالت، میان آن صورت ادراکی و مدرک برقرار است. در آن هنگام، اگر از مدرک پیرامون مدرک پرسیده شود، چیزی نمی‌داند، اما اگر آن شخص به تأمل و تفکر پردازد، صورت مدرک را یادآوری می‌کند. لذا در این حالت، برای صورت مدرک نوعی عدم (عدم ما) و نوعی وجود ملاحظه می‌شود. عدم آن از این جهت است که در لحظه نخست، برای شخص حاضر نیست؛ وجود آن به جهت آن است که در لحظه دوم، برای شخص حاضر می‌گردد. اما در حالت نسیان، صورت ادراکی نسبت به مدرک، معدوم مطلق است و دیگر یادآوری آن ممکن نیست، مگر آنکه شخصی زحمت کسب و تحصیل دوباره آن را بر خود هموار کند.» (الاشارات والتنبيهات، صص ۱۹۰-۱۹۱)

از منظر عطار نیز تعلقات جسمانی و غفلت از حق شرووری‌اند؛ که عدم محض یا رساننده به عدمند:

دعوی وجود از سرمستی شوم است از عین عدم خویش پرستی شوم است

نمود سالک اول این قدم دان پس آن گاهی صفات را عدم دان

عدم گردان وجودت ای دل اینجا حقیقت برگشا این مشکل اینجا

عدم کن بود خود تا بود گردی حقیقت در فنا معبود گردی

عدم کن جسم و جاننت در بر یار مبین خودرادرا اینجا که به یکبار

(جوهرالذات/۱: ۴۰۰)

زدست صورت اندر صد بلایم...

(همان/۲: ۵۷۲)

در این بندوبلا چون رخ نمایی ورا بندی تو از دل برگشایی

(همان، ص ۵۷۳)

محقق این به چشم تیز بیند دو عالم را به کل، یک چیز بیند

همه عالم بیند بند بوده کند آن بند بوده جمله سوده

(اسرارنامه، ص ۱۲۰)

از مجموع آرا و اندیشه‌ها، چنین برداشت می‌شود که عرفا و فلاسفه اسلامی با مدد برخی از متناقض‌نماها، مسائل معرفت‌شناختی را به اوج رسانده، تا هم محدوده‌ی مفهوم شرّ مشخص شود و هم بشر با آگاهی دقیق به سرمنزل مقصود برسد. به عبارتی دیگر، امکان با عدم اصلی خود بییوند؛ در متون عرفانی از این حالت با عنوان «فنا» یاد شده است.

فنا

ابن عربی، فنا را برادر عدم نامیده است:

«إِنَّ الْفَنَاءَ أَخُو الْعَدَمِ وَ لَهُ التَّسَلُّطُ إِنْ حَكَمَ

فنا برادر نیستی است. اگر فرمان براند، حکم او راست.» (فرهنگ جامع اصطلاحات ابن عربی: ۷۵۴) شمس‌الدین محمد لاهیجی، فنا را با کمک عدم تعریف نموده است: «تفکر به اصطلاح این طایفه رفتن سالک است به سیر کشفی...؛ از کثرات و تعینات که به حقیقت باطلند؛ یعنی عدمند به سوی حق؛ یعنی به جانب وحدت وجود مطلق که حق حقیقی است و این رفتن عبارت از وصول سالک است به مقام فناء فی الله و محو متلاشی گشتن ذرات کاینات در اشعه وحدت ذات

کالقطره فیالیم» (مفاتیح الاعجاز: ۴۵) در مصباح الهدایه از دو نوع فنا یاد شده است؛
فناى ظاهر و فناى باطن:

«...فناى ظاهر فناى افعال است و صاحب این فنا، چنان مستغرق بحر افعال الهی
شود که نه خود را و نه غیر خود را از مکونات، هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و
اثبات نکند الاً فعل و ارادت حق... و اما فناى باطن، فناى صفات است و فناى ذات و
صاحب این حال در مکاشفه صفات قدیمه، غرق فناى صفات خود بود و گاه در
مشاهده آثار عظمت ذات قدیم، غرق فناى ذات خود؛ تا چنان وجود حق بر او غالب
و مستولی شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد.» (مصباح الهدایه،
ص ۲۹۶-۲۹۷)

عبدالکریم قشیری نیز در توضیح و تفسیر فنا می‌گوید که فنا، بیرون آمدن از
خودبینی و ترک «افعال نکوهیده» است: «... و هر که پرهیزد از افعال نکوهیده، به
زبان شریعت وی را گویند از شهوت خویش فانی گشت» (ترجمه رساله قشیری،
ص ۱۰۷) وی در ادامه به فناى از افعال، فناى از رغبت، فناى از صفات آفریدگان،
فناى از ذات خود و فناى از کلّ عالم با شهود حق اشاره نموده است. (همان،
ص ۱۰۷-۱۰۸)

عطار نیز می‌گوید: «راه اهل حقیقت در عدم است. تا عدم قبله ایشان نیاید، راه
نیابند... دولت در عدم، تعبیه است و شقاوت در وجود، راه عدم در قهر است و راه
وجود در لطف. و این خلق عاشق وجودند و منهزم از عدم؛ از برای آنکه نه عدم
دانند و نه وجود. آنکه خلق وجود دانند، نه وجود است به حقیقت، بلکه عدم است و
آنچه عدم می‌دانند، نه عدم است. عدم این جوانمردان، به محو اشارت کند که عدمی
بود، عین وجود و محوی بود، عین اثبات.» (تذکره الاولیاء، ص ۷۴۰) وی در اشعار
زیر به زیبایی این مسائل را به نظم کشیده است:

فنا باید شدن از جسم و زجان که تا باشی حقیقت جمله جانان

فنا باید شدن تا حق تو باشی حقیقت عین آن مطلق تو باشی
(جوهرالذات/۲: ۶۰۴)

مفلس این راه را سلطنت فقر چیست؟ برگ عدم داشتن راه فنا ساختن
(دیوان اشعار، ص ۵۲۵)

نیک‌وید و وجود و عدم جمله پاک برد جان را یگانه کرد که یکتا دراوفتاد
(همان، ص ۷۵۹)

از منظر عطار، هرکسی که عاشق است، به مرحله فنا می‌رسد و تجلی غم عشق، سالک را به وادی عدم می‌اندازد و به کعبه جانان می‌رساند. «عطار فنا را گاهی به معنای استغراق در ذات احدیت و گاهی به‌عنوان گم گشتن در تجلیات او به کار می‌برد» (فصلنامه ادبیات عرفانی/ ۳۱: ۲۲)؛

جانی که زقدر فخر موجوداتست در راه غم تو با عدم یکسان شد
(مختارنامه، ص ۱۲۶)

هرگه که وجودت متجلی گردد تا چشم زخم، در عدم اندازد
(همان، ص ۲۴۳)

هر لحظه در آتش غم اندازی ورناله کنم در عدم اندازی
(همان)

از آن جام محبت خورد و دم زد که جسم و جان به کلی بر عدم زد
(جوهرالذات/۲: ۶۱۴)

کسی در کعبه جانان قدم زد که بود خویشان او بر عدم زد
(همان، ص ۶۴۶)

نتیجه‌گیری

عطار، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی - عرفانی را با زبان زیبا و لطیف شاعرانه به تصویر کشیده است. وی در اشعار خود تفاسیر و تعبیر متنوعی از عدم بیان نموده

است. از چهار نوع عدم مطرح شده در آثار وی، می‌توان با عنوان: اعیان ثابت، مرگ لحظه‌ای، مرگ ارادی و مرگ قهری یاد نمود.

از منظر شیخ نیشابور، موجود واقعی، یکی بیش نیست و آن حضرت حق تعالی است که با نور محمدی، مخلوقات را از کتم عدم بیرون آورده است. وی عدم را جهانی فرض نموده که موجودات در آنجا پوشیده و پنهان‌اند و چون در این جهان ظاهر می‌شوند، از آن پوشیدگی بیرون می‌آیند؛ پس عدم یک واقعیت ذهنی است در نهایت وسعت و عظمت؛ تا جایی که اصل وجود و سردفتر هستی از عدم است و منشأ تمام موجودات، علم الاهی است که بدان اعیان ثابت گویند و این مطلب بعدها در آثار ابن عربی شرح و بسط یافته است.

همچنین از منظر وی، هر جزئی از مخلوقات، بیانگر عدم جزئی است که پیش از آن قرار دارد. بعدها از این مفهوم با اصطلاح «خلق مدام» یاد کرده‌اند.

از دیدگاه عطار، مسأله مرگ، جزء لاینفک سیر تکاملی مخلوقات است و روی مخلوقات به «عدم عظیم» است و در واقع مرگ، ظهور در عالم دیگری محسوب می‌شود که در این فرایند، جان سالک به جسم منور یا جسم مثالی منتقل می‌گردد. از سوی دیگر، تعلقات جسمانی و غفلت از حق، شروری‌اند که عدم محضند یا رساننده به عدمند. سالک، با توجه به این اصل مهم، به تدریج، به وسیله کمال‌جویی، به تجرد روی می‌آورد و در تصرف اراده حق است و به سبب وجود الاهی که کسب نموده، شایسته تأیید الاهی می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها:

از آنجایی که مظهرالعجایب و هیلاج نامه منسوب به عطارند؛ شواهد شعری موجود در آنها را که مربوط به مبحث عدم بود، جداگانه ذکر می‌نمایم

چه باشد نزد او این جمله عالم حبابی دان و نقشی دان در این دم

(هیلاج نامه، ص ۷)

یا فریدونی شوی با حظّ و بخت
منعدم بینی همه اعضای خویش

(مظهرالجایب، ص ۳۰)

می‌روند آن جمله در راه عدم

(همان، ص ۱۷۰)

رو در آ در وادی او همچو یم

(همان، ص ۱۴۳)

ور چو اسکندر شوی با تاج و تخت

عاقبت راه فنا گیری به پیش

بعد از آن افتند در چاه عدم

هست خاموشی عدم اندر عدم

فهرست منابع

- اسرارنامه؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۶.
- الاشارات و التنبیها؛ ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، مع الشرح لنصیرالدین محمد بن الحسن الطوسی؛ و شرح الشرح قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی. - مطبعه الحیدری، تهران، ۱۳۷۷.
- الهیات از کتاب شفا؛ ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، ترجمه: ابراهیم دادجو، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۸.
- الهی نامه؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، سخن، تهران، ۱۳۸۷.
- «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره‌های پاتنجلی»؛ علی صادقی شهپر، رضا صادقی شهپر، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۹، ش ۳۱، دانشگاه آزاد واحد جنوب، تهران، ۱۳۹۲.
- تذکره الاولیاء؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، تصحیح و توضیح: محمد استعلامی، چاپ سوم، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۶۰.
- ترجمه الحکمه المتعالیه؛ صدرالمتألهین شیرازی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۷.

- ترجمه رساله قشیریه؛ ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
- ترجمه فتوحات مکیه؛ شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، ترجمه: محمد خواجه‌جوی، باب ۲۷۰-۳۲۵، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۵.
- ترجمه مصباح الانس؛ محمد بن حمزه فناری، مقدمه و ترجمه: محمد خواجه‌جوی، مولی، تهران، ۱۳۷۴.
- ترجمه و متن رساله حدوث العالم یا کتاب آفرینش جهان؛ شیرازی، صدرالمآلهین، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۶.
- جوهرالذات؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، تصحیح و مقدمه: تیمور برهان لیمودهی، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۸۳.
- دستور اللغه؛ حسین بن ابراهیم نطنزی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره: ۸۰۳۹.
- دیدار با سیمرغ؛ شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار؛ تقی پورنامداریان، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- دیوان عطار؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ دوازدهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
- «ساختار معنایی الهی نامه»؛ فاطمه امامی، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، س ۹، ش ۳۰، دانشگاه آزاد واحد جنوب، تهران، ۱۳۹۲.
- شرح التّعرف لمذهب التصوف؛ مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، با مقدمه و تصحیح: محمد روشن، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۶۳.
- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی؛ سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۰.
- شرح منظومه؛ مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، ۲ جلد، تهران، ۱۳۶۰.
- صدای بال سیمرغ؛ درباره زندگی و اندیشه عطار؛ عبدالحسین زرین کوب، چاپ دوم، سخن، تهران، ۱۳۷۹.
- فرهنگ تطبیقی: تعریف‌ها و اصطلاحات عرفانی کشف المحجوب و مرصادالعباد؛ سهیلا موسوی سیرجانی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۸۱.
- فرهنگ جامع اصطلاحات ابن عربی؛ گل بابا سعیدی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۸۷.

- فلسفه تطبیقی یا اصول دیالکتیک و فلسفه اسلامی؛ جعفر سبحانی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۷۷.
- کشف المحجوب؛ ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمود عابدی، چاپ چهارم، سروش، تهران، ۱۳۸۷.
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ حلی، انتشارات کتابفروشی جعفری مشهد، (بی تا).
- کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی؛ ملامحسن کاشانی، با مقدمه محمد علی صفیر، با تصحیح محمد پیمان، ۱۳۵۴.
- مختار نامه: مجموعه رباعیات؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، سخن. تهران، ۱۳۸۶
- مسند الامام علی (علیه السلام)؛ حسن تحقیق طاهر السلامی القبانچی، - مؤسسه علمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۱.
- المصباح فی التصوف سعدالدین حمویه؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، انتشارات مولی. تهران، ۱۳۶۲.
- مصباح الهدایه و مفتاح الهدایه؛ عزالدین محمود کاشانی، مقدمه و تصحیح: عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۸۲.
- مصیبت نامه؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، سخن، تهران، ۱۳۸۶.
- مظهرالعجایب و مظهر الاسرار؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، تصحیح و مقدمه: احمد خوشنویس، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۴۵.
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ شمس الدین محمد لاهیجی، مقدمه، و تصحیح: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا صدرالدین شیرازی فیلسوف و متفکر بزرگ اسلامی؛ هانری کربن، مترجم ذبیح الله منصور. - دنیای دانش، جاویدان، تهران، ۱۳۸۶.
- الملل و النحل؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ترجمه: افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح و تحشیه: سید محمد رضا جلالی نائینی، اقبال، تهران، ۱۳۵۰.
- منطق الطیر؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۵، ۱۳۸۸.

- نه‌ایه الحکمه؛ سید محمد حسین طباطبایی، ترجمه: مهدی تدین، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰.
- وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشار، تهران، ۱۳۶۲.
- هیلاج نامه؛ شیخ فریدالدین محمد ابن ابراهیم عطار نیشابوری، تصحیح و مقدمه: احمد خوشنویس، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۶۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی