

## بررسی یک بیت از مثنوی در باب وحدت وجود

دکتر قاسم کاکایی

دانشیار دانشگاه شیراز

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی  
ما چو ناییم و نوا در ما زتوست  
ما چو شطرنجیم اندر برد و باخت  
ما که باشیم ای تو ما را جان جان  
"ما عدم هاییم و هستی های ما  
ما همه شیران ولی شیر علم  
حمله شان پیدا و ناپیداست باد  
باد ما و بود ما از داد توست  
لذت هستی نمودی نیست را  
ما نبودیم و تقاضامان نبود

زاری از ما نی تو زاری می کنی  
ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست  
برد و مات ما زتوست ای خوش صفات  
تا که ما باشیم با تو در میان  
تو وجود مطلق فانی نما"  
حمله شان از باد باشد دم بدم  
آن که ناپیداست از ما کم مباد  
هستی ما جمله از ایجاد توست  
عاشق خود کرده بودی نیست را  
لطف تو ناگفته ما می شنود

(مثنوی، ۱/۵۹۸ به بعد)

### وحدت وجود

اساس تمام مکاتب عرفانی را بحث "وحدت" تشکیل می دهد و عارف کسی است که "وحدت" را شهود کرده و در وحدت قدم زده هر چند چیزی به قلم نیاورده باشد. مولوی عارفی است که در این راه صاحب قدم و قلم است و مثنوی او جایی است که خریداران وحدت باید به آن سری بزنند.

مثنوی ما دکان وحدت است      غیر وحدت هر چه بینی او بت است

(مثنوی، ۶/۱۵۲۸)

در این که این "وحدت" به چه معناست و ربط آن با "توحید" چیست، سخن بسیار است.<sup>۱</sup> ولی در این جا صرفاً به این تذکر اکتفا می کنیم که "وحدت" حق و خلق با "اتحاد" یا "حلول" متفاوت است. در حلول و اتحاد همواره دو طرف وجود دارد ولی در وحدت صرفاً سخن از یک شیء است. به قول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است      که در وحدت دویی عین ضلال است

(گلشن راز، بیت ۴۸۲)

پس هر گاه سخن از وحدت دو شئی گفته می شود راهی نمی ماند جز این که یکی "نیست" باشد و مجاز و دیگری "هست" باشد و حقیقت. همه سخن عرفا در بیان همین "نیست" و "هست" است و تبیین "نیستی در عین هستی" و "هستی در عین نیستی"، چرا که دو "هست" نمی توانند با هم وحدت داشته باشند. این است که کار وحدت به حیرت می کشد:

در معنی هست و در عیان نیست که دید      در دل پیدا و در زبان نیست که دید  
هستی جهان و در جهان نیست که دید      در هستی و نیستی چنان نیست که دید  
(مولوی، رباعیات)

و همین حیرت گاه از سوء تعبیر حلول و اتحاد سر در می آورد:

گاه هستی، زو بر آوردی سوری      گاه او از نیستی خوردی بری  
چون که بروی سرد گشتی این نهاد      جوش کردی گرم چشمه اتحاد

(مثنوی، ۴۷۵۹/۳ به بعد)

به هر حال اگر بخواهیم از این امر حیرت آور و راز آلود تعبیری داشته باشیم به اصطلاح "وحدت وجود" می رسیم. اصطلاحی که مولانا آن را به کار برده است ولی معنای آن در دریای خروشان مثنوی موج می زند.

### وحدت انفسی و وحدت آفاقی

عرفا گاه از وحدت شخص عارف با خدا سخن به میان آورده اند و گاه از وحدت کل هستی با حق تعالی یعنی گاه از "وحدت انفسی" بحث کرده اند و گاه از "وحدت آفاقی". در وحدت انفسی از قرب عارف به حق تا بدان حد سخن گفته می شود که قرب به وحدت می انجامد و فنای عارف را سبب می شود. به قول حافظ:

چنان پر شد فضای سینه از دوست      که نقش خویش گم شد از ضمیرم  
در این جا سخن از عشق است و "وحدت عاشق و معشوق" تا بدان حد که هر یک به دیگری گوید "ای تو من". حکایت "آن که در یاری بکوفت" در مثنوی گویای همین وحدت است:  
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب      تا بنجهد بی ادل لفظی ز لب  
بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟      گفت بر در هم تویی این دلستان  
گفت اکنون چون منی، ای من درآ      نیست گنجایی دو من را در سرا

(مثنوی، ۳۰۶۱/۱ به بعد)

گاهی نیز این تجربه وحدت سر از تعابیر شطح آمیزی چون "انالحق" حلاج و یا "سبحانی" بایزید در می آورد و به هر حال سخن از فنا و نیستی است. برخی گفته اند که این احساس "نیستی" محصول جنون حب است و مالیخولیای عشق و باعث می شود که عاشق نه تنها خود را نبیند بلکه در همه جا فقط او را ببیند و چنین سراید که:  
به صحرا بنگرم صحرا تو بینم      به دریا بنگرم دریا تو بینم

به هر سو بنگرم کوه و در و دشت

نشان از قامت رعنا تو بینم

(بابا طاهر)

از نظر این گروه، وحدت وجود در این جا به معنای وحدت شهود است سخن از ندیدن غیر از نه ندیدن آن.<sup>۲</sup>

برخی نیز مدعی اند که این احساس "نیستی" ناشی از فروتنی و تواضع عاشق در برابر معشوق و معبود است تا بدان حد که خود و غیر او را در برابر معشوق آن قدر حقیر می یابد که می تواند در مورد آنها ادعای عدم کند:

همه هر چه هستند از آن کمترند      که با هستی اش نام هستی برند<sup>۳</sup>

به هر حال در این جا زبان تعبیر زبان عشق و تغزل است.

اما گاه در وحدت وجود سخن از "وحدت آفاقی" است. بحث از نبودن غیر است نه "ندیدن" و یا به "حساب نیاوردن آن". سخن از این است که "یکی هست و هیچ نیست جز او". در این جا زبان فلسفی است و برای بیان این وحدت از اصطلاحاتی چون "وجود" و "عدم" استفاده می شود. بیت مورد نظر ما نیز از همین دست است:

ما عدم هاییم و هستی های ما      تو وجود مطلق فانی نما

ادعای عارف در این جا انحصار وجود به حق تعالی و نفی وجود از غیر اوست.

### عرفان ابن عربی، عرفان مولانا

معمول آن است که عرفان ابن عربی را مبین "وحدت آفاقی" وجود به حساب آورند و عرفان مولانا را از سنخ "وحدت انفسی" به تعبیری دیگر ابن عربی را رهرو طریق "معرفت" شمرده اند و مولانا را سالک راه "محبت". هر چند گوهر هر دو عرفان یکی است و هر دو از "وحدت" سخن می گویند ولی صدف آنها فرق می کند. یکی از معرفت می گوید و با زبان فلسفی دیگری از عشق می گوید به لسان شعر. مخاطبان این دو را نیز متفاوت دانسته اند. مخاطبان ابن عربی اکثراً علما و عرفانید اما مخاطب مولوی هر انسان "سوخته جان" عاشقی می تواند باشد.

معروف است که روزی قونوی، شاگرد بزرگ ابن عربی، به مجلس درس مولوی رفته و جهت دیدار او در کنار مولانا نشسته بود. یکی از شاگردان مولانا آمد و سؤالی کرد، سؤالی که به زعم قونوی بسیار بغرنج و پیچیده و صعب الجواب بود. مولوی با همان زبان ساده و بی پیرایه خویش بدو پاسخ گفت به نحوی که جای هیچ ابهامی برای مسایل باقی نگذاشت. قونوی رو به مولوی کرد و گفت: "شما چگونه می توانید این مسایل پیچیده را این چنین ساده بیان کنید!؟" و مولوی پاسخ داد: "شما چگونه می توانید این مسایل ساده را این چنین پیچیده نمایید!؟"

ابن عربی خدا را "وجود مطلق" می خواند که به هر صفتی متصف می شود<sup>۴</sup> و به هر اسمی موسوم می گردد.<sup>۵</sup> این است که علاءالدوله سمنانی که خود عارفی بزرگ است از این زبان و از این اصطلاح سخت برمی آشوبد که "نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فی حق الواجب . . . در جمیع ملل و

نحل بدین رسوایی سخن کس نگفته و چون باز شکافی مذهب طیبه و دهریه بهتر به بسیاری از این سخن "۶. ولی همو سخنان مولوی که بوی عشق می دهد طبعش را می نوازد:  
 "دیگر از سمنانی پرسیدند که مولانای رومی چه کسی بوده است؟ فرمود: خوش کسی بوده است. هر چند در سخن های او نشان تمکین و استقامت نیافتم اما خوش وقتی داشته است و من هرگز سخن او نشنوده ام که دقت من خوش نشده باشد"۷.

### تأثیر ابن عربی بر مولانا

بسیاری از مفسران قدیم و جدید مولانا و نیز مستشرقانی چون نیکلسون<sup>۸</sup> و علمایی چون علامه طباطبایی و شاگران ایشان، مولانا را از ابن عربی متأثر دانسته اند. اما به واسطه آن چه در بالا ذکر شد، محققانی چون ویلیام چیتیک<sup>۹</sup> به هیچ وجه چنین تأثیری را قبول نداشته سخت آن را رد می کنند و شباهت های مولوی و ابن عربی را صرفاً بر سبیل توارد می دانند.  
 به هر حال، باید بپذیریم که از یک سو راه محبت و راه معرفت از هم جدا نیستند و از سوی دیگر مثنوی مولانا نیز از "عرفان نظری" و "وحدت آفاقی" تهی نیست. ابیاتی که در آغاز مقاله آوردیم گواهی بر این مدعاست و به خصوص شاه بیت آنها که:

ما عدم هاییم و هستی های ما      تو وجود مطلق فانی نما

در این زمینه جای تأمل بسیار دارد. اصطلاحات وجود، عدم و وجود مطلق کاملاً فلسفی هستند به نحوی که ملاصدرا<sup>۱۰</sup> و با درجات بیشتر حاجی سبزواری<sup>۱۱</sup> اصالت وجود، اعتباریت ماهیت و وحدت سنخی وجود را بر اساس حکمت متعالیه از همین بیت نتیجه می گیرند. اصطلاح "وجود مطلق" که در باره خداوند به کار رفته است، همان طور که گفتیم اصطلاحی است خاص ابن عربی که با تحلیلی که ذکر شد، مولانا آن را از ابن عربی وام گرفته است هر چند این اصطلاح در موارد دیگر در کتاب مثنوی تکرار نشده است.

### بررسی ابیات مورد نظر

در این ابیات، ابتدا مسأله توحید افعالی و یا به تعبیری "لا«وثر فی الوجود الا الله" مطرح شده است. در این ارتباط مسایل مهم کلامی مانند "جبر و اختیار" مورد بررسی قرار گرفته است. این امور به صورت هست ها و واقعیاتی بیان شده اند که مبین جهان بینی مولانا است. بسیاری از افراد این امور را حاکی از دیدگاه های اشعری مولانا می دانند. به زعم اینان، مولانا در این جا علیت را از غیر خدا نفی می کند. یعنی اشیا وجود دارند اما اثر ندارند. اثر و حول و قوه اشیا از خداست. او قدرت مطلق و پادشاه جهان است. همه اشیا، از جمله انسان، مهره هایی بی قدرت و اختیار هستند. در دست این پادشاه مطلق که هر گونه بخواهد آنها را می جنباند:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی      زاری از ما نی، تو زاری می کنی  
 ما چو ناییم و نوا در ما ز توست      ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست  
 ما چو شطرنجیم اندر برد و باخت      برد و مات ما ز توست ای خوش صفات

البته می توانیم بگوییم که این ابیات بیانگر "فناى افعالى" است و بلکه به آن دعوت می کند. یعنی باید "سالک به مرتبه ای از کشف برسد که هیچ فعلی را به خود نسبت ندهد و همه افعال و احوال را از حق تعالی بداند".<sup>۱۲</sup> اما این که دیدگاه مولانا مبین دیدگاه اشعریست خام باشد جای چند و چون بسیار دارد.<sup>۱۳</sup> این سخن که اشیا "وجود" دارند ولی "اثر" ندارند سخنی است خود متناقض وجود داشتن مساوق اثر داشتن است. این است که مولانا هر چند در ابتدا حول و قوه ما را نفی می کند و آن را به خدا نسبت می دهد:

ما همه شیران ولی شیر علم  
حمله شان از باد باشد دم بدم  
اما سپس پا را فراتر گذاشته و از "توحید افعالی" به "توحید ذاتی" و از "وحدت مؤثر" به "وحدت وجود" می رسد نه تنها "باد" و حول و قوه ما، بلکه "بود" یعنی وجود ما نیز منسوب به اوست:

باد ما و بود ما از داد توست  
هستی ما جمله از ایجاد توست  
بنابراین نه تنها از "اثر" نداشتن ما بلکه از "وجود" نداشتن ما سخن می گوید:  
ما که باشیم ای تو ما را جان جان  
تا که ما باشیم با تو در میان  
ممکن است به نظر آید که بیت فوق از "عدم ادعایی" و یا "عدم بالقیاس" سخن می گوید. یعنی ما از شدت بی اثری و ناچیزی با تو قابل قیاس نیستیم. به نحوی که پیش وجود تو وجود ما ظهور و بروزی ندارد نه این که واقعاً هیچ باشد. این به همان حکایت کرم شبتاب می ماند که سعدی از قول او می گوید:

که من روز و شب جز به صحرا نیم  
ولی پیش خورشید پیدا نیم<sup>۱۴</sup>  
این است که سعدی ابتدا دیدگاه عرفا را در مورد "وحدت وجود" چنین بیان می کند:  
ره عقل جز پیچ در پیچ نیست  
بر عارفان جز خدا هیچ نیست  
اما هیچ نبودن غیر خدا اشکال و سؤال را برمی انگیزد:  
توان گفتن این با حقایق شناس  
ولی خرده گیرند اهل قیاس  
که پس آسمان و زمین چیستند  
بنی آدم و دام و دد کیستند  
سعدی در جواب به این سؤال، به عدم ادعایی و عدم بالقیاس متمسک می شود و تمثیل کرم شبتاب را پیش می کشد:

همه هر چه هستند از آن کمترند  
که با هستی اش نام هستی برند  
که گر آفتاب است یک ذره نیست  
و گر هفت دریاست یک قطره نیست  
اما دیدگاه مولانا در بیت مورد نظر ما که بیت بعدی است مطلب را کاملاً واضح می کند. وی دیدگاه ابن عربی را منعکس می کند و صراحتاً می گوید که این عدم و نیستی، عدم ادعایی نیست بلکه عدم حقیقی است:

ما عدم هاییم و هستی های ما  
تو وجود مطلقى فانی نما

## اعیان ثابتہ و نیستی

در بیت فوق ادعا شده است که هم "ما" عدمیم و هم "هستی ها"ی ما عدم است. و "وجود مطلق" فقط خداست. مراد از "ما" در این جا چیست و معنای "وجود مطلق" کدام است؟ اقوال مختلفی در این جا بیان شده است. از دیدگاه حاجی سبزواری این "ما" همان ماهیات است که اعتباری و عدمی اند. "هستی ها"ی ما همان وجودات خاصه اند که عین الربط و به اصطلاح وجود رابط اند که فانی در وجود مستقل خدایند. وجود مطلق همان خداست که طبق قاعده "الحق ماهیته انیته" انیت صرفه وجود محض است<sup>۱۵</sup> و ماهیت ندارد و چون فاقد ماهیت است هیچ تصویر و تصور عقلی از او نمی توان داشت و اگر "چیز" و "شیء" به معنای آن چه باشد که نامی دارد و دارای چیستی است، خدا به این معنا بی نام است و "فانی نما". این ها که گفتیم همه بر طبق حکمت متعالیه بود اما به لسان ابن عربی این "ما" در این جا همان اعیان ثابتہ است که "ماشمت رائحه الوجود" بوی وجود را نشنیده اند. همین ها مخاطب "کن" در خطاب خدا برای پیدایش موجودات عالمند: "انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون" (نحل/۴۰) (سخن ما درباره چیزی که اراده اش را کرده ایم این است که به آن می گوییم موجود شو، و بی درنگ موجود می شود). اما همین اعیان که پیش از خلقت معدوم اند و مخاطب "کن" قرار می گیرند با همین "کن" پیدا شده و شایستگی "یکون" را پیدا کرده و کثرت را پدید آورده و تبدیل به "هستی ها"ی ما شده اند ولی هم چنان در کتم عدم باقی مانده اند.<sup>۱۶</sup> این همان وحدت در کثرتی است که مولانا از آن دم می زند:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد  
چون به بی رنگی رسی کان داشتی  
موسی با موسی در جنگ شد  
موسی و فرعون دارد آشتی

(مثنوی، ۸/۱-۲۴۶۷)

بنابراین، بحث "خلق از عدم" در این جا به معنای خلق از اعیان ثابتہ است.<sup>۱۷</sup> خداوند دو فیض دارد یکی فیض اقدس که با آن اعیان ثابتہ در علم خدا حاصل می شود. این اعیان تقاضای وجود دارند. عاشق وجود و گدایان درگاه هستی اند. طبق تقاضای آنها، خداوند بر حسب اسما و صفات خویش آنها را با امر "کن" مخاطب ساخته و با "فیض مقدس" لباس وجود به تن آنها می پوشاند.<sup>۱۸</sup> این حکایت آفرینش را مولوی در دو بیت از ابیات یاد شده چنین بیان می کند:

لذت هستی نمودی نیست را  
عاشق خود کرده بودی نیست را  
ما نبودیم و تقاضامان نبود  
لطف تو ناگفته ما می شنود  
در جای دیگر به این تقاضای "اعیان ثابتہ" و دو فیض اقدس و مقدس چنین اشاره می کند:

آن یکی جودش گدا آرد پدید  
و آن دگر بخشد گدایان را مزید  
بدین ترتیب "خلق از عدم" صورت می پذیرد و عدم لباس وجود می پوشد هر چند که هم چنان در کتم عدم باقی می ماند. چنان که پیامبر فرمود: "کان الله و لم یکن معه شیء" (خدا بود و

هیچ با او نبود) و چون "کان" بیان کنندهٔ زبان نیست پس آآن هم خدا هست و هیچ چیز با او نیست. به قول جنید: "و الآن کما کان"<sup>۱۹</sup>. یعنی او تنها موجود عالم است<sup>۲۰</sup> به قول مولانا:

حق ز ایجاد جهان افزون نشد	آنچه اول آن نبود اکنون نشد
لیک افزون گشت اثر ز ایجاد خلق	در میان این دو افزونی است فرق
هست افزونی، اثر، اظهار او	تا پدید آید صفات و کار او

(مثنوی، ۱۶۶۶/۴ به بعد)

بنابراین، کثرت ما مربوط به اعیان ثابت است که عدمند و هستی ما نیز بیش از یکی نیست که در اثر همان اعیان کثرت پیدا کرده است:

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 کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی، ۶۸۶/۱ به بعد)

این است که توحید از نظر امثال مولانا نه تنها "یکی دانستن" بلکه "یکی بودن" و "یکی شدن" است. یعنی "غایت توحید آن است که عبد هم چنان که از ازل نیست بوده آآن نیز نباشد و رب همچنان که از ازل بوده آآن نیز باشد"<sup>۲۱</sup>. یعنی "توحید" به "وحدت وجود" می انجامد و گفتیم که وحدت بین دو طرف میسر نمی شود مگر آن که یک طرف "نیست" باشد. از همین روست که مولانا دعوت به "نیستی" و فنا می کند تا با آن (هست) که خداست بقا داشته باشیم:

من نیم جنس شهنشہ دور ازو	لیک دارم در تجلی نور از او
جنس ما چون نیست جنس شاه ما	مای ما شد بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما او ماند فرد	پیش پای است او گردم چو گرد

(مثنوی، ۱۱۷۰/۲ به بعد)

این همان است که جنید در توحید گفت: "و آن، آن بود که آخر حال بنده باز آن گردد که اول بوده است و باشد چنانک بود پیش از آنک بود."<sup>۲۲</sup>

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 کارگه بی قیمتت است

(مثنوی، ۶۸۸/۲ به بعد)

آینهٔ هستی چه باشد نیستی	نیستی بر گرد تو ابله نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود	مال داران بر فقیر آرند جود

(مثنوی، ۲/۱-۳۲۰۱)

همین مطلب را در دیوان شمس چنین بیان می کند:

که هستی نیستی جوید همیشه  
ز کات آنجا نیاید که امیری است

(غزل ۳۴۸)

لذا با توجه به آیه شریفه "کل شیء هالک الا وجهه" (همه چیز به جز وجه او فانی اند) (قصص/۸۸)، همه آن چیزهایی که "هست" می‌پنداریم تنها در صورتی شایسته هستی اند که فانی در وجه او باشند:

هالک آید پیش وجهش هست و نیست      هستی اندر نیستی خود طرفه است  
(مثنوی، ۴۶۶۲/۳)  
باز هم پارادوکس‌های ابن عربی در این جا به خوبی خود را نشان می‌دهد.<sup>۲۳</sup>

### نیستی و عهد الست

نکته ای که نباید از نظر دور داشت این است که آن نیستی که عاشق هستی بوده و سپس لباس هیتی به تن کرده است می‌تواند اشاره به عهد الست باشد. این اصطلاح قرآنی است که از آیه شریفه ۱۷۲ سوره اعراف اخذ شده است که خداوند از بنی آدم قبل از پیدایش آنها عهد و پیمانی گرفته است مبنی بر ربوبیت خویش که "الست بربکم" (آیا پروردگار شما نیستم) و آنان در همان حال عدم پاسخ داده اند که "بلی" این معنا که با اعیان ثابت‌ه ابن عربی نزدیک است هم بعد از ابن عربی رواج داشته است و هم بعد از او، به قول سعدی:

همه عمر بردارم سر از این خمار مستی      که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی  
(غزلیات)

حافظ نیز همه جا از عهد الست یاد کرده است. به عنوان نمونه معنای فوق را چنین می‌

سراید:

رهرو منزل عشقیم و ز سر حد عدم      تا به اقلیم وجود این همه راه آمده ایم  
این سر حد عدم همان "نیستان" مولانا است که همواره بازگشت به آن را جستجو می‌کند. ابوسعید ابی‌الخیر نیز که قبل از ابن عربی است همین معنا را چنین سروده است:

زان پیش که طاق چرخ اعلا زده اند      وین بارگه سپهر مینا زده اند  
ما در عدم آباد ازل خوش خفته      بی ما رقم عشق تو بر ما زده اند<sup>۲۴</sup>  
و یا در این باره چنین ترنم می‌نماید:

آن روز که ثور بر ثریا بستند      وین منطقه بر میان جوزا بستند  
در کتم عدم بسان آتش بر شمع      عشقت به هزار رشته بر ما بستند<sup>۲۵</sup>

لذا این "ما" در "ما عدم‌هاییم" مربوط به اعیان ثابت‌ه، عهد الست، سر حد عدم و عدم آباد و نیستان است. مولانا خود به این عشق روز الست در دیوان شمس چنین اشاره می‌کند:

دلبر روز الست چیز دگر گفت پست      هیچ کسی هست کو آورد آن را به یاد  
(دیوان شمس، ۹۲۶۵)

پیدایش و هستی را نیز نتیجه همان عهد الست می‌داند:

ما در این دهلیز قاضی قضا      بهر دعوی الست ایم و بلی



(مثنوی، ۱۷۴/۵)

قرائات دیگر از بیت مورد نظر

۱ - مطابق قرائت فوق که قرائت مشهور است در بیت

ما عدم هاییم و هستی های ما  
تو وجود مطلق فانی بما  
و او برای عطف هستی ها بر عدم ها است یعنی "ما" و "هستی های" ما هر دو عدمیم و  
فانی نما به ضم نون است یعنی فانی به نظر می رسی در حالی که وجود مطلق. اما برخی گفته اند  
که "واو" برای استیناف است نه عطف. فانی نما نیز به کسر نون است ۲۶ و معنای بیت این می شود  
که: "ما عدم هایی هستیم؛ و هستی های ما را تو وجود مطلق و نیز فانی کننده ای" که اشاره دارد  
به آیاتی چون "کل شیء هالک الا وجهه" و نیز "لمن الملک الیون لله الواحد القهار" (امروز  
فرمانروایی از آن کیست؟ [پاسخ آیه] از آن خداوند قهار یگانه (غافر/۱۶) به قول سعدی:

چو سلطان عزت علم بر کشد  
جهان سر به حبیب عدم در کشد<sup>۲۷</sup>

یعنی هنگام ظهور خدا به اسم عزیز، واحد و قهار، یا به عبارت دیگر هنگام تجلی "وجود  
مطلق" همه چیز به عدم اصلی خود باز می گردد یعنی او "فانی نما"ی همه چیز است.

۲ - درباره فانی نما به ضم میم نیز سه معنی ذکر کرده اند:

الف: یکی این که تو فانی نما هستی یعنی خود را فانی نشان می دهی، پنهانی و به چشم  
نمی آیی و غیر تو آشکار به نظر می آید.

ب: دیگر آن که تو فانی نما هستی بدین معنی که فانی ها یعنی همان معدومات ازلی را به  
عرصه ظهور در می آوری.

در این دو صورت حق آینه خلق است. خودش ناپیداست و اعیان را نشان می دهد. برای  
این امر در مثنوی و در دیوان نمونه بسیار می توانیم یافت.

این جهان نیست چون هستتان شده	و آن جهان هست بس پنهان شده
خاک بر باد است بازی می کند	کژنمایی پرده سازی می کند
این که بر کار است، بی کار است و پوست	و آن که پنهان است مغز و اصل اوست

(مثنوی، ۲/۲-۱۲۸۰)

این جا فانی نما به معنای اول است. در جای دیگر:

نیست را بنمود هست و محتشم	هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار	باد را پوشید و بنمودت غبار

(مثنوی، ۸/۵-۱۰۲۶)

که در این جا فانی نما به معنای دوم است

آن که هستت می نماید، هست پوست  
و آن که فانی می نماید اصل اوست  
که در این جا باز هم فانی نما به معنای اول است

ج: سومین معنی برای فانی نما این است که خود را به شکل فانی‌ها (اعیان) در می‌آوری و اسما و صفات خود را در آنها تجلی و ظهور می‌دهی. یعنی در این جا خلق آینه‌حق می‌شود. یعنی ظهور در عین بطون و بطون در عین ظهور:

کار کن در کارگه باشد نهان  
تو برو در کارگه بینش عیان  
پس در آن در کارگه یعنی عدم  
تا ببینی صنع و صانع را بهم

(مثنوی، ۷۵۹/۲، ۷۶۲)

به این معنای "تجلی" باز هم اشاره خواهیم کرد.

### روایت ملاصدرا از بیت مورد نظر

مرحوم ملاصدرا که نزدیک به چهار صد سال نزدیکتر از ما به مولوی است این بیت را چنین روایت کرده است:

ما عدم هاییم هستی‌ها نما  
تو وجود مطلق و هستی‌ما<sup>۲۸</sup>

یعنی چهار ادعا در این جا رخ می‌نماید که هر یک از آنها متفرع بر ادعای قبلی است:

۱- خداوند وجود مطلق است. یعنی وجود منحصر در اوست (تو وجود مطلق).

۲- در نتیجه، غیر او یعنی ما، معدومیم (ما عدم هاییم).

۳- اما از سوی دیگر ما در این جهان یافت می‌شویم یعنی متعلق علم قرار می‌گیریم و هر چیزی که متعلق علم قرار گیرد یا هست (که در ادعای قبل گفتیم چنین نیست) و یا وجود نما است (هستی‌ها نما).

۴- آن وجودی را که ما نشان می‌دهیم و منسوب به ما است در واقع همان وجود حق است (هستی‌ما).

در این جا باز هم به نظریه تجلی می‌رسیم که نیستی‌نماینده و نشان‌دهنده هستی است. یعنی در این جا خلق آینه‌حق است و این دقیقاً همان قول ابن عربی است که "العدم المطلق قام للوجود المطلق کالمراه" (عدم مطلق به منزله آینه برای وجود مطلق است)<sup>۲۹</sup>. مولانا خود در این زمینه می‌گوید:

آینه‌هستی چه باشد نیستی  
نیستی بر، گر تو ابله نیستی

(مثنوی، ۳۱۰۱/۱)

و باز این همان است که شبستری گفته است:

عدم آینه‌هستی است مطلق  
کزو پیداست عکس تابش حق<sup>۳۰</sup>

این معنای از تجلی در سراسر دریای مولوی موج می‌زند که خلق آینه‌حق است و اسما و صفات او را تجلی می‌دهد. در این جا صرفاً به یک نمونه بسنده می‌کنیم:

خلق را چون آب دان صاف و زلال  
اندر او تابان صفات ذوالجلال  
علمشان و عدلشان و لطفشان  
چون ستاره چرخ در آب روان

(مثنوی، ۳۱۷۲-۳/۶)

روایت ملاصدرا این مشکل را در روایت قبلی حل می کند که چگونه معنی دارد که هم ما عدم باشیم و هم هستی های ما، مگر ما غیر از هستی های ماست؟ در این روایت ما یک ادعا بیشتر نداریم "ما عدم هاییم" و او در این جا دو جمله را به هم عطف می کند: "و هستی های ما را تو وجود مطلق". اما یک اشکال دیگر این روایت پیدا می شود و آن این که اگر ما عدم هاییم و هستی نما هستیم و هستی نیز منحصر در هستی مطلق است پس "هستی ها" چه معنی می دهد. ما "هستی نما" ییم نه "هستی ها نما" چرا که دومی با وحدت وجود سازگار نیست. اینجاست که مرحوم حاجی سبزواری گفته است که "ها" در واقع "هستی نما" را جمع بسته است نه "هستی" را ما عدم هاییم و هستی نماهاییم. به ضرورت شعری "ها" جا به جا شده است.

بدین ترتیب، چنان که ملاحظه شد، می توان ابیات مورد بحث را یک دوره کوتاه و فشرده از بحث "وحدت وجود" ابن عربی دانست.

### پی نوشت ها

- ۱- در این زمینه رجوع کنید به وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت تألیف نگارنده.
- ۲- رجوع کنید به همان صص: ۶-۹۵ و ۶۶-۲۴۱.
- ۳- سعدی، بوستان، باب عشق و مستی.
- ۴- الفتوحات المکیه، ج: ۲، ص: ۲۴۰.
- ۵- همان، ج: ۱، ص: ۴۰.
- ۶- جامی، نفحات الانس، ص: ۴۸۳.
- ۷- سمنانی، چهل مجلس، ص: ۳۶۰.
- ۸- رجوع کنید به: نیکلسون، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی مولوی، صص: ۵-۷۶، ۱۱۰ و ۱۱۱ و صفحات بسیار دیگر.
- ۹- رجوع کنید به: "Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud"
- ۱۰- رجوع کنید به: الاسفار الاربعه، ج: ۲، ص: ۳۳۴.
- ۱۱- رجوع کنید به حاج ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، ص: ۳۱.
- ۱۲- فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج: ۱، صص: ۳-۲۵۲.
- ۱۳- رجوع کنید به: قاسم کاکایی، خدا/محوری، صص: ۷۲-۳۵۱.
- ۱۴- سعدی، بوستان، باب عشق و مستی.
- ۱۵- سبزواری، شرح اسرار بر مثنوی، ص: ۳۱.
- ۱۶- رجوع کنید به: ابن عربی، فصوص الحکم، ج: ۱، ص: ۱۰۲، و ج: ۱، ص: ۷۶.
- ۱۷- ابن عربی، الفتوحات، ج: ۱، ص: ۱۱۵.
- ۱۸- مراجعه کنید به: مقدمه قیصری بر فصوص الحکم با شرح استاد سید جلال الدین آشتیانی.
- ۱۹- ابو نصر سراج، اللمع، ص: ۱۸۸.

- ۲۰- ابن عربی، *الفتوحات*، ج: ۳، ص: ۴۲۹.
- ۲۱- رجوع کنید به ابونصر سراج، *اللمع*، ص: ۵۰ و هجویری، *کشف المحجوب*، صص: ۳-۲۸۲.
- ۲۲- ترجمه رساله قیشریه به اهتمام فروزانفر، ص: ۵۱۵.
- ۲۳- برای نمونه رجوع کنید به ابن عربی، *انشاء الدوائر*، صص: ۷-۸ و *الفتوحات*، ج: ۳، ص: ۷۹ و نیز رجوع کنید به قاسم کاکایی، *وحدت وجود*، صص: ۴۱۶-۳۹۶.
- ۲۴- ابوسعید ابی الخیر، *دیوان*، رباعیات، قسمت دوم.
- ۲۵- همان.
- ۲۶- رجوع کنید به حاجی سبزواری، *شرح اسرار بر مثنوی*، ص: ۳۱.
- ۲۷- بوستان، *باب عشق و مستی*.
- ۲۸- *الاسفار الاربعه*، ج: ۲، ص: ۳۳۴.
- ۲۹- *الفتوحات*، ج: ۳، ص: ۴۷.
- ۳۰- شیخ محمود شبستری، *گلشن راز*، بیت ۱۶۳.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، *انشاء الدوائر*، لیدن ۱۹۱۹.
۳. -----، *الفتوحات المکیه*، ۴ جلدی، در صادر، بیتا.
۴. -----، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ ش.
- ۵- ابوسعید ابی الخیر، *دیوان*.
- ۶- جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، من حضرات القدس، تصحیح دکتر محمد عابد، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
۷. حافظ، شمس الدین محمد، *دیوان*، بر اساس نسخه غنی و قزوینی، انتشارات لوح محفوظ، ۱۳۷۹.
۸. سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح اسرار بر مثنوی*، چاپ سنگی، انتشارات سنایی، بی تا.
۹. السراج، ابونصر، *اللمع*، تحقیق و تقدیم دکتر عبدالحلیم محمود، مصر، دارالکتب الحدیثیه، ۱۹۶۰.
۱۰. سعدی، شیخ مصلح الدین، بوستان، تصحیح محمدعلی فروغی، انتشارات علمی، بی تا.
۱۱. سمنانی، علاءالدوله، *چهل مجلس با رساله اقبالیه*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات ادیب، ۱۳۶۶.
۱۲. شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، تصحیح حسین الهی قمشه ای، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نخست، ۱۳۷۷.

۱۳. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، انتشارات زوار.
۱۴. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۵. کاکایی، قاسم، خدا/محوری، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۱۶. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، انتشارات هرمس، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹ق.
۱۸. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه نیکلسون، انتشارات طلایه، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۱۹. مولوی، جلال الدین محمد، دیوان کبیر، کانون انتشارات علمی، چاپ سوم، ۱۳۵۲.
۲۰. نیکلسون، رینولد، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۴.