

## مفهوم «عدم» در آثار بیدل دهلوی و مقایسه آن

### با اندیشه‌های ابن عربی

سعید قاسمی پُرشکوه\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

محمدحسین بیات\*\*

دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۲۰، تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۰۲/۲۱)

### چکیده

یکی از موضوع‌های اصلی و به سخنی دیگر و بهتر، اساسی‌ترین موضوع در تصوف و عرفان اسلامی بحث «وجود» است که با ظهور عارف اندلسی، «محبی‌الدین ابن عربی» در قرن هفتم و پس از آن تاکنون در ادب فارسی جلوه آشکار و نمودی پُررنگ دارد. به تبع آن، برای روشن کردن حقیقت «وجود» و «موجود» و نیز منشأ موجودات، در مرتبه پس از آن، مقوله دیگری که در عرصه علم عرفان نظری از آبخور مقوله «وجود» آب خورده است و مورد بحث و بررسی قرار گرفته، مقوله «عدم» است. این جستار به بررسی مقوله «عدم» در زبان و آثار «بیدل دهلوی» می‌پردازد و در پی آن است تا با جستجوی مفاهیم «عدم» در کلیات آثار وی به این نتیجه برسد که آیا در این باره، شباهت اندیشگانی میان بیدل دهلوی و ابن عربی وجود دارد یا نه؟ در این راستا، نخست به مقوله «عدم» در آثار ابن عربی پرداخته شده، سپس دیدگاه بیدل دهلوی واکاوی شده، با نظر ابن عربی مورد مقایسه قرار گرفته، در نهایت نیز نتیجه تأثیرات ابن عربی بر بیدل بیان شده است.

**واژگان کلیدی:** بیدل دهلوی، ابن عربی، فتوحات مکیه، فصوص الحکم، عدم، بررسی تطبیقی.

---

\*. E-mail: Saeedghpo@yahoo.com

\*\* E-mail: Dr.bayat60@yahoo.com

این مقاله برگرفته از رساله دکتری نگارنده است

## مقدمه

می‌توان گفت ابن‌عربی (م. ۶۳۸ ق.) پایه‌گذار عرفان نظری در جهان اسلام و تصوف اسلامی می‌باشد که تأثیر آراء و اندیشه‌های عرفانی و نیز تصوف وی بر افکار و اندیشه‌های شاعران و بعضاً نویسندگان پس از او بر کسی پوشیده نیست و در واقع، وی بیشتر از همه در صورت علمی دادن به تصوف سهیم است. دو کتاب *فصوص الحکم* و *فتوحات المکتیة* او از جمله کتاب‌های بسیار مهم عرفانی است که شرح‌های متعددی بر آنها نگاشته شده است (ر.ک؛ صفا، ۱۳۷۰، ج ۲: ۴۸). همچنین کسانی چون مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و حافظ شیرازی و ... از آبخور سخنان و آراء وی جرعه نوشیده‌اند و تاکنون کتاب، رساله و مقاله‌های بسیاری دربارهٔ این تأثیرپذیری شاعران از ابن‌عربی و اندیشه‌های او، نیز سنجش افکار دو سو، به رشتهٔ تحریر درآمده است. یکی از کسانی که در ادب فارسی با گام‌های استوار در راه و خط مشی ابن‌عربی به سلوک پرداخته، «بیدل دهلوی عظیم‌آبادی» است و هرچند «به نظر می‌رسد که وی تحت تأثیر همهٔ ائمهٔ صوفیه بوده است، اما بیشتر، از افکار ابن‌عربی الهام گرفت» (بیدل دهلوی، ۱۳۹۸ ق.: ۱۲) و چنان‌که از کلیات آثار او برمی‌آید، یکی از پیروان بی‌قید و شرط ابن‌عربی است که بسیار متأثر از اندیشه‌های وی می‌باشد تا آنجا که «به نظر می‌رسد که وی «محیط/عظم را با عقیدهٔ مشهور ابن‌عربی آغاز می‌کند که پیش از حدوث کائنات، تنها ذات حق تعالی بود...» (هادی، ۱۳۷۶: ۷۵). این دنباله‌روی از او، در سایر آثار وی نیز کاملاً مشهود است و بر کسی پوشیده نیست؛ به‌عنوان نمونه منظومهٔ *عرفان* او پُر از اندیشه‌هایی است که تأثیر مستقیم ابن‌عربی را به‌خوبی می‌توان در آن مشاهده کرد و می‌توان گفت آیینۀ تمام‌نمایی از پیکرهٔ فکری ابن‌عربی است و چنان‌که گفته‌اند: «بیدل گذشته از تأثیرپذیری از شعرای بزرگی همچون مولانا، حافظ، صائب و... و پیروی از آنها، در نوع نگاه به عالم و آدم و در عرصهٔ مفاهیم معرفت‌شناسی، وجودشناسی و انسان‌شناسی سخت دلبستهٔ نظام فکری محیی‌الدین است...» (نیکویی، ۱۳۸۷: ۲۱). این تأثیرپذیری بیدل از ابن‌عربی تا بدانجاست که وی را به خاطر تبعیت از فکر وحدت وجودی ابن‌عربی، «شاعر توحیدی» خوانده‌اند (ر.ک؛ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵). از همین روی، موضوعات بسیاری را می‌توان در آثار و اندیشه‌های این دو عارف که یکی اندلسی و عرب‌زبان و دیگری دهلوی، اما پارسی‌زبان است، مورد بررسی قرار داد. یکی از این موضوعات کلیدی، مقولهٔ «عدم» و معانی و مفاهیم و تعبیر آن در آثار این دو می‌باشد. از آنجا که مقولهٔ «عدم» فرع بر موضوع «وجود» در عرفان نظری است، نیاز است که به اصل یعنی وجود نیز پرداخته شود تا با پرداختن به مقولهٔ «وجود» و به حکم «تُعرف الأشياء بأضدادها» (البته اگر بین وجود و عدم تقابل قائل باشیم)، به چستی مقولهٔ «عدم» نیز دست یافت، اما از آنجا که مقولهٔ «وجود» بحثی درازدامن را می‌طلبد،

به اجمال بدین موضوع پرداخته خواهد شد و تمرکز نوشتار حاضر بر خود مقوله «عدم» و مفاهیم آن است که بیدل دهلوی در کلیات آثار خوی برای آن به کار برده است.

### ۱- پرسش‌های پژوهش

این مقاله در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

- ۱- مقصود از «عدم» در کلام و زبان ابن‌عربی چیست؟
- ۲- مفهوم «عدم» در آثار و زبان بیدل دهلوی چیست؟
- ۳- میزان تأثیرپذیری بیدل در این باب، از اندیشه‌های محیی‌الدین ابن‌عربی تا چه اندازه است؟
- ۴- وجوه شباهت و تمایز افکار بیدل دهلوی و ابن‌عربی در باب مفهوم «عدم» چیست؟

### ۲- پیشینه پژوهش

متأسفانه با وجود مقالات بسیاری که تاکنون درباره‌ی آراء و اندیشه‌های بیدل دهلوی نوشته شده، تنها تعداد معدودی از آنها به مسأله «عدم» پرداخته‌اند و آن تعداد اندک نیز تنها به چند جمله تا یکی دو بند در این زمینه اکتفا کرده‌اند. البته این یکی دو مورد نیز تنها به چند ترکیب درباره «عدم» اشاره کرده‌اند و بس، و به مفاهیم آن در نزد بیدل دهلوی و سنجش آن با اندیشه‌های ابن‌عربی نپرداخته‌اند؛ به عنوان نمونه استاد شفیعی کدکنی در کتاب *ارزنده خود، شاعر آیین‌ها*، می‌گوید: «عدم، به ویژه عدم مطلق، امری نیست که قابل تشخیص باشد و به قول فلاسفه اسلامی «لَا مَبْزُورَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ». اما بیدل عدم را چیزی از مقوله دشتی یا بیابانی فرض کرده و فاصله چندین عدم را در نظر گرفته است. علت پیدایش این ترکیب یا مفهوم، سابقه تعبیر بیابان عدم یا صحرای عدم است که در شعر شاعران قبل از او به کار رفته و او بر اثر تکرار و تأمل، عدم را در شعر خویش به کار برده است و چیزی از مقوله چندین صحرا یا چندین دشت در نظر گرفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۵۲). اگر در این سخن استاد شفیعی کدکنی به دیده دستوری نگریسته شود، شاید بتوان آن را درست دانست، اما از دیدگاه عرفانی درست نمی‌نماید؛ زیرا اولاً مقصود فلاسفه متمایز نبودن افراد عدم مطلق در برابر عدم مضاف است، نه تشخیص خود عدم؛ ثانیاً «عدم» در زبان عارفان به گونه‌ای دیگر مورد بحث واقع شده است که در این مقاله با روشن شدن مفهوم «عدم» صحت و سقم این ادعا روشن خواهد شد. همچنین در *فصلنامه قند پارسی*، شماره ۴۰-۳۹ آقای ضیایی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی اندیشه‌های فلسفی در شعر بیدل دهلوی»، ذیل مدخل «مفهوم عدم در شعر بیدل» به مفهوم «عدم» به صورت جزئی - آن هم نه از دیدگاه صرف فلسفه - پرداخته است؛ مثلاً می‌گوید:

«به‌جرات می‌توان گفت که هستی و نیستی (عدم) بیش از هر شاعر دیگر و در بالاترین سطح در شعر بیدل نمود یافته است. علاوه بر این، عبارات و واژگان هم خانواده این دو مفهوم، نظیر فنا، محو، وجود، بودن، نبودن، ذوب، غرق، گشته، زنده و اصطلاحات مترادف دیگر به وفور در شعر بیدل دیده می‌شود و تمامی این مصطلحات به نحوی با مفهوم هستی و نیستی در ترابط و گفتگو می‌باشند» (ضیایی، ۱۳۸۷: ۲۰۸). در این گفتار تقریباً دو صفحه‌ای، به هیچ روی سخنی از ابن‌عربی به میان نیامده است و بیشتر به «عدم» از منظر نیستی و فنای صوفیانه اشاره شده است و شایان ذکر آنکه سخنان آقای ضیایی نیز، هم از نظر فلسفه و هم از حیث عرفانی دارای اشکال است. در سایر منابع که درباره تأثیرپذیری بیدل از ابن‌عربی سخنی آمده، به شرح مبسوط این واژه پرداخته نشده است. بنابراین، می‌توان گفت که سخنی درخور و مرتبط با موضوع مقاله و در حوزه بررسی تطبیقی اندیشه‌های این دو عارف نامدار بیان نشده است و جای آن است که درباره مفهوم «عدم» در آثار و اندیشه‌های بیدل دهلوی و اکاوی تازه و درخور انجام شود. از این روی، مقاله حاضر به این موضوع اختصاص داده شده است و در آن نخست مفهوم «عدم» در آثار ابن‌عربی مورد بررسی واقع شده است و در هر یک از مدخل‌های یاد شده، اندیشه‌های بیدل نیز در این باب مورد واکاوی قرار گرفته تا بدین ترتیب میزان شباهت و تفاوت افکار این دو عارف بزرگ مشخص شود.

### ۳- واژه «عدم»

واژه «عدم»، واژه‌ای تازی است و در فرهنگ‌های عربی و فارسی به معانی گوناگون ثبت و ضبط شده است؛ به عنوان نمونه در کتاب *العین* آمده است: «**العَدَمُ**: فقدانُ الشَّیْءِ و ذِهَابُهُ (نبود و از دست رفتن چیزی)»... (فراهیدی، بی‌تا، ج ۲: ۵۶). این واژه غالباً بر «از دست رفتن مال و کم شدن آن» نیز اطلاق شده است. همچنین به معنای «تهیدستی و بی‌چیزی» نیز آمده است: «**العَدَمُ**: الفَقْرُ (نداری و تهیدستی)» (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲: ۳۹۲). در فرهنگ‌های فارسی نیز معنای «نیستی، نابودی و نبودن» بر این واژه اطلاق شده است که بر زبان عُرف و عامّه نیز این معنا روان شده، به اصطلاح جا افتاده است: «عَدَم: نیستی، نابودی» (معین، ۱۳۸۴: ۶۷۴). معانی دیگر آن عبارتند از: «مرگ، فقدان، نابودی، مقابل وجود، مقابل هستی» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰: ۱۵۷۶۹). بنابراین، می‌توان گفت که واژه «عَدَم» در فرهنگ‌ها به چند معنا ذکر شده است: «۱- نابودن، نبودن. ۲- مرگ. ۳- تهیدستی. ۴- مقابل وجود و هستی». برخی از این معانی در زبان عرفان نیز جاری است و عرفا از این معانی برای منظور خود بهره جسته‌اند.

#### ۴- «عدم» در آثار ابن عربی و بیدل

واژه «عدم» و مفهوم آن در نزد ابن عربی چندان از اهمیت برخوردار است که وی خطبه کتاب خود، فتوحات مکتبه، را با جمله‌ای آغاز کرده که در آن سخن از «عدم» رفته است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ عَنْ عَدَمٍ وَعَدَمِهِ...: سپس خدایی را که اشیاء را از عدم و عدم عدم پدید آورد...» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲). اما محققان در آثار ابن عربی به سه گونه و سه مفهوم از «عدم» اشاره کرده‌اند که عبارت هستند از: «۱- عدم امکانی. ۲- عدم مطلق. ۳- عدم عدم» (ر.ک: الحکیم، ۱۴۰۱ق: ۷۸۵-۷۸۲). هر یک از این سه گونه «عدم» مترادف‌هایی دارند که در اثنای نوشته حاضر به آنها اشاره خواهد شد. اما افزون بر این سه گونه «عدم»، برخی به مفهومی دیگر از این واژه اشاره کرده‌اند و بیشتر معنای صوفیانه و مفهوم تصوف را در واژه مورد بحث مدنظر داشته‌اند و آن را مترادف مفهوم «فنا»ی صوفیانه قرار داده‌اند: «عَدَمٌ: الْمُرَادُ بِالْعَدَمِ وَالْفَنَاءِ فِي عِبَارَاتِ هَذِهِ الطَّائِفَةِ - أَيْ الصُّوفِيَّةِ - فَنَاءُ الْأَلَّةِ الْمَذْمُومَةِ وَالصِّفَةِ الْمَرْذُوقَةِ فِي الطَّلَبِ الصِّفَةِ الْمَحْمُودَةِ، لَا عَدَمَ الْمَعْنَى بوجُودِ الْأَلَّةِ الطَّلَبِ: مراد از عدم و فنا در عبارات این طایفه - یعنی صوفیان - فنای آلت نکوهیده و صفت ناپسند در راه کسب صفت پسندیده است، نه عدم معنا با وجود آلت و وسیله کسب و طلب» (العجم، ۱۹۹۹م: ۶۳۲). این معنای «عدم» که مترادف با «فنا» ذکر شده، روشن و آشکار است، ولی مفاهیم سه‌گانه‌ای که پیشتر یاد شد، نیاز به دقت نظر و تفکیک این معانی از یکدیگر دارد. نکته دیگری که حائز اهمیت است اینکه با جستجو در آثار ابن عربی، به نظر می‌رسد که در اندیشه وی، چهار مفهوم از «عدم» دیده می‌شود؛ یعنی مرتبه «عدم» به معنای «جهان ممکنات» نیز در این تقسیم‌بندی جای دارد. بیدل نیز در این زمینه هم‌گام با ابن عربی در آثار خویش پیش رفته است و همان مفاهیم که از «عدم» در آثار و اندیشه‌های ابن عربی است، در آثار بیدل نیز دیده می‌شود. برای روشن تر شدن مفاهیم یاد شده درباره «عدم»، مطلب نیاز به واکاوی دارد که با توجه به مطالب ذکر شده، این جستار در پنج مرحله در اندیشه‌های این دو عارف بزرگ و شاعر سترگ به شرح زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد که عبارت هستند از: (۱) مرتبه عدم مطلق. (۲) مرتبه عدم للممکن یا امکانی. (۳) مرتبه عدم در مفهوم جهان ممکنات. (۴) مرتبه عدم عدم. (۵) عدم در معنای فنای صوفیانه.

اشاره شد که بیدل نیز مانند ابن عربی به چند «عدم» اعتقاد دارد و در آثار خود بدانها اشاره کرده، ولی وی گاهی بر این عقیده است که «عدم» را نمی‌توان با فکر و تأمل دریافت، همچنان که وجود را نمی‌توان ادراک کرد:

«اسرار دهانت به تأمل نتوان یافت

از فکر کسی پی نبرد راه عدم را»

(بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۳۷).

اگر هم بتوان به عدم پی بُرد، این مسأله نیاز به دقت بسیار دارد و لازمه آن چشم‌پوشی از عالم است:

«دقت بسیار دارد فهم اسرار عَدَم چشم از عالم بیوشی تا شوی آگاه ما»  
(همان: ۳۴۵).

هرچند با همه دقت نیز معمای «عدم» در سخن کشف نخواهد شد:

«به سخن کفِ معمای عدم ممکن نیست خامشی نیز نفهمید کلام دل ما»  
(همان: ۴۷۳).

با وجود قابل کشف نبودن «عدم» از نظر بیدل، در جستار حاضر تلاش بر این است که تا جایی که ممکن است مفاهیم «عدم» در ذهن و زبان وی توصیف شود، با این یادآوری که ذکر همه نمونه‌ها در آثار بیدل و ابن عربی به خاطر تنگی مجال ممکن نیست و شواهد از باب نمونه، ذکر شده‌اند.

#### ۴-۱) مرتبه نخست: عَدَمِ مطلق یا عَدَمِ محض

در زبان ابن عربی وجود از آن حق تعالی است که وجود مطلق است و جز او وجودی در کار نیست و تنها وجود اوست که در عالم تعینات و خارجی، بلکه در تمام عالم ظهور دارد و موجود است. در مقابل این وجود مطلق در اندیشه ابن عربی، «عدم مطلق» قرار می‌گیرد. بنابراین، عدم مطلق، خلاف وجود مطلق، وجودی ندارد و وجود آن، چه ذهنی چه خارجی، ممتنع است: «وَالْعَدَمُ الْمَطْلُوقُ عِبَارَةٌ عَنْ شَيْءٍ تَمْتَعُ وَجُودَ ذَهْنًا وَخَارِجًا: عدم مطلق عبارت است از ممتنع‌الوجود ذهنی و خارجی» (آملی، ۱۳۶۷: ۴۲۰). هرچند این «عدم مطلق» در اندیشه ابن عربی، به خود «وجود مطلق» نیز اطلاق می‌شود و «برای آن که بر بی‌رنگی و عدم تشخص و تمایز و مماثلت و تعالی ذات مطلق تأکید کرده باشد، با استدلال و استناد به نصوص دینی او را نیست‌آسای و عدم محض می‌خوانند، ولی عدمی که فوق وجود است، زیرا عدم آنجاست که تناهی و تشخصی در کار باشد... او نیستی محض است، اما آن نیستی که فوق هستی است...» (زُرَوانی و غفاری، ۱۳۸۷: ۶۸). یا همچون مولانا که می‌فرماید: «تو وجود مطلق فانی‌نما». اما «عدم مطلق» در اندیشه او با تشبیه‌های خاصی ذکر شده است که عبارتند از: «ظلمت، شر و باطل». از این میان، به نظر وی «وجود مطلق»، سراسر نور است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/۳۵) و پیش از همه خلاق تنها این نور مطلق بود و جز ذات نورانی الهی نبود: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْئًا»

(صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۳۷۰)، و وقتی که همه، وجود باشد، جایی برای غیر وجود نخواهد بود و هر چه جز وجود مطلق، ممتنع و محال بود و عدم مطلق نیز محال و ممتنع است. بنابراین، معنای «عدم مطلق» که نقیض وجود مطلق است، این است که «امتناع وجود ذهنی و خارجی دارد» و اگر نقیض عدم مطلق - یعنی وجود مطلق - نیز مانند آن بود، وجود و عدم مطلق یکی بود و دیگر وجودی نبود، بلکه عدم صرف و لاشیء محض می‌بود و این خلاف وجدان است. از این روی، لازمه وجود مطلق این است که در خارج ظهور یابد، بر عکس عدم مطلق که ظهوری ندارد (ر.ک؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۲۶).

بنابراین، از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که **عدم مطلق، قابلیت ظهور ندارد و لاشیء محض است و در آن عینی وجود ندارد که ظهور یابد و به عبارتی، مرتبه «عدم مطلق»، نخستین مرتبه پس از «وجود مطلق» است و در مقابل آن قرار دارد، بی‌آنکه وجود مطلق در آن به نور ذات خود متجلی گردد.** پس از این مرحله است که مرحله «عماء» معنا می‌یابد. ابن عربی در جلد نخست از فتوحات مکیه، باب «نَشْأَةُ الْكُونِ وَ ظُهُورُهَا»، در خطاب خداوند به رسول گرامی اسلام (ص) در این باره می‌گوید: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُخْلِقَ مِنْ أَجْلِكَ يَا مُحَمَّدُ الْعَالَمَ الَّذِي هُوَ مُلْكُكَ فَأَخْلُقُ جَوْهَرَةَ الْمَاءِ فَخَلَقْتُهَا ذُونَ حِجَابِ الْعِزَّةِ الْأَحْمَى وَ أَنَا عَلَى مَا كُنْتُ عَلَيْهِ وَ لَا شَيْءَ مَعِيَ فِي عَمَّا ...: ای محمد! اراده‌ام بر این است که به خاطر تو عالم - یعنی ملک تو - را خلق کنم، لذا جوهر آب را خلق می‌کنم و آن را بدون حجاب عزت آفریدم و من بر آن بودم و در عما چیزی با من نبود ...» (ابن عربی، بی‌تا، جلد ۱: ۴). وی در این عبارات، آن عالم را که تنها خدا بود و جز او نبود، «عما» خوانده است. بنابراین، وجود مطلق و ذات الهی در «عما» بود و در این مرتبه، جز او با او نبود. در معجم‌ها به این سخن ابن عربی درباره مفهوم «عما» اشاره شده است که عما نخستین ظرفی است که وجود حق را پذیرفت: «[الْعَمَاءُ] الَّذِي هُوَ أَوَّلُ ظَرْفٍ قَبْلَ كَيْتُونَةَ الْحَقِّ ...: عما نخستین ظرف است که وجود حق را پذیرفت ...» (الحکیم، ۱۴۰۱ق: ۸۲۱). خود ابن عربی برای «عما» چند ویژگی برشمرده است که عبارت هستند از:

- ۱- برزخ میان حق و خلق است که در این برزخ، خلق و حق به تمام اسماء و صفات منوعت می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱).
- ۲- حضرت نَفْس است (همان، ج ۴: ۲۳۲).
- ۳- نخستین اینیات است و ظروف مکانیات و مراتب از آن ظهور یافته است و حق مخلوق به است (همان: ۲۸۳).
- ۴- خداوند در آن صُورِ عَالَمِ را آفرید و خیال محقق است (همان، ج ۲: ۳۱۰).
- ۵- جسم نوری کُل در آن ظاهر شده، شکل و صورت را به خود پذیرفته است (همان، ج ۳: ۴۳۰).

۶- نخستین صورت پیش از نَفْسِ الرَّحْمَنِ و عین رحمت است (همان: ۲۰۹).  
 ۷- «عما» خودِ نَفْسِ الرَّحْمَنِ است که خداوند پیش از آفرینش خَلَق در آن بود (همان، ج ۲: ۳۹۵).

۸- امری است که نسبت به ذات قدیم، قدیم و نسبت به ذات محدث، محدث است و در نسبت به حق یا عالم و خلق، وصف الهی یا عالم می‌گردد (همان: ۶۳).  
 بسیاری از صفات دیگر نیز برای عماء ذکر شده که شمارش آنها در این مجال نمی‌گنجد، اما از مجموع آنچه یاد شد، می‌توان نتیجه گرفت که در مرتبه «عماء»، هیچ چیز وجود ندارد و آنگاه خداوند قابلیت و استعداد شکل و صُورِ اشیاء را در آن قرار می‌دهد. این مرتبه از حیث آنکه تنها خدا در آن است، عین وجود است و از حیث آن که جز خدا در آن نیست و تهی از هر گونه صُور است، عین عدم و عدم مطلق می‌باشد و آن را با «نَفْسِ الرَّحْمَنِ، حق مخلوق به، خیال مطلق، عین برزخ، مرتبه انسان کامل و حقیقه الحقایق» مترادف دانسته‌اند (ر.ک؛ الحکیم، ۱۴۰۱ق: ۸۲۰).

اما بعد از مرتبه «عماء» چون خداوند متعال خواست آفرینش را آغاز کند، نخست «خلأ» را آفرید و عالم آن را پُر کرد و پس از آن نخستین چیزی که عالم را پُر کرد، «هباء» بود که جوهری مظلم و تاریک بود و به ذات خود آن خلأ را پُر کرد: «الْهَبَاءُ: يَعْنِي الْمَادَّةَ الَّتِي فَتَحَ اللَّهُ بِهَا صُورَ الْعَالَمِ وَ هُوَ الْعَنْقَاءُ الْمُسَمَّاءُ الْهَيُولَى: هَبَاءُ مَادَّةِهَا است که خداوند بدان صُورِ عالم را آفرید و همان عنقاء و مسمی به هیولی است» (زوبی، ۱۴۲۵ق: ۴۱۴).  
 آنگاه خداوند به اسم «نور» خود بر آن هباء تجلی فرمود و آن جوهر تاریک بدان تجلی، رنگ وجود یافت و حکم ظلمت یعنی عدم از آن برخاست و آن جوهر مظلم یا عدم، متصف به وجود شد و به ذات خود بدان نور رنگ پذیرفت (ر.ک؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۰).  
 بنابراین، «عدم مطلق»، «تاریکی و ظلمت محض» است و این عدم مطلق در مقابل وجود مطلق نورانی قرار گرفت و خداوند به نور ذات خویش بر آن تابید. این ظلمت، قابل صُورِ ممکنات است و مترادف با «هیولای کُل» در زبان حکما و فلاسفه است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۱۹) که جوهری است مظلم (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۳۹). در این «هباء» که جوهری مظلم است، اجسام شفاف و جز آن ظهور یافت. از این روی، هر ظلامی در عالم از جوهر هباء یا هیولی سرچشمه گرفته است و از آنجا که در اصل خود از وجود مطلق و نور پدید آمده است، قابلیت این را پیدا کرد که همه صُورِ نورانی را قبول کند و بدین گونه، با نور صُورِ خود ظلمت آن منتفی شد (ر.ک؛ همان: ۶۴۷). پس، «عدم مطلق» به نوعی «هباء» و هیولای کُل است که خداوند صُورِ عالم را در آن ایجاد فرمود. این مرتبه عدم است که آن را «آئینه وجود مطلق» می‌دانند: «فَمَرْتَبَةُ الْعَدَمِ مِنْ حَيْثُ تَعْقِلُ مُقَابِلَتِهِ لِلْوُجُودِ كَالْمِرْآةِ لَهُ...: مرتبه عدم از حیث تعقلِ مقابلیت آن با وجود، همچون آئینه برای



وجود است» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۷۹). ابن عربی این مرتبه «عدم مطلق» یا محال را «عدم محض» نیز می‌خواند که اعیان ثابت‌ه در آن نیست و به عبارتی مرتبه پیش از مرتبه ثبوت اعیان را که در آن هیچ نیست، «عدم مطلق» یا «عدم محض» می‌داند و به شهود حق تعالی در آن تمیزی صورت نمی‌گیرد، برخلاف مرتبه اعیان ثابت‌ه که وجود معقول و عینی دارند و تمیز شهودی حق تعالی در آنهاست و برخی بر برخی دیگر تفضیل داده می‌شوند و از یکدیگر جدا می‌شوند که این تمیز و تفضیل در واقع همان مفهوم شهود حق تعالی است. وی در شرح دعای استخاره می‌گوید: «وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا مَشْهُودَةٌ لِلْحَقِّ فِي حَالِ عَدَمِهَا... إِذِ الْعَدَمُ الْمَحْضُ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ أَعْيَانٌ ثَابِتَةٌ لَا يَقَعُ فِيهِ تَمْيِيزٌ شُهُودٍ بِخِلَافِ عَدَمِ الْمُمَكِّنَاتِ... وَ الْمَحَالُ الَّذِي هُوَ الْعَدَمُ الْمَحْضُ مَا فِيهِ أَعْيَانٌ تَمْيِيزٌ...: همه اشیا در حال عدم خود مشهود حق هستند، چون عدم محض که در آن اعیان ثابت‌ه نیست، تمیز ناشی از شهود حق تعالی در آنها نیز واقع نمی‌شود، برخلاف عدم ممکنات ... و در محال نیز که همان عدم محض است، اعیان به صورت متمایز وجود ندارد...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۳۸). یادآوری می‌شود که به مرتبه اعیان ثابت‌ه نیز «عدم محض» اطلاق شده است. ابوالعلاء عقیفی می‌نویسد: «اعیان ممکنات در ذات خود، عدم محض هستند و پیوسته چنین بوده‌اند؛ زیرا آنها صورت‌های معقول در عالم غیب علمی‌اند و این همان نکته مورد پسند ابن عربی است که همواره در وحدت وجود او جانب حق را بر جانب خلق چیره می‌گرداند» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۲۵۸). البته اینکه اعیان ثابت‌ه، عدم محض خوانده شده، از آن روی است که در تفکر ابن عربی، اعیان ثابت‌ه از وجود بویی نبرده‌اند و در صورت وجود یافتن ظهور می‌یابند، پس، تا زمانی که وجود بر آنها افزوده نشده، معدوم هستند، هر چند این عدم محض نیست و در علم خداوند وجود دارند؛ همچنان که می‌گوید: «وَ كَذَلِكَ أَعْيَانُ الْمُمَكِّنَاتِ لَيْسَتْ نِيرَةً لِأَنَّهَا مَعْدُومَةٌ وَإِنْ اتَّصَفَتْ بِالثُّبُوتِ، لَكِنْ لَمْ تَتَّصِفْ بِالْوُجُودِ إِذَا الْوُجُودُ نُورٌ: همچنین اعیان ممکنات نیز نورانی نیستند، چون معدوم‌اند و اگرچه متصف به ثبوت هستند، ولی متصف به وجود نوری نیستند» (همان: ۱۶۲). جنس این عدم مطلق را در زبان روایت می‌توان با «جوهر آب» که نخست پس از وجود مطلق خلق شد، سنجید؛ چنان که ابن عربی در مراتب خلق و ظهور کون می‌گوید، خداوند در «عما» بود و پس از آن جوهر «آب» را خلق کرد که قابل صور ذات اجسام و أعراض است: «وَلَا شَيْءَ مَعِيَ فِي عَمَّا فَخَلَقَ الْمَاءَ سُبْحَانَهُ... وَ أَوْدَعَ فِيهَا بِالْقُوَّةِ ذَوَاتَ الْأَجْسَامِ وَ ذَوَاتَ الْأَعْرَاضِ...: با من در عما چیزی نیست، پس آب را خلق فرمود ... و در آن ذوات اجسام و أعراض را بالقوه قرار داد ...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴). این مرتبه از عدم، مرتبه نخست عدم است و

عبارت است از «ناچیز» و این عدم که «ناچیز» است، نمی‌تواند ظرف برای چیز و شیء دیگر باشد، چنان‌که ابن‌عربی در شرح دعای قنوت می‌گوید: «عدم نمی‌تواند ظرف [برای وجود] باشد و معدوم، چیز و شیء نیست» (همان: ۴۳۵). این مرتبه «عدم» است که ابن‌عربی آن را «شر محض» می‌خواند که هیچ‌گونه خیرری در آن نیست و برعکس، وجود مطلق و غیر مقید را «خیر محض» می‌داند که در آن هیچ‌گونه شری نیست و سراسر خیر است و این دو از جهت خیر و شر بودن در تقابل هستند: «إِنَّ الْعَدَمَ هُوَ الشَّرُّ الْمَحْضُ...: عدم همان شر محض است...» (ر.ک؛ همان: ۴۶-۴۷). به نظر او، خداوند متعال با خارج کردن ما از «عدم» (به مثابه «شر») به مرحله «وجود» (که «خیر» است)، بر ما بندگان منت نهاد و نعمت وجود بخشید و این از رحمت حق تعالی نشأت می‌گیرد (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۱۵۷). در همین مرحله «عدم مطلق» است که محال و ممکن از حیث وجود داشتن و نداشتن یا کیفیت وجود، و پیش از ترجیح و تفضیل یکی بر دیگری به اعتبار افاضه وجود، با هم مشترک هستند و اگر افاضه وجود حق تعالی به ممکن نبود، همچنان معدوم باقی می‌ماند و از محال متمایز نمی‌شد (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۴۰). بنابراین، در مرتبه «عدم مطلق» هر چند مشهود حق تعالی است، اما تمایزی میان محال ذاتی و ممکن‌الوجود نیست: «وَ الْمَحَالُّ الَّذِي هُوَ الْعَدَمُ الْمَحْضُ مَا فِيهِ أَعْيَانٌ تُمَيِّزُ: محالی که عدم محض است، اعیان در آن متمایز نیستند» (همان: ۵۳۸). وی بر این عقیده است که همواره میان «عدم محال» و «وجود مطلق» تعارض وجود دارد و «عدم محال» به زبان حال، چنان‌که هست، از ممکن‌الوجود می‌خواهد که مُلک آن و در تصرف آن باشد؛ یعنی همچنان در عدم محال بماند و از آن سو، حق تعالی به عنوان واجب‌الوجود، ممکن را به سوی خود می‌خواند تا سلطان و قدرت او در آن نمایان و متجلی شود و از این روی، ممکنات از جمله نوع انسان متصف به هر دوی عدم محال و وجود مطلق است، ولی با وجود این، به عدم نزدیکتر است تا به وجود. برای همین، وی ممکنات را معدوم می‌خواند، ولی نه آن معدومی که محال ذاتی باشد، چون محال ذاتی هرگز به مرتبه عین نمی‌رسد:

«مَا لِلْمَحَالَاتِ فِي الْعَيْنِ الثُّبُوتُ وَقَدْ مَنْ يَزْرَعُ الْمَنَعَ لَمْ يَحْضُدْ سِوَى عَدَمٍ وَ حَيْثُمَا بُتَّتْ فِي الْعَيْنِ صُورَتُهَا	أَقَامَهَا الْعَقْلُ لِلأَوْهَامِ لِلَّهِ... وَالْجُودُ يَزْرَعُ وَ الْإِيْجَادُ لِلَّهِ فَلَيْسَ يَنْتَجِ إِلَّا الْمَنَعُ وَاللَّهُ <sup>۱</sup>
	(ابن‌عربی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۷).

همین محالات هستند که نفی محض و معدوم مطلق هستند و قابلیت ظهور و وجود

ندارند و علم الهی بر آنها تعلق نمی‌گیرد: «ابن عربی در کتاب *انشاءالتواریخ*، که در فتوحات ما را بدان ارجاع می‌دهد، معدوم را به چهار قسم تقسیم کرده است... از این اقسام، قسم چهارم که معدوم مطلق است، به هیچ وجه متعلق علم وقع نمی‌شود؛ زیرا صورت و صفت و حقیقتی جز نفی محض ندارد و نفی محض هیچ گونه حصولی در نفس نخواهد داشت» (شجاری، ۱۳۷۹: ۶۱).

بیدل دهلوی نیز به گونه‌ای با ابن عربی هم‌رأی است. در اندیشه وی نیز داستان آفرینش عالم با عنوان «یکی بود، یکی نبود؛ غیر از خدا هیچ کی نبود» آغاز می‌شود و «وجود مطلق» بود و لاغیر؛ بی‌جهت، متنزه، بی‌تعین، بی‌تلون، جمال مطلق، متمکن، بی‌چون، متفرد، بی‌نیاز... و جز او نبود یا به عبارتی در «عدم مطلق» یا «فنا» گم بودند و به قول خود بیدل همه حوادث در آغوش قدم بودند و هیچ گونه تمییزی در میان آنها نبود و واجب از ممکن متمایز نبود:

«در آن ساعت که هستی‌ها عدم بود	حوادث محو آغوش قدم بود
حسیض خاک در گرد فنا گم	عروج چرخ چون نقش هوا گم
جهت‌های تعین بی‌اشارت	مضامین تنزه بی‌عبارت...
محیطی بود بی‌موج تعین	بهاری فارغ از ساز تلون
جمال مطلق می‌کن نشان بود	در آن خلوت که خلوت هم نمان بود
به بی‌چونی ره تشبیه می‌زد	تغافل ساغر تنزیه می‌زد...

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۷: ۴۷۹).

بیدل «وجود مطلق» و بی‌رنگ را پیش از آغاز آفرینش ذات پر از خیالات می‌داند که این خیالات در آن ذات متحیر و مشهود حق تعالی در مرتبه اقدسیت بودند. وی در دور اول از مثنوی محیط اعظم مرتبه وجود مطلق و عدم مطلق را به خوبی به تصویر کشیده است و می‌گوید که نخست، وجود مطلق بود و بس:

«خوش آن دم که در بزمگاه قدم	میی بود بی‌نشئه کیف و کم
منزه ز اندیشه حادثات	میرا ز دود و غبار صفات...

(همان: ۶۸۷).

در این مرتبه، خیر و شر از هم متمایز نبود و هنوز نشئه امتیاز نبود، بلکه در عدم پرورده می‌شدند و از تمییز میان واجب و ممکن در صحرای محویت لامکان خبری نبود؛ حدوث و قدم هم آغوش بودند؛ ازل و ابد یکی بود؛ همه بود و چیزی نبود؛ وجود ساده و بسیط بود و (عدم) عکس آینه بود [وجود مطلق عکس و خلاف عدم مطلق همچون آینه برای خود بود]؛ وجود مطلق خمستانی با نشئه محض بود؛ نغمه‌ها هم خواب با عدم بودند:

«...نه پای خُمَش مصدر خیر و شر نه از واجب و نی زمکن نشان همان حال فردایی‌ودی نبود  
 نه دست سبویش نگهبان سر حدوث از کمال قدم کامیاب همان سادگی عکس آینه بود.  
 نه مستان او قابل احتساب هم آغوش هم همچو کیف و شراب چمن ساده از رنگ عشق و هوس  
 نه رنگِ ظروفش شکست اکتساب... مساوی ز جوش و تقدس اثر خُمستان همان نشئه محض و بس...  
 شرابی دو عالم تصور گداز بلندی و پستی چو موج گهر به خلوت سرای مقام خفا،  
 عدم پرور نشئه امتیاز... فرو رفته در نشئه زار آخذ هم آغوش خوابِ عدم نغمه‌ها...  
 نه آشوب وجد و نه آهنگِ حال ابد در ازل چون ازل در ابد نی و نغمه و مطرب دلستان  
 بجز نشئه آن هم برون از خیال... ز خُم هویت همه جرعه نوش پس پرده ساز وحدت نهان...»  
 همه فارغ از دُرْدالِ سودگی ولی جمله چون نشئه درمی خموش (همان: ۶-۶۸۴).  
 همه مستِ صهبای آسودگی... به معنی همه بود و چیزی نبود  
 به صحرای محویتِ لامکان، به هر رنگِ رنگِ تمیزی نبود...

## ۲-۴) عدم للمکن؛ عدم امکانی، عدم الشئی، مرتبه اعیان ثابتات

پس از آنکه وجود مطلق به نور ذات خویش بر آید؛ در آنجا عدم مطلق تاییدین گرفت، صور ممکنات به حیز وجود درآمدند، بی آنکه وجود خارجی داشته باشند و در واقع، از مرتبه ناچیزی و عدم مطلق به حضرت عین ثابت گام نهادند و از نظر عرفا، وجود ذهنی یافتند. ابن عربی این مرتبه را مرتبه «عدم للمکن» می خواند؛ یعنی عدمی که قابلیت امکان و صورت‌های ممکنات را در خود دارد و در واقع، ظرف ممکنات است. این مرتبه را مرتبه «اعیان ثابتات» نیز می گوید؛ یعنی مرتبه‌ای که اعیان اشیاء در حضرت علم الهی و به ذات خود ثابت هستند، ولی بویی از وجود خارجی به مشام آنها نرسیده است: «مَا شَمَّتْ رَائِحَةً مِنَ الْوُجُودِ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶). هر چند این اعیان در مرتبه خود وجود خارجی ندارند و به عبارتی، معدوم هستند، اما در عین حال، در همان مرتبه خود، مشهود حق تعالی هستند؛ بدین معنا که خداوند متعال در این مرتبه اشیاء را از هم متمایز می فرماید و برخی را بر برخی دیگر تفضیل و ترجیح می دهد و به اعتبار موجود ذهنی بودن، در علم خداوند ثابت هستند و برای خداوند معدوم نیستند و وجود علمی دارند. ابن عربی می گوید ممکنات متعین در حال ثبوت در علم الهی، امکان فقری دارند و با حالت فقر و ذلت سائل اسماء الهی هستند و به زبان حال به اسماء الهی که خود وجود هستند، می گویند عدم ما را فراگرفته، به گونه‌ای که قادر به درک یکدیگر نیستیم و حق اسماء الهی را نمی شناسیم و اگر اسماء الهی بر اعیان ما ظاهر شود و بر ما حله وجود بیوشد، به خاطر آن منت خواهیم داشت (ر.ک؛ همان، بی تا، ج ۱: ۳۲۳). این «عدم للمکن» بودن صفت ازلی است و پیوسته مظهر حق تعالی است: «أَنَّ الْعَدَمَ لِلْمُمْكِنِ نَعْتٌ أَرْزَلِيٌّ وَ أَنَّهُ لَمْ

يَزُلْ مَظْهَرًا لِلْحَقِّ» (همان، ج ۲: ۱۲۸). مؤلف معجم الصوفی در تبیین همین گونه از «عدم»، آن را مترادف «العدم فی القدم، عدم الممكن، الثبوت و العدم الثبوتی» دانسته است و می‌گوید که ابن عربی در این معنا از «عدم» تابع معتزله است که می‌گویند «معدوم»، «شیء» و ذات و عین است و خصائص و صفات دارد. بنابراین، معدوم از نظر ابن عربی، عین ثابته‌ای است که نسبت به عالم خارج معدوم است، ولی در علم قدیم الهی وجودی ثابت دارد؛ یعنی از این نظر «معدوم» است که وجود خارجی در بُعد مکان و زمان ندارد: «إِذْ أَلْمَعْدُومُ لَهُ وَجُودٌ عَقْلِيٌّ مُتَمَيِّزٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ وَالْعَدَمُ الْإِمْكَانِي هُوَ الثُّبُوتُ» (الحکیم، ۴۰۱ق: ۷۸۲). چنان‌که مشاهده می‌شود، در پایان چنین نتیجه گرفته شده که «عدم للممكن» به معنای «ثبوت» در علم خداوند است و به عینی که در حضرت علمی ثابت است، اطلاق شده است. بنابراین، مفهوم «اعیان ثابته» در نزد ابن عربی برخلاف معتزله، معدوم مطلق نیست (ر.ک؛ شجاری، ۱۳۷۹: ۶۱). خود ابن عربی نیز «عدم» را مترادف با «ثبوت» آورده است:

«فَأَشْكُرُوا اللَّهَ الَّذِي أَظْهَرَ كُمْ، عَنْ ثُبُوتٍ هُوَ فِي عَيْنِ الْعَدَمِ»<sup>۲</sup>  
(ابن عربی، ۱۴۱۶ق: ۲۲۰).

وی در این باره می‌گوید که عدم ذاتی ممکن است؛ یعنی حقیقت ذات آن چنین است که معدوم باشد و هنگامی که اموری اقتضای ذوات اشیاء کند، از محالات است که زائل و نابود شوند، چه آن عین ممکنه متصف به وجود شده باشد، چه نشده باشد و متصف به وجود همان عین ممکن است و وجود تنها در عین ممکن ظاهر می‌شود و ظهور می‌یابد و برای همین، ممکن مظهر وجود حق است و هر چیزی جز وجود حق، نابود خواهد شد (ر.ک؛ همان، بی تا، ج ۲: ۹۹). وی در موضع دیگر این مطلب را بسط می‌دهد و مرتبه «اعیان ثابته» را «عدم الشئیئی» می‌خواند و می‌گوید که ما معتقد هستیم که موجودات با تفاسیل خود، ظهور حق در مظاهر اعیان ممکنات است و این ظهور به حکم استعدادهای ممکنات [در اعیان ثابته آنها] می‌باشد و با توجه به اختلاف اعیانی که حق و وجود مطلق در آنها ظهور یافته، صفاتی که از وجود مطلق ظاهر شده‌اند نیز مختلف هستند و بدین گونه موجودات از هم متمایز شده‌اند و بنا بر تعدد اعیان و تمیز آنها در ذات خود، موجودات نیز در عالم خارج متعدد و متمایز شده‌اند. بنابراین، در وجود، جز الله و احکام اعیان نیست و در عدم الشئیئی جز اعیان ممکنات نیست که آماده اتصاف به وجود هستند (ر.ک؛ همان: ۱۶۰). افزون بر این، اشیاء در مرتبه اعیان ثابته به عدم امکانی موصوف هستند که توان و استعداد آن را ندارد که وجود یا عدم را از خود دفع کند، بلکه در این مرتبه، عین هر ممکن از دو سوی «عدم» و «وجود» مورد خطاب ملکیت

قرار می‌گیرد و هر یک، عین ممکن را به سوی خود فرامی‌خواند و عدم خطاب به عین هر ممکن می‌گوید چنان‌که معدوم بودید، همچنان باشید و وجود به کلمه امری «کُنْ» موجودیت اعیان ممکنات را خواستار است و با وجود آنکه عین ممکنات مطابق طبع خود به عدم متمایل است، هنگامی که یکدیگر را بر نصرت حق تعالی مبنی بر وجود یافتن یاری کردند و برکت رأی و نظر خود مبنی بر ترجیح بُعد وجود بر عدم و ذوق و حلاوت این وجود را دریافتند و موجود شدند، دیگر به عدم محال باز نمی‌گردند (ر.ک؛ همان: ۲۴۸). در جایی دیگر از کتاب فتوحات مکیه، ابن عربی درباره شیئیت ثابته و شیئیت منفی سخن می‌راند. وی می‌گوید عارف باید بداند که با توجه به «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ» (نحل/۴۰)، شیئیت ثابت در حال عدم و با توجه به «وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم/۹)، شیئیت منفی چیست؟! و ظلمتی که خداوند خلق را در آن آفرید، این شیئیت را از خلق نفی می‌کند و نفی هم همان «عدم محض» است که وجودی در آن نیست (ر.ک؛ همان: ۶۲).

بیدل نیز مرتبه اعیان ثابته را با تشبیه‌های بسیار زیبایی معرفی کرده است و آن را در جایی «بهار جهان» و «مرغزار چمن» می‌خواند؛ یعنی همچنان که اگر در مرغزاری بذر چمن کاشته شود و بعد از مدتی این بذرها سبز می‌شوند و به صورت سبزه و چمن روی می‌نماید، اعیان ثابته نیز در مرتبه خود با دریافت نور وجود به عالم ممکنات قدم می‌گذارند و ظهور می‌یابند. از این روی است که وی «عالم اعیان ثابته» را «بهار جهان» خوانده است که در آن مرتبه، اعیان مترصد شکفتن است، لذا «نیست» و «عدم» منتظر ظهور در جهان موجودات متعین یعنی همین عالم است:

«نیست در بهار جهان، فرصت شکفتگی است      هم‌زمرغزارِ عدم چون سحر دمیده‌بیا»  
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۴۱).

در نظر وی، «عدم» همچون «چمن» و این جهان همچون «انجمن» است که بهار رحمت از چمن تا انجمن در جوش است و می‌گوید فرقی ندارد که این نهران و آشکار، ظلمانی یا نورانی تصور شود:

«ای ذوقِ فضولی ز خود انداخته دورت      ازخانه هوایِ «آرنی» بُرده به طُورت  
ای کاش تغافل مژه‌ات باز نمی‌کرد      غیبت شد از افسون نگه کار حضورت  
بی‌مردمک از جوهر نظاره اثر نیست      در ظلمت زنگ‌آیینه‌پرداخته نورت»  
(همان).

گاهی این مرتبه را که عالم ثبوت اعیان است، «صحرای عدم» می‌خواند:  
«غبار ما به صحرای عدم بال‌دگر می‌زد      فضولی در کجا انداخت یا رب از کجا ما را»  
(همان: ۳۱۱).

واژه «غبار» در این بیت به عین ثابتۀ آدمی اشاره دارد که می‌توان آن را با واژه «هباء» در عرفان مرتبط دانست: «می‌گویند: «هَبَاءُ: الْغَبَارُ، يَهْبُؤُ» یعنی گرد و غبار برخاست و پراکنده شد. «هَبْوَةٌ» مثل «عَبْرَةٌ» و همان گرد و غبار پراکنده در هواست. «هَبَاءٌ»؛ گرد و خاک که در هوا وجود دارد و فقط با نور خورشید دیده می‌شود (ذرات معلق در هوا). خدای تعالی فرمود: «فَجَعَلْنَا هَبَاءً مُنْتَثِرًا: و همه را همچون ذرات غبار پراکنده در هوا قرار می‌دهیم» (فرقان/۲۳) و «فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا: و به صورت غبار پراکنده درمی‌آید» (واقعه/۶) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۹۸). واژه دیگری که در این بیت بسیار مهم است، «فضولی» است که در لغت به معنی «افزونی و زیادت» است، ولی در اینجا به نظر می‌رسد که مقصود شاعر، معنای طلب فیض است که در ذات معدومات و اعیان ثابتۀ نهاده شده است و به قول خود او، تجلی الهی علت این طلب است: «جلوه او داد فرمان نگاه آینه را» (بیدل دهلوی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۷۸) و در عرفان ابن عربی به آن استعدادها و قوایی اطلاق می‌شود که بیانگر قابلیت دریافت فیض توسط اعیان ثابتۀ است. یادآوری می‌شود که می‌توان میان این واژه با «فضول» نیز پیوندی یافت که این واژه «یکی از صفات خداوند است که آن بالاتر از عدل و موجب بخشایش گناهکاران است (الهي عامِلنا بِفَضْلِكَ وَ لَا نُعَامِلُنَا بِعَدْلِكَ)» (معین، ۱۳۶۳: ذیل واژه «فضول»). در جای دیگر این تعبیر وجود و ظهور یافتن را بسیار زیباتر درباره نوع آدمی بیان می‌کند:

«ای ذوقِ فضولی ز خود انداخته دورت از خانه هوایِ «آرنی» بُرده به طُورت  
 ای کاش تغافل مژّهات باز نمی‌کرد غیبت شد از افسون نگه کار حضورت  
 بی‌مردمک از جوهر نظّاره اثر نیست درظلمت زنگ آینه‌پرداخته نورت»  
 (بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۴۱).

تساویری که در این ابیات برای عدم و وجود ذکر شده، بسیار بدیع است. وی مرحله «عدم» به معنای «ثبوت در عالم اعیان ثابتۀ» را «خانه» آدمی و این جهان را «طُور» فرض کرده که ذوق فضولی و قابلیت و طلب وجودی که در عین ثابتۀ آدمی بود و از طرفی، طالب دیدار بود، او را از آن عالم که تغافل است، به این عالم ممکنات که طُور وجود است، آورده است و بیدل می‌گوید کاش به همان گونه در تغافل علمی یعنی عدم می‌ماند، اما حال که بدین جهان قَدَم گذاشته، بدون وساطت مردمک الهی یعنی انسان کامل نمی‌توان به دیدار الهی نائل شد و یا کامل باید شد یا باید به انسان کاملی دست یافت و از دریچۀ ذات او به حقیقت وجود مطلق رسید. همان انسان کامل که مردمک دیده حق تعالی است و وجود مطلق به واسطه او ظلمت زنگ وجود خلائق را آیینۀ وجود نورانی خود کرد و پیش از عالم اعیان ثابتۀ، به وساطت ولایت بشریّه، عدم محض را مرآت وجود مطلق خود ساخت. بیدل این جهان را مظهر هستی و جهان

پیش از این عالم را عدم می‌خواند و آدمی را مسافری بی‌بضاعت می‌داند که به هستی درآمد است. این بی‌بضاعتی نوع آدمی را می‌توان با فقیر بودن و امکان فقری او در زبان ابن‌عربی و ملا صدرا پیوند داد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ: ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدايید؛ تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است» (فاطر/۱۵):

«ما به هستی از عدم پُر بی‌بضاعت آمدیم باختن رنگی ندارد در بساط نردِ ما» (بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۹۴).

وی بر این باور است که آدمی در مرتبه اعیان ثابت، در خوابِ عدم به سر می‌برده است و در این خواب، رؤیای هستی این جهانی را می‌دیده است. بنابراین، زندگی این جهانی و وجود ظاهری، جز رؤیا و خیال نیست که بیهوده نباید در تعبیر آن رنج بُرد و به خاطر آنکه در اصل معدوم و این عدمیتِ او نیز امری بدیهی است، برای توجیه و تعبیر زندگی و وجود ظاهری نباید به خود زحمت داد:

«در عدم بیکاری ما شغلِ هستی پیش بُرد ز هذیان مده رنج تعبیر را» (همان: ۴۱۴).

از سویی، وی می‌گوید در «عدم» بیکار بودیم و هستی و وجود مطلق، ما را برای کاری و شغلی به این عالم آورد و بدین گونه در موجِ سراب دنیا به هستی موهوم گرفتار آمدیم و برای خود در وهم، هستی قائل شدیم:

«به خوابِ عدم هستی‌ای دیده‌ایم صنعتِ اوهام کشتی راند در موجِ سراب» (همان: ۴۹۴).

از همین روست که نوع انسانی را «عدم‌سرمایه» می‌داند و این عدم‌سرمایه بودن اشاره به معدوم بودن آدمی در باطن است و بنابراین نباید از هستی و هستی داشتن لاف زد و برای خود هستی قائل شد:

«ما عدم‌سرمایگان را لاف هستی نادر است ذره حیران است در وضع شگرف آفتاب» (همان: ۴۹۹).

بیدل مرتبه «علم الهی» یا «عالم اعیان ثابت» را «شهر الهی» می‌داند که در آن جا نفسِ زندگی زده است و در واقع، زندگی آدمی از آنجا آغاز شده، چون در این عالم است که وجود مطلق بر اعیان افاضه وجود کرده است و با موجودیت یافتن این اعیان، در واقع، عدم به



عالم اشیاء پا نهاد، لذا نباید آدمی که فصّ و نگین انگشتری عالم است، برای وجودِ حبابی خود، هستی قائل شود:

«نَفْسٌ زَدِيمٌ بِه شَهْرَتٌ، عَدَمٌ بَرُونِ أَمَدٌ      دَگَرِ چِه نَقْشِ تَرَاشَدِ نَگینِ بِه نَامِ حَبَابِ»  
(همان: ۵۰۷).

همان گونه که ابن عربی می‌گوید، عالم اعیان ثابت، عالم تمییز علمی میان اشیاء است. بیدل نیز به تفضیل در این مرتبه معتقد است و موجودات را در بساط آفرینش سراسر هجوم فضل می‌داند و آفرینش را علاوه بر رحمت الهی، از فضل الهی نیز می‌داند؛ یعنی در عالم اعیان ثابت است که پیوسته فضل الهی میان اشیاء تفضیل قائل می‌شود و با تفضیل آنها، اعیان بدین جهان و بساط آفرینش هجوم می‌آورند و بنابراین، سراسر جهان ممکنات پُر از فضل الهی است. با وجود این، باز در مرتبه اعیان ثابت و در علم الهی، موجوداتی هستند که هنوز چشمشان به نور فضل و رحمت الهی باز نشده، کور و نابینا و سپید باقی مانده‌اند و منتظرند که خطاب امر وجودی شامل حال ایشان شود و به عرصه ظهور درآیند:

«در بساط آفرینش جز هجوم فضل نیست      چشم نابینا سپید از انتظار رحمت است»  
(همان: ۵۲۵).

همچنان که ابن عربی نیز رحمت الهی را شامل حال «اعیان» دانسته است که موجب پیدایش الحان این جهانی می‌شود:

«فَرَحْمَةُ اللَّهِ بِالْأَعْيَانِ أَوْجَدَتْ      الْأَلْحَانَ فَاحْكُمْ بِهَا جُوداً مِنَ اللَّهِ»<sup>۳</sup>

(ابن عربی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۷).

بیدل گاهی برای این مرتبه از عدم ثبوتی تعبیر «خاکِ عدم» را ذکر کرده است:  
«همان بهتر که عرض ریشه در خاکِ عدم باشد      به رنگِ صبحِ برقِ حاصل است اینجا دمیدن‌ها»  
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۴۴).

وی می‌گوید وجود به مرتبه «عدمخانه نُه عَرَضُ» یعنی اعیان ثابت نزل کرد و سپس مرتبه عدم للممکن همچون آیینهای برای وجود مطلق شد که پس از فیض نور وجود مطلق بر این مرتبه و اعیان ثابتات، اعیان وجود پیدا کردند. بنابراین، وی برخلاف سخن ابن عربی، «عدم» به معنای «مرتبه اعیان ثابت» را آیینهای برای «وجود مطلق» در نظر گرفته است. در واقع، بیدل نیز همچون ابن عربی معتقد است که تقاضای مستان (اعیان ثابت) باعث ظهور وجود از مرتبه واحدیت شد و این اعیان ثابت است که همچون آیینهای برای صفای وجود نهان می‌باشد و

بدین ترتیب، امکان از وجود آشکار شد؛ وجود اجمالی در این آیینة تفصیل یافت؛ عقول و نفوس معدوم در ذات، وجود یافتند و نقاب عدمیت را از روی هستی خود برانداختند؛ اعیان ثابتة ظروف شهود ممکنات در بزم تجلی مرتبه عدم للممکن مرتب شدند:

«... که آمد خُم واحدیت به جوش صفاگشت از جوشِ جوهرنهان ز شوخی شد آن نشئه صاف آفرین  
 به مستانِ صلاز دبه گلبانگِ نوش شد امکانِ زیباغ و جوب آشکار صفا پَرزد و ریخت دُر داز کمین  
 تقاضای اسرار شوخی کمین، به دامانِ بورنگِ گل زد غبار مرتب شد از لایِ خُم وجود  
 شد از بی‌زبانی خروش آفرین همان عرض اجمال تفصیل بود به بزم تجلی ظرف و شهود...  
 جهانی به افسون آهنگِ کُن، ز بی‌پردگی دانه طوبی نمود... (همان، ۱۳۸۸: ۷-۶۸۶).  
 بجوشید از شوقِ جامِ لَدُن... عقول و نفوسِ عدم انتساب،  
 در آیینة وحدت بی‌نشان، برانداخت از روی هستی نقاب

### ۴-۳) عدم؛ جهان

ابن عربی می‌گوید:

«قَدْ خَرَّتْ مِنْ عَدَمِي بِالْكَوْنِ مَا ثَبَّتَتْ فِي الْعَيْنِ صُورَتُهُ وَ الْكَوْنُ لِلَّهِ»  
 (ابن عربی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۷).

وجود به خاطر حُبّ ذاتی که دارد، از مرتبه عدم للممکن در آیینة آن و سپس این جهان می‌گراید و این حرکت اعیان ثابتة به جهان ممکنات، حرکت حَبّی وجود است: «فَكَانَتْ الْحَرَكَةُ الَّتِي هِيَ وَجُودُ الْعَالَمِ حَرَكَةً حُبًّا: این حرکت که [مایة] وجود عالم است، حرکت حَبّی است» (همان، ۱۳۶۶: ۴۸۳) و عالم نیز دوستدار شهود نَفَسِ وجودی خود است و برای همین با حرکت حَبّی از مرحله ثبوت به سوی وجود ظاهری، راهی می‌شود: «لَأَنَّ الْعَالَمَ أَيْضاً يُحِبُّ شَهُودَ نَفْسِهِ وَجُوداً كَمَا شَهِدَهَا ثُبُوتاً، فَكَانَتْ بِكُلِّ وَجْهِ حَرَكَتُهُ مِنَ الْعَدَمِ الثُّبُوتِي إِلَى الْوُجُودِ حَرَكَةً حُبًّا مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ وَ جَانِبِهِ: چون عالم نیز شهود نَفَسِ خود را دوست داد، همچنان که خود را در عالم ثبوت نیز مشاهده کرد. به هر روی، حرکت او از عدم ثبوتی به مرحله وجود، حرکتی حَبّی از جانب حق و خود در عالم ثبوت [به سوی این جهان] است» (همان: ۴۸۴). هنگامی که اعیان ثابتة وجود خارجی می‌یابند، مظاهری هستند که حق تعالی در آنها ظهور و نمود می‌یابد و با آنها یکی می‌شود (البته نه از باب حلول و اتحاد)، چنان‌که ابن عربی در فصوص/الحکم، فصّ نوحی می‌گوید: «فَإِنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ خَلْقٍ ظُهُوراً خَاصّاً، فَهُوَ الظَّاهِرُ فِي كُلِّ مَفْهُومٍ...: حق در هر خلق ظهور دارد و در هر مفهوم ظاهر است» (همان: ۱۰۵). این مرتبه سوم از عدم است که اشیاء در ظاهر وجود دارند و در واقع، این وجود ظاهر، ظهور حق تعالی در مظاهر خود می‌باشد و وجود اشیاء، وجود بالغير و قائم به وجود غیر است که این غیر، وجود واجب‌الوجود

حق است. در اندیشه ابن عربی، ممکنات وجود ندارند و اگر هم داشته باشند، یا عدم هستند، چون این اعیان امکانیه بنا بر اصل خود، از عدم هستند: «إِنَّ الْمُمْكِنَاتَ عَلَى أَصْلِهَا مِنَ الْعَدَمِ وَ لَيْسَ وُجُودٌ إِلَّا وُجُودُ الْحَقِّ»: ممکنات بنا بر اصل خود از عدم هستند و وجود تنها وجود حق است» (همان، ۱۳۷۰: ۹۶). این معدومات برای خداوند در مرتبه اعیان ثابته و حقیقت، خود قابل تمییز هستند و حق تعالی در آنها ظهور می‌کند، بی آنکه ظرف معقول برای آن باشند و در این جهان نیز به صورت عین خود ظهور می‌یابند و اگر وجود آنها درست و صحیح باشد، به صورت محسوس درمی‌آیند (ر.ک؛ همان، بی‌تا، ج ۱: ۷۰۲)، یا اینکه آنها را در حکم معدوم می‌خواند: «الْمُمْكِنُ - وَ إِن كَانَ مَوْجُوداً - فَهُوَ فِي حُكْمِ الْمَعْدُومِ: ممکن - اگر هم موجود باشد - در حکم معدوم است» (همان: ۷۱۶). بنابراین، ممکنات اگرچه به اعتبار ظاهر وجود دارند، اما از وجه باطن، عدم و معدوم یا در حکم عدم هستند، چون این اقتضای ذات ممکن است که به ذات خود معدوم باشد: «إِنَّ الْمُمْكِنَ مَا اسْتَحَقَّ الْعَدَمَ لِدَاتِهِ» (همان، ج ۲: ۹۹) و کثرت، تنها مظهر و مجلای وحدت است و در کثرت جز واحد، ظهور و نمود ندارد و چنان که یاد شد، ابن عربی این مظاهر را «در حکم عدم» می‌داند، آن گونه که به اختصاص، درباره انسان و نوع آن نیز می‌گوید نزد محققین ثابت است که در وجود جز الله نیست و ما نیز، اگر هم موجود باشیم، وجود ما بدوست و هر کس وجودش به غیر خود قائم باشد، در حکم عدم است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۷۹). ابن عربی درباره عین ثابته ممکنات در مرتبه اعیان ثابته می‌گوید که مذهب ما این است که عین ممکنات، ممکن است؛ از آن جهت که متصف به وجود می‌شود و وجود عین آن می‌گردد، چون وجود در ممکن، عین آن وجود نیست، بلکه حال است بر عین ممکن و چون در عین ممکن درآمد و عین ممکن متصف به وجود شد، آن ممکن مجازاً موجود می‌شود و حقیقتاً وجود ندارد؛ زیرا حقیقت از اینکه ممکن الوجود شود، پرهیز می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۹۹). وی درباره وجود خود به عنوان یک انسان می‌گوید:

«وَ إِذَا كَانَ وُجُودِي عَيْنَهُ لَمْ أَزَلْ فِي عَيْنِ كَوْنِي عَدَمًا»<sup>۵</sup>  
(همان، ۱۴۱۶ق: ۹۶).

برای همین چنین توصیه می‌کند:

«فَاَحْمَدُ وَ زِدْ وَ اعْتَرِفْ بِالْكَوْنِ مِنَ الْعَدَمِ وَ اشْكُرْ اِلَهَكَ لَا تَشْكُرْ سِوَى اللَّهِ»  
(همان: ۱۲۷).

ابن عربی جهان را «برزخ میان دنیا و قیامت و خیال» می‌داند و می‌گوید که اگر این خیال و برزخ خیالی نمی‌بود، ما همین امروز در عدم می‌بودیم:

«بَيْنَ الْقِيَامَةِ وَ الدُّنْيَا لِذِي نَظَرٍ، مَرَاتِبُ بَرَزَخِيَّاتٍ لَهَا سُورٌ»

لَوْ لَا الْخَيَالُ لَكُنَّا الْيَوْمَ فِي عَدَمٍ وَلَا انْقَضَى غَرَضٌ فِينَا وَلَا وَطَرٌ<sup>۷</sup>

(همان، بی تا، ج ۱: ۳۰۴).

جامی نیز در تبیین تمثیل بحر و امواج در بیان مسأله وحدت وجود می‌گوید هرکس به بحر بنگرد، می‌گوید دنیا جز امواج نیست و امواج به نفس خود تحقق ندارند و در واقع، اعدام هستند که در وجود ظهور یافته‌اند. از این روی، تنها حق تعالی را می‌شناسد و جز او را عدم می‌داند؛ عدمی که در نفس خود، خیال وجودی متحقق را می‌پرورد، در حالی که وجودش جز خیال نیست و تنها متحقق، خداوند است و بس (ر.ک؛ جامی، ۱۳۷۰: ۶۷).

**بیدل دهلوی نیز همچون ابن عربی همه جهان را «عدم» می‌داند؛ از زمانه خود تا**

نقطه آغاز دنیا یعنی زمان آدم و حوا (علیهماالسلام):

«عدم‌گفتن کفایت می‌کند تا آدم و حوا دگر ای هرزه‌درس‌وهم‌طوما رنَسب مگشا»

(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۳۳).

یا بر طبق «خَطَوَاتَانِ وَ قَدْ وَصَلْ» می‌گوید:

«آن سوی عدم دو گام واکش کز آرزوی فراغ باشد»

(همان، ج ۲: ۱۲۵).

یا در جای دیگر، گردون، هوس‌افزای خیالاتِ عدم است و آن را صفر، پوچ و هیچ می‌داند: «چیست گردون؟! هوس‌افزای خیالاتِ عدم عالمی را به‌همین صفر حساب است اینجا» (همان، ج ۱: ۳۲۲).

همین جهان است که بیدل آن را هستی گُل کرده از عدم دانسته است:

«از عدم هستی و از هستی عدم گُل می‌کند بال‌وپر در بیضه‌دارد بیضه‌ها در زیر بال»

(همان، ج ۲: ۴۰۲).

اما تعبیر زیبایی که در این باره دارد، آن است که «دنیا و عالم» را همچون طفلی در آغوش مادرِ عدم می‌داند و این آغوشِ عدم همان مرحله ثبوت اعیان است که بعد از مرحله عدم مطلق است و با وجود مطلق پرورش داده می‌شود. از این روست که در پاره دوم بیت زیر که تفسیر پاره نخست آن است، به طریق اسلوب معادله و تمثیل و تناظر یک به یک، «گُل‌ها» را در «آغوشِ عدم» همچون بیضه‌ای می‌داند که در زیر بالِ عنقا است و همچنان که گرمای بالِ عنقا باعث پیدایش و وجود موجود از بیضه می‌شود، با افاضه وجود توسط وجود مطلق نیز گُل وجود ما رنگ وجود می‌گیرد و در این جهان مادی شکوفا می‌شود:

«رنگ گُل‌ها کرده‌ایم اما در آغوشِ عَدَم بیضه طاووس و زیر بالِ عنقاییم ما»

(همان: ۳۴۷).

از همین روی است که باغِ هستی را رنگِ دیگری از «عدم» می‌داند:

«باغ هستی نیست جز رنگی که گرداند عدم ما و این پرواز تا هر جا پَر افشاند عدم»  
(همان، ج ۲: ۴۲۹).

از سوئی، او در مثنوی عرفان خود، ظاهر و باطن آدمی را حدوث و قَدَم، و صورت و معنی او را وجود و عدم می‌خواند. از آن سبب باطن آدمی را قَدَم می‌داند که بنا بر آیه قرآن کریم روح در آدمی دمیده است؛ روحی که از سرچشمه قدیم نشأت گرفته است، لذا به سبب اضافت تشریفی «روحی»، بویی از قَدَم در آن شنیده می‌شود. اما صورت او را که وجود خوانده، به سبب وجود ظاهری و متخیل و متوهم است که آدمی برای خود قائل است، در حالی که در باطن همچون سایر ممکنات، معدوم است:

«ظاهر و باطنش حدوث و قَدَم صورت و معنی‌اش وجود و عدم»  
(همان، ۱۳۸۸: ۲۹).

در جای دیگر این سخن را با وضوح بیشتری بیان کرده است و خویشتن (و به گونه‌ای نوع انسان) را «عدم‌کیفیت» معرفی می‌کند که خاصیت از نقش قَدَم دارد:

«عدم‌کیفیت، خاصیت نقش قَدَم دارم خرامی تا به زیر پای خود، یابی نشانم را»  
(همان، ۱۳۷۰: ۱: ۴۲۸).

**بیدل جهان را «گردِ عدم» می‌داند** و این یعنی عدم همچون گرد و غباری است که بر سر وجود نشسته است و با پایان یافتن زمان ظهور و تجلی وجود، این گردِ عدم از روی وجود برمی‌خیزد و جز وجود نمی‌ماند و وجود در نشئه آخرت به منشأ وجود می‌پیوندد:

«عدم‌کیفیت، خاصیت نقش قَدَم دارم خرامی تا به زیر پای خود، یابی نشانم را»  
(همان، ۱۳۷۰: ۱: ۴۲۸).

«کمین ناله‌ای داریم در گردِ عدم بیدل ز خاکستر صدای رفته می‌جوید سپند ما»  
(همان: ۴۱۹).

**در اندیشه بیدل، انسان و ممکنات مسبوق به عدم هستند** و عدم نیز چیزی جز ظلمت نیست؛ همچنان که اگر نور وجود از این ظلمت برداشته و قطع شود، به ظلمت سابق بازمی‌گردد؛ یعنی او این جهان را که خاکدان است، چاهی ظلمانی می‌بیند که تنها نور آن، نور وجود مطلق است و برای رسیدن به آن نور خورشید حقیقت، مهتاب باید پای مراقبه در آغوش کشد و از وجود خود رَسَنی برای رهایی از این چاه ظلمانی و وصل بدان خورشید نورانی فراهم آورد:

«ز چاه ظلمت این خاکدان رهایی نیست مگر ز چیدن دامن کند رَسَن مهتاب»  
(همان: ۴۹۳).

## ۴-۴) عدمِ عدم؛ وجود

سرانجام، این مظاهر که وجود ظاهری و بالغیر دارند و معدوم‌الأصل هستند، از مرتبه تعین خود به مرتبه دیگری می‌روند که آن نیز رنگ دیگری دارد. ابن عربی در تفسیر این سخن خداوند متعال در قرآن کریم که می‌فرماید: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا»<sup>۸</sup> (انبیاء/۱۰۴)، می‌گوید خداوند نشئه نخست را بدون مثال و نمونه‌ای پیشین پدید آورد و نشئه آخرت نیز همچنان خواهد بود و خداوند بی نمونه سابق، آن را پدید خواهد آورد و محسوس بودن دنیا نیز مانع آن نخواهد بود و با توجه به اینکه پیامبر اکرم (ص) در وصف نشئه بهشتیان و دوزخیان می‌فرماید که مخالف نشئه دنیایی آنها نیست، از اینجا می‌فهمیم که عالم همچون در آغاز، به عدم بازمی‌گردد و این در اظهار قدرت، از آفرینش نخست برتر است (ر.ک؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۲). در اندیشه ابن عربی، عالم از حیث جوهر خود با توجه به استفاضه مداوم وجود از وجود مطلق، ناصر خداوند متعال در مقابل عدم است و این اعراض دنیوی پیوسته از خداوند، طلب و قبول وجود می‌کنند و چون طعم وجود را دریافتند، عدم آنها را به سوی خود می‌خواند و به عالم و ممکنات آن می‌گوید که بازگشت تو به سوی من است و تو را بقایی در وجود نیست و این از آن روست که حقیقت عالم، عارضی است و بقایی ندارد (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۴۹). با وجود این، وی بر این عقیده است که مظاهر ممکنات اگرچه در باطن معدوم هستند، ولی از آنجا که برخاسته از عدم مطلق نیستند و از وجود برآمده‌اند، در پایان کار نیز جز به سوی منشأ وجود نخواهند رفت و قطرات برخاسته از دریای وجود، دوباره بدان دریا بازمی‌گردند و از همانجا کآمد آنجا می‌رود و این رفتن و حرکت عالم، همچون آغاز آن در سیر نزولی، در سیر صعودی نیز حرکت و رفتنی حَبّی است و به سوی کمال می‌رود نه نقصان و عدمیت محض: «فَكَانَتْ حَرَكَةُ الْعَالَمِ حَيَّةً لِلْكَمَالِ: حَرَكَةُ حَبِّي بِه سَوِي كَمَالِ بُوْد» (همان، ۱۳۶۶: ۴۸۴). ابن عربی در بیان اینکه عالم کروی است، در این باره می‌گوید: «إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْعَالَمَ لِمَا كَانَ أَكْرَى الشُّكْلِ لِهَذَا حَنَّ الْإِنْسَانَ فِي نَهَائِهِ إِلَى بَدَائِهِ فَكَانَ خُرُوجَنَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ بِه سُبْحَانَهُ وَ إِلَيْهِ نَرْجِعُ كَمَا قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»<sup>۹</sup> (هود/۱۲۳) و قَالَ: «وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ»<sup>۱۰</sup> (بقره/۲۸۱) و قَالَ: «وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ»<sup>۱۱</sup> (تغابن/۳، مائده/۱۸، شوری/۱۵، غافر/۳)، «وَ إِلَيْ اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»<sup>۱۲</sup> (لقمان/۲۲): بدان که چون عالم کروی شکل است، آدمی در نهایت به بدایت و آغاز آن بازمی‌گردد و خروج ما از عدم [این جهان] به سوی وجود [مطلق] یعنی خداوند سبحان است و به سوی او باز می‌گردیم، چنان که خود می‌فرماید...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۵).

وی مرگ را دو گونه ذکر کرده است: ۱- موت اصلی. ۲- موت عارضی. مرگ اصلی آن است

که پیش از موصوف به صفت حیات و وجود بوده است و این گونه مرگ را معادلِ عدم در عین ثابت‌ه دانسته که هنوز وجود خارجی ندارد، ولی مرگ عارضی آن است که بر موجودی زنده درآید و به زندگی آن خاتمه می‌دهد (ر.ک؛ همان: ۳۷۹). اما وی این گذر به نشئه دیگر را «إذهاب: رفتن» می‌نامد نه «إعدام: نابودی» و می‌گوید خداوند سبحان اشیاء را به نشئه دیگر می‌بَرَد و نابودکننده آنها نیست، چون خداوند فاعل است و فاعل کسی است که کاری می‌کند، چون لاشیء مفعول واقع نمی‌شود و اگر اشیاء از موطنی که در آن وجود دارد، به موطن دیگر رود، پس وجودی که اجتماع و افتراق دارد، بر عدمیتِ اعیان دلالت ندارد و از این روی، مرگ رفتن است نه نابودی؛ انتقال و جابه‌جایی است از دنیا به آخرت و آغاز این راه، برزخ است. پس آنگاه مقصود از مرگ، اذهاب و رفتن از صفات حق است نه اِعدام و نابودی، همچنان که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ»<sup>۱۳</sup> (نساء/۱۳۳) و چنان که ملاحظه می‌شود، فرمود «يُذْهِبْكُمْ» و نفرمود «يُعْدمْكُمْ»... بنابراین «إعدام» برای این گونه موجود درست نیست؛ زیرا مَتَّصِف به وجود است که این وجود، همان وجود حق تعالی است که در اعیان مظاهر ظهور یافته است. بنابراین، عدم به هیچ روی بدان ملحق نمی‌شود (ر.ک؛ ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۷۲۹). او می‌گوید که این اعیان با خَلْق و تسویه و تعدیل نشئه دیگر، از عدم به سوی وجود رهسپار می‌شوند و در این راه، اعیان آنها پس از آنکه وجود یافت، معدوم نمی‌شود و تنها ترکیب و امتزاج صُور متعین در آن عالم دگرگون می‌گردد و امتزاج همان اعراض است که به تقدیر خداوند عزیز و علیم به هنگام آماده‌سازی و آفرینش صُور بر آنها عارض می‌شود (ر.ک؛ همان: ۳۱۲). این مرحله را که نشئه پس از این عالم متعینات است، «عدم عدم» می‌خوانند و منظور از «عدم عدم» در اندیشه و زبان ابن عربی، «وجود» است که بارها این مطلب را در جای‌جای آثارش مورد تأکید قرار داده است. او در توضیح و تبیین جمله‌ای که در خطبه آغازین فتوحات مکتبه خود آورده است، می‌گوید اعیان اشیاء در خزائن جود الهی جای دارند؛ آن خزائن که نزد خداوند محفوظ و موجود و در عین خود ثابت هستند که با توجه به ذات خود موجود نیستند، بلکه با توجه به اعیان و ذات خود از عدم هستند، ولی با توجه به کون و وجود خود نزد خداوند و در خزائن جود او، از عدم‌العدم یعنی وجود، موجود هستند (ر.ک؛ همان، ج: ۲: ۲۸۱). همچنین در جایی دیگر همین مطلب را تکرار کرده است:

«سُبْحَانَ مَنْ أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ مِنْ عَدَمٍ وَمِنْ ثُبُوتِ وُجُودٍ غَيْرِ مُخْتَصِرٍ»<sup>۱۴</sup>  
(همان، ۱۴۱۶ق: ۲۹۲).

به نظر بیدل، این جهان، «راه اقلیم عدم» یعنی راهی است برای رسیدن به «اقلیم عدم» و به عبارتی، پایان و مقصد این راه، عدم است و توشه راه عدم جز نَفْس نیست و با گام‌های نَفْس می‌باید راه اقلیم عدم را پیمود:

«سخت‌دشوار است قطع راه اقلیم‌عدم همچوپیک غم‌رباید از نَفَس زد گام‌ها»  
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۷۱).

«راه عدم به سعی نَفَس قطع می‌کنیم افکنده‌ایم بار خود از دوش نقشی پا»  
(همان: ۳۹۹).

نَفَس‌های نوع بیدل نیز هر دم پیغامی است به سوی عدم و آدمی را به عدم نزدیک و متصل می‌کند و گویا به این حکمت علوی اشاره دارد که: «قال (ع): نَفَسُ الْمَرْءِ خُطَاؤُهُ إِلَى أَجَلِهِ»<sup>۱۵</sup> (نهج‌البلاغه/ح ۷۴):

«پیچ‌وتاب شعله دل نامه پیچیده‌ای است می‌فرستم هر نَفَس سوی عدم پیغام‌ها»  
(همان: ۳۳۹).

از سوی دیگر، وی مرگ را آخر کار هستی می‌داند و آن را مصداق «عدم» ذکر کرده است و عدم را نقطه مقابل «روزگار عنقا» قرار داده است که منظور از آن، مدت زمانی است که موجودات وجود ظاهری دارند؛ یعنی همچنان که مرگ مقابل هستی است، عدم نیز در تقابل با روزگار عنقا است:

«مرگ است آخر کار عبرت‌نمای هستی غیر از عدم که خندد بر روزگار عنقا»  
(همان: ۳۷۶).

اما این مرگ، خواب عدم است؛ یعنی مایه آرامش و آسایش او می‌شود و سخن از بهشت و دوزخ برای عارفِ واصل به حقیقت وجود، یعنی آن که مرگ و عدم را رسیدن به وجود مطلق می‌داند، معنایی ندارد و نرسیدن به خلد و درافتادن به جحیم برایش اهمیتی ندارد:

«نومیدیم ستمکش خلد و جحیم نیست آسوده‌ام به خواب عدم زین فسانه‌ها»  
(همان: ۳۹۱).

به عبارتی دیگر و روشن‌تر، «عدم» در نظر او جز وصل نیست:

«به‌غیر وصل عدم چیست مدعا بیدل که هر نَفَس نَفَس اینجاست نامه‌بر به هوا»  
(همان: ۴۶۲).

همچنان که در جای دیگر پرواز عنقا را در افسردن خود خفته می‌بیند؛ پرواز عنقای وجود به سوی آشیان عنقا:

«در افسردنم خفته پرواز عنقا چو رنگم اگر پُر نباشد، نباشد»  
(همان، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۸۱).

افزون بر این، وی نشئه پس از این عالم یعنی قیامت را نیز مطلق «عدم» می‌خواند:

«زهستی‌گر برون تازی، غدم‌درپیش می‌آید در این وادی مقامی نیست غیر از نارسیدن‌ها»  
(همان: ۳۸۱).



این «نارسیدن‌ها» اشاره دارد به مقامات پس از مرگ، همچنان که حافظ شیرازی نیز چنین عقیده‌ای دارد و به گونه‌ای دیگر می‌گوید:

«این راه را نهایت صورت کجا توان بست؟! کش صد هزار منزل باقی است در بدایت»  
(حافظ شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۳۱؛ غ: ۹۴).

همین گونه عدم است که از گُل هستی برمی‌دمد:

«از عدم هستی و از هستی عدم گُل می‌کند بال‌وپر در بیضه دارد بیضه‌ها در زیر بال»  
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۰۲).

این «عدم» که بیدل از آن سخن می‌گوید، محلّ فراهم آمدن اجزاست:

«به این فرصت مشو شیرازه‌بند نسخه‌ هستی سخرهم درعدم خواهد فراهم کرد اجزا را»  
(همان، ج ۱: ۴۷۴).

همچنین محلّ سنجش اعمال است:

«بسکه درمیزان هستی سنگ قَدْرَم بیش بود درعدم با کوه می‌سنجد اعمال مرا»  
(همان: ۳۵۹).

بنابراین، بیدل نیز در این مورد با ابن عربی همداستان است و مقصودش از «عدم»، «عدم محض» نیست، چون بسیط و مرکب این جهان را اثرهای عرض عالم خیال می‌داند که این عالم خیال همان عالم شهود حق تعالی است؛ یعنی آن عالم که در آن اعیان ثابت‌ه مشهود حق تعالی هستند و بسائط و مرکبات در آن به شهود حق تعالی از هم متمایز شده‌اند و با فیض وجود، اعیان که در خواب عدم به سر می‌برند، بیدار شده‌اند و همین وجود، خود شراب مست‌کننده اعیان است و اعیان با شرب این شراب، مست وجود شده‌اند:

«عناصر ز مستی خبردار شد موالید از خواب بیدار شد  
نبات از زمین سر زد و تاک کاشت جماد آمد و در بغل شیشه داشت  
اثرهای عرض خیال شهود، بسیط و مرکب به هم وا نمود»  
(همان، ۱۳۸۸: ۶۸۳).

اصولاً در نظر بیدل با تجلّی وجود بر اعیان ثابت‌ه، نه خُم کائنات نمودار شد و نمودار کائنات به مثابه صفات آیینۀ ذات الهی شدند و از او رنگ پذیرفتند. بنابراین، جهان نیز که عدم است، آیینۀ‌ای برای وجود مطلق می‌باشد و این آیینۀ بودن جهان، افزون بر آیینگی مرتبۀ عدم للممکن یا اعیان ثابت‌ه است:

نمودار شد نه خُم کائنات خیالات بی‌رنگی آمد برون ز مرآت اشکال برخاست زنگ  
صفت‌گشت آیینۀ رنگ ذات... به درس شهود تحیرفسون عیان شد زهر موج صدشکل‌رنگ  
شهودی عجب‌سرزد از رازغیب ز یک جوهر اقدس بی‌قصور (همان: ۸-۶۸۷).  
جهان گشت آیینۀ‌پرداز غیب عدمخانه‌ نه عَرَض یافت نور

بیدل همدل با ابن‌عربی می‌گوید وقتی که بساط نرد آدمی، رنگ وجود گرفت، دیگر رنگ خود را نخواهد باخت و از مرحله وجود، هرچند مجازی و ظاهری، به مرحله عدم و رنگ‌باختگی نخواهد رفت و رنگ باختن با عبور از گذرگاه و راه عدم یعنی این جهان برای او معنایی ندارد:

«ما به هستی از عدم پُر بی بضاعت آمدیم      باختن‌رنگی ندارد در بساط نرد ما»  
(همان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۹۴).

او بر این باور است که هرچند جز ساز موجد آواها و نغمه‌های کائنات باقی نخواهد ماند و جهان نغمه‌زار فناست و هر وجودی در آن همچون آوا و نغمه‌ای سرانجام خاموش می‌شود و فانی می‌گردد:

«یقین شد که ساز بقا علم راست      وگرنه جهان نغمه‌زار فناست»  
(همان، ۱۳۸۸: ۶۹۲).

با این حال، چون همه موجودات وجود خود را از وجود مطلق اخذ کرده‌اند و از آنجا که بهار حقیقت یا وجود مطلق هرگز برگریز ندارد و شکوفه‌اش همواره پایاست، در معرفت‌شناسی وی واژه مرگ مفهومی ندارد و کائنات نیز که موجود به وجود مطلق هستند، مرگ ندارند:

«بهار حقیقت خزان‌برگ نیست      که در عالم معرفت مرگ نیست»  
(همان).

مثلاً او صورت انسان را به عنوان یکی از کائنات، متهم به هستی می‌داند که همچون حباب، آن آئینه وجود انسان بر طاق عدم قرار گرفته است و به عبارتی، وجود انسان را که متصف به هستی متوهم است، همچون شیشه خبابی می‌داند که بر طاق و طاقچه عدم نهاده شده است و هر آن ممکن است از آن طاق بیفتد و بشکند و معدوم شود. زیبایی این تعبیر بیشتر در پاره دوم بیت نهفته است که واژه «حباب» را به دو معنای «حباب آب» و «حباب شیشه‌ای» آورده است و بدین ترتیب هر دو معنا را اراده کرده است؛ یعنی وجود آدمی همچون حباب آب است، هستی حباب از خود آن نیست و به خاطر وجود باد و هوا در آن (= روح در آدمی) پنداری موجود است، در حالی که این وجود مجازی است و هیچ یک از دو جنبه روح و آب، از خود او نیست و اگر آن دریای وجود نباشد، این حباب نیز نخواهد بود. از سوی دیگر، این حباب به حباب شیشه‌ای که بر طاق‌ها نهاده می‌شده، تشبیه گردیده است که در معرض افتادن و نابودی است و هر چند صورت آن متهم به هستی است و آدمی همچون حباب برای خود وجودی متصور است. با وجود این، معدوم است و با قطع فیضان بحر وجود (باد و آب)، دیگر اثری از آن حباب نخواهد بود و وجود (آب و باد) نیز به منبع اصلی خود باز می‌گردد و

حباب شیشه‌ای از طاق می‌افتد و می‌شکند و به اصل خود باز می‌گردد: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»<sup>۱۶</sup> (بقره/۱۵۶):

«صورتِ وهمی به هستی متهم داریم ما چون حباب آینه بر طاقِ عدم داریم ما» (بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۳۳).

وی بر این باور است که زندگی همچون عیب و لگه ننگی است و غیر عدم چاره‌ای برای رفع این عیب و لگه نخواهد بود، چون عدم همچون بخیه‌ای است بی‌رُفو که بر هستی ما افتاده است و ما را در بر گرفته است و در صورت پارگی این بخیه (= عدم و عدم شدن)، دیگر رُفو نخواهد شد و بازگشتی به دنیا در کار نیست:

«چاره عیبِ زندگی، غیر عدم که می‌کند سخت به روی ما فتاد، بخیه بی‌رُفوی ما» (همان: ۴۵۵).

نهایت اینکه بیدل نیز هم‌زبان و هم‌رأی با ابن‌عربی، معتقد به «سیرِ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْوُجُودِ» یا «سیرِ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْحَقِّ» است و وجود مجازی و ظاهری ممکنات را سایه و ظلّ وجود مطلق و آفتاب حقیقت می‌داند که بالأخره این وجودِ ظلی به سوی آفتاب حقیقی وجود می‌رود و در حقیقت، به مصداق آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا»<sup>۱۷</sup> (فرقان/۴۵)، همچنان که خاصیتِ آفتاب است که سایه را به سوی خود می‌کشد و دلیل بر وجود سایه است، وجود مطلق نیز وجود مجازی را به سوی خود می‌کشد و قطره رمیده و رهیده از دریای حقیقت، سرانجام بدان دریا باز می‌گردد:

«ظلمت ما را فروغ نور وحدت جاذب است سایه آخرمی‌رود از خود به سوی آفتاب» (بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۹۹).

در واقع، از نظر بیدل این وجود مجازی در راه رسیدن به وجود حقیقی و قاصد آن وجود مطلق است که با نَفْسِ نَفْسِ زدن و قطعِ مسیر دنیا به سوی آن می‌رود و به عبارتی دیگر، آن وجود مطلق، این وجود مجازی را فرامی‌خواند و دم زدنِ آدمی خود جواب مثبت بدان وجود مطلق است:

«تو قاصد هوسی از عدم به‌سوی وجود حقیقتِ نَفْسَتِ خوانده شد جواب طلب» (همان: ۵۱۳).

و نوع آدمی به خاطر حضور در زاویه عدم یعنی جهانِ عدمِ عدم (= وجود) بر درِ عافیت این جهان کوبیده است:

«به حضور زاویه عدم، زده‌ایم بر درِ عافیت که زَمَمْتِ نَفْسِ کسی، نگذار دآتش سنگِ ما» (همان: ۳۵۱).

در جایی دیگر صراحتاً می‌گوید که هر کس پشت به دنیا کند و از مرحله ظلمت بگذرد، به

سوی مولای خود و نور روی کرده است؛ مولایی که خود نور است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»<sup>۱۸</sup> (نور/۳۵):

«آن سوی ظلمت به غیر از نور نتوان یافتن روی درمولی است هر کس پشت بردنیا کند»  
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۲۱).

در حقیقت، در اندیشه بیدل خدای واحد در أعراض ظهور یافته و من او در تویی‌ها محو شده است و این همه خیال از ذات بی‌رنگ او پدید آمد و این جهان که عدمخانه نه عرض است و ظلمانی بود، به نور ذات او نورانی شد و این همه رنگ پدید آمد. از این روی، همه در پی ذات کامل و همه قطرات در راه رسیدن به فرات وجود مطلق هستند:

«یکی رفت در عرض چندین دویی چه کسب کمال؟ آرزوی وصال به یک گردش جام حیرت‌آثر منی محوشد در هجوم تویی... همه قطره‌ها سیل عزم فرات ز خودرفت هریک به رنگ دگر»  
همه در تمنای کسب کمال همه وصف‌ها پرفشان سوی ذات (همان، ۱۳۸۸: ۶۸۸).

اما در جای دیگر بیدل از این سخن بدیهی در زبان عرفا که قطره به فرات و دریا می‌پیوندد، پا فراتر می‌گذارد و می‌گوید وجود مجازی و موهوم هیچ گاه از وجود مطلق جدا و منفصل نیست که در پی وصل و پیوستن دوباره بدان باشد و همه وجود در نظر او یکی است و خارج از آن نیست و بر عکس عرفا که می‌گویند «ما ز دریاییم و دریا می‌رویم»، وی می‌گوید اصلاً جویی نیست که به دریا بیوندد، بلکه هم‌اکنون همه در دریای حقیقت هستیم و از دریای ذات الهی برون‌شویی وجود ندارد:

همه سرگشتگان راه اویسیم	به قدر فهم خویش آگاه اویسیم
چه شد گر موج هر سو می‌زند سر	که از دریاش بیرون نیست معبر
به صد روزن کند گر ذره پرواز!	همان در چشم مهر است آشیان‌ناز
جدایی نیست؛ فکر وصل تا چند؟	گسستن گر نباشد چیست پیوند؟!»

(همان: ۴۸۱).

بنابراین، در نظر بیدل نیز یا وجودهای مجازی به سوی وجود مطلق رهسپارند (سیرِ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْحَقِّ)، یا هم‌اکنون خود در دریای وجود مطلق غرق هستند و همچنان که وجود مطلق در خطّ و مسیر دایره‌ای قدیم به قدیم حضور و تجلی دارد و «در این دور اول آمد عین آخر» (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ... (حدید/۳))، بی‌آنکه تغییری در ذات و وجود مطلق او - تعالی - رخ دهد، وجود مجازی نیز در این دایره قرار دارد و در ذات مطلق مستهلک است و نیازی به وصل مجدد نیست که آرزوی وصال در سر داشته باشد.

## ۴-۵) عدم در معنای فنای صوفیانه

چنان‌که در آغاز این جستار یاد شد، در اصطلاحات تصوّف گاهی «عدم» مترادف با «فنا» قرار می‌گیرد و منظور از آن فنای صفات بشری و بقا به صفات الهی است (ر.ک؛ العجم، ۱۹۹۹م: ۶۳۲). البته گفته شده است که «میان آن و عدم، عموم و خصوص مطلق برقرار است. نیز موارد عدم ازلی را شامل نمی‌شود و تنها موارد عدم بعد از وجود را در برمی‌گیرد. از این رو، تعریف فنا به عدم از باب تعریف خاص به عام است. از این جهت، بعضی از لغویان از این تعریف عدول کرده، آن را با ضدّش یعنی بقا تعریف کرده‌اند که این هم مشکل خاصّ خود را دارد. به نظر می‌رسد بهترین معنای «فنا» همان انقطاع است ...» (مقدم‌پور، بی تا: ۲).

ابن عربی در باب دویست و بیست فتوحات مکتبه، در «معرفت فنا و اسرار آن»، واژه «فنا» را «برادرِ عدم» می‌خواند و می‌گوید:

«إِنَّ الْفَنَاءَ أَخْرُو الْعَدَمِ وَ لَهُ التَّسَلُّطُ إِنَّ حَكَمَ»<sup>۱۹</sup>

(ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱۲).

وی در ادامه، مراد از «فنا» را در چند مورد یادآور شده که عبارت هستند از: «فنای معاصی، فنایی که در آن با قیام الله بنده خود را نبیند، فنا از خَلْق که خود به چند مرتبه تقسیم می‌شود و برخی آن را تا هفت مرتبه می‌دانند» (مقدم‌پور، بی تا: ۲) و هفت مرتبه آن را بدین ترتیب می‌شمارد: «فنا از مخالفت، فنا از افعال بندگان به قیام الهی، فنا از صفات مخلوقین، فنا از ذات خود، فنا از کُلّ عالم به شهود حق یا ذات خود، فنا از صفات حق و نسب آنها» (ر.ک؛ همان). جالب است که وی می‌افزاید: «وَ لَا يَكُونُ الْفَنَاءُ فِي هَذَا الطَّرِيقِ عِنْدَ الطَّائِفَةِ إِلَّا عَنْ أَدْنَى بَأَعْلَى وَ أَمَّا الْفَنَاءُ عَنِ الْأَعْلَى فَلَيْسَ هُوَ اصْطِلَاحُ الْقَوْمِ وَ إِنْ كَانَ يَصِحُّ لُغَةً: فنا در این طریق (یعنی طریق صوفیه) جز از آدنی به اعلی نیست و از اصطلاحات این قوم نیست که فنا را از مرتبه اعلی به مرتبه آدنی اطلاق کنند، هرچند در لغت می‌تواند درست باشد» (همان). بنابراین، در زبان ابن عربی، «عدم» در مفهوم «فنای صوفیانه» همیشه مایه تکامل است و وجود ناقص با عدم و فنا به موجود کامل می‌رسد و از مرتبه فرودین خود به مرتبه برتری دست می‌یابد.

بیدل نیز همانند ابن عربی و صوفیان، گاهی واژه «عدم» را در معنای «مرگ اختیاری» و «فنای صوفیانه» در نظر می‌گیرد؛ مثلاً در بیت زیر به مخاطب توصیه می‌کند که هستی مجازی خود را کنار بگذارد و همچون هنگامی که در عالم اعیان ثابت با خورشید و نور وجود مطلق هم‌خانه بود، در این عالم خیالی نیز که در باطن، عدم است، با خورشید ذات حق تعالی هم‌آشیان باشد و جز برای وجود او، وجودی برای خود یا چیزی دیگر قائل نباشد:

«چهداری از وجود ای‌ذره غیرازوهم‌پردازی عدم باش و غنیمت دار خورشیدآشایانی را»  
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۴۱).

وی سفارش می‌کند که سالک تا زمانی که از خود فانی نشده است و به مرحله عدم خود دست نیافته، بیهوده نباید برای خود هستی اندیشد و هستی قائل شود:

«بیهوده در اندیشه هستی نگدازی، تا گل نکنی راه صفا خیز عدم را»  
(همان: ۴۵۳).

از همین روی، برای دست یافتن به این هدف و گداختن از هستی موهوم سفارش می‌کند که به مراقبه پردازد:

«ز شرم مستی قدم نگون کن، دماغ هستی به وهم خون کن

تو ای حباب از طرب چه داری، پُر از عدم کن کنار من را»

(همان: ۳۶۰).

همچنان که خود بیدل بدین کار پرداخته است و با خبر گرفتن از خود به عدمیت خود پی برده است:

«هستی صرف همان غفلت آگاهی بود خبر از خویش گرفتیم، عدمی پیدا شد»

(همان، ج ۲: ۷).

وی در جای دیگر خطاب به ساقی می‌گوید که در خواب به سر می‌برد و با موت اختیاری می‌تواند موج اسرار پابندگی شود و با در خود فسرده می‌تواند به حیات جاودانی برسد؛ یعنی چنان که پیش از این یاد شد، به تعبیر ابن‌عربی، به همان مرگ اصلی یا مرگ در عدم و عین ثابت خود دست یابد و این مرگ چیزی نیست جز رسیدن به عین وجود و پیوستن به وجود مطلق:

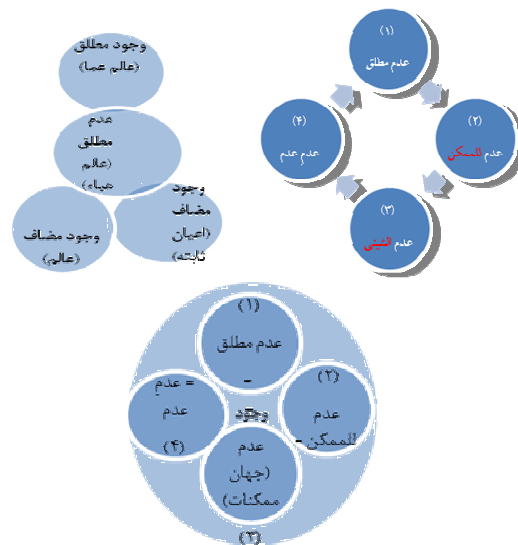
«که ای سرگرانِ بساطِ شعور به صد کُلفتِ مرگ افسرده‌ام فسرده‌ای شود جاودان  
ز سر تا قدم خوابِ پایِ شعور که سازِ نَفَسِ دارم و مرده‌ام... نگره پرفشانند ز خوابِ گران...  
عدم را عبث متهم کرده‌ای ز من مگذر ای خضرِ عیسی لقا کند قطرگی قلزم اظهاریم  
ز هستی به مردن ستم کرده‌ای به ساغر بکن رمز آب بقا بجوشد جهانی ز بیکاریم  
ره اصل مقصد نگیری چرا؟! که جانی دهم قالب مرده را چرا هرزه در خاک لنگر کنم؟!  
ز خوابی که داری نمیری چرا؟! در آب افکنم خاک افسرده را اگر زنده‌ام زندگی سر کنم...  
همان خوابناکم من هیچ کار شوم موج اسرار پابندگی (بیدل دهلوی، ۱۳۸۸: ۷۴۲).  
که مستی تلف کرده‌ام در خُمار ز نم غوطه در چشمه زندگی...

##### ۵- طرح وجود و عدم در اندیشه ابن‌عربی و بیدل دهلوی

بنابر آنچه یاد شد، مسیر وجود در نظام فکری ابن‌عربی و بیدل دهلوی دایره‌ای است و سیر ممکنات از وجود به وجود است و عدم نیز ملازم این وجود است و همراه با آن می‌باشد و به

عبارتی بهتر، عدم‌ها در وجود الهی غرق و مستهلک هستند و می‌توان طرح آن را به گونه‌ی زیر ارائه داد:

(الف) دایره‌ی مراتب وجود      (ب) دایره‌ی مراتب عدم      (ج) رابطه‌ی وجود با عدم



### نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه در این مقاله یاد شد، بیدل دهلوی در ذکر «عدم» و مفاهیم آن، همچون سایر اندیشه‌های موجود در آثارش کاملاً متأثر از اندیشه‌های محیی‌الدین ابن‌عربی است و در این باره نتایج زیر حاصل شد:

۱- ابن‌عربی برای «عدم» چهار ساحت و مرتبه قائل است که سه ساحت و مرتبه آن ماوراء طبیعی هستند و عبارتند از: الف) مرتبه «عدم مطلق»، ب) مرتبه «عدم للممکن» و ج) مرتبه «عدم عدم» که مترادف «وجود» است و جهان ممکنات به مرتبه «عدم عدم» رهسپار است، لذا در حقیقت وجود مرگی در کار نیست. ابن‌عربی به ساحت و مرتبه دیگری از «عدم» معتقد است که طبیعی است و به این جهان و فضای آن نیز گاهی «عدم» اطلاق می‌کند و این عدمیت عالم، بنا بر اصل آن است؛ یعنی عالم ممکنات بنا بر اصل معدوم خود، عدم هستند و این امری اعتباری است؛ یعنی با توجه به اصل و باطن خود، عدم و فناست و به اعتبار ظاهر خود، بقاست، هرچند این بقا موهوم و هستی متوهم است. افزون بر این چهار مرتبه و مفهوم از «عدم»، مرتبه دیگری که در زبان ابن‌عربی مترادف و به قول خود او «برادر عدم» است، «فنا» صوفیانه می‌باشد که وی این گونه عدم را از مرتبه ادنی به اعلی و مایه تکامل می‌داند.

۲- بیدل دهلوی نیز به پنج مرتبه یاد شده از «عدم» که در آثار ابن عربی (بند ۱) یاد شد، اشاره کرده است و در این باب با ابن عربی هم‌زبان و هم‌اندیش است.

۳- بیدل در تمام مفاهیم «عدم»ی که در اندیشه‌ها و آثارش یاد شده، از محیی‌الدین ابن عربی پیروی کرده است و سیر نزولی وجود در اندیشه‌های او همانند نظام فکری ابن عربی است و از آنجا که «عدم» نیز در عرفان اسلامی موضوع ملازم «وجود» است، موضوع «عدم» نیز در سیستم اندیشگانی ابن عربی هر دو عارف یکی است و مراتب یکسانی را برای آن برشمرده‌اند.

۴- چنان‌که یاد شد، تمام مفاهیم «عدم» در اندیشه بیدل دهلوی متأثر از افکار و اندیشه‌های ابن عربی است و وجه تمایزی میان آنها دیده نمی‌شود.

#### پی‌نوشت‌ها:

- ۱- معنی ابیات: برای محالات در عین ثابتة ثبوتی نیست، و [فقط] عقل آن محالات را از روی اوهام به خداوند نسبت می‌دهد....\* هر کس منع و ممتنع بکارد، جز عدم درو نمی‌کند؛ جود الهی می‌کارد، پس ایجاد از آن خداست \* و هرگاه صورت منع و وجود ممتنع در مرتبه عین ثابتة به اثبات هم برسد، به خدا سوگند، نتیجه‌ای جز منع نخواهد داشت.
- ۲- معنی بیت: خدایی را شکر کنید که شما را از ثبوت که عین عدم است، به مرحله ظهور آورد.
- ۳- معنی بیت: پس رحمت الهی بر اعیان ثابتة، این همه آوا و لحن پدید آورد، از این روی آن‌ها را جود الهی بدان.
- ۴- معنی بیت: آنچه که صورت آن در حضرت عین [ثابتة] وجود داشت و عدم بالکون بود و موجود نبود، بیرون افتاد، لذا صورت عین ثابتة من با وجود الهی موجود است.
- ۵- معنی بیت: و آنگاه که وجود عین خداوند متعال بود، در آن مرتبه پیوسته در عین وجود خودم عدم بودم.
- ۶- معنی بیت: پس ستایش کن و در این کار مبالغه کن و به عدم بودن وجود اعتراف کن و خدایت را سپاس کن، نه جز او را.
- ۷- معنای ابیات: برای صاحب نظر میان قیامت و دنیا مراتب برزخی وجود دارد که باروهای دارد، و اگر این خیال نبود، ما همین امروز در عدم بودیم و غرض ما نه گسسته می‌شد نه پیوسته.
- ۸- معنی آیه: همان گونه که آفرینش را آغاز کردیم، آن را بازمی‌گردانیم؛ این وعده‌ای است بر ما... .
- ۹- معنی: و همه کارها به سوی او بازمی‌گردد.
- ۱۰- معنی آیه: و از روزی بپرهیزید (و بترسید) که در آن روز، شما را به سوی خدا بازمی‌گردانند.



- ۱۱- معنی: و بازگشت به سوی اوست.
- ۱۲- معنی: و عاقبت همه کارها به سوی خداست.
- ۱۳- معنی: ای مردم! اگر او بخواهد، شما را از میان می‌برد و افراد دیگری را (به جای شما) می‌آورد... .
- ۱۴- معنی بیت: منزّه است کسی که اشیاء را از عدم و از مرتبه ثبوت وجود مفصل ایجاد کرد.
- ۱۵- معنی: دم آدمی گام‌های اوست به سوی مرگش.
- ۱۶- معنی: ما از آن خداییم؛ و به سوی او باز می‌گردیم.
- ۱۷- معنی آیه: آیا ندیدی چگونه پروردگارت سایه را گسترده ساخت؟! و اگر می‌خواست آن را ساکن قرار می‌داد؛ سپس خورشید را بر وجود آن دلیل قرار دادیم.
- ۱۸- معنی: خداوند نور آسمان‌ها و زمین است.
- ۱۹- معنی بیت: همانا فنا همزادِ عدم است و اگر حکمی کند، سلطه دارد.

### منابع و مأخذ

#### قرآن کریم.

نهج البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی.

آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷). *المقدمات من کتاب نص النصوص*. چاپ دوم. انتشارات توس. \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۸). *نقد النقود فی معرفة الوجود*. چاپ اول. وزارت فرهنگ و

آموزش عالی.

ابن سیده مرسی، ابوالحسن علی بن إسماعیل. (۲۰۰۰م). *المحکم و المحيط الأعظم*. تحقیق عبد الحمید هنداوای. عدد الأجزاء ۱۱. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد. (۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م). *دیوان ابن عربی*. شرحه احمد حسن بسیج. الطبعة الأولى. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیة.

\_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*. خواجه محمد پارسا. تصحیح جلیل مسکرزاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

\_\_\_\_\_ . (بی تا). *الفتوحات المکیة*. ۴ جلد. بیروت: دار صادر.

\_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء (س).

\_\_\_\_\_ . (۱۳۶۵ق.). *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. بیروت.

ابن منظور مصری، أبو الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم. (بی تا). *لسان العرب*. الطبعة الأولى. بیروت: دارالإحياء التراث العربی.

- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق. (۱۳۸۷). *شعله آواز (مثنوی های بیدل دهلوی)*. به تصحیح اکبر بهداروند. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۶). *کلیات بیدل*. به تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی. ج ۱ و ۲. تهران: انتشارات الهام.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م). *کلیات میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی*. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان - اسلام آباد و مؤسسه انتشارات اسلامی.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۷). *دیوان غزلیات حافظ*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. ویرایش ۳. تهران: صفی علیشاه.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. چاپ چهارم. زیر نظر دکتر معین و دکتر سید جعفر شهیدی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *مفردات الفاظ قرآن*. چاپ دوم. تهران: مرتضوی زروانی، مجتبی و علی غفاری. (۱۳۸۷). «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره». *مقالات و بررسی ها*. دفتر ۸۷. بهار ۸۷. ص ۸۰ - ۵۵.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۷۹). «اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا». *مقالات و بررسی ها*. دفتر ۶۷. تابستان ۷۹. ص ۶۶ - ۵۵.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۶). *شاعر آینه ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل*. تهران: آگاه.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۰). *تاریخ ادبیات ایران*. به تلخیص: سید محمد ترابی. ج ۲. تهران: انتشارات فردوس.
- ضیایی، سید عبدالحمید. (۱۳۸۷). «بررسی اندیشه های فلسفی در شعر بیدل دهلوی». *فصلنامه قند پارسی*. ۱۳۸۷-۱۳۸۶. شماره ۴۰ - ۳۹. صص ۲۱۸-۲۰۱.
- فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد. (بی تا). *کتاب العین*. تحقیق مهدی المخزومی، ابراهیم السامرای. قم: دارالهجرة.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی یک جلدی معین*. چاپ نهم. تهران: سرایش. مقدم پور، فاطمه. (بی تا). *بررسی تطبیقی دو مفهوم فنا در عرفان اسلامی و نیرواندر در آیین بودا*. نامه انجمن ۸/۲. ۷۸-۱.
- نیکویی، علیرضا. (۱۳۸۷). *مبانی زیبایی شناسی غزلیات بیدل*. رساله دکتری. دانشگاه تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- هادی، نبی. (۱۳۷۶). *زندگی، نقد و بررسی و گزیده آثار عبدالقادر بیدل دهلوی*. ترجمه توفیق ه سبجانی. تهران: نشر قطره.