

انسان کامل در نصوص و مثنوی

سید محمد دشتی

اشاره

انسان کامل از اصطلاحات کلیدی عرفان نظری است. بنابر نظر اهل عرفان انسان کامل علت غایی خلقت؛ سبب ایجاد و بقای عالم؛ اسم جامع الهی؛ واسطه میان حق و خلق؛ راهنمای خلاق در شریعت و طریقت، و دارای هویتی الهی است. روشن است که بنیانگذار عرفان نظری و مبتکر بسیاری از مباحث این حوزه از جمله انسان کامل محیی الدین عربی است. مولوی نیز در این قلمرو نامدار است.

برخی معتقدند آرای مولوی در این زمینه مقتبس از ابن عربی است، ولی ظاهراً مولوی از بین تمام نظریات ابن عربی، یکی دو جزء از نظریه انسان کامل را پسندیده و با منسوخ نمودن آن از نظریه‌های اسماء و صفات و استعداد اعیان ثابت، آن را به شیوه خاص خویش پرورانده است، زیرا اصطلاح «انسان کامل»، «حقیقت محمدیه» و «کلمه» در مثنوی یافت نمی‌شود و مولوی تمام لوازم و استلزامات حقیقت محمدیه را نمی‌پذیرد. علاوه بر آن، وی در طرح مسئله تجلی، به استعداد عین ثابتۀ شخص که در عرفان نظری ابن عربی حائز اهمیت است، التفاتی ندارد. همچنین تفاوت‌های عمده‌ای بین مولوی و ابن عربی در باب نبوت و رسالت می‌توان یافت و سرانجام این‌که اختلافات آشکاری بین این دو متفکر در باب ختم ولایت و نسبت ولایت با نبوت وجود دارد که در این مقاله به آن اشاره شده است.

۱. مقدمه

انسان کامل از اصطلاحات کلیدی عرفان نظری است. اندیشه‌ها و آنگار گوناگونی که درباره مفهوم انسان کامل ارائه شده چنان گسترده است که به دست دادن تعریفی جامع و فراگیر را سخت دشوار ساخته است. با این همه، با توجه به مجموع آراء و افکاری که اهل عرفان در مورد آن عرضه کرده‌اند می‌توان گفت انسان کامل، انسانی است دارای این ویژگی‌ها:

۱. علت غایی خلقت است؛ ۲. سبب ایجاد و بقای عالم است؛ ۳. متخلق به اخلاق الهی است؛ ۴. اسم جامع الهی (=الله) در او تحقق یافته است؛ ۵. واسطه میان حق و خلق است؛ ۶. خلیفه بلامنازع حق است؛ ۷. راهنمای خلائق است، هم از حیث ظاهر (= شریعت) و هم از نظر باطن (= طریقت)؛ ۸. هر چند مخلوق خداست اما نظر به آنکه واجد صفات و اخلاق الهی است و دوگانگی (= اثنیّت) از او برخاسته است با هویت متعالی الهی وحدت ذاتی پیدا کرده است.

البته ممکن است بعضی از اصحاب قلوب، پاره‌ای از این ویژگی‌ها را قبول نداشته باشند، مثلاً مولوی ویژگی هشتم را نمی‌پذیرد و معتقد است دوگانگی میان خالق و مخلوق، هیچگاه برطرف نخواهد شد (مولوی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۲ / دفتر ۲ ب ۱۳۴۸ به بعد) اما در مجموع، می‌توان این صفات را به عنوان اهمّ ویژگی‌های انسان کامل که بیشترین اتفاق نظر در مورد آنها وجود دارد برشمرد.

چنانکه خواهیم دید، انسان کامل در عرفان اسلامی، خاستگاه اسلامی دارد، اما از بعضی شباهت‌های این مفهوم با آنچه در ادیان قبل از اسلام دیده می‌شود نمی‌توان غفلت نمود، مثلاً موضوع خلق انسان بر صورت خدا که سخت مورد توجه ابن عربی و اتباع اوست و از آن به گونه‌های مختلف سود جست‌ه‌اند در واقع در ابتدای عهد عتیق (کتاب مقدس، ۱۹۸۷، سفر پیدایش، باب اول، آیه ۲۶) آمده است، ولی صوفیان آن را به عنوان حدیث نبوی در آثار خود آورده‌اند.

در ایران پیش از اسلام نیز مسئله انسان نخستین (کریستن سن، ۱۳۷۷، ص ۱۲۸) با مفهوم انسان کامل شباهت‌هایی دارد. بنابر آنچه در بندهشن آمده انسان نخستین یا کیومرث، نمونه انسانیت است و بر یک مفهوم مجرد و شخصیت یافته دلالت می‌کند (همان، ص ۵۵). کیومرث بنا به تمام شواهد موجود در متن اوستایی فریدون یشت،

نمونه اولیه‌ای است که پیش از وجود بشر ظاهر شده است (همان، ص ۴۲). به علاوه، بعضی از محققان معتقدند که پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در عرفان اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود در دیانت زرتشتی به زرتشت منسوب است (بهار، ۱۳۶۲، ص ۲۰-۱۱۹).

از اینها که بگذریم باید گفت تعبیر انسان کامل در قرآن دیده نمی‌شود، اما بعضی زمینه‌های این نظریه را می‌توان در قرآن باز یافت، مثلاً در قرآن از دمیده شدن روح خدا در کالبد بشر سخن رفته است (حجر / ۲۹، سجده / ۹، ص / ۷۲) یا این‌که او پس از امتناع آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از برداشتن بار امانت، آن را حمل نمود و به مقام خلافت نایل گردید (احزاب / ۷۲). همچنین طبق فرموده قرآن، خلقت شب و روز و باران و گیاه برای اوست و دیگر مخلوقات، مسخر اویند (نبأ/ ۸-۹).

همچنین احادیث قدسی و نبوی قابل توجهی وجود دارد که دلالت دارند بر این‌که خدا افلاک را برای وجود انسان - و به عبارتی وجود پیامبر اسلام (ص) - آفریده است. مثال بسیار مشهور، این حدیث منسوب به پیامبر است: «لولاک لما خلقت الافلاک» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۷۲) و نیز این حدیث مشهور: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطین» (همان، ص ۲-۱). تمام این نوع احادیث، در مورد پیامبر اسلام (ص) است که عرفای مسلمان عموماً او را مظهر انسان کامل تلقی می‌کنند. ابن عباس در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره اعراف: «و لکن انظر الی الجبل»، جبل را به نور محمد (ص) تفسیر کرده است (عین القضات، ۱۳۷۳، ص ۴-۲۶۳). تعبیر نور محمد (ص) در تفسیرهای مقاتل بن سلیمان نیز مطرح بوده است (نویا، ۱۳۷۳، ص ۷-۷۶).

بنابراین می‌توان گفت نظریه انسان کامل در صدر اسلام با عنایت به شخصیت آرمانی رسول اکرم (ص) مورد توجه بوده و پس از آنکه با نظریه امامت و مهدویت شیعه مربوط شده، سرنوشتی جدید یافته و سرانجام به دست ابن عربی مکتوب و مضبوط گشته است. این نکته نیز گفتنی است که ظاهراً واضح این اصطلاح، خود ابن عربی است و در آثار پیش از او مشاهده نشده است (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۴۴۱) اما اساس این نظریه، چنانکه دیدیم، قبل از ابن عربی وجود داشته است و او با نبوغ سرشار خویش انسان کامل را در پیوند با سایر اجزای تفکر خود مخصوصاً وحدت وجود و اسماء و صفات در دستگاه عرفانی خویش وارد نمود، چنانکه پس از وحدت وجود و اسماء و صفات،

نظریه انسان کامل را می‌توان سومین رکن عرفان نظری دانست.

با یزید بسطامی از ولی خدا با عنوان «کامل تام» یاد می‌کند (همان). حلاج نیز از انسانی که مظهر صفات الهی و حائز مرتبه «انا الحق» گشته، سخن گفته مدعی شده است که انسان بر اثر زهد جسمی و روحی به مرحله‌ای می‌رسد که روح خدا در او نزول می‌کند و همه چیز مسخر او می‌شود (عقیقی، ۱۳۷۰، ص ۳۶).

نقّری صاحب المواقف و المحاطبات هم انسانی را به تصویر کشیده است که جلیس خدا تواند بود بی هیچ واسطه‌ای با حق مربوط است و به جهان معنی می‌دهد (نویا، ۱۳۷۳، ص ۳۲۴).

بنابراین، در مقام نتیجه‌گیری از این مقدمات باید گفت: صرف این‌که بعضی تشابهات در آرای ابن عربی و مولوی در باب انسان کامل به نظر می‌رسد نمی‌تواند مؤید اثرپذیرفتن مولوی از ابن عربی باشد. فقط موقعی می‌توانیم به وجود اقتباس‌ها و تأثرات یقین پیدا کنیم که نظریه انسان کامل را با همان تشخص ویژه‌ای که نزد ابن عربی دارد در مثنوی مشاهده کنیم.

اکنون به تصویر نظریه انسان کامل آنگونه که در فصوص آمده است می‌پردازیم و می‌کوشیم ابعاد مختلف آن را چندان که در این سطور می‌گنجد آشکار سازیم تا خوانندگان از آنچه «تشخص ویژه انسان کامل نزد ابن عربی» خواندیم اطلاع کافی پیدا کنند. سپس با رجوع به مثنوی خواهیم دید که آیا مولوی نیز انسان کامل را همچون ابن عربی در نظر آورده یا فقط در بخش کوچکی به آرای ابن عربی نظر داشته یا این‌که اصولاً التفاتی به آرای او نداشته است.

۲. تصویر انسان کامل در فصوص

در این بخش، مضامین عبارت‌های مختلفی از فصوص را در کنار هم نمی‌چینیم تا مجموعاً چهره انسان کامل را آنگونه که ابن عربی مدنظر دارد نمایان سازد. برای رعایت اختصار، تا جایی که امکان داشته است، از آوردن عین عبارت خودداری کرده‌ایم. البته - همانگونه که گفته شد - مفهوم انسان کامل سخت مورد توجه ابن عربی است و این علاقه و اهتمام در سراسر آثار وی منعکس گشته است، لذا نباید متوقع بود که حق این مطلب، آنگونه که شایسته جایگاه آن نزد ابن عربی است فقط در طی یک مقاله ادا شود، اما با دقتی که

در انتخاب این قطعات به کار رفته این امیدواری هست که آنچه در طی این سطور عرضه می‌شود برای مقصود ما که مقایسه آرای ابن عربی و مولوی است کفایت نماید، مقایسه‌ای که منحصرأً برای پاسخ به «اثریذیری یا عدم تأثر مولوی از ابن عربی» صورت می‌گیرد و به اهداف دیگری که بر مقایسه آرای دو اندیشمند مترتب تواند بود نظر ندارد.

مقام انسان در آفرینش

انسان در فرهنگ اسلام، به ویژه در عرفان اسلامی، نسبت به سایر اجزای عالم اعتباری خاص دارد و مقامش حتی از فرشتگان برتر است. مثنوی که در این قسمت نقل می‌شود به اهمیت انسان در نظام خلقت می‌پردازد. البته پاره‌ای از این متون را می‌توان در اشاره به انسان کامل دانست که خدشه‌ای در مقصود ما وارد نمی‌سازد، زیرا غایت خلقت تمام آفریدگان، از جمله نوع بشر، پیدایش انسان کامل است و کرامت و جایگاهی که نوع بشر در پیشگاه حق پیدا کرده به تبع وجود انسان کامل است:

۱. جهان بدون وجود انسان، همچون شبیحی بدون روح و آینه‌ای جلا نیافته بود. *فَصَّ آدمی: «و قد كان الحقَّ اوجد العالم كله وجود شیح مسوئی لاروح فيه، فکان کمرآة عرَّ مجلوة و من شأن الحكم الالهی انه ما سوئی محلاً الا و لابد ان يقبل روحاً الهیاً عبر عنه بالنفخ فيه»* (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۹).

حق تعالی اعیان ثابتة عالم کبیر (=جهان) را به جز عالم صغیر (=انسان) به تفصیل وجود عینی بخشید، همچون موجودی که روح ندارد یا آینه‌ای که جلا نیافته است. شأن حق و حکمت الهی و سنت او ایجاب می‌کند که او هیچ چیزی را نیافریند جز آنکه بناگزیر، قابل روح الهی باشد تا حیات آن شیء را تأمین کند و کمالاتش بر آن مترتب گردد. از این قبول و پذیرش به «نفخ» تعبیر شده است. این روح الهی، انسان است و مقصود الهی، در گرو آفرینش است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳).

۲. از نکات حائز اهمیت در تفکر ابن عربی، جنبه انسان دوستانه آن است. ابن عربی درباره لزوم احترام گذاشتن به انسان و حفظ کرامت او، حتی در مورد کافران، سخنان دلیرانه‌ای گفته است. وقتی در نظر آوریم که این حرف‌ها در قرون وسطا و بحبوحه جنگ‌های صلیبی گفته شده است ارزش آنها را بیشتر در خواهیم یافت. ابن عربی، بر آن است که هیچ کس جز خدا و فرشته‌اش عزرائیل نمی‌تواند دست‌اندرکار گشودن

ترکیب وجود انسانی گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷) منظور ابن عربی آن است که چون نشئه انسانی، جامع ظاهر و باطن، و روح و جسم و نفس است خدا آن را بر صورت معنوی خویش که عبارت از صفات کمالی او باشد خلق کرده است. بنابراین کسی نمی تواند ترکیب نظام وجود انسانی را بگشاید (= اقدام به کشتن انسان ها بکند) مگر خدا یا کسی که به امر خدا چنین می کند (همان). ابن عربی پس از آن، سخنی دلیرانه تر می گوید و به حکایتی اشاره می کند که بر طبق آن، داود پیامبر برای بنیان بیت المقدس چند بار اقدام می کند و پس از فراغت از ساخت آن، بنا منهدم می گردد. سرانجام خدا به او وحی می کند که خانه من را کسی که دستش به خون آغشته است نمی تواند بنا کند. داود عرضه می دارد: مگر آن خونریزی ها برای تو نبود؟ خدا پاسخ می دهد: مگر آنان بندگان من نبودند؟ ابن عربی نتیجه می گیرد که مراعات نشئه انسانی حتی در مورد کافران نیز لازم است (همان). بر این اساس، با تأویلی بسیار شگرف، قصاص را نیز با وجود مشروع بودن آن، نوعی گناه می شمارد و به این آیه استناد می کند: «جزاء سیئه مثلها» (شوری / ۴۰) و نتیجه می گیرد که خدا قصاص را نیز سیئه (= گناه) دانسته است (همان).

۳. رتبه انسان، بالاتر از مرتبه ملائک زمینی و آسمانی است (همان، ص ۱۴۵).

۴. علت غایی ایجاد عالم، انسان است. فص آدمی:

«لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَاءُ الْحَسَنِ الَّتِي لَا يَلْبِغُهَا الْإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا وَ أَنْ شِئْتَ قَلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنِ جَامِعٍ يَحْضُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ [...]» (همان، ص ۴۸).

حق تعالی وقتی خواست اعیان اسمای خویش یا به عبارت دیگر، عین ذات خود را در موجودی که جامع تمام حقایق عالم است، ببیند تصمیم به خلق انسان گرفت. «کون جامع» همان انسان کامل است که در تداول ابن عربی مخصوصاً در فص اول (= فص آدمی) از آن به آدم تعبیر گشته است. مطابق نظر ابن عربی، فقط انسان شایستگی دارد که کون جامع باشد و غیر از او، اعتدال لازم را برای تصدی این امر و مظهریت اسم جامع (=الله) ندارند (قیصری، ۱۳۷۵، ۹-۳۲۸).

۵. ظاهر صورت انسانی خلق است و باطن او، حق (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۸) زیرا باطن او روح خداست که ظاهر را هم تدبیر می کند، بلکه می توان سخنی فراتر گفت: در حقیقت، عین حق تعالی و ذات اوست که به این صورت روحانی ظاهر گشته است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷۰)

۶. آدم، خلیفه حق در تدبیر امور عالم است، زیرا برنامه‌ای است جامع تمام صفات الهی (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۹).

۷. اهمیت حدیث (یا عبارت توراتی) را که بر طبق آن، خدا انسان را بر صورت خویش آفریده است دیدیم (رک: ۱. مقدمه بحث) این جمله، برای ابن عربی به قدری مهم است که علاوه بر تکرار آن در مواضع مختلف فصوص، فصل اول را به بحث درباره آن اختصاص داده است. اینک به موردی در همین فصل اشاره می‌کنیم: «فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صورته و انشأ صورته الباطنة على صورته تعالی» (همان، ص ۵۵) منظور آن است که صورت ظاهری (=جسم) آدم از حقایق عالم کون و فساد است (=از جنس عالم است) ولی صورت باطن او متصف به اسماء و صفات حق است و به عبارت دیگر، مظهر تمام اسمای الهی و کمالات آنهاست.

تعبیر «کلمه» درباره انسان کامل

در فصوص از تمام موجودات به اعتبار این که از «نفس رحمانی» منبعث می‌گردند به «کلمه» تعبیر شده است. همچنین از عیسی (ع) به عنوان یکی از مصادیق انسان کامل به عنوان کلمه یاد شده است. این تعبیر در مورد آن حضرت، ریشه قرآنی دارد (آل عمران / ۳۹ و ۴۵).

در واقع، قول نصارا در باب کلمه (Logos) با آنچه نزد صوفیه «حقیقت محمدی» نامیده می‌شود همانندی‌هایی دارد (رک: بخش بعد). در آیه نخست انجیل یوحنا آمده است: «در آغاز کلمه [لوگوس] بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه، خدا بود در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد» (کتاب مقدس، ۱۹۸۷، عهد جدید، انجیل یوحنا، باب اول، آیه اول).

کافی است «کلمه» را در آیه انجیل برداریم و «حقیقت محمدی» را جایگزین آن سازیم تا به نظریه ابن عربی در باب حقیقت محمدی دست یابیم. نقش واسطه‌گری که در آن آیه برای «کلمه» ذکر شده است در عرفان نظری عیناً با کاربرد «حقیقت محمدی» یا عقل اول بیان می‌شود.

عقیفی در تعلیقاتش بر فصوص معتقد است که اصطلاح کلمه از طریق فلاسفه نوافلاطونی و فلاسفه یهود مخصوصاً فیلون به مسلمانان رسیده است (عقیفی، ۱۳۷۰، ص ۸-۱۷۷). فلوطین موجودات را به دو نوع: کلمات فواعل و کلمات قوابل

تقسیم می‌کند (فلوطین، ۱۳۷۸، ص ۴۱۴). لوگوس (= کلمه) نیز هسته اصلی فلسفه فیلون اسکندرانی، فیلسوف بزرگ یهودی به شمار می‌رود. طبق نظر او جمیع عوالم و وسائط پیدایش آنها در کلمه (= لوگوس یا عقل) خلاصه و مندرج است (مصاحب، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۷۳). این سخن کاملاً شبیه به گفته عرفای مسلمان در باب حقیقت محمدیه یا عقل اول است. فیلون، معتقد است که کلمه، فرشته اعظم، رسول خدا، صادر اول و عقل کل است (همان) که عیناً همان تعبیراتی است که عرفای مسلمان پیرو ابن عربی درباره حقیقت محمدیه دارند. بنابراین می‌توان نظریه عقیفی را پذیرفت.

البته لوگوس در فلسفه یونان (که فلسفه نوافلاطونی و فلوطین نماینده شاخص آن، میراث‌دار آنند) سابقه‌ای بسیار دیرینه دارد و به معنای عقل، برهان، خبر و کلام در فلسفه باستانی یونان و نزد متفکرانی همچون هراکلیتوس و پارمنیدس به کار می‌رفته است (صفوی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳ به بعد). فیلون و فلوطین آن را با ذوق اشرافی خاص خویش آمیخته و در اختیار عارفان مسلمان قرار داده‌اند. با ذکر این مقدمات به سراغ فصوص می‌رویم:

۱. انسان، کلمه فاصله و جامعه الهی است. فص آدمی: «فهو الانسان الحادث الازلی و النشؤ الدائم الابدی و الکلمة الفاصلة الجامعة» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۰) کاشانی، منظور از فاصل بودن کلمه انسانی را قدرت تمیز او بین حقایق گوناگون دانسته و جامع بودن وی را، عمومیت داشتن نشئه انسانی پنداشته است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷) به عبارت روشن‌تر، حقیقت نشئه انسانی محیط بر حقایق الهی و امکانی است و به همین جهت، جامع همه این حقایق است.

۲. عیسی (ع) و نیز سایر موجودات، کلمه‌اند. جبرئیل کلمه عیسوی را از خدا گرفت و بی هیچ تصرفی به مریم منتقل نمود، همانگونه که رسول، کلام خدا را بی هیچ تغییری به امتش منتقل می‌سازد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۹) در زبان این عارفان، کلمه الهی روحانی به کلمه لفظی انسانی تشبیه شده است، زیرا هر دو به واسطه تعیین عارض بر نفس در حین عبور از مراتب حاصل می‌شوند، بدین معنا که تعیینات کلمه الهی بر نفس رحمانی عارض می‌گردد و کلمه انسانی بر نفس انسان عروض می‌یابد. به این اعتبار، ارواح بلکه تمامی موجودات، کلمات الله نامیده شده‌اند.

حقیقت محمدی

حقیقت محمدی، نامی است از نام‌های متعدد فیض مقدس یا وجود منبسط بر اعیان. عرفای تابع ابن عربی، برای این مفهوم، لا اقل ۲۳ نام گوناگون وضع کرده‌اند (دشتی، ۱۳۸۲، ص ۴۷). این وجود عام منبسط، در عرفان نظری همان نقشی را ایفا می‌کند که عقل اول در نزد فلاسفه بر عهده دارد و به عبارت دیگر، میانجی بین حق و خلق است. اولین تعینی که بر ذات احدیت عارض گشته، حقیقت محمدی است که حقیقة الحقائق است، یعنی جمیع حقائق الهی و کونی را در بر دارد (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۵) صورت اسم جامع الهی است (=مظهر تمام اسماء است). کامل‌ترین فرد نوع انسانی، مجلای اسم اعظم و کامل‌ترین مظهر حق است. حقیقت محمدیه در واقع آدم حقیقی و صورت کامل انسان و جامع تمام حقائق وجود است. مبدأ خلق عالم است که آفریدگار جهان، او را پیش از هر چیزی دیگری آفرید و هر چیزی را از او آفرید. این حقیقت مقدس، مصدر و منبع تمام علوم و معارف اولیا و انبیاست. باید دانست که ابن عربی، از حقیقت محمدیه، وجود خارجی رسول اکرم(ص) را در نظر ندارد که بعد از همه انبیا قدم به عرصه امکان نهاده است، بلکه موجودی ما بعدالطبیعی مدنظر اوست که معادل عقل اول در اصطلاح فلاسفه است، اما در این عالم عنصری نیز به صورت انبیا و اولیا ظهور می‌کند و در واقع، همه انبیا از آدم تا عیسی مظاهر آن حقیقت و ورثه اویند. پیامبر اسلام مصداق اتم انسان کامل است.

به سراغ فصوص می‌رویم:

۱. منظور از آدم، عقل اول و حقیقت محمدی است که در عوالم مختلف، مظاهر گوناگون دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۹)؛ ۲. حقیقت محمدی، واسطه بین حق و عالم است از آن روی که در وجود علمی (=در حال ثبوت در عدم) و وجود عینی (=خارجی) واسطه بین اهل عالم و حق تعالی است و هر عین ثابت‌ه‌ای را به کمال لایق آن، خواه کفر و خواه ایمان می‌رساند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴-۱-۳۰).

سایر مضامین و متون مربوط به حقیقت محمدی را در مباحث نبوت و ولایت نیز می‌توان جست‌وجو کرد. به علاوه، در بحث اسماء و صفات نیز این مفهوم، البته با نام‌های دیگری همچون فیض مقدس و نفس رحمانی، نقش بسیار مهمی دارد (رک: دشتی، ۱۳۸۲، ص ۴۶ به بعد).

ویژگی‌های انسان کامل

در این بخش، ویژگی‌های انسان کامل را که بیشتر راجع به حیات مادی و دنیوی اوست و ربط کمتری به وجود معقول و ما بعد الطبیعی وی دارد بر می‌شماریم، زیرا آنچه تاکنون درباره انسان کامل خواندیم چندان ارتباطی به زندگی واقعی او نداشت و بیشتر به زمینه ما بعد الطبیعی شخصیت او می‌پرداخت.

۱. دعوی غریب «خلق با همت»: عارف می‌تواند با همت خویش، موجودی خارجی را خلق کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۸) و تا وقتی که عارف از مخلوق خویش غفلت نکند پابرجا خواهد ماند و به محض غفلت وی، معدوم خواهد شد، زیرا فقط خداست که در هیچ حالی از مخلوق خود غفلت ندارد، اما بنده ناگزیر از چیزی غفلت خواهد کرد و به چیزی دیگر خواهد پرداخت (همان). ابن عربی سرانجام مدعی می‌شود که در اینجا سرّی را فاش ساخته که اهل الله بر افشای آن غیرت می‌برند (همان).

۲. انسان کامل، به اضداد (مانند علم و جهل) متصف می‌گردد، همچنانکه اصل او (یعنی حضرت اسماء و صفات) به اضداد (= صفات متقابل) چون جمیل و جلیل، ظاهر و باطن، اول و آخر متّصف است (همان، ص ۶۶).

۳. لزومی ندارد که انسان کامل در همه زمینه‌ها سرآمد باشد. ملاک تقدم، علم به حق تعالی است. ابن عربی، از بعضی وقایع تاریخی که در مورد پیامبر اکرم (ص) نقل شده نتیجه می‌گیرد که لازم نیست انسان کامل در کارهای دنیایی نیز بر دیگران برتری داشته باشد (همان، ۶۳) مردان خدا فقط به رتبه اشخاص در علم به خدا نظر دارند.

تجلی حق بر قلب انسان کامل

تجلی را از یک نظر می‌توان به تجلی رحمانی و تجلی رحیمی تقسیم نمود. تجلی رحمانی در امر آفرینش دخالت دارد و وجود را به تمام مخلوقات افاضه می‌کند (دستی، ۱۳۸۲، ص ۴۷ و ۵۷). اما تجلی رحیمی، مخصوص ارباب قلوب است و به بیان دیگر، تجلی حق بر قلب انسان است. در اینجا به همین قسم از تجلی می‌پردازیم:

۱. تجلی ذاتی حق برای متجلی له (= شخصی که خدا بر او تجلی کرده است) به شرط وجود تناسب بین تجلی و متجلی له است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۶۱). جامی، منظور از تجلی ذات را آن می‌داند که اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود به

فنا‌ی ذات و تلاشی صفات در سطوات انوار، از بقایای وجود فانی به کلی منخلع گردد و حقیقتش پس از فنا‌ی وجود به بقای مطلق واصل گشته، به نور ازلی، ذات ازلی را مشاهده نماید (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۵). تجلی صفات، علامتش آن است که اگر ذات قدیم حق تعالی به صفات جلال تجلی کند، خشوع و خضوع بر قلب عارف مستولی گردد و اگر به صفات جمال تجلی نماید علامتش سُرور و اُنس است (همان). سرانجام، قسم سوم، تجلی افعال است و علامت آن، قطع نظر از افعال خلق و نسبت ندادنِ خیر و شر و نفع و ضرر به ایشان و علی السویه بودن مدح و ذمّ و ردّ و قبول خلق است (همان). اولین تجلی بر قلب سالک، تجلی افعالی است و آنگاه تجلی صفات و پس از آن، تجلی ذات. شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده (همان).

۲. تجلی حق برای هر کس، بر حسب استعداد اوست (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶): «و یتنوّع بحسب ما قام بذلک المحل من الاستعداد كما قال الجنید حين سئل عن المعرفة باللّه و العارف، فقال: لون الماء لون اناثه». بدین ترتیب، نظریه انسان کامل نزد ابن عربی، با نظریه جبری «استعدادهای اعیان ثابت» پیوندی استوار می‌یابد، یعنی همان نظریه‌ای که به شدت مورد رد و انکار مولوی قرار گرفته است (رک: دشتی، ۱۳۸۲، ص ۶۳ به بعد).

۳. اله مطلق، در هیچ چیز حتی قلب انسان کامل نمی‌گنجد. قلب از آن روی که معین، مقید و مکتنف به عوارضی است که آن را متعین می‌سازد فقط می‌تواند مانند خود را ادراک کند و اله مطلق، از همه این حدود فراتر است، لذا در هیچ چیز نمی‌گنجد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹۶).

از آنچه تاکنون گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که مقوله تجلی نزد ابن عربی و اتباعش در پیوند با نظریه اسماء و صفات و استعدادهای اعیان ثابت بیان می‌شود. بنابراین می‌توان انتظار داشت مولوی که به اسماء و صفات (آن‌گونه که نزد ابن عربی مطرح است) و استعداد عین ثابت معتقد نیست در این مسئله نیز با ابن عربی هم‌رأی نباشد.

قرب فرائض و قرب نوافل

بحث در قرب فرائض و نوافل را می‌توان بحث در مراتب فنا دانست. منظور از قرب، میزان نزدیکی بنده به حق است. قرب فرائض، آنجا تحقق می‌یابد که حق، ظاهر باشد

و بند در او مستور. به بیان دیگر، حق با اسم ظاهر متجلی شده، بنده‌ای که جلوه‌گاه حق است به منزلهٔ وسیله و ابزار حق می‌گردد. در اینجا بنده وسیلهٔ ادراک حق است. چنانکه در حدیث آمده است: «ان الله قال علی لسان عبده: سمع الله لمن حمده» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۷۳).

قرب نوافل، در صورتی واقع می‌شود که خلق (= بنده) ظاهر باشد و حق، باطن و مستور در او. در این مرحله، حق با اسم باطن متجلی شده است، لذا در اینجا حق، چشم و گوش بنده می‌گردد، چنانکه در حدیث قدسی معروف آمده است (رک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۳-۱۵۲).

در فصّ آدمی آمده است: «و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی به یکون النظر» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۰) می‌بینیم که شیخ، انسان را برای حق به منزلهٔ مردمک برای چشم دانسته است که به نتیجهٔ قرب فرائض، یعنی فنای ذات سالک و بقای او به حق دارد. این مرتبه، البته برتر از قرب نوافل است که نتیجهٔ فنای صفات می‌باشد. بعداً خواهیم دید که ظاهراً مولوی تمثیل مردمک را از شیخ اکبر اخذ کرده است.

نبوت و رسالت

انبیا و رسولان از مصادیق انسان کامل به شمار می‌روند. نخست باید به فرق نبی و رسول اشاره کرد. به نظر ابن عربی و یارانش نبوت به معنای اخبار از حقایق، یعنی ذات و اسماء و صفات حق تعالی و معرفت حکم‌های شرعی است که از طریق وحی حاصل می‌شود. به بیان دیگر، نبی کسی است که از راه وحی به حقایق مذکور و احکام شریعت خویش آگاهی دارد، اما فقط به خبر دادن از حقایق ذات و اسماء و صفات موظف است، ولی هیچ‌گونه مأموریتی در مورد تبلیغ و تعلیم شریعتش ندارد. نبوت را بدین معنی نبوت تحقیق، مطلق نبوت، نبوت عامه و نبوت باطن نیز گفته‌اند.

رسالت را می‌توان همان نبوت به همراه مأموریت برای تبلیغ شریعت و تعلیم احکام دانست. نظر به آنکه رسالت واژه‌ای است که به نوعی با عالم امکان سر و کار دارد، یعنی واسطهٔ بین مرسل (=خدا) مرسل الیه (مردمان) و مرسل به (=احکام و تعالیم شرعی) است بر خلاف نبوت و ولایت انقطاع می‌پذیرد (رک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۴-۲۱۳؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۵، ج ۲، ص ۲۵۶).

۱. از نکات بسیار مهمی که در فصوص در مورد شیوه برخورد با بحث نبوت و رسالت توجه پژوهنده را به خود جلب می‌کند رابطه‌ای است که ابن عربی بین این دو مفهوم و اقتضائات و استعدادهای اعیان ثابتۀ برقرار می‌کند. به اعتقاد او نبوت و رسالت، اختصاصی الهی است و به اقتضای اعیان ثابتۀ انبیا و رسولان مربوط می‌شود. به این ترتیب، می‌بینیم که انسجام دستگاه فکری ابن عربی در اینجا هم حفظ می‌شود و این جزء اندیشه ابن عربی با سایر اجزا مرتبط می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۰).
۲. نبوت عامۀ ازلی، مخصوص به عیسی (ع) است، همانطور که پیامبر اسلام به نبوت تشریحی ازلی، متصف و مخصوص است. نبوت عامۀ ازلی عیسی و نبوت عامۀ اولیا با هم تفاوت دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵-۸۴۳).
۳. نبوت عامه با وفات رسول اکرم (ص) منقطع نگردیده است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۵). منظور از نبوت عامه، انباء از معارف و حقایق الهی بدون تشریح است که هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد و عالمان از این نظر ورثۀ انبیا به شمار می‌روند (رک: پارسا، ۱۳۶۶، ص ۳۱۲).
۴. همه انبیا نبوت خویش را از مشکوة خاتم الانبیا می‌گیرند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴-۶۳ / فص شیئی).
۵. پیامبر اسلام، کامل‌ترین موجود در نوع انسانی و مظهر اسم جامع (الله) است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۶۶).

ولایت

مسئله ولایت نزد ابن عربی سخت پرابهام است از آن روی که این مبحث هم به نزاع بین شیعه و سنی مربوط می‌شود و هم با ارتباط رازآلود تصوف و تشیع پیوستگی دارد. دعاوی غریب ابن عربی در مورد خاتم الاولیاء که اغلب متناقض می‌نماید بر دشواری مسئله افزوده است. به بیان دیگر، مسئله ولایت با سلسله‌ای طولانی از کشمکش‌های کلامی و سیاسی ارتباط می‌یابد که این مفهوم را در شبکه پیچیده‌ای از اختلافات عقیدتی و سیاسی پنهان داشته است. این که می‌بینیم سید حیدر آملی، شارح شیعی فصوص، در بحث ولایت سخت بر ابن عربی تاخته است (آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۲) به هیچ وجه اتفاقی نیست و بدان جهت است که ابن عربی، تلویحاً خود را خاتم الاولیاء

خوانده، یعنی همان مقامی که شیعه برای حضرت مهدی (عج) قائل است. بدین ترتیب ابن عربی یکی از اساسی‌ترین معتقدات شیعه را به چالش طلبیده است. اما صرف نظر از این دعوی، اهمیت فراوانی که او برای ولایت قائل شده باعث مقبولیتش در میان شیعیان گشته و در حوزه‌های عرفانی شیعی اندیشه‌های او را مورد اهتمام قرار داده است، چنانکه از علامه طباطبایی، یکی از بزرگ‌ترین علمای معاصر شیعه منقول است که در اسلام هیچ کس نتوانسته است یک سطر مانند محیی‌الدین بیاورد (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۳۹).

ابن عربی و شارحانش در درجه اول به دو نوع ولایت معتقدند: ولایت عامه که همه مؤمنان به یمن ایمانشان به حق تعالی از آن برخوردارند و ولایت خاصه که ویژه انسان کامل است و عبارت از فنای عبد در حق و قیام او به حق می‌باشد. انسان با تحقق مقام فنا برای انسان از معارف الهی آگاه می‌گردد و در هنگام بقای بعد از فنا از آن حقایق و معارف خبر می‌دهد. همانطور که فلک محیط بر سایر افلاک و اجسام احاطه دارد، مقام ولایت هم بر نبوت و رسالت محیط است. بنابراین هر نبی و رسولی ولی است، اما هر ولی‌ای نبی و رسول نیست. ولایت هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد. به همین دلیل خدا در قرآن خود را ولی خوانده است (شوری / ۲۷) لذا اسم «ولی» به عنوان یکی از اسم‌های الهی همواره در دنیا و آخرت سریان دارد و مظاهرش اولیای خدایند که جهان هیچ‌گاه از وجودشان خالی نخواهد بود.

در عرفان نظری محیی‌الدین، ولایت از نبوت و رسالت برتر شمرده شده و این حکم مورد سوء فهم واقع گردیده است. مخالفان ابن عربی، چنان پنداشته‌اند که او ولایت را در هر که محقق شود از نبوت و رسالت برتر دانسته است، در حالی که مقصود ابن عربی آن است که در هر نبی و رسولی که حتماً ولی هم است مقام ولایتش از مقام نبوت و رسالت برتر است. به بیان دیگر، هر نبی و رسولی دارای مرتبه ولایت است، اما هر ولی‌ای دارای مرتبه نبوت و رسالت نیست. ولایت نسبت به نبوت و رسالت عمومیت دارد، همانطور که نبوت نسبت به رسالت چنین است و هر رسولی دارای مرتبه نبوت است. به بیان فنی‌تر، هر رسولی نبی است بدون عکس کلی، و هر نبیی ولی است بدون عکس کلی (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۳) بنابراین، مرتبه نبی و ولی برتر است، اما مرتبه ولایت او از مرتبه نبوت و مرتبه نبوتش از مرتبه رسالت بالاتر است.

مفهوم بسیار مهمی که در بحث ولایت به روایت ابن عربی با آن رو به رو می‌شویم مفهوم جنجالی «ختم ولایت» یا خاتم الاولیاء است. گاه به نظر می‌رسد که او خود را خاتم الاولیاء می‌داند (ابن عربی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۶۳) و از بعضی عبارات‌های او می‌توان برداشت نمود که او حضرت مهدی (عج) را ختم اولیاء می‌دانسته است (همان، ج ۶، ص ۶۳ به بعد) در جایی دیگر، او مقام ختم ولایت را از آن مردی عرب می‌شمارد که در شهر فاس مراکش با او دیدار کرده است (همان، ج ۲، ص ۴۹) پاره‌ای دیگر از عبارات‌های ابن عربی، این معنی را به ذهن متبادر می‌کند که او به دو نوع ختم ولایت معتقد است و عیسی را ختم ولایت مطلقه (= عامه) و حضرت مهدی (عج) را ختم ولایت مقیده محمدیه می‌شمارد (همان، ج ۱، ص ۱۸۴).

به هر حال، با وجود تلاش‌های شارحان، اضطراب سخنان ابن عربی درباره ختم ولایت به جای خود باقی است. می‌توان گفت در بحث پرجوغای ولایت مفهوم «ختم ولایت» پرقیل و قال‌ترین بخش است، چنانکه از اقوال معارضان و مدافعان و شارحان ابن عربی می‌توان کتابی بزرگ پرداخت.

اینک با توجه به مجموع مطالبی که تاکنون درباره نظریه انسان کامل به میان آمد به حضور مولوی می‌شتابیم و می‌کوشیم تا حد امکان آرای او را به نحوی نتیجه بخش با اقوال ابن عربی مقایسه کنیم. یادآور می‌شویم که این مقایسه فقط برای پاسخ‌دادن به سؤال «اثرپذیری یا عدم اثرپذیری مولوی از ابن عربی» صورت می‌گیرد و هدفی دیگر را، همچون نشان‌دادن برتری‌های آرای یکی از این دو نسبت به دیگری تعقیب نمی‌نماید.

مولوی و نظریه انسان کامل

قبل از هر چیز باید به ایضاح این نکته پرداخت که ماهیت مباحث مطروحه در این مقاله چنان است که قابلیت تأویل‌های مختلف و انطباق یادآوری‌های گوناگون را دارد. از سوی دیگر، اطمینان در مورد این‌که مولوی مضامین سخنان خویش را از ابن عربی گرفته یا نه، مستلزم این است که از سیر تاریخی هر یک از اجزای این مبحث آگاه باشیم. نظر به فقدان تحقیقات جامع در این زمینه، بهتر آن است که از صدور حکم قطعی خودداری کنیم. بدین وسیله، می‌توان مطمئن بود که از قضاوت ناعادلانه احتراز شده است

بنابراین، آنجا که می‌گوییم: آرای مولوی در این زمینه ظاهراً مقتبس از ابن عربی است، یعنی فعلاً و بر اساس مدارک موجود، خاستگاه این آراء را نزد ابن عربی می‌توان یافت. با عنایت به این تذکر مهم، باید گفت ظاهراً مولوی از بین تمام نظریات ابن عربی، یکی دو جزء از نظریه انسان کامل را پسندیده و با منسلخ نمودن آن از نظریه‌های اسماء و صفات و استعداد اعیان ثابته، آن را به شیوه خاص خویش و با الفاظ و تعابیر مخصوص به خود پرورده و به استخدام خویش در آورده، یعنی دقیقاً همان کاری که با آراء و افکار غزالی، عطار و سنایی انجام داده است. منتها، این اقتباس، در مقابل آنچه او از آن سه نفر عارف ایرانی گرفته بسیار محدود و کم اهمیت است. خلاصه، رویکرد مولوی به این قضیه کاملاً گزینشی است.

نکته دیگر آنکه مثنوی بینش از هر چیز، کتاب عرفان عملی است. به همین جهت، به سبب ذکر دقایق روان‌شناختی و پیشنهادهایی برای درمان بیماری‌های روحی، سخت مورد توجه روان‌شناسان است. حال آنکه در فصوص از انسان عادی هیچ خبری نیست و سایه سنگین انسان کامل، تمام کتاب را انباشته است. در فصوص هیچ اثری از وقایع حیات روزمره مردمان دیده نمی‌شود. این تفاوت ژرف را در این دو اثر بی‌بدیل عرفان اسلامی نمی‌توان فراموش نمود و از تأثیر آن در رویکردهای این دو بزرگ به مسائل مختلف غفلت کرد.

نکته قابل توجه دیگری نیز وجود دارد: اصطلاح انسان کامل در مثنوی دیده نمی‌شود و فقط اصطلاحاتی همچون ولی، مرد خدا، شیر حق، قطب عالم، امام حی و امثال آن، مجال کاربرد یافته است. این واقعیت شاید نشان بدهد که مولوی حاصل برخورد گزینشی خود را چنان از اصل اصطلاح انسان کامل دور می‌یافته که اطلاق این اصطلاح را بر آن جایز نمی‌شمرده است. به بیان دیگر، نبوغ و استقلال شخصیت مولوی اجازه نداده است که در این مورد منحصر به فرد هم روایت‌کننده ساده افکار ابن عربی باشد.

مولوی و مقام انسان در آفرینش

پیش از این (رک: ۲-۱) در باب کرامتی که ابن عربی برای انسان قائل است و آن را حتی به کافران نیز تسری می‌دهد عباراتی از فصوص نقل گردید. مولوی نیز بی‌آنکه لزوماً در این مسئله پیرو ابن عربی بوده باشد به کرامت و منزلت منحصر به فرد انسان در آفرینش

نظر دارد و هم صدا با ابن عربی لزوم حفظ حرمت انسان را از هر گروه و صاحب هر عقیده‌ای که بوده باشد گوشزد می‌کند، مثلاً در قصه خدو انداختن خصم بر روی مبارک حضرت علی (ع)، از زبان ایشان می‌گوید:

تو نگاریده کف مولاستی آن حقی، کرده من نیستی
نقش حق را هم به امر حق شکن بر زجاجه دوست، سنگ دوست زن

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۲ / ۱ د، ۱، ب ۴-۳۹۹۳)

این ابیات، یادآور سخن ابن عربی در فصوص است (رک، ۲-۱ متن دوم) اما همانندی این دو قول در حدی نیست که حکم به اخذ و اقتباس دهیم.

اما در یک مورد، شباهت بین دو مضمون، چنان است که از حد توارد فراتر می‌رود و می‌توان بر اساس مدارک موجود، حکم به اقتباس داد. دیدیم که ابن عربی، انسان را به منزله مردمک چشم برای حق تعالی می‌دانست (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۰) این دوییت، چنانکه خوارزمی نیز تصریح نموده است (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸) به همین موضوع اشاره دارد:

بود آدم دیده نور قدیم موی در دیده بود کوه عظیم
گرچه مویی بُد گنه کو جسته بود لیک آن مو در دو دیده رسته بود

شباهت به قدری زیاد است که تلاش بعضی محققان که می‌خواهند مسئله را از مقوله توارد بشمارند (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۸۷) ظاهراً حاصلی ندارد. منتها یک تفاوت چشمگیر بین سخنان ابن عربی و مولوی موجود است. در مثنوی به گناه آدم ابوالبشر که باعث اخراج او از بهشت گردید توجه بسیار شده است و مضمون‌های بسیاری بر اساس این گناه یا زلت در مثنوی دیده می‌شود حال آنکه ابن عربی با قراردادن آدم به عنوان حقیقت محمدیه و روح کلی اصلاً نمی‌تواند به گناه او و اخراجش از بهشت توجه نشان دهد. عنایت به این تفاوت عمده ما را قانع می‌سازد که شباهت دو متن را هر چند از مقوله اقتباس باشد چندان بزرگ ندانیم و آن را در حد اخذ تعبیر بشماریم.

اما در مورد مقام خلافت که نزد هر دو متفکر برای انسان ثابت است این تفاوت عمده را بین نحوه تلقی این دو می‌توان یافت که نزد ابن عربی، چنانکه دیدیم آدم مظهر اسم جامع (الله) است اما مولوی که به نظریه اسماء و صفات اعتنا ندارد طبیعتاً نمی‌تواند در این رأی با ابن عربی هم‌داستان باشد لذا در سراسر مثنوی فقط به یک بیت بر می‌خوریم

که به نحو مبهمی آدم را اسطرلاب اوصاف علو می داند (مولوی، ۱۳۷۴، ص ۹۶۶/ ۶د، ب ۳۱۴۶) می دانیم که برای ابن عربی اسم اهمیت دارد نه صفت. بنابراین صورت کنونی بیت که فقط به اوصاف (نه صفات) دلالت دارد نشانگر آن نیست که واقعاً مولوی آدم را مظهر اسمای الهی دانسته باشد. به علاوه از واژه اسطرلاب، نقش مظهریت به هیچ وجه دریافت نمی شود.

در مورد ابیاتی هم که مضمون آنها از عبارت «ان الله خلق آدم علی صورته» گرفته شده است (مثلاً دفتر ۴، ب ۱۱۹۴) باید گفت که این عبارت در کتب حدیث به عنوان حدیث نبوی ضبط شده است (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴) هر چند عین این عبارت در ابتدای تورات نیز دیده می شود. با توجه به رایج بودن این عبارت، هر کسی اعم از مولوی یا غیر او می توانسته با تأمل در مفاد آن، که اتفاقاً بسیار سر راست و واضح است به این نتیجه برسد که معنی خلق آدم بر صورت حق آن است که چیزی از اوصاف الهی در بشر وجود دارد. بنابراین، نظر عرفانی مولوی به این حدیث را نمی توان قطعاً مأخوذ از ابن عربی دانست ولی به هر حال، احتمال آن را نیز مردود نمی توان شمرد.

مولوی، کلمه، حقیقت محمدیه

اصطلاح «کلمه» حتی یکبار هم در مثنوی دیده نمی شود (رک از دریا به دریا / فرهنگ واژه نمای مثنوی) وضع و حال اصطلاح حقیقت محمدی نیز چنین است. اما در مثنوی ابیاتی می توان یافت که همان صفاتی که ابن عربی و اتباعش برای حقیقت محمدی ذکر کرده اند در آنها دیده می شود:

نام احمد نام جمله انبیاست چونکه صد آمد نود هم پیش ماست

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۸۰/ ۱د، باب ۱۱۱۱)

مضمون این بیت شبیه نظرات ابن عربی است که معتقدات تمام انبیا حقایق و معارف را از مشکات خاتم الانبیاء می گیرند.

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورتها رُسُل

(همان، ص ۲۲۹/ ۲د، ب ۹۸۰)

فحوای این بیت نیز با اقوال ابن عربی که حقیقت محمدیه را همان عقل اول و منشأ آفرینش جهان می شناسد (ابن عربی، ۱۹۹۷، ص ۳۹۵) همخوانی دارد.

با وجود این، برخورد مولوی با اجزای نظریه انسان کامل، چنانکه گفتیم، گزینش‌گرانه است. در مورد حقیقت محمدیه نیز اصلاً اشاره‌ای به این‌که واسطه بین علم (= اعیان ثابتۀ موجودات) و عین (= وجود خارجی موجودات) باشد در مثنوی نمی‌بینیم بدان دلیل که مولوی به اسماء و صفات (البته مطابق نظریه ابن عربی) اعتقاد ندارد و به اعیان ثابتۀ نیز آنگونه که در روایت ابن عربی می‌بینیم ملتزم نیست. بنابراین اگر بر اساس مدارک موجود حکم کنیم که مولوی مفهوم حقیقت محمدیه را (بدون اخذ خود اصطلاح) از ابن عربی گرفته است به هر حال نمی‌توانیم منکر این واقعیت شویم که آنچه از این مفهوم در مثنوی می‌بینیم فقط برداشتی بسیار آزاد و کلی است که ناظر به هیچ یک از لوازم و استلزامات حقیقت محمدی نمی‌باشد.

به هر روی، نه تنها کشف مدارک جدید ممکن است این فرضیه را به کلی باطل سازد راه برای احتمالات دیگر نیز همچنان مفتوح خواهد بود. مثلاً این احتمال نیز عقلانی است که مولوی با تطبیق بین دو حدیث مشهور نبوی: «اول ما خلق الله العقل» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۲۰۲) و «اول ما خلق الله نوری» (همان، ص ۱۱۳) به این نتیجه رسیده باشد که اولین مخلوق خدا همان نور محمد (ص) است. فقدان اصطلاح حقیقت محمدیه در مثنوی نیز به اثبات صحت این احتمال کمک می‌کند.

مولوی و تجلی

از این‌که مفهوم تجلی حق بر قلب عارف و اقسام سه‌گانه آن (تجلی ذات، تجلی صفات، تجلی افعال) در مثنوی آمده است نمی‌توان حکم کرد مولوی در این قضیه به ابن عربی نظر داشته است. آشنایان با عرفان اسلامی به خوبی آگاهند که تجلی در این معنی جزو مفاهیم عام صوفیه است. پس برای اثبات مدعای اثرپذیری مولوی باید ببینیم آنچه باعث تشخیص مفهوم تجلی نزد ابن عربی گردیده چیست.

با نگاهی به آنچه از فصوص درباره تجلی نقل کردیم (رک ۲-۵) می‌توان دریافت که ابن عربی مفهوم تجلی را در پیوندی بسیار محکم با نظریه استعداد‌های اعیان ثابتۀ بیان کرده است. به عبارت دیگر، عاملی که باعث تشخیص تجلی در عرفان نظری است تبیین آن به وسیله استعداد‌های اعیان است. دیدیم که ابن عربی معتقد بود که تجلی حق به اندازه استعداد عین ثابتۀ شخص است و این معنی را در قالب تعابیر گوناگون بازگفته بود.

اکنون می‌توان گامی دیگر به صدور حکم نزدیک‌تر شد. با رجوع به مثنوی می‌بینیم که هنگام طرح تجلی به هیچ وجه اشاره‌ای به استعداد عین ثابته متجلی له (شخصی که تجلی برایش حاصل شده) در میان نیست. دلیل این امر هم کاملاً واضح است زیرا مولوی به قابلیت یا استعداد اعیان اصولاً قائل نیست و مخالفت و انکار خویش را نیز در مواضع متعدد مثنوی ابراز داشته است (دشتی، ۱۳۸۲، ص ۶-۶۳) قبلاً (همان، ص ۵۷) ابیاتی از مثنوی دربارهٔ تجلی نقل گردید تا نشان داده شود که مولوی فقط همین قسم تجلی را - که عبارت از تجلی حق تعالی بر قلب عارف است - قبول دارد و به فیض اقدس و فیض مقدس قائل نیست. کرار آن ابیات در اینجا لزوم ندارد (رک، مولوی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۷، ۱۷۶، ۸۷۰، ۳۲۳، ۷۱۰) و با مراجعه به آنها می‌توان به آسانی دریافت که هیچ اثری از مقولهٔ استعداد عین ثابتهٔ عبد، در میان نیست. علاوه بر آن موارد، می‌توان به چند بیت زیر نیز استناد نمود:

صنع بیند مرد محجوب از صفات	در صفات آن است کوگم کرد ذات
واصلان چون غرق ذات اندی پسر	کی کنند اندر صفات او نظر
بی تماشای صفت‌های خدا	گر خورم نان در گلو ماند مرا

(همان، ص ۳۰۶ / ۲، ب ۳۰۸۸)

بنابراین با قطعیت قابل توجهی می‌توان گفت که مولوی در مسئلهٔ تجلی به انتظار ابن عربی توجه ندارد. چنانکه گفته شد، برخورد مولوی با نظریهٔ انسان کامل، فعال و گزینش‌گرانه است.

مولوی، قرب فرائض و قرب نوافل

دیدیم که قرب فرائض و قرب نوافل در فصوص با ظرافت بسیار تشریح شده است و شارحان نیز با تلاش مستمر بر دقت و ظرافت مسئله افزوده‌اند. اصل نظریهٔ قرب نوافل بر پایهٔ حدیث قدسی بسیار مشهور: «ما يزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل [...]» (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۹-۱۸) بنا شده است. این حدیث را در سایر کتب اهل سنت نیز می‌بینیم. بنابراین، مجرد نقل این حدیث در مثنوی هیچ چیزی را دربارهٔ بحث ما ثابت نمی‌کند.

تأکید بر ظرافت طرح مسئله در فصوص و تفکیک بسیار دقیقی که ابن عربی و شارحانش بین این دو مفهوم قائل می‌شوند (رک ۲-۶) به این دلیل اهمیت دارد که مولوی

به هیچ وجه، به دو مفهوم جداگانه قرب فرائض (=مخفی شدن بنده در حق و ظهور حق در بنده) و قرب نوافل (=مخفی شدن حق در بنده و تجلی به اسم باطن) معتقد نیست. تأمل در ابیات زیر، مدعای ما را ثابت می‌کند:

مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی یبصر توی	سر توی چه جای صاحب سر توی

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳ / ۱۵، ب ۷-۹۴۵)

دقت در این ابیات نشان می‌دهد که مولوی برداشت خود را از حدیث مذکور بیان کرده و آنچه در این ابیات می‌بینیم حاصل تأمل شخصی مولوی است. قرب نوافل در مثنوی دیده می‌شود (مثال آن، همین سه بیت است) اما قرب فرائض را در این کتاب نمی‌توان یافت. این واقعیت نیز نشانگر آن است که سخنان مولوی در باب قرب نوافل نیز ارتباطی به تعالیم ابن عربی ندارد، حاصل برداشت شخصی اوست مخصوصاً که مضمون حدیث نیز کاملاً سر راست و بی ابهام است و خواننده را - هر که باشد - به این نتیجه رهنمون می‌گردد.

مولوی، نبوت و رسالت

در مسئله نبوت و رسالت اولین تفاوتی که بین دو اندیشمند مورد بحث ما به چشم می‌خورد آن است که اختلاف بین نبوت و رسالت که ابن عربی و شارحانش در تبیین آن اهتمام داشتند در مثنوی روشن نشده است و نبی و رسول به عنوان دو لفظ مترادف به کار رفته‌اند (همان، ص ۹۷۷ / ۶ د ب ۳۴۵۶؛ ص ۱۰۱۷ / ۶ د ب ۴۵۱۷) در ابیات زیر، صفاتی به انبیا نسبت می‌دهد که ابن عربی به رسولان منتسب می‌سازد:

انبیا طاعات عرضه می‌کنند	دشمنان شهوات عرضه می‌کنند
ساحره دنیا قوی دانا زنی است	حلّ سحر او به پای عامه نیست
ورگشادی عقد او را عقل‌ها	انبیا را کسی فرستادی خدا

(همان، ص ۲۹۱ / ۲۵، ب ۲۶۹۲)

تفاوت دیگری که به مراتب اساسی‌تر است آنجا رخ می‌نماید که به یاد آوریم ابن عربی همیشه بین نبوت و رسالت با اقتضائات و استعدادهای اعیان ثابته پیوند

برقرار می‌کند و نبوت و رسالت را دو اختصاص الهی می‌داند که اعطای آنها به اعیان انبیا و رسولان باز می‌گردد (رک ۲-۷) حال آنکه مولوی نه تنها به استعداد اعیان توجه ندارد بلکه مخالف سرسخت آن است.

سخنان بیجا بیچ ابن عربی در مورد این که خاتم رسولان ولایت خویش را از خاتم اولیا می‌گیرد اما این امر نقصی برای خاتم رسولان شمرده نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۶۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳۷) در مثنوی نظیری ندارد چون مولوی اصلاً به ختم ولایت معتقد نیست.

تقسیم نبوت به عامه و خاصه به شکل خاصی که نزد ابن عربی دیدیم و منجر به صدور این حکم گردید که نبوت عامه (به معنای انبیا از معارف الهی) منقطع نگردیده و فقط نبوت خاصه یا نبوت تشریح پایان پذیرفته است از مباحثی است که جایش در مثنوی به کلی خالی است. برداشت مولوی از نبوت عامه و خاصه تقریباً همان برداشت متکلمان است که نبوت عامه را اثبات نبوت پیامبران می‌دانند و از نبوت خاصه، اثبات نبوت رسول اکرم اسلام (ص) را اراده می‌کنند (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ص ۶۵۵).

همین چهار تفاوت عمده کافی است که متقاعد شویم مولوی در بحث نبوت و رسالت، بیرو راه و رسم ابن عربی نیست.

مولوی و ولایت

بسیاری از قضایایی که در مورد ولایت قابل طرح است مبتنی بر مسائلی همچون خلق آدم بر صورت حق، حقیقت محمدیه، تجلی و فناست که نظر خویش را در مورد تک تک آنها قبلاً گفته‌ایم و اینک جای آن است که به مسائل اختصاصی نظریه ولایت بپردازیم. عمده‌ترین اختلاف ابن عربی و مولوی در مسئله ختم ولایت آشکار می‌شود که مولوی به آن، قائل نیست:

تا قیامت آزمایش دادیم است	پس به هر دوری ولیی قایم است
هر کسی کو شیشه دل باشد شکست	هر که را خوی نکو باشد برست
خواه از نسل عمر خواه از علی است	پس امام حی قایم آن ولی است
هم نهان و هم نشسته پیش رو	مهدی و هادی وی است ای راه جو

(همان، ص ۲۲۴ / ۲۵، ب ۲۰-۸۱۷)

نظیر این ابیات را باز هم می‌توان یافت (رک، همان، ص ۳۳۰ / ۲۵، ب ۲۱-۳۷۱۹). حتی اگر دلالت این ابیات را بر انکار «ختم ولایت» تصدیق نکنیم، به هر حال کاملاً آشکار است که شبکه پیچیده‌ای که ابن عربی بین ختم ولایت و ختم رسالت، ختم ولایت و سایر اولیا، ختم ولایت مطلقه و ختم ولایت مقیده ایجاد کرده بود در مثنوی به هیچ شکلی دیده نمی‌شود.

در نسبت بین ولایت و نبوت که دیدیم ابن عربی و شارحان به حل آن مبادرت کردند و بحث را به این شکل خاتمه دادند که در یک شخص واحد، مقام ولایت از نبوت برتر است، مولوی به این نکته‌یابی دقیق التفات ندارد و در سراسر مثنوی بیتی نمی‌توان یافت که این تمایز ظریف در آن نقل شده باشد.

مولوی با قول به امکان تبدیل مزاج و اقوالی نظیر آن، در واقع نظریه استعداد اعیان را که از ارکان عرفان نظری است مردود دانسته است (دستی، ۱۳۸۲، ص ۶۶). بر همین اساس، سخنان او درباره قدرت ولی و کیمیاگری وی در مس وجود مرید با استعداد اعیان که طبق آن، ولی فقط می‌تواند کسانی را که عین ثابت‌شان استعداد کمال را دارد به کمال لایقشان برساند منافات دارد. شواهد لازم برای اثبات این ادعا علاوه بر آنچه که قبلاً (همان) گفته شده در ابیات زیر نیز یافت می‌شود:

بد چه باشد؟ مس محتاج مهان شیخ که بود؟ کیمیای بی‌کران

مولوی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۶ / ۲۵، ب ۳۳۵۵

همنشینی مقبلان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست؟

چشم احمد بر ابوبکری زده او ز یک تصدیق صدیق آمده

(همان، ص ۱۴۳ / ۱۵، ب ۷۰۰-۲۶۹۹)

کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص ارز برود خاکستر شود

(همان، ص ۱۰۰ / ۱۵، ب ۱۶۱۸)

ابن عربی که بر طبق نظریه اقتضائات اعیان، مس را محکوم می‌داند که تا ابد مس بماند البته نمی‌تواند با چنین

سخنانی موافق باشد، زیرا نظریه جبرگرایانه او هر کسی را در حد خاصی که به هیچ عنوان نمی‌تواند از آن فراتر رود محدود می‌کند.

اما بعضی اشتراکات این دو عارف بزرگ در این مورد که ولایت، میراث نسبی نیست (همان، ص ۶۵ / ب ۳-۷۵۲، ۱۵؛ ص ۱۷۱/۱۵، ب ۱۶-۳۴۱۴؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳) فقط به خاطر اشتراک مذهبی آنهاست و نشانی از تأثر مولوی در بر ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. اصطلاح «انسان کامل» در مثنوی دیده نمی‌شود. دلیل این غیبت، آن است که مولوی با نظریه انسان کامل، گزینش‌گرا نه برخورد کرده است و با برگزیدن یکی دو جزء آنها را در تفکر خویش وارد کرده است.

۲. در مورد تعبیر از انسان به مردمک چشم حق و استفاده از حدیث خلق آدم بر صورت حق تعالی تا آنجا که منابع و مدارک موجود نشان می‌دهد می‌توان حکم کرد مولوی آن تعبیر و برداشت عرفانی از آن حدیث را از ابن عربی اخذ کرده است هر چند راه برای احتمالات دیگر نیز گشوده است.

۳. دو اصطلاح «کلمه» و «حقیقت محمدیه» در مثنوی دیده نمی‌شود اما ایاتی می‌توان یافت که با مفهوم اصطلاح حقیقت محمدی سازگار است. با این حال مولوی کلیه لوازم و استلزامات این اصطلاح را نمی‌پذیرد. علاوه بر این، می‌توان احتمال داد که طرح این مسئله، حاصل تأملات خود مولوی باشد.

۴. مولوی در طرح مسئله تجلی به هیچ عنوان به انظار ابن عربی التفات ندارد و مسئله را بدون توجه به ارتباط آن با استعداد عین ثابتة شخص که در عرفان نظری محی الدین حائز کمال اهمیت است مطرح می‌کند.

۵. مولوی بین دو اصطلاح قرب فرائض و قرب نوافل هیچگونه تمایزی نمی‌نهد و بدین‌گونه نشان می‌دهد که آنچه در مثنوی مطرح کرده است حاصل اندیشه‌های خود او در باب حدیث معروف به قرب نوافل است.

۶. در باب نبوت و رسالت، چهار تفاوت عمده بین مولوی و ابن عربی یافت می‌شود که ثابت می‌کند در این مقوله، هر یک راهی جداگانه پیموده‌اند.

۷. عمده‌ترین اختلافات مولوی با ابن عربی در مسئله ختم ولایت آشکار می‌شود. علاوه بر آن، در نسبت بین ولایت و نبوت نیز مولوی به تمایز دقیقی که ابن عربی مُبدع آن است قائل نیست و در مورد توانایی‌های اولیا نیز اقوالی آورده است که با نظریه استعدادات اعیان ابن عربی سازگار نمی‌افتد.

منابع

- آملی، سید حیدر، نص النصوص، ترجمه محمد رضا جوزی، چ ۱، تهران، روزنه، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، رسایل، تحقیق محمد شهاب‌الدین العربی، ط ۱، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۷ م.
- ، الفتوحات المکیة، ج ۴، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ، الفتوحات المکیة، ج ۸، ط ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ، فصول الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، چ ۲، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
- بهار، مراد، پژوهشی در اساطیر ایران، چ ۱، تهران، توس، ۱۳۶۲.
- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل سنگرنژاد، چ ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- پورجوادی، نصرالله، نقد ترجمه مرصاد العباد، نر دانش، سال سوم، شماره ۶، ۱۳۶۲.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جهانگیری، محسن، محیی‌الدین بن عربی چهرة برجسته عرفان اسلامی، چ ۴، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- خوارزمی، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن‌زاده آملی، چ ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- دشتی، سید محمد، مولوی و نظریه اسماء و صفات ابن عربی، معارف، سال بیستم، شماره دوم، ۱۳۸۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، سرّی، ج ۲، چ ۳، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- صفوی، کورش، زبان‌شناسی و ادبیات، چ ۱، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- عقیفی، ابوالعلاء، تعلیقات فصوص، رک: ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۷۰.
- عین‌القضات همدانی، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چ ۴، تهران، منوچهری، ۱۳۷۳.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، چ ۵، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- فلوطين، ائولوجیا، ترجمه حسن ملک‌شاهی، چ ۱، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
- قیصری، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

- کاشانی، شرح فصول الحکم، ج ۴، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- ، لطایف الاعلام، تصحیح مجید هادی زاده، ج ۱، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید، ج ۲، تهران، انجمن کتاب مقدس، ۱۹۸۷ م.
- کریستن سن، آرتور، نخستین اسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، ج ۱، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۷.
- مصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، ج ۳، ج ۳، تهران، جیبی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- مولوی، مثنوی، از روی نسخه قونیه، به کوشش توفیق سبحانی، ج ۲، تهران، ارشاد، ۱۳۷۴.
- نجم رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، ج ۴، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.