

The Common and Uncommon Aspects of Molavi and Ibn Arabi About Pantheism

M. H. Khanmohammadi¹, H. Hemmati²

غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است
(بازنمایی وجوه همسانی و ناهمسانی نظرگاه
مولوی و ابن عربی در باب وحدت وجود)

محمدحسین خان‌محمدی^۱، حجت‌الله همتی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۸

Abstract

This research investigated the mystic mystical aspects of consistency and Nahmsany - Hay opinion, has worked on the basic concept of "pantheistic" emphasize. The problem centered on God, all things according to God, poverty and the need for all things to him, his grip on the universe and "our active Ysha" perfect human being and invoking a topic for discussion about the "unity" which is the basis of all mystical schools is to melt will reduce. Tfarqy between God and the souls of men, according to the principles Abn-Rby any later this year, and the manifestations of God's creation, there is a continuing imperative later this year. On the whole, the unity of thought Abn-Rby as outlined in the "creation of the universe" is also the creator of the universe. But according to Iranian belief in the unity of existence, the existence of the Divine excellence at amortized evenly. Rumi expressed in pantheistic concept of tourism as a person of God. God's presence in his poems about ghosts and strange sense of eternity and the idea of reincarnation may have seen the original screw.

Keywords: Ibn Arabi, pantheistic, Molavi, Intuitive reality, Death.

چکیده

این جستار در بررسی وجوه همسانی و ناهمسانی دیدگاه‌های عرفانی ابن عربی و مولوی، تلاش کرده است بر مقوله بنیادی «وحدت وجودی» تأکید نماید. مسئله خدامحوری، استناد همه امور به خدا، فقر و احتیاج همه اشیا به او، سیطره او بر کل هستی و «فعال ما یشاء» بودن او و پیش کشیدن مبحث انسان کامل زمینه مناسبی برای بحث «وحدت وجود فراهم می‌آورد. طبق اصول ابن عربی هرگونه تفارقی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می‌رود و مظاهر آفرینش به نوعی استمرار وجود الهی به شمار می‌رود. به موجب باورهای ایرانی در امر وحدت وجود، این وجود کل است که در ذات باری تعالی مستهلک می‌شود. در اشعار مولوی نیز می‌توان مقوله وحدت وجودی را یافت، اما با رویکردی متفاوت از ابن عربی. مولانا تحت تأثیر اسلاف خویش از اینکه به وحدت وجود جنبه نظری و فنی بدهد پرهیز داشته و این مقوله را به عنوان یک «واقعیت شهودی» و فارغ از طول و تفصیل‌های آن نزد ابن عربی مطرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، وحدت وجودی، مولوی، واقعیت شهودی، فنا.

۱. دانشیار و مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه. (نویسنده مسؤول)

h.khanmohammadi@yahoo.com

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی خاتم الانبیاء (ص) بهبهان. hojathemati65@yahoo.com

1. Associated Professor of Persian Language and Literature at Urmia University.
2. Faculty Member at Khatam-ol-Anbia University of Behbahan.

مقدمه

برخی از اهل تصوف در همان قرون اولیه سخنانی که مفاد آنها وحدت وجود بوده و در برخی موارد سخنانی که رایحه اتحاد یا حلول از آنها استشمام می‌شد، مطرح ساختند. «وصفی که بزرگان عرفان آن را اتهام و متأثر از شطحیات برخی از نآزمودگان می‌دانستند». (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۳-۲۲) اما تغییرات سیاسی وسیع قرن هفتم هجری یعنی هنگامی که مغولان بخش وسیعی از سرزمین‌های اسلامی را درنوردیدند و تا اعماق اروپا پیش رفتند و نظام‌های بسیار قدیمی سیاسی آن سرزمین و بخش‌های وسیعی از مناطقی را که دارای فرهنگ‌های بسیار پیشرفته بودند تخریب نمودند موجب تشدید جریان‌ات افکار، احساسات، فعالیت‌ها و ادبیات و اشعار عرفانی نه تنها در عالم اسلام، بلکه در سراسر اروپا و آسیا گردید. (شیمل، ۱۳۷۵: ۴۵۵-۴۵۴) در چنین شرایط مضمحل‌کننده‌ای تلاش ابن‌عربی به عنوان یک نابغه^۱ در نظم دادن به تفکرات عرفانی و ایجاد یک نظام تفکر عرفانی مدون سبب شد که نسل‌های پس از او از یک جریان اندیشه عرفانی جامع و منسجمی بهره ببرند. (همان: ۴۳۳)

به همین سبب عرفان اسلامی، با ظهور اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی در اندلس تأثیر شگرفی پذیرفت. در این راستا این پرسش برای نگارنده مطرح گردید که آیا با یک بررسی دوسویه می‌توان به میزان و چگونگی این تأثیر و تأثر و حتی وجه تفارق این جریان فکری در

اندیشه عارف بزرگ مشرق زمین، جلال‌الدین محمد بلخی از منظر وحدت وجودی راه یافت. چارچوب نظری و فرض نگارنده بر این بود که تأثیر مبحث وحدت وجودی که دیدگاهی است که بدو از عرفان سرچشمه گرفته را می‌توان در آثار و اندیشه‌های مولوی یافت (همتی، ۱۳۹۱: ۱۷۴)؛ ولی با رویکردی متفاوت از ابن‌عربی، چراکه عارفان پیش از ابن‌عربی عموماً از اینکه به وحدت وجود جنبه نظری و فنی بدهند پرهیز داشته‌اند. بنابراین، فرضیه تحقیق بر این اساس است که مولوی نیز در این شیوه وامدار اسلاف خویش است و وحدت وجود را به عنوان یک «واقعیت شهودی» و فارغ از طول و تفصیل‌های آن نزد ابن‌عربی و یارانش مطرح می‌سازد.

این مبحث یعنی وحدت وجود مقدمه طرح مباحثی از جمله پیدایش کثرت و توجیه آن و فیض اقدس و مقدس و انسان کامل را فراهم می‌آورد که در این مقال مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق

مطالعات تطبیقی بسیاری در رابطه با مولوی و ابن‌عربی، در زمینه‌های گوناگون صورت گرفته و اندیشه‌های این دو عارف بزرگ از وجوه مختلفی بررسی شده است. به عنوان نمونه،

۱. تعبیر برگرفته از خانم آن ماری شیمل از کتاب *ابعاد*

عرفانی اسلام.

میان شاگردان با واسطه و بی‌واسطه ابن عربی از جمله صدرالدین قونوی، سعدالدین فرغانی، ابن سبعین، اوحدالدین بیلانی، سعدالدین حمویه، عزیزالدین نسفی، ابن تیمیه و دیگران است و در بخشی از مقاله نیز اندیشه‌های وحدت وجودی مولوی را بیان می‌کند ولی به تفصیل وجوه تفارق و تمایز اندیشه‌های این دو عارف را تبیین نمی‌کند و به کلیات بحث وحدت وجود در آثار آن دو اشاراتی می‌کند.

شیوه پژوهش

شایان ذکر است این تحقیق براساس روش کتابخانه‌ای انجام یافته و در مورد نظام فکری هر دو نامدار برجسته از کتب ابن عربی‌شناسان و مولوی‌شناسان برجسته یاری جسته‌ایم و در کنار بررسی وجوه همسانی و ناهمسانی دیدگاه‌های دو عارف نامی - جلال‌الدین محمد بلخی و ابن عربی - تلاش شده است بیشتر مقوله بنیادی «وحدت وجودی» بازنمایانده شود. برای این بررسی، ابتدا مقوله وحدت از دیدگاه شریعت مطرح و بررسی می‌گردد، آنگاه به بررسی تدوین مقررات «وحدت وجودی» ابن عربی که تأثیر شگرفی در افکار و عقاید مؤلفان و عارفان ایرانی نموده است، می‌پردازیم تا زمینه نفوذی به دیدگاه‌های مولوی باشد.

بحث و بررسی

پیش از پرداختن به مبحث وحدت وجودی ذکر مطالبی درباره عرفان و اصول اساسی آن

مقالاتی با عنوان «مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار» از سیدمحمد دشتی، «نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی» از محبوبه مونسیان، «مولوی و نظریه اسماء و صفات ابن عربی» از سیدمحمد دشتی و نمونه‌های بسیار دیگری که به تطبیق اندیشه‌های مولوی و ابن عربی در زمینه‌های گوناگونی چون «تشبیه و تنزیه»، «مهدویت»، «مفهوم خیال»، «چهره پیامبر اعظم» و... پرداخته‌اند؛ ولی در هیچ یک از این موارد به موضوع وحدت وجود به صورت تفصیلی و علی‌حده پرداخته نشده است.

اما نکته شایان ذکر در رابطه با پژوهش‌هایی که با موضوع این جستار ارتباط بیشتری دارند اینکه بخش عمده‌ای از این تحقیقات، وجوه کلی پیوند فکری ابن عربی و مولوی را کاویده‌اند و البته در بخش‌هایی نیز به مقوله وحدت وجود اشاراتی مختصر داشته‌اند. از جمله در مقاله «تأملی در پیوند فکری ابن عربی و مولوی» از سیدحسن امین و مقاله «مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی» از مهدی شریفیان و احمد وفایی. نیز کتابی با عنوان *ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجودی* از ویلیام چیتیک با ترجمه ابوالفضل محمودی که در این کتاب با تفصیل زیادی به تبیین «روش» ابن عربی در حوزه عرفانی می‌پردازد و در مورد مقوله وحدت وجود، بیشتر به ساده‌انگاری‌ها و کژفهمی‌های خاورشناسان در باب تعالیم ابن عربی اشاره می‌کند و بخش اعظم کار در رابطه با بررسی اندیشه وحدت وجود در

عناصر و اصول اساسی عرفان

الف) وحدت: «هستی، حقیقت واحدی است که در باطن با وحدت کامل خود از هرگونه تفرقه و کثرتی منزّه شده است و ظاهری دارد که منشأ نمایش کثرت است و این کثرت‌ها ظاهر و خیالی هستند نه واقعی.

ب) شهود: یعنی انسان از راه باطن خود می‌تواند با حقیقت واحد جهان ارتباط حضوری داشته باشد و این وقتی میسر است که از تعلقات ظاهری رها شده باشد.

ج) فنا: بی‌تردید یکی دیگر از اساسی‌ترین مسائل عرفان اسلامی و عرفان اقوام و ادیان دیگر مسئله «فنا» است و اصولاً فرق عارف و عالم در آن است که هدف عالم فهم حقیقت است و هدف عارف فنا در حقیقت». (یثربی: ۱۳۶۸: ۱۹-۱۵) مولوی می‌گوید:
هیچ کس را تا نگردد او فنا

نیست ره در بارگاه کبریا

گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست

لیک در اول فنا اندر فناست

چيست حراج فلک این نیستی

عاشقان را مذهب و دین نیستی

نیستی هستت کند ای مرد راه

نیست شو تا هست گردی از اله

(مثنوی: ۲۳۵/۶ - ۲۳۲)

در واقع «یک عارف در اثر سیر و سلوک

و مجاهده از مرز قیود شخصی می‌گذرد به

حقیقت مطلق واصل می‌شود و با آن متحد می‌-

شود و سرانجام در آن فانی می‌گردد. در واقع فنا

همان رفع تعین بنده است و در حقیقت جز

ضروری به نظر می‌رسد؛ چرا که «مقوله وحدت وجودی دیدگاهی است که بدو از عرفان سرچشمه گرفته است. حتی اگر در قالب نظریه فلسفی نیز ارائه شده باشد، باز هم منشأ عرفانی آن نباید فراموش شود». (همتی، ۱۳۹۱: ۱۷۵)

برخی از اندیشمندان مبحث «وحدت» را

هسته اصلی همه اقسام اندیشه‌های عرفانی شمرده‌اند، یعنی در عرفان همواره با نوعی «وحدت‌انگاری» مواجه‌ایم. عارف کسی است که به درجه‌ای از شهود وحدت رسیده باشد، یعنی تجربه عرفانی وحدت را تجربه کرده و چشیده و در عمل و در طریق وحدت «قدم» زده است. اما تجربه هر عارفی امری کاملاً شخصی است و ورود به ساحت تجربه شخصی ایشان برای غیر میسر نیست. بنابراین، قضاوت ما درباره عارفانی چون مولوی، تنها از راه بررسی آثار و تعبیر ایشان میسر است.

انواع عرفان

عرفان به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: الف) عرفان عملی که شامل اجرای یک برنامه دقیق و پرمشقت جهت گذر از مراحل و منازل و رسیدن به مقامات و احوال، در راه دست یافتن به آگاهی عرفانی و نیل به توحید و فنا که از آن به طریقت تعبیر می‌شود. ب) عرفان نظری که مجموعه تعبیّرات عرفا، از آگاهی‌ها و دریافت‌های شهودی خویش درباب حقیقت. «حقیقت» جهان و انسان است که از این نظرگاه، مولانا هم دارای عرفان نظری و هم دارای عرفان عملی است.

حلول و اتحاد پدید گردد، تعالی عن ذلک علوا کبیرا». (لاهیجی، ۱۳۸۲: ۲۵۹)

د) ریاضت: مکاتب عرفانی اتفاق نظر دارند بر اینکه بشر فقط در اثر تلاش پیگیر و پر مشقت می‌تواند به کمالات حقیقی خویش نائل آید در عرفان علم حقیقی نه تنها از عمل جدا نیست، بلکه نتیجه و محصول عمل به دانسته‌هاست؛ این همان عرفان عملی است. چشم‌پوشی از شهوات و لذات و مبارزه با هواهای نفسانی، که در بیان نبی (ص) به عنوان جهاد اکبر نامیده می‌شود. رها کردن جاه و مقام، گذشتن از نام و ننگ، بی‌اعتنایی به تعظیم و تحقیر دیگران و رعایت هزاران نکته باریک‌تر از مو، به خاطر نیل به آستان حق و حقیقت در یک کلام تلاش بی‌امان برای مرگ اختیاری از جهان طبیعت و تولد در عالم ماورای طبیعت. در اندیشه عرفانی یکی از چالش‌های بسیار مهم پیش‌روی انسان، ریاضت دادن و تسلط بر نفس است، چنانکه مولانا در تفسیر حدیث نبوی (ص): *قد مٹم من الجهاد الصغر الی الجهاد الاکبر*. (یثربی، ۱۳۶۸: ۱۹-۱۵) می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی ز آن بتر در اندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره خرگوش نیست

دوزخ است این نفس و دوزخ ازدهاست

کو به دریاها نگردهد کم و کاست

هفت دریا را در آشامد هنوز

کم نگردهد سوزش آن خلق سوز

(خود) بنده حجاب دیگری میان او و حضرت حق نیست چون فنا و وصول عبارت از رفع تعین است چنانکه لاهیجی در شرح گلشن راز در این رابطه فرمود:

تعین بود کز هستی جدا شد

نه حق بنده، نه بنده با خدا شد

(گلشن راز: ۴۵۳)

«یعنی آنچه گفته شده و می‌شود که خود را از خود خالی کن و از خود بگذر و فانی و نیست شو و هستی خود را بر انداز، هم فرع آن است که این کسی را هستی و وجودی بوده باشد، مراد نه این معنی است که متبادر فهم است که تو را وجود بود، سعی نما که عدم گردی بلکه مراد آن است که ظهور حق در صورت کثرات و تعینات مانند حباب و امواج است که در روی دریا پیدا می‌شود و بحر، به نقش آن حباب و امواج مخفی می‌نماید و امواج و حبابات غیر بحر می‌نمایند و تا زمانی که حباب و امواج از روی بحر مرتفع نمی‌شود بحر بر صرافت وحدت، ظهور نمی‌یابد و معلوم نمی‌گردد که این نقوش امواج، هم امور اعتباری بوده‌اند و حقیقتی نداشته‌اند. پس فرمود که «تعین بود کز هستی جدا شد» یعنی نیستی از خود و هالک شدن غیر و خالی شدن از خود، هم عبارت است از برخاستن تعینات است از وجود مطلق که حق است زیرا که ظهور وحدت حقیقی موقوف آن است». (یثربی، ۱۳۶۸: ۱۹-۱۵)

«و چون تعین که رفع غیریت باشد مرتفع

گشت، پیدا آمد که غیر از حق هیچ نبوده است،

نه آنکه حق بنده شد، و نه آنکه بنده خدا شد که

می‌شود و از طرف دیگر تعمق در علوم نظری انسان را به این نتیجه می‌رساند که دامنه علوم رسمی بسیار محدود است و همین یأس از علوم رسمی از یک سو، و عشق و عطش انسان به کشف حقیقت از دیگر سو، او را وادار به انتخاب راه دیگر که همان سیر و سلوک است، می‌کند.

۲. انجذاب نظری.

۳. اطمینان ناشی از اعتماد و ایمان تقلیدی.

۴. وحدت وجود. (یثربی، ۱۳۶۸: ۳۸۳-۳۸۲؛ با اندکی تخلص)

تعریف وحدت وجودی

وحدت وجودی بدین معنی است که حقیقت را واحد و احدیت را اصل و منشأ تمام مراتب وجود دانستن و اعتقاد به اینکه وجود حقیقی منحصر به حق است و دیگران پرتوی از نور و تراوش فیض اویند. (حقیقت، ۱۳۷۰: ۲۳-۲۲) می‌توان گفت که اساس همه مکاتب عرفانی را بحث «وحدت وجود» تشکیل می‌دهد. (همتی، ۱۳۹۱: ۱۷۴) به همین سبب مهم‌ترین مسئله مورد بحث در میان صوفیان و فرقه‌های دیگر اسلامی موضوع «توحید» و «وحدت وجودی» قرار گرفته است. بنابراین، به مدلول‌های مشترک وحدت در میان مسلمانان اشاره می‌شود:

۱. ذات الهی منزله از ماده و از جمیع صفات است.

۲. حقیقت همان الله است و در همه عالم جز وجودی واحد یعنی وجود حق مطلق و عین یقین و حب و جمال چیزی نیست، الله است که

عالمی را لقمه کرد و در کشید

معه اش نعره زنان: هل من مزید

چونکه وا گشتیم ز پیکار برون

روی آوردم به پیکار درون

قد رجعنا من جهاد الاصرغیریم

با نبی اندر جهاد اکبریم

قوتی خواهیم زحق دریا شکاف

تا به سوزن برکنم این کوه قاف

سهل شیری وان که صف‌ها بشکند

شیر آن است که خود را بشکند

تا شود شیر خدا از عون او

وارهد از نفس و از فرعون او

(مثنوی: ۱۳۷۳/۱)

برای نیل به درجات عالی‌ه عرفانی باید

مراحلی را پشت سر گذاشت و طبیعی است که

طی این مراحل متضمن دشواری‌ها خواهد بود.

از آن جهت که حرکت عارف در سیر و سلوک،

یک حرکت صرفاً جسمانی نیست، بلکه آنچه

مطرح است همان ادراک و عزم و اراده درونی و

بیرونی است که همین اراده شامل شوق هم می‌-

گردد و از آنجا که اراده خود مرهون ادراک

است می‌توان مبدأ اساسی حرکت عارف را در

ادراک او جست‌وجو کرد و اکنون باید دید که

این ادراک از کجا به دست می‌آید. به طور کلی

عوامل و انگیزه‌های که موجبات ادراک در آدمی

می‌گردد:

۱. استبصار ناشی از یقین برهانی. ممارست در

علوم برهانی الهی مایه وصول به معارف عمیق

در این مسیر شده و مایه پیدایش شوق و

انجذاب انسان به استکمال بیشتر و تقرب به حق

تدوین مقررات وحدت وجودی

اکنون که مدلول‌های مشترک وحدت در بین مسلمانان بیان گردید به مبنای وحدت وجودی که نظام فکری و فلسفی ابن‌عربی را شکل داده است می‌پردازیم.

افکار وحدت وجودی صوفیان افراطی به صورت اصول فلسفی اندیشیده‌ای توسط ابن‌عربی که عارفی اندلسی بود در قرن هفتم هجری مدون گشت. (حقیقت، ۱۳۷۰: ۱۲۸) «ابوالعلاء عفیفی بر این است که ابن‌عربی یک وحدت وجودی کامل است. (شیمل، ۱۳۷۵: ۴۳۶) عقاید و افکار اصلی ابن‌عربی در این رابطه، بدین شرح می‌باشد:

از نظر ابن‌عربی «بالاترین مرتبه وجود، همان واقعیت نامتناهی و مطلق واجب‌الوجود است که عدمش ناممکن است. وجود در این معنا مشخص‌کننده ذات حق است» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۹) و در تفکر ابن‌عربی، یک تعالی فوق طبقات و از جمله جوهر یا ذات ماده، حفظ شده است، (شیمل، ۱۳۷۵: ۴۳۹) اما وجود در مراتب مادون گوهر ذاتی همه ماسوای الله است در واقع مثل خود ذات حق، وجود هم گوهر و اساس تعریف‌ناپذیر هر چیزی است که در هر نحوی از انحاء وجود یافته می‌شود. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۹)

ابن‌عربی تجلی خداوند را، از دل هستی ناب خویش در همه موجودات عالم مخلوق می‌بیند و می‌گوید ما خود صفاتی هستیم که با آن صفات خداوند را توصیف می‌کنیم، وجود ما صرفاً جنبه نمود خارجی یافته وجود ذات الهی است. خداوند برای ما لازم است، تا اینکه بتوانیم

فوق زمان و مکان قرار دارد و در همه کائنات حلول کرده است.

۳. عالم کثرت را در ذات خود وجودی نیست، بلکه هر چه در آن است نسبی و مظهري است از مظاهر باری تعالی و همه عالم به تجلی، از وجود حق مطلق صادر شده است.

۴. خداوند این جهان را به عبث نیافریده، موجودات نتیجه حتمی وجود الهی است. خدا عین کمال و عین جمال است و چون خواست که شناخته شود به صفات گوناگون خود تجلی کرد و عالم پدید آمد.

۵. نفس، که کلیت مظهر فعال خداست، همه عالم کون را به حرکت درآورد و در هر مبدایی از مبادی حیات موجود است، حقیقت انسان در روح بسیط است. روح بسیط بدون آنکه او را به اعمال بشری علاقه و ارتباطی باشد محرک نفس است و نفس در بعضی حالات خود، از روح، نوری دریافت می‌کند و این نور اتصال او را به روح میسر می‌سازد.

۶. انسان عالم اصغر همچنین دارای روح بسیط است و این روح از عالم مطلق و عین حقیقت است، ولی متصل به ماده است از این‌رو، همواره مشتاق وصول به اصل است، یعنی حقیقتی که ذات معرفت است.

نگریستن در این حقیقت آدمی را امکان می‌دهد تا بدان متصل شود، اما باید نفس را از پلیدی‌هایش پاک سازد، بدین‌سان غایت قصوای حیات آدمی، وصول به اتحاد با خدا و فنای در اوست. (حقیقت، ۱۳۷۰: ۷-۱۰۵)

۵۰۹) و این دو، ظاهراً، برخی اندیشه‌های مشترک دارند، از جمله نظریه وحدت وجود که به طور کلی با ابن‌عربی نسبت یافته است. (فرانکلین دین، ۱۳۸۶: ۳۷۵) جلال‌الدین محمد بلخی، بزرگ‌ترین شاعر عرفانی مشرق زمین، در عین حال «بزرگ‌ترین سخن‌پرداز وحدت وجودی تمام اعصار است. مولانا لزوم فناى نفس را بیشتر از اسلاف خود تأکید می‌کند و به نظر وی، تنها از بین بردن خود کافی نیست، بلکه در اساس باید نفس فردی جزئی که در برابر نفس کل مانند قطره‌ای است از دریا، مستهلک گردد، زیرا همگی مانند آبگیرهایی می‌باشند که از یک سرچشمه به وجود می‌آیند از او نشئت می‌گیرند و بعد به سوی او باز می‌گردند. اساس هستی، خدای تعالی است و باقی موجودات در برابر او فقط وجود ظلی دارند». (اته، ۱۳۵۶: ۱۶۳-۱۶۲) به هر روی احساس وحدت ذاتی خدا و انسان، که از لحاظ نظری از سوی ابن‌عربی و پیروانش مطرح و تدوین شده، از طریق اشارات و کنایات گوناگون به وسیله شعرا اشاعه یافته است.

اما تفاوتی بین عقیده وحدت ایرانی با کافه عقاید مشابه دیگر دیده می‌شود و آن، اینکه به موجب تعالیم ایرانی وجود خدای تعالی در کل مستهلک نمی‌گردد و در ذات حی او از بین نمی‌رود بلکه برعکس، وجود کل است که در ذات باری تعالی مستهلک می‌شود، زیرا هیچ چیز غیر از او وجود واقعی ندارد و هستی اشیاء به هستی اوست و به مثابه سایه است از مهر وجود او که بقایش بسته به نور است و این

وجود پیدا کنیم، در حالی که ما برای وی لازم هستیم برای اینکه وی بتواند برای خود تجلی نماید. (شیمل، ۱۳۷۵: ۴۳۷) در واقع، ابن‌عربی می‌گوید عالم آفریده شده، حادث، از مظاهر یا تجلیات خداوند و از برخی جهات استمرار وجود حق تعالی است. (فرانکلین دین، ۱۳۸۶: ۳۵) در حقیقت، فقط همین وحدت کل و ذات خداوند است، در صورتی که وجود ظاهری شیخ آساست و جوهر بشر واحد است اگرچه در وجود افراد کثیر است. همه اشیاء و کائنات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ الهی صدور یافته‌اند، بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کائنات گسترده است. بنابراین، خدا به هیچ‌وجه فاقد سیمای شخصی نیست. در اصول او هرگونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می‌رود، زیرا که جوهر و ماهیت مذکور الهی است. (حقیقت، ۱۳۷۰: ۹-۱۲۸) اگرچه از منظر او ارواح هیچگاه به آن وحدت عینی که ابتدا داشتند بازمی‌گردند چون حکمت الهی اقتضا می‌کند که ارواح آدمیان که بسان انوار خورشید (حق) هستند به هستی خود پس از مرگ و انتقال از اجسام دنیای در خواب تمییز پیدا کنند. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۲۰)

به طور کلی می‌توان افکار وحدت وجودی ابن‌عربی درباره وحدت خدا و کائنات را در این جمله خلاصه کرد: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است». (حقیقت، ۱۳۷۰: ۹-۱۲۸)

مولوی و وحدت

گویا مولوی از طریق صدرالدین قونوی، با آراء و تعالیم ابن‌عربی آشنا بوده است (شیمل، ۱۳۷۵:

دیده می‌شود. صدورات خداوند گویی به صورت مدارج و انتقالاتی وقوع یافته، از جمادی به نامی و گیاه و از نامی به حیوان و از حیوان به آدمی واجد هوش و ایمان و از آدمی، به فرشته و از فرشته به خدا. (حقیقت، ۱۳۷۰: ۳۴-۱۳۳).

بنابراین، باید گفت که مولوی در مسئله وحدت وجود وامدار ابن عربی نیست. کسانی که مولوی را شارح نظریات وحدت وجودی ابن عربی می‌پندارند، معمولاً این فرض را بدیهی تلقی کرده‌اند که اولین شخصی که در عالم اسلام از وحدت شخصی وجود دم زده ابن عربی بوده است، در حالی که اعتقاد به این مسئله در عرفان ایران سابقه‌ای دیرپا داشته است. اما مولوی که در بند ایجاد یک نظام منسجم نبوده، با تکیه بر میراث عارفان ایرانی، احتیاجی نداشته است که وحدت وجود را از دیدگاه ابن عربی بنگرد. ضمناً این حقیقت را هم در نظر بگیریم که او، وحدت وجود را به عنوان یک واقعیت شهودی تلقی می‌کند و از این رو، روایت‌گر مکاشفات خویش است و استناد او به روایت‌های دیگران، در هر حال در مکان بعد قرار می‌گیرد.

علاوه بر این، چنان‌که اشاره شد و توضیح داده خواهد شد، سایر اجزای نظام وحدت وجود ابن عربی در مثنوی غایب است مخصوصاً نظریه اسماء و صفات که بدون توجه به آن، توجیه نظریات ابن عربی در باب آفرینش

برابری خالق و مخلوق اشعار می‌دارد که انسان دارای اراده مختار است و از این رهگذر مسئول اعمال خویش است و باید به واسطه تخلیه و تهذیب نفس که در نتیجه سلوک در راه فضائل نظیر تواضع و بردباری به دست می‌آید بکوشد و خود را به وصال حق برساند. (اته، ۱۳۵۶: ۳-۱۶۲) علاوه بر اشارت اته در مورد تفاوت وحدت وجودی مولانا با ابن عربی، بوسانی^۱ هم خاطرنشان ساخته که تأثیر ابن عربی بر مولانا اگر هم بوده احتمالاً تا اندازه‌ای ظاهری بوده و بیشتر جنبه فلسفی داشته است تا دینی. (فرانکلین دین، ۱۳۸۶: ۶۱) بدین‌سان گرچه شاید مولانا برخی اندیشه‌های ابن عربی را موافق نظر خود یافته باشد، اما احتمال می‌رود مانند شمس تبریزی بر شیخ اکبر عیب گرفته باشد که به اندازه کافی ملتزم به متابعت از رسول خدا نیست، زیرا شمس و مولانا متابعت از پیمبر را شرط اصلی برای عمل صحیح به آداب روحانی می‌دانستند. (همان) بدین ترتیب تعیین حال عرفانی و شناخت وحدت وجودی و فوق شخصی، موضوعات اشعار جلال‌الدین را تشکیل می‌دهد شاعر بیان می‌دارد که او بنده سلطان (خدا) است و خود نیز سلطان است؛ ذره‌ای است بر خورشید و خود خورشید است. وجودش، گردی از وجود خداوند است جزئی از بشر، فلق است و شفق، گل است و گلستان، مؤمن است و گبر، عاصی است و خداوند در اشعار او فکر وجود ارواح از ازل و اندیشه تناسخ به تعبیری عجیب و شاید اصیل و بدیع

2. Bausani

تحوّل و تبدل روح آدمی از طریق درد و محنت و پالایش‌های سخت صورت می‌پذیرد. بالاخره دلتنگی و دور افتادگی عاشق و میل وافر او به اتحاد با معشوق [خداوند خالق] در سمبل‌هایی که از عشق انسانی اخذ شده‌اند نمود پیدا می‌کند. (شیمل، ۱۳۷۵: ۳۸-۳۷)

مولانا به دلیل عرفان شهودی از سایر معاصرانش که بر آراء نظری ابن‌عربی بیشتر توجه داشتند متمایز می‌گردد. (فرانکلین دین، ۱۳۸۶: ۱۸۵) نزد مولوی عشق عبارت است از نیروی درونی همه چیز، که بر هر چیزی، تأثیر می‌گذارد و همهٔ امور را به سمت وحدت رهبری می‌نماید. عشق چون اقیانوسی است و آسمان به مانند کفی بر روی آن قرار داشته و مثل زلیخا در هوای یوسفی در جوش و خروش است، دور گردون‌ها از امواج عشق بوده و اگر عشق نبود جهان دچار سردی و افسردگی می‌شد.

دور گردون‌ها ز موج عشق دان
گر نبودی عشق بفسردی جهان
عشق بحری آسمان بر وی کفی
چون زلیخا در هوای یوسفی
عشق جوشد بحر را مانند دیگ
عشق ساید کوه را مانند ریگ
(مثنوی: ۳۸۵۴/۵-۵۷)

مولوی حتی بر این باور است که شناخت درست عالم معنی از راه عشق به حق میسر می‌گردد. (فرانکلین دین، ۱۳۸۶: ۵۰۱)

و رابطه خدا و جهان ناممکن است در مثنوی دیده نمی‌شود. (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۲ به بعد) سرانجام نحوه طرح وحدت وجود در مثنوی که با پرهیز مطلق از بحث‌های نظری همراه است، به کلی با راه و رسم ابن‌عربی و اتباعش مغایرت دارد.

اکنون که به تفاوت وحدت ایرانی با دیدگاه وحدت وجودی ابن‌عربی اشارت گردید پس ذکر این مطلب که جزء در نظرگاه عرفانی مولانا چگونه و بر چه مبنا و اصولی با کل و ذات یکی می‌گردد، ضروری به نظر می‌رسد از جمله مواردی که در عرفان مشرق در اندیشه مولوی دیده می‌شود این است که جزء، ۱. با جذبه و عشق و ۲. فنا، در ذات حیّ الهی مستهلک گردیده و جزئی از او می‌گردد که به شرح هر یک خواهیم پرداخت.

رسیدن به وحدت بر مبنای عشق

تعریف کلاسیک عشق که به توحید حقیقی منجر می‌شود و هر چیزی جز خداوند را در خود می‌سوزاند و تحلیل می‌برد به زبان شعر بیان می‌گردد. (شیمل، ۱۳۷۵: ۴۷۵) مولوی شناس برجسته، شیمل، بر این باور است که عرفان و تصوف را می‌توان به عنوان عشق به مطلق^۲ تعریف نمود. اهل تصوف در همه مذاهب سعی کرده‌اند تا تجربیات متنوع خویش را در سه گروه از صور ذهنی مختلف تداعی نمایند: تلاش در جست‌وجوی خداوند و از طریقتی که سالک باید آن راه را در طلب خداوند طی نماید؛

که هر چیزی به جای خویش نیکوست
تجلی گه جمال و گه جلال است
رخ و زلف آن معانی را مثال است
(گلشن راز: ۷۱۹ و ۷۲۰)

همچنین توجه به عشق در دیوان مولوی تا آنجاست که عشق دنیوی را نیز به عنوان مقدمه‌ای جهت رسیدن به معشوق حقیقی قلمداد می‌کند. «مشایخ بزرگ عرفان و تصوف مبتنی بر عشق، نظیر جلال‌الدین رومی این عشق دنیوی را چون یک تجربه آموزشی در زمینه اطاعت نسبت به خداوند متعال می‌دانند. چراکه معشوق بشری نیز باید همچون خداوند، به طور مطلق اطاعت شود. ملای رومی نیز آن را به شمشیر چوبی تشبیه می‌کند که مرد غازی به دست فرزند خود می‌هد تا با آن تمرین کرده برای جنگ حقیقی مهارت پیدا کند.» (شیمیل، ۱۳۷۵: ۴۷۱)

غازی به دست پور خود شمشیر چوبی می‌دهد تا او در آن استاد شود شمشیر گیرد در غزا.
(دیوان شمس: ۲۷؛ به نقل از شیمیل، ۱۳۷۵: ۴۷۱)

فنا و توجیه وحدت

عرفا در تعریف فنا سخن‌ها گفته و هر یک تعاریفی فراخور مشرب فکری خویش بیان داشته‌اند. برای نمونه عزالدین کاشانی فنا را به ظاهر و باطن تقسیم می‌کند: «فنا ظاهر که فناى افعال است و در نتیجه تجلی افعال الهی حاصل می‌گردد و صاحب این فنا از مکونات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند اما فناى باطن که فناى

صوفی که کاملاً جذب عشق گردیده است در معشوق انسانی خویش تنها ظهور تجلی کامل جمال الهی را، که به اندازه خود خداوند از وی دور است، را می‌بیند. (شیمیل، ۱۳۷۵: ۴۷۰) هرچند که خداوند شبیهی نداشته و هیچ کس مثل او نیست، همان‌گونه که لاهیجی بر شرح مشهور و خواندنی خود بر گلشن راز شبستری نوشته، دارای یک «صورت مثالی» در این عالم است. (شیمیل، ۱۳۷۵: ۴۷۰) در عشق نوعی استحاله وجود دارد و به نیروی عشق کوششی به منظور در هم شکستن محدودیت‌های عالم خلق در وجود عاشق شکل می‌گیرد و در این تجربه روحانی، عبور از مرتبه عشق انسانی به مرتبه عشق متعالی، حاصل می‌شود. بدین ترتیب، در عشق حقیقی، نوعی دگرذیسی موضوع (سوژه) وجود دارد. بدین معنی که فرد عاشق به عشق محض متحول شده و به مرحله‌ای می‌رسد که در آن مرحله عاشق و معشوق یکی هستند و از این رو، معشوق می‌تواند از زبان عاشق سخن گوید. (بقلی، شرح شطحیات: ۵۷؛ به نقل از شیمیل، ۱۳۷۵: ۴۸۲) البته اتحاد عاشق و معشوق به عنوان یکی از موتیف‌های اصلی شعری در دیوان شاعران عرفان گوی بارها بیان گردیده است؛ بر همین پایه نیز کسانی چون شبستری در اشعار خویش عناوینی چون زلف و خط و خال.... تعبیر و مفاهیم عرفانی آن منتج کرده است و هر یک را نمودار و مدلول اسماء و صفات ذات الهی می‌داند:

جهان چون زلف و خال و خط و ابروست

محجوب شدن از خدا به واسطه حجاب «مخلوقیت» بود. این حجاب [مخلوقیت] را هرگز نمی‌توان در طول زندگی کسی به طور کامل مرتفع نمود. شخص عارف نمی‌تواند کاملاً و ذاتاً در خداوند فانی شود. اما می‌تواند چند صباحی در اقیانوس بی‌پایان تحیر و سرگردانی آنگونه که صاحب شرح‌التعرف بدین صورت تبیین می‌نماید، از خود گم شود: «فانی یکی از دو شخص یا حالت است، یکی آنکه شامل غیبت فرد از اوصاف بشری خویش است. (مستملی، ۱۳۶۳: ۲۵۱)

مولوی نیز به گونه‌ای زیبا فنا و مستغرق شدن در حق را بیان نموده است:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی
زاری از ما نی، تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست
ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
باد ما و بود ما از داد توست
هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را
عاشق خود کرده بودی نیست را
گر پیرانیم تیر، آن نی ز ماست
ما کمان و تیراندازش خداست
(مثنوی: ۶۱۶/۱ - ۵۹۹)

فیض اقدس و مقدس

فیض الهی بر دو قسم است: فیض اقدس و فیض مقدس که با فیض اقدس، اعیان ثابته و

صفات و ذات است و صاحب این حال گاه در مکاشفه صفات قدیمه غرق فنای صفات خود و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم غرق فنای ذات خود می‌شود تا چنان وجود حق بر او غالب شود که باطن او از جمله هواجس فانی گردد». (مصباح‌الهدایه: ۲۶-۲۷) گوهرین نیز فنا را در عدم احساس سالک به عالم ملک و ملکوت و استغرق در عظمت باری تعالی و مشاهده حق می‌داند. (گوهرین، ۱۳۸۲: ۳۳۸؛ ذیل ص ۲۱۹، س ۳۹۴۲) همچنین فنا را عدم شعور سالک به هستی موهوم خود به واسطه استیلای ظهور هستی حقیقی تعریف کرده‌اند. (لب لباب مثنوی: ۴۴۴؛ به نقل از زمانی، ۱۳۷۸: ۷۶)

در اصطلاح عرفان، فنا همیشه مقابل بقا قرار دارد. خاستگاه رسمی و اصلی این دو اصطلاح قرآن است: وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ؛ «هرچه بر روی زمین است فانی می‌شود و وجه با عظمت و کرامت پروردگارت باقی می‌ماند». بدین معنا هر چیزی در آدمی، که در حوزه بُعد از خدا قرار داشته باشد فانی خواهد شد و با اوصافی که قریب به او هستند محو خواهد شد. به هر مقدار که انسان‌ها نه او باشند فنا خواهند شد و به هر میزان که او شده باشند باقی خواهند بود. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۷۶)

در هر صورت انسان باید به همان وضعیتی که در روز الست و در محضر خداوند داشته است برگردد، یعنی به صورت آن زمانی که نخستین بار به صورت نوع بشر خلق شد و سپس وجود فردی مستقل خویش را از خداوند دریافت نمود. البته این امر مستلزم نوعی

هستی را در درون خویش محقق ساخته و اصطلاحاً، الگو و مدلی برای همه انسان‌هاست، چرا که در حقیقت از هر شخص خواسته شده است که مطابق اسم الهی که خاص اوست امکانات درونی خویش را به منصه ظهور برساند. (شیمل، ۱۳۷۵: ۴۴۵) انسان کامل طالب رجوع به اصل می‌شود، از خود می‌گذرد، منازل امکانی را پشت سر می‌گذارد و با ترک کردن نواقصی که از جنبه امکانی وی ناشی است و بارهایی که ناشی از لوازم وجود امکانی است، به سوی واجب سیر می‌کند و در جهت عکس سیر اول که او را از اصل خویش به عالم امکان آورده است، طی منازل می‌نماید تا در طی تزکیه و تصفیه انسان کامل گردد (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۲۲۹) و در منازلی که مراتب کثرات و تعنیات وجود است به سیر الی الله که رفتن از کثرت به وحدت است می‌رود تا به مقامی رسد که انسان کامل گردد و آن مقام فنا الی الله است. (یثربی: ۱۳۶۸: ۷۷)

در مکتب ابن عربی انسان‌های کامل کسانی هستند که حقیقت و حقانیت هر اعتقادی را می‌فهمند و هیچ‌یک از تجلیات خدا در عالم آخرت را نیز انکار نمی‌کنند (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۷۸) و نمونه‌های حکمت انسانی، رحمت و همه خوبی‌های اخلاقی و روحی هستند. آنها به عنوان خلیفه‌های حق در جامعه عمل و مردم را به برترین سعادت در جهان دیگر رهبری می‌کنند. ظهور انسانی آنها را می‌توان در قالب انبیاء و اولیاء بزرگ خدا مشاهده کرد. انسان‌های کامل

استعدادات اصلی آنها در علم حق حاصل می‌گردد و با فیض مقدس این اعیان با لوازم و توابع خویش در خارج حاصل می‌شوند. (یثربی، ۱۳۶۸: ۳۸۴)

حضرت حق، هم از نظر علم و هم از نظر وجود، همه چیز را فرا می‌گیرد و این اشاره به دو فیض دارد یکی فیض اقدس که باعث ظهور اعیان ثابته در علم خداوند می‌شود و دیگری فیض مقدس که باعث ظهور این اعیان در عالم هستی می‌گردد، مولانا نیز دقیقاً به این دو فیض اشاره دارد:

آن یکی جودش گدا آرد پدید

و آن دگر بخشد گدایان را مزید

(مثنوی: ۲۷۴۹/۱)

و از پیدایش کثرت ایمان با فیض مقدس، چنین یاد می‌کند:

منبسط بودیم و یک گوهر همه

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گوهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق

تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی: ۶۸۶-۹/۱)

انسان کامل

از جمله مباحثی که با بررسی وحدت وجودی مطرح می‌گردد مبحث بنیادین انسان کامل می‌باشد. انسان کامل کسی است که تمام امکانات

با انبیای خاصی در ادوار پیشین مرتبط بوده است. یعنی همان‌طور که خداوند نبوت تشریحی را به حضرت محمد^(ص) ختم کرد، ولایت را نیز به پیامبر اعظم^(ص) خاتمه داد؛ و این ولایتی است که نتیجهٔ وراثت محمدی است نه وراثت انبیای دیگر. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۲۰ به بعد) این وارثان پس از ختم محمدی خواهند بود. همین امر یکی از وجوه افتراق دیدگاه مولانا با ابن عربی است. او حقیقت انسان کامل را که حقیقت محمدیه نامیده شده صورت باطن الهی می‌داند که خدا بدان عالم است و ظاهر صورت الهی دارد که به واسطه آن با خلق عالم مقصود خود را به فعلیت می‌رساند.

در نظریات ابن عربی که تعظیم و تکریم حضرت محمد^(ص) مبنای اساسی نظام فکری او را تشکیل می‌دهد روح مخلوق حضرت محمد^(ص) یکی از انحاء روح قدیم (غیر مخلوق) الهی است و واسطه‌ای است که از طریق آن خداوند، در امر خلقت خود را وجدان می‌کند. (شیمل، ۱۳۷۵: ۳۷۳ و ۴۴۴) چون وجود محمد^(ص) نقطهٔ پایان دایرهٔ نبوت است، مظهر کامل تمامی صفات کمالیه‌ای است که پیامبران پیشین، هر کدام نموداری از آن بوده‌اند و آخرین شکفتگی نبوت در ختم پیامبران تحقق می‌یابد. (شایگان، ۱۳۷۶: ۱۲۶؛ به نقل از مدرسی، ۱۳۸۷: ۱۲۹) به همین جهت در آثار ابن عربی حضرت محمد^(ص) مکان انسان کامل را اشغال می‌کند. خداوند به خلقت انسان کامل دست می‌زند تا از طریق وی وجدان و آگاهی خویش را بر خود متجلی سازد. (شیمل، ۱۳۷۵: ۳۷۳)

از جهت دیگر غرض خلقت عالمند، زیرا خداوند فقط از طریق آنهاست که تمامی صفات خود را به ظهور می‌رساند. هیچ مخلوق دیگری غیر از انسان کامل صلاحیت لازم برای اظهار همهٔ صفات الهی را ندارد. انسان کامل جلوه‌گاه کامل همه اسمای الهی است و روحی است که همه امور ریشه در آن دارند. (شیمل، ۱۳۷۵: ۳۷۳)

یکی از مباحث اصلی آثار ابن عربی که در کنار مبحث انسان کامل شکل می‌یابد مسئله ولایت الهی است. ابن عربی معتقد است که خداوند کسانی را به عنوان ولی خود بر می‌گزیند که بهترین اوصاف نوع انسانی را متجسم سازند و از جریان اصلی سنت اسلامی تبعیت کند. اینها در درجهٔ اول انبیاء هستند. او معتقد است انبیاء اسوه‌هایی هستند که الگوهای متفاوت کمالند و «معرفت»، یک وجه کمال و از بسیاری جهات اساسی‌ترین وجه است. هر پیامبری یک منبع هدایت و الگوی کمال انسانی است و هر یک وراثت خاصی از خود بجا گذاشته‌اند که انحاء مختلف تجربه اصیل و علم به خدا را تعریف و تعبیر می‌کند و چون هدایت بسیاری از انبیاء به انسان نرسیده در این مورد باید از طریق انبیای بعدی هدایت و وراثت را جست‌وجو کرد و چون افعال، احوال و معارف پیامبر اسلام جامع تمامی معطیات انبیای سلف است، بهترین راه برای وصول به وراثت نبوی تبعیت از اوست. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۹-۱۸)

اگرچه معتقد است از زمان وی به بعد وراثت محمدی متجزی خواهد بود، به این معنا که وارثان، احوال و علوم وی را به ارث می‌برند که

او را برمی‌دارد. فریفته جهان می‌شود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد به سوی او پرواز کند. (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۶۴) روح انسان، خدا را می‌شناسد و در آغاز خلقت خود اقرار به توحید دارد، این امر تا حدودی اشاره به این دارد که این روح کاملاً با خدا مغایر نیست. خود قرآن به ما می‌گوید که روح خدا در انسان دمیده شده است. پس انسان‌ها از جهت روح خود به خدا نزدیکند ولی از جهت جسم خود، از او دورند.

۲. فقر: فقر پیامبر(ص) نیز الگوی فقر عرفانی شد.

۳. معراج^۵: عرفا، معراج را دقیقه‌ای مبتنی بر عشق می‌دانند و آن شبی بود که فرشته مقرب الهی بر خواجه دل فرود آمد و وی را بر براق عشق نشانده و به دور از تیرگی نفس فرعون کیش، به ملکوت اعلا برد. در این شب وصال، سید انبیاء در میخانه عشق، بی‌پرده آیات کبرای الهی را دید ... و شمع هستی خویش را در نورانیت آن خورشید محو و نابود ساخت. (مدرسی، ۱۳۸۷: ۱۱) همچنین صوفیه، معراج را به مثابه تجربه عشقی بی‌نظیر می‌دانند. تجربه‌ای ویژه که در رخ عاشق حقیقی نمودار است. مولوی این تجربه را چنین توصیف می‌کند:

عشق معراجیست سوی بام سلطان جمال
از رخ عاشق فرو خوان قصه معراج را
(دیوان شمس: ۱۳۳؛ به نقل از شیمل، ۱۳۷۵)

۵. نک: سوره ۱۷/ آیه ۱.

حقیقت انسان کامل که «حقیقت محمدیه» هم نامیده شده، صورت باطن الهی است چنان که خدا خود به آن عالم است، یا وجه الله معطوف به خلقت عالم کبیر و صغیر است. در نهایت انسان کامل در فعلیت تاریخی «ظاهر صورت الهی» است. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۵۰)

موجباتی که اشارات عرفانی را نسبت به شخصیت پیامبر(ص) تقویت می‌کند، به شرح زیر است:

۱. هجرت: در واقع هجرت پیامبر(ص) از مکه به مدینه، الگوی نوعی طریقت عرفانی گردیده، سفر از سر منزل حقیقی و آنگاه بازگشت به جایگاه نخستین. بنابراین، نمونه کوچکی از مثال جدا شدن روح از نزد خداوند و سپس مراجعه آن به حضرت حق است. تنها از طریق انجام چنین سفری است که انسان می‌تواند به کمال دست یابد. (شیمل، ۱۳۷۵: ۳۷۰)

از آنجا که حکمت عرفان، تا حدودی تحت تأثیر حکمای اسکندریه نوافلاطونی است؛ مولوی، با توجه به جدایی روح از خاستگاه اصلی‌اش و محبوس شدن در زندان تن و جهان، شرط رهایی آن را آزاد شدن از قید ماده و جهان می‌داند. این نوع باور در نظریات افلاطون نیز دیده می‌شود: «روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود به دنیا حقیقت زیبایی مطلق یعنی خیر را بی‌پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که از پیش درک نموده یاد می‌کند غم هجران به دست داده و هوای عشق

«پسین شمار» و «اول فکر» و «آخر عمل» می‌داند. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۰: ۲۶)

اول فکر آخر آمد در عمل
بنیت عالم چنان دان در ازل
میوه‌ها در فکر دل اول بود
در عمل ظاهر به آخر می‌شود
(مثنوی: ۹۷۰/۲-۹۷۱)

از منظر مولانا، انسان وحدت و کثرت، حدود و قدم، وجوب و امکان را در خود فراهم آورده و آغاز و انجام را بهم گره زده و راز «انسان» و «خلیفه» نامیدنش همین است که از سویی با حقایق همه عالم «مأنوس» است و از سویی دیگر مظهر جلال و جمال حق است. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۷۰: ۲۶) مولوی، معنی و مفهوم انسان کامل را در جای جای مثنوی مطرح می‌سازد و به ستایش موقع و مقام او می‌پردازد و اختلاف مراتب او از حضيض تا اوج و از خاک‌نشینی تا خدا‌نمایی و خلافت الهی را مطرح می‌کند و سرانجام سخن را به کامل‌ترین فرد این نوع و همه عوالم وجود یعنی خاتم انبیاء حضرت محمد بن عبدالله^(ص) پایان بخشیده و فضیلت و فردیت او را می‌ستاید.

بحث و نتیجه‌گیری

ابن‌عربی وجود بشر را صرفاً جنبه نمود خارجی وجود ذات الهی می‌داند و معتقد است جوهر بشر واحد است اگرچه در وجود افراد کثیر است

مطابق روایات اسلامی، حتی جبرئیل نیز در معراج، مُجاز نبود تا بعد از سدره المنتهی پیامبر(ص) را همراهی نماید. این امر مضمون ساز شاعران عارف مشرق زمین نظیر مولانا گردیده است تا آنجا که جبرئیل را نماد عقل می‌دانند که به سبب داشتن ظرفیت محدود تا حدی می‌تواند انسان را در رسیدن به معرفت حق راهنمایی کند و بیش از آن را توان نیست. (مدرسی، ۱۳۸۳: ۴۲) از نظر مولوی مجاز نبودن مشایعت جبرئیل با پیامبر تا بعد از سدره المنتهی نشانه ضعف عقل حصولی به هنگام مواجهه و نزدیک شدن به سر عشق الهی است. (شیمیل، ۱۳۷۵: ۳۶۶)

عقل چون جبرئیل گوید احمدا

گر یکی گامی نهم سوزد مرا

(مثنوی: ۷۰/۱)

۴. امی بودن: عرفا امی بودن «الرَّسُولَ النَّبِيِّ

الْأُمِّيَّ»^۶ پیامبر(ص) را به یک مفهوم ضمنی (اشارت) عرفانی تبدیل ساخته‌اند بدین معنی که تنها کسی که قلبش با دستاوردها و آموزش‌های عقلانی خارجی و ظاهری تباه نشده باشد، می‌تواند ظرف با ارزشی برای دریافت کلمه الهی باشد. در آرزوی انسان کامل به سر بردن که به لحاظ نظری در آثار ابن‌عربی مورد بحث قرار گرفته، بسیار قدیمی‌تر از نظریاتی از قبیل زدودن پرده‌های جهل و... است.

مولانا انسان کامل را علت غایی و غایت

قصوای خلقت و مقصود اصلی آفرینش و «بذر»

و «میوه» درخت هستی و «نخستین فطرت» و

۶. سوره ۷/ آیه ۱۵۷.

اساس باید نفس فردی جزئی که در برابر نفس کل مانند قطره‌ای است از دریا، مستهلک گردد. از دیگر نتایج جستار حاضر، این است که انسان تنها مخلوقی است که اوصاف همه اسماء الله را ظهور می‌بخشد و نمی‌تواند اسماء الله را در خود متحقق کند مگر آنکه از هدایت وحی شده به انبیاء تبعیت کند و انسان به کمال نمی‌رسد مگر اینکه صورت الهی خود را به فعلیت رساند. ابن‌عربی کامل‌ترین انسان کامل را اولیاءالله «محمّدی» می‌نامد که وارث جمیع علوم و خصایل خاصّ پیامبرند و چون افعال و احوال پیامبر اسلام^(ص) جامع تمامی معطیات انبیای سلف است؛ بهترین راه برای وصول به وراثت نبوی را پیروی از ایشان می‌داند. ابن‌عربی و مولوی هم مثل دیگر مسلمانان، قرآن و سنت پیامبر را به منزله راهنمایی می‌دانند که برای شکوفا شدن استعدادهای آدمی باید از آنها تبعیت کرد.

در مبحث انسان کامل، مولوی، انسان کامل را علت غایی خلقت و مقصود اصلی آفرینش می‌داند که با عنوان مرد تمام از آن یاد می‌کند، از مرتبه تعیین گذر کرده و به مرتبه بقا بعد از فنا رسیده باشد.

در آثار ابن‌عربی همچون مولوی، حضرت محمّد^(ص) در جایگاه انسان کامل قرار می‌گیرد. اگرچه ابن‌عربی معتقد است از زمان وی به بعد وراثت محمدی متجزی خواهد بود، به این معنا که وارثان، احوال و علوم وی را به ارث می‌برند که با انبیای خاصی در ادوار پیشین

همه اشیاء و کائنات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ الهی صدور یافته‌اند. به طور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌عربی درباره وحدت خدا و کائنات با عنوان «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است» خلاصه شده است.

مقوله وحدت وجودی که مبتکر آن ابن‌عربی است، تأثیر شگرفی بر عارفان شرق زمین گذاشت؛ اما فرق عقیده وحدت ایرانی از کافه عقاید مشابه دیگر در این است که به موجب تعالیم ایرانی، وجود خدای تعالی در کل مستهلک نمی‌گردد و در ذات حی او از بین نمی‌رود. بلکه برعکس، وجود کل است که در ذات باری تعالی مستهلک می‌شود.

در زمینه وحدت وجودی عارفان مشرق زمین راهیابی به وحدت را با حلاوتی که خاص مذاق فکری مشرق زمین است ارائه نموده‌اند؛ یکی با مقوله «عشق» که به نوعی استحاله و در هم شکستن محدودیت‌های عالم خلق و رسیدن به توحید حقیقی است. در تجربه روحانی عشق، عاشق به مرحله‌ای می‌رسد که با معشوق یکی می‌شود. از این‌رو، معشوق می‌تواند از زبان عاشق سخن گوید. رهیافت دیگر بر مبنای «فنا» نفس است. در مرحله فنا، آن چیزی که در آدمی در حوزه بُعد از خدا قرار داشته باشد مضمحل خواهد شد و با اوصافی که قریب به او هستند محو خواهد شد. به هر مقدار که انسان‌ها نه او باشند فانی خواهند شد و به هر میزان که او شده باشند باقی خواهند بود؛ و در این مورد تنها از بین بردن خود کافی نیست بلکه در

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸). نقش بر آب. تهران: انتشارات معین.

_____ (۱۳۷۶). دنباله جست‌وجو در تصوف

ایران. چاپ چهارم. تهران: انتشارات امیرکبیر. شبستری، محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. تصحیح و اهتمام کاظم دزفولیان. تهران: انتشارات طلائی. شمیل، آن ماری (۱۳۷۵). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شیخ الاسلامی، محمد (۱۳۷۰). «چهره انسان کامل در مثنوی معنوی». مجلات اطلاع‌رسانی و کتابداری کیهان فرهنگ. دوره دوم. شماره ۸۰. ص ۲۶-۲۸.

عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). منطق‌الطیر. به تصحیح و شرح صادق گوهرین. چاپ نوزدهم. تهران: انتشارات علمی.

فرانکلین دین، لوئیس (۱۳۸۶). مولانا از دیروز تا امروز، شرق تا غرب. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ سوم. تهران: نشر نامک.

گادامر، هانس-گئورگ (۱۳۸۲). مثال خیر در فلسفه افلاطونی- ارسطویی. ترجمه حسن فتحی. تهران: انتشارات حکمت.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ ششم. تهران: زوار.

مدرسی، فاطمه (۱۳۸۷). سیمای رسول مهر (ص) در ادب فارسی. قم: انتشارات مهر امیرالمؤمنین. مستملی، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح‌التعرف لمذهب التصوف. به تصحیح و تحشیه محمد

مرتبط بوده است یعنی همان‌طور که خداوند نبوت تشریحی را به حضرت محمد(ص) ختم کرد ولایت را نیز با ختم محمدی خاتمه داد و این ولایتی است که نتیجه وراثت محمدی است نه وراثت انبیای دیگر این وارثان پس از ختم محمدی خواهند بود. همین امر یکی از وجوه افتراق دیدگاه مولانا با ابن عربی است. او حقیقت انسان کامل را که حقیقت محمدیه نامیده شده صورت باطن الهی می‌داند که خدا بدان عالم است و ظاهر صورت الهی دارد که به واسطه آن با خلق عالم مقصود خود را به فعلیت می‌رساند.

منابع

قرآن مبین، به ترجمه سیدمحمدرضا صفوی. استیس، و. ت. (۱۳۶۷). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سروش.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳). عوالم خیال «ابن عربی و مسئله کثرت دینی». ترجمه سیدمحمدیوسف ثانی. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

حقیقت، عبدالرضع (۱۳۷۰). تاریخ ایران و عارفان ایرانی. تهران: انتشارات کومش.

دشتی، سیدمحمد (۱۳۸۲). «مولوی و نظریه اسماء و صفات ابن عربی». فصلنامه معارف. سال ۲۰. شماره دوم. ص ۶۵-۴۰.

رحیمیان، سعید (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.

- روشن. تهران: انتشارات اساطیر.
 موحد، صمد (۱۳۷۱). مجموعه آثار شیخ محمود شبستری. جلد دوم. تهران: گلشن.
 مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). مثنوی معنوی. شرح کریم زمانی. تهران: انتشارات اطلاعات. چاپ هفتم.
 _____ (۱۳۸۵). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسن. به کوشش محمدرضا برزگی خالقی. جلد سوم. قزوین: سایه گستر.
 هرمان اته (۱۳۵۶). تاریخ ادبیات فارسی. ترجمه رضازاده شفق. چاپ دوم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 همتی، حجت‌الله (۱۳۹۱). «با مولوی در گذار از جلوه هزار نقش آفرینش». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. دانشگاه آزاد اسلامی تهران- جنوب. سال هشتم. شماره بیستم. ص ۱۸۹-۱۷۰.
 یشربی، سیدیحیی (۱۳۶۸). سیر تکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.