



Analysis and Comparative Study of Anthropology in the Views of Molavi and Ibn Arabi

Marzie Kazemi^{1✉}  | Sayyed Ali Asghar Mirbagheri Fard² 

1. Corresponding Author, PhD, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: ma.kazemi1055@gmail.com

2. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: a.mirbagherifard@gmail.com

Article Info

Article Type: Research Article

Article History

Received 25-Feb-2023

Received in revised form 23-Sep-2023

Accepted 25-Sep-2023

Published online 26-Oct-2023

Keywords

anthropology,
Molavi,
Ibn Arabi,
first mystical tradition,
second mystical tradition.

ABSTRACT

Human knowledge is one of the important principles of achieving knowledge in Islamic mysticism. And for this reason, it is very important to pay attention to the anthropological views of the mystics in explaining the foundations and principles of their mystical vision. In this research, we have considered Molavi and Ibn Arabi as the representatives of the first and second mystical traditions; Maulavi as the great mystic of the first tradition, who has provided the widest scope for presenting the views of this tradition in the field of anthropology. Mohi al-Din Ibn Arabi, as the prominent figure of the second tradition of mysticism, whose opinions and mystical thoughts have been the inspiration of many scholars of mysticism and Islamic literature. This article analyzes and examines the anthropological foundations of the two mystical traditions through a comparative comparison of the views of Molavi and Ibn Arabi about the generalities of the foundations of anthropology, examining the levels of human beings and explaining the characteristics of perfected human beings.

Cite this article: Kazemi, M., Mirbagheri Fard, S. A. A. (2023). Analysis and Comparative Study of Anthropology in the Views of Molavi and Ibn Arabi. *Religions and Mysticism*, 56 (1), 75-94. DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.355381.630424>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.355381.630424>



تحلیل و بررسی تطبیقی انسان‌شناسی در آراء مولوی و ابن عربی

مرضیه کاظمی^۱ | سید علی اصغر میرباقری فرد^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکترا، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: ma.kazemi1055@gmail.com
۲. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: a.mirbagherifard@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

در عرفان اسلامی، شناخت انسان از ارکان مهم دستیابی به معرفت حقیقی به شمار می‌رود و به همین دلیل توجه به دیدگاه‌های انسان‌شناختی عرفا در تبیین مبانی و اصول بینش عرفانی آنان دارای اهمیت بسیاری است. ما در این پژوهش، مولوی و ابن عربی را به‌عنوان نمایندگان سنت اول و دوم عرفانی در نظر گرفته‌ایم؛ مولوی به‌عنوان عارف بزرگ سنت اول که وسیع‌ترین مجال را برای طرح دیدگاه‌های این سنت در حوزه انسان‌شناسی فراهم کرده‌است و محیی‌الدین ابن‌عربی به‌عنوان چهره برجسته سنت دوم عرفانی که آرا و اندیشه‌های عرفانی وی، الهام‌بخش بسیاری از بزرگان عرفان و ادب اسلامی بوده‌است. مقاله حاضر، از طریق مقایسه و تطبیق دیدگاه‌های مولوی و ابن‌عربی درباره کلیات مبانی انسان‌شناسی، بررسی مراتب انسان و تبیین ویژگی‌های انسان‌های کمال یافته، به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا نظام فکری و مبانی عرفانی این دو عارف پرآوازه، متفاوت از یکدیگر اند.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴

کلیدواژه‌ها:

انسان‌شناسی،

مولوی،

ابن‌عربی،

سنت اول عرفانی،

سنت دوم عرفانی.

استناد: کاظمی، مرضیه، میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۴۰۲). تحلیل و بررسی تطبیقی انسان‌شناسی در آراء مولوی و ابن‌عربی. ادیان و عرفان، ۵۶ (۱)، ۷۵-۹۴.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.



DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.355381.630424>

مقدمه

انسان‌شناسی یکی از ارکان اصلی معرفت در عرفان اسلامی است و به همین دلیل در اغلب متون عرفانی، مطالب تأمل‌برانگیزی درباره شناخت انسان به‌عنوان اشرف و اکمل موجودات مطرح می‌شود. با وجود این، نوع نگاه به انسان، در ادوار مختلف تاریخ عرفان اسلامی یکسان نبوده‌است؛ از سده هفتم هجری، به‌خصوص تحت تأثیر مکتب عرفانی محیی‌الدین ابن‌عربی، مبانی و اصول عرفان اسلامی دستخوش تغییر و تحوّل عمیق و گسترده گردید؛ به‌طوری‌که، تاریخ عرفان و تصوف بر مبنای این تحوّل‌ات به دو دوره اساسی تقسیم شد: (۱). دوره یا سنت اول عرفانی، که از آغاز تصوف تا قرن هفتم هجری را در بر می‌گیرد. (۲). دوره یا سنت دوم عرفانی، که از سده هفتم تا دهم هجری را شامل می‌شود.

تبیین غایت و هدف سلوک، از جمله مهم‌ترین مباحث در حوزه مبانی عرفان اسلامی است. در همه مشرب‌ها و مکاتب عرفانی «معرفت و شناخت خداوند» مقصد اصلی سیر و سلوک محسوب می‌شود. البته تفسیر معرفت نزد عرفای سنت اول و سنت دوم تا حدودی با یکدیگر تفاوت دارد: «در سنت اول عرفانی مبنای معرفت، دو رکن است: یکی خداوند و دیگری انسان... اما در سنت دوم عرفانی، تفسیری متفاوت از کمال و معرفت ارایه می‌شود. در این سنت معرفت، بر سه رکن استوار است: خداوند، انسان و هستی.» (میرباقری فرد، ۷۵-۷۴)

بنابراین، انسان‌شناسی یکی از رکن‌های اساسی نظام معرفتی در هر دو سنت عرفانی است. البته همان‌گونه که گفته شد، مبانی انسان‌شناسی در سنت اول و دوم با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا انسان‌شناسی در سنت دوم با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد. توجه به رکن هستی‌شناسانه در نظام معرفتی سنت دوم عرفانی را می‌توان در این عبارت از فصوص الحکم مشاهده نمود: «فإن بعض الحكماء و أبا حامد ادعوا أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم و هذا غلط.» (ابن‌عربی، فصوص الحکم، ۸۱) از این‌رو، با توجه به اهمیت شناخت هستی در سنت دوم عرفانی، نوع نگاه به انسان در این سنت متفاوت از سنت اول عرفانی خواهد بود.

پیشینه و تاریخچه موضوع تحقیق

اگرچه موضوع انسان و غالباً زیرشاخه‌های آن، یعنی انسان کامل و ولایت، در آثار مولوی یا ابن‌عربی، محور برخی از آثار پژوهشی (کتاب، رساله و مقاله) در سال‌های اخیر بوده‌است، اما آثار پژوهشی که به صورت «تطبیقی» دیدگاه‌های مولوی و ابن‌عربی را به‌عنوان نمایندگان دو دوره اساسی از تاریخ عرفان و تصوف اسلامی تحلیل و بررسی کند، کمتر به چشم می‌خورد. تنها پژوهشی که به صورت تطبیقی، دیدگاه‌های مولوی و ابن‌عربی را درباره بخشی از مبحث انسان‌شناسی تحلیل و بررسی کرده‌است، رساله کارشناسی ارشد فاطمه هوشنگی با عنوان: «بررسی تطبیقی معرفت نفس از دیدگاه

مولوی و ابن عربی» است که دسترسی به مطالب این پایان‌نامه در پایگاه گنج میسر نشد. سایر آثار مرتبط با موضوع مقاله به این شرح هستند:

- انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و مولانا، خلیل بهرامی قصرچمی، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۵، ۱۳۹۵.

- نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی، محبوبه مونسان، مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۱۴، ۱۳۸۹.

روش‌شناسی پژوهش

روش تدوین مقاله حاضر، تفسیری-تحلیلی، و جمع‌آوری اطلاعات مورد نیاز به صورت کتابخانه‌ای است که با مراجعه به آثار منظوم و منثور مولانا و برجسته‌ترین آثار ابن عربی و همچنین متأثران و شارحان این دو عارف به دست آمده است. تحلیل داده‌های مقاله نیز در دو محور اصلی صورت پذیرفته است؛ بدین گونه که در هر یک از موضوع‌های مقاله، ابتدا دیدگاه‌های مطرح شده در آثار مولانا و سایر عرفای سنت اول عرفانی تحلیل و بررسی می‌گردد و سپس به تبیین آراء ابن عربی و مقایسه آن با دیدگاه‌های مولوی توجه می‌شود و سرانجام وجوه تمایز آراء این دو عارف بیان می‌شود.

یافته‌های پژوهش

۱. مولوی، به عنوان یکی از شخصیت‌های اصلی عرفان اسلامی، اندیشه و عرفانی مستقل از ابن عربی داشته است.
۲. بینش عرفانی مولوی متکی بر دو رکن انسان‌شناسی و خداشناسی است، اما دیدگاه‌های انسان‌شناسی ابن عربی پیوندی عمیق با دیدگاه‌های هستی‌شناختی او دارد. در مکتب عرفانی ابن عربی، شناخت انسان به واسطه شناخت جایگاه او در نظام هستی، محقق می‌گردد.
۳. مبانی و اصول عرفانی مولانا به عنوان برجسته‌ترین عارف سنت اول، کاملاً متفاوت از مبانی مشرب عرفانی محیی الدین ابن عربی است.

بحث و تحلیل

۱. کلیات مبانی انسان‌شناسی

به‌طورکلی، مبانی انسان‌شناسی در بینش عرفانی مولوی متکی بر شناخت ابعاد وجودی انسان است، در حالی که شناخت انسان، در مکتب عرفانی ابن عربی، به دلیل آنکه انسان مرتبه‌ای از مراتب هستی به شمار می‌رود، پیوند محکمی با دیدگاه‌های هستی‌شناسانه او دارد. از نظر مولوی، انسان تنها موجود دو بُعدی عالم است که تلفیقی از ملک و ملکوت در وجود او سرشته شده است و همین ویژگی، قابلیت‌ها و استعدادهایی را در انسان پدید آورده است که در وجود هیچ یک از اصناف خلاق دیده نمی‌شود. جسم و روح، و عقل و نفس دو جلوه متضاد از بعد مادی و روحانی انسان است که مولانا با توصیف زوایای

پنهان و آشکار آنها، تلاش می‌کند تا مخاطبانش را در دست یافتن به معرفت نفس یاری کند. (ر.ک. مولوی، مثنوی معنوی، د. ۲، ب. ۳۷۶۲-۳۷۶۵)

دلیل تأکید مولوی بر شناخت همه‌جانبه ابعاد وجودی انسان، به اهمیت رابطه انسان‌شناسی و خداشناسی در بینش عرفانی این عارف باز می‌گردد. مولانا و دیگر عرفای سنت اول عرفانی، با استناد به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، خودشناسی را مقدمه خداشناسی می‌دانند. مولوی همواره در مثنوی و سایر آثار خود، با استفاده از تشبیه و تمثیل یا قواعد منطقی، به اثبات این مطلب اهتمام ورزیده‌است؛ به‌عنوان مثال، تشبیه انسان به اسطرلاب حق، که مولانا در فیه‌ما‌فیه به آن اشاره می‌کند. همچنان‌که منجمین در شناخت احوال افلاک و بروج، از ابزار اسطرلاب استفاده می‌کنند، انسان نیز وسیله‌ای است که از طریق او شناخت حق میسر می‌شود. (مولوی، فیه‌ما‌فیه، ۹) مولانا در دفتر پنجم مثنوی با توجه به مفهوم تمثیل «مشت نمونه خروار است»، رابطه انسان‌شناسی با خداشناسی را شرح می‌دهد؛ همچنان‌که باغبان با عرضه مقدار اندکی از محصولش، پربار بودن بوستان خود را به رخ دیگران می‌کشد یا استاد که با بیان نکته‌ای از علوم خود، میزان دانش خود را به شاگردانش نشان می‌دهد، انسان نیز نمونه کوچکی است که شناخت او، منجر به شناخت عظمت خالق خواهد شد:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت	هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
چارقت نطفه‌است و خونت پوستین	باقی ای خواجه عطای اوست این
بهر آن داده‌است تا جویی دگر	تو مگو که نیستش جز این قدر
ز آن نماید چند سبب آن باغبان	تا بدانی نخل و دخل بوستان
کف گندم ز آن دهد خروار را	تا بداند گندم انبار را
نکته‌ای ز آن شرح گوید اوستاد	تا شناسی علم او را مستزاد

(مولوی، مثنوی، ۵۵، ب. ۲۱۱۴-۲۱۱۹)

برخلاف نگاه درون‌گرای مولوی به انسان، ابن عربی غالباً انسان را از ساحت بیرونی و در تعامل با جهان هستی می‌نگرد. البته توجه به ابعاد وجودی انسان در مبانی انسان‌شناسی ابن عربی نیز مطرح می‌شود؛ به‌عنوان مثال، تعریف ابن عربی از انسان که او را موجودی حادث اُزلی می‌خواند. (ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۵۰) یا آنجا که شیخ در توصیف مقام جامعیت انسان کامل، او را جامع صورت عالم و صورت حق بیان می‌کند که در حقیقت، به ویژگی خاص انسان در میان سایر مخلوقات، یعنی دو بُعدی بودن او اشاره دارد. اما باید توجه داشت که شناخت جایگاه انسان در مشرب عرفانی ابن عربی، بدون در نظر گرفتن دیدگاه‌های هستی‌شناختی او امکان‌پذیر نخواهد بود و برخلاف نظر برخی ابن‌عربی‌پژوهان که جهان‌بینی ابن عربی را متکی بر دو رکن خدا و انسان قلمداد کرده‌اند (ر.ک. ایزوتسو، ۲۳۱؛ رحیمیان، مبانی عرفان نظری، ۲۳۷)، بهتر است بگوییم، بینش عرفانی ابن عربی بر سه رکن خدا، انسان و هستی استوار است. (ر.ک. میرباقری‌فرد، ۷۵)

طبق دیدگاه ابن عربی و پیروانش، جایگاه انسان در عالم وجود، از دو جهت دارای اهمیت است؛ اول این که انسان، علت غایی آفرینش و کمال دهنده عالم است. بنا برگفته ابن عربی، این عالم بدون انسان مثل کالبدی بی‌روح و آینه‌ای بی‌صیقل بود و از این رو، امر الهی اقتضا کرد که انسان جلادهنده این آینه باشد. (ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۴۸-۴۹) ابن عربی کمال یافتن عالم به واسطه انسان را به کمال یافتن جسم توسط روح تشبیه می‌کند؛ انسان همچون روحی است که در کالبد عالم دمیده شد، پس، انسان مقصود عالم است. (ابن عربی، الفتوحات‌المکیه (أربع مجلدات)، ج ۲، ۶۲) دومین وجه اهمیت انسان در جهان هستی از این است که بنابر دیدگاه عرفای سنت دوم، انسان آخرین مرتبه از مراتب وجودی است که آن را «حضرت جامعه» می‌خوانند. مرتبه‌ای که جامع جمیع مراتب الهیه و کونیه است. (ر.ک ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۵۰؛ قیصری، ۲۴ و ۹۰؛ فرغانی، ۱۴۳-۱۴۴)

بنا بر آنچه گفته شد، مبانی انسان‌شناسی مولوی، منطبق با الگوی سنت اول عرفانی، فقط بر محور معرفت انسان و معرفت خدا متمرکز است؛ در حالی که در دیدگاه‌های ابن عربی و مطابق آراء عرفای سنت دوم، شناخت انسان بدون در نظر گرفتن جایگاه او در عالم هستی امکان پذیر نخواهد بود.

۱-۱. آفرینش انسان

موضوع آفرینش انسان، یکی دیگر از موضوعات مشترک در دیدگاه‌های انسان‌شناختی مولوی و ابن عربی است که هریک از ایشان، به یکی از ابعاد این موضوع توجه بیشتری می‌کنند. مولوی عمدتاً به وقایع آغاز خلقت آدم (ع) و روایت‌هایی که در کتب تفسیر درباره این واقعه نقل شده است، می‌پردازد، حال آنکه نزد ابن عربی «دلیل و مقصود آفرینش انسان» اهمیت بیشتری دارد، به طوری که فص اول از فصوص‌الحکم با اشاره به همین مطلب آغاز می‌شود. از نظر ابن عربی، انسان هنگامی آفریده شد که اراده خداوند بر آن تعلق گرفت تا اسما خود را در آینه‌ای مشاهده نماید. هرچند همه عالم به مثابه آینه‌ای، تجلی دهنده اسما و صفات الهی بود، اما آن آینه‌ای بی‌صیقل بود. پس انسان آفریده شد تا جلادهنده این آینه باشد. بنابراین، در بینش عرفانی ابن عربی انسان، علت غایی آفرینش است. این در حالی است که از دیدگاه مولوی، اگرچه مقام انسان (انسان کمال یافته) از تمام اجزای هستی بالاتر است، اما هیچ‌گاه انسان مقصود نهایی آفرینش معرفی نمی‌شود. به دیگر سخن، هنگامی که مولوی در آثار خود درباره مقصود آفرینش سخن می‌گوید، برای انسان جایگاه ممتاز و برتر از سایر مراتب هستی در نظر نمی‌گیرد، بلکه انسان نیز جزئی از جهان هستی است که بنابر باور مولوی، دو علت اصلی برای خلقت آنها از سوی خداوند متعال وجود داشته است: (۱). حدیث کنز؛ و (۲). تقاضای وجود از سوی مخلوقات. استناد به حدیث کنز، یکی از معروف‌ترین دلایلی است که عرفای سنت اول^۱ و از جمله

۱. برای مشاهده شواهدی از کاربرد حدیث کنز در آثار عرفای سنت اول رجوع شود به: همدانی، ۱۳۷۱: صص ۹۰، ۲۶۵ و ۲۷۵؛ نجم‌رازی، ۱۳۶۵: صص ۶۷، ۶۵ و ۲۰۲؛ بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: صص ۱۶، ۱۶۶ و ۳۳۶.

مولوی برای فلسفه آفرینش مطرح می‌کنند. فروزانفر در شرح احادیث مثنوی، این حدیث را یک حدیث قدسی اعلام می‌کند، حدیثی که بیانگر گفت‌وگوی حضرت داوود (ع) با خداوند متعال درباره چرایی آفرینش آفریده‌هاست. (فروزانفر، احادیث مثنوی، ۲۸-۲۹) در آثار منظوم و منثور مولوی، بارها به این حدیث برای بیان مقصود آفرینش اشاره شده‌است؛ به عنوان مثال، در فیه‌ما‌فیه آمده‌است: «حق تعالی می‌فرماید: کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف؛ یعنی جمله را آفریدم و غرض از آن همه، اظهار ما بود. گاهی به لطف و گاهی به قهر. این آنچنان پادشاه نیست که ملک او را یک معرّف بس باشد. اگر ذرات همه عالم معرّف شوند، در تعریف او عاجز و قاصر باشند. پس همه خلائق روز و شب اظهار حق می‌کنند.» (مولوی، فیه ما فیه، ۱۴۲-۱۴۳)

ابیات زیر از دفتر چهارم مثنوی، شاهد مثال دیگری است بر کاربرد حدیث کنز در سخنان مولانا برای بیان مقصود آفرینش:

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
کنت کنزاً گفت مخفياً شنو جوهر خود گم مکن اظهار کن
(مولوی، مثنوی، ۴، ب ۳۰۲۷-۳۰۲۸)

همچنین باید توجه داشت که حدیث کنز نزد ابن عربی و عرفای سنت دوم^۲ نیز دارای اهمیت ویژه‌است. ابن عربی با استناد به این حدیث، مفهوم حبّ و حرکت حبّیه را یکی از دلایل پیدایش عالم بیان می‌کند و عشق ازلی حق را سبب ظهور و تجلّی او در مظاهر آفرینش می‌داند. (ابن عربی، الفتوحات المکیه (أربع مجلدات)، ج ۲، ۱۱۲؛ همچنین ر. ک رحیمیان، مبانی عرفان نظری، ۲۱۲-۲۱۴) در بینش عرفانی ابن عربی، رابطه بین وحدت و کثرت مبتنی بر اصل تجلّی است؛ بنابراین، دیدگاه ابن عربی درباره علت و فلسفه پدید آمدن تعینات و کثرات از ذات حق نیز متأثر از همین اصل بوده‌است، چنان‌که ابن عربی با استناد به این حدیث، اگرچه علت ایجاد عالم را «حب» بیان می‌کند، اما این موضوع را با مبحث اسماء الهیه مطابقت می‌دهد. از نظر ابن عربی، کنز مخفی که خداوند دوست داشته‌است شناخته شود، همان اسماء الهیه است که در صور ممکنات تجلّی و ظهور می‌یابند. (ابن عربی، الفتوحات المکیه (أربع مجلدات)، ج ۲، ۱۱۲) ابن عربی در بخش دیگری از فتوحات تأکید می‌کند که کنز مخفی که خداوند خودش را با آن توصیف می‌کند، تنها در وجود انسان کامل تجلّی پیدا می‌کند. (همان، ج ۳، ۲۶۷) همین‌طور، قیصری در شرح خود بر نخستین عبارت از فصّ آدمیه، به ارتباط حدیث کنز با موضوع تجلّی اسماء الحسنی در عالم و در وجود انسان و اینکه انسان کامل مقصود نهایی ایجاد عالم است، اشاره می‌کند. (قیصری، ۳۲۵-۳۲۶)

۲. برای مشاهده شواهدی از کاربرد حدیث کنز در آثار عرفای سنت دوم رجوع شود به: ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، صص ۲۳۲، ۱۱۲؛ ج ۳، ۲۶۷؛ ج ۴، ۴۲۸؛ قونوی، ۱۳۸۱، صص ۱۶۰، ۲۴۶ و ۲۵۸؛ جندی، ۱۴۲۳ق: صص ۴۵ و ۲۸۵؛ آملی، ۱۳۶۸، صص ۱۰۲، ۱۵۹ و ۱۶۲.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه مولوی و ابن عربی هر دو برای بیان علت آفرینش به حدیث کنز استناد می‌کنند، اما هریک از آنها با توجه به نظام معرفتی و عرفانی خویش، برداشت متفاوتی از این حدیث ارائه می‌دهند. دیگر اینکه، ابن عربی مقصود نهایی ایجاد عالم را انسان کامل معرفی می‌کند و حتی در تفسیر خود از حدیث کنز نیز به این مطلب اذعان می‌کند، در حالی که مولوی چنین دیدگاهی نسبت به انسان ندارد.

حاجت و نیاز مخلوق به آفریده شدن، دلیل دیگری است که مولانا برای علت آفرینش مخلوقات ذکر می‌کند. مولانا در ابیاتی از دفتر دوم مثنوی به این مطلب اشاره می‌کند که هر مخلوقی براساس نیاز یا تقاضای ذاتی که در او نهفته است، آفریده می‌شود. جعفر شهیدی، این مطلب را معادل مبحث اعیان ثابت^۳ در دیدگاه‌های ابن عربی قلمداد می‌کند و در توضیح این ابیات می‌گوید: «موجودات پیش از آنکه در جهان هستی پدید آیند، در علم حق تعالی موجود بودند و بر حسب استعداد خود تقاضای وجود می‌کردند.» (شهیدی، ۶۱۹)

ز آنکه بی حاجت خداوند عزیز	می‌نبخشد هیچ کس را هیچ چیز
گر نبودی حاجت عالم زمین	نافریدی هیچ ربّ العالمین
وین زمین مضطرب محتاج کوه	گر نبودی نافریدی پر شکوه
ور نبودی حاجت افلاک هم	هفت گردون نافریدی از عدم
آفتاب و ماه و این استارگان	جز به حاجت کی پدید آمد عیان
پس کمند هست‌ها حاجت بود	قدر حاجت مرد را آلت دهد

(مولوی، مثنوی، د، ۲، ب ۳۲۶۰-۳۲۶۶)

مولوی مشابه این مطلب را در فیه‌ما فیه نیز مطرح می‌کند. از نظر مولوی نیاز و تقاضایی که منجر به آفرینش مخلوقات می‌شود هم از سوی خداوند در درون موجودات نهاده شده است: «حقّ تعالی چون خواهد که چیزهای گوناگون از عجایب و غرایب و باغ‌ها و بوستان‌ها و علوم و تصانیف گوناگون در عالم پیدا کند، در اندرون‌ها تقاضای آن بنهد تا از آن، این پیدا شود.» (مولوی، فیه ما فیه، ۱۱۴)

۱-۲- تجلی اسماء و صفات حق در وجود انسان

مولوی و ابن عربی هر دو بر این باورند که این عالم تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی است و در هریک از اجزای عالم، صفتی از صفات خداوند جلوه‌گر شده است. به‌عنوان مثال، مولانا خاک را مظهر صفت امین (المهیمن) و بهار را مظهر اسم «المحی» می‌داند. از نظر وی، اگر خاک امانتدار است، یعنی هر تخمی که در آن کاشته می‌شود، محصول آن را باز می‌دهد و مثلاً به جای گندم، جو و در ازای جو،

۳. محمدعلی موحد، در شرح اصطلاح اعیان ثابت در مکتب عرفانی ابن عربی می‌نویسد: «این موجودات که در جهان می‌بینیم، پیش از آن که در این عالم پیدا شوند، در عالم علم حق پیدا شده‌اند، یا به عبارت بهتر، در عالم علم حق پیدا بوده‌اند... این عربی از موجودات معقول و علمی را اعیان ثابت یا امور کلیه نام می‌گذارد.» (موحد، ۱۴۶؛ همچنین ر.ک قیصری، ۱۸).

گندم نمی‌رویاند، به این سبب است که جلوه‌ای از صفت «امین» که از اسماء الهی است، در آن متجلی شده است. فصل بهار نیز اگر نشانه‌ای از صفات الهی را با خود نداشت، هرگز طبیعت در آن حیاتی دوباره نمی‌یافت:

خاک امین و هرچه در وی کاشتی بی خیانت جنس او برداشتی
این امانت ز آن امانت یافته است کافتاب عدل بر وی تافتست
تا نشان حق نیارد نوبهار خاک سزها را نکرده آشکار
(مولوی، مثنوی، ۱۵، ب ۵۰۹-۵۱۱)

در بینش عرفانی ابن عربی هویت عالم چیزی جز تجلیات اسماء و صفات الهی نیست. ابن عربی با توجه به معنای لغوی واژه عالم، معتقد است عالم را از آن جهت عالم می‌خوانند که علامت و نشانه‌ای از وجود حق است.^۴ (ابن عربی، الفتوحات المکیه (أربع مجلدات)، ج ۳، ۴۴۳) محسن جهانگیری، در توضیح این عبارت می‌گوید: «چنان‌که از این عبارت برمی‌آید، وجه مناسبت میان معنای لغوی و اصطلاحی این است که این موجودات باعث شناسایی و علامت حق تعالی هستند، البته نه از حیث ذات، بلکه از حیث اسما و صفات، یعنی با هر امری از امور عالم اسمی از اسماء الهی شناخته می‌شود که هر امری مظهر اسم خاصی از آن اسماء است.» (جهانگیری، ۴۲۵)

در نظام هستی‌شناسی ابن عربی، هر یک از اسماء الهی در این عالم، مظهري را طلب می‌کند؛ طبعاً اسم اعظم که جامع جمیع اسماء حق است، نیز مظهري را می‌طلبد که آن مظهر باید حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر باشد. در میان تمام مراتب و مظاهر عالم، تنها انسان کامل است که آینه تمام‌نمای جمیع اسماء و صفات الهی است. (ر.ک رحیمیان، تجلی و ظهور در عرفان نظری، ۲۵۵) آشتیانی، در شرح مقدمه قیصری درباره مظهریت اسم جامع حق چنین می‌گوید: «هر موجودی از موجودات عالم، آیت و نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص از اسماء حق است. حقیقت انسان، به اعتبار سعه وجودی و وجدان مراتب و عوالم عالم عین، مظهر اسم جامع حق، اسم «الله»، است. اسم الله مبدأ ظهور جمیع اسماء است و انسان مظهر اسم الله است. از این رو، آنچه که در مراتب وجود به نحو تفرق و انفصال تحقق دارد، در انسان به نحو جمع موجود است. شناسائی حقیقت انسان، شناسائی همه اسماء حق است.» (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۴۴۹)

با توجه به مطالب مطرح شده، مشخص می‌شود که نوع نگاه مولوی و ابن عربی در این موضوع نیز تا حدودی با یکدیگر تفاوت دارد؛ از دیدگاه مولانا تجلی اسماء و صفات در وجود انسان همانند تجلی اسماء و صفات حق در هر یک از اجزای عالم است و انسان از این جهت برتری یا امتیازی بر عالم ندارد. مولانا در ابیات زیر از دفتر ششم مثنوی، هر یک از صفات مختلف در وجود انسان‌ها را مظهر یکی از صفات الهی بیان می‌کند:

۴. أعلم أن العالم عن كل ما سوى الله و... لهذا سمى عالماً من العلامة لأنه الدليل على المرجح

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
 علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره چرخ در آب روان
 پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآة آگاهی حق
 (مولوی، مثنوی، ۶د، ب ۳۱۷۰-۳۱۷۳)

برخلاف مولانا، ابن عربی برای انسان در تجلی اسماء و صفات حق، مقامی متعالی و بی‌همتا قائل است. از نظر وی، انسان (انسان کامل) مظهر اسم اعظم یا اسم جامع حق است و از این رو، آیینۀ تمام‌نمای جمیع اسماء و صفات الهی است. در مکتب عرفانی ابن عربی، هریک از اجزای عالم، مظهر اسمی از اسماء حق است، اما انسان به اعتبار مقام جامعیت‌اش (کون جامع یا حضرت جامعه)، قابلیت ظهور جمیع اسماء الهی را دارد. (ر.ک ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۴۸ و ۵۰؛ ابن عربی، الفتوحات‌المکیه، ج ۴، ۲۳۱؛ قیصری، ۶۳؛ کاشانی، ۱۱)

۲- مراتب و طبقات انسان‌ها

شناخت طبقات و مراتب انسان‌ها، بخش دیگری از مبانی و اصول دیدگاه‌های انسان‌شناسی مولوی و ابن عربی را تشکیل می‌دهد که در این زمینه، کلیات آراء هر دو عارف بسیار به یکدیگر نزدیک است. اصلی‌ترین وجه تمایز دیدگاه مولوی و ابن عربی درباره مراتب انسان در این است که از دیدگاه مولوی، «انسان بما هو انسان» مطرح می‌شود، اما در بینش عرفانی ابن عربی به انسان در دو ساحت متفاوت توجه می‌شود: (۱). ساحت تکوینی؛ و (۲). ساحت فردی. (ر.ک ایزوتسو، ۲۳۱؛ رحیمیان، مبانی عرفان نظری، ۲۳۷) نشئه انسانی همان ساحت تکوینی انسان است که در آن، انسان به‌عنوان یک نوع، و نه یک فرد، مطرح می‌شود و در این سطح، حقیقت انسانیت و انسان از حیث انسان بودنش مدّ نظر است. انسان در ساحت تکوینی خود، اکمل موجودات است که موجودی کامل‌تر از آن به وجود نیامده است. (ابن عربی، الفتوحات‌المکیه، ج ۳، ۲۵۰) روح عالم و جلای آیینۀ عالم است. (ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۴۹-۵۰) در سطح دوم، انسان به معنای یک فرد انسانی است. «در این سطح همه انسان‌ها به طور یکسان کامل نیستند. از این نقطه نظر، میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند. اکثریت با کامل بودن فاصله دارند.» (ایزوتسو، ۲۳۲) جایگاه انسان از دیدگاه ابن عربی، چه در ساحت تکوینی و چه در ساحت فردی، با عالم هستی پیوند دارد. (ر.ک میرباقری فرد و رئیسی، ۲۴۲-۲۳۸)

در بینش عرفانی هر دو عارف، انبیا و اولیای الهی برترین و کامل‌ترین انسان‌ها به شمار می‌روند و پست‌ترین انسان‌ها، مطابق با آیات قرآن (اعراف/۱۷۹) انسان‌هایی که در حکم حیوان هستند، بیان می‌شوند. البته مولوی بین دو گروه انسان‌های برتر و انسان‌های فروتر، حد وسطی را در نظر می‌گیرد و آن را متعلق به گروه «مؤمنین» فرض می‌کند؛ کسانی که مابین عقل و شهوت متردّد هستند، گاه از عقل پیروی می‌کنند و به انسان‌های کمال یافته شبیه می‌شوند و گاه همچون حیوانات از شهوات خود

پیروی می‌کنند. مولوی در دفتر چهارم مثنوی، در بیان تفسیر حدیث حضرت رسول^ص (ص) به شرح اصناف خلایق در عالم وجود می‌پردازد:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم داد	آن فرشته‌ست او نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فریبهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافل است و از شرف
این سوم هست آدمی‌زاده و بشر	نیم او ز افرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل عقلی بود
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر با دو مخالف در عذاب

(مولوی، مثنوی، ۴د، ب، ۱۴۹۹-۱۵۰۲)

این در حالی است که تقسیم‌بندی ابن عربی دربارهٔ اصناف انسان مطلق است؛ به این معنا که از نظر ابن عربی، انسان با قرار گرفتن در مسیر کمال خود، از جملهٔ انسان‌های کامل محسوب می‌شود و در غیر این صورت، انسان، حیوانی است که فقط به واسطهٔ صفت ناطقیت، از سایر حیوانات متمایز می‌شود. (ابن عربی، الفتوحات‌المکیه، ج ۳، ۲۹۷)

همچنین شایان ذکر است که ابن عربی برای برترین و فروترین انسان‌ها، دو اصطلاح «انسان کامل» و «انسان حیوان» را وضع کرده است که این دو اصطلاح در آثار مولوی مطرح نمی‌شود. ابن عربی، نخستین کسی است که اصطلاح «انسان کامل» را وضع کرده و آن را در آثار خود به کار برده است و پس از او، این اصطلاح در آثار پیروانش نیز شهرت و رواج گسترده یافته است. (ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۱۲ و ۵۴-۵۵؛ ابن عربی، الفتوحات‌المکیه، ج ۱، ۲۵۹-۲۶۰) گرچه مفهوم انسان کامل یا ولی کامل، جزیی از مبانی نظریهٔ ولایت مولوی نیز هست و می‌توان آن را به‌طور مشخص در اصطلاح «عقل کل» به معنای وجود مقدس پیامبر (ص) و یا اصطلاح «قطب» در آثار مولانا مشاهده نمود، (ر.ک. مولوی، مثنوی، د. ۲، ب. ۸۱۲-۸۱۹؛ د. ۲، ب. ۹۷۰-۹۷۵؛ د. ۵، ب. ۲۳۳۹-۲۳۴۳؛ د. ۵، ب. ۸۷۴-۸۸۰) اما اصطلاح «انسان کامل» همراه با ویژگی‌های خاص نظام عرفانی ابن عربی، هیچ‌گاه در آثار مولانا مطرح نشده است.

در آثار عرفانی، دو نوع طبقه‌بندی دربارهٔ مراتب و طبقات اولیا، مطرح می‌شود؛ نوع اول، «طبقه‌بندی هرمی» است که براساس آن هریک از مراتب اولیا با اعدادی از مراتب دیگر مشخص می‌گردد. معمولاً اعداد اولیا در هر طبقه شامل: سیصد یا چهارصد، چهل، هفت، پنج یا چهار، سه و یک است. برای اولیای هر طبقه نیز نام و لقب خاصی در نظر گرفته‌اند؛ القابی چون: اخیار، ابدال، ابرار،

۵. انّ الله تعالی خلق الملائکه و رکب فیهم العقل و خلق البهائم و رکب فیها الشهوة و خلق بنی آدم و رکب فیهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله شهوته فهو اعلی من الملائکه و من غلب شهوته عقله فهو ادنی من البهائم.

اوتاد، نقبا، مختار، غوث یا قطب. میبدی، هجویری، مستملی بخاری، بقلی شیرازی و عزیزالدین نسفی، از جمله عرفایی هستند که این نوع طبقه‌بندی را در آثارشان مطرح کرده‌اند. (میبدی، ج ۲، ۵۶۲؛ مستملی بخاری، ج ۱، ۹۴؛ هجویری، ۲۶۹؛ نسفی، الانسان الكامل، ۳۱۷)

نوع دوم طبقه‌بندی که کسانی چون: حکیم ترمذی، ابوبکر کلابادی، ابوالقاسم قشیری و عزالدین محمود کاشانی به آن پرداخته‌اند، طبقه‌بندی اولیا براساس «ویژگی و نحوه سلوک‌شان» است. در این نوع طبقه‌بندی اولیای الهی به دو مرتبه اصلی تقسیم می‌شوند: مرتبه اول، برگزیدگان حق‌اند که همواره عنایات و جذبه‌های خاص الهی مشمول حال ایشان می‌شود؛ مرتبه دوم، متعلق به آن گروه از انسان‌ها است که از طریق توبه و مجاهده به مراتبی از ولایت دست می‌یابند. (ترمذی، ختم الاولیاء، ۱۱۷ و ۴۰۷؛ کلابادی، ۴۷؛ کاشانی، ۱۰۸) با اینکه مولوی همانند اسلاف خویش به طور منسجم و مشخص درباره طبقات اولیا سخن نمی‌گوید، اما با درکنار هم قراردادن مجموعه آیات و سخنان وی، می‌توان طرحی کلی از دیدگاه‌های مولوی در این مقوله به دست آورد. در این طرح، هم الگوی حکیم ترمذی و هم الگوی هرمی هجویری مشاهده می‌شود.^۶ (ر.ک. مولوی، مثنوی، د. ۲، ب. ۸۱۹-۸۱۲؛ د. ۱، ب. ۹۳۴-۹۳۷؛ د. ۱، ب. ۱۰۷۳-۱۰۷۶)

ابن عربی در باب هفتاد و سوم از فتوحات مکیه، تقسیمات متنوعی را درباره طبقات و مراتب انسان‌های کامل مطرح می‌کند. وی در آغاز این باب، پیش از پرداختن به اصناف و طبقات رجال الهی، انسان‌های کامل را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند؛ دسته اول، گروهی از مردان خدا هستند که در حوزه شمار و عدد درآمده‌اند؛ یعنی تعداد آنها در مراتب مختلف مشخص شده‌است؛ دسته دوم، آن عده از انسان‌های کامل‌اند که در دایره و محدوده عدد و شمار در نمی‌آیند، بلکه فقط کم و زیاد می‌گردند. شیخ اکبر، از این دو گروه با عنوان «صاحبان اعداد» و «صاحبان القاب»^۷ یاد می‌کند.^۸ (همان، ج ۱۱، ۲۷۴-۲۷۳) نخستین و مهم‌ترین تقسیم‌بندی ابن عربی درباره صاحبان القاب، تقریباً مطابق با الگوی هرمی هجویری است. طبق این الگو، مراتب انسان‌های کامل از مرتبه قطب آغاز و به مرتبه خاتم اولیا پایان می‌پذیرد. ابن عربی اقطاب امت پیامبر (ص) را «اقطاب محمدیین» می‌نامد که به دو نوع تقسیم می‌شوند؛ ۱- اقطاب پیش از بعثت، که همان رسولان‌اند و ابن عربی شمار آنها را سیصد و سیزده نفر

۶. برای آشنایی با بررسی و تحلیل طبقات اولیا در آراء مولوی رجوع کنید به مقاله «بررسی و تحلیل سیر مراتب انسان‌های کامل -

یافته»، متن پژوهی ادبی، شماره ۹۰، سال ۱۴۰۰، صص ۳۰-۷

۷. صاحبان القاب شامل اصناف و گروه‌های مختلفی از اولیا همچون ملامتیبه، فقرا، زاهدان، صوفیان و... هستند که ابن عربی به تقاضی مقام و مرتبه ایشان پرداخته است. (ر.ک. ابن عربی، الفتوحات المکیه: ج ۱، ۳۴-۳۸)

۸. و اعلم أن رجال الله في هذه الطريقة هم المسمون بعالم الأنفاس... و هم على طبقات كثيرة و أحوال مختلفة... منهم من يحصره عدد في كل زمان، و منهم من لا عدد لهم فيقولون و يكترون. فلنذكر منهم أهل الأعداد، و من لا عدد لهم، بالقياس - إن شاء الله تعالى.

بیان می‌کند؛ و ۲-اقطاب پس از بعثت، تا روز رستاخیز که تعداد آنها دوازده قطب است^۹. (ابن عربی، بی تا: ج ۴، ۷۵)

ابن عربی در باب هفتاد و سوم فتوحات، مراتب پس از قطب تا مرتبه ختم ولایت را نیز بر طبق الگوی زیر مشخص می‌کند. (ر.ک ابن عربی، الفتوحات المکیه: ج ۱۱، ۲۷۶-۲۹۰)



به طور کلی می‌توان گفت، سیر طبقات انسان‌های کمال یافته در آراء هر دو عارف، تقریباً مشابه یکدیگر و تحت تأثیر الگوی هرمی هجوییری و الگوی حکیم ترمذی بوده است. البته مولوی به طور پراکنده و با استفاده از زبان رمز به این موضوع پرداخته است، اما نظم و انسجام آراء ابن عربی در این حوزه، به خصوص در باب هفتاد و سوم فتوحات کاملاً مشهود است.

۹. لکون محمد (ص) سید الناس يوم القيامة و هو و أمته الآخرون الأولون. فاعتبرنا من الرسل محمداً (ص) و من الأمم أمته (ص) و اعلم أن الأقطاب المحمديين على نوعين؛ أقطاب بعد بعثته و أقطاب قبل بعثته. فالأقطاب الذين كانوا قبل بعثته هم الرسل و هم ثلاثمائة و ثلاثة عشر رسولا و أما الأقطاب من أمته الذين كانوا بعد بعثته إلى يوم القيامة فهم اثنا عشر قطبا و الختمان خارجان عن هؤلاء الأقطاب فهم من المفردين.

۳- ویژگی‌ها و شاخصه‌های انسان کمال یافته

ویژگی‌ها و شاخص‌هایی که مولوی و ابن عربی برای انسان‌های کمال یافته (کامل) مطرح می‌کنند، به نوعی تحت تأثیر دیدگاه‌های انسان‌شناختی آنها است. مولوی با توجه به نگاه درون‌گرای خود به انسان، غالباً به ویژگی‌های فردی انسان‌های کمال یافته توجه می‌کند. به عنوان مثال، ناشناخته بودن انسان‌های کمال یافته در میان سایر انسان‌ها (مولوی، مثنوی، ۳، ب ۳۱۰۵-۳۱۰۳؛ د ۱، ب ۲۵۰۴-۲۵۰۲). علو مقام انسان‌های کمال یافته (همان، د ۱، ب ۱۵۸۰-۱۵۸۳؛ د ۲، ب ۱۶۰۳-۱۶۰۶؛ د ۳، ب ۲۲۴۹-۲۲۴۷) و مقام وساطت انسان‌های کمال یافته که در دو محور اصلی وساطت در افاضه وجود و وساطت در اعطای کمال نمود می‌یابد. (همان، د ۱، ب ۵۹۲-۵۹۰؛ د ۶، ب ۲۱۰۷-۲۱۰۲؛ د ۱، ب ۲۰۵۷-۲۰۵۴) اما در بینش عرفانی ابن عربی، شاخص‌های انسان کامل در پیوند با جهان هستی و در دو جنبه فردی و اجتماعی تبیین می‌شوند. ویژگی‌های انسان کامل در دیدگاه‌های ابن عربی بر محور جایگاه او در جهان هستی تبیین می‌شود که تأیید کننده ارتباط نزدیک انسان‌شناسی و هستی‌شناسی در آراء ابن عربی است. در سخنان و آراء ابن عربی، سه ویژگی و شاخصه اصلی درباره انسان کامل مطرح می‌شود که بسامد و اهمیت آن از سایر ویژگی‌های انسان کامل بیشتر است. این ویژگی‌ها عبارت است از: ۱). مقام جامعیت انسان کامل (ر.ک ابن عربی، فصوص الحکم، ۴۸-۴۹ و ۵۰، ۲). مقام وساطت انسان کامل مابین حق و خلق (ر.ک ابن عربی، فصوص الحکم، ۵۰؛ ابن عربی، انشاء الدوائر، ۲۲)، و ۳). مقام خلافت الهی انسان کامل. (ابن عربی، فصوص الحکم، ۵۵؛ ابن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی، ۶۹-۷۰)

این ویژگی‌ها در عین حال، جزء شاخصه‌های نشئه انسانی نیز محسوب می‌شوند؛ به این معنا که به غیر از انسان، هیچ موجودی در عالم ملک و ملکوت حائز رتبه جامعیت، وساطت و خلافت نیست. آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و تعریف «كَلِمَةُ فَاضِلَةٌ جَامِعَةٌ» در سخنان ابن عربی، به صورت بالقوه در شأن انسان، اعم از انسان در سیر نزول و انسان در سیر صعود، است. اما نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که این سه شاخصه، تنها در انسان‌های کامل تحقق پیدا می‌کند. انسان، در سیر صعودی یا همان سیر استکمالی خویش می‌تواند مراتبی از این سه ویژگی را در وجود خود به فعلیت برساند و در نهایت، انسان کاملی که در بالاترین مرتبه کمال قرار دارد، تجلی تام این سه ویژگی در عالم هستی است.

«مقام وساطت» ویژگی مشترکی است که هر دو عارف برای انسان‌های کمال یافته در نظر می‌گیرند. مولوی و ابن عربی، هر دو بر این باورند که برترین و کامل‌ترین انسان‌ها، واسطه میان حق و خلق در افاضه وجود و در اعطای کمالات معنوی هستند.

مطابق بینش عرفانی هر دو عارف، افاضه وجود و اعطای کمالات معنوی، از سوی حضرت باری تعالی، مستقیماً به مخلوقات اعطا نمی‌شود، بلکه انوار فیض ربّانی، ابتدا به انسان کمال یافته، که خلیفه خداوند بر روی زمین است، افاضه می‌گردد و سپس این انوار از طریق خلیفه الله به ماسوی الله

داده می‌شود. به دلیل آن که ظرفیت وجودی سایر مخلوقات در حدی نیست که بتوانند خود بی‌واسطه، انوار ربوبی را دریافت کنند، پس ناگزیر باید کسی که مظهر تام صفات الهی است، واسطه میان حق و خلق باشد تا از یک سو به واسطه او، وجود در هر لحظه و آن به آن به عالم ماده افاضه شود و از سوی دیگر، عنایات خاص الهی با وساطت وی، زمینه را برای هدایت و کمال انسان‌ها فراهم گرداند. بنابراین حضور ولی کامل در هر دوره‌ای از ضروریات است.

اشتراک دیدگاه مولوی و ابن عربی در این مبحث در دو مورد به صورت اشتراک لفظی هم مشاهده می‌شود:

۱. نظر کردن خداوند به واسطه انسان کمال یافته (کامل) به مخلوقات؛ نمونه آن در کلام مولانا:

صاحب دل آینه شش رو شود حق از او در شش جهت ناظر بود
هر که اندر شش جهت دارد مقرر نکندش بی‌واسطه او حق نظر
(مولوی، مثنوی، د ۵، ب ۸۸۰-۸۸۱)

در کلام ابن عربی نیز آمده است: «فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم» (ابن عربی، فصوص الحکم، ۵۰)

۲. تشبیه انسان کمال یافته (کامل) به مردمک چشم؛ نمونه‌های آن در کلام مولانا:

صاحب ده پادشاه جسم‌هاست صاحب دل پادشاه دل‌های شماست
فرع دید آمد عمل بی هیچ شک پس نباشد مردم الا مردمک
من تمام این نیارم گفت از آن منع می‌آید ز صاحب مرکزان
(مولوی، مثنوی، ۱۵، ب ۱۶۷۸-۱۶۸۰)

مرد حق باشد به مانند بصر پس برهنه به که پوشیده نظر
(همان: ۱۵، ب ۲۳۴۵)

هر پیمبر امتان را در جهان همچنین تا مخلصی می‌خواندشان
کز فلک راه برون شو دیده بود در نظر چون مردمک پیچیده بود
مردمش چون مردمک دیدند خرد در بزرگی مردمک کس ره نبرد
(همان: ۱۵، ب ۱۰۰۲-۱۰۰۴)

ابن عربی نیز در توصیف انسان کامل می‌گوید: «و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر» (ابن عربی، فصوص الحکم، ۵۰)

نتیجه گیری

جلال الدین محمد بلخی معروف به مولانا (۶۷۲-۶۰۴) و ابو عبد الله محیی الدین محمد بن العربی الحاتمی معروف به ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰)، دو شخصیت تأثیرگذار در تاریخ عرفان و تصوّف اسلامی به شمار می‌روند. درباره پیوند فکری و تعامل این دو شخصیت با یکدیگر، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. مشی عرفانی مولانا چه پیش از آشنایی با شمس و چه پس از آن، با مکتب غامض و پیچیده ابن عربی و شاگردش صدرالدین قونوی هیچ شباهت مبنایی ندارد. به طور کلی، مولانا با استفاده از فرهنگ عامه و داستان‌هایی از کلیله و دمنه و منظومه‌های عطار، پیچیده‌ترین مباحث عرفانی و معرفتی را با زبانی ساده و روان به مخاطبان خود عرضه می‌کند، در حالی که ابن عربی با بهره گرفتن از روش عقلی، به دنبال تبیین نظریه علمی برای مباحث عرفانی است که همین امر، فهم آثار او را برای عموم مردم دشوار کرده است.

یافته‌های حاصل از مطالعه و پژوهش در آثار منظوم و منثور مولانا جلال الدین محمد بلخی نشان می‌دهد که بینش عرفانی مولوی متکی بر دو رکن انسان‌شناسی و خداشناسی است. بسامد مباحث هستی‌شناسی در آثار ابن عارف، در قیاس با موضوعات مرتبط با انسان‌شناسی و خداشناسی بسیار اندک است؛ چنان‌که مولوی تنها دو مرتبه، در ابیاتی از دفتر اول مثنوی و عبارتی کوتاه از فیه‌مافیه، درباره سیر مراتب هستی سخن می‌گوید. (مولوی، مثنوی، د ۱، ب ۳۱۶۳-۳۱۶۰؛ مولوی، فیه‌مافیه، ۱۵۶) البته ایجاز کلام مولوی درباره هستی و مراتب آن، به معنای ناآشنایی او با آراء حکمای پیش از خود نیست. اشارات عالمانه و حکیمانه مولانا به برخی از دقایق مباحث هستی‌شناسی، نشان دهنده وسعت علم و آگاهی ابن عارف نامدار با تعالیم حکمی و فلسفی است. همچنین نوع نگاه مولانا به مباحث هستی‌شناختی، متفاوت از دیدگاه‌های هستی‌شناسانه فلاسفه و متکلمین است. مولانا به‌عنوان یک عارف، از ورود به جزئیات مباحث هستی‌شناسی پرهیز کرده و گاه ممکن است این مباحث را با مباحث معرفت‌شناختی نیز همراه کند؛ و به قول عبدالحسین زرین‌کوب، در آثار مولوی «نباید یک نظام هماهنگ و واحد را، آن‌گونه که در نزد فلاسفه هست، جستجو کرد.» (زرین‌کوب، ۳۰۴)

اما برخلاف مولوی، دیدگاه‌های انسان‌شناختی ابن عربی پیوندی عمیق با دیدگاه‌های هستی‌شناسانه او دارد؛ در مکتب عرفانی ابن عربی شناخت انسان به واسطه شناخت جایگاه او در نظام هستی، محقق می‌گردد؛ زیرا انسان آخرین مرتبه از مراتب وجودی به شمار می‌رود که جمیع عوالم وجود در او تجلی یافته است.

توجه به رکن «هستی‌شناسی» در نظام معرفتی عرفا، مرز میان مبانی عرفانی سنت اول و دوم عرفانی را مشخص می‌کند. بنابراین، مبانی و اصول عرفانی مولانا به‌عنوان برجسته‌ترین عارف سنت اول کاملاً متفاوت از مبانی مشرب عرفانی محیی الدین ابن عربی است. وجود برخی موضوعات و مفاهیم مشترک در آثار هر دو عارف نیز در حدی نیست که بتواند نظریه تأثیرپذیری مولوی از مکتب عرفانی ابن عربی را تأیید کند؛ زیرا اولاً بسامد این موضوعات بسیار اندک

است و ثانیاً می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که هر دو شخصیت با بهره‌گیری از منبع و سرچشمه‌ای یکسان، به دریافتی واحد دست یافته‌اند که این مطلب با توجه به این که هر دو، مسلمان و اهل عرفان بوده‌اند، دور از ذهن نیست.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ تهران؛ دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی؛ ۱۳۸۷.
۱. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح مقدمه قیصری در عرفان اسلامی؛ قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه ۱۳۷۰.
 ۲.؛ ختم ولایت در اندیشه ابن عربی؛ کیهان اندیشه؛ شماره ۲۶؛ ۱۳۶۸.
 ۳.؛ شرح گلشن راز (ابن ترکه)؛ تصحیح کاظم دزفولیان؛ تهران؛ نشر آفرینش؛ ۱۳۷۵.
 ۴. ابن عربی، محیی الدین محمد؛ انشاء الدوائر؛ تصحیح مهدی محمد ناصرالدین؛ لیدن؛ مطبعه بریل؛ ۱۳۳۶ق.
 ۵.؛ الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)؛ بیروت؛ دارصادر؛ بی تا.
 ۶.؛ الفتوحات المکیه؛ تحقیق عثمان یحیی؛ بیروت؛ دار احیاء التراث العربی؛ ۱۹۹۴م.
 ۷.؛ فصوص الحکم؛ تهران؛ انتشارات الزهراء؛ ۱۳۷۰.
 ۸.؛ مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)؛ بیروت؛ دار احیاء التراث العربی؛ ۱۳۶۷ق.
 ۹.؛ رسائل ابن عربی (ده رساله فارسی شده ابن عربی)؛ تصحیح نجیب مایل هروی؛ تهران؛ مولى؛ ۱۳۷۵.
 ۱۰. افلاکی، احمد بن اخی؛ مناقب العارفين؛ انکارا؛ [بی نا]؛ ۱۹۵۹م.
 ۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو؛ صوفیسم و تائویسم؛ ترجمه محمد جواد گوهری؛ تهران؛ روزنه؛ ۱۳۸۵.
 ۱۲. بابارکنای شیرازی، مسعود بن عبدالله؛ نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص؛ تصحیح رجبعلی مظلومی؛ تهران؛ مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل؛ ۱۳۵۹.
 ۱۳. براند راتکه و جان اوکین؛ مفهوم ولایت در دوران آغازین اسلام؛ ترجمه مجدالدین کیوانی؛ تهران؛ نشر مرکز؛ ۱۳۷۹.
 ۱۴. بهاء الدین ولد، محمد بن حسین؛ معارف مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران؛ طهوری؛ ۱۳۵۲.
 ۱۵. پارسا، خواجه محمد؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح جلیل مسگرنژاد؛ تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۶.
 ۱۶. ترمذی، محمد بن علی؛ ثلاثة مصنفات للحکیم الترمذی؛ به اهتمام براند راتکه؛ بیروت؛ النشرات الاسلامیه؛ ۱۹۹۲م.

۱۷.؛ ختم الاولیاء؛ تصحیح عثمان اسماعیل یحیی؛ بیروت؛ مهد
الآداب الشرقیه؛ ۱۴۲۲ق.
۱۸. جامی، عبدالرحمن؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی؛ بیروت؛
دارالکتب العلمیه؛ ۱۴۲۵ق.
۱۹.؛ نفحات الانس من حضرات القدس؛ تصحیح محمود عابدی؛
تهران؛ اطلاعات؛ ۱۳۷۰.
۲۰.؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تصحیح سید جلال الدین
آشتیانی؛ تهران؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد؛ ۱۳۷۰.
۲۱. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ تهران؛ انتشارات اسلامی؛ ۱۳۶۲.
۲۲. جندی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ قم؛ بوستان
کتاب؛ ۱۴۲۳ق.
۲۳. جهانگیری، محسن؛ محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی؛ تهران؛ انتشارات
دانشگاه تهران؛ ۱۳۶۷.
۲۴. جیلی، عبدالکریم؛ الانسان الكامل؛ تصحیح ابو عبدالرحمن بن عویضه، بیروت؛ دارالکتب
العلمیه؛ ۱۴۱۸ق.
۲۵. چیتیک، ویلیام؛ عوالم خیال؛ ترجمه قاسم کاکایی؛ تهران؛ هرمس؛ ۱۳۸۵.
۲۶. خوارزمی، تاج الدین حسین؛ جواهر الاسرار و زواهر الانوار؛ تصحیح محمد جواد شریعت؛
تهران؛ مشعل؛ ۱۳۶۰.
۲۷.؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح علامه حسن زاده آملی؛ تهران؛
بوستان کتاب؛ ۱۳۷۹.
۲۸. دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ تاریخ تصوف ۱؛ سمت؛ تهران؛ ۱۳۹۳.
۲۹. رحیمیان، سعید؛ تجلی و احکام آن در عرفان محیی الدین ابن عربی؛ مطالعات عرفانی؛ شماره
۹؛ ۱۳۸۸.
۳۰.؛ تجلی و ظهور در عرفان نظری؛ قم؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات
اسلامی حوزه علمیه قم؛ ۱۳۷۶.
۳۱.؛ مبانی عرفان نظری؛ تهران؛ سمت؛ ۱۳۹۳.
۳۲. زرین کوب، عبدالحسین؛ جستجو در تصوف ایران؛ تهران؛ امیرکبیر؛ ۱۳۶۹.
۳۳. سزاج طوسی، ابونصر؛ اللّمع فی التصوّف؛ تصحیح رینولد آلن نیکلسون؛ لیدن؛ مطبعة بریل؛
۱۹۱۴م.
۳۴. سپهسالار، فریدون؛ رساله در شرح حال مولانا؛ تصحیح سعید نفیسی؛ تهران؛ اقبال؛ ۱۳۶۸.
۳۵. شبستری، شیخ محمود؛ گلشن راز؛ کرمان؛ انتشارات خدمات فرهنگی کرمان؛ ۱۳۸۲.

۳۶. شهیدی، جعفر؛ شرح مثنوی؛ تهران؛ علمی و فرهنگی؛ ۱۳۷۳.
۳۷. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد؛ تمهیدات؛ تصحیح عقیف عسیران؛ تهران؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۷۱.
۳۸. فرغانی، سعیدالدین؛ مشارق الدراری؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ قم؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی؛ ۱۳۷۹.
۳۹. فروزانفر، بدیع الزمان؛ احادیث مثنوی؛ تهران؛ امیرکبیر؛ ۱۳۴۷.
۴۰. زندگانی مولانا جلال الدین محمد؛ تهران؛ زوار؛ ۱۳۷۶.
۴۱. شرح مثنوی شریف؛ تهران؛ زوار؛ ۱۳۸۸.
۴۲. قونوی، صدرالدین؛ اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی؛ ۱۳۸۱.
۴۳. الفکوک؛ نسخه خطی ۷۲۷؛ قونیه؛ کتابخانه یوسف آغا؛ بی‌تا.
۴۴. النصوص؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۷۱.
۴۵. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران؛ علمی و فرهنگی؛ ۱۳۷۵.
۴۶. کاشانی، عبدالرزاق؛ اصطلاحات الصوفیه؛ تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی؛ تهران؛ دارالکتب العلمیه؛ ۱۴۲۶ق.
۴۷. شرح فصوص الحکم؛ قم؛ بیدار؛ ۱۳۷۰.
۴۸. کاشانی، عزالدین محمود؛ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية؛ تصحیح جلال الدین همایی؛ تهران؛ نشر هما؛ ۱۳۹۳.
۴۹. کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم؛ التعرّف لمذهب التصوّف؛ قاهره؛ مطبعة السعادة؛ ۱۹۳۳م.
۵۰. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد؛ شرح التعرّف لمذهب التصوّف؛ تهران؛ تصحیح محمد روشن؛ اساطیر؛ ۱۳۷۳.
۵۱. مطهری، مرتضی؛ انسان کامل (مجموعه آثار شهید مطهری)؛ تهران؛ صدرا؛ ۱۳۷۷.
۵۲. موحد، محمدعلی؛ فصوص الحکم؛ تهران؛ نشر کارنامه؛ ۱۳۸۵.
۵۳. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح رینولد آلن نیکلسون؛ تهران؛ امیرکبیر؛ ۱۳۶۴.
۵۴. مجالس سبعة؛ تصحیح توفیق سبحانی؛ تهران؛ کیهان؛ ۱۳۷۲.

۵۵.؛ فيه ما فيه؛ تصحيح بهمن نزهت؛ تهران؛ سخن؛ ۱۳۹۳.
۵۶. ميرباقری فرد، سيد علی اصغر؛ عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؛ پژوهش - های ادب عرفانی؛ شماره دوم؛ ۱۳۹۱.
۵۷. ميرباقری فرد، سيد علی اصغر و رئيسی، احسان؛ هستی شناسی در سنت اول و دوم عرفانی؛ ادیان و عرفان؛ سال پنجاه و سوم؛ شماره اول؛ ۱۳۹۹.
۵۸. ميبدی، رشیدالدین ابوالفضل؛ كشف الاسرار و عدة الابرار؛ به اهتمام علی اصغر حکمت؛ تهران؛ اميرکبير؛ ۱۳۶۱.
۵۹. نسفی، عزيز بن محمد؛ الانسان الكامل؛ تصحيح مازيران موله؛ تهران؛ طهوري؛ ۱۳۸۶.
۶۰.؛ بيان التنزيل؛ تصحيح سيد علی اصغر ميرباقری فرد؛ تهران؛ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۱۳۷۹.
۶۱.؛ كشف الحقايق؛ تصحيح سيد علی اصغر ميرباقری فرد؛ تهران؛ سخن؛ ۱۳۹۱.
۶۲. هجویری، علی بن عثمان؛ كشف المحجوب؛ تصحيح وژو کوفسکی؛ تهران؛ طهوري؛ ۱۳۷۱.
۶۳. همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه؛ تهران؛ نشرهما؛ ۱۳۶۹.