

نشریه ادبیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه شهید باهنر کرمان
دوره جدید، سال دوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۰

مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی*

دکتر مهدی شریفیان

دانشیار دانشگاه بوعلی سینا همدان

احمد وفایی بصیر

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن

چکیده

گفتمان (Discourse) یا تحلیل النصوص که گاهی مترادف «علم النص» نیز به کار می رود، از اصطلاحات زبان شناسی نوین است که به سرعت در حوزه ادبیات وارد شده و امروزه کاربرد وسیعی یافته است. بی گمان گفتمان محصول ارتباط و تعامل مباشران گفتگو در بافتی اجتماعی و فرهنگی و ناشی از روابط افراد جامعه انسانی با یکدیگر است. ابن عربی و مولانا یکی از شکفتی های تبار انسانی هستند که آرا و اندیشه های عرفانی آنها از همیشه تا جاویدان چونان خورشیدی درخشان در آسمان معارف انسانی می درخشد. آنچه مسلم است این دویزرگ با یکدیگر ملاقات کرده و نسبت به هم ارادتی فوق العاده داشته اند. در مقاله حاضر به برخی از مشترکات اندیشه عرفانی آنان نظیر وحدت وجود، انسان کامل، آدم ابوالبشر، اعیان ثابت، عدم و عرض، تجلی و ابلیس پرداخته شده است. تا کنون در این زمینه تحقیق جامع و مانعی انجام نپذیرفته و این مقاله کوششی است و لو اندک در این راستا که تأثیر پذیری این دویزرگ را از یکدیگر تا حدودی باز می نماید.

واژگان کلیدی

انسان کامل، وحدت وجود، اعیان ثابت، تجلی، ابن عربی، مولانا.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۸/۲۸
نشانی پست الکترونیک نویسنده: sharifian@yahoo.com
h.vafaeibasir@gmail.com

۱- مقدمه

بی گمان مولانا مانند ابن عربی یکی از داناترین و پرشورترین عارفان مسلمان و از نوادر دوران واز نمایندگان راستین عرفان اسلامی است. آنچه مسلم است بین این دو بزرگ دیداری رخ نموده است و آرای آنان گاه به هم نزدیک و زمانی از هم دور می شود. همچنین، ارادت و رابطه فکری و عقاید مشترکی بین ایشان موجود بوده است. در مورد ملاقات ایشان روایات متعدد در دست است که با توجه به قراین موجود به نظر درست می آید. بنا به روایتی موقعی که مولانا با پدرش بهاء ولد (۵۴۳-۶۲۸) وارد شام شد، ابن عربی را زیارت کرد، هنگام بازگشت، مولانا پشت سر پدرش می رفت، ابن عربی گفت: «سبحان الله»، اقیانوسی از پی یک دریاچه می رود (فروزانفر، ۱۳۱۵: ۴۳).

بنا به روایت دیگر که احمد افلاکی (متوفی ۷۶۱) در مناقب العارفین آورده؛ چون حضرت مولانا به دمشق رسید، عالمان شهر و اکابر دهر او را استقبال کردند و در مدرسه مقدسیه فرود آوردند و خدمات عظیم کردند و او به ریاضت تمام به علوم دین مشغول شد. گویند: قریب هفت سال مقیم دمشق بود و گویند چهار سال بود (افلاکی، ۱۳۸۳: ۸۱). فروزانفر پس از نقل روایت افلاکی می نویسد: «مسلم است که مولانا کتاب هدایه فقه مرغینانی حنفی (متوفی ۵۲۹) را در این شهر خوانده و به صحبت محی الدین هم نایل آمده است (فروزانفر، ۱۳۱۵: ۴۳).

کمال الدین حسین خوارزمی (متوفای ۸۴۰) هم در شرح مثنوی خود موسوم به جواهر الاسرار روایت کرده است: «دیگر وقتی که حضرت خداوندگار در محروسه دمشق بود، چند مدت با ملک العارفین موحد محقق شیخ محی الدین ابن العربی و سید المشایخ و المحققین شیخ سعدالدین الحموی و عمده المشایخ عثمان الرومی و فقیر ربّانی اوحدالدین کرمانی و ملک المشایخ و المحدثین شیخ صدرالدین القونوی صحبت فرموده اند و اسراری که شرح آن طولی دارد، با همدیگر بیان کرده (خوارزمی، ۱۳۱۲: ۵۲). استاد بدیع الزمان پس از نقل عبارت فوق اظهار نظر می کند که این سخن به واقع نزدیک است، چه از مولانا که جویای مردان خدا بوده، دور می نماید که مدتی در دمشق اقامت گزیند و محی

الدین را با همه شهرت دیدار نکند (فروزانفر، ۱۳۱۵: ۴۴). خلاصه همان طور که اشارت رفت، روایات مذکور و نیز اظهار نظر استاد بدیع الزمان با توجه به قراین و شواهد موجود، درست به نظر می آید. زیرا مسافرت مولانا به حلب در سال ۶۳۰ اتفاق افتاده و پس از چندی اقامت در آن شهر وارد دمشق شده، مدت چهار یا هفت سال نیز در آنجا اقامت گزیده و در مدرسه مقدسیه این شهر به تحصیل پرداخته است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۳).

ابن عربی نیز از سال ۶۲۰ تا سال ۶۳۸ که تاریخ مرگ اوست، در دمشق بوده و زندگی خود را در این شهر با ریاضت و تألیف و ملاقات با اولیاء الله می گذرانیده، مقام علم و عرفانش زبانزد خاص و عام بوده و همگان وی را می شناختند و برای استفاده از علوم و معارف به محضرش می شتافتند و از مراتب علمی و مقامات معنوی بهره ها می بردند. بنابراین، بسیار بسیار بعید و بلکه مستبعد می نماید از شخص جوینده ای چون مولانا که در این سال ها در شهر دمشق باشد، به محضر وی نشتافته و از خرمن دانش وی بهره مند نشده باشد. گذشته از این ملاقات ها که رابطه مستقیم وی را با ابن عربی می رساند؛ او بلاشک به واسطه صدر الدین قونوی - شاگرد برجسته ابن عربی - نیز با ابن عربی ارتباط داشته و با این که ابتدا با یکدیگر مخالفتی داشته اند، آخر الامر این مخالفت به محبت و صحبت بسیار انجامیده و در نتیجه، به مقام علمی و عرفانی یکدیگر آگاه شده و زبان به مدح و ستایش یکدیگر گشوده اند، تا جایی که صدرالدین، مولوی را مؤید من عندالله، از مستوران قباب غیرت، خوانسالار فقر محمدی و جان عالمیان خوانده و در مقام ستایشش گفته است که:

«لو كان فينا للالوهة صورة» هي انت لا اكني ولا اتردد»

مولانا نیز وی را از ارباب تصوف و تمکین و شایسته مقام امام جماعت شناخته و چون در موقع وفاتش حسام الدین چلبی پرسیده که نماز شما را که گزارد، پاسخ داده است که شیخ صدرالدین قونوی (جامی، ۱۳۳۷: ۴۶۳) و شاید هم مولانا در این بیت مثنوی:

غیر آن قطب زمانه دیده و کز ثباتش کوه گردد خیره سر

(دفتر اول، بیت ۲۱۲۹)

به مقام والای عرفانی و علمی وی اشاره کرده است. الغرض وجود این همه خصوصیت و محبت و ارادت می تواند دلیل این باشد که در میان ایشان از ابن عربی سخن ها رفته و در نتیجه مولوی که عاشق عرفان بوده، از قونوی که در عرفان ابن عربی استاد و صاحب نظر بوده؛ نکته ها برگرفته باشد. به علاوه، شمس تبریزی هم با ابن عربی معاشرت و مصاحبت داشته و از مقام معنوی وی مطلع بوده است، به طوری که وی را بزرگ مرد و عین متابعت می خوانده است. از آنجا که مولانا محرم اسرار شمس بوده، به نظر بعید می نماید که شمس وی را از فضایل ابن عربی و مقامات وی آگاه نکرده باشد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۶۰۴-۵۹۹ تلخیص).

۲- پیشینه تحقیق

آنچه مسلم است تا کنون در زمینه پژوهش مورد نظر، کتاب یا مقاله مستقلی تألیف نشده است و آنچه هم که دیده می شود، در متن بعضی از کتاب ها و به صورت گذرا و پراکنده است. دو کتاب معروف ابن عربی و مولوی یعنی فصوص الحکم و مثنوی معنوی بیش از آنچه تصور شود، مورد توجه و استقبال اکابر صوفیه و حکما و عرفا واقع شده است و شروح متعددی بر آنها زده اند. از شروح نوشته شده بر فصوص می توان به شرح قیصری، قونوی، داوودی، فناری، ابن ترکه و جامی اشاره کرد و از شروح نوشته شده بر مثنوی می توان به شرح جامی (دو بیت از مثنوی)، حاج ملّا هادی سبزواری، بحر العلوم، اکبر آبادی، انقروی، فروزانفر، نیکلسون و کریم زمانی اشاره کرد. غالب عرفای بعد از محی الدین تحت تاثیر اندیشه های عرفانی او واقع شده اند؛ از داماد او قونوی که مفاتیح الغیب را نگاشته، تا فخر الدین عراقی که لمعات را ترتیب داده تا مولانا که اندیشه های وحدت وجود و اعیان ثابته و عدم و انسان کامل را در مثنوی به رشته نظم کشیده تا شبستری که حق الیقین را تحریر کرده، تا شاه نعمت الله ولی که مباحث تئوریک محی الدین را در رسایل خویش تقریر نموده، تا جامی که اشعه اللمعات و نقد النصوص فی شرح الفصوص را نگاشته است. البته باید اذعان کرد که تأثیر پذیری مولانا از ابن عربی به اندازه این عارفان نبوده و مولانا در مباحث

عرفان نظری خود صاحب نظر بوده است. مضاف بر آنکه محل نشو و نماي مولانا خراسان است و عرفان خراسانیان با وجد و سماع و حال همراه بوده است و این عرفان از عرفان اهل عراق که ابن عربی هم به نوعی به آنان ملحق می گردد، متفاوت است.

اولین پیشینه این تحقیق، کتاب محی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی نوشته دکتر محسن جهانگیری می باشد که در سال ۱۳۷۵ توسط انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده است. نگارنده پس از بیان زندگی نامه ابن عربی و تحول معنوی وی و بر شمردن استادان و آثار وی، به بیان مباحث و اصول عرفان نظری او پرداخته و آرا و عقاید موافقان و مخالفان را در این خصوص دسته بندی کرده و آورده است. جهانگیری اشعار شعرایی نظیر جامی، عراقی، شبستری، شاه نعمت الله و مولانا را با مباحث مطروحه از جانب ابن عربی تطبیق داده است. اکثر این اشعار با مشرب عرفانی ابن عربی سازگارند. جهانگیری در خصوص اعتقاد ابن عربی به اهل تنزیه بودن نوح و مشابهت های آن با داستان موسی و شبان مثنوی در کتاب محی الدین بن عربی می گوید:

«ابن عربی نوح را رسول و پیامبری می شناسد که مقامش مقام فرقان و دعوتش ناقص بوده است، زیرا به نظر وی او منزّه محض و اهل فرقان و تفرقه بوده و قومش را به تنزیه محض یعنی خدایی دعوت کرده که منزّه از جمیع شوائب اجسام و متعالی از تمام مراتب اکوان است و میان او و مخلوقاتش به نحوی از انحا و وجهی از وجوه مشابهتی و مناسبتی موجود نیست و از تشبیه، یعنی تناسب او با خلقش به هیچ وجه سخنی به میان نیآورده است. لذا قوم او که مشبه محض بودند، یعنی که آن ها هم به گونه ای دیگر به فرقان و تفرقه گرایش داشتند، سخنش را نفهمیدند و دعوتش را نپذیرفتند که میان معتقد خود و دعوت وی مناسبتی نیافتند و اما اگر او مانند نبی ما محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - اهل قرآن بود، یعنی که میان تنزیه و تشبیه جمع می کرد، دعوتش کامل می شد و در نتیجه قوم دعوتش را می پذیرفتند. ابن عربی در این خصوص اصرار ورزیده و از جمله این عبارت را

آورده است: «لَوْ أَنَّ نُوحًا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - جَمَعَ لِقَوْمِهِ بَيْنَ الدَّعْوَتَيْنِ لِأَجَابَةِ: فَدَعَاهُمْ جِهَارًا ثُمَّ إِسْرَارًا...». (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۵۰).

شبان داستان موسی هم مانند امت نوح اهل تشبیه بوده و برای خدا مکان قایل بوده تا چاکری اش را کرده، چارقش را دوخته و به سرش شانه بکشد، جامه هایش را شسته، دستهایش را بوسیده، پاهایش را مالش دهد، وقت خواب جایش را برود و همه بزهای خود را فدای او می دانسته و به شماره می آورده، در حالی که خدا را با ناله و فریاد یاد می کرده است. از آن طرف، موسی مانند نوح اهل تنزیه و تقدیس خدا بوده و درست در نقطه مقابل او ایستاده و به سرزنش او پرداخته و گفته: ای مدبری که مسلمان نشده به کفر رو کرده ای، این چه حرف های یاوه و کفرآمیز و بیهوده ای است که می زنی، پنبه ای در دهانت فرو کن؛ گند کفر تو جهان را گندیده کرد و کفر تو، جامه لطیف دین را کهنه و فرسوده کرد؛ چارق و کفش لایق توست، این چیزها در خور آفتاب حق و حقیقت نیست؛ اگر تو دهانت را از گفتن این یاوه ها نبندی، آتش قهر الهی فرو می بارد و همه مردمان را می سوزاند. شیر را کسی می نوشد که در حال رشد و نمو است و چارق را کسی به پا می کند که نیازمند پاست؛ پس ای چوپان دست و پا داشتن برای ما بندگان، ستایش و نشان کامل بودن خلقت است، ولی نسبت دادن دست و پا و جسم به حق تعالی، عیب و نقص به شمار می رود و از مقام تنزیه به دور است؛ عکس العمل شبان نسبت به سخنان موسی همانند اعراض قوم نوح از سخنان نوح می باشد، با این فرق که اعراض شبان با عناد و لجاجت و دشمنی همراه نبوده است؛ لاجرم عنایت و احسان و توجهات خاص حق تعالی را به دنبال داشته؛ در پایان داستان خداوند برای شبانی ساده دل با موسی پیامبر اولوالعزم عتاب می کند که چرا بنده ما را از ما جدا کردی؛ تو برای پیوند دادن آمده ای نه پیوند گسستن؛ آن سخنان نسبت به حال و مرتبه استعداد او مدح و ستایش است، هر چند نسبت به حال و مرتبه استعداد تو (= ای موسی) نکوهش حق تعالی است. ذات ما از پاکی و ناپاکی مبراست (= یعنی از مرتبه تنزیه و تشبیه بالاتر است) و نیز از هر روحی که در عبادت من سست است یا چالاک؛ منظور

من از امر به عبادت سود کردن نبوده، بلکه می خواسته ام بر بندگان بخششی وجودی کنم. من از تسبیح و تقدیس بندگانم پاک نمی شوم، بلکه ایشانند که پاک می شوند و اذکاری چون مروارید از زبانشان فرو می ریزد. ما به زبان و گفتار مردمان کاری نداریم، بلکه با درون و قلب آنان کار داریم. اگر قلب، فروتن باشد، ما به قلب می نگریم، اگر چه ظاهر گفتار نرم و فروتن نباشد. ای موسی در میان بندگان من، آن ها که رعایت آداب می کنند، نوعی دیگرند و آنان که بر جانشان شرر عشق الهی افتاده نوعی دیگر. در داخل کعبه آداب یافتن قبله وجود ندارد، اگر شناگر، کفش نداشته باشد، چه غمی بر اوست، آیین عشق از همه آیین ها جداست، دین و مذهب عاشقان همانا خداست.

موسی با شنیدن عتاب حق، در بیابان در پی چوپان دوید؛ عاقبت او را دریافت و گفت: بشارت ده که حق تعالی درباره تو اجازه ای داده است؛ درصدد هیچ گونه آداب و رسومی مباش و هر چه دل تنگت طلب می کند، باز گو کن.

اما ما این عتاب را با حضرت نوح نمی بینیم، بلکه خداوند در قرآن می فرماید: *سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ* و وحی می کند که: *وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا* و *وَحِينَا* و وقتی نوح می گوید: *إِنَّ أِبْنِي مِنْ أَهْلِی* خداوند او را عتاب می کند که: *إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ* إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ؛ تأکید موسی بر التزام به آداب شریعت در داستان خضر هم دیده می شود که نهایتاً به سرزنش او و جدایی اش از خضر می انجامد (مولوی، مثنوی، دفتر دوم، تلخیص ابیات ۱۸۱۵-۱۷۲۰).

دومین پیشینه تحقیق که به صورت مجمل به وجه اشتراک ابن عربی و مولانا پرداخته است، کتاب نقد صوفی نوشته دکتر محمد کاظم یوسف پور می باشد که در سال ۱۳۸۰ توسط انتشارات روزنه به چاپ رسیده است. وی به ایمان فرعون که با اندک تفاوتی مورد تأیید ابن عربی و مولوی می باشد، پرداخته و از قول ایشان می گوید:

وی اگر چه در فتوحات مکیه از معصیت فرعون و خلودش در جهنم سخن گفته (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۱)، ولی در *فصوص الحکم* به صراحت می گوید که فرعون، با ایمان از این جهان رخت بر بسته است: «پس

خداوند جان او (فرعون) را گرفت، در حالی که هیچ چیز از پلیدی در آن نبود، چرا که به هنگام ایمان وی جانش را گرفت و پیش از آن که به گناهی آلوده شود و اسلام، آن چه را پیش از آن بوده، محو می کند و خداوند، فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش تا هیچ کس از رحمت خداوندی نومید نگردد؛ «چرا که از رحمت خداوند کسی نومید نمی شود مگر گروه کافران» (سوره یوسف، آیه ۸۷).

پس اگر فرعون از آفانی بود که نومید شده بود، مبادرت به ایمان نمی کرد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۰۱).

استناد ابن عربی به این آیه کریمه است که: «وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَ جُنُودُهُ بَغِيًّا وَ عَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (سوره یونس، آیه ۹۰).

اگر چه این آیه به تنهایی به ایمان فرعون، صراحت دارد، اما قاطبه اهل اسلام معتقدند که چون فرعون پس از یقین به هلاکت، ایمان آورد، بنابراین ایمانش ایمان الجاء و بأس بود؛ لذا ایمانش نافع نیفتاد و او مستحق ثواب نگردید. (به نقل از مجمع البیان طبرسی، ج ۵، ص ۱۳۱).

آیات ۹۱ و ۹۲ سوره یونس نیز این اعتقاد را تأیید می کند: او را گفتند: «حالا ایمان می آوری، در حالی که پیش از این سرکشی و گناه می کردی و از تباه کاران بودی. امروز ما تو را با زره و بدنت از آب به در آوردیم تا پسینیان از جهانیان را عبرتی باشد و نشانی، که بیشتر مردمان از نشان های ما غافل و ناآگاهند.» اما ابن عربی برخلاف اجماع مسلمین، معتقد است که ایمان فرعون، پیش از یقین به هلاکت و ظهور احکام دار آخرت از ثواب و عقاب و نعیم و جحیم واقع شده، لذا سودمند آمده و سبب نجاتش از عذاب آخرت گردیده است. به هر روی، مسئله ایمان فرعون بعد از محی الدین، میان طرفداران و مخالفان او، یکی از مباحث تند و جنجالی مذهب و عرفان بوده است. در مثنوی مولانا ابیاتی هست «در بیان آن که موسی و فرعون هر دو مسخر مشیت اند...»:

موسی و فرعون، معنی را رهی ظاهر، آن ره دارد و این بی رهی

روز، موسی پیش حق نالان شده
 نیم شب، فرعون گریبان آمده
 کین چه غلّست ای خدا بر گردنم
 ورنه غل باشد که گوید من منم؟

(دفتر اول، آیات ۲۴۴۹-۲۴۴۷)

این ابیات اگر چه به ظاهر با نظر ابن عربی همساز است؛ اما به قول استاد فروزانفر «نظر مولانا با ابن عربی تفاوت دارد، برای آن که او نظر به واقع و حقیقت امر، موسی و فرعون را در تصرف قدرت و مسخر مشیت ازلی می شناسد و از این رو میان آن دو، فرقی نمی گذارد و مقصود او «ایمان تکوینی» است؛ یعنی انقیاد امر و فرمان، نه ایمان ایجابی؛ یعنی گروش به پیغمبری یا شریعتی ... زاری موسی در روز یا آشکارا از آن جهت است که در بند ناموس و شهرت نبود و از امر ایجابی و ایجابی (شرعی) فرمان می برد و گریه فرعون در شب و یا پنهانی به مناسبت آن است که مدعی خدایی و در بند ننگ و نام بود و تنها از امر ایجابی اطاعت می کرد.» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۰۴۲-۱۰۴۱).

تصویری که مولانا در مجموع از فرعون به دست می دهد، این است که او تجسم نفس و نفس پروری بود و قدرت و غلبه جویی، او را در گرداب طغیان و غفلت فرو برده بود.^۱ مجموعه ابیات مولانا در غزلیات شمس نیز از همین معنی حکایت دارد و نشان می دهد که ساحت او از تفوه به چنین سخنانی مبرا بوده است. اینک ابیاتی چند از غزلیات او:

فرعون را احسان تو از نفس ثعبان می خرد
 گر چه به ظاهر سوی او تهدید ثعبان می کشی
 فرعون را گفته کرم: «بر تخت ملک من برم
 تو سر مکش تا من کشم، چون تو پریشان می کشی
 فرعون گفت: «این رابطه از توست و موسی واسطه
 مانند موسی کش مرا، کو را تو پنهان می کشی»
 گفت او: «اگر موسی بدی، چوب ازدهایی کی شدی؟
 ماه از کفش کی تا بدی؟ تو سر زرحمان می کشی

موسی ما ناخوانده، سوی شعبی رانده

چون عاشقی درمانده، بر وی چه دندان می کشی

موسی ما طاغی نشد، وز واسطه ننگش نبند

ده سال چوپانیش کرد، چون نام چوپان می کشی

(مولوی، ۱۳۶۳: آیات ۳۵۸۰۸ به بعد)

۳- تحوّل معنوی؛ فصل مشترک ابن عربی و مولانا

در این مقاله ابتدا به شرح تحوّل معنوی ابن عربی که از زبان خودش در فتوحات مکیه آمده است، می پردازیم: « روزی در قُربطه (شهری بزرگ در اندلس) به خانه قاضی آنجا ابوالولید بن رشد داخل شدم و او خود به دیدار من رغبت می ورزید، زیرا از فتوحاتی که خداوند به من ارزانی داشته، چیزی شنیده و از آن اظهار تعجب می کرد. پدرم که از دوستان او بود، مرا به بهانه کاری به خانه وی فرستاد و من بدین وقت کودکی بودم که هنوز مویم نرویده و شاربم سبز نشده بود. هنگامی که به وی وارد شدم، او به پاس محبت و بزرگداشت من از جای خود برخاست و دست به گردن من انداخت و بعد مرا گفت: « آری» و من او را گفتم: « بلی»؛ پس شادیش افزود؛ زیرا دریافت که مقصود او را فهمیده ام. سپس من که از سبب شادی وی آگاه شده بودم؛ گفتم: « نه» پس چهره اش گرفته و رنگش دگرگون گشت و درباره آنچه در اندیشه آن بود، دچار شک و تردید شد و خطاب به من گفت:

امر را در کشف و فیض الاهی چگونه یافتی؟ آیا امر همان است که فکر و نظر به ما اعطا کرده است؟ گفتم: « بلی» و « نه» و میان بلی و نه، ارواح از مواد و اعناق از اجساد خود پرواز می کنند؛ (بلی، زیرا عقل انسان را به سوی خداوند هدایت می نماید و تا حدی اسرار هستی را در می یابد، نه زیرا به محض، وصولش بدانجا ناگهان می لغزد، فرود می آید و در متشابهات گمراه می شود تا چه رسد به این که کمالات اخلاقی و احکام شرعی را دریابد، گذشته از این، عقل را نه قیدی است که از لغزش و خطا باز دارد و نه حدی که میان عقل های بی شمار - عقل هایی که در حول و حوش معارف در پروازند - متفق باشد، با این که طریق

متعدد است و غایات مختلف، پس درست آمد که میان بلی و نه ارواح در پروازند). بی درنگ رنگ چهره اش زرد شد و لرزه بر اندامش افتاد و در وقت بنشست و به گفتن «لاحول و لا قوه الا بالله» پرداخت، زیرا او امری را که من اشاره کردم، دریافت. (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱، صص ۱۵۴-۱۵۳). شمس الدین محمد بن علی ملک داد تبریزی شمس تبریزی که به دلیل مسافرت های بسیارش «شمس پرنده» لقب گرفته بود، به دنبال تعبیر یک واقعه و به امید هم صحبتی با یک ولی به قونیه وارد شد؛ در همان اولین برخورد چنان مولانا را مجذوب خود کرد که یکباره او را از دنیای پر شکوه و عالمانه یک فقیه، به دنیای رؤیایی و پرجذبه عارفان بزرگ کشید. ماجرا از زبان خود شمس تبریزی: «به حضرت حق تضرع می کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم صحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است، چون بعد چندین مدت بدیدم. گفتند که وقت نیست هنوز! الأُمُورُ مَرهُونَةٌ بِأَوْقَاتِهَا» (تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۶۲-۱۶۱). درباره اولین برخورد شمس و مولانا، علی رغم قصه پردازی ها و کرامت سازی هایی که مریدان کرده اند، ماجرا گویا از این قرار باشد که مولانا آن گاه که با موکب پرتننه ای از طالب علمان جوان و مریدان سالخورد، از مدرسه پنبه فروشان قونیه به خانه باز می گشت، عابری ناشناس، با هیئت و کسوتی که یادآور احوال تاجران خسارت دیده بازار به نظر می رسید، ناگهان از میان جمعیت اطراف پیش آمد و گستاخ و ارعنان فقیه و مدرّس شهر را گرفت و در چشمانش خیره شد و سئوالی گستاخانه و ظاهراً مغلطه آمیز را بر وی مطرح کرد: «صرّاف عالم معنی، محمد(ص) برتر بود یا بایزید بسطام؟» مولانا در پاسخ آمد که: «محمد(ص) سر حلقه انبیاست، بایزید بسطام را با او چه نسبت؟» اما درویش تاجر نما، ناخرسندانه بانگ برداشت: «پس چرا آن یک «سُبْحانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ» گفت، و این یک «سُبْحانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی» بر زبان راند؟» و مولانا به ظاهر با یک پاسخ ظریف و کوتاه از عهده بر آمد که: «بایزید تنگ حوصله بود، به یک جرعه عربده کرد، محمد دریا نوش بود، به یک جام، عقل و سکون خود را از دست

نداد(زرین کوب، ۱۳۷۰: ۱۱۲-۱۰۴ تلخیص). اما همین پرسش سببی شد تا مولانا از دنیای پرهیت یک فقیه به دنیای پرشور یک عارف دلسوخته رهنمون شود؛ در این که هم ابن عربی و هم مولوی دوره ای از تحول معنوی را پشت سر گذاشته اند؛ شکی و شبهه ای نیست و این فصل مشترک این دو بزرگوار در سلوک عرفانی به شمار می رود، مشابهتی که در این تحول به چشم می خورد، تقریب جستن استادان این دو بزرگوار به ایشان است؛ منتها با این فرق که شمس دیدار مولانا را در واقعه ای روحانی از خداوند طلب می کند و ابن رشد، دیدار ابن عربی را در بیداری و از شخص پدر ابن عربی؛ مشابهت بعدی مقهور بودن استادان ابن عربی و مولانا در زمینه های علمی و عرفانی است؛ چنان که ابن رشد از فتوحاتی که خداوند به ابن عربی ارزانی داشته بوده، اظهار تعجب می کرده و شمس تبریزی خود را طبق گفته فریدون سپهسالار در رساله اش قطره ای از دریای علوم خداوندگار مولانا به شمار می آورده است؛ اما باز یک فرق بین ابن رشد استاد ابن عربی و شمس تبریزی استاد مولانا هست و آن این است که ابن رشد فیلسوف است و عقل گرا و اهل برهان و استدلال؛ اما شمس تبریزی عارف است و اهل کشف و شهود و عرفان؛ پس چندان عجیب و غریب نمی نماید که شمس طلب دیدار ولی را در واقعه ای غیبی اظهار کند و ابن رشد طلب دیدار ولی را از پدر محی الدین که دوست و رفیق اوست. مشابهت بعدی طرح سؤال از جانب استادان این دو بزرگوار در حین مواجهه و ملاقاتشان با ابن عربی و مولوی است؛ ظاهراً هر دو از عهده جواب بر می آیند؛ جواب ابن عربی مجمل و جواب مولانا مفصل است، جواب ابن عربی مطابق مذهب اهل کشف است و جواب مولانا از ذهنی فعال و اندیشه ای نقاد و تیزبین ناشی می شود. مضاف بر آن که شمس تبریزی با سؤال خود در خصوص بزرگ بودن محمد(ص) یا بایزید مولانا را به چالش بزرگی فراخوانده است و جواب این سؤال از نظر شمس به نوعی بازگو کننده سطح سلوک علمی مولانا بوده است و جواب ندادن این سؤال قرینه ای محکم بر سالک نبودن مولانا و بی بهره بودنش از عرفان حقیقی است.

۴- مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه عرفانی و کلامی

۴-۱- وحدت وجود

جمله معشوق است و عاشق پرده ای زنده معشوق است و عاشق مرده ای

(دفتر اول، بیت ۳)

غالب شارحان مثنوی این بیت را حمل بر وحدت وجود کرده اند و ما می دانیم که مبدع و مدوّن نظریه وحدت وجود محی الدین عربی بوده است. او معتقد بوده که وجودی جز وجود حق نیست و آنچه در عالم دیده می شود، عکس وجود اوست. مولانا هم انسان را پرده ای و مرده ای در مقابل حق تعالی می داند و از این حیث نظر این دو عارف شباهت تامی با نظریه مثل افلاطونی می یابد.

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

(دفتر اول، بیت ۶۰۲)

ابن عربی در فصوص الحکم، فصل یعقوبی گوید: «وَلَيْسَ وُجُودٌ إِلَّا وُجُودُ الْحَقِّ». «وجودی نیست جز وجود حق» (ابن عربی، ۱۳۶۵: فصل یعقوبی). عدمی که مولانا مطرح می کند، عبارت از نیستی و فنای محض سالک در جنب ذات حق است، اما عدم مطرح در مکتب ابن عربی عبارت از وجود علمی موجودات در لوح محفوظ ازلی است که از آن به اعیان ثابتة تعبیر کرده است.

جمله شاهان، بنده بنده خوداند جمله خلقان، مرده مرده خود اند

جمله شاهان پست پست خویش را جمله خلقان مست مست خویش را

می شود صیاد، مرغان را شکار تا کند ناگاه ایشان را شکار

دلبران را دل اسیر بی دلان جمله معشوقان شکار عاشقان

(دفتر اول، ابیات ۱۷۳۶-۱۷۳۹)

نیکلسون این ابیات را باز گو کننده ی تعلیمات ابن عربی می داند، بدین معنی که اصطلاحات لازم و ملزومی همچون وجود و عدم، وحدت و کثرت، خالق و مخلوق، خداوندگار و بنده صرفاً نام هایی هستند بر صورت مختلف یک حقیقت واحد (نیکلسون، ۱۳۷۴-۷۳۹) باید یادآور شد که این ابیات مولانا چاشنی ذوقی و

شهودی دارند، یعنی شرح و تفسیر اصطلاحات فلسفی به روش عملی و اصطلاحات فلسفی در مکتب ابن عربی چاشنی علمی و تحقیقی دارد؛ یعنی شرح و تفسیر اصطلاحات فلسفی به روش عرفان نظری.

چون رسولان از پی پیوستن اند پس چه پیوندندشان چون یک تن اند

(دفتر اول، ب، ۲۸۱۳)

در اینجا مولانا، بین وحدت وجود و وحدت موجود، فرق نهاده است. وحدت وجود را می پذیرد، ولی وحدت موجود را اعتقادی سخیف و پنداری ضعیف می شمرد. وحدت وجود بر مبنای قاعده *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ* است؛ نه *كُلُّ الْأَشْيَاءِ بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ*. قاعده *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ* توسط ملاصدرا، پایه اش نهاده شده است و اظهار کرده که حقیقت به ذات خود بسیط است، یعنی به هیچ یک از اقسام و اجزای ذهنی و مادی و خارجی، ترکیب نیافته، این وجود در عالم، یکی است و همه اشیا را شامل می شود و مرجع کل اشیا و کل امور است. اساس و پایه این قاعده هم مسأله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است که در اصطلاح عرفا جمع و فرق، اجمال و تفصیل، حد و محدود، رتق و فتق و لف و نشر نیز می گویند. البته نه آن لف و نشری که در اصطلاح علم بدیع آمده است، بلکه لف و نشر تکوینی؛ همان کله قرآن در سوره هود آیه ۱ می فرماید: این کتاب هستی کتابی است با نشانه های محکم که از جانب خدای فرزانه و آگاه تفصیل می یابد (کریم زمانی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۷۳۹-۷۳۸).

۲-۴- اعیان ثابتہ

لذت هستی نمودی نیست را

عاشق خود کرده بودی نیست را

(دفتر اول، ب، ۶۰۶)

برخی از شارحان از جمله نیکلسون «نیست» را در اینجا اشاره می دانند به همان چیزی که ابن عربی آن را «اعیان ثابتہ» نام نهاده است (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۵). به عقیده ابن عربی قبل از آنکه اشیا و موجودات به صورت خارجی و نفس الامری ظهور کنند، به صورت *صُورِ* علمیه در علم خداوند وجود داشته اند. دلیل صحت سخنان نیکلسون در این خصوص آن است

که نیست فی نفسه نمی تواند لذت هستی را چشیده و عاشق شود و چشیدن لذت و عاشق شدن مستلزم یک نوعی از وجود (وجود علمی) است که ابن عربی از آن تعبیر به اعیان ثابت کرده است.

پیرایشان اند کین عالم نبود	جان ایشان در دریای وجود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند	پیشتر از کشت بُر برداشتند
پیشتر از نقش، جان پذیرفته اند	پیشتر از بحر، دُرها سفته اند

(دفتر دوم، ابیات ۱۶۸-۱۷۰)

ظاهراً اشاره دارد به حقیقت انسان کامل که در عرفان ابن عربی از آن به حادث ازلی نام برده شده است. یعنی انسان کامل، جسماً حادث است و روحاً ازلی: *فَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَادِثُ الْأَزَلِيُّ* وجه دیگر: ارواح قبل از ابدان در عالم معنا وجود داشته اند و اگر در بیت فوق، تنها به پیر (= انسان کامل) اشارت شده، برای تخصیص نیست، بلکه جهت تشریف مقامی است. به اصطلاح «چون که صد آمد نود هم پیش ماست»؛ این وجه از آن رو ذکر شد که مولانا و شماری از عرفا، نفس ناطقه و روح آدمی را *جسمانیه الحدوث* نمی دانند. وجه دیگر: اشارت است به بحث اعیان ثابت و منظور این است که *صُورَ عِلْمِيَّةِ أَشْيَاءٍ*، پیش از تحقق در عالم ماده و مدّت در علم ازلی وجود داشته اند. این صورت های علمی را ابن عربی و صوفیان اعیان ثابت گویند و حکما آن را ماهیت نامند (کریم زمانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۷۹).

گفت شه، حکمت در اظهار جهان	آنکه دانسته برون آید عیان
آنچه می دانست تا پیدا نکرد	بر جهان نهاد رنج طلق و درد

(دفتر دوم، ابیات ۹۹۴-۹۹۵)

این دو بیت اشاره است به بحث اعیان ثابت که از اصول تئوری و مباحث عرفان نظری ابن عربی است. باید بپذیریم که مولانا یا به صورت مستقیم با ابن عربی دیدار داشته و با اندیشه های عرفانی او آشنا شده است یا از طریق داماد او صدر الدین قونوی؛ چرا که مبحث وحدت وجود و اعیان ثابت در عرفان قبل از او و منظومه های عرفانی سنایی و عطار به آن گونه ای که ابن عربی تدوین کرده

است، سابقه ندارد؛ پس به نظم در آوردن این مباحث از سوی مولانا تایید و پیروی او در این مباحث خاص از ابن عربی را می‌رساند.

۴-۳-آدم

تا ملک بی خود شد از تدریس او قدس دیگر یافت از تقدیس او

(دفتر اول، ب، ۲۶۵۰)

از دیدگاه عرفان ابن عربی توان گفت که: ملائکه، جامعیت آدم را نداشتند، چرا که ایشان فقط به اسمایی خاص از حضرت حق واقف بودند، در حالی که آدم، مظهر مجلای جمیع اسماء الله بود. از نظر مولانا هم ملائک جامعیت اسمای الاهی را نداشتند و از این روی بود که به واسطه آموختن اسمای مکتوم الاهی از آدم دو تغییر در آنان روی داد:

۱- بیهوش و مدهوش شدند؛ چون علوم حضرت آدم فرا عقلی بود و ملائکه عقل محض.

۲- بر مرتبه طهارت و قدسشان افزوده شد، یعنی به واسطه متابعت از آدم و سجده کردن بر او و زانو زدن در مکتب خانه اش مقرب تر شدند؛ همچنان که ابلیس به ترک سجده و عدم متابعت مطرودتر شد.

آن گشادیشان کز آدم رو نمود در گشاد آسمان هاشان نبود

(دفتر اول، ب، ۲۶۵۱)

آدم ابوالبشر بنابر کلیت و جامعیت طبیعتش که تمامی صفات الاهی در آن به نمایش در آمده بود، مدرّس ملائک شد، در حالی که ملائک که معصوم و بی آرایش بودند، نمی‌توانستند آن وجوه الوهیت را که با عالم آرایش مثلاً عفو و بخشش ارتباط داشت، بشناسند. مقایسه کنید با فصوص الحکم، ص ۱۴ به بعد که در آنجا گفته شده که اگرچه ملائک به وسیله اسما از خدا تجلیل نموده و از این عمل به سود خود برداشت می‌کردند، از این نکته غافل بودند که اسمای دیگری هم در آدم ابوالبشر وجود داشت که علم ایشان به آنها نمی‌رسید، در نتیجه برای آنان امکان تجلیل پروردگارشان به طوری که آدم ابوالبشر تجلیل می‌کرد، وجود نداشت (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۲۱۶). در عرفان دو عالم وجود دارد:

۱- عالم عقل یا اطوار عقل ۲- عالم عشق یا اطوار عشق. فرشتگان (عقول عشره و توابع آنها) در عالم عقل ساکن بوده اند به عالمی که ضیق و تنگنا دارد و آدم و اولیا و انبیای الهی در عالم عشق ساکن اند که وسیع و بی کران است؛ طبعا اسماء متجلی بر آدم به مراتب بیشتر و کامل تر از اسماء متجلی بر فرشتگان خواهد بود و از این روست که مولانا فرموده: آن گشادی و فراخی که در آسمان عشق آدم بود و برای فرشتگان روی داد، در آسمان های عقل ایشان با آن همه وسعت جا نمی شد و ابن عربی هم تجلیل کامل از حق را مستلزم جامعیت اسماء الهی که از عشق ناشی می شود، می داند، عشقی که فرشتگان از آن محرومند.

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(حافظ ۱۳۸۸: ۳۶۰)

۵-۳- انسان کامل

بشنو از نی چون حکایت می کند از جدایی ها شکایت می کند

(دفتر اول، بیت ۱)

شارحان مثنوی از جمله عبدالرحمان جامی و یعقوب چرخسی و اسماعیل انقروی، منظور از نی را انسان کامل دانسته اند. بحث انسان کامل یکی از پر دامنه ترین مباحث عرفانی است که با عرفان و تصوف ابن عربی قرین شده است. ابن عربی در فصوص الحکم، فص آدمی انسان را کون جامع دانسته است؛ زیرا کون در اصطلاح عرفا عبارت از عالم هستی است. یعنی انسان، زبده هستی است و انسان در واقع روح عالم و عالم، جسد اوست. یعنی جهان بدون در نظر گرفتن انسان، کالبدی است مرده و جامد. از این رو ابن عربی گوید: فَإِنَّهُ وَ لَوْ كُنَّ مَوْجُوداً بِهْ كَانَتْ كَجَسَدٍ مُلْقَى لَا رُوحَ فِيهِ (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۵۵). باز ابن عربی گوید: «وَهُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ إِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظَرُ (نسبت انسان به حضرت حق تعالی، نسبت مردمک چشم است با چشم، و دیدن بدان حاصل آید (جامی، ۱۳۵۶: ۹۱)). تشبیه نی به انسان کامل با مبانی عرفانی مولوی که عرفانی شرقی است، کاملاً سازگار است؛ چرا که طبق نظر عارفان شرق خداوند ظهورش در عالم ماده و مدت یا از طریق نور است یا از طریق صوت بالطبع

شی ای که صوتش حکایت از بریدن و جدایی از مبدا داشته باشد، نی است و همچنین وجودی که صوتش به معنای حقیقی حکایت از بریدن و جدایی از حق دارد، انسان کامل است که صدایش از ما بین دو لب خارج می شود و طرفه آن که آن نی بر لب انسان کامل نهاده شود و مزامیر داوودی از آن برخاسته گردد.

فرع دید آمد عمل بی هیچ شک پس نباشد مردم، إلا مردمک

(دفتر اول، ب، ۱۶۷۹)

اینکه انسان کامل به منزله مردمک است، تعبیری است از ابن عربی: «وَهُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ إِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظَرُ.» نسبت انسان به حق تعالی، نسبت مردمک چشم است به چشم که نگاه کردن با آن انجام می شود (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۶۷). این بیت مولانا بی شک با عنایت به سخن ابن عربی که مذکور افتاد، سروده شده است؛ چرا که این سخن ابن عربی در عرفای پیش از او مسبوق به سابقه نیست.

پس سری که مغز آن افلاک بود اندر آخر، خواجه لولاک بود

(دفتر دوم، ب، ۹۷۴)

بنابراین، این رازی که مغز و زبده افلاک بود، سرانجام آن راز نهران، وجود حضرت پیامبر (ص) بود که حدیث لولاک به آن سرور خطاب می کند. ابن عربی در فصوص الحکم می گوید: «فَإِنَّهُ بِهِ يَنْظُرُ الْحَقُّ إِلَى خَلْقِهِ فَيَرْحَمُهُمْ فَتَمَّ الْعَالَمُ بِوُجُودِهِ.» بدینسان حضرت حق تعالی با چشم انسان به آفریدگان در نگریست؛ پس به آنان رحم آورد. از این رو عالم با وجود انسان، کامل شد. (کریم زمانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۲۶۷).

چون که حس ها بنده حس تو شد مر فلک ها را نباشد از تو بُدّ

(دفتر دوم، ب، ۳۲۴۹)

هر گاه همه حواس (آنان که در مرتبه محسوسات مانده اند) مطیع و فرمانبردار حس (حقیقت یاب) تو شدند، حتی آسمان ها و افلاک نیز به اطاعت تو درمی آیند. [این بیان موافق است با تعابیر صوفیان خصوصاً ابن عربی در مورد انسان کامل نظیر این که او را کلمه جامعه و مردمک چشم حق و نگین انگشتری جهان و تمام کننده خلقت آن و ... می دانند.] (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۷۰-۶۹).

این که جهان در تسخیر و تصرف انسان کامل است، ریشه روایی دارد و روایت آن همان قرب نوافلی است که سبب می گردد انسان دست و پا و چشم و گوشش خدایی گردد و بالطبع هر قدرتی که خداوند دارد، این انسان هم از آن برخوردار می گردد؛ اما اعمال این تصرفات به اذن و اراده حق است نه عبد و فرق بنده و خدا در این جاست.

بنده ای کش خوی و خلقت این بود نی جهان بر امر و فرمانش رود؟

(دفتر سوم، ب ۱۹۱۵)

چنان که ابن عربی می گوید: وَقَدْ كَانَ الْحَقُّ أَوْجَدَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَجُودَ شَبَحِ مَسْوِيٍّ لَارُوحٍ فِيهِ. «و حق تعالی، جهان را پدید بیاورد به جملگی، کالبدی بی روح» و سپس می گوید «روح این جهان، انسان کامل است» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۵۸).

از سعادت چون بر آن جان بر زدند همچو تن آن روح را خادم شدند

(دفتر پنجم، ب ۱۵۴)

چنان که ابن عربی می گوید: أَيْ جَعَلَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ، أَلْعَيْنَ الْمَقْصُودَةَ وَالْغَايَةَ الْمَطْلُوبَةَ مِنْ إِيجَادِ الْعَالَمِ وَإِبْقَائِهِ كَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ الَّتِي هِيَ الْمَقْصُودُ مِنْ تَسْوِيَةِ جَسَدِ الشَّخْصِ الْإِنْسَانِيِّ (جامی، ۱۳۵۶ ه ش، ص ۹۶).

«یعنی خداوند، انسان کامل را زبده ی مقصود و غایت مطلوب در ایجاد و ابقای جهان قرار داد. مانند نفس ناطقه که مقصود از پدید آوردن کالبد هموست.» این که به گفته مولانا موجودات به خدمت انسان کامل پرداخته اند و به قول ابن عربی، انسان کامل غایت و غرض آفرینش است؛ از آن روست که انسان نوع آخر از آفریده های حق تعالی است و انسان کامل نوع آخر از طبقه انسانی است و بالطبع هر موجود ناقصی از انسان گرفته تا حیوان و نبات و جماد به موجود کامل محتاج و نیازمند است و این همان مبحث و وسایط فیض عرفانی است.

۶-۳-زن

خالق است آن، گویا مخلوق نیست

پرتو حق است آن، معشوق نیست

(دفتر اول، بیت ۲۴۳۷)

مولانا در این ابیات نظر درخشان خود را در مورد زن اظهار کرده است. در مثنوی ابیاتی در مذمت زن نیز دیده می شود، اما به یقین توان گفت که آن ابیات عقیده شخصی مولانا نیست، بل او دید عرفی زمانه خود را درباره زن منعکس کرده است، چنان که زندگی شخصی او نشان می دهد که سلو کش با زنان بسیار محترمانه و محبت آمیز بوده است (کریم زمانی، ۱۳۸۷: ج ۱، صص ۷۲۷-۷۲۶). ابن عربی نیز در فصّ بیست و هفتم از فصوص الحکم (فصّ محمدی) زن را والاترین مظهر خدا می داند و وصلت با او را همطراز با اتحاد عاشقانه با خدا می شمرد. او می گوید: زن برای عارف، کاملترین مظهر تجلی خلاقیت خداوند است: فَشَهُودُ الْحَقِّ فِي النِّسَاءِ أَعْظَمُ الشُّهُودِ وَ اكْمَلُهُ. بر اساس نظر ابن عربی که بسیاری از شارحان مثنوی بدان استناد جسته اند، مرد فقط جنبه فاعلی دارد. بدان سبب که مرد، زن را باردار می کند. اما زن هم جنبه فعل پذیری (انفعالی) دارد و هم جنبه فاعلی، از آن رو که هم از مرد، نطفه می پذیرد و هم نطفه را می پرورد و آن را به انسان کامل مبدل می کند. به هر حال، این نظر مششع مولانا درباره زن، آن هم در قرون وسطی اعجاب انگیز است. کاملترین و عظیم ترین تجلی حق در وجه و چهره ظاهر می گردد؛ و وجه و چهره زنان به واسطه احساسات و عواطف رقیقه ای که دارند؛ مستعد این تجلی است. گفته مولانا و ابن عربی وجه مشترکی دارد و آن این است که پرتو حق (جمال زن) را تنها با عین شهودی (چشم بصیرتی) که از ناحیه حق باشد، می توان مشاهده کرد. اگر مرد زیبایی اش از حد بگذرد، به حد زیبایی زنان می رسد و اگر زن زیبایی اش از حد بگذرد، به زیبایی جمال الهی موصوف می گردد.

۷-۳- تجلی

آنچه اول آن نبود، اکنون نشد
در میان این دو افزونی ست فرق
تا پدید آید صفات و کار او
کو بود حادث، به علت ها علیل

حق ز ایجاد جهان افزون نشد
لیک افزون گشت اثر ز ایجاد خلق
هست افزونی، اثر، اظهار او
هست افزونی هر ذاتی دلیل

(دفتر چهارم، ایات ۱۶۶۶-۱۶۶۹)

ذات حق به سبب پدید آوردن جهان فزونی نیافته است و آن چه از اول نبوده، اکنون نیز نیست. لیکن با آفرینش مخلوقات، اثر زیاد شد، اما میان این دو افزایش تفاوت وجود دارد، پس این که به ازدیاد مظاهر قابل شویم و یا به ازدیاد ذات اقدس الاهی فرق فاحشی وجود دارد. چه اعتقاد به کثرت موجودات عقیده ای صحیح است، اما اعتقاد به کثرت ذات الاهی عقیده ای است سخیف و باطل. زیرا طبق دلایل عقلی و نقلی و فطری، حضرت حق، واحد است به وحدت حقیقی و هیچ مانندی در جهان ندارد. افزونی اثر برای آشکار کردن قدرت و عظمت فاعل حقیقی است، تا صفات و فعل فاعل حقیقی پدیدار شود. هر ذاتی که افزایش یابد، دلیل بر این است که آن ذات، حادث و معلول علت هایی است. جهان بینی مولانا، مانند سایر عرفا و صوفیه، جهان بینی تجلی است. یعنی پیدایش جهان نتیجه تجلی ذات الاهی در مراتب مختلف وجودی است. خداوند به اعتقاد صوفیه بر حسب اسم باطن و ظاهر دو نوع تجلی دارد: یکی تجلی غیبی و دیگری تجلی شهودی (کریم زمانی، ۱۳۸۷: ج ۲، صص ۴۸۸-۴۸۹).

چنان که ابن عربی گوید: **أَنَّ لِلَّهِ تَجَلِّيَيْنِ: تَجَلِّيَ غَيْبٍ وَ تَجَلِّيَ شَهَادَةِ** طبقه بندی ابن عربی از تجلی و تقسیم آن به تجلی غیبی و شهودی کلی است و در برگیرنده تجلیات ذاتی و افعالی و صفاتی و آثاری می باشد؛ اما طبقه بندی مولانا از تجلی در اینجا ناظر به تجلیات فعلی خداوند می شود و به ایجاد عوالم شهادت اشاره دارد نه عالم غیب، پس جزیی است. این که خداوند با تجلی و بخشیدن انوار خویش دچار نقصان نمی شود یا با ازدیاد موجودات کامل نمی گردد، منحصراً به بی کرانگی و لایتناهی بودن ذات و استغنائی ذاتی حق و کیفیت متفاوت بخشش حق با بخشش خلق باز می گردد.

۸-۳- عقل جزوی و وهم

جز پذیرای فن و محتاج نیست

عقل جزوی، عقل استخراج نیست

(دفتر چهارم، ب ۱۲۹۵)

یعنی عقل جزوی، مبتکر و مُبدع نیست و نمی تواند معارف باطنی را از حجاب ابهام بیرون آورد. چنان که ابن عربی تصریح می کند که عقل هم مانند قُوا و حواس، محدود است و از حد و مرتبه اش تجاوز نمی کند، ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر است نه در صفت پذیرش و قبول، زیرا استعداد قبول آن حدی ندارد (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۱).

عقل جزوی، آفتش وهم است و ظن	ز آن که در ظلمات شد او را وطن
بر زمین گز نیم گز راهی بُود	آدمی بی وهم ایمن می رود
بر سر دیوار عالی گز روی	گرد و گز عرضش بود، کژ می شوی
بلکه می افتی ز لرزه دل به وهم	ترس وهمی را نکو بنگر، بفهم

(دفتر چهارم، ایات ۱۵۵۸-۱۵۶۱)

در علم النفس قدیم هر چند وهم یکی از پنج قوه باطنی به شمار آمده، اما بر همه آن قوا غلبه دارد و اساساً آدمی، مغلوب وهم خویشتن است، چه بسا مشابهِت عسل با زهر سبب می شود که از عسل دلزده و بی میل شود، گرچه عقلاً زهر و عسل را دو امر متمایز می داند و ابن سینا در تعریف وهم گفته است:

«دیگر قوه وهمیه است و آن قوه ای است که در نهایت تجویف اوسط دماغ می باشد و معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیّه موجود است، درک می کند، مانند قوه ای که در گوسفند موجود است که حکم می کند باید از گرگ فرار کرد و باید به برّه خود مهربانی کند (ابن سینا، ۱۳۳۳: صص ۸۹-۷۵).

ابن عربی نیز وهم را بزرگ ترین سلطان و فرمانروای بیچون در انسان می شمرد. *فَالْوَهْمُ هُوَ السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْكَامِلَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ* (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۸۱). ابن عربی وهم را سلطان اعظم نامیده؛ زیرا وهم و همچنین خیال از جنود بزرگ ابلیس اند و پس از آنکه سالک از تصرف شهوت و غضب خارج گردد، در دایره وهم و خیال می افتد و بیرون شدن از این دایره بسیار صعب است؛ چون تمام حالات و واردات و خواطر شیطانی به شکل و صورت رحمانی ظاهر می گردند، و اگر سالک به مرتبه فراست نرسیده باشد، از شناخت آنها عاجز می آید. مولانا در مرتبه ای پایین تر از آنچه ابن عربی ذکر کرده است،

وهم را آفت عقل جزویی می داند که در تصرف شیطان است، نه آفت عقلی که از شهوت و غضب رهیده باشد .

۹-۳-عدم و عرض

پس در آ در کارگه، یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را به هم

(دفتر دوم، ب ۷۶۲)

استاد زرین کوب می نویسد: اما شیوه استعمالی که وی (مولانا) از اصطلاح عدم دارد و از آن به نیستی هم تعبیر می کند، به طرز تلقی ابن عربی از عدم، بی شباهت نیست ... هر چند که اوصاف عدم و مراتب ظهور نزد مولانا با آنچه نزد ابن عربی از نظریه وحدت حاصل می شود، تفاوت دارد. این که عدم را کارگاه وجود می خواند، قول وی را با تلقی متکلمان نزدیک می سازد (زرین کوب، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۰۹).

جمله عالم خود عَرَض بودند تا اندرین معنی بیامد هَلْ أَتَى

(دفتر دوم، ب ۹۷۶)

همه موجودات این جهان، در اصل، عرض بوده اند. حتّی در این باره که همه الم، اعراض بوده اند، آیه هَلْ أَتَى نازل شد [چنان که ابن عربی در پایان فصّ شعبی گفته است: «وَأَمَّا الْأَشَاعِرَةُ فَمَا عَلِمُوا أَنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مَجْمُوعُ أَعْرَاضٍ فَهُوَ يَتَبَدَّلُ فِي كُلِّ زَمَانٍ إِذِ الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ»].

و اما اشاعره این مطلب را درنیافتند که جهان، جملگی عَرَض است و در هر آن، دگرگون می شود، زیرا که عرض در دو زمان بر یک حال باقی نمی ماند (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، صص ۴۶۶-۴۶۷).

جوهر بودن جهان و موجودات آن، مستلزم قائم به ذات بودن آنهاست و حال آنکه جهان و موجودات آن وجودشان عاریتی و قائم به غیر است. چون قائم به غیر اند، از منظر مولانا و ابن عربی عرض اند و عرض هم بنا به گفته اشاعره- که مولانا و ابن عربی از پیروان ایشان اند- در معرض تبدیل و تغییر است؛ این تبدیل و تغییر تا بدانجا پیش می رود که به زوال و نابودی موجودات عرضی می انجامد.

۱۰-۳-ابلیس

نه غلط گفتم که بد قهر خدا

علتی را پیش آوردن چرا؟

(دفتر پنجم، ب ۱۹۲۸)

مولانا در این جا بحثی را آغاز می کند که با عقاید مرسوم درباره ابلیس تفاوت دارد. او می گوید در ابیات پیشین مثنوی گفتم که تکبر و خوی خودبینانه سبب اصلی کافر شدن ابلیس شد، سخنی سخت و ناصواب بود، بلکه سبب اصلی سرکشی ابلیس این بود که او مظهر اسم قهار است و آن قهر، او را به سوی کبر و نخوت کشاند (کریم زمانی: ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۵۰۳).

صوفیه طراز اول جملگی بر همین اعتقادند. چنان که ابن عربی گوید: لَأَنَّ إِبْلِيسَ مَظْهَرُ اسْمِ الْمُضِلِّ. «زیرا ابلیس مظهر اسم مضل است و اسم «مضل» نیز تحت اسم قهار است (جامی، ۱۳۵۶: ص ۱۰۹).

جمع بین سخنان مولانا و ابن عربی آن است که لازمه مضل بودن ابلیس، مظهر قهر بودن اوست؛ در حقیقت قهر مجرای است که ضلال و گمراهی از آن می گذرد، از یک طرف مظهر قهر است و از طرف دیگر مظهر اسم نورانی مضل و از این روست که عرفا از جمله عین القضاة گفته اند که نور ابلیس سیاه است.

۱۱-۳-کرامت

این نشان ظاهرست، این هیچ نیست

تا به باطن در روی، بینی تو بیست

(دفتر دوم، ب ۳۲۲۹)

ابن عربی در باب صد و هشتاد و چهار فتوحات مکیه می گوید: کرامت، بر دو قسم است: یکی کرامت حسی و دیگری کرامت معنوی. عوام الناس فقط می توانند کرامت های حسی اولیاء را مشاهده کنند، نظیر راه رفتن روی آب و طی الارض و ... ولی کرامت معنوی را فقط خواص متوجه می شوند و آن عبارت است از پیشی گرفتن در امور خیر و دوری از صفات ذمیمه نظیر حقد و حسد و توجه به مراقبه و محاسبه.

مولانا و ابن عربی معتقد اند که کرامت چه ظاهری و چه حقیقی از باطن عارف ناشی می شود؛ اما کرامت حقیقی که دفع رذایل و جذب فضایل است، از کرامت ظاهری که عبارت از طی الارض و اشراف بر ضمائر باشد، بالاتر است؛

زیرا در کرامت ظاهری رعونت نفس دیده می شود، ولی در کرامت حقیقی، عارف از در تذلل و تقصیر و مجاهده وارد می شود و همین در است که او را در چشم خدا و خلق عزیز می کند و به مطلوب و مقصود می رساند.

۱۲-۳- بدن مثالی

آن توی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن

(دفتر سوم، ب ۱۶۱۳)

تو آن نفس ناطقه ای هستی که بدون این بدن مادی، بدن دیگری نیز داری، بنابراین نباید از این که روح از جسم خارج شود، بترسی. [این موضوع از مواریث حکمای اشراقی و صوفیان است و حکمای فهلوی ایرانی بدان جسد هورقلیایی گفته اند. گویا پس از اسلام شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب حکمة الاشراق نخستین کسی باشد که این اصطلاح را در آثار خود به کار برده است و این کلمه بعدها در آثار ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری و شیخ احمد احسائی و دیگران نیز راه یافت. اینان بدن مثالی و یا جسد هورقلیایی را جوهر و ملکوت بدن مادی و جسد عنصری دانسته اند، به این معنی که این بدن، ماده عنصری ندارد، اما شکل و مقدار و طول و عرض دارد، مانند صورت های خیالی و صوری که در رؤیا دیده می شود. از این رو بدان عالم خیال منفصل و عالم برزخ نیز می گویند. این بدن همچون هاله ای نورانی، جسم مادی را احاطه کرده است.] ابن عربی نیز در فصّ یونسی بدین جسد قایل است. وی می گوید: فَإِذَا أَخَذَهُ إِلَيْهِ سَوَى لَهُ مَرَكِبًا غَيْرَ هَذَا الْمَرَكَبِ مِنْ جِنْسِ الدَّارِ الَّتِي يَنْتَقِلُ إِلَيْهَا وَ هِيَ دَارُ الْبَقَاءِ لَوْجُودِ الْإِعْتِدَالِ فَلَا يَمُوتُ أَبَدًا أَى لَا تُفَرَّقُ أَجْزَاؤُهُ: «پس آن گاه که خدا، خواهد آدمی را به سوی خود برد، مرکوبی برای او فراهم آرد که از جنس سرای دنیا نباشد، بل از جنس سرای جاودان باشد، تا اعتدال آن برقرار ماند، بدینسان هرگز ورا مرگی نباشد. یعنی اجزای جسد (مثالی) او پراکنده نشود.» (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۶۹).

۱۳-۳- زنده بودن موجودات

بی خبر با ما و با حق باخبر

خاک و آب و بادو نار باشرر

(دفتر دوم، ب ۲۳۷۰)

چنان که ابن عربی در فصّ اسحاقی معتقد است که جمیع موجودات در نزد اهل کشف و نظر، حیّ و زنده اند و عارف به خداوند تعالی؛ زیرا طبق آیه شریفه قرآنی جمیع موجودات آسمانی و زمینی تسبیح حق می گویند. بنابراین، تسبیح، متوقف بر معرفت است. تا موجودات به پروردگار معرفت نیابند، تسبیح آن ها وجهی ندارد (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، صص ۲۶۶-۲۶۷).

سنگریزه گر نبودی دیده ور چون گواهی دادی اندر مشت در؟

(دفتر چهارم، ب ۲۴۱۹)

ابن عربی در فتوحات تصریح دارد که بارها تسبیح و نیایش سنگ ها را با گوش خود شنیده است و این تسبیح نه با زبان حال، بلکه با زبان قال بوده است (خوارزمی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۷۴).

۱۴-۳- جایگاه پیامبران

عیسی و ادریس بر گردون شدند با ملایک، چون که همجنس آمدند

(دفتر چهارم، ب ۲۶۷۲)

ابن عربی در فصوص الحکم، فصّ حکمت قلدّوسیه را به ادریس تخصیص داده است. از آن رو که ادریس در تهذیب نفس و تحمّل ریاضات شاقّه و تطهیر از صفات حیوانیّه بسیار کوشا بود؛ به نحوی که مانند فرشتگان به تجرید محض رسیده و صاحب معراج شده بود (همان، ج ۱، ص ۲۰۸).

چون خضر و الیاس مانی در جهان تا زمین گردد ز لطف آسمان

(دفتر ششم، ب ۱۸۸)

ابن عربی در فتوحات مکیه چهار پیامبر را موجود به بدن عنصری می داند: ادریس، الیاس، عیسی و خضر.

۴- نتیجه گیری

گفتمان کاوی (Discourse analysis) یا تحلیل النصوص که گاهی مترادف «علم النص» نیز به کار می رود، از اصطلاحات اهتمام برانگیز رویکرد زبان شناسی در فهم متون ادبی است. مفهوم گفتمان از جمله مفاهیم مهم

و پرکاربرد است که در شکل دادن به تفکر فلسفی، عرفانی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تمامی ملل نقش به سزایی داشته است. با نگاهی به مجموع تعاریف ارایه شده، می توان اذعان کرد نقطه اشتراک نظریه پردازان در این است که: گفتمان یک تعامل اجتماعی و ناشی از روابط افراد جامعه انسانی با یکدیگر است. جلال الدین محمد بلخی و ملک العارفين محی الدین ابن عربی دو بزرگ در حوزه گفتمان عرفانی هستند که اندیشه های آنان تا روزگار ما از اهمیت خاصی برخوردار است. سخن اصلی در این مقاله آن است که اولاً این دو بزرگ با یکدیگر ملاقات داشتند و همدیگر را دیده و پسندیده اند. ثانیاً اندیشه عرفانی آنها داری اشتراکات قابل تأملی است که ارتباط فکری آنان را مسجل می کند. اصلی ترین اندیشه های محوری این دو عارف بزرگ که در مقاله نمونه هایی نیز برای آنها ذکر شده است، عبارتند از: وحدت وجود، تجلی، اعیان ثابته، انسان کامل، آدم ابوالبشر، عقل جزوی و وهم، عدم و عرض، ابلیس و زن. آنچه مسلم است این دو عارف بزرگ مرزهای ناپیدایی را در عرفان اسلامی در نور دیده و به ساحتی از شناخت و تعقل صوفیانه راه بسته اند که پژوهش در این زمینه را از همیشه تا جاویدان الزام آورمی کند.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- افلاکی، احمد (۱۳۸۳)، مناقب العارفین، تصحیح: تحسین یازیچی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، ۱۴۱۸ه ق، ۱۹۹۷م، فتوحات مکیه، چاپ بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۵)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی.
- ۵- تبریزی، شمس، (۱۳۴۹ هـ ش)، مقالات، به کوشش صمد موحد، تهران: انتشارات عطایی.
- ۶- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، محیی الدین ابن عربی چهرة برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ۷- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۳۷ هـ ش)، نفحات الانس، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۸- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۵۶ هـ ش)، نقد النصوص، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- ۹- خوارزمی، کمال الدین حسین، (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۰- زمانی، کریم (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ بیست و پنجم.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، سرتی، دوره دو جلدی، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۰) پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۳- سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۳۳ هـ ش)، علم النفس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۱۵ هـ ش)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۱۵- -----،-----، (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوار.
- ۱۶- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۴)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۱۷- نیکلسون، رینولدالز، (۱۳۷۴)، شرح مثنوی معنوی، ترجمه و تعلیق لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۱۸- نیکلسون، رینولدالز، (۱۳۶۶)، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- ۱۹- یوسف پور، محمد کاظم، (۱۳۸۰)، نقد صوفی، تهران: انتشارات روزنه، چاپ اول.

Archive of SID