انسان کامل
از دیدگاه ابن‌عربی و مولانا

خلیل بهرامی قصرچمی*

چکیده: انسان کامل، حقیقت الهی، نقاوهٔ آفرینش؛ جام گیتی‌نما و مظهر عنایت رحمانی است. شناخت وی، آشنایی با ناخدای کشتی عالم وجود، در مسیر حیات ابدیت و صمدیت است(بیان وضرورت). پژوهش و درک ویژگی‌های او، از فراز و نشیب آرای عارفان، و تطبیق و قضاوت در آن‌ها تفرقه‌زدگان دیار فرقانی را، به کوثر قرآنی سوق خواهد داد(هدف). در این تتبع، مسئله و فرض آن است که: آیا با بررسی آرای مولانا ازشرق ولایت انسانی، و ابن‌عربی از غرب آفاق عقلانی اسلامی، می‌توان تأثیرپذیری مولانا را از نظریهٔ انسان کامل محی الدین اثبات کرد؟ یا خیر؟ درحالی‌که، مدت مدیدی بین آن دو، برزخی لایبغیان حائل بوده است؛ و در اواخر عمر، در حد دیار عاشقان، (ایران)، باهم برخورد کرده‌اند! دراین‌باره گرچه بخردان و عاشقان بسیاری در مکتوبات خود چراغ‌داری راه سالکان کرده‌اند؛ و مشترک و مختلف سخن رانده‌اند(پیشینه)؛ ولی یک نکته اینکه؛ مفهوم انسان کامل تبادر وجدان هر دو بوده است؛ و صرف مشاهدهٔ برخی تشابهات در مفهوم انسان کامل در آرای آن دو، نمی‌تواند مؤید اثرپذیری کامل مولوی از ابن‌عربی باشد. زیرا در صورتی می‌توانیم به وجود اقتباس صرف و تأثیر، یقین پیدا کنیم که خصوصیات کامل یک نظریه، در نظریهٔ مقتبس مشاهده گردد.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، ولایت، حقیقت محمدی، اعیان ثابته

---

*استادیار عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهاقان، اصفهان e-mail: drbahrami@dehaghan.ac.ir

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۹/۱۶؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مقدمه:

انسان کامل از اصطلاحات کلیدی عرفان نظری است. اندیشه‌ها و آرای گوناگونی که دربارهٔ مفهوم انسان کامل ارائه شده چنان گسترده است که به‌دست دادن تعریفی جامع و فراگیر را سخت دشوار ساخته است.

انسان کامل، نه انسان عابد، زاهد، عاقل، عاشق و ... می‌باشد بلکه انسان کامل، انسانی است که تمام ارزش‌های انسانی، به‌طور هماهنگ و متوازن در او رشد یابد. هرگاه فقط به یکی از ابعاد وجود انسان توجه فراوان شود. این انسان به یک انسان تک ساحتی و تک بُعدی تبدیل می‌شود. بنابراین رشد و تکامل استعداد انسان به‌صورت ناقص و ناهماهنگ شکل می‌گیرد. در این موقع، انسان مسخ می‌شود.

> *مکتب عرفان یا عشق آسمانی، کمال انسان را در عشق به ذات حق می‌داند. مطابق با این مکتب، نهایت هدف انسان کامل، خدا است. به‌عبارت‌دیگر، انسان کامل حقیقی، خود خدا است. و نیز هر انسانی که از خود و همه‌چیز می‌گذرد و به خدا می‌رسد* (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۴).

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

در ایران باستان نیز مسئلهٔ انسان نخستین با مفهوم انسان کامل شباهت‌هایی دارد (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

بنابرآنچه در *بندهشن* آمده، انسان نخستین یا کیومرث، نمونهٔ انسانیت است و بر یک مفهوم مجرد و شخصیت یافته دلالت می‌کند:

> *ششم، مردم را افرید که کیومرث است؛ به هفتاد روز که از روز رام، ماه دی، تا روز آنغران، ماه سپندارمذ است. پنج روز درنگ کرد تا (روز وَهیشتُوئیشت گاه). آن پنج روز گاهنبار است که آن پنج روزِ ترُوفته است که دزدیده خواند. او را نام هَمَسپَهمَدیم است که او را گزارش این که حرکت همهٔ سپاه به گیتی پیدا شد. زیرا*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

فِرَوَهرِ مردمان به همسپاهی رفتند. نام آن پنج روز که تُروفته است، که پنج گاه گاهانی است، که پنجهٔ نیکو خوانَد، به (صورتِ) دینی این است: آشهوَنَوید گاه، اوشتَوید گاه، اسپندوُمِد گاه، وُهوشهر گاه، وَهیشتُوئیشت گاه (بندهشن، بی‌تا: بند۲۴، ۴۱).

کیومرث بنا به تمام شواهد موجود در متن اوستایی فروردین یشت، نمونهٔ اولیه‌ای است که پیش از وجود بشر ظاهر شده است.

فَرَوَشیِ گیومَرتِ اَشَوَن را می‌ستاییم، نخستین کسی که به گفتار و آموزش اَهوره مَزدا گوش فرا داد و از او خانوادهٔ سرزمین‌های ایرانی و نژاد ایرنیان پدید آمد. اینک بخشایش و فَرَوَشیِ زَرتُشت سپیتمانِ اَشَوَن را می‌ستاییم... (اوستا، ۱۳۸۵: ۴۲۳).

به‌علاوه بعضی از محققان معتقدند که پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در عرفان اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود در دیانت زرتشتی به زرتشت منسوب است (بهار، ۱۳۶۲، ج۱: ۱۲۰ – ۱۱۹).

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

همچنین احادیث قدسی و نبوی قابل توجهی وجود دارد که دلالت دارند بر اینکه خدا افلاک را برای وجود انسان – و به‌عبارتی وجود پیامر اسلام(ص) – آفریده است. مثال بسیار مشهور، این حدیث منسوب به پیامبر است، «لَولَاکَ لَمَا خَلَقتُ الاَفلَاکَ» (مجلسی، بی‌تا، ج۱۵: ۲۸) و نیز این روایت معروف، «کُنتُ نَبیّاً وَ آدَمُ بَینَ ألمَاءِ وَ ألطِّینِ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۸: ۲۷۸). تمام این نوع احادیث، دربارهٔ پیامبر اسلام(ص) است که عرفای مسلمان عموماً او را مظهر انسان کامل تلقی می‌کنند. ابن‌عباس در تفسیر آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف، «وَلَـکِنِ انظُرْ إِلَی الْجَبَلِ»، جبل را به نور محمد(ص) تفسیر کرده است (عین القضات، ۱۳۷۳: ۴ – ۲۶۳).

از نظر شهید مطهری، امام علی(ع) نمونه و الگوی والای انسان کامل اسلام می‌باشد. به‌طوری‌که تمام استعدادها و آرمان‌های خود را به‌صورت هماهنگ رشد داده است[1] (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اما اساس نظریهٔ انسان کامل، چنان‌که دیدیم، قبل از ابن‌عربی وجود داشته است و او با نبوغ سرشار خویش انسان کامل را در پیوند با سایر اجزای تفکر خود مخصوصاً وحدت وجود و اسما و صفات در سامانهٔ عرفانی خویش وارد نمود، چنان‌که پس از وحدت وجود و اسما و صفات، نظریهٔ انسان کامل را می‌توان سومین رکن عرفان نظری دانست.

تصویری که از انسان کاملی که در مثنوی مولانا از آن سخن رفته است به‌دست می‌آید و مشخص می‌نماید که انسان کامل از منظر مولانا دارای چه ویژگی‌هایی است و چه خصوصیاتی برای او می‌توان بیان داشت. به‌نظر می‌رسد که قبل از هر چیز لازم است روشن گردد انسان کامل از نظر مولانا از چه جایگاهی برخوردار است. مولانا مباحث مهمی را در مثنوی خویش به انسان کامل اختصاص داده است؛ و از زوایای گوناگون به این مبحث پرداخته است. مطرح نمودن مباحثی مانند ضرورت وجود انسان کامل(مثنوی، دفتر۳، بیت ۳۸۰)،[۲] جامع بودن انسان کامل(مثنوی، دفتر۴، بیت ۵۱۲)،[۳] پرداختن به برخی مصادیق آن و... نشان از جایگاه بسیار مهم مبحث انسان کامل در *مثنوی* است.

درواقع اگر کل *مثنوی* را یک کتاب جامع برای برنامهٔ سلوک انسانی بدانیم، در این مسیر وجود یک رهبر، هادی، مرشد و ... لازم است که هدایت‌کننده و دستگیر سالکان به‌سوی کوی دوست باشد و این دستگیر، کسی جز انسان کامل نیست.

در عرفان ایرانی هم مسئلهٔ انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین که اغلب کیومرث تلقی می‌شود (مقدسی، ۱۸۹۹م، ج۲: ۷۷-۷۶). همان فرزند خدا تصور شده که روح او جزئی از روح خداوند است (شدر، بی‌تا، ج۱: ۲۹-۲۸). شدر بر این باور است که مفهوم انسان کامل در اسلام به پیشینه‌هایی پیوسته است که در قلمرو عرفان ایرانی یافت می‌شود. او برمبنای بحث انسان نخستین در ادبیات مزدیسنا به این رأی و نظر می‌پردازد که پیوستگی میان انسان کامل و نخستین انسان، چشمگیر و قطعی است؛ زیرا بنابر *بندهشن*، انسان نخستین (کیومرث) نمونهٔ انسانیت، و عهده‌دار وظایف و امور جهانی است؛ و بنابر برخی روایات، از اجزای هشت‌گانهٔ پیکر همین انسان است که معدن‌های هشت‌گانه به وجود آمده است (شدر، بی‌تا، ج۱: ۲۵- ۲۳). همچنین پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در تفکر عرفانی اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود، در دیانت زردشتی به‌نحوی به زردشت منسوب است (بهار، ۱۳۶۲، ج۱: ۱۲۰-۱۱۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

با این وصف، بعضی از محققان معاصر در عین توجه به تأثیر نظریه‌های یونانی در تفکر عرفانی اسلامی، بر این باورند که مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی ریشهٔ سامی دارد (ماسینیون، بی‌تا، ج۱: ۱۰۷) و نشانه‌هایی از آن را در قرآن می‌توان یافت که با نظریه‌هایی چون مهدویت و امامت و مضامین مندرج در «خطبةالبیان» منسوب به حضرت علی(ع) پیوسته است (ماسینیون، بی‌تا، ج۱: ۱۱۵).

ولی در جای‌جای کتب تاریخ عرفان و تصوف اسلامی، این امر ثابت شده است که شاخصه‌های اسلامی بودن عرفان در اسلام، به جز از حاقّ امّهات متون آن، یعنی قرآن و سنت، از جایی دیگر اقتباس نشده است. و اگر موضوعاتی در آن تلویحاً و تصریحاً، و یا تبییناً با مکاتب دیگری، صبغهٔ تشابه به‌خود گرفته از روی تبادر و توارد بوده است. نه تعامل و تجانس (رک: دهباشی و میرباقری، : ۳۳ تا ۵۱).

بحث و تبیین

۱. چهرهٔ انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی

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

برای رعایت اختصار از آوردن عین مضامین و عبارت‌های مختلف *فصوص*، بعضاً خوداری می‌گردد. البته – همان‌گونه که گفته شد – مفهوم انسان کامل سخت مورد توجه ابن‌عربی است. و این علاقه و اهتمام در سراسر آثار وی منعکس گشته است. بنابراین نباید متوقع بود که حق این مطلب، آن‌گونه که شایستهٔ جایگاه آن نزد ابن‌عربی است؛ فقط در طی یک مقاله ادا شود، اما با دقتی که در انتخاب این مطالب و عبارات به‌کار رفته این امیدواری هست که آنچه در طی این سطور عرضه می‌شود؛ برای مقصود ما که مقایسهٔ آرای ابن‌عربی و مولانا است کفایت نماید. مقایسه‌ای که منحصراً برای پاسخ به «اثرپذیری یا عدم تأثر مولانا از ابن‌عربی» صورت می‌گیرد و به اهداف دیگری که بر مقایسهٔ آرای دو اندیشمند مترتب می‌شود، نظر ندارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۱-۱: مقام انسان در آفرینش

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

الف. جهان بدون وجود انسان، همچون شبحی بدون روح و آیینه‌ای جلا نایافته بود. «وَقَد کَانَ الحَقُّ سُبحَانَهُ أوجَدَ ألعَالَمَ کُلَّهُ وُجُودَ شَبَحٍ مُسَوّیً لَارُوحَ فِیهِ، فَکَانَ کَمِرآةٍ غَیرَ مَجلُوَّةٍ وَمِن شَأنِ ألحُکمِ ألإلَهِیِّ أنَّهُ مَا سَوَّی مَحَلّاً إلَّا وَیَقبَلَ رُوحاً إلَهِیّاً عَبَّرَ عَنهُ بِالنَّفخِ فِیهِ» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۹).

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

ب. از نکات حائز اهمیت در تفکر ابن‌عربی، جنبهٔ انسان دوستانهٔ آن است. ابن‌عربی دربارهٔ لزوم احترام گذاشتن به انسان و حفظ کرامت او، حتی در مورد کافران، سخنان دلیرانه‌ای گفته است. وقتی در نظر آوردیم که این حرف‌ها در قرون وسطی و بحبوحهٔ جنگ‌های صلیبی گفته شده است ارزش آن‌ها را بیشتر درخواهیم یافت. ابن‌عربی بر آن است که هیچ‌کس جز خدا و فرشته‌اش عزرائیل نمی‌تواند دست اندر کار گشودن ترکیب وجود انسانی گردد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

منظور ابن‌عربی آن است که چون نشئهٔ انسانی، جامع ظاهر و باطن، و روح و جسم و نفس است خدا آن را بر صورت معنوی خویش که عبارت از صفات کمالی او باشد خلق کرده است. بنابراین کسی نمی‌تواند ترکیب نظام وجود انسانی را بگشاید (= اقدام به کشتن انسان‌ها بکند) مگر خدا یا کسی که به امر خدا چنین می‌کند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

ابن‌عربی پس از آن، سخنی دلیرانه‌تر می‌گوید و به حکایتی اشاره می‌کند که بر طبق آن، داود پیامبر برای بنیان بیت‌المقدس چند بار اقدام می‌کند و پس از فراغت از ساخت آن، بنا منهدم می‌گردد. سرانجام خدا به او وحی می‌کند که خانهٔ من را کسی که دستش به خون آغشته است نمی‌تواند بنا کند. داود عرضه می‌دارد، مگر آن خونریزی‌ها برای تو نبود؟ خدا پاسخ می دهد، مگر آنان بندگان من نبودند؟ ابن‌عربی نتیجه می‌گیرد که مراعات نشئهٔ انسانی حتی در مورد کافران نیز لازم است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

براین‌اساس یا تأویلی بسیار شگرف، قصاص را نیز با وجود مشروع بودن آن، نوعی گناه می‌شمارد! و به این آیه استناد می‌کند: «وَجَزَآؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا» (شوری: ۴۰) و نتیجه می‌گیرد که خدا قصاص را نیز سیّئه (گناه) دانسته است.

پ. رتبهٔ انسان، بالاتر از مرتبهٔ ملائک زمینی و آسمانی است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۵).

ت. علت غایی ایجاد عالم، انسان است: «لَمَّا شَاءَ ألحَقُّ سُبحَانَهُ مِن حَيثُ أسمَائِهِ ألحُسنَى ألَّتِي لَايَبلُغُهَا ألإحصَاءُ أن يَرَى أعيَانَهَا وَ إن شِئتَ قُلتَ أن يَرَى عَينَهُ فِي كَونٍ جَامَعٍ يَحصِرُ ألأمرَ كُلَهُ...» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۸).

حق‌تعالی وقتی خواست اعیان اسمای خویش یا به‌عبارت‌دیگر، عین ذات خود را در موجودی که جامع تمام حقایق عالم است، ببیند تصمیم به خلق انسان گرفت. «کون جامع» همان انسان کامل است که در ادامه، ابن‌عربی مخصوصاً در فص اول از آن به آدم تعبیر کرده است. مطابق نظر ابن‌عربی، فقط انسان شایستگی دارد که کون جامع باشد و غیر از او، اعتدال لازم را برای تصدی این امر و مظهریت اسم جامع (الله) ندارند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۹ – ۳۲۸).

ث. ظاهر صورت انسانی «خَلق» است و باطن او «حق» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۸). زیرا باطن او روح خداست که ظاهر را هم تدبیر می‌کند. بلکه می‌توان سخنی فراتر گفت، درحقیقت، عین حق‌تعالی و ذات اوست که به این صورت روحانی ظاهر گشته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۰).

ج. آدم، خلیفهٔ حق در تدبیر امور عالم است، زیرا برنامه‌ای است جامع تمام صفات الهی (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۹).

چ. اهمیت حدیث (یا عبارت توراتی) را که برطبق آن، خدا انسان را بر صورت خویش آفریده است پیشتر در مقدمه آمد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

این جمله، برای ابن‌عربی به قدری مهم است که علاوه‌بر تکرار در مواضع مختلف *فصوص*، فص اول را به بحث دربارهٔ آن اختصاص داده است. اینک به موردی در همین فصل اشاره می‌کنیم. «فَأنشَأَ صُورَتَهُ ألظَّاهِرَةَ مِن حَقَائِقِ ألعَالَمِ وَصُوَرِهِ، وَأنشَأَ صُورَتَهُ ألبَاطِنَةَ عَلَى صُورَتِهِ تَعَالَى» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۵).

منظور آن است که صورت ظاهری(جسم) آدم از حقایق عالم کون و فساد است (از جنس عالم است) ولی صورت باطن او متصف به اسما. صفات حق است و به‌عبارت‌دیگر، مظهر تمام اسمای الهی و کمالات آن‌ها است.

۲- ۱. تعبیر «کلمه» دربارهٔ انسان کامل

در *فصوص* از تمام موجودات به اعتبار اینکه از «نَفَس رحمانی» منبعث می‌گردند به «کلمه» تعبیر شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

همچنین از عیسی(ع) به‌عنوان یکی از مصادیق انسان کامل به عنوان «کلمه» یاد شده است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۸). این تعبیر در مورد آن حضرت، ریشهٔ قرآنی دارد (آل عمران: ۳۹ و ۴۵).

عفیفی در تعلیقاتش بر فصوص معتقد است که اصطلاح «کلمه» از طریق فلاسفهٔ نوافلاطونی و فلاسفهٔ یهود مخصوصاً فیلون به مسلمانان رسیده است (عفیفی، ۱۳۷۰: ۱۷۸– ۱۷۷).

فلوطین موجودات را به دو نوع تقسیم می‌کند: کلمات فواعل و کلمات قوابل (فلوطین، ۱۳۷۸: ۴۱۴).

لوگوس (کلمه) نیز هستهٔ اصلی فلسفهٔ فیلون اسکندرانی، فیلسوف بزرگ یهودی به‌شمار می‌رود. طبق نظر او جمیع عوالم و وسائط پیدایش آن‌ها در کلمهٔ (لوگوس یا عقل) خلاصه و مندرج است (مصاحب، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۹۷۳).

این سخن کاملاً شبیه به گفتهٔ عرفای مسلمان در باب حقیقت محمدیه یا عقل اول است. فیلون، معتقد است که «کلمه»، فرشتهٔ اعظم، رسول خدا، صادر اول و عقل کل است (مصاحب، ۱۳۷۵، ج۲: ۱۹۷۳)؛ که عیناً همان تعبیراتی است که عرفای مسلمان پیرو ابن‌عربی دربارهٔ حقیقت محمدیه دارند. بنابراین می‌توان نظریهٔ عفیفی را پذیرفت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

البته لوگوس در فلسفهٔ یونان (که فلسفهٔ نوافلاطونی و فلوطین نمایندهٔ شاخص آن، میراث‌دار آن هستند) سابقه‌ای بسیار دیرینه دارد و به‌معنای عقل، برهان، خبر و کلام در فلسفهٔ باستانی یونان و نزد متفکرانی همچون هراکلیتوس و پارمنیدُس به‌کار می‌رفته است (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۲۳ به بعد).

با ذکر این مقدمات به سراغ *فصوص* می‌رویم:

الف. انسان، کلمهٔ فاصله و جامعهٔ الهی است: «فَهُوَ‌ٱلإِنسَانُ ٱلحَادِثُ ٱلأَزَلِيُّ وَٱلنَّشءُ ٱلدَّائِمُ ٱلأَبَدِيُّ وَٱلكَلِمَةُ ٱلفَاصِلَةُ ٱلجَامِعَةُ...» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

کاشانی، منظور از فاصل بودن کلمهٔ انسانی را قدرت تمیز او بین حقایق گوناگون دانسته و جامع بودن وی را، عمومیت داشتن نشئهٔ انسانی پنداشته است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۷).

به عبارت روشن‌تر، حقیقت نشئهٔ انسانی محیط بر حقایق الهی و امکانی است و به‌همین جهت، جامع همهٔ این حقایق است.

ب. عیسی(ع) و نیز سایر موجودات، کلمه‌اند. جبرئیل کلمهٔ عیسوی را از خدا گرفت و بی هیچ تصرّفی به مریم منتقل نمود، همان‌گونه که رسول، کلام خدا را بی هیچ تغییری به امتش منتقل می‌سازد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۹).

در زبان عارفانی همچون ابن‌عربی و قیصری، کلمهٔ الهی روحانی، به کلمهٔ لفظی انسانی تشبیه شده است، زیرا هر دو به‌واسطهٔ تعین عارض بر نفس در حین عبور از مراتبش حاصل می‌شوند، بدین معنا که تعینات کلمهٔ الهی بر نَفَس رحمانی عارض می‌گردد و کلمهٔ انسانی بر نفس انسان عروض می‌یابد. به این اعتبار، ارواح بلکه تمامی موجودات، کلمات الله نامیده شده‌اند (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵۷).[۴]

۳- ۱. حقیقت محمدیه

حقیقت محمدی، نامی است از نام‌های متعدد فیض مقدس با وجود منبسط بر اعیان، عرفای تابع ابن‌عربی، برای این مفهوم، لا اقل بیست‌وسه نام گوناگون وضع کرده‌اند (دشتی، ۱۳۸۲: ۴۷).

این وجود عام منبسط، در عرفان نظری همان نقشی را ایفا می‌کند که عقل اول در نزد فلاسفه بر عهده دارد. و به عبارت دیگر، میانجی بین حق و خلق است. اولین تعینی که بر ذات احدیت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

عارض گشته، حقیقت محمدی است که **حقیقةُ الحقائق** است،[۵] یعنی جمیع حقایق الهی و کونی را دربر دارد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۴۵).

باید دانست که ابن‌عربی، از حقیقت محمدیه، وجود خارجی رسول اکرم(ص) را در نظر ندارد که پس از همهٔ انبیا قدم به عرصهٔ امکان نهاده است. بلکه موجودی مابعدالطبیعی مد نظر اوست که معادل عقل اول در اصطلاح فلاسفه است، اما در این عالم عنصری نیز به صورت انبیا و اولیا ظهور می‌کند؛ و در واقع، همهٔ انبیا از آدم تا عیسی مظاهر آن حقیقت و ورثهٔ اویند. پیامبر اسلام مصداق اتم انسان کامل است.

به سراغ *فصوص* می‌رویم:

الف. منظور از آدم، عقل اول و حقیقت محمدی است که در عوالم مختلف، مظاهر گوناگون دارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۹).

ب. حقیقت محمدی، واسطهٔ بین حق و عالم است از آن روی که در وجود علمی (= در حال ثبوت در عدم) و وجود عینی (= خارجی) واسطهٔ بین اهل عالم و حق‌تعالی است و هر عین ثابته‌ای را به کمال لایق آن، خواه کفر و خواه ایمان می‌رساند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰۴ – ۳۰۱).

دیگر مضامین و متون مربوط به حقیقت محمدی را در مباحث نبوت و ولایت نیز می‌توان جست‌وجو کرد. به‌علاوه، در بحث اسما و صفات نیز این مفهوم، البته با نام‌های دیگری همچون فیض مقدّس و نَفَس رحمانی، نقش بسیار مهمی دارد (رک: دشتی، ۱۳۸۲: ۴۶ به بعد).

۴- ۱: ویژگی های انسان کامل

۱-۴-۱: جنبه‌های معنوی

با توجه به مجموع آرا و افکاری که شیخ اکبر دربارهٔ انسان کامل عرضه کرده‌اند می‌توان گفت انسان کامل از نظر معنوی، انسانی است که دارای این ویژگی‌ها است:[۶]

الف. علت غایی خلقت است (لاهیجی، ۱۳۷۷: ابیات۲۶۳-۲۶۲).

ب. سبب ایجاد و بقای عالم است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۷ ؛ خواجوی، ۱۳۸۵: ۷۹تا۸۲).

پ. متخلق به اخلاق الهی است، (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۵).

ت. اسم جامع الهی در او تحقق یافته است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶۱۹-۶۲۰).

ث. واسطهٔ میان حق و خلق است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

ج. خلیفهٔ بلامنازع حق است (بقرة:۳۰)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج۳: ۲۹).

چ. راهنمای خلایق است، هم از حیث ظاهر (شریعت) و هم از نظر باطن (طریقت)، (ابراهیمیان آملی، ۱۳۸۱: ۴۶۰).

ح. هرچند مخلوق خدا است اما نظر به آنکه واجد صفات و اخلاق الهی است با هویت متعالی الهی وحدت ذاتی پیدا کرده است[۷] (آملی، ۱۳۸۴: ۵۶۱ و ۵۵۸-۵۵۶).

۲-۴-۱. جنبه‌های مادی

در این بخش ویژگی‌های انسان کامل را که بیشتر دربارهٔ حیات مادی و دنیوی او است و ربط کمتری به وجود معقول و مابعدالطبیعی وی دارد برمی‌شماریم، زیرا آنچه تا کنون دربارهٔ انسان کامل خواندیم چندان ارتباطی به زندگی واقعی او نداشت و بیشتر به زمینهٔ ماوراالطبیعی شخصیت او می‌پرداخت.

الف. دعوی غریب «خلقِ با همت»، عارف می‌تواند با همت خویش، موجودی خارجی را خلق کند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۸۸).

و تا وقتی‌که عارف از مخلوق خویش غفلت نکند، پا بر جا خواهد ماند و به‌محض غفلت وی، معدوم خواهد شد، زیرا فقط خداست که درهیچ‌حالی از مخلوق خود غفلت ندارد، امّا بنده ناگزیر، از چیزی غفلت خواهد کرد و به چیزی دیگر خواهد پرداخت (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۸۸).

ابن‌عربی سرانجام مدعی می‌شود که در اینجا سری را فاش ساخته که اهل الله بر افشای آن غیرت می‌برند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۸۸).

ب. انسان کامل به اضداد (مانند علم و جهل) متصف می‌گردد، همچنان که اصل او (یعنی حضرت اسما و صفات) به اضداد (صفات متقابل) چون جمیل و جلیل، ظاهر و باطن، اول وآخر متصف است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۶).

پ. لزومی ندارد که انسان کامل در همهٔ زمینه‌ها سرآمد باشد. ملاک تقدم، علم به حق‌تعالی است. ابن‌عربی از بعضی وقایع تاریخی که دربار] پیامبر اکرم(ص) نقل شده نتیجه می‌گیرد که لازم نیست انسان کامل در کارهای دنیایی نیز بر دیگران برتری داشته باشد. مردان خدا فقط به رتبهٔ اشخاص در علم به خدا نظر دارند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۵- ۱. تجلی حق بر قلب انسان کامل

تجلی را از یک نظر می‌توان به تجلی رحمانی و تجلی رحیمی تقسیم نمود. تجلی رحمانی در امر آفرینش دخالت دارد و وجود را به تمام مخلوقات افاضه می‌کند (دشتی، ۱۳۸۲: ۴۷ و ۵۷).

اما تجلی رحیمی، مخصوص ارباب قلوب است و به بیان دیگر، تجلی حق بر قلب انسان است. در اینجا به همین قسم از تجلی می‌پردازیم،

الف. تجلی ذاتی حق برای متجلی‌له (شخصی که خدا بر او تجلی کرده است) به شرط وجود تناسب بین تجلی و متجلی‌له است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۱).

جامی منظور از تجلی ذات را آن می‌داند که اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود به فنای ذات و تلاشی صفات در سطوات انوار، از بقایای وجود فانی به‌کلی مُنخلِع گردد و حقیقتش پس از فنای وجود به بقای مطلق واصل گشته، به نور ازلی، ذات ازلی را مشاهده نماید (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

علامت تجلی صفات، آن است که اگر ذات قدیم حق‌تعالی به صفات جلال تجلی کند، خشوع و خضوع بر قلب عارف مستولی گردد و اگر به صفات جمال تجلی نماید علامتش سرور و انس است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

سرانجام، قسم سوم، تجلی افعال است و علامت آن، قطع نظر از افعال خلق و نسبت ندادن خیر و شر و نفع و ضرر به ایشان و علی السویه بودن مدح و ذم و رد قبول خلق است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

اولین تجلی بر قلب سالک، تجلی افعالی است و آنگاه تجلی صفات و پس از آن، تجلی ذات. شهود تجلی افعال را «مُحاضره» خوانند و شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلی ذات را «مشاهده» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

ب. تجلی حق برای هر کس، بر حسب استعداد او است، «وَيَتَنَوَّعُ بِحَسَبِ مَا قَامَ بِذَلِکَ ٱلمَحَلِّ مِنَ ٱلإِستِعدَادَ كَمَا قَالَ الجُنَيدِ حِينَ سُئِلَ عَنِ ٱلمَعرِفَةِ بِاللهِ وَ ٱلمَعَارِفِ، فَقَالَ، لُونُ ٱلمَاءِ لُونُ إِنَائِهِ» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۲۵).[۸]

پ. إله مطلق، در هیچ‌چیز حتی قلب انسان کامل نمی‌گنجد. قلب از آن روی که معین، مقید و مُکتنِف به عوارضی است که آن را متعین می‌سازد؛ فقط می‌تواند مانند خود را ادراک کند و إله مطلق، از همهٔ این حدود فراتر است، بنابراین در هیچ‌چیز نمی‌گنجد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

فی الجمله آنچه دربارهٔ جایگاه انسان کامل در نظام هستی مطرح می‌شود، این است که در تمام عالم امکان تنها انسان کامل است که می‌تواند مرآت کامل حق سبحانه و تعالی باشد. زیرا حقیقت وجود دارای مظاهر متعددی است و هیچ یک از آن‌ها نمی‌توانند آیینهٔ تمام‌نمای حق واقع شوند، اما به‌لحاظ اینکه براساس ذوق و شهود، انسان کامل دارای مقام جامع احدی تا مرحلهٔ کثرت است، می‌تواند آیینهٔ تمام‌نمای حق واقع شود. ازاین‌رو یکی از عارفان دراین‌باره می‌گوید:

چون حقیقت محمدی به اصطلاح اهل معنا، عبارت از ذات احدیّت به لحاظ تعین اول است و او مظهر اسم جامع الله است و الله اسم ذات و همهٔ اسما و صفات در تحت اسم الله مندرج است، زیرا هر اسمی از اسما راکه در نظر بگیرید، عبارت از ذات به اعتبار صفتی از صفات خواهد بود؛ مثلاً علیم به اعتبار علم یا قدیر به لحاظ قدرت و امثال آن. به‌خلاف اسم الله که ذات به اعتبار جمیع صفات و به بیانی اسم اعظم الهی است. و جملهٔ شریفهٔ «اَللّٰهُ أَکبَرُ» در حقیقت و مرتبه، بر همهٔ اسما مقدم و بر جمیع اسما تجلی نموده است، انسان کامل نیزکه مظهر این اسم جامع است بر همهٔ مظاهر دیگر الهی مقدم بوده و می‌تواند به‌طور کامل مرآت حق‌نما باشد (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۲۳).

۶- ۱. قرب فرائض و قرب نوافل

بحث در قرب فرائض و نوافل را می‌توان بحث در مراتب فنا دانست. منظور از قرب، میزان نزدیکی بنده به حق است.

الف. قرب فرائض آنجا تحقق می‌یابد که حق ظاهر باشد و بنده در او مستور. به بیان دیگر، حق با اسم ظاهر متجلی شده، بنده‌ای که جلوه‌گاه حق است به‌منزلهٔ وسیله و ابزار حق می‌گردد. در اینجا بنده وسیلهٔ ادراک حق است. چنان‌که در حدیث آمده است، «إِنَّ اللهَ قَالَ عَلَی لِسَانِ عَبدِهِ، سَمِعَ اللهُ لِمَن حَمِدَهُ» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۳).

ب. قُرب نوافل، در صورتی واقع می‌شود که خلق (بنده) ظاهر باشد و حق، باطن و مستور در او. در این مرحله، حق با اسم باطن متجلی شده است. لذا در اینجا حق، چشم و گوش بنده می‌گردد، چنانچه در حدیث قدسی معروف آمده است: «مَاتَقَرَّبَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَیَّ أَدَاءُ مَا إِفْتَرَضْتُ عَلَیهِ وَ لایَزَالُ العَبدُ، یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّی أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، کُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ فَبِی یَسْمَعُ وَ بِی یَبْصُرُ وَ بِی یَعقِلُ» (بخاری، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م: ۲۳۸۵، ح۶۱۳۷؛ رک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۳ – ۱۵۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

در فص آدمی آمده است: «وَهُوَ لِلحَقِّ بِمَنزِلَةِإِنسَانَ العَینِ مِنَ العَینِ الَّذِی بِهِ یَکُونُ النَّظَرُ» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). می‌بینیم که شیخ، انسان را برای حق به‌منزلهٔ مردمک برای چشم دانسته است که به نتیجهٔ قرب فرائض، یعنی فنای ذات سالک و بقای او به حق دارد. این مرتبه، البته برتر از قرب نوافل است که نتیجهٔ فنای صفات می‌باشد.

۷- ۱. مصادیق انسان کامل

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

رسالت را می‌توان همان نبوت به همراه مأموریت برای تبلیغ شریعت و تعلیم احکام دانست. نظر به آنکه رسالت واژه‌ای است که به نوعی با عالم امکان سر و کار دارد، یعنی واسطهٔ بین مُرسِل (خدا) مُرسَلٌ الَیه (مردمان) و مُرسَلٌ بِه (احکام و تعالیم شرعی) است برخلاف نبوت و ولایت انقطاع می‌پذیرد (رک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۴ – ۲۱۳؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۸۵؛ ج۲: ۲۵۶).

الف. از نکات بسیار مهمی که در *فصوص* دربارهٔ شیوهٔ برخورد با بحث نبوت و رسالت توجه پژوهنده را به خود جلب می‌کند رابطه‌ای است که ابن‌عربی بین این دو مفهوم و اقتضائات و استعدادهای اعیان ثابته برقرار می‌کند. به اعتقاد او نبوت و رسالت، اختصاصی الهی است و به اقتضای اعیان ثابتهٔ انبیا و رسولان مربوط می‌شود. به این ترتیب، می‌بینیم که انسجام دستگاه فکری ابن‌عربی در اینجا هم حفظ می‌شود و این جزء اندیشهٔ ابن‌عربی با اجزای دیگر مرتبط می‌گردد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۰).

ب. نبوت عامهٔ ازلی، مخصوص به عیسی(ع) است، همان‌طور که پیامبر اسلام به نبوت تشریعی ازلی، متصف و مخصوص است. نبوت عامهٔ ازلی عیسی و نبوت عامهٔ اولیا با هم تفاوت دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۴۵ – ۸۴۳).

پ. نبوت عامه با وفات رسول اکرم(ص) منقطع نگردیده است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

منظور از نبوت عامه، إنبا از معارف و حقایق الهی بدون تشریع است که هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد و عالمان از این نظر ورثهٔ انبیا به شمار می‌روند (ر.ک: پارسا، ۱۳۶۶: ۳۱۲).

ت. همهٔ انبیا نبوت خویش را از مشکات خاتم الانبیا می‌گیرند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴ – ۶۳ / فص شیثی).

ث. پیامبر اسلام(ص)، کامل‌ترین موجود در نوع انسانی و مظهر اسم جامع(الله) است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

۸- ۱. ولایت و انسان کامل

مسئلهٔ ولایت نزد ابن‌عربی سخت پرابهام است از آن روی که این مبحث هم به نزاع بین شیعه و سنی مربوط می‌شود و هم با ارتباط رازآلود تصوف و تشیع پیوستگی دارد. دعاوی غریب ابن‌عربی دربارهٔ خاتم الاولیا که اغلب متناقض می‌نماید بر دشواری مسئله افزوده است. به بیان دیگر، مسئلهٔ ولایت با سلسله‌ای طولانی از کشمکش‌های کلامی و سیاسی ارتباط می‌یابد که این مفهوم را در شبکهٔ پیچیده‌ای از اختلافات عقیدتی و سیاسی پنهان داشته است. اینکه می‌بینیم سید حیدر آملی، شارح شیعی *فصوص*، در بحث ولایت سخت بر ابن‌عربی تاخته است (آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۲)؛ به‌هیچ‌روی اتفاقی نیست و بدان جهت است که ابن‌عربی، تلویحاً خود را خاتم الاولیا خوانده یعنی مقامی که شیعه برای حضرت مهدی(عج) قائل است؛ بدین‌ترتیب ابن‌عربی یکی از اساسی‌ترین معتقدات شیعه را به چالش طلبیده است. اما صرف نظر از این دعوی، اهمیت فراوانی که او برای ولایت قائل شده باعث مقبولیت او در میان شیعیان گشته و در حوزه‌های عرفانی شیعی اندیشه‌های او را مورد اهتمام قرار داده است. چنان‌که از علامهٔ طباطبائی، یکی از بزرگ‌ترین علمای معاصر شیعه منقول است که «در اسلام هیچ‌کس نتوانسته است یک سطر مانند محیی‌الدین بیاورد» (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۳۹).

ابن‌عربی و شارحانش به دو نوع ولایت معتقدند، ولایت عامه که همهٔ مؤمنان به یمن ایمانشان به حق‌تعالی از آن برخوردارند و ولایت خاصه که ویژهٔ انسان کامل است و عبارت از فنای عبد در حق و قیام او به حق می‌باشد (ناجی و بهرامی، ۱۳۷۸: ۱۱۲-۱۱۱).

انسان با تحقق مقام فنا از معارف الهی آگاه می‌گردد؛ و در هنگام بقای بعد از فنا از آن حقایق و معارف خبر می‌دهد. همان‌طور که فلکِ محیط، بر افلاک و اجسام دیگر احاطه دارد؛ مقام ولایت هم، بر نبوت و رسالت محیط است. بنابراین هر نبی و رسولی ولی است، اما هر ولی‌ای نبی و رسول نیست (سنت عموم خصوص مِن وجه در منطق است). ولایت هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد. به همین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

دلیل خدا در قرآن خود را ولی خوانده است (رک: شوری: ۲۷) و ازاین‌رو اسم «ولی» به عنوان یکی از اسم‌های الهی همواره در دنیا و آخرت سریان دارد و مظاهرش اولیای خدا هستند که جهان هیچ‌گاه از وجودشان خالی نخواهد بود.

در عرفان نظری محیی الدین، ولایت از نبوت و رسالت برتر شمرده شده و این حکم مورد سوء فهم واقع گردیده است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). مخالفان ابن‌عربی، چنان پنداشته‌اند که او ولایت را در هرکه محقق شود از نبوت و رسالت برتر دانسته است (آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۲).

> *درحالی‌که مقصود ابن‌عربی آن است که در هر نبی و رسولی که حتماً ولی هم است مقام ولایتش از مقام نبوت و رسالت برتر است به بیان دیگر، هر نبی و رسولی دارای مرتبهٔ ولایت است، اما هر ولی‌ای دارای مرتبهٔ نبوت و رسالت نیست. ولایت نسبت به نبوت و رسالت عمومیت دارد، همان‌طور که نبوت نسبت به رسالت چنین است و هر رسولی دارای مرتبهٔ نبوت است. به بیان فنی‌تر، هر رسولی نبی است بدون عکس کلی، و هر نبیی ولی است بدون عکس کلی* (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۳).

بنابراین، مرتبهٔ نبی و ولی برتر است اما مرتبهٔ ولایت او از مرتبهٔ نبوت و مرتبهٔ نبوتش ازمرتبهٔ رسالت بالاتر است.

مفهوم بسیار مهمی که در بحث ولایت به روایت ابن‌عربی با آن روبه‌رو می‌شویم مفهوم جنجالیِ ختم ولایت یا خاتم الاولیا است. گاهی به نظر می‌رسد که او خود را خاتم الاولیا می‌داند. (ابن‌عربی، ۱۴۱۵، ج۱: ۵۶۳).

و از بعضی عبارت‌های او می‌توان برداشت نمود که او حضرت مهدی(عج) را ختم اولیا می‌دانسته است (ابن‌عربی، ۱۴۱۵، ج۶: ۶۳ به بعد).

در جایی دیگر، او مقام ختم ولایت را از آن مردی عرب می‌شمارد که در شهر فاس مراکش با او دیدار کرده است (ابن‌عربی، ۱۴۱۵، ج۲: ۴۹).

پاره‌ای دیگر از عبارت‌های ابن‌عربی، این معنی را به ذهن متبادر می‌کند که او به دو نوع ختم ولایت معتقد است و عیسی را ختم ولایت مطلقه (عامه) و حضرت مهدی(عج) را ختم ولایت مقیدهٔ محمدیه می‌شمارد (ابن‌عربی، ۱۴۱۵، ج۱: ۱۸۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

به‌هرروی با وجود تلاش‌های شارحان، اضطراب سخنان ابن‌عربی دربارهٔ ختم ولایت به جای خود باقی است. می‌توان گفت در بحث پرغوغای ولایت مفهوم «ختم ولایت» پر قیل و قال‌ترین بخش است، چنان‌که از اقوال معارضان و مدافعان و شارحان ابن‌عربی می‌توان کتابی پرداخت.

۲. چهرهٔ انسان کامل از دیدگاه مولانا

اصطلاح «انسان کامل» در *مثنوی* دیده نمی‌شود و فقط اصطلاحاتی همچون ولی، مردِ خدا، شیرِ حق، قطبِ عالم، امامِ حی و امثال آن، مجال کاربرد یافته است.

۱- ۲. مولانا و ویژگی‌های انسان کامل

الف. ضروری بودن انسان کامل در جهان هستی

واصلان را نیست جز چشم و چراغ — از دلیل و راهشان باشد فراغ
در زبان او ببایید آمدن — تا بیاموزد ز تو او علم و فن
پس همهٔ خلقان چو طفلان وینند — لازمست این پیر را در وقت پند
(مثنوی، دفتر۲، ابیات ۳۳۱۴تا۳۳۱۶)

ب. عقل کلّ بودن انسان کامل

جهد کن تو که تا پیر عقل و دین شوی — تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
(مثنوی، دفتر۴، ب ۲۱۷۹)

تو برو در سایهٔ عاقل گریز — تا رهی زان دشمن پنهان‌ستیز
(مثنوی، دفتر۱، بیت ۲۹۷۳)

پ. عالم اکبر بودن انسان کامل

پس به صورت عالم اصغر تویی — پس به معنی عالم اکبر تویی
(مثنوی، دفتر۴، بیت ۵۲۱)

ت. رفع اختلاف و ایجاد الفت

تا سلیمان لسین معنوی — در نیاید بر نخیزد این دوی
جملهٔ مرغان منازع بازوار — بشنوید این طبل باز شهریار
ز اختلاف خویش سوی اتحاد — هین ز هر جانب روان گردید شاد
حَیثُ مَا کُنتُم فَوَلُّوا وَجهَکُم — نَحوُهُ هَذَا الَّذِی لَم یَنهَکُم
(مثنوی، دفتر۲، ابیات ۳۷۴۴ و۳۷۴۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

ث. تقدم غایی انسان کامل بر عالم

مصطفی زین گفت که آدم و انبیا خلف من باشند در زیر لواء
بهر این فرموده است آن ذوفنون رمز نَحنُ آخِرُونَ السَّابِقُونَ
گر به‌صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جد جد افتاده‌ام

(مثنوی، دفتر۴، ابیات ۵۲۵تا۵۲۷)

به‌هرحال، موحدین و بزرگان عرفان، انسان را عالم کبیر، بلکه عالم اکبر دانسته‌اند و در مقام توضیح مطلب باید بگوییم حقیقت انسانیه مظهر جمیع حقایق و اسما و صفات حق می‌باشد و مجموعه عالم وجود، شرح حال و بسط مقال انسان کامل است (آشتیانی،۱۳۷۶: ۲۱۶، نقل شده در قرمزی، ۱۳۹۳: ۷۱).

چنان‌که گذشت؛ ابن‌عربی در باب کرامتی که برای انسان قائل است و آن را حتی به کافران نیز تسری می‌دهد؛ و عباراتی از فصوص در این خصوص نقل گردید. - مولانا نیز بی‌آنکه لزوماً در این مسأله پیرو ابن‌عربی بوده باشد به کرامت و منزلت منحصر به فرد انسان در آفرینش نظر دارد و هم‌صدا با ابن‌عربی لزوم حفظ حرمت انسان را از هر گروه و صاحب هر عقیده‌ای که بوده باشد گوشزد می‌کند، مثلاً در قصهٔ خَدُو انداختن خصم بر روی مبارک حضرت علی(ع)، از زبان ایشان می‌گوید:

تو نگاریدهٔ کف مولاستی آنِ حقی، کردهٔ من نیستی
نقش حق را هم به امر حق شکن بر زُجاجهٔ دوست، سنگ دوست زن

(مثنوی، دفتر۱، ابیات ۳۹۸۴ و۳۹۸۵)

این ابیات، یادآور سخن ابن‌عربی در *فصوص* است. این دو قول در حدی نیست که حکم به اخذ و اقتباس دهیم. اما در یک مورد، شباهت بین دو مضمون، چنان است که از حد توارد فراتر می‌رود و می‌توان بر اساس مدارک موجود، حکم به اقتباس داد. دیدیم که ابن‌عربی، انسان را به‌منزلهٔ مردمک چشم برای حق‌تعالی می‌دانست (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

این دو بیت، چنان‌که خوارزمی نیز تصریح نموده است؛ به همین موضوع اشاره دارد،

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

(خوارزمی، ۱۳۷۷: ۱۰۸)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

شباهت به‌قدری زیاد است که تلاش بعضی محققان که می‌خواهند مسئله را از مقولهٔ توارد بشمارند؛ ظاهراً حاصلی ندارد (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۷).

منتها یک تفاوت چشمگیر بین سخنان ابن‌عربی و مولانا موجود است. در *مثنوی* به گناه آدم ابوالبشر که باعث اخراج او از بهشت گردید توجه بسیار شده است و مضمون‌های بسیاری براساس این گناه یا زلت در *مثنوی* دیده می‌شود حال آنکه ابن‌عربی با قرار دادن آدم به عنوان حقیقت محمدیه و روح کلی اصلاً نمی‌تواند به گناه او و اخراجش از بهشت توجه نشان دهد. عنایت به این تفاوت عمده ما را قانع می‌سازد که شباهت دو متن را به جای اقتباس در حد اخذ تعبیر بشماریم.

اما دربارهٔ مقام خلافت که نزد هر دو متفکر برای انسان ثابت است این تفاوت عمده را بین نحوهٔ تلقی این دو می‌توان یافت که نزد ابن‌عربی، چنان‌که دیدیم آدم مظهر اسم جامع است امّا مولانا که به نظریهٔ اسما و صفات اعتنا ندارد طبیعتاً نمی‌تواند در این رأی با ابن‌عربی هم داستان باشد ازاین‌رو در سراسر *مثنوی* فقط به یک بیت برمی‌خوریم که به نحو مبهمی آدم را اسطرلاب اوصاف علو می‌داند:

عنکبوت و این اصطرلاب رشاد بی منجّم در کف عامّ افتاد

(مثنوی، دفتر۶:بیت ۳۱۴۴)

می‌دانیم که برای ابن‌عربی اسم اهمّیّت دارد نه صفت. بنابراین صورت کنونی بیت که فقط به اوصاف (نه صفات) دلالت دارد نشان‌دهندهٔ آن نیست که واقعاً مولانا آدم را مظهر اسمای الهی دانسته باشد. به‌علاوه از واژهٔ اصطرلاب، نقش مظهریت به‌هیچ‌وجه دریافت نمی‌شود. همچنین در بیت:

خُلق ما بر صورت خود کرد حقّ وصف از وصف او گیرد سبق

(مثنوی، دفتر۴، بیت ۱۱۹۴)

که مضمون آن از عبارت «إِنَّ أَللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۹) گرفته شده است. باید گفت که این عبارت در کتب حدیث به عنوان حدیث نبوی ضبط شده است..

با توجه به رایج بودن این عبارت؛ هر کسی اعمّ از مولانا یا غیر او می‌توانسته با تأمّل در مفادّ آن، که اتّفاقاً بسیار صریح و واضح است به این نتیجه برسد که معنی خلق آدم بر صورت حق آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

است چیزی از اوصاف الهی در بشر وجود دارد. بنابراین، نظر عرفانی مولانا به این حدیث را نمی‌توان قطعاً مأخود از ابن‌عربی دانست ولی به‌هرحال، احتمال آن را نیز مردود نمی‌توان شمرد.

۲- ۲. مولانا، کلمه، حقیقت محمّدیه

اصطلاح «کلمه» حتّی یکبار هم در *مثنوی* دیده نمی‌شود (رک: جعفری، ۱۳۶۵).

وضع و حال اصطلاح حقیقت محمّدی نیز چنین است. امّا در مثنوی ابیاتی می‌توان یافت که همان صفاتی که ابن‌عربی و اتباعش برای حقیقت محمّدی ذکر کرده‌اند در آن‌ها دیده می‌شود:

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

(مثنوی، دفتر۱: بیت ۱۱۰۶)

مضمون این بیت شبیه نظرات ابن‌عربی است که می‌گوید تمام انبیا حقایق و معارف را از مشکات خاتم الانبیا می‌گیرند:

این جهان یک فکرت است از عقل کُلّ عقل شاه است و صورت‌ها رُسُل

(مثنوی، دفتر۲، بیت ۹۷۸)

فحوای این بیت نیز با اقوال ابن‌عربی که حقیقت محمدیه را همان عقل اول و منشأ آفرینش جهان می‌شناسد؛ همخوانی دارد (ابن‌عربی، ۱۹۹۷: ۳۹۵).

با این وصف، برخورد مولانا با اجزای نظریهٔ انسان کامل، چنان‌که گفتیم، گزینش‌گرانه است. دربارهٔ مورد حقیقت محمدیه نیز اصلاً اشاره‌ای به این که واسطهٔ بین علم (اعیان ثابتهٔ موجودات) و عین (وجود خارجی موجودات) باشد در *مثنوی* نمی‌بینیم بدان دلیل که مولانا به اسما و صفات (البته مطابق نظریهٔ ابن‌عربی) اعتقاد ندارد و به اعیان ثابته نیز آن‌گونه که در روایت ابن‌عربی می‌بینیم ملتزم نیست. بنابراین اگر براساس مدارک موجود حکم کنیم که مولانا مفهوم حقیقت محمدیه را (بدون اخذ خود اصطلاح) از ابن‌عربی گرفته است به هر حال نمی‌توانیم منکر این واقعیّت شویم که آنچه از این مفهوم در *مثنوی* می‌بینیم فقط برداشتی بسیار آزاد و کلّی است که ناظر به هیچ‌یک از لوازم و استلزامات حقیقت محمّدی نمی‌باشد.

به‌هرروی، نه‌تنها کشف مدارک جدید ممکن است این فرضیه را به‌کلی باطل سازد؛ راه برای احتمالات دیگر نیز همچنان مفتوح خواهد بود. مثلاً این احتمال نیز عقلانی است که مولانا با تطبیق بین دو حدیث مشهور نبوی، «أَوَّلُ مَا خَلَقَ أَللهُ تَعَالَی أَلعَقلُ» و «أَوَّلُ مَا خَلَقَ أَللهُ نُورِی» (مجلسی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بی‌تا، ج۱: ۹۷) به این نتیجه رسیده باشد که اوّلین مخلوق خدا همان نور محمد(ص) است. فقدان اصطلاح حقیقت محمدیه در *مثنوی* نیز به اثبات صحت این احتمال کمک می‌کند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۱۳).

۳- ۲: مولانا و تجلّی

از اینکه مفهوم تجلّی حقّ بر قلب عارف و اقسام سه گانهٔ آن (تجلی ذات، تجلی صفات، تجلی افعال) در *مثنوی* آمده است نمی‌توان حکم کرد مولانا در این قضیه به ابن‌عربی نظر داشته است. آشنایان با عرفان اسلامی به‌خوبی آگاه‌اند که تجلی در این معنی جزو مفاهیم عام صوفیه است. پس برای اثبات مدّعای اثرپذیری مولانا باید ببینیم آنچه باعث تشخص مفهوم تجلی نزد ابن‌عربی گردیده چیست؟

با نگاهی به آنچه از *فصوص* دربارهٔ تجلّی نقل شد؛ می توان دریافت که ابن‌عربی مفهوم تجلی را در پیوندی بسیار محکم با نظریهٔ استعدادهای اعیان ثابته بیان کرده است. به‌عبارت‌دیگر، عاملی که باعث تشخص تجلی در عرفان نظری است تبیین آن به‌وسیلهٔ استعدادهای اعیان است. دیدیم که ابن‌عربی معتقد بود که تجلی حق به‌اندازهٔ استعداد عین ثابتهٔ شخص است و این معنی را در قالب تعابیر گوناگون بازگفته بود. اکنون می‌توان گامی دیگر به صدور حکم نزدیک‌تر شد. با رجوع به *مثنوی* می‌بینیم که هنگام طرح تجلی به هیچ وجه اشاره‌ای به استعداد عین ثابتهٔ متجلّیٌ لَه(شخصی که تجلّی برایش حاصل شده) درمیان نیست. دلیل این امر هم کاملاً واضح است زیرا مولانا به قابلیت یا استعداد اعیان اصولاً قائل نیست و مخالفت و انکار خویش را نیز در مواضع متعدد *مثنوی* ابراز داشته است (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۶ – ۶۳).

پیشتر ابیاتی از *مثنوی* دربارهٔ تجلی نقل گردیده تا نشان داده شود که مولانا فقط همین قسم تجلی را – که عبارت از تجلی حقّ‌تعالی بر قلب عارف است – قبول دارد و به فیض اقدس و فیض مقدّس قائل نیست (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۶– ۶۳)؛ و با مراجعه به ابیات ذیل و استناد به آن‌ها می‌توان به‌آسانی دریافت که هیچ اثری از مقولهٔ استعداد عین ثابتهٔ عبد، در میان نیست.

صنع بیند مرد محجوب از صفات در صفات آن است کو گم کرد ذات
واصلان چون غرق ذات‌اندی پسر کی کنند اندر صفات او نظر

(مثنوی، دفتر۲، ابیات ۲۱۱۳ و۲۱۱۴)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بی‌تماشای صفت‌های خدا گر خورم نان در گلو ماند مرا
(مثنوی، دفتر۲، بیت ۳۰۸۰)

بنابراین با قطعیت قابل توجهی می‌توان گفت که مولانا در مسئلهٔ تجلی به نظرات ابن‌عربی توجه ندارد. چنان‌که گفته شد، برخورد مولانا با نظریهٔ انسان کامل، فعال و گزینش‌گرانه است.

۴- ۲. مولانا، قرب فرائض و قرب نوافل:

دیدیم که قرب فرائض و قُرب نوافل در *فصوص* با ظرافت بسیار تشریح شده است و شارحان نیز با تلاش مستمرّ بر دقّت و ظرافت مسئله افزوده‌اند. اصل نظریهٔ قرب نوافل برپایهٔ حدیث قدسی بسیار مشهود «مَایَزَالُ عَبدِی یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ....» (صنعانی، بی‌تا، ج ۱۱: ۱۹۲) بنا شده است.

این حدیث را در سایر کتب اهل سنت نیز می‌بینیم. و مولانا نیز در *مثنوی* به آن اشاره کرده است، اما مجرد نقل این حدیث در *مثنوی* نشان نمی‌دهد، که مولانا آن را از ابن‌عربی اقتباس کرده باشد. تأکید بر ظرافت طرح مسئله در *فصوص* و تفکیک بسیار دقیق که ابن‌عربی و شارحانش بین این دو مفهوم قائل می‌شوند؛ به این دلیل اهمّیّت دارد که مولانا به‌هیچ‌وجه، به دو مفهوم جداگانهٔ قرب فرائض (مخفی شدن بنده در حق و ظهور حق در بنده) و قُرب نوافل (= مخفی شدن حقّ در بنده و تجلّی به اسم باطن) معتقد نیست. تأمّل در ابیات زیر، مدّعای ما را ثابت می‌کند:

مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یُسمَع و بی یُبصَر تویی سرّ تویی چه جای صاحب سرّ تویی
(مثنوی،دفتر۱، ابیات ۹۴۵ تا ۹۴۷)

دقت در این ابیات نشان می‌دهد که مولانا برداشت خود را از حدیث مذکور بیان کرده و آنچه در این ابیات می‌بینیم حاصل تأمّل شخصی مولانا است. قرب نوافل در *مثنوی* دیده می‌شود؛ (مثال آن، همین سه بیت است) اما قرب فرائض را در این کتاب نمی‌توان یافت. این واقعیت نیز نشان‌دهندهٔ آن است که سخنان مولانا در باب قرب نوافل نیز ارتباطی به تعالیم ابن‌عربی ندارد، حاصل برداشت شخصی او است. مخصوصاً که مضمون حدیث نیز کاملاً صریح و بی ابهام است و خواننده را به این نتیجه رهنمون می‌نماید.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۵- ۲. مولانا، نبوت و رسالت:

در مسئلهٔ نبوت و رسالت اولین تفاوتی که بین دو اندیشمند مورد بحث ما به‌چشم می‌خورد آن است که اختلاف بین «نبوت» و «رسالت» که ابن‌عربی و شارحان کلام او در تبیین آن اهتمام داشته‌اند در *مثنوی* روشن نشده است و نبی و رسول به عنوان دو لفظ مترادف به‌کار رفته‌اند:

کار و بار انبیا و مرسلون هست از افلاک و اخترها برون
خلق را از بند صندوق فسون کی خرد جز انبیا و مرسلون
(مولوی، دفتر ۶، ابیات۳۴۴۸ و ۴۵۱۰)

در ابیات زیر، صفاتی به انبیا نسبت می‌دهد که ابن‌عربی به رسولان منتسب می‌سازد:

انبیاء طاعات عرضه می‌کنند دشمنان شهوات عرضه می‌کنند
(مثنوی، دفتر۲، بیت۲۶۸۶)

ساحرهٔ دنیا قوی دانا زنی است حلّ سحر او به پای عامّه نیست
ور گشادی عقد او را عقل ها انبیا را کی فرستادی خدا
(مثنوی، دفتر۲، ابیات ۳۱۹۶ و۳۱۹۷)

تفاوت دیگری که به مراتب اساسی‌تر است آنجا رخ می‌نماید که به یاد آوریم ابن‌عربی همیشه بین نبوت و رسالت با اقتضائات و استعدادهای اعیان ثابته پیوند برقرار می‌کند و نبوت و رسالت را دو اختصاص الهی می‌داند که إعطای آن‌ها به اعیان انبیا و رسولان باز می‌گردد. حال آنکه مولانا نه‌تنها به استعداد عیان توجه ندارد بلکه، مخالف سر سخت آن است.

سخنان پیچاپیچ ابن‌عربی دربارهٔ اینکه خاتم رسولان، ولایت خویش را از خاتم اولیا می‌گیرد؛ اما این امر نقصی برای خاتم رسولان شمرده نمی‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲ ؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۷)؛ در *مثنوی* نظیری ندارد. چون مولانا اصلاً به ختم ولایت معتقد نیست. تقسیم نبوت به عامه و خاصه به شکل خاصی که نزد ابن‌عربی دیدیم و منجر به صدور این حکم گردید که نبوّت عامّه (به معنای إنبا از معارف الهی) منقطع نگردیده و فقط نبوّت خاصه یا نبوت تشریع پایان پذیرفته است؛ از مباحثی است که جایش در *مثنوی* به‌کلی خالی است. برداشت مولانا از نبوت عامه و خاصه تقریباً همان برداشت متکلّمان است؛ که نبوت عامه را اثبات نبوت پیامبران می‌دانند و از نبوت خاصه،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اثبات نبوت رسول اکرم(ص) را اراده می‌کنند (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۶۵۵). همین چهار تفاوت عُمده کافی است که متقاعد شویم مولانا در بحث نبوت و رسالت، پیرو راه و رسم ابن‌عربی نیست.

۶- ۲. مولانا و ولایت

بسیاری از قضایایی که دربارهٔ ولایت قابل طرح است؛ مبتنی‌بر مسائلی همچون خلق آدم بر صورت حق، حقیقت محمدیه، تجلی و فنا است؛ که نظر خویش را در مورد تک‌تک آن‌ها پیش از این گفته‌ایم و اینک جای آن است که به مسائل اختصاصی نظریهٔ ولایت بپردازیم.

بیشترین‌ترین اختلاف ابن‌عربی و مولانا در مسئلهٔ ختم ولایت، آشکار می‌شود؛ که مولانا به آن، قائل نیست:

پس به هر دوری، ولیی قایم است — تا قیامت آزمایش دائم است
هرکه را خوی نکو، باشد برست — هر کسی کو، شیشه دل باشد شکست
پس امام حیٍّ قائم آن ولی است — خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو — هم نهان و هم نشسته پیش رو

(مثنوی، دفتر۲، ابیات ۸۱۵ تا ۸۱۸)

نظیر این ابیات را باز هم می‌توان یافت (رک: مثنوی، دفتر۲، ابیات ۳۷۲۱ – ۳۷۱۹). حتی اگر دلالت این ابیات را بر انکار «ختم ولایت» تصدیق نکنیم، به هر حال کاملاً آشکار است که شبکهٔ پیچیده‌ای که ابن‌عربی بین ختم ولایت و ختم رسالت، ختم ولایت و سایر اولیا، ختم ولایت مطلقه و ختم ولایت مقیده ایجاد کرده در *مثنوی* به هیچ شکلی دیده نمی‌شود. در نسبت بین ولایت و نبوت که دیدیم ابن‌عربی و شارحان به حلّ آن مبادرت کردند و بحث را به این شکل خاتمه دادند که در یک شخص واحد، مقام ولایت از نبوت برتر است، مولانا به این نکته‌یابی دقیق التفات ندارد و در سراسر *مثنوی* بیتی را نمی‌توان یافت که این تمایز ظریف در آن نقل شده باشد. مولانا با قول به امکان تبدیل مزاج و اقوالی نظیر آن، درواقع نظریهٔ استعداد اعیان را که از ارکان عرفان نظری است مردود دانسته است (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۶).

برهمین اساس، سخنان او دربارهٔ قدرت ولی وکیمیاگری وی در مس وجودِ مرید با استعداد اعیان که طبق آن، ولی فقط می‌تواندکسانی را که عین ثابته‌شان استعداد کمال را دارد به کمال

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

لایقشان برساند؛ منافات دارد. شواهد لازم برای اثبات این ادعا را افزون‌برآنچه که پیشتر آمده (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۶)؛ در ابیات زیر نیز یافت می‌شود

بد چه باشد؟ مس محتاج مهان شیخ که بود؟ کیمیای بی کران
(مثنوی، دفتر۲، بیت ۳۳۴۶)

همنشینِ مُقبلان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست؟
چشم احمد بر ابوبکری زده او ز یک تصدیق صدّیق آمده
(مثنوی، دفتر۱، ابیات ۲۶۹۳ و ۲۶۹۴)

کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص ار زر برد خاکستر شود
(مثنوی، دفتر۱، بیت۱۶۱۰)

ابن‌عربی که برطبق نظریهٔ اقتضائات اعیان، مس را محکوم می‌داند که تا ابد مس بماند البته نمی‌تواند با چنین سخنانی موافق باشد، زیرا نظریهٔ جبرگرایانهٔ او هر کسی را در حد خاصی که به هیچ عنوان نمی‌تواند از آن فراتر رود؛ محدود می‌کند. اما بعضی اشتراکات این دو عارف بزرگ در این مورد که ولایت، میراث نسبی نیست (مثنوی، دفتر۱، بیت ۱۷۱ و ابیات ۳۴۱۶ – ۳۴۱۴ ؛ ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۳)؛ فقط به خاطر اشتراکات مذهبی آن‌ها است و نشانی از تأثر مولانا را دربر ندارد.

نتیجه:

در این بخش آعاز کار را به نظرات ابن‌عربی راجع‌به انسان کامل، اختصاص داده‌ایم؛ و سپس با مقایسهٔ نظرات مولانا با ابن‌عربی دربارهٔ انسان کامل، به نتیجه‌گیری خواهیم رسید:

خلاصهٔ نظرات ابن‌عربی

الف. گرچه پیش‌تر، بایزید بسطامی و حلّاج از اصطلاح انسان کامل استفاده کرده‌اند؛ لیکن ظاهراً واضع این اصطلاح خود ابن‌عربی است؛ که با نبوغ سرشاری، انسان کامل را در پیوند با سایر اجزای تفکّر خود، مخصوصاً وحدت وجود، و اسما و صفات، در سامانهٔ عرفانی خویش وارد کرده است!

ب. ابن‌عربی از حقیقت محمدیه، وجود خارجی یا جسم عنصری رسول اکرم(ص) را در نظر ندارد؛ بلکه موجودی مابعدالطّبیعه مورد نظر او است؛ که معادل عقل اول در اصطلاح فلاسفه است و این حقیقت در وجود همهٔ پیامبران، از آدم تا پیامبر خاتم سیلان دارد.

پ. لزومی ندارد که انسان کامل در همهٔ زمینه‌ها سرآمد باشد؛ ملاک تقدم، علم به حقّ‌تعالی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

ت. إله مطلق، در هیچ‌چیز، حتی در قلب انسان کامل نمی‌گنجد.

ث. اینکه سید حیدر آملی شارح شیعی *فصوص* در بحث ولایت، سخت بر ابن‌عربی می‌تازد به این دلیل است که به نظر او، ابن‌عربی تلویحاً خود را خاتم الاولیا خوانده است.

ج. یکی از دلایل مقبولیت ابن‌عربی در بین شیعیان به‌خصوص عرفای شیعه، اهمیت فراوانی است که او برای ولایت قائل شده است.

چ. با توجه به مفاهیم و مصادیق گوناگون خاتم الاولیا از نظر ابن‌عربی، به نظر می‌رسد که او به دو نوع ولایت، یکی «ولایت مطلقه» حضرت عیسی(ع)، و یکی «ولایت مقیّدهٔ محمّدیه» حضرت مهدی(ع) معتقد بوده است.

مقایسهٔ نظرات مولانا با ابن عربی

الف. ظاهراً مولانا از بین نظرات ابن‌عربی، یکی دو جزء از نظریهٔ انسان کامل را پسندیده؛ و با منسلخ نمودن آن به شیوهٔ خاصّ خویش، و با الفاظ و تعابیر مخصوص به خود، پرورده و به استخدام خویش درآورده است!

ب. در *مثنوی* عین اصطلاح انسان کامل دیده نمی‌شود. درعوض اصطلاحاتی مشابه مفهوم فوق، همچون «مردِ خدا»، «ولی»، «شیرِ حق»، «قطبِ عالَم»، «امامِ حی» و امثال آن به‌کار برده شده است. و علت آن شاید به این دلیل باشد که برداشت خاص مولانا از مفهوم انسان کامل، با مفهوم اصلی مورد نظر ابن‌عربی متفاوت بوده باشد.

پ. در *مثنوی* به گناه آدم ابوالبشر(ع)، و اخراج او از از بهشت توجه بسیار شده است، اما ابن‌عربی با قرار دادن حقیقت محمدیه به‌جای آدم(ع)، توجهی به گناه آدم و اخراج او از بهشت نشان نمی‌دهد.

ت. مقام خلافت برای انسان نزد هر دو متفکر یکسان است اما نحوهٔ تلقی آن دو از این مقام متفاوت است.

ت. ازآنجایی‌که مولانا به اسماء صفات آن چنان که مدّ نظر ابن‌عربی است اعتقاد ندارد؛ و ملتزم به اعیان ثابته نیز نمی‌باشد؛ بنابراین هیچ اشاره‌ای در *مثنوی* راجع‌به حقیقت محمدیه نکرده است.

ث. مولانا فقط همین قسم تجلی را که عبارت از «تجلی حقّ‌تعالی بر قلب عارف» است را قبول دارد و به «فیض اقدس» و«فیض مقدس» معتقد نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

ج. سخنان مولانا در باب نوافل نیز نشان می‌دهد (که حداقل اگر نگوییم آن را از ابن‌عربی اقتباس کرده است می‌توان گفت)که او در مثنوی به قرب فرایض اشاره‌ای ندارد.

چ. تشابهی که در تعبیر مولانا از موضوع «انسان» به عنوان «مردمک چشم حق» و «حدیث خلق آدم بر صورت حق‌تعالی» نسبت به ابن‌عربی وجود دارد می‌تواند نشان از اقتباس او از ابن‌عربی باشد؛ گرچه راه برای احتمالات دیگر منتفی نیست.

ح. سخنان پیچیده ابن‌عربی دربارهٔ اینکه «خاتم رسولان»، ولایت خویش را از «خاتم اولیا» می‌گیرد در عین اینکه، این امر دارای هیچ نقصی نیست در *مثنوی* نظیر ندارد. زیرا مولانا اصلاً به «ختم ولایت» معتقد نیست.

خ. برداشت مولانا از «نبوت عامه» و «خاصه» تقریباً همان برداشت متکلّمان است و قائل به تفاوت نبوت و رسالت نیست.

د. در نسبت بین ولایت و نبوت که دیدیم ابن‌عربی و شارحان به حلّ آن مبادرت کردند و بحث را به این شکل خاتمه دادند که در یک شخص واحد مقام ولایت از نبوت برتر است. مولانا به این نکته‌یابی دقیق التفات ندارد؛ و در سراسر *مثنوی* بیتی نمی‌توان یافت که این تمایز ظریف در آن نقل شده باشد.

ذ. مولانا با قبول به امکان تبدیل مزاج و اقوالی نظیر آن، درواقع نظریهٔ استعداد اعیان را که از ارکان عرفان نظری است مردود می‌شمارد.

ر. برخی از اشتراکات این دو عارف بزرگ در این مورد که ولایت میراث نسبی (ارثی) نیست؛ فقط به خاطر اشتراکات مذهبی آن‌ها است. و نمی‌توان آن را نشان از اثرپذیری مولانا فرض نمود.

در مجموع می‌توان گفت که صِرف مشاهدهٔ برخی تشابهات در مفهوم انسان کامل در آرای ابن‌عربی و مولانا، نمی‌تواند مؤیِّد اثرپذیری کامل مولانا از ابن‌عربی باشد. زیرا درصورتی می‌توانیم به وجود اقتباس صِرف و تأثیر، یقین پیدا کنیم که خصوصیات کامل یک نظریه، در نظریهٔ مُقتبَس مشاهده گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

پی‌نوشت‌ها:

۱. کندن در خیبر نشان از قدرت وی، کشیدن تیر در هنگام نماز نشان از اوج عبادت و عرفان و عشق الهی وی، راز و نیاز وی با چاه در غم تنهایی و شب هنگام نشان از درد روح جمعی و وسعت روحی این انسان کامل دارد. هنگامی که امام علی(ع) به جای پیامبر(ص) در لیله المبیت می‌خوابد بیانگر شجاعت وی می‌باشد. برای سفر در مسیر کمال انسانی بایستی امام علی(ع) را پیشوا، راهنما و الگوی خود قرار دهیم و در این مسیر هرکس باید به‌اندازهٔ وسع خود، استعدادها و ارزش‌هایش را در جهت کمال انسانی همه‌جانبه و به‌صورت هماهنگ شکوفا سازد. امام علی(ع) از هزار سال پیش تا به امروز با صفت «جامع الاضداد» شناخته شده است. حتی خود سید رضی در مقدمهٔ نهج البلاغه می‌گوید: من مطلبی را که همیشه با دوستانم در میان می‌گذارم و اعجاب آن‌ها را برمی‌انگیزم همین موضوع است یعنی جنبه‌های گوناگون سخن علی(ع) است که انسان در هر قسمتی از سخن ایشان که وارد می‌شود می‌بیند به دنیایی غیر از دنیای قبل رفته است. یک دفعه در دنیای عباد است؛ یک وقت در دنیای زهاد؛ زمانی در دنیای فلاسفه و هنگامی در دنیای عرفاست؛ یک وقت در دنیای سربازان و افسران است؛ و در همه‌جا حضور دارد به‌طوری‌که علی(ع) از هیچ دنیایی از بشریت غائب نیست. پس انسان کامل یعنی آن انسانی که قهرمان همهٔ ارزش‌های انسانی است (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۵-۷۴).

۲.

از کلیم حق بیاموز ای کریم بین چه می‌گوید ز مشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغامبری طالب خضرم ز خودبینی بری

۳.

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی

۴. نَفَس رحمانی را نَفَس نامیدند به دلیل سنجش آن با نَفَس آدمی؛ زیرا نفس آدمی هوایی است که از باطن انسان به‌سوی ظاهر او خارج می‌شود، سپس به سبب برخورد با عضلات حلق، صوت در آن ظاهر می‌شود، و پس از آن بر حسب برخورد آن با مراتب حلق و دندان‌ها و لب‌ها حروف پدیدار می‌شود، و سپس از ترکیب حروف، کلمات حاصل می‌شود. نفس رحمانی نیز این‌چنین است: وقتی (از باطن صقع ربوبی) در خارج از صقع ربوبی تحقق می‌یابد متعین به تعینی می‌شود که آن را جوهر می‌نامند که پس از آن به‌حسب مراتب و مقاماتی که این نفس جوهری در آن ظهور می‌کند، تعینات و حروف و کلمات الهیه به صور موجودات عالم پدیدار می‌شوند که همهٔ آن‌ها در بستر نفس رحمانی به ظهور می‌رسند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۵. صورت اسم جامع الهی است (مظهر تمام اسما است). کامل‌ترین فرد نوع انسانی، مجلای اسم اعظم و کامل‌ترین مظهر حق است. حقیقت محمدیه درواقع آدم حقیقی و صورت کامل انسان و جامع تمام حقائق وجود است. مبدأ خلق عالم است آفریدگار جهان، او را پیش از هر چیزی دیگری آفرید و هرچیزی را از او آفرید. این حقیقت مقدس، مصدر و منبع تمام علوم و معارف اولیا و انبیاست (رک: امام خمینی، ۱۳۶۰: ۵۲ به بعد...؛ ناجی و بهرامی، ۱۳۷۸: ۷۸ تا ۸۸ و ۱۶۸ با تصرف و تلخیص).

۶. هرچند نگارنده این ویژگی‌ها را به لحاظ تکثر و تنوع، از منابع دیگر، که صاحبان آن‌ها، بیشتر از پیروان شیخ اکبر و شارحان آثار ایشان هستند؛ نقل نموده است، ولی درمجموع آرا و افکار شیخ اکبر مؤیّد و الگوی کار آنان بوده است!

۷. البته ممکن است بعضی از اصحاب قلوب، پاره‌ای از این ویژگی‌ها را قبول نداشته باشند، مثلاً مولوی ویژگی هشتم را نمی‌پذیرد و معتقد است دوگانگی میان خالق و مخلوق، هیچ‌گاه برطرف نخواهد شد (مولوی، دفتر۲، بیت ۱۳۴۸ به بعد). اما درمجموع، می‌توان این صفات را به عنوان اهم ویژگی‌های انسان کامل که بیش‌ترین اتفاق نظر در مورد آن‌ها وجود دارد برشمرد.

۸. بدین ترتیب: نظریهٔ انسان کامل نزد ابن‌عربی: با نظریهٔ جبری «استعدادهای اعیان ثابته» پیوندی استوار می‌یابد (رک: دشتی، ۱۳۸۲، ۶۳ به بعد).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- ابراهیمیان آملی، یوسف. (۱۳۸۱)، *جلوهٔ دلدار* (ترجمهٔ جامع الاسرار حیدر آملی)، تهران: رسانش.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عفیفی، تهران: الزهرا.
- ـــــــــــــــ. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــــ. (۱۴۱۵ق)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارالمحجة البیضا.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۶۰)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة*، ترجمهٔ احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۷۵)، *نص النصوص*، ترجمهٔ محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.
- ـــــــــــــــ (۱۳۸۴)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، مقدمه و تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- *اوستا: کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی*. (۱۳۸۵)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ دهم، تهران: مروارید.
- بخاری الجعفی، محمدبن‌اسماعیل. (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، *صحیح البخاری*، سبعهٔ أجزا، دمشق و بیروت: دار ابن کثیر.
- *بندهشن*. (بی‌تا)، ترجمهٔ مهرداد بهار، بی‌جا: بی‌نا.
- بهار، مهرداد. (۱۳۶۲ش)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ج۱، تهران: توس.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل سنگرنژاد، تهران: نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۵)، *ازدریا به دریا*؛کشف الابیات مثنوی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القاعد ابن ترکه اصفهانی*، تهران، الزهرا.
- ــــــــــــ (۱۳۸۰)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسرا.
- خوارزمی، تاج‌الدین. (۱۳۷۷)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خواجوی، محمد. (۱۳۸۵)، *خاتم الاولیا ازدیدگاه حکیم ترمذی و ابن‌عربی*، تهران: مولی.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۲)، «مولوی و نظریه اسما و صفات ابن‌عرب»، *معارف*، سال بیستم، شماره دوم. ص ۶۶- ۴۶.
- دهباشی، مهدی، علی‌اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۸)، *تاریخ تصوف(۱)*، چاپ سوم، تهران: سمت.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۷۱)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸)، *سرنی*، تهران: علمی.
- شدر. (بی‌تا)، *نظریة الانسان الکامل عندالمسلمین*، بی‌جا: بی‌نا.
- صدوق، محمدبن علیبن حسین‌بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعهٔ مدرّسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
- صفوی، کورش. (۱۳۷۷)، *زبان شناسی و ادبیات*، تهران: هرمس.
- صنعانی، عبدالرزاق. (بی‌تا)، *المصنّف*، بیروت: المجلس العلمی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- طباطبایی، علی. (۱۳۸۲)، *انسان کامل*، قم: مطبوعات دینی.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۷۰)، *تعلیقات فصوص الحکم محیی‌الدین بن‌عربی*، تهران: الزهرا.
- عین القضات همدانی. (۱۳۷۳)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۰)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- فلوطین. (۱۳۷۸)، *اثولوجیا*، ترجمهٔ حسن ملک شاهی، تهران: سروش.
- قرمزی، محمدباقر. (۱۳۹۳)، «ویژگی‌های انسان کامل در مثنوی مولانا و تطبیق آنها با قرآن»، پایان نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانیریال دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهاقان.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح الفصوص الحکم*، به‌کوشش جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۹)، *لطایف الاعلام*، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب.
- *کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید*، (۱۹۸۷م.) تهران: انجمن کتاب مقدس.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۷۷)، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضّلی، تهران: نشر چشمه.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمدبن‌یحیی. (۱۳۳۷)، *مفاتیح الاعجاز فی گلشن راز*، تهران: بی‌نا.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۷ش)، *مفاتیح الاعجاز فی گلشن راز*، ویرایش علی‌قلی محمود بختیاری، تهران: علم.
- ماسینیون، لویی، مصطفی عبدالرازق. (بی‌تا)، *الانسان الکامل فی الاسلام و اصالته البشریة*، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامیة، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
- مجلسی، محمّدباقر. (بی‌تا)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء.
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۷۵)، *دایرة المعارف فارسی*، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷)، *شرح مبسوط منظومه*، تهران: حکمت.
- ـــــــــــــ (۱۳۷۶)، *انسان کامل*، قم: صدرا.
- مقدسی، مطهر. (۱۸۹۹م.)، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس: بی‌نا.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*(دورهٔ کامل)، به‌کوشش و اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران: بهزاد.
- ناجی اصفهانی، حامد، خلیل بهرامی قصرچمی. (۱۳۷۸)، *مجموعهٔ آثار حکیم صهبا* (آقا محمدرضا قمشه‌ای)، اصفهان: کانون پژوهش.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]