

انسان کامل

از دیدگاه ابن عربی و مولانا

خلیل بهرامی قصرچمی*

چکیده: انسان کامل، حقیقت الهی، نقاوه آفرینش؛ جام گیتی‌نما و مظهر عنایت رحمانی است. شناخت وی، آشنایی با ناخدای کشتی عالم وجود، در مسیر حیات ابدیت و صمدیت است (بیان و ضرورت). 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 از شرق ولایت انسانی، و ابن عربی از غرب آفاق عقلانی اسلامی، می‌توان تأثیرپذیری مولانا را از نظریه 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 مشاهده برخی تشابهات در مفهوم انسان کامل در آرای آن دو، نمی‌تواند مؤید اثرپذیری کامل مولوی از ابن عربی باشد. زیرا در صورتی می‌توانیم به وجود اقتباس صرف و تأثیر، یقین پیدا کنیم که خصوصیات کامل یک نظریه، در نظریه مقتبس مشاهده گردد.

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

e-mail: drbahrami@dehaghan.ac.ir

*استادیار عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان، اصفهان

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

مقدمه:

انسان کامل از اصطلاحات کلیدی عرفان نظری است. اندیشه‌ها و آرای گوناگونی که درباره مفهوم انسان کامل ارائه شده چنان گسترده است که به دست 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 تک‌ساحتی و تک‌بعدی 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. به عبارت دیگر، انسان کامل حقیقی، خود خدا است. و نیز هر انسانی که از خود و همه چیز 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 ابن عربی و اتباع او است؛ و از آن به گونه‌های 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 مسئله انسان نخستین با مفهوم انسان کامل شباهت‌هایی دارد (کریستن سن، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

بنابر آنچه در بندهش آمده، انسان نخستین یا کیومرث، نمونه 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 آنگران، ماه سپندارمذ است. پنج روز درنگ کرد تا (روز وهیشثوئیش گاه). آن پنج روز گاهنبار است که آن پنج روز تروفته است که دزدیده خواند. او را نام هَمَسپَهَمَدیم است که او را گزارش این که حرکت همه سپاه به گیتی پیدا شد. زیرا

فِرَّوهرِ مردمان به همسپاهی رفتند. نام آن پنج روز که تَرُفته است، که پنج گاه گاهانی است، که پنجه نیکو خوانند، به (صورت) دینی این است: آشهوَنوید گاه، اوشَتوید گاه، اسپندوُمید گاه، و هوشهر گاه، و هیشَتویشْت گاه (بندهشن، بی تا: بند ۲۴، ۴۱).

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

فِرَّوَشی گِیومَرْتِ اَشَوَن را می ستاییم، نخستین کسی که به گفتار و آموزش آهوره مَرزدا گوش فرا داد و از او خانواده سرزمین‌های ایرانی و نژاد ایرانیان پدید آمد. اینک بخشایش و فِرَّوَشی زَرُشت سَپیتماَن اَشَوَن را می ستاییم... (اوستا، ۱۳۸۵: ۴۲۳).

به علاوه بعضی از محققان معتقدند که پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در عرفان اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود در دیانت زرتشتی به زرتشت منسوب است (بهار، ۱۳۶۲، ج: ۱، ۱۲۰ - ۱۱۹).

از این‌ها که بگذریم باید گفت تعبیر انسان کامل در قرآن دیده نمی‌شود؛ اما 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 (نبأ: ۹ - ۸).

همچنین احادیث قدسی و نبوی قابل توجهی وجود دارد که دلالت دارند بر اینکه خدا افلاک را برای وجود انسان - و به عبارتی وجود پیامبر اسلام^(ص) - آفریده است. مثال بسیار مشهور، این حدیث منسوب به پیامبر است، «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» (مجلسی، بی تا، ج: ۱۵، ۲۸) و نیز این روایت معروف، «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الْأُطْنِ» (مجلسی، بی تا، ج: ۱۸، ۲۷۸). تمام این نوع احادیث، درباره پیامبر اسلام^(ص) است که عرفای مسلمان عموماً او را مظهر انسان کامل تلقی می‌کنند. ابن عباس در تفسیر آیه ۱۴۳ سورة اعراف، «وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ»، جبل را به نور محمد^(ص) تفسیر کرده است (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۴ - ۲۶۳).

از نظر شهید مطهری، امام علی^(ع) نمونه و الگوی والای انسان کامل اسلام می‌باشد. به طوری که تمام استعدادها و آرمان‌های خود را به صورت هماهنگ رشد داده است^۱ (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۵).

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

تصویری که از انسان کاملی که در مثنوی مولانا از آن سخن رفته است به دست می‌آید و مشخص می‌نماید که انسان کامل از منظر مولانا دارای چه ویژگی‌هایی است و چه خصوصیتی برای او می‌توان بیان داشت. به نظر 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، دفتر ۳، بیت ۳۸۰)،^۲ جامع بودن انسان کامل (مثنوی، دفتر ۴، 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 برنامه سلوک انسانی بدانیم، در این مسیر وجود یک رهبر، هادی، مرشد و ... لازم است که هدایت‌کننده و دستگیر سالکان به سوی کوی دوست باشد و این دستگیر، کسی جز انسان کامل نیست.

در عرفان ایرانی هم مسئله انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین که اغلب کیومرث تلقی می‌شود (مقدسی، ۱۸۹۹م، ج ۲: ۷۷-۷۶). همان فرزند خدا تصور شده که روح او جزئی از روح خداوند است (شدر، بی‌تا، ج ۱: 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 بر مبنای 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) نمونه انسانیت، و عهده‌دار وظایف و امور جهانی است؛ و بنابر برخی روایات، از اجزای هشت گانه پیکر همین انسان است که معدن‌های هشت گانه به وجود آمده است (شدر، بی‌تا، ج ۱: ۲۵-۲۳). همچنین پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در تفکر عرفانی اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود، در دیانت زردشتی به نحوی به زردشت منسوب است (بهار، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۰-۱۱۹).

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 ریشه سامی دارد (ماسینیون، بی‌تا، ج: ۱؛ ۱۰۷) و نشانه‌هایی از آن را در قرآن می‌توان یافت که با نظریه‌هایی چون مهدویت و امامت و مضامین مندرج در «خطبة البیان» منسوب به حضرت علی^(ع) پیوسته است (ماسینیون، بی‌تا، ج: ۱؛ 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، صبغه تشابه به خود گرفته از روی تبادر و توارد بوده است. نه تعامل و تجانس (رک: دهباشی و میرباقری، ۳۳ تا ۵۱).

بحث و تبیین

۱. چهره انسان کامل از دیدگاه ابن عربی

اکنون به تصویر نظریه انسان کامل آن گونه 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 ویژه انسان کامل نزد ابن عربی» خواندیم اطلاع کافی پیدا کنند. سپس با رجوع به مثنوی خواهیم دید که آیا مولانا نیز انسان کامل را همچون ابن عربی در نظر آورده یا فقط در بخش کوچکی به آرای ابن عربی نظر داشته یا اینکه اصولاً التفاتی به آرای او نداشته است.

برای رعایت اختصار از آوردن عین مضامین و عبارات‌های مختلف فصوص، بعضاً خوداری می‌گردد. البته - همان گونه که گفته شد - مفهوم انسان کامل مورد توجه ابن عربی است. و این علاقه و اهتمام در سراسر آثار وی منعکس گشته است. بنابراین نباید متوقع بود که حق این مطلب، آن گونه که شایسته جایگاه آن نزد ابن عربی است؛ فقط در طی یک مقاله ادا شود، اما با دقتی که در انتخاب این مطالب و عبارات به کار رفته این امیدواری هست که آنچه در طی این سطور عرضه می‌شود؛ برای مقصود ما که مقایسه آرای ابن عربی و مولانا است کفایت نماید. مقایسه‌ای که منحصرأً برای پاسخ به «اثرپذیری یا عدم تأثیر مولانا از ابن عربی» صورت می‌گیرد و به اهداف دیگری که بر مقایسه آرای دو اندیشمند مترتب می‌شود، نظر ندارد.

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، از جمله نوع بشر؛ پیدایش انسان کامل است و کرامت و جایگاهی که نوع بشر در پیشگاه حق پیدا کرده به تبع وجود انسان کامل است:

الف. جهان بدون وجود انسان، همچون شبحی بدون روح و آئینه‌ای جلا نیافته بود. «وَقَدْ كَانَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ أَوْجَدَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَجُودَ شَيْخِ مُسَوًى لَارُوحَ فِيهِ، فَكَانَ كَمِرَآةٍ غَيْرَ مَجْلُوءَةٍ وَمِنْ شَأْنِ الْحُكْمِ إِلَهِیِّ أَنَّهُ مَا سَوًى مَحَلًّا إِلَّا وَيَقْبَلُ رُوحًا إِلَهِيًّا عَبَّرَ عَنْهُ بِالنَّفْخِ فِيهِ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹).

حق تعالی اعیان ثابتۀ عالم کبیر (= جهان) را به جز عالم صغیر (= انسان) به تفصیل وجود عینی بخشید، همچون موجودی که روح ندارد یا آئینه‌ای 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 ابن عربی، جنبۀ انسان دوستانه آن است. ابن عربی درباره لزوم احترام گذاشتن به انسان و حفظ کرامت او، حتی در مورد کافران، سخنان دلیرانه‌ای گفته است. وقتی در نظر آوردیم که این حرف‌ها در قرون وسطی و بحبوحة جنگ‌های صلیبی گفته شده است ارزش آن‌ها را بیشتر درخواهیم یافت. ابن عربی بر آن است که هیچ کس جز خدا و فرشته‌اش عزرائیل نمی‌تواند دست اندر کار گشودن ترکیب وجود انسانی گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

منظور ابن عربی آن است که چون نشئۀ 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 (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

ابن عربی پس از آن، سخنی دلبرانه تر می گوید و به حکایتی اشاره می کند که بر طبق آن، داود پیامبر برای بنیان بیت المقدس چند بار اقدام می کند و پس از فراغت از ساخت آن، بنا منهدم می گردد. سرانجام خدا به او وحی می کند که خانه من را کسی که دستش به خون آغشته است نمی تواند بنا کند. داود عرضه می دارد، مگر آن خونریزی ها برای تو نبود؟ خدا پاسخ می دهد، مگر آنان بندگان من نبودند؟ ابن عربی نتیجه می گیرد که مراعات نشئه انسانی حتی در مورد کافران نیز لازم است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷).

براین اساس یا تأویلی بسیار شگرف، قصاص را نیز با وجود مشروع بودن آن، نوعی گناه می شمارد! و به این آیه استناد می کند: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» (شوری: ۴۰) و نتیجه می گیرد که خدا قصاص را نیز سیئه (گناه) دانسته است.

پ. رتبه انسان، بالاتر از مرتبه ملائک زمینی و آسمانی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۵).

ت. علت غایی ایجاد عالم، انسان است: «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَلْبُغُهَا إِلَّا حِصَاءٌ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنُهُ فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصِرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸).

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

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

ج. آدم، خلیفه حق در تدبیر امور عالم است، زیرا برنامه ای است جامع تمام صفات الهی (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۹).

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

این جمله، برای ابن عربی به قدری مهم است که علاوه بر تکرار در مواضع مختلف فصوص، فص اول را به بحث درباره آن اختصاص داده است. اینک به موردی در همین فصل اشاره می‌کنیم. «فَأَنْشَأَ صُورَتَهُ الظَّاهِرَةَ مِنْ حَقَائِقِ الْعَالَمِ وَصُورِهِ، وَأَنْشَأَ صُورَتَهُ الْبَاطِنَةَ عَلَى صُورَتِهِ تَعَالَى» (ابن عربی، 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 به عبارت دیگر، مظهر تمام اسمای الهی و کمالات آن‌ها است.

۲- ۱. تعبیر «کلمه» درباره انسان کامل

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

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

عفیفی در تعلیقاتش بر فصوص معتقد است که اصطلاح «کلمه» از طریق فلاسفه نوافلاطونی و فلاسفه 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 هسته اصلی فلسفه فیلون اسکندرانی، فیلسوف بزرگ یهودی به شمار می‌رود. طبق نظر او جمیع عوالم و وسائط پیدایش آن‌ها در کلمه (لوگوس یا عقل) خلاصه و مندرج است (مصاحب، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۹۷۳).

این سخن کاملاً شبیه به گفته عرفای مسلمان در باب حقیقت محمدیه یا عقل اول است. فیلون، معتقد است که «کلمه»، فرشته اعظم، رسول خدا، صادر اول و عقل کل است (مصاحب، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۹۷۳)؛ که عیناً همان تعبیراتی است که عرفای مسلمان پیرو ابن عربی درباره حقیقت محمدیه دارند. بنابراین می‌توان نظریه عفیفی را پذیرفت.

البته لوگوس در فلسفه یونان (که فلسفه نوافلاطونی و فلوپین نماینده شاخص آن، میراث دار آن هستند) سابقه‌ای بسیار دیرینه دارد و به معنای عقل، برهان، خبر و کلام در فلسفه باستانی یونان و نزد متفکرانی همچون هراکلیتوس و پارمنیدس به کار می‌رفته است (صفوی، ۱۳۷۷: ۱۲۳ به بعد).

با ذکر این مقدمات به سراغ فصوص می‌رویم:

الف. انسان، کلمه فاصله و جامعه الهی است: «فَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَادِثُ الْأَزَلِيُّ وَالنَّشْءُ الدَّائِمُ الْأَبَدِيُّ وَالْكَلِمَةُ الْفَاصِلَةُ الْجَامِعَةُ...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

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

به عبارت روشن‌تر، حقیقت نشئه انسانی محیط بر حقایق الهی و امکانی است و به همین جهت، جامع همه این حقایق است.

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

در زبان عارفانی همچون ابن عربی و قیصری، کلمه الهی روحانی، به کلمه لفظی انسانی تشبیه شده است، زیرا هر دو به واسطه تعین عارض بر نفس در حین عبور از مراتبش حاصل می‌شوند، بدین معنا که تعینات کلمه الهی بر نفس رحمانی عارض می‌گردد و کلمه انسانی بر نفس انسان عروض می‌یابد. به این اعتبار، ارواح بلکه تمامی موجودات، کلمات الله نامیده شده‌اند (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 ابن عربی، 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

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

باید دانست که ابن عربی، از حقیقت محمدیه، وجود خارجی رسول اکرم (ص) را در نظر ندارد که پس از همه انبیا قدم به عرصه 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، همه انبیا از آدم تا عیسی مظاهر آن حقیقت و ورثه 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 (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹).

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

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

۴-۱: ویژگی‌های انسان کامل

۴-۱-۱: جنبه‌های معنوی

با توجه به مجموع آرا و افکاری که شیخ اکبر درباره 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: آیات ۲۶۳-۲۶۲).

ب. سبب ایجاد و بقای عالم است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۷؛ خواجوی، ۱۳۸۵: ۸۲ تا ۷۹).

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

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

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

ج. خلیفه بلامنازع حق است (بقرة: ۳۰)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹).

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

ح. هر چند 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 ماوراءالطبیعی شخصیت او می‌پرداخت.

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

و تا وقتی که عارف از مخلوق خویش غفلت نکند، پا بر جا خواهد ماند و به محض غفلت وی، معدوم خواهد شد، زیرا فقط خداست که در هیچ حالی از مخلوق خود غفلت ندارد، اما بنده ناگزیر، از چیزی غفلت خواهد کرد و به چیزی دیگر خواهد پرداخت (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۸).

ابن عربی سرانجام مدعی می‌شود که در اینجا سری را فاش ساخته که اهل الله بر افشای آن غیرت می‌برند (ابن عربی، 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 و آخر متصف است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۶).

پ. لزومی ندارد که انسان کامل در همهٔ زمینه‌ها سرآمد باشد. ملائک تقدم، علم به حق تعالی است. ابن عربی از بعضی وقایع تاریخی که دربارهٔ 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 (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۳).

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 (ابن عربی، 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 به کلی مُنخَلع 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 حق تعالی به صفات جلال تجلی کند، خضوع 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 بِذَلِكَ الْمَحَلِّ مِنَ الْأِسْتِعْدَادِ كَمَا قَالَ الْجُنَيْدُ حِينَ سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ وَالْمَعَارِفِ، فَقَالَ، لُونُ الْمَاءِ لُونُ إِنَائِهِ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۲۵).^۸

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

فی الجمله آنچه درباره 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 آیینۀ تمام‌نمای حق واقع شوند، اما به لحاظ اینکه براساس ذوق و شهود، انسان کامل دارای مقام جامع احدی تا مرحله کثرت است، می‌تواند آیینۀ تمام‌نمای حق واقع شود. از این رو یکی از عارفان در این باره می‌گوید:

چون حقیقت محمدی به اصطلاح اهل معنا، عبارت از ذات احدیت به لحاظ تعین اول است و او مظهر اسم جامع الله است و الله اسم ذات و همه اسما و صفات در تحت اسم الله مندرج است، زیرا هر اسمی از اسما را که 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. به خلاف اسم الله که ذات به اعتبار جمیع صفات و به بیانی اسم اعظم الهی است. و جمله شریفه «الله اکبر» در حقیقت و مرتبه، بر همه اسما مقدم و بر جمیع اسما تجلی نموده است، انسان کامل نیز که مظهر این اسم جامع است بر همه مظاهر دیگر الهی مقدم بوده و می‌تواند به طور 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 جلوه گاه حق است به منزله وسیله و ابزار حق می‌گردد. در اینجا بنده وسیله ادراک حق است. چنان که در حدیث آمده است، «إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ، سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۳).

ب. قرب نوافل، در صورتی واقع می‌شود که خلق (بنده) ظاهر باشد و حق، باطن و مستور در او. در این مرحله، حق با اسم باطن متجلی شده است. لذا در اینجا حق، چشم و گوش بنده می‌گردد، چنانچه در حدیث قدسی معروف آمده است: «مَاتَقَرَّبَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ آدَاءَ مَا إِفْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ لَا يَزَالُ الْعَبْدُ، يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ فَبِي يَسْمَعُ وَ بِي يَبْصُرُ وَ بِي يَعْقِلُ» (بخاری، ۱۴۱۴/ق ۱۹۹۳: م ۲۳۸۵، ح ۱۳۷؛ رک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۳ - ۱۵۲).

در فص آدمی آمده است: «وَهُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ إِنْسَانٍ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي بِهِ يَكُونُ النَّظَرُ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). می‌بینیم که شیخ، انسان را برای حق به منزله مردمک برای چشم دانسته است که به نتیجه قرب فرائض، یعنی فنای ذات سالک و بقای او به حق دارد. این مرتبه، البته برتر از قرب نوافل است که نتیجه فَنای 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. به نظر ابن عربی و یارانش، نبوت به معنای اخبار از حقایق، یعنی ذات و اسما و صفات حق تعالی و معرفت حکم‌های شرعی است که از طریق وحی حاصل می‌شود. به بیان دیگر، نبی کسی است که از راه وحی به حقایق مذکور و احکام شریعت خویش آگاهی دارد، اما فقط به خبر دادن از حقایق ذات و 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 واسطه بین مُرسل (خدا) مُرسل الیه (مردمان) و مُرسل به (احکام و تعالیم شرعی) است برخلاف نبوت و ولایت انقطاع می‌پذیرد (رک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۴ - ۲۱۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۵؛ ج ۲: ۲۵۶).

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

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

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

منظور از نبوت عامه، انبیا از معارف و حقایق الهی بدون تشریع است که هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد و عالمان از این نظر ورثه انبیا به شمار می‌روند (ر.ک: پارسا، ۱۳۶۶: ۳۱۲).
 ت. همه انبیا نبوت خویش را از مشکات خاتم الانبیا می‌گیرند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴-۶۳ / فص شیئی).
 ث. پیامبر اسلام^(ص)، کامل‌ترین موجود در نوع انسانی و مظهر اسم جامع (الله) است (قصری، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

۸-۱. ولایت و انسان کامل

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

ابن عربی و شارحانش به دو نوع ولایت معتقدند، ولایت عامه که همه مؤمنان به یمن ایمانشان به حق تعالی از آن برخوردارند و ولایت خاصه که ویژه انسان کامل است و عبارت از فنای عبد در حق و قیام او به حق می‌باشد (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 فلک 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 من وجه در منطق است). ولایت هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد. به همین

دلیل خدا در قرآن خود را ولی خوانده است (رک: شوری: ۲۷) و از این رو 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 (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). مخالفان ابن عربی، چنان پنداشته‌اند که او ولایت را در هر که محقق شود از نبوت و رسالت برتر دانسته است (آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۲).

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

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

مفهوم بسیار مهمی که در بحث ولایت به روایت ابن عربی با آن روبه‌رو می‌شویم مفهوم جنجالی ختم ولایت یا خاتم الاولیا است. گاهی به نظر می‌رسد که او خود را خاتم الاولیا می‌داند. (ابن عربی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۵۶۳).

و از بعضی عبارت‌های او می‌توان برداشت نمود که او حضرت مهدی (عج) را ختم اولیا می‌دانسته است (ابن عربی، ۱۴۱۵، ج ۶: 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 (ابن عربی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۴۹).

پاره‌ای دیگر از عبارت‌های ابن عربی، این معنی را به ذهن متبادر می‌کند که او به دو نوع ختم ولایت معتقد است و عیسی را ختم ولایت مطلقه (عامه) و حضرت مهدی (عج) را ختم ولایت مقیده محمدیه می‌شمارد (ابن عربی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۴).

به هر روی با وجود تلاش های شارحان، اضطراب سخنان ابن عربی درباره ختم ولایت به جای خود باقی است. می توان گفت در بحث پرغوغای ولایت مفهوم «ختم ولایت» پر قیل و قال ترین بخش است، چنان که از اقوال معارضان و مدافعان و شارحان ابن عربی می توان کتابی پرداخت.

۲. چهره انسان کامل از دیدگاه مولانا

اصطلاح «انسان کامل» در مثنوی دیده نمی شود و فقط اصطلاحاتی همچون ولی، مرد خدا، شیر حق، قطب عالم، امام حی و امثال آن، مجال کاربرد یافته است.

۱- ۲. مولانا و ویژگی های 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 بباید آمدن	تا بیاموزد ز تو او علم و فن
پس همه خلقان چو طفلان ویند	لازمست این پیر را در وقت پند

(مثنوی، دفتر ۲، ابیات ۳۳۱۴ تا ۳۳۱۶)

ب. عقل کل بودن انسان کامل

جهد کن تو که تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
-----------------------------------	------------------------------

(مثنوی، دفتر ۴، ب ۲۱۷۹)

تو برو در سایه عاقل گریز	تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
--------------------------	----------------------------

(مثنوی، دفتر ۱، بیت ۲۹۷۳)

پ. عالم اکبر بودن انسان کامل

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

(مثنوی، دفتر ۴، بیت ۵۲۱)

ت. رفع اختلاف و ایجاد الفت

تا سلیمان لسن معنوی	در نیاید بر نخیزد این دوی
جمله مرغان منازع بازوار	بشنوید این طبل باز شهریار
ز اختلاف خویش سوی اتحاد	هین ز هر جانب روان گردید شاد
حیث ما کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجْهَکُمْ	نَحْوَهُ هَذَا الَّذِي لَمْ يَنْهَکُمْ

(مثنوی، دفتر ۲، ابیات ۳۷۴۴ و ۳۷۴۷)

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 نحنُ آخِرُونَ السَّابِقُونَ
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جد جد افتاده‌ام
(مثنوی، دفتر ۴، ابیات ۵۲۵ تا ۵۲۷)

به هر حال، 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).

چنان که گذشت؛ ابن عربی 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 بی آنکه لزوماً در این مسأله پیرو ابن عربی بوده باشد به کرامت و منزلت منحصر به فرد انسان در آفرینش نظر دارد و هم‌صدا با ابن عربی لزوم حفظ حرمت انسان را از هر گروه و صاحب هر عقیده‌ای که بوده باشد گوشزد می‌کند، مثلاً در قصه خدو انداختن خصم بر روی مبارک حضرت علی^(ع)، از زبان ایشان می‌گوید:

تو نگاریده کف مولاستی آن حقی، کرده من نیستی
نقش حق را هم به امر حق شکن بر زجاجه دوست، سنگ دوست زن
(مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۳۹۸۴ و ۳۹۸۵)

این ابیات، یادآور سخن ابن عربی 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 ابن عربی، انسان را به منزله مردمک چشم برای حق تعالی می‌دانست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

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

بود آدم دیده 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)

شباهت به قدری زیاد است که تلاش بعضی محققان که می‌خواهند مسئله را از مقوله توارد بشمارند؛ ظاهراً حاصلی ندارد (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۷).

منتها یک تفاوت چشمگیر بین سخنان ابن عربی 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 ابن عربی 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 درباره مقام خلافت که نزد هر دو متفکر برای انسان ثابت است این تفاوت عمده را بین نحوه تلقی این دو می‌توان یافت که نزد ابن عربی، چنان‌که دیدیم آدم مظهر اسم جامع است اما مولانا که به نظریه اسما و صفات اعتنا ندارد طبیعتاً نمی‌تواند در این رأی با ابن عربی هم داستان باشد از این رو در سراسر مثنوی فقط به یک بیت برمی‌خوریم که به نحو مبهمی آدم را اسطرلاب اوصاف علو می‌داند:

عنكبوت و این اسطرلاب رشاد بی منجم در کف عام افتاد
(مثنوی، دفتر ۶: بیت ۳۱۴۴)

می‌دانیم که برای ابن عربی اسم اهمّیت دارد نه صفت. بنابراین صورت کنونی بیت که فقط به اوصاف (نه صفات) دلالت دارد نشان‌دهنده آن نیست که واقعاً مولانا آدم را مظهر اسمای الهی دانسته باشد. به علاوه از واژه اسطرلاب، نقش مظهریت به هیچ وجه دریافت نمی‌شود. همچنین در بیت:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف از وصف او گیرد سبق
(مثنوی، دفتر ۴: بیت ۱۱۹۴)

که مضمون آن از عبارت «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸: 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 اعم از مولانا یا غیر او می‌توانسته با تأمل در مفاد آن، که اتفاقاً بسیار صریح و واضح است به این نتیجه برسد که معنی خلق آدم بر صورت حق آن

است چیزی از اوصاف الهی در بشر وجود دارد. بنابراین، نظر عرفانی مولانا به این حدیث را نمی‌توان قطعاً مأخوذ از ابن عربی دانست ولی به هر حال، احتمال آن را نیز مردود نمی‌توان شمرد.

۲-۲. مولانا، کلمه، حقیقت محمدیه

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

وضع و حال اصطلاح حقیقت محمدی نیز چنین است. اما در مثنوی ابیاتی می‌توان یافت که همان صفاتی که ابن عربی و اتباعش برای حقیقت محمدی ذکر کرده‌اند در آن‌ها دیده می‌شود:

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

(مثنوی، دفتر ۱: بیت ۱۱۰۶)

مضمون این بیت شبیه نظرات ابن عربی 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، دفتر ۲، بیت ۹۷۸)

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

با این وصف، برخورد مولانا با اجزای نظریه انسان کامل، چنان که گفتیم، گزینش‌گرانه است. درباره مورد حقیقت محمدیه نیز اصلاً اشاره‌ای به این که واسطه بین علم (اعیان ثابته موجودات) و عین (وجود خارجی موجودات) باشد در مثنوی نمی‌بینیم بدان دلیل که مولانا به اسما و صفات (البته مطابق نظریه ابن عربی) اعتقاد ندارد و به اعیان ثابته نیز آن گونه که در روایت ابن عربی می‌بینیم ملتزم نیست. بنابراین اگر براساس مدارک موجود حکم کنیم که مولانا مفهوم حقیقت محمدیه را (بدون اخذ خود اصطلاح) از ابن عربی گرفته است به هر حال نمی‌توانیم منکر این واقعیت شویم که آنچه از این مفهوم در مثنوی می‌بینیم فقط برداشتی بسیار آزاد و کلی است که ناظر به هیچ‌یک از لوازم و استلزامات حقیقت محمدی نمی‌باشد.

به هر روی، نه تنها کشف مدارک جدید ممکن است این فرضیه را به کلی باطل سازد؛ راه برای احتمالات دیگر نیز همچنان مفتوح خواهد بود. مثلاً این احتمال نیز عقلانی است که مولانا با تطبیق بین دو حدیث مشهور نبوی، «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلُ» و «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (مجلسی،

بی‌تا، ج: ۱، ۹۷) به این نتیجه رسیده باشد که اولین مخلوق خدا همان نور محمد^(ص) است. فقدان اصطلاح حقیقت محمدیه در مثنوی نیز به اثبات صحت این احتمال کمک می‌کند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۱۳).

۳-۲: مولانا و تجلی

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

با نگاهی به آنچه از فصوص درباره تجلی نقل شد؛ می‌توان دریافت که ابن عربی مفهوم تجلی را در پیوندی بسیار محکم با نظریه استعدادهای اعیان ثابته بیان کرده است. به عبارت دیگر، عاملی که باعث تشخیص تجلی در عرفان نظری است تبیین آن به وسیله استعدادهای اعیان است. دیدیم که ابن عربی معتقد بود که تجلی حق به اندازه استعداد عین ثابته شخص است و این معنی را در قالب تعبیر گوناگون بازگفته بود. اکنون می‌توان گامی دیگر به صدور حکم نزدیک‌تر شد. با رجوع به مثنوی می‌بینیم که هنگام طرح تجلی به هیچ وجه اشاره‌ای به استعداد عین ثابته متجلی^۱ له (شخصی که تجلی برایش حاصل شده) در میان 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).

بیشتر ابیاتی از مثنوی درباره تجلی نقل گردیده تا نشان داده شود که مولانا فقط همین قسم تجلی را - که عبارت از تجلی حق تعالی 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 به آسانی دریافت که هیچ اثری از مقوله استعداد عین ثابته 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، دفتر ۲، ابیات ۲۱۱۳ و ۲۱۱۴)

بی‌تماشای صفت‌های خدا گَر خورم نان در گلو ماند مرا
(مثنوی، دفتر ۲، بیت ۳۰۸۰)

بنابراین با قطعیت قابل توجهی می‌توان گفت که مولانا در مسئله تجلی به نظرات ابن عربی توجه ندارد. چنان‌که گفته شد، برخورد مولانا با نظریه انسان کامل، فعال و گزینش‌گراانه است.

۴-۲. مولانا، قرب فرائض و قرب نوافل:

دیدیم که قرب فرائض و قرب نوافل در فصوص با ظرافت بسیار تشریح شده است و شارحان نیز با تلاش مستمر بر دقت و ظرافت مسئله افزوده‌اند. اصل نظریه قرب نوافل بر پایه حدیث قدسی بسیار مشهور «مَآيِزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ 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 ابن عربی اقتباس کرده باشد. تأکید بر ظرافت طرح مسئله در فصوص و تفکیک بسیار دقیق که ابن عربی و شارحانش بین این دو مفهوم قائل می‌شوند؛ به این دلیل اهمیت دارد که مولانا به‌هیچ وجه، به دو مفهوم جداگانه قرب فرائض (مخفی شدن بنده در حق و ظهور حق در بنده) و قرب نوافل (= مخفی شدن حق در بنده و تجلی به اسم باطن) معتقد نیست. تأمل در ابیات زیر، مدّعی 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 بُسْمَع و بی بُبَصَر تویی سرّ تویی چه جای صاحب سرّ تویی
(مثنوی، دفتر ۱، 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 تأمل 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 نشان‌دهنده آن است که سخنان مولانا در باب قرب نوافل نیز ارتباطی به تعلیم ابن عربی 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.

۵-۲. مولانا، نبوت و رسالت:

در مسئله نبوت و رسالت اولین تفاوتی که بین دو اندیشمند مورد بحث ما به چشم می‌خورد آن است که اختلاف بین «نبوت» و «رسالت» که ابن عربی و شارحان کلام او در تبیین آن اهتمام داشته‌اند در مثنوی روشن نشده است و نبی و رسول به عنوان دو لفظ مترادف به کار 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، ابیات ۳۴۴۸ و ۴۵۱۰)

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

انبیاء طاعات عرضه می‌کنند دشمنان شهوات عرضه می‌کنند
(مثنوی، دفتر ۲، بیت ۲۶۸۶)

ساحره دنیا قوی دانا زنی است حلّ سحر او به پای عامه نیست
ور گشادی عقد او را عقل‌ها انبیا را کی فرستادی خدا
(مثنوی، دفتر ۲، ابیات ۳۱۹۶ و ۳۱۹۷)

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

سخنان پیچاپیچ ابن عربی درباره اینکه خاتم رسولان، ولایت خویش را از خاتم اولیا می‌گیرد؛ اما این امر نقصی برای خاتم رسولان شمرده نمی‌شود (ابن عربی، 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 ابن عربی دیدیم و منجر به صدور این حکم گردید که نبوت عامه (به معنای انبیا از معارف الهی) منقطع نگردیده و فقط نبوت خاصه یا نبوت تشریع پایان پذیرفته است؛ از مباحثی است که جایش در مثنوی به کلی خالی است. برداشت مولانا از نبوت عامه و خاصه تقریباً همان برداشت متکلمان است؛ که نبوت عامه را اثبات نبوت پیامبران می‌دانند و از نبوت خاصه،

اثبات نبوت رسول اکرم^(ص) را اراده می‌کنند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۶۵۵). همین چهار تفاوت غمده کافی است که متقاعد شویم مولانا در بحث نبوت و رسالت، پیرو راه و رسم ابن عربی نیست.

۶-۲. مولانا و ولایت

بسیاری از قضایایی که درباره ولایت قابل طرح است؛ مبتنی بر 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 نظریه ولایت بپردازیم. بیشترین‌ترین اختلاف ابن عربی و مولانا در مسئله ختم ولایت، آشکار می‌شود؛ که مولانا به آن، قائل نیست:

پس به هر دوری، ولیی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
هرکه را خوی نکو، باشد برست	هر کسی کو، شیشه دل باشد شکست
پس امام حی 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، دفتر ۲، ابیات ۸۱۵ تا ۸۱۸)

نظیر این ابیات را باز هم می‌توان یافت (رک: مثنوی، دفتر ۲، ابیات ۳۷۲۱ - ۳۷۱۹). حتی اگر دلالت این ابیات را بر انکار «ختم ولایت» تصدیق نکنیم، به هر حال کاملاً آشکار است که شبکه پیچیده‌ای که ابن عربی بین ختم ولایت و ختم رسالت، ختم ولایت و سایر اولیا، ختم ولایت مطلقه و ختم ولایت مقیده ایجاد کرده در مثنوی به هیچ شکلی دیده نمی‌شود. در نسبت بین ولایت و نبوت که دیدیم ابن عربی و شارحان به حل آن مبادرت کردند و بحث را به این شکل خاتمه دادند که در یک شخص واحد، مقام ولایت از نبوت برتر است، 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 نظریه استعداد اعیان را که از ارکان عرفان نظری است مردود دانسته است (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۶).

برهمین اساس، سخنان او درباره قدرت ولی و کیمیاگری وی در مس وجود مرید با استعداد اعیان که طبق آن، ولی فقط می‌تواند کسانی را که عین ثابته‌شان استعداد کمال را دارد به کمال

لایقشان برساند؛ منافات دارد. شواهد لازم برای اثبات این ادعا را افزون بر آنچه 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، دفتر ۲، بیت ۳۳۴۶)

همنشینی مُقبلان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیای خود کجاست؟
چشم احمد بر ابوبکری زده او ز یک تصدیق صدیق آمده
(مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۲۶۹۳ و ۲۶۹۴)

کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص ار زر برد خاکستر شود
(مثنوی، دفتر ۱، بیت ۱۶۱۰)

ابن عربی 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، دفتر ۱، بیت ۱۷۱ و ابیات ۳۴۱۶ - ۳۴۱۴؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۳)؛ فقط به خاطر اشتراکات مذهبی آن‌ها است و نشانی از تأثر مولانا را دربر ندارد.

نتیجه:

در این بخش آغاز کار را به نظرات ابن عربی راجع به انسان کامل، اختصاص داده‌ایم؛ و سپس با مقایسهٔ نظرات مولانا با ابن عربی دربارهٔ انسان کامل، به نتیجه‌گیری خواهیم رسید:

خلاصهٔ نظرات ابن عربی

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

ب. ابن عربی از حقیقت محمدیه، وجود خارجی یا جسم عنصری رسول اکرم (ص) را در نظر ندارد؛ بلکه موجودی مابعدالطبیعه 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 حق تعالی است.

ت. إله مطلق، در هیچ چیز، حتی در قلب انسان کامل نمی گنجد.

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

ج. یکی از دلایل مقبولیت ابن عربی در بین شیعیان به خصوص عرفای شیعه، اهمیت فراوانی است که او برای ولایت قائل شده است.

چ. با توجه به مفاهیم و مصادیق گوناگون خاتم الاولیا از نظر ابن عربی، به نظر می رسد که او به دو نوع ولایت، یکی «ولایت مطلقه» حضرت عیسی^(ع)، و یکی «ولایت مقیده محمدیه» حضرت مهدی^(ع) معتقد بوده است.

مقایسه نظرات مولانا با ابن عربی

الف. ظاهراً مولانا از بین نظرات ابن عربی، یکی دو جزء از نظریه انسان کامل را پسندیده؛ و با منسلخ نمودن آن به شیوه خاص خویش، و با الفاظ و تعابیر مخصوص به خود، پرورده و به استخدام خویش درآورده است!

ب. در مثنوی عین اصطلاح انسان کامل دیده نمی شود. در عوض اصطلاحاتی مشابه مفهوم فوق، همچون «مرد خدا»، «ولی»، «شیر حق»، «قطب عالم»، «امام حی» و امثال آن به کار برده شده است. و علت آن شاید به این دلیل باشد که برداشت خاص مولانا از مفهوم انسان کامل، با مفهوم اصلی مورد نظر ابن عربی متفاوت بوده باشد.

پ. در مثنوی به گناه آدم ابوالبشر^(ع)، و اخراج او از بهشت توجه بسیار شده است، اما ابن عربی با قرار دادن حقیقت محمدیه به جای آدم^(ع)، توجهی به گناه آدم و اخراج او از بهشت نشان نمی دهد.

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

ث. از آنجایی که مولانا به اسماء صفات آن چنان که ملاحظه نظر ابن عربی است اعتقاد ندارد؛ و ملتزم به اعیان ثابتة نیز نمی باشد؛ بنابراین هیچ اشاره ای در مثنوی راجع به حقیقت محمدیه نکرده است.

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

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

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

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

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

د. در نسبت بین ولایت و نبوت که دیدیم ابن عربی و شارحان به حل آن مبادرت کردند و بحث را به این شکل خاتمه دادند که در یک شخص واحد مقام ولایت از نبوت برتر است. مولانا به این نکته‌یابی دقیق التفات ندارد؛ و در سراسر مثنوی یتی 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 صرف مشاهدهٔ برخی تشابهات در مفهوم انسان کامل در آرای ابن عربی و مولانا، نمی‌تواند مؤید اثرپذیری کامل مولانا از ابن عربی باشد. زیرا در صورتی می‌توانیم به وجود اقتباس صرف و تأثیر، یقین پیدا کنیم که خصوصیات کامل یک نظریه، در نظریهٔ مُقتبس مشاهده گردد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. کندن در خیر 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 ليله 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 به اندازه 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 مقدمه 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 به‌طوری که علی^(ع) از هیچ دنیایی از بشریت غائب نیست. پس انسان کامل یعنی آن انسانی که قهرمان همه ارزش‌های انسانی است (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۵-۷۴).

۲.

از کلیم حق پیامور 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.

نَفَسِ رحمانی را نَفَسِ نامیدند به دلیل سنجش آن با نَفَسِ 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 این چنین 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 به حسب مراتب و مقاماتی که این نفس جوهری در آن ظهور می‌کند، تعینات و حروف و کلمات الهیه به صور موجودات عالم پدیدار می‌شوند که همه آن‌ها در بستر نفس رحمانی به ظهور می‌رسند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵۷).

۵. صورت اسم جامع الهی است (مظهر تمام اسما است). کامل ترین فرد نوع انسانی، مجلای اسم اعظم و کامل ترین 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 هر چیزی 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 ویژگی ها 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 مؤید و الگوی کار آنان بوده است!
۷. البته ممکن است بعضی از اصحاب قلوب، پاره‌ای از این ویژگی ها را قبول نداشته باشند، مثلاً مولوی ویژگی هشتم را نمی‌پذیرد و معتقد است دوگانگی میان خالق و مخلوق، هیچ‌گاه برطرف نخواهد شد (مولوی، دفتر ۲، 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: نظریه انسان کامل نزد ابن عربی: با نظریه جبری «استعدادهای اعیان ثابت» پیوندی استوار می‌یابد (رک: دشتی، ۱۳۸۲، ۶۳ به بعد).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- ابراهیمیان آملی، یوسف. (۱۳۸۱)، *جلوه دلدار (ترجمه جامع الاسرار حیدر آملی)*، تهران: رسانش.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عفیفی*، تهران: الزهرا.
- _____ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۴۱۵ق)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۶۰)، *مصابح الهدایه الی الخلافة و الولاية*، ترجمه احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۷۵)، *نص النصوص*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.
- _____ (۱۳۸۴)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، مقدمه و تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- اوستا: کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی. (۱۳۸۵)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ دهم، تهران: مروارید.
- بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، صحیح البخاری، سبعة أجزاء، دمشق و بیروت: دار ابن کثیر.
- بندهشن. (بی‌تا)، ترجمه مهرداد بهار، بی‌جا: بی‌نا.
- بهار، مهرداد. (۱۳۶۲ش)، پژوهشی در اساطیر ایران، ج ۱، 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، محمد تقی. (۱۳۶۵)، ازدریا به دریا؛ کشف الابیات مثنوی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القاعد ابن ترکه اصفهانی، تهران، الزهرا.
- _____ (۱۳۸۰)، تفسیر تسنیم، قم: اسرا.
- خوارزمی، تاج‌الدین. (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خواجوی، محمد. (۱۳۸۵)، خاتم الاولیا از دیدگاه حکیم ترمذی و ابن عربی، تهران: مولی.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۲)، «مولوی و نظریه اسما و صفات ابن عرب»، معارف، سال بیستم، شماره دوم. ص ۶۶-۴۶.
- دهباشی، مهدی، علی‌اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۸)، تاریخ تصوف (۱)، چاپ سوم، تهران: سمت.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۱)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸)، سرنی، تهران: علمی.
- شدر. (بی‌تا)، نظریه الانسان الکامل عند المسلمین، بی‌جا: بی‌نا.
- صدوق، محمد بن علین حسین بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صفوی، کورش. (۱۳۷۷)، زبان‌شناسی و ادبیات، تهران: هرمس.
- صنعانی، عبدالرزاق. (بی‌تا)، المصنّف، بیروت: المجلس العلمی.

- طباطبایی، علی. (۱۳۸۲)، *انسان کامل*، قم: مطبوعات دینی.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۷۰)، *تعلیقات فصوص الحکم محیی الدین بن عربی*، تهران: الزهرا.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۷۳)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- فلوطین. (۱۳۷۸)، *اثولوجیا*، ترجمه حسن ملک شاهی، تهران: سروش.
- قرمزی، محمدباقر. (۱۳۹۳)، «ویژگی‌های انسان کامل در مثنوی مولانا و تطبیق آنها با قرآن»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهاقان.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح الفصوص الحکم*، به کوشش جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۹)، *لطایف الاعلام*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
- کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید، (۱۹۸۷ م). تهران: انجمن کتاب مقدس.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۷۷)، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.
- لاهیجی، شمس الدین محمد بن یحیی. (۱۳۳۷)، *مفاتیح الاعجاز فی گلشن راز*، تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۳۷۷ ش)، *مفاتیح الاعجاز فی گلشن راز*، ویرایش علی قلی 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، محمدباقر. (بی‌تا)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۷۵)، *دایرة المعارف فارسی*، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷)، *شرح مبسوط منظومه*، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۷۶)، *انسان کامل*، قم: صدرا.
- مقدسی، مطهر. (۱۸۹۹ م)، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس: بی‌نا.

- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی (دوره کامل)، به کوشش و اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران: بهزاد.
- ناجی اصفهانی، حامد، خلیل بهرامی قصرچی. (۱۳۷۸)، مجموعه آثار حکیم صہبا (آقا محمدرضا قمشہ‌ای)، اصفهان: کانون پژوهش.