

نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی

محبوبه مونسان*

چکیده

انسان کامل مَثَلِ اعلاى الهى و آیت کبرای او است که بر صورت حق آفریده شده و کلید معرفت او است. او نسخه حق است که عالم قائم به حقیقت او است و افلاک با نفاس قدس او در گردش‌اند. او معلم ملانک است و اولین نور الهی که در عالم وجود ظاهر شد. از نظر ابن عربی، انسان ثمره وجود و کمال عالم کونی و غایت حرکت وجودیه و ایجادیه است. اول است به قصد، آخر است به ایجاد؛ قلب انسان کامل آیینۀ تجلیات ذاتیه و اسمائیه است.

از نظر مولانا، کاملان، نایب حق‌اند در روی زمین و سایه و ظل اویند؛ مرآة حق و آیینۀ تمام‌نمای هستی که رابطه‌اش با حق بی‌واسطه است و از این نظر، روح و دل عالم است.

در این تحقیق، نظریات این دو عارف بزرگ درباره انسان کامل بررسی خواهد شد، تا اشتراکات و افتراقات آن روشن شود.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، ابن عربی، مولوی، حقیقت محمدیه، عالم کونی، حرکت وجودیه، تجلیات ذاتیه و اسمائیه.

* عضو هیئت علمی دانشگاه اهواز.

مقدمه

انسان چه اعجاب و شگفتی‌ای دارد که مالک ملک و ملکوت و صاحب سطوت و جبروت او را از حقیقت خود سیراب کرده، جام و جانش را به شراب روحانی روح خود لبریز کرده است: «و نفخت فیه من روحی» این انسان کیست که به‌تنهایی حامل امانت الهی شده و بار امانتی که خداوند به آسمان و زمین عرضه کرد و آنها نتوانستند تحملش کنند او به دوش کشید؟

در مکتب ابن عربی، خلیفه تامه الهیه که واسطه در فیض و اولین منزلگاه حق پس از خروج از مقام ذات است و جایگاهی رفیع و حقیقتی منبع دارد، حقیقتی که رویی به سوی حق و رویی به سوی خلق داشته و جمیع عوامل هستی از دریچه فیض او پا به عرصه وجود می‌نهند، به مقام «انسان کامل» تعبیر شده است. از نظر ابن عربی، تحقق وجود انسان کامل در دار وجود، نه‌تنها ممکن، بلکه واجب است، چه اینکه او متحقق به اسم اعظم الهی است و همان‌طور که در دار هستی برای هر اسمی مظهری موجود است، اسم اعظم را نیز مظهری است که انسان کامل است.

ابن عربی مصداق این مظهر تام را وجود ناسوتی حضرت ختمی مرتبت محمد ابن عبدالله (ص) می‌داند، که دارای مرتبه نبوت و رسالت و ولایت کلیه است و تمامی انبیا از آدم تا عیسی (ع)، مظاهر آن حقیقت و نواب و ورثه او هستند؛ چون مقام نبوت برای حقیقت محمدی متحقق بوده، درحالی که هنوز آدمی وجود نداشته است. از آدم تا خاتم ورثه، هر شرعی که در هر زمانی ظاهر می‌شود و هر علمی که در نبی و ولی ظهور می‌کند، آن میراث محمدی است که جوامع کلم به او عطا شده است؛ کلمات الله هم پایان نمی‌یابند، و با اینکه همه انبیا و اولیا ورثه او هستند ولی نزدیک‌ترین کس به وی علی ابن ابیطالب علیه‌السلام است. عبارت وی در فتوحات چنین است:

و اقرب الناس إلیه (ص) علی ابن ابی طالب رضی الله عنه - امام العالم و سرالانبیاء اجمعین.

(ابن عربی، ۱۳۹۴ هـ. : صد و پانزده)

در مکتب مولانا، هرچند به طور آشکار واژه‌ای به نام انسان کامل وجود ندارد، انسانی که از نظر مولانا متصف الهی است و رحمت حق است همان انسان کاملی است که عرفا از آن سخن رانده‌اند. او انسان کامل را امان هر دو جهان و شافع هر دو کون می‌داند و رسیدن او به این مقام به دلیل آن است که شاهد حق است و مورد توجه او، معشوق حق است و مورد محبت و عشق او. و به نظر مولانا نیز این کمال ظهور و تجلی این عشق در حقیقت محمدیه نهفته است.

در این تحقیق، نکات مشترک در مورد نظریه انسان کامل نزد مولوی و ابن عربی بررسی خواهد شد. آیا آنچه مولوی درباره انسان کامل گفته است، برگرفته از نظریه انسان کامل ابن عربی است؟ یا تواتر و اشتراکی است که بین عرفا بوده است؟ عرفا اشتراک زیادی در کاربرد اصطلاحات دارند که قرن‌ها در بین آنها گشته است و گاه ممکن است عارفی آن را به معنای متفاوت از دیگران استفاده کرده باشد. هرچند اصطلاح و نظریه انسان کامل، اولین بار در مکتب ابن عربی مطرح شده و عرفان نظری به طور کلی در نزد ابن عربی به تطور و گسترش رسیده است، اما ممکن است، اندیشه‌ای بدون اینکه از دیگری اقتباس شود، به همان صورت، یا به صورتی دیگر نزد دانشمندی بدون برخورد یا التقاتی به ظهور برسد.

نگاهی به نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی

بی‌تردید، واژه «انسان» یکی از جالب‌ترین مقوله‌هایی است که موضوع صحبت همه ادیان و مکاتب بشری واقع شده است و پیرامون آن بحث‌های گسترده‌ای در گرفته و در هر مکتب و آیینی، صورتی مختص به خود از انسان به تصویر کشیده است. در میان تمامی نظریه‌ها و جهان‌بینی‌ها و نگرش‌های متضاد، به دیدگاه مشترکی نیز می‌توان دست یافت، و آن اینکه هر یک بر این عقیده‌اند که انسان کامل با انسان معمولی تفاوت‌های بسیار دارد

و همه افراد انسانی باید بکوشند تا خود را به آن نقطه برسانند. از انسان کامل به نام‌های گوناگون یاد کرده‌اند. بودا او را «ارهات» می‌نامد و کنفوسیوس، «کیون تسو»؛ آئین‌های یوگا نیز از او با عنوان «انسان آزاده» نام می‌برند؛ افلاطون او را «فیلسوف» می‌خواند و ارسطو «انسان بزرگوار» و صوفیه «قطب» و «شیخ» و «پیر» می‌نامند و نیچه «ابر انسان» و از همه بالاتر آنکه قرآن وی را «خلیفه‌الله» می‌نامد. (نصری، ۱۳۶۳: ۷)

موضوع خلقت آدم و جایگاه انسان در اسلام اهمیت ویژه‌ای دارد. هر جا سخنی از این خلیفه حق در زمین ادا شده، بر مرتبت شامخ وی و سیادت بالامنزاعش بر مجموعه کاینات تصریح شده است. او چهره خدا، خلیفه حق در زمین و عالم به اسمای الهی معرفی شده است؛ تا آنجا که هر جا نشانی از انسان به‌میان آمده، وی دارای کرامت و شرف ذاتی است؛ و تافته‌ای جداافتاده از بقیه موجودات عالم قلمداد شده است.

در قرآن کریم، در آیات بسیاری، والایی این اشرف مخلوقات شرح داده و ویژگی‌های منحصر به فرد او خاطر نشان شده است. در این آیات، انسان، خلیفه خدا در زمین (بقره/ ۳۰)، عالم به همه اسمای الهی (بقره/ ۳۱)، مسجود فرشتگان (بقره/ ۳)، صاحب نفخه الهی (حجر/ ۲۹) و مسیطر بر دیگر آفریدگان (جاثیه/ ۱۳) معرفی شده، که نهایت مقصودش وصول به حق و پناه در جوار رحمت او است (انشقاق/ ۶). صوفیان، در آغاز، بدون اینکه نگاهی رمزآلود تأویل‌برانگیز بر موضوع انسان (← نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵-۳۷) داشته باشند، آن را مطرح کرده‌اند. از قرن چهارم به بعد، به تدریج سخن از رمز و تأویل به‌میان آمد، که در آغاز، این رمز به‌گونه‌ای ساده از زبان حلاج به گوش رسید و آثار و اشعار ابن عربی، قله رفیع بحث انسان کامل است که به‌صورت نظریه‌ای مستقل، جالب و نو، رخ نمود.

حلاج از انسانی سخن رانده که جمیع مراتب کمال را پیموده، مظهر کمال صفات الهی شده، و به مقام و مرتبه «انا الحق» نایل آمده است. پس از آن، ناصر خسرو قبادیانی از «آدم معنی» و «حوای معنی» سخن راند. و روزبهان به‌قلی نیز به آدم به‌عنوان «نماد نوع انسانی»

نگریست.

وی معتقد است همان‌گونه که آدم آئینه جمال خداوندی است، انسان سالک نیز باید بکوشد تا لوح وجود خویش را از نقش غیر فرو شوید و سرانجام آئینه تمام‌نمای حسن خداوندی در جهان شود. (به‌قلی، ۱۹۷۲: ۱۳۲)

اندیشه بلند و خیال‌پرداز ابن عربی، داستان آدم را در آثار خود پروراند و آن را به شکوفایی و ثمر رساند. وی در اولین فص کتاب نفیسه فصوص‌الحکم، در «کلمة الالهیه فی حکمة آدمیه» به آن وسعت و عمق بیشتری بخشید و با نظریه انسان کامل مرتبط ساخت و برای نخستین بار در آثار ابن عارف بزرگ اسلامی به صورت طرحی جامع تجلی یافت و پس از وی شاگردان و پیروانش اندیشه‌های بلند او را به صورتی تام گسترش دادند.

بدین ترتیب، ابن عربی، علاوه بر مفهوم محدود آن در نزد اسلاف خویش، آنچنان توسعی بدان بخشید که به صورت نظریه‌ای جامع و اساسی در طرح جهان‌شناسی عرفانی ثبات یافت و رنگی از جاودانگی به خود گرفت. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۴۱)

به‌رغم آنکه اجزای نظریه انسان کامل در مواضع پراکنده‌ای از کتاب‌ها و رسالات ابن عربی مطرح شده است، این نظریه چنان در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که آن را «اصل برگزیده تصوف» نامیده‌اند.

انسان کامل، که کلمه وحدت نیز هست، تجلی تام اسمای حق است؛ نمونه و مثالی از جهان و نیز از انسان است. عالم صغیر و عالم کبیر، همچون دو آینه روبه‌روی یکدیگر قرار گرفته‌اند و هریک از آن دو به نوبه خویش مثال مشترک خود را که انسان کامل است، منعکس می‌سازد. (نصر، ۱۳۵۴: ۱۳۲)

در نظریه ابن عربی، انسان کامل دارای سه جنبه اساسی است: جهان‌شناختی، نبوتی، عرفانی.

از نظر جهان‌شناختی، انسان کامل نمونه آفرینش است، و همه نمونه‌های نخستین وجود

کلی را در خود دارد:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

(رادمنش، ۱۳۸۶: ۳۲)

از لحاظ وحی و نبوت، انسان کامل، کلمه و فعل ابدی الهی است، که هر جنبه‌ای از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. چنین است که هر فصلی از فصوص به یکی از جلوه‌های انسان کامل اهدا شده است که یک پیغمبر است و یکی از جلوه‌های علم الهی را که خود در واقع مظهر آن است، در جهان آشکار می‌سازد. در پرتو این طرز تصور، انسان کامل، حقیقت محمدیه می‌شود که تحقیق ارضی آن به صورت پیامبر اسلام (ص) است (نصر، ۱۳۵۴: ۱۳۲).

ابن عربی در *شجرة الکون* (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۲۶، ص ۳۲۱) در این مضمون می‌گوید: بدان که حکمت خلقت حق، چنین است که آن را از دو جزء ظریف و انباشته بیافرید تا خلقی و وصفی کامل صورت گیرد. خدا او را از دو ضد آفرید: جسمانی و روحی. از آن جهت جسمانی است که بشر را دیدار کند و صورت‌ها را بسنجد؛ و برای او نیرویی قرار داده است که به وسیله آن با بشر ملاقات می‌کند؛ و عبارت «...أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ...» (کهف/۱۱۰).

اگر وی برای مردم در شکل روحانی ظاهر شود، هرگز توان مواجهه با او را نتواند داشت. سپس صفت سومی برای او قرار داد که از این دو صفت خارج است. بدین معنی که در وی صفتی ربّانی و رازی الهی قرار داد که به وسیله آن در زمان تجلی صفات الهی ثابت می‌ماند و طاقت دیدار حضرت الهی را می‌یابد. مقام «قاب قوسین او ادنی»، چنان که در گفتار وی است: «لی وقت یسعی فیهِ غیر ربی سبحانه» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۴)، مقامی است که نه فرشته‌ای مقرب و نه پیامبری مرسل بدان مخصوص است. جامی است که جز او آن را نیاشامید و عروسی است که جز او بر کسی آشکار نگشت (همان، ص ۱۵۴).

از لحاظ سیرو سلوک، انسان کامل، نمونه حیات روحانی است؛ چه، شخصی است که

در وی همه امکانات و همه حالات وجود که در درون انسان نهفته، تحقیق یافته، و به صورت تام و کامل درآمده است و می‌داند که مقصود از انسان بودن چیست. از این قرار، مقصود از انسان کامل، قبل از هر چیز، پیغمبر آن و به‌ویژه پیامبر اسلام (ص) است و پس از آن، اولیای بزرگ و به‌ویژه اقطاب هم‌عصر است. و هر انسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل تنها پیغمبران و اولیا را می‌توان به این نام خواند، و از آنها به‌عنوان مثال‌ها و نمونه‌های حیات معنوی در طریق رسیدن به کمال پیروی کرد. (نصر، ۱۳۵۴: ۱۳۳)

انسان کامل کسی است که تمامی امکانات هستی را در درون خویش محقق ساخته، و در اصطلاح می‌توان گفت که وی الگو و مدل برای همه انسان‌ها است، زیرا که درحقیقت، از هر شخص خواسته شده است که مطابق اسم الهی که رب خاص او است، امکانات درونی خود را به‌منصه ظهور برساند (فروهر، ۱۳۸۳: ۶). این تقسیم‌بندی است که سیدحسین نصر در سه حکیم مسلمان برای انسان کامل ارائه داده است.

اما تقسیمی دیگر از جهان انسان شمول که در آن دو جنبه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی را در انسان کامل از هم تفکیک کرده است:

الف - انسان کامل، خالق و موجد هستی، پدیدآورنده ماسوای الله از عدم به دار وجود و مضاهی و معادل جمیع عوالم وجودی است:

انسان کامل، مظهر اسم اعظم الهی = جامع جمیع اسما و صفات الهی است.

درمورد این ویژگی، ابن‌عربی معتقد است که هر موجودی از مجموعه هستی تحت تربیت اسمی خاص از اسمای الهیه قرار دارد و انسان کامل مظهر اسم «الله» است و جامع جمیع اسما و صفات الهی بوده، از این‌رو کلیه عوالم ملک و ملکوت، مظاهر عینی او و بالتبع جزئی از حقیقت کامله وی‌اند. (ابن‌عربی، ۱۳۹۴ هـ. ج ۲، ص ۱۲۴)

انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی نه‌تنها سبب ایجاد عالم و سریان فیض به موجودات است، بلکه سبب بقای آن و واسطه ظهور کمالات آن از لاً و ابدأ در دنیا و آخرت است.

(قدرت‌اللہی، به نقل از خوارزمی، ۱۳۷۷: ۸۶)

ویژگی دوم که در ذیل تقسیم‌بندی الف قرار دارد و معلول آن نیز تلقی می‌شود، آن است که انسان کامل، افزون بر آنکه به واسطهٔ مظهریت اسم اعظم الهی موجد عوالم وجودی است، خود معادل همهٔ آنها نیز بوده و همهٔ مراتب لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت را در خود جمع دارد (همان، ص ۳۷):

بخار ابر و باران و نم و گل نبات و جانور انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اوّل کزو شد این همه اشیا ممثّل

(سجادی، ۱۳۷۸: ۳۳)

ب - انسان کامل به جنبهٔ انسان‌شناسی او اختصاص دارد. در این بُعد به انسان کامل، بیشتر از دریچهٔ مصداق یگانهٔ آن، یعنی حقیقت محمدیه (ص) نگریسته شده است که از یک سو به عنوان قطب‌الاقطاب و ولیّ اکبر و نبیّ کامل مکمل ختمی مرتبت (ص) چه به صورت تام و چه با ظهورات مقید و نسبی، ممد ارواح جمیع انبیا و اولیای الهی است و از سویی دیگر، مصدر و منبع همهٔ شرایع و علوم و معارف الهی اهل سلوک محسوب می‌شود. (قدرت‌اللہی، ۱۳۷۷: ۳۷)

نتیجهٔ ویژگی اول به اعتقاد ابن عربی، این است که انسان کامل، صاحب مرتبهٔ نبوت و رسالت تامه و همچنین ولایت و خلافت کلیه است و مراتب نبوت، رسالت و ولایت همهٔ انبیا و رسولان و اولیای حق مظاهر و تعینانی از مرتبهٔ کامل وی محسوب می‌شوند و حقیقت انسان کامل محمدی (ص) به اعتبار تعین و صورت ممتاز از سایر انبیا است، همهٔ انبیا مجالی برای ظهور اویند. و او اول است به قصد و اراده و آخر است به ایجاد در سلسلهٔ موجودات. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۰۱)

به تبع ویژگی اول، ابن عربی ویژگی دوم را مطرح می‌کند. در نظر وی، علاوه بر مرتبهٔ نبوت و رسالت و ولایت تامه، شریعت کامله و کتاب جامعۀ انسان کامل محمدی (ص)

اصل و سرچشمه همه شرایع و کتابها و احکام مقدس پیامبران و فرستادگان الهی بود؛ علوم و معارف سرّی اهل معرفت هم میراث مبارکه آن حقیقت است. مضافاً آنکه قصوای آمال سالکانِ الی الله که همانا وصول به مرتبه فنا در حق و بقای به او است، چیزی جز فنا در هویت غیبیه انسان کامل محمدی (ص) به شمار نمی رود. (همان؛ به نقل از ابن عربی: ۱۳۹۴ هـ. ج ۳، ص ۴۵۳)

امام خمینی در شرح دعای سحر گوید: هنگامی که پروردگار با یکایک اسمائش بر سالک تجلی کرد و به مقام هریک از اسمای خاص تحقق یافت، قلبش قابلیت می یابد که اسم جامع که دارای همه شئون است و تمامی جبروت و سلطان در آن است، در آن قلب تجلی نماید.

اولاً به وحدت جمعی و کثرت در وحدت و ثانیاً به کثرت تفضیلی و بقای بعد از فنا. و با رسیدن به این مرتبه، مراتب سیر و ترقی پایان می پذیرد. و این آخرین مرتبه سیر الی الله است، که عبارت است از بقای بعد از فنا؛ و حقیقت این مقام برای هیچ کس از اهل سلوک و اصحاب معرفت اتفاق نیفتاده، مگر برای پیغمبر اکرم و رسول مکرم ما و اولیای آن حضرت که از مشکات او علم و معرفت را اقتباس نموده اند، و مصباح ذات و صفاتش چراغ راه سلوک آنان بوده است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۱۹۸)

ابن عربی در کتاب *انسان کامل*، کمال را چنین تفسیر می کند: بدان اگر انسان کامل نبود، جهان آفریده نمی شد و به وجود انسان کامل، هدف از علمی که از وجود حق پدید می آید و وجود حادثی که نقش همان وجود قدیم است به دست می آید. چه علم به خداوند که حادث شده است، همان نقش علم قدیمی به خداوند است و جز در وجود کسی که به صورت حق آفریده شده است، صورت نمی گیرد. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۱)

خاطر به یکی لطیفه حاضر نشود کان از تو به روزگار ظاهر نشود
مجمل سخن این است که در عمر دراز تفضیل کمالات تو آخر نشود

(جامی، ۱۳۷۰: ۹۳)

انسان کامل (حقیقت محمدی)

حقیقت محمدی در اصطلاح متصوفه و عرفا عبارت از ذات احدیت است، به اعتبار تعیین اول و مظهر اسم جامع الله.

آن زمان کز عالم و آدم نشان پیدا نبود از مقام بی‌نشانی با نشان، من بوده‌ام در تعبیر حدیث «اول ما خلق الله نوری» گویند: اول چیزی که خدای متعال خلق کرد نور محمد (صلی الله علیه و آله) بود که به صورت آدم و سپس سایر انبیا ظاهر شد، و این نور همان روح الهی است که در آدم دمیده شد. حقیقت محمدی، مبدأ حیات و روح همه چیز و حیات آن است و واسطه بین خدا و بندگانش و منبع فیض عارفان است. بنابراین در نظر عارفان، به‌ویژه ابن عربی و جیلانی، حقیقت محمدیه، تنها همان شخص تاریخی که پیغمبر ما مسلمانان نیست، بلکه حقیقت الهی است که ساری در وجود و علت اولای خلق و هرچه مخلوق است می‌باشد (گوهرین، ۱۳۸۷: ۲۶۱):

اگر روی زیبای خاتم نبود زمین و زمان و دو عالم نبود

او نه تنها واسطه در فیض، بلکه سبب رحمت حق بر ماسوا است؛ زیرا حق جل و جلاله از دریچه چشم او به عالم می‌نگرد و رحمت وجودی را بر ایشان افاضه می‌کند. (جامی، ۱۳۷۰: ۸۹)

بدین ترتیب، در میان موجودات تنها او است که روشن‌ترین دلیل بر پروردگار خویش است؛ زیرا با ذاتش حق تعالی و با اسما و صفاتش بر اسما و صفات او دلالت دارد. اما دلالت ذاتی او به سبب آن است که ذاتش جامع خصوصیات تمامی ذوات دیگر است. از همین رو او تمام‌ترین و کامل‌ترین کلمات الهی است، زیرا کون جامع و آیینۀ تمام‌نمای همه اسماء و صفات الهی است؛ بلکه او همان کتاب الهی است که همه کتاب‌های الهی، نهفته در آن است. (عرب، ۱۳۸۲: ۳)

چنان که الله به حقیقت و مرتبه مقدسه، بر جمیع اسما ظهور و تجلی کرده است، انسان

کامل که مظهر اسم کلی الله است، باید به ذات و مرتبت بر باقی جمیع مظاهر مقدم باشد. پس جمیع مراتب موجودات که مظاهر اسماء الله‌اند، مظهر انسان کامل است. (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۲۵)

انسان‌ها و سایر موجودات که براساس خلافت مطلق الهی از انسان کامل فیض می‌گیرند، باید پیامبر و خلیفه‌ای متناسب با فیض‌های لایق آن زمان وجود داشته باشد و این همان سرّ خلافت و نبوت خاصه از دید عارف است؛ سرّی که عارف با نگاه به حقایق هستی می‌یابد و جایگاه نبی را با این نگاه در سراسر هستی مشاهده می‌کند. تا مردم و سایر موجودات از هر پیامبر و خلیفه الهی کمال لایق و مسانخ را دریافت کنند؛ یعنی کمالات ممکن در هستی نه یکباره، بلکه باید به تدریج و برحسب استعداد هر دسته از موجودات، توسط خلیفه‌ای که با آن فیض متناسب است، ظهور کنند.

نزول هر فیض هم با ظهور اسم متناسب با آن صورت خواهد گرفت. بنابراین، برای ظهور فیض در هر زمان، باید اسمی خاص در آن زمان حاکم باشد. ظهور آن اسم خاص، همان ظهور صورت نبی آن زمان است. در نگاه کثرت‌بین ما است که انبیای مختلف و متعدد ظهور می‌کنند و هریک، مظهر اسمی از اسمای الهی با خواص مختص به خود است. اگر عارف بالاتر رود و بتواند حقیقت را مشاهده کند، دیگر اختلافی بین پیامبران نمی‌بیند؛ زیرا آنجا یک حقیقت محمدیه (صلی الله علیه و آله) می‌بیند که مرکز دایره وجود است و همه عالم فیض او است و همه ظهور آن حقیقت واحدند. (صدر حسینی، ۱۳۸۶: ۲۰۲)

حاصل آنکه انبیا مظاهر اسمای حق‌اند، و این امّهات داخل در حیطة «اسم اعظم جامع» که مظهر او «حقیقت محمدیه» است، از این رو امت او نیز خیر اُمم است و چون شأن نبوت و رسالت مأخوذ از مقام او است، مراتب نبوت و رسالت به اتمام پیوست. (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۲۰۰)

یادآور می‌شود که کلمه اعلاّی خداوند و مظهر جامع انسان کامل، «حضرت محمد(ص)»

و یا «حقیقت محمدیه» است. ابن عربی از این وحدت، وحدتی دیگر بیرون کشید که از همه حیث لطیف است و از لحاظ دینی - اجتماعی نیز اعتبار به‌سزایی دارد، و آن «وحدت ادیان» است.

ابن عربی نه‌تنها در فتوحات، بلکه در بیشتر اشعار عاشقانه‌اش پیوسته به وحدت ادیان توجه کرده است. آنچه از این نظر برمی‌آید «دین حبّ» است، دینی که بسیاری از کدورت‌ها و حجاب‌هایی را که حدّ فاصل آدمیان شده مرتفع می‌کند و فرو می‌کشد (مکی، ۱۳۸۵: ۱۹):

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ	فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیئت لا وثمان و کعبه طائف	والوواح توارت و مصحف قرآن
ادین بدین الحبّ انی توجّهت	رکائبه فالحبّ دینی و ایمانی

(ابن عربی، ۱۳۷۷: ۵۷)

اگر من پیش از این یک خام بودم	همه با دوستان دژکام بودم
کنون حالی دگر پیدا شد از غیب	همه اهل مذاهب گشت بی‌عیب
دل‌هر صورتی را شد پذیرا	چراگاه غزالان دیر ترسا
بلی عاشق شدم، چون عاشق مست	پذیرد هرچه را معشوق کردست

نبوت و ولایت

انسان کامل، تجلی حقیقت محمدی است: عقل اول که همچون «ذریه روح» از پیامبری به پیامبر دیگر تا به محمد (ص) می‌رسد، که تجلی کامل آن است. آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی هر کدام مظهر برخی از انوار نور محمدی‌اند، و دایره وجود، از ازل تا به ابد، جز درخشش خورشید بیکران حقیقت محمدی نیست. آدم نقطه آغاز عروج خورشید نبوت است؛ به‌صورت پدر، هرچند که به سیرت و روح، فرزند حقیقت محمدی است. اعتقاد به اینکه آدم فرزند عقل اول است، خود بیانگر ازلی بودن این عقل است. پیغمبر اسلام آنجا

که می‌گوید «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين»، به همین ازلی بودن عقل اول، که از آدم تا پیامبر اسلام، در روح پیامبران تجلی کرده است، اشاره می‌کند.

هر پیامبری مظهر برخی از صفات عقل اول است و وجود پیامبران همانند سلسله‌ای است که همگی را به «مشکات انوار نبوت» پیوند می‌دهد. (رحیمیان، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۴۱۴؛ — خوارزمی، ۱۳۷۷: ۲۰۷)

در باب روابط ولی، نبی و رسول نکات جالبی را می‌توان عنوان کرد: ساخت نبوت، ساختی دوجهتی است که یک جهت آن رو به خالق دارد و جهت دیگرش رو به خلق. آن جهتی که رو به خالق دارد، مقام عرفانی قرب است و رحمت و عنایت الهی را می‌گیرد و آن را با جهت دیگر، به ابنای بشر می‌رساند: جهت رو به خالق، همان ولایت است و آن که رو به خلق دارد، همان نبوت است. پس ولایت، باطن ظاهر است، حقیقت است در قبال شریعت، و کسی که فقط ولی است تابع شریعت نبی و رسول است. (همان، ص ۴۱۵)

ولایت، حقیقت عامه نبوت و رسالت است، چراکه هر رسولی، نبی و هر نبیی ولی است؛ درحالی که هر ولی‌یی الزاماً نبی نیست، و هر نبی هم الزاماً رسول نیست.

در مراحل سه‌گانه ولایت، نبوت و رسالت، دومورد اخیر عهده‌دار کارهای اجرایی‌اند: مرتبه نبوت وحی را از مبدای فاعلی دریافت کرده و مرتبه رسالت آن را به مبدای قبلی اعلام و ابلاغ می‌کند.

نبوت، بعثت و انگیزتگی نبی و صعود او برای دریافت تجلیات الهی است که بر عین ثابتش ریزش می‌کند و رسالت هبوط نبی برای اعلام پیام به حرم است. در نتیجه، نبوت که ارتباط با مبدای قابلی است، از رسالت که ابلاغ وحی به خود یا به مردم است، اشرف است. ولایت، مقام معنوی و باطنی آن دو است و هماهنگی بین مظاهر و اسما را برعهده دارد، از آن دو افضل است و نبوت هیچ‌گاه بدون ولایت نیست.

نبوت و بعثت چون کار اجرایی است به زمانی خاص محدود است و ولایت که در ارتباط

با تمامی جهان آفرینش است، نامحدود و دائمی است. «ولی» اسم الهی است و همیشه مظهر می‌طلبد اما نبی و رسول، اسمای الهی نیستند. (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۲۳۰)

نبی که مظهر حکم رب‌العالمین است، بین اسمای مختلفه که هر یک ربّ مظاهر خویش‌اند، حکم نماید. زیرا ربوبیت مطلقه در دنیا و آخرت از آن او است که مظهر اسم جامع است.

انبیا با ایجاد هماهنگی و رفع تنازع، تمامی مظاهر را به سوی کمال خویش رهنمون می‌شوند و کمالی را که در عین ثابت آنها تقدیر شده، برایشان تحقق می‌بخشند. (همان، ص ۲۳۲)

مقام ولایت

از آنجا که مظاهر قالب است و هر پیکری به جان و حقیقتی نیازمند است، نبوت هم که مقامی ظاهری است، به مقام معنوی ولایت که باطن و جان و منشأی نبوت است، تکیه دارد (بقره/۲۵۷).

ولایت بر دو گونه است: عامه و خاصه.

ولایت عامه: از آن همه مؤمنان است، زیرا که فرمود: «الله ولی الذین آمنوا...». این گونه ولایت، نیازمند ایمان و عمل صالح است.

ولایت خاصه: مخصوص کسانی است که سیر من الخلق إلى الحق را تمام کرده و فانی و باقی به الحق شده‌اند. و فنا در این معنا، تبدیل صفات بشری به صفات الهی است که ذات عبد فانی نمی‌شود. (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۲۳۵)

اسم «ولی» از اسمای الهی است و همیشه مظهر می‌خواهد، ولی «نبی» اسم الهی نیست. پس مقام نبوت دایره‌های متناهی دارد و به خاتم می‌رسد ولی مقام ولایت، مراتبی نامتناهی دارد و اکنون که نبوت خاتمه یافته، ولایت همچنان باقی است. (مظاهری، ۱۳۸۵: ۲۴۴)

عشق و حبّ است که صفات بشری را الهی می‌کند و او را فانی بالله می‌کند و در حق محو می‌شود.

و حبّ کمالش در ولایت ظاهر شده است، به سبب در حجاب بودن است که بشریت غالب می‌شود؛ اگر حب پیدا شد الاهیت غالب می‌شود، چون زغال که اگر در آتش بگیری، آتشی می‌شود و خود از جنس آن، اگر حرکت به سوی اله شد، و بشر با بریدن از اضافات فقط به آن سمت حرکت کند، آن وقت است که فقط الاهیت است و از بشریت خبری نیست. و جسمانیت و انسانیت ذوب در الاهیت می‌شود.

ابن عربی، ولایت را اساس همه مراتب معنوی می‌داند. پس همه رسل و تمامی انبیا ولی‌اند و صفت ویژه ولی، معرفت است. یعنی علمی باطنی که به گونه‌ای خاص در قلب القا می‌شود و با عقل از طریق برهان قابل اثبات نیست. این علم باطنی با علمی که وحی می‌شود و مربوط به مسائل تشریح است تفاوت دارد.

ابن عربی گاه کلمه «انسان کامل» را مترادف با کلمه «ولی» به معنای مذکور به کار می‌برد. آنچه موجب تفاوت ولی یا نبی و یا رسول می‌شود، صفاتی است عارضی که با گوهر آنان که ولایت است منافات ندارد.

پس نبی، ولی است که در کنار ولایتش اختصاص به قدرت دارد که از مغیبات خبر و آگاهی دهد.

رسول: ولیی است که در کنار ولایتش، این خصوصیت را یافته که رسالت الهی را به مردم برساند.

ولی فقط ولی است و گرچه ولی می‌تواند در پاره‌ای از احوال خود، بر عالم غیب اطلاع یابد، در میان مردم چنین مقامی ندارد. (همان، ص ۲۴۹)

ابن عربی در این ابیات، از زبان انسان کامل، خلافت بر همه مکونات را مخصوص او می‌داند:

لی الأَرْضُ الأریضَه والسَّماءُ
 لی المَجْد المُوْتل والبِهَاءُ
 إذا ما أمَّتِ الأفکار ذاتی
 فما فی الكونِ من یدری وجودی
 له التَّصْرِیْفُ و الأحكامُ فینا
 وفی و سَطی السَّواءُ والإستواءُ
 و سرُّ العالَمینَ والإعتلاءُ
 یُحیرُّها علی البُعْد العَماءُ^(۱)
 سِوَى مَنْ لا یَقْبِیْدُهُ الثَّناءُ
 هُوَ المَخْتارُ یَفْعَلُ ما یَشَاءُ

(ابن عربی، ۱۴۲۸، ص ۲۲۵)

انسان از حیثیت حقیقت، بهتر از جمیع موجودات است و برای همین، خلافتِ همهٔ مکنونات او راست، و از حیثیت خلقت (خلقیت) نیز انسان کامل و افراد و اقطاب از جمیع موجودات بهتر است از برای ظهور حق در ایشان به جمیع کمالات و صفات. از همین رو است که انسان کامل می‌گوید: آسمان و زمین پهناور از آن من است، چون ارادت حضرت باری تعالی بر این گونه بود که قلب انسانی جای او باشد از برای گنجانیدن خودش؛ اعتدال و تسویه‌ای تقدیر فرمود که مقتضی تشریف «و نفختُ فیهِ رُوحی» آمده، بلکه عندالتحقیق عین او است. و عین وجود انسان کامل، عین صورت حق است.

- عزّت اصیل و دائمی برای من است و من صاحب شکوه و عزّت و جلالم، و از اسرار و رازهای نهان عالم و صعود و عروج در عالم وجود، مخصوص من است.

- مرغان تیزپرواز اندیشه به بلندای ذات من راه پیدا نمی‌کنند، شأن و مقام من آن اندیشه‌ها را متحیر می‌کنند، و این به سبب دوری شأن آنها نسبت به مقام و مرتبهٔ من است.

- در عالم کون کسی نیست که قدر و اندازهٔ وجود مرا درک کند، جز کسانی که در قید و بند تعریف و تمجیدها و ثنا و تحسین‌ها اسیر نشده باشند.

- برای او دخل و تصرف در عالم است و احکام همه دربارهٔ ما است و او مختار است و هر کاری که بخواهد، انجام می‌دهد.

ابن عربی در این اشعار نور ساری در عالم وجود و انسان کامل را از خداوند تعالی می‌داند

و انسان کامل را به بدر تشبیه می‌کند:

إِذَا طَلَعَ الْبَدْرُ الْمُنِيرُ عِشَاءً
وَلَيْسَ لَهُ نُورٌ إِذِ الشَّمْسُ أَشْرَقَتْ
فَمَا النُّورُ إِلَّا مِنْ ذُكَا لِيَذَاكَ لَمْ
فِيهَا مَحَلِّينَ فِي ذَاتِهَا وَفِي
أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْبَدْرَ يَكْسِفُ ذَاتَهَا
رَأَيْتَ لَهُ فِي الْمُحَدِّثَاتِ ضِيَاءً
وَقَدْ كَانَ ذَاتَ النُّورِ مِنْهُ عِشَاءً
يَكُنْ يَغْلِبُ الْبَدْرُ الْمُنِيرُ ذُكَا
صِقَالَهُ جِسْمَ غُدْوَةٍ وَ مَسَاءً
إِذَا كَانَ مَحَقًّا غَيْرَةً وَ وِفَاءً

(ابن عربی، ۱۴۲۸ هـ. : ۱۷)

- هنگامی که شبانگاهان ماه فروزان طلوع کرد، نور و روشنایی را در محدثات عالم مشاهده کردی.

- اما زمانی که خورشید نورافشانی کند، دیگر برای ماه نوری نیست و همین نور خورشید است که شبانگاهان از ذات و درون ماه نورافشانی می‌کند.

- هیچ نور و روشنایی جز نور خورشید وجود ندارد، و ماه درخشان و فروزان بر خورشید غلبه نکرد.

- ماه در ذات خود نوری ندارد و از جلا و صیقل جسم ماه است که صبحگاهان و شامگاهان دارد، یعنی صیقلی بودن و جلاداشتن ذات ماه است که نور را منعکس می‌کند. «درواقع انسان کامل نیز به دلیل صیقلی و براق بودن روح او است که نور را می‌پذیرد و در عالم جاری و ساری می‌کند».

- آیا ماه را ندیدی که ذات خود را می‌پوشاند. «محق سه شب آخر ماه را گویند» محوشدن و ناپیداشدن ماه به دلیل غیرت و کتمان سر انسان کامل و وفا و کمال و تمام بودن او است.

همچنین اشعاری از ابن عربی که انسان کامل را «انسان عین» نامیده است:

رَأَيْتَ الَّذِي لَا بُدَّ لِي مِنْهُ جَهْرَةً
وَلَكِنَّهُ مِنْهُ عَلَيَّ مَا رَأَيْتُهُ
وَلَمْ يَكْ إِلَّا مَا رَأَيْتُ مِنَ الْكَوْنِ
كَانَسَانِ عَيْنِ الشَّخْصِ فِيهِ مِنَ الْعَيْنِ

و يَأْتِي عَلَى مَا يَأْتِي لِلْفَصْلِ وَالْقَضَا
وَقَدْ كَانَ قَبْلَ الْخَلْقِ فِي ذَلِكَ الْعَيْنِ
فَرَضْنَا لَهُ عَيْنَ الْكَمَالِ لِأَنَّهُ
إِذَا كَانَ فِي الْأَحْجَارِ فِيهَا مِنَ الْعَيْنِ

(همان، ص ۴۷۶)

ابن عربی می گوید: «انسان» مرحق به منزله «انسان عین» است، اعنی نسبت او با حق چون نسبت مردمک چشم است با چشم، و نظر بدو حاصل است و او است که معبر است به بصر، چه اینکه مقصود اصلی از چشم انسان «عین» است. و در این کلام که انسان را به منزلت انسان عین حق داشت، اشارت است به نتیجه قرب فرایض که بدین قرب، انسان، سمع و بصر حق شود و حصول این سعادت «انسان کامل» را بعد از فناى او است از ذات خویش و بقای او به حق در مقام «فرق بعدالجمع»^(۳)، و رتبت این عالی تر است از نتیجه قرب نوافل که حق سمع و بصر عبد شود چون صفات عبد فانی شود.

پس انسانی که حق را به منزله «انسان عین» باشد، غیر انسان نتواند بود و هم از این روی که انسان کامل به اعتباری واسطه است در میان حق و عالم به منزلت انسان عین است که واسطه [است] در میان «رائی» و «مرئی».

ابن عربی گوید: به این انسان کامل، حق سبحانه و تعالی به سوی خلق نظر کرد. پس رحم آورد بر ایشان. و در این کلام، اشارت است به اینکه سبب ایجاد عالم و بقای او و واسطه ظهور کمالاتش در ازل و ابد و دنیا و آخرت «انسان کامل» است (خوارزمی، ۱۳۷۷، ۱۰۷).

خلاصه کلام آنکه ابن عربی، واژه «انسان کامل» را عقل اول و صادر اول می داند که آن «حقیقت محمدیه» است و نوری که از این حقیقت در عالم وجود جاری و ساری است نیز مخصوص انسان کامل است و این لفظ را بر «ولی» نیز اطلاق کرده است.

ابن عربی گوید:

اسم اعظم، به اعتبار وجود، عین حقیقت محمدیه است و حقیقت محمدیه، همان مظهر

اسم «الله» است و اسم الله، همان اسم اعظم است و جامع جمیع اسما و صفات و واسطه بین مقام ذات و اسماء الهی.

از نظر ابن عربی، خداوند، جهان را مانند جسم بی جان آفرید که به آینه‌ای تار می ماند و لازم بود که این آینه را جلا دهد؛ پس آدم، صفای وجود و روح پیکر عالم شد. انسان همچون مردمک دیده حق است که خدا به واسطه او به خلق می نگرد و به آنان رحمت می آورد و جهان به وجود انسان برپا است. و او به نگین انگشتری آفرینش و نشانه‌ای می ماند که خدا بر خزانه هستی زده است و به همین سبب خلیفه اش نامیده است. پس از نظر ابن عربی، «خلیفه الله» نیز «انسان کامل» است، وی حفظ عالم را منوط به بودن صورت انسان کامل در جهان می داند.

بنابراین، آدمی مرآت کامل ذات و صفات الهی است و انسان کامل، روح عالم و عالم، جسد او است؛ و به قول نسفی، این انسان کامل، همیشه در عالم باشد و زیارت از یکی نباشد از جهت آنکه تمامیت موجودات یک شخص است و انسان کامل دل آن، و موجودات بی دل نتوانند بود. پس انسان کامل همیشه در عالم باشد و دل زیادت از یکی نبود. پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد، در عالم دانایان بسیار باشند اما آن که دل عالم است یکی بیش نبود. دیگران در مراتب باشند، هر یک در مرتبه‌ای و چون آن یگانه عالم، از این عالم درگذرد، یکی دیگر به مرتبه وی رسد و به جای نشیند تا عالم بی دل نباشد (نسفی، ۱۳۷۹: ۷۴).

انسان کامل از دیدگاه مولوی

باتوجه به کرامتی که ابن عربی درباره انسان قایل است و آن را حتی به کافران نیز تسری داده است، مولوی نیز شاید بدون اینکه لزوماً در این مسئله پیرو ابن عربی بوده باشد، به کرامت و منزلت منحصر به فرد انسان در آفرینش نظر دارد و هم‌صدا با ابن عربی، لزوم حفظ

کرامت انسان را از هر گروه و صاحب هر عقیده‌ای که بوده باشد، گوشزد می‌کند. تفسیر قیصری در فصوص در مورد «انسان کبیر»، این گونه است که جمیع آنچه در عالم وجود دارد عبارت از مجموع آن چیزی است که در نشاء انسانی مندرج است. بنابراین، انسان از حیث صورت عالم صغیر مجمل است و عالم، انسان کبیر مفصل (ابن عربی، ۱۳۷۷: ۳۴۰).
بین این گفته و ابیات دفتر چهارم مثنوی شباهتی مسلم وجود دارد:

پس به صورت عالم اصغر توی	پس به معنی عالم اکبر توی
ظاهر آن شاخ اصل میوه است	باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه‌زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد

(مولوی، ۱۳۸۳: ص ۵۸۳، بیت ۵۲۳)

و این دیدگاه مشترک صرفاً نشانگر توافق اهل عرفان در این زمینه است و بیشتر عرفا این نوع نگاه را به انسان و عالم داشته‌اند.

در وجود عالم اصغر چیزی هست که وی را به تعبیر مولانا در حقیقت و از حیث معنی (عالم اکبر) و چیزی برتر از عالم کبیر می‌سازد. این ویژگی که انسان را خلیفه الهی و آیینۀ ذات می‌سازد و خدایی را که به موجب حدیث قدسی، ارض و سما گنجایش او را ندارد، در قلب وی می‌گنجانند، امری است که وجود انسان را در نظر عارف، غایت تحقق وجود و مدبر و مشرف بر کل عالم فرا می‌نماید. این نکته لطیفه انسانی را که مرتبه کمال آن از نظرگاه عارف در وجود انبیا و خاصان اولیا متحقق می‌شود، نهایت سرحد سیر تکامل حیات در منازل و اطوار خلقت و در مراتب اشکال عالم کبیر می‌نماید و حقیقت آن در امانت الهی مذکور در قرآن کریم که نزد مولانا غالباً عبارت از اختیار و لوازم آن است. (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۵۴۶)

اما شباهت در بین بعضی مضامین چنان زیاد است که به حد تواتر رسیده است و در این مورد، می‌توان گفت که مولوی از ابن عربی اقتباس کرده است، آنجا که ابن عربی انسان را

انسان العین) می‌نامد، مولوی در همین مضمون چنین می‌سراید که در تفسیر مضمون کلام ابن عربی در شرح فصوص آورده است:

بود آدم دیدهٔ نور قدیم موی در دیده بود کوه عظیم

(مولوی، ۱۳۸۳: دفتر ۲، ص ۱۸۳، بیت ۱۸)

در هر دو متن، آدم به منزلهٔ چشم حق دانسته شده است؛ اما به نظر می‌رسد یک تفاوت چشمگیر بین سخنان ابن عربی و مولوی موجود است.

هرچند به نظر می‌آید این اشعار اقتباس از این متن فصوص است (و هو للحق به منزله انسان العین من العین الذی به کون النظر و هو المعبر عنه بالبصر)، ابن عربی با قراردادن آدم به عنوان حقیقت محمدیه و روح کلی در فصل اول، نشان می‌دهد که منظور مولوی با ابن عربی تفاوت دارد، زیرا به نظر می‌رسد مولوی در این ابیات دربارهٔ آدمی سخن رانده که گنه کرده و از بهشت رانده شده است، در حالی که آدم ابن عربی در واقع دنیایی مجرد از عالم ماده دارد.

در مورد مقام خلافت که در نزد هر دو متفکر برای انسان ثابت است، تفاوت عمده در این است که آدم در نزد ابن عربی، مظهر جامع (= الله) یا مظهر اسم اعظم است، اما مولوی به این نظریه اعتنایی ندارد و در سراسر مثنوی فقط به یک بیت برمی‌خوریم که به نوعی انسان را مظهر صفات می‌داند:

آدم اصطرلاب اوصاف علوست وصف آدم، مظهر آیات اوست

(مولوی، ۱۳۸۳: دفتر ششم، ص ۱۰۶۹، بیت ۳۱۵۲)

هرچند ابن عربی، در فصوص، به اسم اهمیت می‌دهد نه صفت، در فتوحات، در باب مقامات، به نوعی با شرح هر مقام انسان را مظهر صفات الهی نیز می‌داند.

با نگاه بر فصوص که اهمیت آن بر اسم است و جمیع فصوص آن مظهریت اسمای الهی را در انسان نمودار می‌سازد، مولوی در این بیت دقیقاً تصریح به اسم نکرده است.

اما با نگاه بر فتوحات و جایگاه صفات در آن، می‌توانیم حکم کنیم که مولوی نیز در این بیت، به مظهریت صفات در انسان اشاره دارد که ابن عربی در فتوحات به این مسئله نگاه جامعی داشته است.

از نظر ابن عربی، حقیقت انسان کامل محمدی (ص) به اعتبار تعین و صورت، ممتاز از سایر انبیا است. همه انبیا مجالی ظهور اویند و او اول است به قصد و اراده و آخر است به ایجاد در سلسله موجودات. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۰۱)

و همین معنا را درباره انسان کامل محمدی (ص) در اشعار مولوی می‌یابیم:

ظاهر آن شاخ اصل میوه است باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر کی نشاندی باغبان بیخ شجر

(مولوی، ۱۳۸۳: دفتر چهارم، ص ۵۸۳، بیت ۵۲۲)

مولوی، حضرت محمد(ص) را افضل از تمامی عالم جبروت و فرشتگان می‌داند و درباره فضیلت پیامبر بر جبرئیل چنین می‌سراید:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبرئیل
چون گذشت احمد زسدر و مرصدش وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت او را هین بپرد اندر پیم گفت رو، رو، من حریف تو نیم
باز گفت او را بیا ای پرده‌سوز من به اوج خود نرفتستم هنوز
گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من گر زخم پری بسوزد پرّ من

(همان، ص ۷۲۶، بیت ۳۸۰۵)

سابق بر وجودند و از اعیان ثابته‌اند و پیشتر از خلقت موجود بوده‌اند، روح عالم وجودند و تغییر و تخالف در آنها راه ندارد؛ همه چون نفسی واحدند و از یک چشمه آب خورده‌اند.

پیر ایشانند کاین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند پیشتر از کشت بر برداشتند

(همان، دفتر ۲، ص ۱۹۰، بیت ۱۶۸)

پیشتر از افلاک کیوان دیده‌اند پیشتر از دانه‌ها نان دیده‌اند

(همان، ص ۱۹۰، بیت ۱۷۴)

از مزاج خاکیان رسته‌اند و از افلاکیان درگذشته‌اند؛ انسانی والاترند و از ملائک و فرشتگان برتر.

آن خداوندی که از خاک ذلیل آفرید او شهسواران جلیل
پاکشان کرد از مزاج خاکیان بگذارنید از دم افلاکیان

(همان، ص ۲۲۰، بیت ۹۱۱)

رابطه‌اش با حق بی‌واسطه است و از این نظر، روح و دل عالم است و ذرات هستی محو وجود او است و عالم مست لقای وی.

پس فقیر آن است کاو بی‌واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است
پس دل عالم وی است ای‌را که تن می‌رسد از واسطه این دل به فن

(همان، ص ۲۱۷، بیت ۸۳۹)

در عالم شهود بر همه چیز و همه کس مسلطاند و آن عالم مسخر آنها است.

آن جماعت را که وافی بوده‌اند بر همه اصنافشان افزوده‌اند
گشت درباها مسخرشان و کوه چار عنصر نیز بنده آن گروه

(همان، دفتر ۵، ص ۵۸۷، بیت ۱۱۹۲)

امان هر دو جهان‌اند و شافع هر دو کون:

چشم عارف دان امان هر دو کون که بدو یابید هر بهرام‌عون
زان محمد (ص) شافع هر داغ بود که ز جز حق چشم او مازاغ بود

(همان، دفتر ششم، ص ۱۰۵۶، بیت ۲۸۷۳)

این انسان کامل به چنین مقام و مرتبت بدان سبب رسیده است که شاهد حق است و مورد توجه خاص؛ او معشوق حق است و مورد محبت و عشق او، کمال ظهور و تجلی

این عشق در حقیقت محمدیه نهفته است که به جانش قسم خورد و در شب معراج برتر از همه‌اش نشانده:

عشق حق و سرّ شاهد بازی‌اش	بود مایه جمله پرده‌سازی‌اش
پس از آن لولاک گفت اندر لقا	در شب معراج شاهد بازما
این قضا بر نیک و بد حاکم بود	بر قضا شاهد نه حاکم می‌شود
شد اسیر آن قضا میر قضا	شاد باش ای چشم تیز مرتضی

(همان، ص ۱۰۵۷، بیت ۲۸۹۶)

مقایسه دو دیدگاه

دیدگاه ابن عربی

۱. نظریهٔ اعیان ثابتۀ دربارهٔ انسان کامل؛
۲. جهان، بدون وجود انسان، شبیحی بدون روح و آینه‌ای جلانیافته بود؛
۳. ابن عربی به انسان و حفظ کرامت او، حتی درمورد کافران توجه دارد؛
۴. رتبهٔ انسان بالاتر از مرتبهٔ ملائکهٔ زمینی و آسمانی است؛
۵. علت غایی، ایجاد عالم است؛
۶. ظاهر صورت انسان خلق است و باطن او حق؛
۷. آدم، خلیفهٔ حق در تدبیر امور عالم است؛
۸. صورت ظاهر آدم از حقایق عالم کون و فساد است ولی صورت باطن او متصف به صفات حق و اسمای او است؛
۹. نسبت انسان به حق، چون نسبت مردمک چشم است با چشم؛
۱۰. حقیقت انسان کامل محمدی(ص) به اعتبار تعیین و صورت، ممتاز از سایر انبیا است؛
۱۱. انسان از حیث صورت، عالم صغیر مجمل است و عالم انسان کبیر مفصل؛

۱۲. انسان مظهر جامع (= الله) یا مظهر اسم اعظم است.

دیدگاه مولوی

۱. به صورت عالم اصغر به معنی عالم اکبر؛
۲. آدم دیده نور قدیم است؛
۳. آدم اصطراب اوصاف علو است؛
۴. ظاهر آن شاخ اصل میوه است
انسان کامل محمدی (ص)؛
باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
۵. حضرت محمد (ص) افضل از تمام عالم جبروت است؛
۶. سابق بر عالم وجود است؛
۷. از ملائک و فرشتگان برتر است؛
۸. رابطه اش با حق بی واسطه و دل عالم است؛
۹. امان هر دو جهان است و شافع هر دو کون؛
۱۰. شاهد حق است و مورد توجه خاص او.

نتیجه

باتوجه به این مقایسه، به نظر می‌رسد هرچند مولوی تعبیر «انسان کامل» را در مثنوی ندارد، مثنوی، مراتب وجودی انسان کامل را به‌خوبی به تصویر کشیده و بعید نیست در این اثر خود از افکار ابن عربی بهره لازم را برده باشد، یا باید وی را صاحب نظریه‌ای مستقل در باب تعبیر انسان کامل و ویژگی‌های او بدانیم، چنان‌که الفاظ و اصطلاحات مشترک در بین تعبیرات عرفا فراوان است و یا اینکه مطلقاً وی را بی‌نصیب از دریای بی‌ساحل ابن عربی در باب انسان کامل ندانیم، بلکه او نیز چون بسیاری از عارفان از دریای عرفان ابن عربی بهره برده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عماء: بالفتح والمدّ - در لغت، ابر تنک است که میان قرص آفتاب و ناظر آن اندکی حایل باشد؛ و نفس رحمانی را که صادر نخستین است - به لحاظ برزخیت آن میان غیب مطلق و مظاهر خلق از عقل اول تا هیولای اولای عالم طبیعت مادی - عماء گویند. و انسان کامل در صعود وجودی و ارتقای کمالیش به صادر نخستین می‌رسد که اول ما خلق الله نوری می‌گوید؛ بدین لحاظ، انسان کامل را صاحب مرتبهٔ عمائیه گویند، چنان که او را به اسامی بسیار دیگر نیز نام می‌برند.
۲. در اصطلاح عرفانی فرق احتجابست از حق به خلق - یعنی جمله خلق بیند و حق را غیر داند - و جمع مشاهده حق است بی خلق، و این مرتبهٔ فنای سالک است چه تا زمانی که هستی سالک بر جای باشد شهود حق بی خلق نیست.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۸۶. *انسان کامل*. ترجمهٔ گل بابا سعیدی. تهران: جامی.
- _____ . ۱۳۸۶. *شجرة الکون*. ترجمهٔ گل بابا سعیدی. تهران: زوآر.
- _____ . ۱۳۹۴. *فتوحات مکیه*. تحقیق عثمان یحیی. مصر.
- _____ . ۱۳۷۷. *ترجمان الاشراف*. شرح نیکلسون. ترجمهٔ گل بابا سعیدی. تهران: روزنه.
- _____ . ۱۴۲۸. *دیوان*. شرح و تقدیم نواف الجراح. بیروت: دارصادر.
- به‌قلی، روز بهان. ۱۹۷۲. *مشرّب الارواح*. استانبول: کلیهٔ الآداب.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی. *کشف اصطلاحات فنون*. بیروت: دارصادر.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. ۱۳۷۰. *نقد النصوص فی شرح الفصوص*. تصحیح ویلیام چیتیک. پیشگفتار سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جهانگیری. ۱۳۸۳. *ابن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان*. تهران: دانشگاه تهران.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. ۱۳۷۷. *شرح فصوص الحکم*. تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . ۱۴۲۶. *التجلیات الالهیه*. قاهره: المكتبة الثقافة الدینیة.
- رادمنش، عطا محمد. ۱۳۸۶. *فرهنگ اصطلاحات گلشن راز*. نجف‌آباد: انتشارات دانشگاه آزاد.

- رحیمیان، سعید. ۱۳۸۷. *آفرینش از منظر عرفان*. ج ۲. تهران: بوستان کتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱. سرنی. چاپ نهم. انتشارات علمی.
- سجادی، جعفر. ۱۳۷۸. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- صدر حسینی، علیرضا. ۱۳۸۶. *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. تهران: نشر ادیان.
- عرب، مهین. ۱۳۸۲. «انسان و انسان کامل در عرفان با تکیه بر آرای ابن عربی»، تهران: *نشریه ندای صادق*، سال دوم، شماره ۸.
- فروهر، نصرت‌الله. ۱۳۸۳. *رابطه انسان و خدا و تأثیر عراقی از آن*، *نشریه گیلان ما*، سال چهارم، شماره ۲.
- قدرت‌اللهی، احسان. ۱۳۷۷. «نظریه انسان کامل در مکتب ابن عربی»، تهران: *اندیشه، کیهان فرهنگی*، شماره ۱۴۳.
- قیصری رومی، محمدداود. ۱۳۷۵. *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گوهرین، صادق. ۱۳۸۷. *شرح اصطلاحات تصوف*. تهران: زوآر.
- مظاهری، عبدالرضا. ۱۳۸۵. *شرح نقش‌فصوص محی‌الدین بن عربی*. تهران: خورشید باران.
- مکی، محمدبن‌مظهدالدین محمد. ۱۳۸۵. *الجانب‌التربی فی حل مشکلات‌الشیخ محی‌الدین ابن‌عربی*. به‌اهتمام نجیب‌مایل هروی. ج ۲. تهران: مولی.
- موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۸۰. *شرح دعای سحر*. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: نشر تربیت.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۸۳. *مثنوی معنوی*. چاپ چهارم. اقبال.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۵۹. *الانسان‌الکامل*. تهران: طهوری.
- نسفی، عزیزبن‌محمد. ۱۳۷۹. *بیان‌التنزیل*. تصحیح علی‌اصغر میرباقری فرد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نصر، حسین. ۱۳۵۴. *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. تهران: فرانکلین.
- نصری، عبدالله. ۱۳۶۳. *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*. تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه علامه طباطبائی.