

پیوند مولانای رومی با ابن عربی

مدخل

مولانا جلال الدین رومی (۶۰۴-۶۷۲)^{*} و شیخ محیی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) دو رکن رکن عرفان و تصوف اند. اگرچه بعضی از اهل معرفت (به ویژه در شبه قاره هند)، شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴) معروف به «مجدد الف ثانی» را بدیل و نظیر مولانا و ابن عربی - بلکه برتر از همه عرفا و اولیا می دانند،^۱ اما قول راجح و غالب که مقبول اکثریت قریب به اتفاق اهل نظر است، این است که مولانای رومی و ابن عربی، در عرفان و تصوف اسلامی، تالی و نظیر ندارند. چنان که در باب اهمیت ابن عربی، علامه سید محمد حسین طباطبائی (صاحب تفسیر المیزان و نهیة الحکمه و...) گفته است که «در اسلام، هیچ کس نتوانسته است، یک سطر مثل ابن عربی بیاورد».^۲ یا این که آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی از اعظم حکیمان و عالمان قرن اخیر، که نویسنده این مقاله افتخار صحبت و حضور در درس او را در تهران یافته است، فرموده است که «ملاصدرا [بزرگترین فیلسوف مسلمان پانصد ساله اخیر]، فرزند معنوی مولاناست و مولانا فرزند معنوی صدر قونوی [خلیفه و شاگرد ابن عربی] است».^۳ یا این که استاد سید جلال الدین آشتیانی نوشته است که «فصوص الحکم... نظیر ندارد»^۴ و باز در باب رومی، نوشته است که «مثنوی... نظیر ندارد».^۵

بحث در این که از بین این دو رکن رکین تصوف (مولانا و ابن عربی)، کدام یک برتر است، سابقه ای دراز دارد. عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸) این دورا معادل می داند.^۱ هانری کربن، مولانا را از طریق صدر قونوی، متأثر از مکتب ابن عربی می داند.^۲ ورنولد نیکلسن نیز در اصل وحدت وجود، مولانا را تابع ابن عربی می شناساند.^۳ در صورتی که ویلیام چینیک، مولانا را بزرگتر از آن می داند که تحت تأثیر تفکر صدر قونوی (ریسب و خلیفه ابن عربی) قرار گرفته باشد.^۴ در بین عارف شناسان متأخر ایرانی نیز همین اختلاف نظرها دیده می شود. مرحوم استاد جلال الدین همائی در یادنامه مولوی، اصل وحدت وجود مولوی را معادل «تجلی نور منبسط وجود بر کثرات» که طرز تفکر ملاصدرا و سبزواری (اتباع ابن عربی) ست، معرفی می کند.^۵ و یکی از شاگردان شیخ عباسعلی کیوان قزوینی (۱۲۷۷-۱۳۵۷)، نیز مولانا را از طریق صدر قونوی از ابن عربی متأثر می داند.^۶ همچنین اخیراً در مقاله ای که در مجله کیهان اندیشه در ایران منتشر شده است، همین نظریات موافق و مخالف، دوباره تجلی شده است.^۷

مقاله حاضر، نخست به ملاقات مولانا و ابن عربی، سپس حشر و نشر مولانا با جانشین ابن عربی (صدر قونوی) می پردازد و آخر سر، شواهد و قرائنی را که بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا قابل ارائه است بررسی می کند.

ملاقات مولانا با ابن عربی

به گزارش کهن ترین منابع موجود در احوال مولانا، همچون رساله فریدون سپهسالار (و شرح کمال الدین خوارزمی بر مثنوی)^۸ مولانا در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است. مرحوم بدیع الزمان فروزانفر نیز این احتمال را قویاً تأیید می کند.^۹ نظر ما، مؤید خارجی این ملاقات در دمشق، سابقه اقامت ابن عربی در قونیه است چنان که جامی در نفحات، ذیل ترجمه صدر قونوی، تصریح دارد که ابن عربی در قونیه با مادر صدر قونوی ازدواج کرده است.^{۱۰} به علاوه می دانیم که ابن عربی مورد استقبال سلاجقه روم در قونیه واقع شده است.^{۱۱} پس مولانا، قبل از سفرش به دمشق، نام ابن عربی را شنیده بوده است. چنان که باز جامی در نفحات از اقامت درازمدت ابن عربی در قونیه سخن گفته است.^{۱۲} به هر صورت آنچه مسلم است، مولانا در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است.^{۱۳} اگرچه محققاً تا سال ۶۲۸ که پدرش وفات یافت،^{۱۴} در قونیه بود و بعد نیز چند سالی در خدمت برهان الدین محقق ترمذی در قونیه ماند.^{۱۵}

از سوی دیگر می دانیم که ابن عربی در ۶۲۶ در دمشق بوده است و فصوص را در آن سال در آن جا ساخته است.^{۱۶} پس برای دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق از لحاظ زمانی و

مکانی و آفاقی و انفسی، مقتضی موجود و مانع مفقود است. مضاف بر این که شمس تبریزی نیز در مقالات خود به مناقشات و مفاوضات خود با ابن عربی تصریح دارد.^{۲۲} و به علاوه مولانا در دیوان شمس از اقامت خود در دمشق و روحانیت جبل صالحه که مدفن اکابر عرفا و از جمله ابن عربی ست سخن می گوید:

اندر جبل صالحه، کانی ست ز گوهر زان است که ما غرقه در بای دمشق^{۲۳}
تحقیقات بیشتر در این زمینه نشان می دهد که رابطه آشنایی و دیدار و صحبت مولانا با ابن عربی در دمشق از مقوله صحبت اصاغر با اکابر بوده است. لذا عمده ترین وسیله و واسطه تأثیر احتمالی ابن عربی در مولانا، صدر قونوی (وفات ۶۷۳) است که با مولانا حشر و نشر و معاشرت و مصاحبت نزدیک داشته است.

صحبت و حشر و نشر مولانا با صدر قونوی

در این بخش از مقاله، ما نکات و شواهدی چند در باب روابط مولانا با صدر قونوی از منابع مختلف ذکر می کنیم و به تجزیه و تحلیل آنها می پردازیم تا از این رهگذر شیوه قلندرانه و عاشقانه مولانا با شیوه عالمانه و حکیمانه صدر قونوی مقایسه شود و بالمآل تأثیر یا عدم تأثیر این دو در یکدیگر روشن گردد.

جامی که خود از بهترین شارحان مکتب ابن عربی ست و شرح او بر فصوص از ارزشی خاص برخوردار است به چند نکته مهم در تفحات اشاره می کند از جمله این که:

- ۱- مولانای رومی، در حیات خود در نماز جماعت به صدر قونوی اقتدا می کرده است.^{۲۴}
 - ۲- مولانای رومی، در مرض موت خود به مریدان وصیت کرد که نماز جنازه او به صدر قونوی تفویض شود.^{۲۵}
 - ۳- مولانای رومی، از باب تأدب و احترام، بر سجاده صدر قونوی جلوس نکرده و گفته است: «به قیامت چه جواب گویم که بر سجاده شیخ چرا نشستم؟».
- و صدر قونوی از باب احترام متقابل، چون مولانا بر سجاده ای که او بر آن نشسته بود، جلوس نکرد، سجاده را دور افکند و گفت باید هر دو، مثل هم - بدون آن که یکی امتیاز «سجاده نشینی» که در عرف متصوفه نشانه مقام قطیبت و ارشاد است، داشته باشد - در کنار هم بر زمین بنشینند.^{۲۶}

۴- صدر قونوی در حق مولانا گفته است:

اگر با یزید و جنید در این عهد بودندی، غاشیه این مرد مردانه بر گرفتندی و منت بر جان خود نهادندی. خوانسالار فقر محمدی اوست و ما به طفیل وی ذوق می کنیم.^{۲۷}

۵- در مقطعی که شیخ نجم الدین رازی (وفات ۶۵۴) معروف به دایه به قونیه آمده است، مولانا و قونوی هر دو پشت سر او نماز خوانده اند. این نکته اخیر را فخرالدین علی صفی (وفات ۹۳۹) هم داماد (باجناق / باجناغ یا همزلف جامی) در لطائف الطوائف، با تفصیل بیشتری بیان کرده است به این ترتیب:

شیخ نجم الدین رازی که به دایه مشهور است... به روم افتاد و با مولانا جلال الدین رومی و شیخ صدرالدین قونوی صحبتها داشتند. گویند وقتی همه در یک مجلس جمع بودند. بانگ نماز شام دادند و جماعت قائم شد. اکابر از شیخ نجم الدین التماس کردند که پیشنمازی کند و او پیش رفت و در هر دو رکعت سوره «قل یا ایها الکافرون» خواند. چون نماز تمام شد، مولانا جلال الدین با شیخ صدرالدین بر وجه طیبیت گفت که: شیخ نجم الدین ظاهراً یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما. یعنی یک بار شما را به کفر مخاطب ساخت و یک بار ما را.^{۲۸}

از متن بالا چند نکته برسی آید:

الف- اول این که مولانای رومی و صدر قونوی در قونیه مستقر و مقیم و در زمره مشایخ و اکابر بودند که نجم الدین دایه به روم افتاد و به قونیه رسید.

ب- دوم این که مولانا و صدر قونوی و شیخ نجم الدین دایه، با یکدیگر «صحبتها داشتند». یعنی - چنان که مرسوم مجلس عرفا و علما و حکماست - مفاوضات علمی و مباحثات و مناظرات و گفتگوهای عالمانه داشته اند. اما این صحبتها اگرچه بی گمان خالی از افاده و استفاده و تأثیر و تأثر نمی تواند بوده باشد، جنبه تدریس و تعلیم بین استاد و شاگرد نداشته است بلکه از مقوله گردهماییها و هم صحبتیهای بین دانشیان و عالمان و عارفان هم رتبه و هم پایه می بوده است.

ج- سوم این که در آن تاریخ، نجم الدین دایه، هم از جهت سن و سال و هم از جهت احترام و پایگاه طریقتی، از مولانا و صدر قونوی برتر بوده است. چنان که حتی به گزارش جامی، بعضی پدر مولانا را از خلفای او دانسته اند و باز اکابر قونیه او را در پیشوایی و پیشنمازی بر مولانا و صدر قونوی مقدم داشته اند. نیز می دانیم که سعدالدین حموی که از هم رتبه های مولانا و صدر قونوی ست از شاگردان نجم الدین دایه بوده است.

د- چهارم این که مولانا و صدر قونوی با یکدیگر بسیار هم افق و قریب السن و نزدیک و مأنوس بوده اند. چنان که مولانا با صدر بر وجه طیبیت و مزاح چنین سخنی دائر به کفر هردوان بر زبان می آورد و خود را و او را به یک چوب می راند و در رده کافران می گسارد و از مخاطب خود انتظار تلقی به قبول دارد.

ه- پنجم این که مشرب و مسلک عرفانی این هر سه عارف یعنی نجم الدین دایه و

مولانا و صدر قونوی با هم متفاوت بوده است و از این رهگذر است که مولانا - در پی مباحثه ها و مناقشه های آن مجلس که بین این هر سه تا وقت نماز شام ادامه داشت - به صدر قونوی می گوید که نجم الدین دایه، خطاب «یا ایها الکافرون» را «یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما». یعنی نجم الدین دایه مکتبی دارد که هم مکتب شما و هم مشرب ما را کفر می انگارد.

حسن ارتباط بین مولانا و صدر قونوی از مثنوی معنوی به خوبی آشکار است چنان که مولانا طی شرح داستان هاروت و ماروت در حق قونوی گوید:

گفت المعنی هو الله شیخ دین بحر معنیهای رب العالمین^{۲۱}

سید جلال الدین آشتیانی نوشته است که صدر قونوی

از دوستان نزدیک مولانا بود. به مولانا گفت: شما به چه نحو مسائل بدین مشکلی را به این سهولت به طور صریح و واضح در دسترس همگان قرار می دهید؟ مولانا گفت: من متعجبم که شما چه طور مسائل به این آسانی را این نحو غامض تقریر می کنید.^{۲۲}

این نکته اخیر، یکی از مهمترین جهات اخلاف مشرب و مکتب مولانا با ابن عربی و اتباع اوست. به این معنی که مکتب غامض و پیچیده عرفان ابن عربی، منحصرأً به کار اهل علم و متخصصان علوم عقلی و حکمی می آید. چنان که تا همین امروز، فصوص الحکم ابن عربی و شروح آن به عنوان متون عالی حکمت و عرفان، متن درس و موضوع مباحثه و تدریس است. در صورتی که مثنوی مولانا اگرچه از جهت عمق و معنی، کمتر از فصوص نیست به زبان ساده و با قصه گویی و داستانرایی به بیان مفاهیم عرفانی و اخلاقی پرداخته است. به تعبیر دیگر، مدرسه ابن عربی متعلق به خواص بلکه خاص الخاص و اخص الخواص است که ورود به آن مدرسه، مستلزم طی مراحل علمی و زحمت چندین ساله در فنون عقلی است. در صورتی که در مکتب مولانا بر روی همه کس از عام و خاص و تحصیل کرده و تحصیل نکرده باز است. فهم مکتب ابن عربی، مستلزم دانستن زبان علمی و تحصیلات قبلی در سطح عالی است. فهم مکتب مولانا، هیچ شرط و شروطی ندارد.

شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا

تأثیر ابن عربی در مولانا، بر رغم ملاقات آن دو با یکدیگر و نیز حشر و نشر مولانا با صدر قونوی (خلیفه ابن عربی)، بسیار اندک بوده است. شواهد دالّه بر این قول را می توان چنین ارائه کرد:

اول - مولانا در آثار خود به نام بسیاری از رجال علمی، دینی، فرهنگی و طریقتی از جمله ابوحامد غزالی و حتی صدر قونوی که شاگرد ابن عربی است اشاره کرده است. به علاوه نام

شخصیت‌های مورد علاقه خود همچون شمس تبریزی و صلاح الدین زکوب و حسام الدین و ... را به روشنی یاد کرده است. اما هیچ کجا از ابن عربی نامی به میان نیاورده است. اگر مولانا از ابن عربی، متأثر شده بود، با عنایت به آن که نام صدر قونوی را به عنوان شیخ دین ذکر کرده است، به نام خود ابن عربی نیز اشارتی می کرد.

دوم - سلسله طریقت یعنی استاد و مشایخ سلسله مولویه به گزارش شروانی در ریاض السیاحه و نایب الصدر در طرائق الحقایق یکی از انشعابات ام السلاسل تصوف (سلسله جاریه از معروف کرخی که به قول مشهور ولی مرجوح دربان ظاهری و باطنی امام علی بن موسی الرضا (ع) بوده است) و در ردیف سلاسل نعمة اللهی، ذهبی، قادری، نقشبندی، بکتاشی، صفوی، شاذلی، سهروردی، رفاعی، نوربخشی ... است. اما سلسله ابن عربی بیرون از این سلاسل است چه ابن عربی اگرچه مرید مع الواسطه عبدالقادر گیلانی ست، همچون بایزید بظامی و ابوالحسن خرقانی، تربیت روحانی (اویسی) داشته است و خود را تربیت یافته و مرید بلاواسطه خواجه خضر معرفی کرده است. لذا از جهت سلسله استاد مشایخ که اهل طریقت و متصوفه برای آن حرمت بسیار قائل اند و مشایخ و اقطاب هر سلسله، رشته و زنجیره اسناد خود را دست به دست و سینه به سینه به حضرت رسول (ص) می رسانند، مولانا را نمی توان با ابن عربی و صدر قونوی، هم سلسله دانست. شاید به همین دلیل است که معارف صوفیه در سلسله اویسی نقشبندی لا اقل تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی کاملاً تابع ابن عربی ست، ولی در سلسله مولویه آموزه های ابن عربی و عرفان نظری او خریدار و طرفداری ندارد.

سوم - باید پذیرفت که وجود وجوه مشترک در تفکر و اندیشه عرفانی بین مولانا و ابن عربی یا یگانگی بعضی تفسیر و تأویلها از آیات قرآنی و احادیث نبوی بین مولانا و صدر قونوی دلیل بر افاده یا استفاده مستقیم یکی از دیگری نیست. چه این معانی و مضامین اگرچه برای خوانندگان قرنهای اخیر تازگی داشته باشد، همه از ابتکارات این بزرگواران نیست بلکه اغلب این مضامین و تعابیر، بین عارفان و رازوران متقدم برایشان و بی گمان در میانه انبوهی از معاصران ایشان زمینه ذهنی داشته است. بلکه اگر کسی حوصله و امکان مطالعه تطبیقی در ادیان مختلف شرقی و غربی داشته باشد، در می یابد که بسیاری از این اندیشه ها در فرهنگها و ادیان دیگر نیز بی سابقه نیست.

چهارم - وجوه مشترک بین افکار و آراء مولانا و ابن عربی و صدر قونوی به حدی نیست که بتوان یکی را تابع یا حتی متأثر از دیگری شناخت. بلکه شیوه بیان و طرز تلقی معانی و مضامین، حتی همان وجوه اشتراک را نیز تضعیف می کند.

پنجم - به همان گونه که در تفکر عرفانی مولانا و ابن عربی، وجوه اشتراک وجود دارد، وجوه افتراق نیز موجود است. در مثل، در برخورد مولانا با علوم عقلی و معارف عقلانی، فلسفه ستیزی او آشکار است. در صورتی که ابن عربی و صدر قونوی به حق پایه گذاران عرفان تنوریک و تصوف نظری - و ناگزیر ملزم به برهان عقلانی - اند.

ششم - سلسله مولویه به تبع شمس تبریزی که مولانا را از حلقه تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه رهنمون شد، بر رقص و سماع تأکید دارد. حال آن که ابن عربی در فتوحات مکیه بر عدم جواز سماع تصریح دارد.^{۳۱} این است که در سلسله نقشبندیه نیز که در قرون اوائل بالتمام از ابن عربی تبعیت داشت، سماع جایز نیست.

هفتم - مکتب مولانا و شمس تبریزی، با تأکید بر عشق و ذوق و رقص و سماع و جذبه و حیرت، برای همه انسانها در همه رده های فرهنگی - علمی (اعم از بیسواد یا کم سواد یا باسواد) و در همه طبقات اجتماعی - اقتصادی (اعم از وضع و شریف و فقیر و غنی و گرسنه و سیر و گدا و پادشاه) قابل پیروی است. اما مکتب ابن عربی و سلسله نقشبندی که تابع اویند، مکتب علمائی و تخصصی و ویژه اهل علم و کتاب و کتابت و مشرعه بوده است. در مکتب مولانا و شمس تبریزی، هر نو مرید مبتدی، یا هر کاسب و کاسب زاده و هر کارگر و کارورز و کارمند و کشاورزی می تواند، با دیدن رقص مرشد، دست در دست او افکند و با او در رقص و سماع - بی حاجب و دربان و مانع و رادع - شریک شود. اما در مکتب ابن عربی، رقص و سماع و موسیقی و آواز در کار نیست. طالب علمی متبھی باید که دوزانو در محضر استاد بنشیند و از او اسرار مگو بشنود و در محضر او فصوص الحکم بخواند. همچنان که در سلسله نقشبندیه، مریدان عوام حق حضور در مجلس مشایخ خود را ندارند و دورادور دست بر سینه در خانقاه به باطن او متوسل و متوجه اند، ولی علما و طلبه علم در محضر شیخ حق جلوس دارند و به اجازه او، می توانند وارد صحبت های علمی و عرفانی شوند. پس مجلس سماع مولانا، بار عام است و مجلس درس ابن عربی، محضر خاص. این است که فهم مکتب ابن عربی، مستلزم تحصیلات عالیه در عرفان نظری است، اما مکتب تصوف عاشقانه مولانا و شور و هیجان و جذبه مولانا چنان که در دیوان شمس منعکس است، با ترتیب علمی و رویت و روش عالمانه و منسجم تطبیق نمی کند. از این رهگذر است که مولانا می گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
یا در مخالفت با علوم و معارف بحشی در مقام انکار امام المشککین فخر زاری می گوید:
گر کسی از عقل با تمکین بُدی فخر زاری رازدار دین بسدی

باز از همین مقوله است آنچه در شرح احوال مولانا نوشته اند که شمس تبریزی، مولانا را از مطالعه کتابهای پدرش (معارف) نهی کرد.

هشتم - یکی از بهترین شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی و اتباع او در مولانا و سلسله مولویه این است که در آن دسته از سلاسل تصوف که افکار و آراء ابن عربی در آنها تأثیر داشته است، به آثار ابن عربی توجه خاص مبذول شده است و مشایخ و بزرگان آن سلسله ها به طور منظم به تدریس، شرح و تفسیر آثار ابن عربی پرداخته اند. چنان که در سلسله نقشبندی که تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی به طور در بست و کامل از ابن عربی تبعیت داشت، مشایخ بزرگ نقشبندی مانند خواجه محمد پارسا بخاری (وفات ۸۲۲) و نورالدین عبدالرحمان جامی (وفات ۸۹۸) و... بر فصوص الحکم ابن عربی شرح نوشته اند. به علاوه جامی بر نقش الفصوص ابن عربی که خلاصه فصوص الحکم است، شرحی به نام نقد النصوص نوشته است که به همت ویلیام چینیک منقحاً در ایران منتشر شده است و همچنین لویج جامی که به همت و نیفیلد و محمد قزوینی چاپ شده است به تصریح جامی در دیباچه لویج بر مبنای مکتب ابن عربی در مسأله سریان وجود تألیف شده است. به علاوه جامی بر مفتاح الغیب صدر قونوی شرحی دارد و... در برابر این گونه شرح و تفسیرها در سلاسل تابع ابن عربی، در سلسله مولویه - که به مولانای رومی منتسب است - کسی از مشایخ این سلسله شرحی بر آثار ابن عربی ننوشته است و خلفا و مشایخ ابن سلسله به شرح افادات کاظم زاده ایرانشهر که در پایان کتاب زندگانی مولانا به قلم فروزانفر چاپ شده است (چاپ دوم)، همه معلوم اند.

هانری کرین در این جا مرتکب اشتباهی جدی شده است چه با تأکید بر شروح مثنوی مولانا در ایران و هند که متأثر از آثار ابن عربی است، چنین نتیجه گرفته است که خود مولانا هم متأثر از ابن عربی بوده است.^{۳۳} اما به اعتقاد ما ورود افکار ابن عربی به شروح مثنوی در قرون بعد، ابدأ و اصلاً دلالتی بر تأثیر ابن عربی در مولانا ندارد. ما می گوئیم راست است که در شروح متأخران بر مثنوی، آراء ابن عربی به طور بلیغی در تفسیر ایات مولانا مورد استناد و استفاده واقع شده است. اما این انتخاب منبع استناد تا حد زیادی تفسیر لایرضی صاحب است. آن نیز به چند دلیل:

الف - شروحي که بیش از همه بر افکار ابن عربی تأکید دارد، شروحي است که بیشتر در ایران و هند نوشته شده است. شروحي که در ترکیه بر مثنوی نوشته شده است، بر افکار ابن عربی مبتنی نیست.

ب - اغلب شروحي که مبتنی بر افکار ابن عربی است، به وسیله متأخرین تألیف شده

است. شروحنی که بلافاصله پس از مرگ مولانا بر مثنوی نوشته شده است، حاوی افکار ابن عربی نیست. از آن جمله، دو مجلد از تفاسیر مثنوی که آقای دکتر جواد سلماسی زاده آنها را به همراه تفسیر رینولد نیکلسن چاپ کرده اند، فاقد ارجاع به آثار ابن عربی است. برعکس شارحان متأخر مثنوی (همچون جامی، حاج ملاهادی سبزواری و...) کوشیده اند که تمام ابیات مثنوی را بر اساس طرز تفکر عرفانی ابن عربی تفسیر کنند. اما این گونه شرح و تفسیرهای حکیمانه و فیلسوفانه متأخران با درون مایه غیر فیلسوفانه - بلکه ضد فیلسوفانه مثنوی - متعارض و متغایر است.

ج - اتکاء و استناد شارحان متأخر ایرانی و هندی به آثار ابن عربی در شرح و تفسیر مثنوی، گویای این حقیقت است که این شارحان خود، به مکتب ابن عربی متعهد بوده اند و لذا شروح و تفاسیر خود را به «زبان علمی» مورد قبول خود نوشته اند. این گونه تفسیرها، در عصر مولانا و در حوزه و حلقه صحبت و ارادت او سابقه نداشته است. این شروح و تفسیرهای آمیخته با حکمت و فلسفه، در حقیقت شرح و تفسیر دلخواه «شارح» (نویسنده شرح) است نه مقصود و منظور «ماتن» (نویسنده متن).

د - شاهد دیگر بر این که مولانا در عصر خود و بلافاصله پس از مرگ از اتباع ابن عربی یا صدر قونوی شمرده نمی شده است، این است که اتباع ابن عربی و صدر قونوی را در نسلهای نخستین میلی چندان با مولانای رومی نبوده است. این است که در آثار فارسی اتباع کهن ابن عربی، هیچ گاه استشهادی به اشعار مولانا نشده است. در مثل فخرالدین عراقی در لمعات به مولانای رومی استشهاد نکرده است. در حالی که در نسل بعد، جامی که از بزرگترین شارحان مکتب ابن عربی است از اشعار مولانا برای ترویج افکار ابن عربی استفاده کرده است.

نهم - یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در موضوع تولای به اهل بیت ظاهر می شود. ابن عربی، در فصوص و فتوحات مکرر از امام علی به نوعی یاد می کند که گویی همچون علاءالدوله سمنانی، به نمط اوسط قائل است و حقیقت و اولویت و افضلیت امام علی را به خلافت بلافصل اعتراف می کند، النهایه به جهت مصالح اجتماعی بر خلافت مفضول گردن می نهد. نیز نه تنها در بعضی مواضع به نام امام مهدی (عج) تصریح دارد بلکه مدعی ست خود، آن حضرت را ملاقات کرده است. به علاوه اشعاری رمزگونه دارد که علائم ظهور بلکه تاریخ ظهور او را باز می گوید و از همه اینها گذشته، صلواتی برای چهارده معصوم منسوب به اوست، در صورتی که مولانا، به انمه اهل بیت ارادتی اظهار نکرده است.

دهم- یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در مسأله تشبیه و تنزیه خداوند مشهود است. مولانا در داستان معروف

دید موسی یک شبانی را به راه کاو همی گفت ای خدا وای اله تشبیه را در مقطع عشق بی پیرایه و محبت خالصانه، برای شبان خداخواه توجیه و تصویب می کند و موسی کلیم را که از جهت التزام به تنزیه، شبان را از مناجات مشبهانه و راز و نیاز عاشقانه با خدا پش نهی می کند، موجب عتاب و طرف خطاب قرار می دهد که:

نو برای وصل کردن آمدی نه برای فصل کردن آمدی
بدین گونه مولانا، تشبیه را عیبی نمی شناسد و این، نتیجه همان التزام به مکتب عشق است که مکتب مولانا است. اما ابن عربی که مؤسس عرفان نظری است، اگرچه تشبیه را کفر می گمارد و در فص نوح، قوم نوح را مشبه دانسته، قول حق را تنزیه حق از تشبیه و تجسیم- بلکه از اطلاق و تقیید- می داند، با رعایت اصل وحدت وجود و موجود (که جوهر فلسفه اوست) قائل به یگانگی اصل تشبیه با اصل تنزیه است. یعنی اصل تشبیه را ناظر به ظهور فعلی حق در مقام واحدیت در مظاهر وجود (تجلی ثانی و فیض مقدس) می داند و اصل تنزیه را ناظر به کنز مخفی و غیب الغیوب در مقام احدیت ذات وجود (تجلی اول و فیض اقدس) می شمارد. چنان که جامی در لایحه شانزدهم لواطیچ گوید:

ذات من حیث هی از همة اسماء و صفات متراست و از جمیع نسب و اصافات مبرا. اتصاف او به این امور به اعتبار توجه اوست به عالم ظهور در تجلی اول که خود به خود بر خود تجلی نمود... در تجلی ثانی... نسب و اضافات متضاعف می شود... خفای او به اعتبار صرافت و اطلاق ذات است و ظهور به اعتبار مظاهر و تمینات...^{۳۳}

نیز بر همین اساس است آنچه لاهیجی در مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز در جمع بین تشبیه و تنزیه نوشته است.^{۳۴} بنا بر این در مکتب ابن عربی و اتباع او، اصل تشبیه یک مبحث نظری، ناظر به جامعیت تشبیه و تنزیه است که در مقام «احدیت»، اصل، تنزیه است و در مقام «واحدیت» از تشبیه گریزی نیست. در صورتی که در مکتب مولانا، اصل تشبیه یک واقعیت ساده همگانی است چنان که چویران بیسواد ساده دل، از باب تشبیه و تجسیم، خالق عالم و اصل وجود را به صورت بشری همچون خود تصور کرده است. این تشبیه و تجسیم عوامانه در مکتب مولانا که مکتب وصل و اتصال و عشق و اشراق است، به مناسبت اخلاص خاص آن شبان ساده و نادان، پذیرفتنی و مقبول است. اما در مکتب ابن عربی تشبیه این چنینی، کفر محض و شرک مطلق است. نزد اتباع ابن عربی، تشبیه از باب تجلی حق در آیات آفاقی و انفسی، مطرح است. همه وجودات مظاهر حق اند، و مشبه و مشبه به

یک حقیقت پیش نیستند و حق به حسب ذات، احاطهٔ قیومیه (تنزیه) و به حسب فعل، احاطهٔ سریانیه (تشبیه) دارد.

در این جا جالب آن است که هرچند جامی و دیگر مشایخ معاصر و ماقبل او در سلسلهٔ نقشبندیه، به پیروی از ابن عربی به جامعیت تنزیه و تشبیه قائل اند، در سه نسل بعد شیخ احمد سرهندی به خلاف استاد خود باقی بالله کابلی، در این مقطع نیز به جنگ ابن عربی می رود و می گوید:

نزد فقیر... جمع بین التشبیه و التنزیه... شهود حق نیست... دعوت انبیاء به تنزیه صرف است...^{۲۵}

این است که باید گفت مولانا در اصول عقائد، یا در فهم عرفانی، یا شناخت فراعقلاتی، یا طریقت تصوف، تابع و پیرو ابن عربی یا صدرقونوی نیست. مولانا تابع مکتب عشق است. مکتبی که با رقص و سماع و شعر و موسیقی و کشش و جذب به بنده را با خدا پیوند می دهد. شمس تبریزی، چنان که گفتیم مولانا را از خواندن رسائل پدرش منع کرد. در عین حال، مسلم و محقق است که مولانا بیش از هر کس دیگر، در علوم اسلامی تحت تأثیر ابوحامد غزالی ست. چنان که احمد افلاکی در مناقب العارفين گوید:

مولانا فرمود امام محمد غزالی... در عالم ملک، گرد از دریای عالم بر آورده، علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان شد.^{۲۶}

آری، اگر کسی با آثار غزالی مانوس باشد در مطالعهٔ مثنوی درمی یابد که سرچشمهٔ بسیاری از اقوال مولانا - اگرچه نه همیشه نتیجه گیریهای او - از احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی ست. برای مثال، داستان:

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزله از دغل...

به گزارش بدیع الزمان فروزانفر در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، در همه منابع اهل سنت در شمار مناقب و فضائل خلیفهٔ دوم عمر بن الخطاب مذکور است و به گفتهٔ مرحوم فروزانفر در هیچ کجا به نام امام علی، ضبط نیست.^{۲۷} اما غزالی در کیمیای سعادت این داستان را (به مناسبتی ذیل تبیین «آداب محتسب» ضمن مباحث امر به معروف) به نام امام علی چنین ضبط کرده است:

از این بود که علی (رض) کافری را بیفکند تا بکشد، وی آب دهان دروی پاشید. بازگشت و نکشت و گفت: خشکین شدم، ترسیدم که برای خدای تعالی نکشته باشم. و عمر (رض) یکی را دره بزد. آن کس دشنام داد، دیگرش نزد...^{۲۸}

در عبارت بالا، ما متعمداً جمله های پایانی غزالی را در کیمیای سعادت در باب عمر بن الخطاب نقل کردیم، تا از اشکال مقدر پاسخ گفته باشیم و آن اشکال مقدر، این احتمال

معقول است که ممکن است کسی بگوید، یا به قول قدما مستشکلی اشکال کند، که کاتب و نسخه نویس تشیع کیمیای سعادت در نقل عبارت، نام عمر را به علی - چنان که شیوه متعهدان تشیع آتشین از جهت تولای به علی و تبرای از عمر است - تبدیل کرده است. اما می بینیم که کاتب و نسخه نویس، در این متن چنین تصرفی نکرده است به این دلیل که در جمله های بعدی، نام عمر را عیناً باقی گذاشته است. لذا بی شک و شبهه اذعان باید کرد که متن اصلی کیمیای سعادت، این داستان را به نام امام علی نوشته است و مأخذ مولانای رومی نیز همین است.

در این جا دو نکته مهم است. اول این که فروزانفر مدعی است که مولانا «حکایت مذکور را با تصرفی که از خصائص مولانا است»، از احیاء العلوم غزالی در باب حد زدن شارب خمری اخذ کرده است و حال آن که مولانا تصرفی در این داستان نکرده است. دوم این که فروزانفر گفته است که این روایت در هیچ مأخذی به نام امام علی نیست و لذا آنچه را غزالی در باب عمر - آن هم نسبت به حد زدن شارب خمر و نه کشتن دشمن در جبهه جنگ - در احیاء العلوم آورده است، مأخذ مولانا ذکر کرده است. حال آن که مسلم است، مأخذ مولانا در این جا کیمیای سعادت است.

یازدهم - دیگر از شواهد عدم تأثیر مستقیم ابن عربی بر مولانا این است که بر رغم آن که از جهت زمانی و مکانی برای استفاده مولانا از محضر ابن عربی، مقتضی موجود و مانع مفقود است، در عمل، نشر افکار ابن عربی و تأسیس مکتب «عرفان نظری» تنها پس از مرگ ابن عربی یعنی به توسط شاگردان و تربیت شدگان او (همچون صدر قونوی و حیدر آملی و...) شایع شد. چه این حقیقت غیر قابل انکار است که افکار ابن عربی تا قبل از تفسیرها و توضیحهای صدر قونوی و دیگر شارحان آثار او، در حکم طامات و سطحات تلقی می شده است، چنان که ابن خلکان در وفیات الاعیان ذیل ترجمه ابن عربی گوید:

ولولا سطحات فی کلامه لکان کله اجماع.^۳

همچنان که نظامی با خرزلی (وفات ۱۰۹۱) نیز از جامی نقل می کند که گفته است:

در خلال سخنان... [ابن عربی]... که در جذبات عشق و محبت به غایت مستغرق و مستهلک

بوده... از طی منازل و مناہج وی زیاده ضبطی و ریبطی استفاد نمی گردد...^۴

این است که جامی به گزارش یاد شده در بالا و نیز آنچه در نفعات الاثنی نوشته است، تنها راه درک قول وحدت وجود را بر مبنای تفکر ابن عربی، مراجعه به آثار صدر قونوی معرفی کرده است.^۵

نتیجه کلام

نتیجه سخن این که مکتب عرفانی مولانای رومی از مکتب ابن عربی مستقل است. اثبات دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق (در سالهای جوانی مولانا و پیری ابن عربی) و نیز دوستی و مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی در قونیه (در سالهای پایانی عمر این دو) یا اشتراک بعضی افکار، برای اثبات این که مولانا تحت تأثیر افکار ابن عربی واقع شده باشد، کافی نیست. شیوه طریقتی مولانا، پس از رسیدن به شمس تبریزی او را از مکتب اسلاف خود و مشایخ سلف او (یعنی پدرش بهاء الدین بلخی و نیز جانشین پدرش برهان الدین ترمذی و دیگران) جدا کرد. مولانا با بیان ساده و فشرده و در قالب داستان و قصه، حقایق عرفان عملی و علم باطن را در طبق اخلاص نهاده است. اما ابن عربی، پایه گذار عرفان نظری و تفکر عرفانی است و کمال حقیقی را در گرو فهم برهانی و وجدانی و معرفت عقلانی و فراعقلانی می داند و از این رهگذر به بهاء الدین بلخی (پدر مولانا) و برهان الدین ترمذی (استاد و مرشد مولانا) شبیه است که شمس تبریزی مولانا را از مطالعه آثارشان منع کرده است.

از سوی دیگر، برخلاف نتیجه گیری هانزی کربن که استاد شارحان مثنوی را در ایران و هند به آثار ابن عربی دلیل تأثیر ابن عربی در مولانا می داند، این گونه شرح و تفسیرها تنها حکایت از مقبولیت تام و تمام افکار ابن عربی در ایران و هند دارد که شارحان مثنوی در ایران و هند نیز از همین گروه بوده اند. در مثل ما می بینیم، جامی که یکی از شارحان بزرگ آثار ابن عربی است، «فی نامه» خود را که شرح آیات نخستین مثنوی معنوی است، بر اساس مکتب ابن عربی یعنی وحدت وجود و اعتباری بودن تعین و ماهیت، ساخته است. اما این واقعیت، تنها گزارشگر این حقیقت است که شارح این آیات (جامی)، در عرفان نظری تابع بی قید و شرط ابن عربی است و همه معارف الهی را به استشهاد آثار ابن عربی و صدر قونوی تفسیر و تبیین می کند. فی نامه جامی، نمی تواند دلیل بر تأثیر ابن عربی در مولانا باشد بلکه تنها دلیل بر تأثیر ابن عربی در جامی است. چنان که باز اگر شرح حاج ملاهادی سبزواری بر مثنوی، سرشار از اصول عرفانی ابن عربی و حکمت متعالیه ملاصدراست دلیل بر تأثیر ابن عربی و ملاصدرا در سبزواری است نه در مولانا.

کانون وکلای محاکم عالی اسکاتلند، ادینبرا

یادداشتها:

۱- ر.ک. مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، استنبول، وقف الاخلاص، چاپ حسین حلمی بن سعید استانبولی،

ج ۱، ۱۹۹۷، مقدمه، ص: «ع».

- ۲- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه حکمت سبزواری، تهران، ج ۱، ص ۲۳۹.
- ۳- ربانی تربتی، محمدرضا، به نقل از منوچهر صدوقی مها، کیهان اندیشه، شماره ۶۱ (مرداد و شهریور ۱۳۷۴)، ص ۴.
- ۴- آشتیانی، سید جلال الدین، مقدمه، مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری، مشهد، اوقاف خراسان، ۱۳۴۸، ص ۱۶۰-۱۶۱.
- ۵- همانجا، ص ۱۵۹-۱۶۰.
- ۶- نظامی باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، چاپ نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱، ص ۹۰-۹۱.
- ۷- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, translated by R. Manheim, Princeton U.P., 1969, P.70.
- ۸- Nicholson, Reynold Alan, *Introduction to the Mathnavi*, London: Luzac, 1977 (3 Vols.), Vol. 1, Introduction.
- ۹- Chittick, William, *Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany U.P., 1983, and also in Nasr, S.H., *The Spirituality of Islam*, Vol. 2, 1995.
- ۱۰- همتی، جلال، یادنامه مولوی، تهران، یونسکو، ۱۳۳۷، ص ۲۰۷.
- ۱۱- کیوان قزوینی، عباسعلی، عرفان نامه، چاپ نورالدین مدرسی چهاردهی، تهران، چاپخانه کاویان، بی تا، بی تا، ص ۲-۱.
- ۱۲- صدوقی مها، منوچهر، «التقای دو دریا»، کیهان اندیشه، شماره ۶۱، ص ۳-۱۰، امین، سید حسن، «ملاقات مولانا با ابن عربی»، کیهان اندیشه، شماره ۶۹، ص ۱۴۵-۱۴۹.
- ۱۳- فریدون سپهسالار، رساله در شرح حال مولانا، چاپ سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۳-۲۵؛ نیز کمال الدین خوارزمی، جواهر الاسرار، چاپ دکتر محمد جواد شریعت، تهران، مشعل، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۳۳.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، رساله در تحقیق احوال مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۵ (تجدید چاپ، تهران، زوار، ۱۳۵۴)، ص ۴۳.
- ۱۵- جامی، عبدالرحمان، فتوحات الامس، چاپ محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۵۵۵. همچنین اغلب منابع در باب احوال ابن عربی از سفر او به روم (آسیای صغیر) و اقامت او در قونیه سخن گفته اند. برای نمونه ر.ک. به قدیمی ترین زندگی نامه ابن عربی: ابراهیم البغدادی، مناقب ابن العربی، چاپ صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۵م.
- ۱۶- Corban, op Cit, P.65-71.
- ۱۷- جامی، فتوحات الامس، تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۰، چاپ محمود عابدی، ص ۳۸۱.
- ۱۸- خلخالی، سید صالح، مناقب چهارده موصوم (شرح صلوات ابن عربی)، چاپ سید علینقی امین، تهران، وحید، ۱۳۶۶، ص ۳۸.
- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان، همان جا.
- ۲۰- مولانا، مثنوی، چاپ نیکلسن.
- ۲۱- ابن عربی، محیی الدین، فصوص، چاپ ابوالعلاء عقیقی، افسس.
- ۲۲- شمس تبریزی، مقالات، چاپ دکتر محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۵.
- ۲۳- خلخالی، همان جا، ص ۵۵-۵۶.
- ۲۴- جامی، همان جا، ص ۴۶۴.

- ۲۵- همان جا، ص ۴۵۶.
- ۲۶- همان جا، ص ۵۵۶.
- ۲۷- همان جا، ص ۴۶۵.
- ۲۸- صفی، فخرالدین علی، لطائف الطوائف، چاپ احمد گلچین معانی، تهران، اقبال، ۱۳۴۶، ص ۱۷۰-۱۷۱.
- ۲۹- مولانا، مثنوی، چاپ رینولد نیکلسن، افست، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
- ۳۰- آشتیانی، همان جا، ص ۵۵.
- ۳۱- ابن عربی، فتوحات مکیه، چاپ دکتر عثمان یحیی و غیره، تهران، افست، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۳۲- کرین، همان جا.
- ۳۳- جامی، عبدالرحمان، لوائح، چاپ یان ریشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳، ص ۷۰.
- ۳۴- لامیجی، محمد، شرح گلشن راز، چاپ کیوان سیبسی، تهران، ص ۷۹-۸۰.
- ۳۵- سرهندی، شیخ احمد، مکتوبات امام ربانی، چاپ حسین حلسی استانبولی، استانبول، مکتبه الاخلاص، ۱۹۷۷.
- ج ۲، مکتوب ۲۷۲.
- ۳۶- افلاکی، احمد، مناقب العارفین، تهران، ج ۱، ص ۲۱۹ (ترجمه انگلیسی به قلم ادیس شاه (افغانستانی)، لندن، ۱۹۸۰م).
- ۳۷- فروزانفر، بدیع الزمان، مأخذ قصص و تمیلات مثنوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ص ۳۷.
- ۳۸- غزالی، ابوحامد، کیمیای سعادت، چاپ احمد آرام، ۱۳۲۳، ص ۴۰۳.
- ۳۹- ابن خلکان، وفيات الاخیان، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۹۲م.
- ۴۰- نظامی باخرزی، همان جا، ص ۹۰-۹۱.
- ۴۱- جامی، نفحات، ص ۵۵۵.

*

بعدالتحریر - بعد از این که مقاله حاضر را به محضر استاد دکتر متینی تقدیم کرده بودم، به مؤید دیگری دست یافتم که قول ابن بنده را در متأثر نشدن مولانا از ابن عربی تأیید می کند و آن این که به گزارش استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب، مولانا «یک بار در جواب کسی که از وی در باب فتوحات مکی - فتوحات مکیه شیخ ابن عربی - سؤال کرد، با اشاره به قوال مجلس - زکی قوال - که از دور پیدا می شد و روی به مجلس وی داشت، با تعریفی که در تقریر مراد به قدر کفایت روشنگر بود، گفت: حالیا فتوحات زکی نزد ما به از فتوحات مکی ست. (دکتر عبدالحسین زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۹-۳۳۰).