

مولوی

و اصالت عرفان ایرانی اش

پروفسور سیدحسن امین



۱- پیش درآمد

۲۶ آذر مصادف با «عرس» مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به «مولوی» بزرگ‌ترین عارف ایرانی و مراسم رقص و سماع صوفیانه در قونیه است. به همین مناسبت، در بزرگداشتی در دانشگاه تهران آقایان دکتر ویلیام چیتیک، دکتر غلامرضا اعوانی، دکتر شهرام یازوکی و خانم دکتر مزدهی و در بنیاد مولانا، دکتر امیرحسین شاه‌خلیلی، دکتر حسین وحیدی، دکتر حسین باهر و دکتر حبیب نبوی سخنرانی کردند. مقاله حاضر، متن ویراسته‌ی سخنرانی صاحب این قلم در بنیاد مولاناست.

مولوی (۶۷۲۶۰۴) و ابن عربی (۶۳۸۵۶۰) دو رکن رکین عرفان‌اند، با این تفاوت که مولانا، نماینده عرفان ایرانی در شرق اسلامی و ابن عربی نماینده‌ی عرفان عربی در غرب اسلامی است. اما در این‌که آیا مولانا به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از اندیشه‌ها و آموزه‌های ابن عربی بهره‌مند و مستفید شده باشد، بین صاحب‌نظران اختلاف نظر است.

مقاله حاضر، با تأکید بر اصالت عرفان ایرانی مولانا، نخست به اثبات ملاقات مولانا و پدر او (محمدبن حسین خطیبی) و مرشد او (شمس تبریزی) با ابن عربی، و سپس به اثبات حشر و نشر مولانا با جانشین ابن عربی (صدر قونوی) می‌پردازد و آخر سر، شواهد و قرائنی را که بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا قابل ارائه است، بررسی می‌کند.

۲- دیدار مولوی با ابن عربی

در باب آشنایی مولانا با ابن عربی، چندین سند تاریخی و دلیل نقلی در دست است از جمله:

اول - روایت است که مولانا با پدرش بهاء ولد (۶۲۸۵۴۳) در دمشق به دیدار ابن عربی رفتند. در بازگشت چنان‌که رسم زمان بود، مولانا مؤدبانه پشت سر پدرش حرکت می‌کرد، ابن عربی گفت:

«سبحان الله! اقیانوسی از پی یک دریاچه می‌رود.»

دوم - به گزارش کهن‌ترین منابع موجود در احوال مولانا، (همچون رساله فریدون سپهسالار و شرح کمال‌الدین خوارزمی بر مثنوی) مولانا در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است. بدیع‌الزمان فروزانفر نیز این احتمال را قویاً تأیید می‌کند. به نظر ما، مؤید خارجی وقوع این ملاقات در دمشق، سابقه اقامت ابن عربی در قونیه و آشنایی مولانا با ابن عربی از قونیه است؛ چنان‌که منابع معتبر در ترجمه صدر قونوی، تصریح دارد که ابن عربی در قونیه با مادر صدر قونوی ازدواج کرده است. به علاوه می‌دانیم که ابن عربی در ۶۰۱ مورد استقبال و تکریم کیخسرو اول و در ۶۰۷ مورد استقبال پسر او کیکاووس اول از سلاجقه روم در قونیه واقع شده است. پس مولانا باید قبل از سفرش به دمشق، نام ابن عربی را به دلیل اقامت ابن عربی در قونیه شنیده باشد، چنان‌که بسیاری از نویسندگان از جمله جامی در نجات از اقامت درازمدت ابن عربی در قونیه سخن گفته‌اند. سوم - مسلم است، مولانا دو سال پس از مرگ پدرش یعنی در ۶۳۰ هـ برای تکمیل مراتب علوم رسمی از قونیه به حلب رفت و بعد از سه سال اقامت در حلب به دمشق رفت و چهار سال در آن شهر بماند و در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است. از سوی دیگر می‌دانیم که ابن عربی از ۶۲۰ تا ۶۳۸ که سال مرگ اوست، در دمشق بوده است و فصوص را به سال ۶۲۶ در آن جا ساخته است. پس برای دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق از لحاظ زمانی و مکانی و آفاقی و انفسی، مقتضی موجود و مانع مفقود است.

چهارم - شمس تبریزی نیز در مقالات خود به مناقشات و مفاوضات خود با ابن عربی تصریح دارد. و از جمله در حق ابن عربی گفته است که: «وقت‌ها شیخ محمد [ابن عربی] سجود و رکوع کردی و گفתי بنده اهل شرعم، اما متابعت نداشت.» یا آن که گفته است: «در سخن شیخ محمد [ابن عربی] این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و



فلان خطا کرد. و آنگاه او را دیدمی خطا کردی. وقت‌ها به او بنمودی. سر فروانداختی، گفתי: فرزندا! تازیانه می‌زنی قومی.»

پنجم - از همه مهم‌تر، این که شخص مولانا در دیوان شمس ضمن اظهار اشتیاق نسبت به شمس تبریزی، از اقامت خود در دمشق و روحانیت جبل صالحه که مدفن اکابر عرفا و از جمله ابن عربی است سخن می‌گوید: اندر جبل صالح، کانی‌ست ز گوهر.

البته رابطه‌ی آشنایی و دیدار و صحبت مولانا با ابن عربی چه در حضور پدر، چه از طریق شمس تبریزی، و چه در ملاقات‌های خصوصی و شخصی در دمشق درست پنج سال پس از مرگ پدرش (یعنی بین سالهای ۶۳۵ تا ۶۳۸ هـ) از مقوله‌ی صحبت اصاغر با اکابر بوده است. لذا عمده‌ترین وسیله و واسطه‌ی تأثیر احتمالی ابن عربی در مولانا، صدر قونوی است که با مولانا حشر و نشر و معاشرت و مصاحبت نزدیک داشته است.

۳- صحبت و حشر و نشر مولوی با صدر قونوی

صدر قونوی که همزمان با مولانا، در قونیه مدرسه و خانقاه داشت، یکی از اکابر حکیمان و عارفان عهد خویش بود که خواجه نصیر توسی (وفات ۷۱۰) با او مکاتباتی داشته است که به مفاوضات (در مباحث وجود و ماهیت) معروف است. صدر قونوی در آغاز کار معارض و منکر مولانا بود. اما سرانجام به پایمردی و وساطت یکی از شاگردان و مریدان خود (به نام شیخ سراج‌الدین ارموی)، در حلقه‌ی دوستان مولانا درآمد و به ملاقات و دید و بازدید با مولانا پرداخت و یک بار که از مجلس مولانا بیرون آمد، به مریدان خود گفت: «این مرد، مؤید من عبدالله است و از جمله مستوران قباب غیرت.»

احمد افلاکی در مناقب الصارمین گزارش کرده است که روزی مولانا به دیدار صدر قونوی رفته بود و «صدرالدین حدیث می‌گفت چون مولانا را دید، تدریس حدیث را بدو وا گذاشت.»

در عین حال حصول ارادت از صدر قونوی نسبت به مولانا به شرح آنچه افلاکی آورده است، بسیار مستبعد است.

اکنون شواهدی چند درباره‌ی پیوند مولوی با صدر قونوی از منابع مختلف ذکر می‌کنیم و به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازیم، تا از این رهگذر شیوه‌ی قلندرانه و عاشقانه‌ی مولانا با شیوه‌ی عالمانه و حکیمانه‌ی صدر قونوی مقایسه شود و از این رهگذر تأثیر یا عدم تأثیر این دو در یکدیگر روشن گردد.

جامی در نفعات به چند نکته‌ی مهم اشاره می‌کند از جمله این که: ۱- مولانای رومی، در حیات خود در نماز جماعت به صدر قونوی اقتدا می‌کرده است.

۲- مولانای رومی، در بیماری خود به مریدان وصیت کرد که نماز جنازه‌ی او به صدر قونوی تفویض شود.

۳- مولانای رومی، از باب تأدب و احترام، بر سجاده صدر قونوی جلوس نکرده و گفته است: «به قیامت چه جواب گویم که بر سجاده‌ی شیخ چرا نشستم؟» و صدر قونوی از باب احترام متقابل، چون مولانا بر سجاده‌ای که او بر آن نشسته بود، جلوس نکرد، سجاده را دور افکند و گفت باید هر دو، مثل هم - بدون آن که یکی امتیاز «سجاده‌نشین»

که در عرف متصوفه نشانه‌ی مقام قطبیت و ارشاد است، داشته باشد - کنار هم بر زمین بنشینند.

۴- صدر قونوی در حق مولانا گفته است:

«اگر بایزید و جنید در این عهد بودندی، غاشیه‌ی این مرد مردانه برگرفتندی و منت بر جان خود نهادندی. خوانسالار فقر محمدی اوست و ما به طفیل وی ذوق می‌کنیم.»

البته معلوم است که مولانا و صدر قونوی هم‌سن و سال بوده‌اند و این تحلیل و تکریم قونوی از مولانا تنها از جهت مقام معنوی مولانا و نه از جهت تقدم سنی یا تفوق علمی یا اجتماعی اوست.

۵- در مقطعی که شیخ نجم‌الدین رازی (وفات ۶۵۴) معروف به دایه به قونیه آمده است، مولانا و قونوی هر دو پشت سر او نماز خوانده‌اند. این نکته‌ی اخیر را فخرالدین علی صفی (وفات ۹۳۹) در لطائف الطوائف، با تفصیل بیشتری بیان کرده است به این ترتیب:

«شیخ نجم‌الدین رازی... به روم افتاد و با مولانا جلال‌الدین 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 نجم‌الدین 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 جلال‌الدین با شیخ صدرالدین بر وجه طیبیت گفت که: شیخ نجم‌الدین 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.»

از متن بالا چند نکته برمی‌آید:

الف - مولوی و قونوی هر دو از مشایخ عرفان بودند که نجم‌الدین دایه به قونیه رسید.

ب - این سه تن: مولوی، صدر قونوی و شیخ نجم‌الدین دایه، با یکدیگر «صحبتها داشتند». یعنی - چنان که مرسوم مجلس عالمان و عارفان است - با هم مفاوضه، مباحثه، مناظره و گفتگوهای عالمانه داشته‌اند. اما این صحبتها اگرچه بی‌گمان خالی از افاده و استفاده و تأثیر و تأثر نمی‌تواند بوده باشد، جنبه‌ی تدریس و تعلیم بین استاد و شاگرد نداشته است، بلکه از مقوله‌ی گرده‌مایبها و هم‌صحبتیهای بین دانشیان و عالمان و عارفان هم رتبه و هم‌پایه می‌بوده است.

ج - سوم این که در آن تاریخ، نجم‌الدین 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 نجم‌الدین دایه دانسته‌اند و باز اکابر قونیه او را در پیشوایی و پیشنمازی بر مولانا و صدر قونوی مقدم دانسته‌اند. نیز می‌دانیم که سعدالدین حموی که از هم‌رتبه‌های مولانا و صدر قونوی‌ست از شاگردان نجم‌الدین دایه بوده است.

د - چهارم این که مولانا و صدر قونوی با یکدیگر بسیار هم‌افق و قریب‌السن و نزدیک و مأنوس بوده‌اند. چنان که مولانا با صدر بر وجه طیبیت و مزاح چنین سخنی دائر به کفر هر دوان بر زبان می‌آورد و خود را و او را به یک چوب می‌راند و در رده‌ی کافران می‌گمارد و از مخاطب خود انتظار تلقی به قبول دارد.

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



۱- شواهد تاریخی و ادبی

یکم - مولانا زبیده بلخ و فارسی زبان و پروریده فرهنگ ایرانی است چنانکه در دیوان شمس می گوید: اخلائی! اخلائی، زبان پارسی می گو! / که نبود شرط در حلقه، شکر خوردن به تنهایی و در مثنوی می گوید: فارسی گو! گرچه تازی خوش تر است / عشق را خود صد زبان دیگر است.

اما این عربی زبیده و پروریده غرب اسلامی است و هیچ گاه به ایران سفر نکرده است و پارسی نمی دانسته است. لذا او خواه ناخواه فاقد تقاربی است که مولانا با دیگر پیش کسوتان خود در شرق اسلامی (مثل غزالی، سنایی و عطار) داشته است. بنابراین، ذهن و زبان مولانا به این نادره مردان علم و عرفان که همچون خود او از خراسان بزرگ برخاسته اند، به مراتب نزدیک تر از ذهن و زبان ابن عربی است که زبیده و پروریده دنیای دیگر است.

دوم - مولانا، وارث تصوف خراسان (در برابر تصوف بغداد، مصر، فارس، کرمان، ری، همدان و...) بود. تصرف خراسان، در حقیقت تحت تأثیر آموزه های بودایی در قالب اسلامی، مجال بروز یافت. بلخ که زادگاه مولانا بود، شهری بود که تا قبل از غلبه اسلام، فرهنگ بودایی بر آن غالب بود. مشایخ بزرگ خراسان، کسانی بودند: همچون شقیق بلخی، احمدبن خضریه بلخی، بایزید بسطامی، ابوتراب نسفی، حکیم ترمذی، ابوحفص حداد نیشابوری در قرون سوم و چهارم هجری و سپس ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم نصرآبادی، ابوبکر کلابادی، ایونصر سراج توسی، ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری، ابوالقاسم کرکانی، ابوعلی فارمدی، خواجه عبدالله انصاری، ابوالقاسم قشیری، ابوعثمان هجویری، ابوحامد غزالی، احمد غزالی، سنایی، عطار و... مولانا وارث اینان بود، نه ابن عربی که متعلق به تصوف غرب اسلامی است.

سوم - مولانا در آثار خود به کتاب های متعددی اعم از حدیث و صحف و رسالات صوفیان اشاره کرده است، از جمله:
الف - مولانا از قوت القلوب ابوطالب مکی در مثنوی چنین یاد می کند:

لعل او گویا ز یاقوت القلوب

نه «رساله» خوانده نه «قوت القلوب»

ب - مولانا در باب صحاح بخاری و مسلم گوید:

بسی صحیحین و احادیث و روات

هالک اندر مشرب آب حیات

ج - مولانا حتی از خسرو و شیرین نظامی و ویس و رامین

فخرالدین اسعد گرگانی و کلیله و دمنه هم یاد می کند:

ویس و رامین، خسرو و شیرین بخوان

که چه کردند از فراق آن ابلهان

د - مولانا از شاهنامه نیز نامی برده و آن را با کلیله و دمنه

هم جایگاه دانسته است.

شاهنامه یا کلیله پیش تو همچنان باشد که قرآن از عتو

این معانی نیز همه از شیوه نگارش ابن عربی دور است و این نیز

مؤیدی دیگر بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا است.

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.

عمر حسن ارتباط میان مولانا و صدر قونوی در اواخر عمر آن دو، نه تنها از گزاره های تاریخی و رجالی یاد شده در بالا بلکه همچنین از مثنوی معنوی به خوبی آشکار است چنان که مولانا به مقام بلند عرفانی او به عنوان «قطب زمانه» چنین اشاره کرده است:

غیر آن قطب زمانه دیده در کز ثباتش کوه گردد خیره سر
در عین حال، مسلم است که حسن ارتباط اجتماعی این دو بزرگ، به معنی یگانگی فکری و فلسفی و طریقتی ایشان نیست. زیرا قونوی، صاحب کرنسی درس و مسند بحث است، اما مولانا، طرفدار عشق و جذبیه. این است که وقتی مولانا در مقام صحبت، مطلبی را بیان کرد، قونوی به مولانا گفت: شما چگونه 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 گونه غامض تقریر می کنید.

این نکته اخیر، یکی از مهمترین جهات اختلاف مشرب و مکتب مولانا با ابن عربی و اتباع اوست. مکتب غامض و پیچیده عرفان ابن عربی، منحصرأ 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 گوئی و داستانسرایی - با استفاده از فرهنگ عامه و حکمت عامیانه - 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. به همین دلیل، حکیم و مدرّس بزرگی مثل صدر قونوی، خلیفه و جانشین او می شود. برعکس، فهم مکتب مولانا، هیچ شرط و شروطی ندارد و باز به همین دلیل، مولانا صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی را که افرادی عامی و درس نخوانده، اما اهل سیر و سلوک باطنی، بودند، به جانشینی خود انتخاب کرد.

۲- شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی در مولوی

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 این عدم تأثیر را می توان به دو دسته تاریخی و ادبی از یک سو و محتوایی و مکتبی از سوی دیگر تقسیم کرد و آنها را چنین ارائه کرد:

چهارم - 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 صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی 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 «قطب زمانه» ذکر کرده است، به نام خود ابن عربی نیز اشارتی می‌کرد.

پنجم - به روایت منابع ادبی و تاریخی، مولانا کتاب‌های بسیاری از جمله معارف پدرش بهاء ولد، تفسیر سلمی، و دیوان متنبی را می‌خوانده است، اما بر رغم پرنویسی ابن عربی روایتی ندیده‌ایم که مولانا آثار او را خوانده باشد.

ششم - سلسله طریقت یعنی اسناد و مشایخ سلسله مولویه به گزارش شروانی در ریاض السیاحه و نایب‌الصدر در طرائق‌الحقایق یکی از انشعابات سلسله جاریه از معروف کرخی و در ردیف سلاسل نعمه‌اللہی، ذہبی، قادری، نقشبندی، بکتاشی، صفوی، شاذلی، سهروردی، رفاعی، نوربخشی... است. اما سلسله ابن عربی (معروف به سلسله اکبری) بیرون از این سلاسل است چه ابن عربی اگرچه نسبت خرقه‌اش به قول جامی در نفعات به یک واسطه به عبدالقادر گیلانی می‌رسد، خود همچون بایزید بسطامی 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 اسناد مشایخ که اهل طریقت و متصوفه برای آن ارزش بسیار قائل‌اند، مولانا را نمی‌توان با ابن عربی و صدر قونوی، هم سلسله دانست. سلطان ولد در ولدنامه مولانا را مرید شمس تبریزی دانسته و سپس خرقه او را به پدرش سلطان‌العلماء بهاء‌الدین ولد می‌رساند. برعکس سلسله ابن عربی، با سلسله مولویه اشتراکی ندارد. شاید به همین دلیل است که معارف صوفیه در سلسله اویسی نقشبندی لاقال تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی کاملاً تابع ابن عربی‌ست، ولی در سلسله مولویه آموزه‌های ابن عربی و عرفان نظری او خریدار و طرفداری ندارد.

۴-۲- نتواید محتوایی و مکتبی

در وحدت وجود ابن عربی، وحدت خلق و خدا حقیقی است یعنی تفاوت آنها اعتباری است و به‌علاوه، خدا و خلق هر دو به هم نیازمندند. (ما به او محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود - حافظ) خلق به خدا محتاج‌اند، زیرا اگر خدا، تجلی نمی‌کرد، عالمی نبود و خدا به خلق نیازمند است زیرا اگر عالم (مظهر اسماء و صفات حق) در مرحله فیض مقدس تحقق نمی‌یافت، حق در مرتبت فیض اقدس و کنز مخفی مانده بود؛ فالکل مفتقر ما الکل مستغن. مولانا نیز در تفسیر آیت «و هو معکم اینما کنتم» به همین وحدت وجود اشارت دارد؛ ما کبیم اندر جهان بیچ بیچ

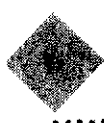
چون الف که خود ندارد هیچ هیچ وجود و جوه مشترک در تفکر و اندیشه عرفانی بین مولانا و

ابن عربی به‌خصوص در مسأله وحدت وجود که نیکلسون بر آن تأکید دارد، یا یگانگی بعضی تفسیر و تأویل‌ها از آیات قرآنی و احادیث نبوی بین مولانا و صدر قونوی (مثل مواردی چون تفکیک قضا از مقضی، یا داستان عزم داود پیامبر به بنا کردن مسجد اقصی و وحی الهی به او که تقدیر آن است که این مسجد به دست سلیمان ساخته شود، یا قاعده «داد حق را قابلیت، شرط نیست»، یا «من گروهی می‌شناسم ز اولیا / که دهانشان بسته باشد از دعا»، یا قصه زهر دادن مرد زرگر به دست حکیم)، دلیل بر افاده یا استفاده مستقیم یکی از دیگری نیست. بزرگترین وجه عمده اشتراک مولانا و ابن عربی، همانا این است که این هر دو مسلمان سنی اشعری مذهب صوفی مسلک بوده‌اند. لذا در اصول عقاید این طایفه، اختلاف جدی وجود ندارد. برای مثال، حدیث معروف «من لم یرض بقضایی فلیطلب رأی سواي» برخاسته از عقاید اشعریان در عدم التزام خدا به عدل است. در باب اندیشه‌های عرفانی این دو بزرگ نیز، این معانی و مضامین اگرچه برای خوانندگان قرنهای اخیر تاژگی داشته باشد، همه ابتکار این بزرگواران نیست. یعنی اغلب این مضامین و تعبیر، بین عارفان و رازوران متقدم برایشان و بی‌گمان 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، درمی‌یابد که بسیاری از این اندیشه‌ها در فرهنگها و ادیان دیگر نیز بی‌سابقه نیست، بلکه:

اول - وجوه مشترک بین افکار و آراء مولانا با ابن عربی و صدر قونوی به حدی نیست که بتوان مولوی را تابع یا حتی متأثر از ابن عربی شناخت. بلکه شیوه بیان و طرز تلقی معانی و مضامین، حتی همان وجوه اشتراک را نیز تضعیف می‌کند. مثلاً در موضوع وحدت وجود، ابن عربی گوید: الحمد لله الذی خلق الاشیاء و هو عینها. که به مسأله جریان تشکیک وجود در مراتب که قول فلاسفه و جریان تشکیک وجود در مظاهر و مجالی که قول عرفاست، منجر شده است. اما مولانا، اصل وحدت وجود را در مثنوی در ذیل تفسیر آیات هوالذی انشأکم من نفس واحد، و انما المؤمنون اخوه چنین توصیف می‌کند: مؤمنان معدود لیک ایمان یکی

جسم‌شان معدود لیکن جان یکی
دوم - به همان‌گونه 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، فلسفه‌ستیزی او آشکار است. در صورتی که ابن عربی خود تا حدی و صدر قونوی تا حدود بیشتری به حق پایه‌گذاران عرفان تموریک و تصوف نظری - و ناگزیر ملتزم به برهان عقلانی - اند.

در مجموعه فکری ابن عربی، هدف از خلقت، انسان کامل است که مظهر صفات جلال و کمال حق بوده باشد. پس انبیاء سلف هر کدام تا حدودی، به مرتبت ولایت که مهمتر از مرتبت نبوت است رسیده‌اند و بعد پیغمبر اسلام نقطه کمال و مجلای اتم و اکمل ولایت بوده است و به وجود او دائره نبوت پایان یافت اما دائره ولایت همچنان مفتوح ماند. ابن عربی، آنگاه خود را صاحب مرتبت ولایت





بلکه خاتم الاولیاء می‌گمارد که از طریق دوستی خدا و محبت نسبت به حق، رشته‌یی در گردنش افکنده دوست می‌کشد هر جا که خاطر خواه اوست. و باز از دیدگاه وحدت جهان و یگانگی جهان آفرین است که اختلاف مذاهب و ادیان و اختلاف زشت و زیبا و بد و خوب را نفی می‌کند و بد و خوب و زشتی و زیبایی و سیئات و حسنات همه را نسبی می‌شمارد که حسنات الا براب سیئات المقربین، بد به نسبت باشد این را هم بدان.

سوم - سلسله مولویه به تبع شمس تبریزی که مولانا را از حلقه تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه رهنمون شد، بر رقص و سماع تأکید دارد. چنان که مولانا گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او آمد خیال اجتماع حال آن که ابن عربی در فتوحات مکیه بر عدم جواز سماع تصریح دارد. این است که در سلسله نقشبندیه نیز که در قرون اوائل بالتمام از ابن عربی تبعیت داشت، سماع جایز نیست.

چهارم - مکتب مولانا و شمس تبریزی، با تأکید بر عشق و ذوق و رقص و سماع و جذب و حیرت، برای همه انسانها در همه رده‌های فرهنگی - علمی (اعم از بیسواد یا کم‌سواد 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. این است که مولانا می‌گوید: ای خدا! جان را تو بنما آن مقام.

یا آن که: بیخودم و مست و پراکنده مغز

این است که می‌بینیم دوستان نزدیک و یاران محرم مولانا، کسانی‌اند که اکثر از طبقه عوام مردماند از جمله: اخی ناطور (جامه‌دار حمام پوست‌دوزان قونیه)، عین‌الدوله رومی (نقاش)، بدرالدین تبریزی (معمار)، اخی چوپان (دلاک)، حاجی امیره قونوی (بیلهور)، شرف‌الدین عثمانی (قوال)، بدرالدین (نجار)، بدرالدین یواش (نقاش)، حجاج (نساج)، شیخ گهواره‌گر (نجار)، حمزه نائی (نی‌زن)، حسام‌الدین (دباغ)، کالویان رومی (نقاش)، کمال (قوال)، ابوبکر ریابی (مطرب)، ناصرالدین کتانی (کتان‌فروش)، محمود (نجار)، سنان (نجار)، و گروهی دیگر از «جولاهگان، درزیان، قصابان، دباغان، کسبه، عمله، و هنرمندان مسلمان و مسیحی».

صلاح‌الدین فریدون زرکوب که مولانا پس از شمس تبریزی، به او تعلق خاطر داشت، پیشه‌وری عامی و ساده بود که واژه‌های «قفل و خم و مبتلا» را عامیانه «قلف، خنب و مفتلا» تلفظ می‌کرد و عجب آن که مولانا، به تقلید او این واژه‌ها را به صورت غلط ادا می‌نمود. چنان که افلاکی می‌گوید: «روزی حضرت مولانا فرمود که آن قلف را بیاورید و در وقت دیگر فرمود که فلانی مفتلا شده است. بوالفضولی گفته باشد که قفل بایستی گفتن و درست آن است که مبتلا گویند. فرمود که: موضوع چنان است که گفتم، اما جهت رعایت خاطر عزیز می‌چنان گفتم، که روزی خدمت شیخ صلاح‌الدین مفتلاگفته بود و قلف فرمود».

اما مکتب ابن عربی و سلسله نقشبندی که تابع اویند، مکتب علمائی و تخصصی نخبگان فرهنگی یعنی مختص خواص و ویژه اهل علم و کتاب و کتابت و متشرعه بوده است. در مکتب مولانا و

شمس تبریزی، هر نو مرید مبتدی، یا هر کاسب و کاسب‌زاده و هر کارگر و کارورز و کارمند و کشاورزی می‌تواند، با دیدن رقص مرشد، دست در دست او افکند و با او در رقص و سماع - بی‌حاجب 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 منتهی باید که دو زانو در محضر استاد بنشیند و از او اسرار مگو بشنود و در محضر او فصوص‌الحکم بخواند. همچنان که در بعضی طرایق صوفیه مثل سلسله نقشبندیه، مریدان عوام حق حضور در مجلس مشایخ خود را ندارند و دورادور دست بر سینه در خانقاه به باطن او متوسل و متوجه‌اند، ولی علما و طلبه علم در محضر شیخ حق جلوس دارند و به اجازه او، می‌توانند وارد صحبت‌های علمی و عرفانی شوند. پس مجلس سماع مولانا، بار عام است و مجلس درس ابن عربی، محضر خاص. به همین دلیل است که می‌بینیم وقتی که کسی که از مولانا درباره فتوحات مکیه ابن عربی، مطلبی پرسیده است، مولانا تخطئه کنان با اشاره به قوال (آوازه‌خوان و ترانه‌خوان) مجلس که زکی نام داشته است، می‌گوید: «حالیاً فتوحات زکی نزد ما به از فتوحات مکی است.» و به همین دلیل است که زرین‌کوب در دنباله جستجو در تصوف ایران می‌گوید که مولانا نسبت به تعلیم صدر قونوی و حتی نسبت به ابن عربی و فتوحات مکیه او اعتقادی نداشته است.

آری، فهم مکتب ابن عربی، مستلزم تحصیلات عالیه در عرفان نظری است، اما مکتب تصوف عاشقانه مولانا و شور و هیجان و جذب مولانا چنان که در دیوان شمس منعکس است، با ترتیب علمی و رویت و روش عالمانه و منسجم تطبیق نمی‌کند. از این رهگذر است

که مولانا می‌گوید: قافیه اندیشم و دلدار من
یا در مخالفت با علوم و معارف بحثی در مقام انکار امام
المشککین فخر رازی می‌گوید: گر کسی از عقل با تمکین بدی / فخر
رازی رازدار دین بدی.

باز از همین مقوله است آنچه در شرح احوال مولانا نوشته‌اند که
شمس تبریزی، مولانا را از مطالعه کتابهای پدرش (معارف) نهی
کرد. یا این‌که به گزارش از فرزند مولانا، شیخی فیلسوفی به دیدار مولانا
آمد و به او گفت که در اثبات وجود واجب، براهین و ادله‌ای تازه
استکشاف کرده است. مولانا در پاسخ او از راه طنز می‌گوید: بله.
جبریل بر من نازل شد و گفت که خدا به یادش این کشف جدید، برای
جناب عالی به زودی تحفه‌ای خواهد فرستاد.

پنجم - 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 سلسله‌ها به طور منظم
به تدریس، شرح و تفسیر آثار ابن عربی پرداخته‌اند. چنان‌که در
سلسله نقشبندی که تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی به‌طور
درست و کامل از ابن عربی تبعیت داشت، مشایخ بزرگ نقشبندی
مانند خواجه محمد پارسا بخاری (وفات ۸۲۲) مؤلف قدسیه و
نورالدین عبدالرحمان جامی (وفات ۸۹۸) ... بر فصوص‌الحکم ابن
عربی شرح نوشته‌اند. به علاوه جامی بر نقش الفصوص ابن عربی که
خلاصه فصوص‌الحکم است، شرحی به نام نقد الفصوص نوشته است
که به همت ویلیام چیتیک منتقحاً در ایران منتشر شده است و
همچنین لویج جامی که به همت ویلفیلد 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 مفتاح‌اللیب
صدر قونوی شرحی دارد و ... در برابر این‌گونه 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
نوشته است و خلفا و مشایخ این سلسله به شرح افادات کاظم‌زاده
ایران‌شهر که در پایان رساله تحقیق در احوال مولانا (به قلم فروزانفر)
چاپ شده است (چاپ دوم)، همه معلوم‌اند.

هانری کربن در این جا مرتکب اشتباهی جدی شده است چه با
تأکید بر شروع 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. اما به اعتقاد ما ورود افکار ابن عربی به شروع
مثنوی در قرون بعد، ابتدا و اصلاً دلالتی بر تأثیر ابن عربی در مولانا
ندارد. ما می‌گوییم راست است که در شروع متأخران بر مثنوی، آراء
ابن عربی به طور بلیغی در تفسیر ابیات 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 - شرح‌هایی که بیش از همه بر افکار ابن عربی تأکید دارد،
شرح‌هایی است که بیشتر در ایران و هند نوشته شده است. مانند

شرح ولی محمد اکبرآبادی، عبدالعلی محمدین نظام‌الدین مشهور به
بحرالعلوم و امثال آنها. شروحنی که در ترکیه بر مثنوی نوشته شده
است، بر افکار ابن عربی مبتنی نیست. همچنین شرح‌هایی که بر
فصوص‌الحکم ابن عربی نوشته شده‌اند، چندان توجهی به افکار و
اشعار مولانا در آنها دیده نمی‌شود.

ب - اغلب شرح‌های مثنوی 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 دکتر جواد سلمانی زاده آنها را به
همراه تفسیر رینولد نیکلسن چاپ کرده‌اند، فاقد ارجاع به آثار
ابن عربی است. برعکس شارحان متأخر مثنوی (همچون حاج
ملاهادی سبزواری) کوشیده‌اند که تمام ابیات مثنوی را براساس طرز
تفکر عرفانی ابن عربی تفسیر کنند. اما این‌گونه شرح و تفسیرهای
حکیمانه و فیلسوفانه متأخران با درون‌مایه 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 بوده‌اند و لذا شروع و تفاسیر خود را به
«زبان علمی» مورد قبول خود نوشته‌اند. این‌گونه تفسیرها، در عصر
مولانا و در حوزه و حلقه صحبت و ارادت او سابقه نداشته است. این
شروع 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 نمی‌شده است، این
است که اتباع ابن عربی و صدر قونوی را در نسل‌های نخستین میلی
چندان با مولانا نبوده است. این است که در آثار فارسی اتباع کهن
ابن عربی، هیچ‌گاه 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.

ششم - یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در
موضوع تولای به اهل بیت ظاهر می‌شود. ابن عربی، در فصوص و
فتوحات مکرر از امام علی (ع) به نوعی یاد می‌کند که گویی همچون
علاءالدوله سمنانی، به نمط اوسط قائل است و حقیقت و اولویت و
افضلیت امام علی را به خلافت بلافصل اعتراف می‌کند، نهایتاً به
جهت مصالح اجتماعی بر خلافت مفضول گردن می‌نهد. نیز نه تنها در
بعضی مواضع به نام امام مهدی (عج) تصریح دارد بلکه مدعی است
خود، آن حضرت را به سال ۵۹۵ هجری ملاقات کرده است. به علاوه
اشعاری رمزگونه دارد که علائم ظهور بلکه تاریخ ظهور او را بازمی‌گوید
و از همه اینها گذشته، صلواتی برای چهارده محصوم منسوب به
اوست، در صورتی که مولانا، اگرچه در دیوان شمس غزلی با ردیف

«الله مولانا علی» دارد که طی آن به دوازده امام اشاره دارد، اما در مثنوی و مجالس سبعة و دیگر تألیفات خود، به ائمه اهل بیت ادراتی ظاهر نکرده است، بلکه جای به جای تعریضاتی نیز در مثنوی نسبت به امام حسین (ع) وارد می‌کند. از جمله یک جا سوء تعبیری در قضیه شعیان انطاکیه دارد. پس عزا بر خود کنید ای خفتگان. بلکه بدتر از آن در جایی دیگر می‌گوید: هین مران کورانه اندر کریلا.

نظر مولانا در اینجا از منظر اهل سنت کاملاً مسبوق به سابقه و عیناً برابر نظر ابن خلدون در مقدمه است. مولانا همچنین در دیوان شمس، شیعه را رافضی قلمداد کرده و گفته است: رافضی انگشت بر دندان بماند / چون علی را با عمر آمیختند.

نکته دیگر که مؤید عدم تولای مولانا به پیشوایان شیعه است، داستان معروف ابوبکر سبزواری است که به گزارش مولانا در دفتر پنجم مثنوی، سلطان محمد خوارزمشاه به سبزواری لشکر می‌کشد.

هفتم - یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در مسأله تشبیه و تنزیه خداوند مشهود است. مولانا در داستان معروف زیر، تشبیه را منعکس کرده است: دید موسی یک شبانی را به راه.

شبان در این قصه، خدا را به افراد بشری شبیه دانسته است و مولانا نیز، این تشبیه را در مقطع عشق بی‌پیرایه و محبت خالصانه، برای شبان خداخواه توجیه و تصویب می‌کند و موسی کلیم را که از جهت التزام به تنزیه، شبان را از مناجات مشبهانه و راز و نیاز عاشقانه با خدایش نهی می‌کند، موجب عتاب و طرف خطاب قرار می‌دهد که:

تو برای وصل کردن آمدی نه برای فصل کردن آمدی بدین‌گونه مولانا، تشبیه را عیبی نمی‌شناسد 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 می‌گمارد و در فِض نوح، قوم نوح را مشبهه دانسته، اعتقاد صحیح اهل توحید را تنزیه حق از تشبیه و تجسیم - بلکه از اطلاق و تقیید - می‌داند، 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) می‌داند و اصل تنزیه را ناظر به کنز مخفی و غیب‌الغیوب در مقام احدیت ذات وجود (تجلی اول و فیض اقدس) می‌شمارد. به عبارت دیگر، ابن عربی قائل است که «ان التنزیه عند اهل الحقایق فی جناب الالهی، عین التحدید. والمتمزه اما جاهل و اما سوء ادب». یعنی تنزیه، عین تحدید است، چه لازمه تنزیه (یا تمییز حق تعالی از محدثات و جسمانیات) محدود و مقید کردن حق تعالی به صفاتی است که منافی و مخالف صفات نقائص امکانی است و این عین تحدید است. یعنی

اهل تنزیه بدین‌گونه، حق تعالی را از محدثات و جسمانیات جدا می‌سازد. این است که ابن عربی می‌گوید:

خدا را برتر از تنزیه می‌داند، تا به تشبیه چه رسد، در عین حال، به دلالت آیاتی نظیر «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» که در بخش اول ناظر به تنزیه و در بخش دوم قائل به تشبیه است، در تحلیل نهایی، تنزیه و تشبیه را قابل جمع می‌داند. چنان‌که جامی در

لایحه شانزدهم لوائح و لاهیجی در مفاتیح الاحجاز در شرح گلشن راز در جمع بین تشبیه و تنزیه اصرار دارند. بنابراین در مکتب ابن عربی و اتباع او، اصل تشبیه یک میحت 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 ساده‌همگانی است چنان‌که چوپان بیسواد ساده‌دل، 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 حق‌اند، و مشبه و مشبه‌به یک حقیقت بیش نیستند و حق به حسب ذات، احاطه قیومیه (تنزیه) و به حسب فعل، احاطه سریانیه (تشبیه) دارد.

هر چند جامی و دیگر مشایخ معاصر و ماقبل او در سلسله نقشبندیه، به پیروی از ابن عربی به جامعیت تنزیه و تشبیه قائل‌اند، در سه نسل بعد شیخ احمد سرهندی به خلاف استاد خود باقی‌بالله کابلی، در این مقطع نیز به جنگ ابن عربی می‌رود و می‌گوید: نزد فقیر... جمع بین التشبیه و التنزیه... شهود حق نیست... دعوت انبیاء به تنزیه صرف است...

این است که باید گفت مولانا در اصول عقائد، یا در فهم عرفانی، یا شناخت فراعقلانی، یا طریقت تصوف، تابع و پیرو ابن عربی یا صدر قونوی نیست. مولانا پس از ملاقات با شمس تبریزی، تابع مکتب عشق است. مکتبی که با رقص و سماع و شعر و موسیقی و کشش و جذب بنده را با خدا پیوند می‌دهد. شمس تبریزی، مولانا را از خواندن رسائل پدرش منع کرد.

هشتم - مسلم و محقق است که مولانا بیش از هر کس دیگر، از نظر محتوایی تحت تأثیر سه نفر (غزالی، سنایی و عطار) است. الف - مولانا به طور عام در علوم اسلامی تحت تأثیر ابوحامد غزالی است. چنان‌که احمد افلاکی در مناقب العارفین گوید: مولانا فرمود امام محمد غزالی... در عالم ملک، گرد از دریای عالم برآورده، علم عالم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان شد.

وقتی که ثابت شد مولانا این قدر، به غزالی معتقد است، دیگر نمی‌توان او را طرفدار ابن عربی دانست. زیرا اختلاف مشرب و مبنای غزالی با ابن عربی بسیار زیاد است. آری، اگر کسی با آثار غزالی مانوس باشد در مطالعه مثنوی درمی‌یابد که سرچشمه بسیاری از اقوال مولانا - اگرچه نه همیشه نتیجه‌گیری‌های او - از احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی است. برای مثال، داستان: از علی آموز اخلاص عمل.

به گزارش بدیع الزمان فروزانفر در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، در همه منابع اهل سنت در شمار مناقب و فضائل خلیفه دوم عمر بن الخطاب مذکور است و به گفته مرحوم فروزانفر در هیچ کجا به



نام امام علی، ضبط نیست. 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 در وی پاشید. بازگشت و نکشت و گفت: خشمگین شدم، ترسیدم که برای خدای تعالی نکشته باشم. و عمر (رض) یکی را دره بزد. آن کس دشنام داد، دیگرش نزد...

در عبارت بالا، ما متعمداً جمله‌های پایانی غزالی را در کیمیای سعادت در باب عمر خطاب نقل کردیم، تا از اشکال مقدر پاسخ گفته باشیم و آن اشکال مقدر، این احتمال معقول است که مستشکلی اشکال کند، که کاتب و نسخه‌نویس متشیع 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 می‌بینیم که کاتب و نسخه‌نویس، در این متن چنین تصرفی نکرده است به این دلیل که در جمله‌های بعدی، نام عمر را عیناً باقی گذاشته است. لذا بی‌شک و شبهه اذعان باید کرد که متن اصلی کیمیای سعادت، این داستان را به نام امام علی نوشته است و مأخذ مولانا رومی نیز همین است.

در این جا دو نکته گفتنی است. اول این که فروزانفر مدعی است که مولانا «حمایت مذکور را با تصرفی که از خصائص مولانا است»، از احیاء العلوم غزالی در باب حدّ زدن شارب خمیری 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 حدّ 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.

ب - مولانا از نظر آموزه‌های عرفانی و نسبک شاعری تحت تأثیر سنایی و عطار است و مکرر از مضامین اشعار این دو شاعر بزرگ صوفی مسلک بهره گرفته است. چنان که اولاً، در سه مورد از الهی‌نامه (یعنی همان حدیقه الحقیقه) سنایی یاد کرده به این معنی که یک منبع کلام خود را «الهی‌نامه» معرفی کرده و در جای دیگر تفصیل داستان را به آن ارجاع داده و در موضع دیگر موعظه‌ای را از آن نقل کرده است. ثانیاً، مولانا در سه مورد هم از اسرارنامه که عطار آن را در نیشابور به او داده بود، مطالبی نقل کرده که عبارتند از: حکایت طوطی و بزرگان، حکایت باز شاه که به خانه‌ی پیرزن افتاد و حکایت شکوه پشه از جور باد به سلیمان.

نهم - برای مقایسه مولانا و ابن عربی هم، مطالعه تطبیقی صفحات نخستین آثار این دو بزرگ، راهگشایی درست تواند بود. برخلاف ابن عربی که نصوص الحکم را با عبارت «الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیة الطریق الامم من المقام الاقدم و ان اختلفت النحل و الملل لا اختلاف الامم» آغاز می‌کند و به حقیقت درس حکمت و داد وحدت معارف دینی در سطح جهانی سر می‌دهد،

مولانا مثنوی را با «بشنو از نی» و شکایت از جدایی انسان از مبدع خویش آغاز می‌کند و درباره بانگ نای خود که «آتش» است و «باد» نیست، می‌گوید: آتش عشق است کاندز نی فتاد. و پس از چند بیت، با این عشق سرکش چنین خطاب می‌کند: شادباش ای عشق خوش سودای ما. این عشق عارفانه یا عرفان عاشقانه که مولانا در مثنوی و دیوان شمس از آن سخن می‌گوید، همان محبت و عشق انسان با خداوند است. این عشق در مکتب ابن عربی، به این درجه از اهمیت مطرح نیست که سرفصل دفتر قرار گیرد. در حالی که در مکتب مولانا، مدار و محور اصلی به شمار می‌رود.

دهم - بر رغم آن که از جهت زمانی و مکانی برای استفاده مولانا از محضر ابن عربی، مقتضی موجود و مانع مقفود است، در عمل، نشر افکار ابن عربی و تأسیس مکتب «عرفان نظری» تنها پس از مرگ ابن عربی یعنی به توسط شاگردان و تربیت‌شدگان او (همچون صدر قونوی، سعدالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی و حیدر آملی و...) شایع شد. چه: اولاً، مسلم است که مکتب «وحدت وجود» تا قبل از ابن تیمیه که نود سال پس از ابن عربی از جهان درگذشته است، به عنوان مکتب ابن عربی شناخته نشده بود.

ثانیاً، این حقیقت غیرقابل انکار است که افکار ابن عربی تا قبل از تفسیرها و توضیح‌های صدر قونوی و دیگر شارحان آثار او، در حکم طامات و شطحات تلقی می‌شده است، چنان که ابن خلکان در وفیات الایمان ذیل ترجمه ابن عربی گوید: و لولا شطحات فی کلامه لکان کله اجماع. به این معنی که بخش عظیمی از نوشتار ابن عربی، فقه است و این نیز از مقوله اجماع فقه‌های اهل سنت است. اما بخشی که ابن خلکان از آن به عنوان شطحات یاد می‌کند، همان است که نظامی باخرزی (وفات ۹۰۹) نیز از جامی نقل می‌کند که گفته است: در خلال سخنان... [ابن عربی]... که در جذبات عشق و محبت به غایت مستغرق و مستهلک بوده... از طی منازل و مباحث وی زیاد ضبطی و ربطی مستفاد نمی‌گردد... این است که جامی به گزارش یاد شده در بالا و نیز آنچه در نفعات الانس نوشته است، تنها راه درک قول وحدت وجود را بر مبنای تفکر ابن عربی، مراجعه به آثار صدر قونوی معرفی کرده است.

بنابراین همچنان که مشابهت افکار بسیاری از بزرگان شرق و غرب با اندیشه‌های مولانا قابل اثبات است، این مشابهت دلیل تأثیر مستقیم آن بزرگان در مولانا نیست و به همین قیاس باید گفت که مولانا به هیچ وجه تحت تأثیر عرفان ثوریک ابن عربی و اتباع او قرار نگرفته است.

یازدهم - مطالب مذکور در فتوحات مکیه ابن عربی اکثر فقه است و حال آن که مولانا متوجه فقه اکبر (عرفان) و نه فقه معمولی و مبتلی به عموم است.

دوازدهم - مهمتر دلیل بر این که مولانا از ابن عربی متأثر است، آن بخش از اشعار مولانا است که بر وحدت وجود دلالت دارد و چون ابن عربی بهترین تبیین‌کننده بحث وحدت وجود است، مولانا را متأثر



از ابن عربی دانسته‌اند، اما به قول ویلیام چیتیک بیشتر کسانی که بر این قول رفته‌اند، بر اشتباه بوده‌اند، مگر آنکه بتوانند تعریفی از این اصطلاح به دست دهند که مطابق سخن ابن عربی در نوشته‌هایش باشد. چیتیک می‌گوید که اصطلاح وحدت وجود از سده هشتم هجری، معنایی متعارض با مفهوم این اصطلاح در قرون پیش از آن پیدا کرده است و لذا این ادعا که ابن عربی به وحدت وجود قائل بوده است، بدون اینکه تعریف دقیق و روشنی از این اصطلاح ارائه شود، ادعای نادرستی است. و نادرست تر آن است که، گفته شود «مولانا نیز معتقد به وحدت وجود» بوده است. به‌ویژه اینکه گویندگان این سخن، اغلب مقصودشان این است که مولانا در اعتقاداتش پیرو ابن عربی بوده است.

مولانا، گاه‌گاه به وحدت وجود و موجود متمایل می‌شود، یعنی نه تنها وحدت وجودی بلکه وحدت موجودی است، چنان که در مثنوی می‌گوید: ما عدم‌هائیم و هستی‌ها نما. و در دیوان شمس می‌گوید: من از عدم زادم ترا، بر تخت بنهادم ترا؛ یا: ناگهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید.

برای فهم این اندیشه‌های وحدت وجودی مولانا که با ابن عربی هم نزدیک است، باید گفت که مولانا و ابن عربی، دو وجه مهم از عرفان اسلامی را ترسیم می‌کنند که مکمل یک‌دیگرند: یکی وجه صحو (= هوشیاری) و دیگر وجه سکر (= مستی) است. این دو مکمل یک‌دیگرند نه متناقض هم، و مانند یین و یانگ نشان هر یک را در دیگری می‌توان یافت. صحو ابن عربی سکرآمیز است، و سکر مولانا صحوآمیز.

به عنوان مثال، می‌توان از اختلاف نظر ابن عربی با مولانا درباره ابلیس (شیطان) سخن گفت. ابن عربی، مانند بسیاری دیگر از صوفیان اشعری مذهب از جمله حلاج، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، نجم‌الدین رازی و روزبهان بقلی، ابلیس را مظهر قهر الهی دانسته تجلیل کرده است، چنان که خواجه محمد پارسا در شرح فصوص خود بدان تصریح نموده است. برخلاف او، مولانا، ابلیس را نکوهیده است. چنان که در دفتر اول مثنوی، قصه‌ای دارد که شیطان به خواب معاویه آمد، تا او را بفریبد. این، درحالی است که حاج ملاهادی سبزواری که مثنوی را براساس مکتب ابن عربی شرح و تفسیر کرده، ابلیس را در غزل‌های ۷۹ و ۸۱ دیوان خود ستوده است و این همان است که عین‌القضات در تمهیدات در باب مظهریت صفات قهریه و جلالیه گفته است.

۶- نتیجه گیری

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 (بزرگترین مروّج و معلم تعالیم ابن عربی) 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، زیرا:

اولاً - دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق، ملاقاتی گذرا بیش نبوده است.

ثانیاً - مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی در قونیه، در زمانی بوده است که مولانا خود، در تصوف و معارف صوفیه به مرتبه کمال رسیده است و دارای استقلال نظر بوده است.

ثالثاً - شیوه سیر و سلوک طریقتی مولانا، پس از رسیدن به شمس تبریزی او را از مکتب اسلاف خود و مشایخ سلف او (یعنی پدرش بهاء‌الدین ولد سلطان العلماء بلخی و نیز جانشین پدرش برهان‌الدین ترمذی و دیگران) جدا کرد. مولانا با بیان ساده و فشرده و در قالب داستان و قصه با استفاده از منابع مختلف از جمله کلیله و دمنه، الهی‌نامه (حدیقه‌الحقیقه) سنایی و آثار عطار، حقایق عرفان عملی و علم باطن را در طبق اخلاص نهاده است. اما ابن عربی، پایه‌گذار عرفان نظری و تفکر عرفانی است و کمال حقیقی را در گرو فهم برهانی و وجدانی و معرفت عقلانی و فراعقلانی می‌داند و از این رهگذر به بهاء‌الدین بلخی (پدر مولانا) و برهان‌الدین ترمذی (استاد و مرشد مولانا) شبیه است که شمس تبریزی مولانا را از مطالعه آثارشان منع کرده است.

رابعاً - برخلاف نتیجه گیری هانری کرین که استناد شارحان مثنوی را در ایران و هند به آثار ابن عربی دلیل تأثیر ابن عربی در مولانا می‌داند، 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 بوده‌اند. در مثل ما می‌بینیم، جامی که یکی از شارحان بزرگ آثار ابن عربی است، «نی‌نامه» خود را که شرح ابیات نخستین مثنوی معنوی است، براساس 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 ابیات (جامی)، در عرفان نظری تابع بی‌قید و شرط ابن عربی است و همه معارف الهی را به استناد آثار ابن عربی و صدر قونوی تفسیر و تبیین می‌کند. نی‌نامه جامی، نمی‌تواند 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 مستعالیه ملاصدراست دلیل بر تأثیر ابن عربی و ملاصدرا در سبزواری است نه در مولانا. پس باید نتیجه گرفت که در آثار مولانا، مفهوم یا مضمونی که به اختصاص متعلق به ابن عربی باشد و در آثار دیگر عارفان و عالمان متقدم بر مولانا مسبوق به سابقه نباشد، نمی‌توان یافت.

به دلایل یاد شده، مولانا را نمی‌توان متأثر از ابن عربی دانست. چه مولانا، به تصوف عاشقانه و مکتب رقص و سماع شمس تبریزی تعلق داشت و آگاهی‌های عرفانی اش، اصالت ایرانی داشته و میراث تصوف خراسان است. در حالی که تعالیم ابن عربی، متأثر از موارث حکمی و عرفانی غرب اسلامی به‌ویژه اندلس بود.

پی‌نوشت‌ها: در دفتر ماهنامه موجود است.

