

بررسی تطبیقی «انسان کامل»

از نظر ابن عربی و مولوی

قدرت الله خیاطیان*

استادیار دانشگاه سمنان

چکیده

در این مقاله، با بررسی آثار مهم ابن عربی - بویژه در فتوحات مکیه و فصوص الحکم - و مثنوی مولانا، سعی بر آنست تا با روش بررسی تطبیقی، نظرات مشترک و متفاوت آن دو عارف در بحث انسان کامل به دست آید و پس از آن درباره راههای آشنایی آندو و احتمال تأثیر پذیری مولوی از ابن عربی بررسی لازم انجام گیرد.

ابن عربی و مولوی، عارف و شاعر نامدار معاصر یکدیگر در قرن هفتم هجری؛ یکی از دیار غرب جهان اسلام و دیگری از سرزمین شرق آن. اهمیت ابن عربی در تنظیم و تدوین و ارائه نظام عرفان نظری اسلامی و نظریه پردازی در آن زمینه است که شعاع تاثیرات تعلیمات و افکار وی تاکنون باقی است. اهمیت مولوی بجهت بیان مفاهیم عمیق عرفانی است که عمدتاً بصورت شعر فارسی سروده و مثنوی وی شاهکار و مهمترین اثر عرفانی ادب فارسی است.

کلید واژگان

ابن عربی
انسانشناسی عرفانی
مولوی
انسان کامل
تأثیر پذیری
بررسی تطبیقی

هر دو عارف بزرگ بمباحث اساسی جهانبینی عرفانی، از جمله «انسانشناسی عرفانی» پرداخته‌اند. جوهره اصلی انسانشناسی عرفانی ابن عربی، بحث «انسان کامل» است. این اصطلاح را اول بار خود وی وضع کرد و آن را در آثار مهم خود از جمله در فتوحات مکیه و نیز در نخستین فص کتاب فصوص الحکم بکار برد. پس از وی صدرالدین قونوی - شاگرد و مرید و فرزند همسر ابن عربی - در کتاب مفاتیح الغیب خود، آن را تبیین و بتفصیل تشریح کرد.

مقدمه
در جهانبینی عرفانی سه بحث مهم «خداشناسی عرفانی»، «جهانشناسی عرفانی» و «انسانشناسی عرفانی» مدنظر قرار میگیرد. انسانشناسی عرفانی به اینجهت که انسان، فاعل شناسا و عارف به خود، خدا و جهان میشود، دارای اهمیت خاصی است. عارفان مسلمان در نظامهای معرفتی خود، تحت تأثیر آیات قرآنی و روایات نبوی و ولوی و نیز تأمل در افکار و آراء اندیشمندان و کشف و شهودهای خویش،

مولوی نیز - بدون کاربرد اصطلاح انسان کامل - در آثار خود، بویژه در مثنوی درباره انسانشناسی عرفانی سخن گفته است.

*. gh_Khayatian@sunsemnan.ac.ir

■ هر چند
ابوالعلاء عفیفی
تأثیرپذیری و همچنین
تفاوت نظر ابن عربی را با حلاج در
بحث انسان کامل نشان داده است،
اما قبل از حلاج بایزید نیز درباره
انسان کامل نظراتی ارائه
کرده است.

عبدالکریم جیلی به نظریه «انسان کامل» معروف شد. حلاج در انسان دو طبیعت متباین از هم قائل بود، یکی طبیعت الهی (لاهوت) و دیگری طبیعت بشری (ناسوت). از نظر او این دو طبیعت، با هم اتحاد ترکیبی ندارند بلکه همچون شیر و شکر بهم آمیختن شده‌اند.

اما ابن عربی موضوع انسان کامل را از حلاج گرفت و آنرا بطور کامل دگرگون ساخت و به آن دامنه اطلاق وسیعتری بخشید. ابتدا دوگانگی لاهوت و ناسوت را بصورت دوگانگی مظاهر یک حقیقت دانسته شد، نه دو ذات مستقل از هم، سپس لاهوت و ناسوت نه تنها در انسان، بلکه در هر امر دیگری دارای وجود

۱. عثمان یحیی، (مصحح کتاب فتوحات مکیه)، نظریه انسان کامل را از مهمترین نظریات صوفیه و شیعه میداند. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، السفر الثالث، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، مصر، الهيئة المصریه العامه للكتاب، ۱۴۰۵ هـ. ق، پاورقی ص ۶۴).

۲. نک: قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیری، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح فروزانفر، بدیع الزمان، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۴، ۱۳۷۴، ص ۳۸.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، مقدمه ابوالعلاء عفیفی، بیروت، دارالکتب العربی، ج ۲، ۱۴۰۰ هـ. ق، صص ۳۵-۳۶؛ جهانگیری، محسن، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۳، ۱۳۶۷، ص ۳۲۶.

یافته‌های ارزشمندی را درباره انسان مطرح کرده و بعنوان ارمغانی گرانبها به انسانیت عرضه داشته‌اند. در انسانشناسی عارفان مسلمان، بحث جالب و جذابی تحت عنوان «انسان کامل» یا «انسان تمام» بشمر رسیده است که بمنزله میوه رسیده آن «شجره معرفتی» محسوب میشود.^۱

در این مقاله بجهت محدودیت موضوع و بارعایت محتوای مقاله، تنها بحث «انسان کامل» از دیدگاه این دو عارف بزرگ مورد توجه قرار گرفته و با بررسی مهمترین آثار آنان یعنی فتوحات مکیه و فصوص الحکم، و مثنوی معنوی، بصورت تطبیقی مهمترین دیدگاههای مشترک و نیز تفاوت نظرات و روشهای آنان در این بحث، ارائه شده و در همین راستا، ببحث و بررسی درباره امکان تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی پرداخته شده است.

تاریخچه بحث انسان کامل

هر چند کاربرد اصطلاح «انسان کامل» برای اولین بار بطور تفصیلی توسط محیی الدین ابن عربی انجام گرفته، اما معنا و مفهوم آن در قرون گذشته توسط عرفای قبل از وی بکار رفته است.

بایزید بسطامی (ف. ۲۳۴ یا ۲۶۱ هـ. ق.)، اصطلاح «الکامل التام» را بمعنی «انسان کامل» بکار برده^۲ و پس از وی حسین بن منصور حلاج (قتل: ۳۰۹ هـ. ق) از انسانی سخن گفته که تمام مراحل کمال را پیموده و مظهر کمال صفات الهی شده و بمقام و مرتبه «فنا فی الله» و «انا الحق» نایل گشته است.^۳

ابوالعلاء عفیفی، ابن عربی پژوه برجسته، سابقه تاریخی بحث «انسان کامل» را در حلاج یافته و معتقد است که حسین بن منصور حلاج برای نخستین بار نظریه‌ی را پایه ریزی کرد که بعداً در آثار ابن عربی و

■ انسان

دارای انواعی است

که برترین نوع آن «انسان کامل»

نام دارد و همو خلاصه و زبده کائنات

بشمار می‌آید به جهان معنی

میدهد، عارف به خدا میشود

و در نهایت از خود فانی و

بخدا باقی میگردد.

آن را تبیین کرد. عزیزالدین نسفی دیگر عارف قرن هفتم هجری، رسائل بیست و دو گانه فارسی را الانسان کامل نام نهاد. وی ظاهراً نخستین کسی است که در توصیف خصوصیات انسان کامل، اثر مستقلی نگاشته است.^۵ پس از او عبدالکریم جیلانی (ف. ۸۰۵ ه.ق) هم کتاب الانسان الکامل را بعربی تألیف کرد و بعد از جیلانی، شیخ محمود شبستری در منظومه معروف گلشن راز از انسان کامل تحت عنوان «مرد تمام» نام برد.^۶ در دوران معاصر، استاد شهید مرتضی مطهری، بحث «انسان کامل» را مورد توجه قرار داده و آن را از دیدگاه برخی مکاتب بررسی و در پاره‌یی موارد نقد نموده است.

ابن عربی در نظام معرفتی خود، با استفاده از روش تأویل در آیات و روایات، استدلال عقلی و یافته‌های حاصل از کشف و شهود خود و دیگر عرفا، عرفان نظری را بعنوان «جهانبینی عرفانی» مطرح کرد. در

۴. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، نشر هرمس، چ ۳، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰، ۱۵۷.

۵. الغراب، محمود محمود، انسان کامل و قطب (دو رساله از ابن عربی)، ترجمه گل بابا سعیدی، موسسه فرهنگی هنری داود سلیمانی، چ ۱، ۱۳۷۸، ص ۱۶.

۶. نصیری، محمد، انسان کامل در عرفان اسلامی، فصلنامه ی اندیشه نوین دینی، ش ۱، تابستان ۱۳۸۴، ص ۴۹ - ۷۰.

بالفعل تلقی شد؛ بدین نحو که در هر چیزی ناسوت، مظهر خارجی و لاهوت، جنبه باطنی آن شناخت شد. خداوند که خود را در همه مظاهر وجود متجلی میکند، بنحو تام و تمام در انسان کامل - که انبیا و اولیا بارزترین نمونه‌اند - ظهور می‌کند. این نظریه که بسیاری از جوانب آن در کتاب فتوحات مکیه و آثار دیگر ابن عربی مورد بحث قرار گرفته، موضوع اصلی کتاب فصوص الحکم و تدبیرات الالهیه وی است. این محقق، با مقایسه عبارتهایی از فصوص الحکم ابن عربی با طواسبین حسین بن منصور حلّاج، تأثیرپذیری ابن عربی از سخنان حلّاج را نشان میدهد و در عین حال خاطر نشان می‌سازد که علیرغم این تأثیرپذیری، اختلاف اساسی بین نظر آندو وجود دارد؛ زیرا حلّاج، قائل به تجسد و ابن عربی قائل به وحدت وجود است.

هر چند ابوالعلاء عقیفی تأثیرپذیری و همچنین تفاوت نظر ابن عربی را با حلّاج در بحث انسان کامل نشان داده است، اما - همچنانکه گفته شد - قبل از حلّاج بایزید نیز درباره انسان کامل نظراتی ارائه کرده است. از این رو، هر چند سابقه بحث فوق به قرن سوم هجری میرسد، اما شهرت و گستردگی کاربرد آن مدیون تلاشهای مبتکرانه ابن عربی است، البته خود ابن عربی طرح نظریه معروف «انسان کامل» را برای اولین بار، از جانب حکیم ترمذی (ف. اواخر قرن سوم) - که او را همتای خود ارزیابی کرده - میداند.^۴ پس از ابن عربی، صدرالدین قونوی (ف. ۶۷۲ یا ۶۷۳ ه.ق) - شاگرد و مرید و شارح آثار ابن عربی - در کتاب مفاتیح الغیب به بحث تفصیلی درباره انسان کامل پرداخت. مولوی (ف. ۶۷۲ ه.ق) شاعر و عارف شرق جهان اسلام نیز مسائل و مباحث مربوط به انسان کامل را در مثنوی خود مطرح و ابعاد و جهات مختلف

جهانبینی عرفانی وی که بر مبنای وحدت وجود استوار گشته است، روح انسان با سیر نزولی از عالم الهی به عالم طبیعت فرود می آید، در عالم طبیعت به خود آگاهی عرفانی میرسد و پس از سیر و سلوک باطنی از طریق سیر صعودی به حق میبویند و بدین طریق آغاز و انجام دایره وجود بهم میرسد. موجودی که این مراحل وجودی را در دو قوس نزولی و صعودی طی میکند، انسان است. انسان دارای انواعی است که برترین نوع آن «انسان کامل» نام دارد و همو خلاصه و زبده کائنات بشمار می آید، به جهان معنی میدهد، عارف به خدا میشود و در نهایت از خود فانی و بخدا باقی میگردد.

ابن عربی درباره «انسان کامل» از جهت جایگاه و مقام و رابطه او با جهان و خدا و دیگر انسانها بتفصیل سخن گفته است که عمدتاً میتوان آن را در فتوحات مکیه - بعنوان دائرة المعارف عرفان اسلامی - و نیز در فصوص الحکم بعنوان عصاره و چکیده عرفان نظری یافت. علاوه بر آن در فهرست آثار وی دو اثر مهم الانسان الكامل و الاسم الاعظم (یا کتاب عدد) هم وجود دارد.^۲ البته اگر از آثار ابن عربی مباحث مربوط به «انسان کامل» استخراج و تدوین شود، خود در حد یک کتاب مستقل به نظر میرسد.^۸ بهر حال ابن عربی بخاطر با توجه به گستردگی مباحث مطرح شده درباره «انسان کامل» بعنوان یک نظام جامع معرفتی درباره «انسانشناسی عرفانی»، تقدم فضل نسبت به معاصران و اتباع خود دارد.

مولوی عارف شاعر اندیشمند معاصر ابن عربی، عمده آثارش در شعر و نثر به فارسی است. او به بحث «انسان کامل» - بدون بکار بردن چنین عنوانی - پرداخته و بر اساس آیات و روایات و امثال و حکم و یافته‌های عارفان و خود و با روش داستانی و تمثیلی و

گاهی با استدلال عقلی، مطالب ارزشمندی را درباره انسان و ارتباط او با خدا و جهان و دیگر انسانها بیان کرده است. البته سخن وی خطاب به عموم مردم است. آنچه در این مقاله مبنای بررسی است، مثنوی وی است.

در این تحقیق بر اساس بررسی نظرات ابن عربی و مولوی درباره «انسان کامل»، این تجزیه و تحلیل صورت میگیرد که آیا اساساً اشتراک نظری بین آندو وجود دارد یا خیر، یا احیاناً تفاوتهایی هم در نظر و شیوه بحث آنان مشاهده میشود؟ و در صورت اشتراک در نظرات، آیا امکان تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی میتواند مطرح باشد؟

جهت ایجاد زمینه بررسی مقایسه بی نظرات آنان، سعی میشود تحت هر عنوانی، با توجه به تقدم زمانی ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ه.ق) ابتدا نظرات وی سپس نظرات مولوی (۶۰۴ - ۶۷۲ ه.ق) با استناد به اشعارش آورده شود. در این بحث ابتدا به اشتراکات نظری و سپس به تفاوت نظر آن دو درباره انسان کامل پرداخته میشود.

۱. اشتراکات نظری

در بررسی نظرات ابن عربی و مولوی در مباحث اصلی «انسان کامل»، به اشتراکات فراوان و قابل توجهی برمیخوریم که به برخی از آنها اشاره میشود.

۱-۱. انسان، موجودی دو بعدی و دارای مراتب

از دید ابن عربی، انسان موجودی است دو بعدی و دو ساحتی است. در یک بعد، دنیا در او جمع شده

۷. جهانگیری، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۹۵.

۸. نک: الغراب، انسان کامل و قطب.

است؛ همچنانکه عناصر و اجزاء عالم را در خود دارد و از این حیث مرتبط با طبیعت بوده و در زمین زندگی میکند. در بعد دیگر باستناد آیه «نفخت فيه من روحي» روح الهی در او دمیده شده است. بدلیل وجود همین بعد در انسان است که حامل سر و ودیعه الهی بوده و سر به آسمان دارد. بتعبیر دیگر، برخلاف نظر حلاج، ابن عربی جنبه لاهوت و ناسوت انسان را دو وجه از یک حقیقت میدانند که ناسوت جنبه ظاهری انسان است و لاهوت جنبه باطنی وی.^۹ همین انسان دارای درجات و مراتب مختلفی است که پایینترین مرتبه آن «انسان حیوانی» و بالاترین مرتبه آن «انسان کامل» است. ابن عربی با استفاده از آیات قرآن^{۱۰} بصورتی نمادین و تأویلی موضوع خلقت انسان را مطرح میکند.^{۱۱} از نظر وی، هدف از آفرینش جهان، در مرحله اول، انسان حیوانی است و در مرحله بعد انسان کامل. خداوند، همه حقایق پراکنده در جهان را فراخواند و آنها را جمع کرد و از آنها انسان را آفرید، بهمین دلیل انسان گنجینه آنها گشت و صورتهای عالم به این گنجینه روی آوردند تا همه حقایق را که از ندای حق پدید آمدند، ببینند. در پی آن، صورتی با قامتی کشیده و موزون و پیراسته دیدند که کسی چنین صورت انسانی را در جهان ندیده است.^{۱۲}

براساس آنچه گفته شد، از نظر ابن عربی، مفهوم انسان از نوع کلی مشکک دارای مراتب است. پایینترین مرتبه انسان، مرتبه انسان حیوانی است که فقط در صورت با انسان کامل شریک است. بالاترین مرتبه ویژه انسان کامل است که بمنزله سایه خدا و جانشین معبود تلقی میشود و بین این دو مقام، مراتب فراوانی وجود دارد.^{۱۳}

در دیدگاه ابن عربی، انسان از جهت دیگری نیز

دو وجهی است؛ زیرا از جهت اصل وجود و کمالاتش، بعنوان جلوه اسماء و صفات الهی، «حق» است و از جهت ممکن بودن، «خلق» و از جهت هر دو اعتبار «حق مخلوق» نامیده میشود؛ چونکه هم حق است و هم خلق و لذا «ان شئت قلت هو الحق الخلق».^{۱۴} از نظر مولوی، نفس ناطقه ملکوتی و لطیفه روح انسانی در آغاز وجود که ذاتاً مجرد است، به جهان ظلمانی خاکی فرود آمده و به بدن انسان تعلق گرفته است و بزبان تشبیه، همچون مرغی است که در قفس تن وارد شده و همراه با آن مراتبی را طی خواهد کرد تا به مقام کامل انسانی یا انسان کامل که همان کون جامع و اشرف مخلوقات است، برسد. جسم نیز از پرتو لطافت ذاتی روح تلطیف میشود و همان روح لطیف پاک شده، با پیمودن قوس صعودی – یا بتعبیر قرآن کریم «انأ الیه راجعون» – به اصل خود باز میگردد. برخی از مولوی پژوهان، قوس نزولی را «سفر استکمالی نفس انسان از عالم مجردات به جهان مادی جسمانی» دانسته اند.^{۱۵}

این جهان زندان و ما زندانیان

حفره کن زندان و خود را وارهان

روح مجرد که از سنخ موجودات نورانی است،

۹. ابن عربی، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، ص

۱۲.

۱۰. از او ۳۰-۳۸ سورة البقره و نیز آیات ۷۱-۸۵ سورة ص استفاده میکند.

۱۱. همو، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، ص ۵۱، ۱۴۵.

۱۲. همو، انسان کامل و قطب، ص ۲۸.

۱۳. همان، ص ۳۱.

۱۴. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۱۲ و نیز نک: ص ۵۶، ۱۰۳.

۱۵. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، تهران، نشر هما، چ ۹، ۱۳۷۶، ص ۱۲۱.

■ در دیدگاه ابن عربی، انسان از جهت دیگری نیز دو وجهی است؛ زیرا از جهت اصل وجود و کمالاتش، بعنوان جلوه اسماء و صفات الهی، «حق» است و از جهت ممکن بودن، «خلق» و از جهت هر دو اعتبار «حق مخلوق» نامیده میشود؛ چونکه هم حق است و هم خلق و لذا «ان شئت قلت هو الحق الخلق».

خلق شده و مسخر وی هستند. ابن عربی بر اساس آیات و روایات معتقد است که انسان برای خداوند خلق شده است تا خود را در آینه وجود انسان ببیند. از اینجهت انسان کامل، علت غایی آفرینش محسوب میشود و با وجود اوست که عالم برپاست. اگر انسان کامل بعنوان هدف آفرینش عالم نباشد، عالم از هم میپاشد و به اصل خود باز میگردد؛ بنابراین انسان کامل علت مبقیه عالم هم بشمار میرود. پس با وجود انسان کامل، عالم هم «باقی و محفوظ» باقی میماند.^{۱۹} مولوی نیز، انسان را اشرف مخلوقات و علت غایی موجودات میدانند. از نظر او، همه موجودات عالم – اعم از فلکی و عنصری و علوی و سفلی – مقدمه وجود و طلیعه و پیش درآمد خلقت بشرند و هر چند وجود انسان بحسب ظاهر، فرع و واپسین دیگر موجودات بنظر می آید، ولی در واقع، اصل و منظور اصلی خلقت است و دیگر موجودات همه فرع و تابع خلقت اویند؛ همانگونه که باقتضای قاعده «اول الفکر، آخر العمل» میوه درخت در ظاهر فرع است و

بسبب فرود آمدن در عالم ماده و تعلق به آمیزش با مادیات و تأثیر قوای طبیعی حیوانی، بتدریج مغلوب تیرگی و ظلمت و کدورت میشود و از عالم روشنی فاصله میگیرد، اما پس از رسیدن به خودآگاهی عرفانی و کنار زدن پرده غفلت، اصل و منشأ خود را میشناسد و بسوی آن تعالی می یابد و به مقام «فناء فی الله» و «بقاء بالله» میرسد. برخی، آیات زیر را به «تناسخ تکوینی» یا «تناسخ ملکی» تعبیر کرده اند.^{۱۶}

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملایک پر و سر
و ز ملایک بایدم جستن ز جو
کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون اُرغنون
گویدم انا الیه راجعون^{۱۷}

۱-۲. غایت خلقت بودن انسان کامل

براساس بسیاری از آیات قرآنی و برخی از احادیث قدسی – از جمله «خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی»^{۱۸} همه موجودات عالم برای انسان

۱۶. همان، ج ۱، ص ۱۲۳.

۱۷. مولوی قریب همین مضمون را در جای دیگر از مثنوی آورده است. (نک: مثنوی، ۴/۳۶۳۷-۳۶۴۴).

۱۸. صدری نیا، باقر، فرهنگ ماثورات متون عرفانی، تهران، انتشارات سروش، ج ۱، ۱۳۸۰، ص ۲۳.

۱۹. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۴۹، ۱۹۹. وی میگوید: «قیام العالم بوجوده» و «فلا یزال العالم محفوظاً مادام فیه هذا الانسان الکامل» (همان، ص ۵۰).

■ انسان کامل، علت غایی آفرینش محسوب میشود و با وجود اوست که عالم برپاست. اگر انسان کامل بعنوان هدف آفرینش عالم نباشد، عالم از هم میپاشد و به اصل خود باز میگردد؛ بنابراین انسان کامل علت مبقیه عالم هم بشمار میرود. پس با وجود انسان کامل، عالم هم «باقی و محفوظ» باقی میماند.

در واقع اصل، درخت است.^{۲۰} مولوی بدین مطلب تصریح دارد:

پس بصورت آدمی فرع جهان است

وز صفت، اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشیمی آرد به چرخ

باطنش باشد محیط هفت چرخ

بهمین جهت غایت خلقت، بودن انسان است که

تلازمی با بقای علم دارد و تا زمانی که عالم برقرار

است، وجود انسان کامل یا ولی هم لازم است:

پس به هر دوری ولی قائم است

تا قیامت آزمایش دائم است

قابل ذکر است که بیان ابن عربی و مولوی درباره

انسان کامل، بعنوان علت غایی و علت مبقیه بودن

انسان کامل، با روایاتی که از اهل بیت (ع) درباره

نقش حجت خداوند در بقای عالم مطرح شده، انطباق

قابل توجهی دارد.^{۲۱}

جوهر است انسان و چرخ او را عرض

جمله فرع و پایه اند و او عرض

۱-۳. مقام خلیفه الهی انسان کامل بر اساس آگاهی

به اسماء الهی

از نظر ابن عربی - بر اساس آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره -

مقام خلافت الهی انسان، ریشه در تعلیم همه اسماء الهی به وی دارد. همین امر موجب میشود که فرشتگان در مقابل او سجده کنند؛ زیرا که نشئت انسانی، مظهر همه اسماء و صفات الهی است و همه صفات خداوند که در عالم بصورت پراکنده تجلی یافته، بصورت یکجا در انسان جمع شده است و چون در انسان، جسم و طبیعت و سه گز طول و روح جمع شده است، هیچ موجود دیگری با او چنین مشابهتی ندارد. بهمین سبب است که شایسته مقام «خلیفه الله» شده است.^{۲۲}

مولوی نیز با اشاره به آیات تعلیم اسماء به آدم میگوید:

خداوند، دانای اسرار نهران است و آدم صفی را از خاک

آفرید و به آدم سه گز طول عطا کرد تا هر آن چه در لوحها

و ارواح بود به وی نشان داد و تا ابد هر چه پیش آید، همه

را از «عَلَمِ الاسماء» به او تعلیم داد؛ چنانکه فرشتگان از

تعلیم آدم مدهوش شدند و از تقدیس او قداست دیگری

یافتند و آن گشایشی را که بسبب آدم بر آنان مفتوح کرد،

حتی در فتوح آسمانها هم نیافته بودند.

گفت والله عالم السرّ والخفی

کافرید از خاک آدم را صفی

در سه گز قالب که دادش وانمود

هر چه در الواح و در ارواح بود

تا ابد هر چه بود او پیش پیش

درس کرد از عَلَمِ الاسماء خویش

تا ملک بیخود شد از تدریس او

قدس دیگر یافت از تقدیس او

۲۰. همایی، مولوی نامه، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲۱. نک: کلینی، اصول کافی، ج ۱، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، بیتا، باب «ان الارض لا تخلو من حجة» (ص ۲۵۱ - ۲۵۳)؛ بخصوص روایت «لو بقیت الارض بغير امام لساخت» (همان، ص ۲۵۲).

۲۲. ابن عربی، فصوص الحکم، صص ۵۰ - ۵۱ و تعلیقات آن، ص ۱۰ - ۱۱.

آن گشادیشان کز آدم رو نمود

در گشاد آسمانهاشان نبود

xxx

چون مراد و حکم یزدان غفور

بود در قدرت تجلی و ظهور

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌یی

تا بود شاهش را آینه‌یی

پس صفای بیحدودش داد او

وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او

دو علم بر ساخت اسپید و سیاه

آن یکی آدم دگر ابلیس راه

۱-۴. برتری انسان کامل بر فرشتگان

با توجه به آیات ۷۱ تا ۷۵ سوره «ص» خداوند خلقت

انسان را اعلام میدارد و پس از آفرینش وی به فرشتگان

فرمان میدهد که در مقابل او سجده کنند و ابلیس که از

سجده امتناع میکند، خداوند از او سؤال میکند: چه

چیزی مانع شد که برای انسانی که بدستان خود او را

آفریدم، سجده نکنی؟ آیا تکبر کردی یا از جمله

«عالین» هستی؟ ابن عربی منظور از عالین را

موجوداتی میداند که ذاتاً برتر از موجوداتی هستند که

در نشئه نوری عنصری قرار دارند و انسان هم بواسطه

اینکه مستقیماً بدست خداوند آفریده شده و هم بدلیل

اینکه برترین نوع مخلوقات عنصری است - که

بصورت غیر مستقیم خلق شده‌اند - در رتبه برتر از

فرشتگان ارضی و سماوی است. در عین حال ابن

عربی طبق نص قرآن کریم (آیه ۷۵ سوره ص)

«فرشتگان عالین» را بهتر و برتر از نوع انسان میداند.^{۲۳}

از نظر مولوی نیز، انسان کامل بر همه فرشتگان

برتری دارد و آنان قوای انسان کامل محسوب میشوند

و در اختیار اویند، چنانکه می گوید:

آن ملائک جمله عقل و جان بدند

جان تو آمد که جسم آن بدند

از سعادت چون بر آن جان بر زدند

همچون تن آن روح را خادم شدند

اما ابلیس که در مقابل آدم سجده نکرد، همانند

دستی شکسته و از بدن جدا شده، بحال پیشین خود

باقی ماند:

آن ابلیس از جان آن سر برده بود

یک نشد با جان که عضو مرده بود

چون نبودش آن فدای آن نشد

دست بشکسته مطیع جان نشد

باعتماد مولوی - بر خلاف ابن عربی - انسان

کامل از همه فرشتگان و حتی از فرشتگان عالین (کرو

بیان) برتر است:

مظهر عز است و محبوب به حق

از همه کرو بیان برده سبق

سجده آدم را، بیان و سبق اوست

سجده آرد مغز را پیوست پوست

همانگونه که ملاحظه میشود، علیرغم وجود نکات

مشترک در دیدگاه ابن عربی و مولوی در بحث برتری

انسان کامل، تفاوت نظری هم دیده میشود. علت

اینست که ابن عربی با دست یازیدن به تأویل آیات

قرآنی، مطالب را بگونه‌یی بیان میکند که آنها را از

ظاهر خود برمیگرداند و معانی دیگر را به آنها القا

میکند. بر این اساس نظریات متفاوت و گاه متعارض

با ظاهر قرآن را اظهار میدارد، اما معانی بیان شده توسط

مولوی، با ظاهر قرآن انطباق بیشتری دارد. در بحث

فوق هم ابن عربی برتری انسان کامل را به برخی از

فرشتگان (و نه عالین) میپذیرد، در حالی که مولوی

۲۳. همو، فصوص الحکم، ص ۱۴۵ و نیز نک: همو، فتوحات

مکیه، السفر الثانی عشر، ص ۵۲۱.

■ ابن عربی منظور از عالین را موجوداتی میداند که ذاتاً برتر از موجوداتی هستند که در نشئه نوری عنصری قرار دارند و انسان هم بواسطه اینکه مستقیماً بدست خداوند آفریده شده و هم بدلیل اینکه برترین نوع مخلوقات عنصری است – که بصورت غیر مستقیم خلق شده‌اند – در رتبه برتر از فرشتگان ارضی و سماوی است.

قائل به برتری مطلق انسان کامل بر همه فرشتگان (حتی کرّ و بیان) است.

۱-۵. انسان کامل و عالم صغیر و عالم کبیر

ابن عربی از قول عرفا میگوید عالم، انسان کبیر است؛ زیرا عالم در هنگام ظهور و وجود بصورت انسان ظاهر شده است. انسان «عالم صغیر» است، زیرا مختصر و گزیده عالم است. خداوند همه حقایق عالم کبیر را در وجود او بودیعه نهاده است. در عین حال انسان علیرغم کوچکی جثه اش، بر صورتش عالم خلق شده و عالم هم بر صورت حق آفریده شده است. پس در نهایت، انسان بصورت حق، خلق شده است. وی مطالب خود را بروایت «ان الله خلق آدم علی صورته» و آیه «لخلق السموات والارض اکبر من خلق الناس ولكن اکثر الناس لا یعلمون»^{۲۴} مستند میکند. ابن عربی نتیجه میگیرد که «الانسان عالم صغیر و العالم انسان کبیر و الانسان الکامل هو الوجیز»؛ انسان، عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر و انسان کامل، خلاصه و مختصر عالم است.

این مطلب که انسان کامل، خلاصه و مختصر عالم است، در نظام معرفتی ابن عربی در فتوحات مکیه^{۲۵} چنین توجیه میشود پس از آنکه در جهان، صور

اشکال و افلاک و عناصر و پدیدهها پیدا شد، انسان بعنوان آخرین پدیدهها در عالم ظاهر گشت و خداوند او را جامع همه حقایق عالم و خلیفه خود در جهان قرار داد و قوه صورت هر موجود عالم را به او عطا کرد. بنابراین انسان کامل، همان مختصر و خلاصه عالم است. شاهد قرآنی این مطلب آیه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم»^{۲۶} است. بر اساس توضیح ابن عربی^{۲۷} منظور از نشان دادن آیات به انسان در آیه فوق آنست که انسان بداند خلاصه و مختصری از عالم است و آیات عالم را در خود دارد.

مولوی نیز درباره رابطه انسان با عالم میگوید: طبق نظر حکما، انسان عالم اصغر است، ولی از نظر حکمای الهی – که همان عارفانند – انسان از نظر معنا، عالم اکبر است:

پس بصورت عالم اصغر تویی

پس بمعنی عالم اکبر تویی

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است

باطناً بهر ثمر شد شاخ هست

گر نبودی میل و امید ثمر

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

پس بمعنی آن بشر از میوه زاد

گر بصورت از شجر بودش ولاد

xxx

گر تو آدم زاده‌یی چون او نشین

جمله ذریات را در خود ببین

چیست اندر خم که اندر نهر نیست

چیست اندر خانه کاندر شهر نیست

۲۴. الغافر، ۵۷.

۲۵. همو، فتوحات مکیه، السفر الثالث عشر، ص ۳۵۵ و ۳۵۶.

۲۶. فصلت، ۵۳.

۲۷. همو، فتوحات مکیه، السفر الثالث عشر، ص ۳۵۵ و

۳۵۶.

این جهان خم است و دل چون جوی آب

این جهان حجره است و دل شهر عجاب

۱-۶. کلی مشکک بودن انسان

ابن عربی، مفهوم انسان را از نوع کلی مشکک دارای مراتب و درجات مختلف میداند. پایینترین مرتبه انسان «انسان حیوانی» است که تنها در صورت ظاهری با انسان کامل شریک است، ولی از جهت سیرت و باطن و رتبه و مقام با انسان کامل تفاوت دارد. بالاترین مرتبه آن، به انسان کامل یا انسان حقیقی اختصاص دارد که سایه خدا و جانشین معبود است و همه اعضا و جوارحش حقانی شده است. از اینرو، صورت الهی به انسان کامل اختصاص دارد و برای هر انسانی نیست. ضمناً بین دو مرتبه انسان حیوانی و انسان کامل، مراتب و درجات فراوانی وجود دارد.^{۲۸}

مرتبه انسان کامل، فراتر از حد امکان و برتر از مقام خلق است. او برزخ بین وجوب و امکان و واسطه بین حق و خلق تلقی میشود که از طریق او فیض و مدد حق به جهان میرسد و جهان باقی میماند. او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامعه و رحمت عظیم الهی بر خلق است و هر که میخواهد از راه مشاهده - نه از طریق تفکر و اندیشه - حق را بشناسد، میتواند به انسان کامل بنگرد که او مظهر کامل حق محسوب میشود و بوسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر و آشکار میگردد و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل میشود.^{۲۹}

مولوی، بصورتی پویا مسیر حرکت و تعالی انسان را در عالم نشان میدهد که با سیر از مراتب و موجودات پایینتر بمرتبه انسانی رسیده و در این مرتبه نیز سیرش متوقف نمیشود و بمراحل بالاتر راه می یابد و سرانجام همچون سایه، فانی در حق میشود:

■ مرتبه انسان کامل، فراتر از حد امکان و برتر از مقام خلق است. او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامعه و رحمت عظیم الهی بر خلق است و هر که میخواهد از راه مشاهده - نه از طریق تفکر و اندیشه - حق را بشناسد، میتواند به انسان کامل بنگرد که او مظهر کامل حق محسوب میشود و بوسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر و آشکار میگردد و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل میشود.

آمه اول باقلیم جماد

از جمادی در نباتی اوفتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون بحیوانی فتاد

نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همین میلی که دارد سوی آن

خاصه در وقت بهار و ضیمران

همچو میل کودکان با مادران

سرّ میل خود نداند در لبان

همچو میل مفرط هر نر مرید

سوی آن پیر جوان بخت مجید

جزو عقل این از آن عقل کلاست

جنبش این سایه زان شاخ گلست

سایه اش فانی شود آخر درو

پس بدان سرّ میل و جستجو

۱-۷. انسان کامل، مظهر اسم اعظم و حقیقت

محمدی

خداوند متعالی دارای اسماء بسیاری است که برتر

۲۸. الغرب، انسان کامل و قطب، ص ۲۸، ۳۱ و ۳۲.

۲۹. جهانگیری، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان

اسلامی، ص ۳۲۷ و ۳۲۸.

از همه «اسم اعظم» یعنی «الله» است و چون همه اسماء حق دارای مظهری هستند، اسم اعظم هم مظهری دارد که همان انسان کامل یا «حقیقت محمدی» است که در واقع اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین و مبدأ ظهور عالم است. حقیقت محمدی، صورت اسم جامع الهی و جامع همه اسماء و صفات و کاملترین مظهر حق و آئینه اسم اعظم خدا و بمنزله اول افراد و موجودات انسانی است.

حقیقت محمدی ارتباطی با جهان و ارتباطی با انسان و ارتباطی با معرفت عارفان دارد. از جهت ارتباط با جهان، مبدأ خلق جهان است که خالق جهان، قبل از هر چیز او را آفرید و هر چیزی را نیز از او آفرید. از جهت ارتباط با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود، جامع همه حقایق وجود و بطور خلاصه، آدم حقیقی و حقیقت انسانیت است؛ و از جهت ارتباط با علوم باطن و معارف عارفان، مصدر و منبع آن علوم و معارف و بطور خلاصه، مستعد ارواح همه انبیا و اولیا و قطب الاقطاب است.^{۳۰}

حقیقت محمدی، شخص حضرت محمدی (ص) نیست. باید توجه داشت که منظور از حقیقت محمدی در نظام فکری ابن عربی، شخص حضرت محمد (ص) نیست که بعنوان آخرین پیامبر در زمان و مکان معینی متولد شده و پس از طی مدت بیست و سه سال دوره پیامبری، رحلت کرده است. بلکه حقیقت محمدی، موجودی است ماوراء طبیعی و منطبق با همان «عقل اول» حکما که در روایات بعنوان «اولین مخلوق یا نور وجود پیامبر» تعبیر شده است.

حقیقت محمدی، حقیقتی است کلی که سعه وجودی انبساطی دارد و صاحب هم مرتبه نبوت، هم مرتبه رسالت و هم مرتبه ولایت کلی است، بنحوی که مرتبه نبوت و رسالتش در ادوار و اعصار متمادی

■ حقیقت محمدی، شخص حضرت محمد(ص) نیست. باید توجه داشت که منظور از حقیقت محمدی در نظام فکری ابن عربی، شخص حضرت محمد (ص) نیست که بعنوان آخرین پیامبر در زمان و مکان معینی متولد شده و پس از طی مدت بیست و سه سال دوره پیامبری، رحلت کرده است. بلکه حقیقت محمدی، موجودی است ماوراء طبیعی و منطبق با همان «عقل اول» حکما که در روایات بعنوان «اولین مخلوق یا نور وجود پیامبر» تعبیر شده است.

بصورت پیامبران و رسولان از آدم تا خاتم ظاهر شده و با ظهور شخص حضرت محمد (ص) بعنوان اکمل و افضل پیامبران و خاتم آنان و ناسخ همه ادیان و شرایع قبل، خاتمه یافته است؛ زیرا نبوت جهت خلقی پیامبر است و در نتیجه انقطاع میپذیرد. پس در واقع، همه انبیا و اولیا ورثه محمدند، اما نزدیکترین فرد به او علی بن ابیطالب (ع) است.^{۳۱}

مولوی نیز آدم را اصطربلاب صفات عالی حق و صفات آدم را مظهر نشانه‌های او میداند؛ در مثال همچون عکسی که از ماه در آب می افتد.

آدم اصطربلاب اوصاف غلوست
وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه دوری مینماید عکس اوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر آن تابان صافت ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان
چون ستاره چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق
فاضلان مرآة آگاهی حق

۳۰. همان، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

۳۱. همان، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

همانگونه که در بررسی تطبیقی نظرات ابن عربی و مولوی در بحث «انسان کامل» ملاحظه شد، در نگاه کلی، مشترکات فراوانی بین دیدگاه‌های این دو عارف بچشم می‌خورد. اشتراک نظر آنان صرفاً به بحث انسان کامل منحصر نمی‌شود، بلکه در دیگر مباحث عرفانی همچون بحث وحدت وجود و وحدت ادیان و تشبیه و تنزیه نیز، اشتراکات فراوانی خودنمایی میکند.^{۳۲} در عین حال تفاوت‌هایی نیز در بین نظرات آن دو وجود دارد که در بخش بعدی بدان پرداخته میشود.

۲. تفاوت نظر ابن عربی و مولوی

با توجه به اینکه برخی از دیدگاه‌های ابن عربی با مولوی قبلاً در همان بخش اشتراک نظر آنان ذکر شد، این نکته را باید افزود که تفاوت دیدگاه مولوی با ابن عربی را در دو بخش میتوان بیان کرد: یکی از جهت محتوایی و دیگری از جهت روشی.

۲-۱. جهات محتوایی

اصولاً دیدگاه ابن عربی با محور وحدت وجود مبتنی است.^{۳۳} وی در فتوحات مکیه^{۳۴} با اظهار «سبحان الذی اظهر الاشياء و هو عینها»، شدیدترین نوع وحدت وجود را مطرح میکند. از نظر وی وحدت وجود، متضمن نفی وجود حقیقی از ما سوی الله و انحصار حقیقت وجود بذات حق است و وجود بذات حق است و وجود، حقیقت واحدی است که یک وجه آن حق و وجه دیگر آن خلق است و دوگانگی و غیریتی در کار نیست. بنابراین وجود حقیقتی واحد است و کثرتی هم که در عالم بنظر می‌آید، از ناحیه اسماء است که آن هم چیزی جز نسب و اعتبارات – بعنوان امور عدمی – نیست. پس حقیقت وجود،

فقط حق است و ما سوی الله – عالم – حکم سایه را نسبت به شخص دارد.^{۳۵} بهرحال نظریه ابن عربی درباره «انسان کامل» از فروع مشخص نظریه او در وحدت وجود است.^{۳۶}

مولوی منزلت اتحاد با حق و ظهور مقام ربوبیت را در مظهر بشری، مانند حلولیان و برخی از وحدت وجودیها، بین همه افراد بشر عمومیت نمیدهد بلکه آن مقام و منزلت را مخصوص و منحصر بصنفی ممتاز از بشر میداند که مصداق کامل «انسان کامل» باشند. بر این اساس، مولوی فقط طبقه انبیا و اولیای خدا و ولی امر و قطب کامل هر زمان را مظهر تام و تمام حق

۳۲. نک: پور جواری، نصرالله، مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب

ابن عربی و مولوی و ... مجله معارف، دوز اول، ش ۲، آبان ۱۳۶۳، ص ۱۹ و ۲۰. محسن جهانگیری نیز در کتاب محیی الدین بن عربی (ص ۴۴۴) بین عقاید ابن عربی مولوی در مباحث اساسی عرفان اسلامی، اشتراکات زیادی قائل است.

۳۳. نیکلسون، ابن عربی را بزرگترین مؤسس نظریه وحدت وجودت میداند و برخلاف برخی از محققان در عرفان و تصوف اسلامی که حلاج را بعنوان بنیانگذار وحدت وجود معرفی میکنند، معتقد است وحدت وجود بر حلاج قابل انطباق نیست؛ زیرا بنظر وی خطاست که برخی از تعبیرات صوفیه از قبیل «سبحانی» بایزید یا «أنا الحق» حلاج را وحدت وجود بدانیم؛ چون که صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد باشد، نمیتواند قائل به وحدت وجود باشد، بلکه معتقد به وحدت شهود است (نک: تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۶۰ و ۶۱). دکتر شفیعی کدکنی مترجم همین کتاب نیکلسون، مهمترین مشخصه ابن عربی را اصل وحدت وجود و زبان خاص وی میداند (همان، ص ۱۴۱). عبدالرحمن جامی، عارف مشهور و مهم قرن نهم هجری، ابن عربی را قدوه و پیشوای قائلان به وحدت وجود می‌شمرد (جامی، نفحات الانس، مقدمه و تصحیح: محمود، عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ج ۴، ۱۳۸۲، ص ۵۴۵)

۳۴. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۵۹.

۳۵. زرین کوب، عبدالحسین، سرنی، ج ۱، انتشارات علمی، چ ۲، ۱۳۶۶، ص ۷۴۰ و ۷۴۱.

۳۶. نیکلسون، رنولد ال، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمد رضا، شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چ ۲، ۱۳۷۴، ص ۱۴۱.

■ مولوی تمایز بین افراد عادی با اولیای حق را بحدی میرساند که معتقد است اولیای خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند، بلکه نوعی جداگانه یا صنفی برگزیده محسوب میشوند و اصلاً نوعی عالی و ممتازند که تنها در شکل و هیئت ظاهری با سایر افراد و اصناف بشر مشابهت دارند.

افراد و اصناف بشر مشابهت دارند؛ همانگونه که حضرت پیامبر (ص) تنها از نظر بشر بودن مماثلت و مشابهت با دیگران دارد ولی از نظر وحی از دیگران متمایز است. در عین حال اولیای الهی با ذات یگانه خداوند متعال نیز یکی نیستند، بلکه در وجود حق فانی شده‌اند و در تجلی، نور از او میگیرند، بهر حال مولوی حلول و اتحاد ذاتی را بشدت نفی میکند؛ بنابراین هر چند اولیای خدا، مظهر کامل و آئینه سر تا پا نمای حق هستند و در علم و اراده و قدرت، تصرف در موجودات دارند، اما هرگز از جنس و ذات حق نیستند.^{۳۸}

من نیم جنس شهنشه، دو ازو

بکله دارم در تجلی نور ازو

جنس ما چون نیست جنس شاه ما

مای ما شد بهر مای او فنا

چون فنا شد مای ما او ماند فرد

پیش پای است اسب گردم چو گرد

بر اساس آنچه گفته شد، با آنکه در مثنوی مولوی

هم برخی اشارتهایی وجود دارد که تعبیری از مباحث

وحدت وجود ابن عربی را بخاطر می آورد، ولی با

تقریری که مولوی از آن عرضه می دارد، بیشتر بر جنبه

شهودی و دریافتی مبتنی است. مثلاً اشاره به وجود

مطلق و مرتبه بیدرنگی در مثنوی یادآور دیدگاه محیی

الدین بنظر می آید. در عین حال تولید وجودی مولوی،

مبتنی بر تجربه شهودی است و بهمین سبب، وی در

تقریر آن بشرح و بیان نمیپردازد. بنابراین این مورد و

نیز طریقه استعمال در بیان مولانا، حاکی از توافق

کامل با قول صاحب فصوص الحکم نیست.^{۳۹}

۳۷. همایی، مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۳۹.

۳۸. همان، ص ۲۴۲.

۳۹. زرین کوب، سرنفی، ج ۲، ص ۷۴۴ و ۷۴۵.

میداند. نه از راه حلول یا وحدت موجود، بلکه از طریق، فنای مظهر در ظاهر و اتحاد ظاهر و مظهر، اما سایر افراد بشر را دارای این مراتب نمیشمارد و از این گروه اخیر هم کسانی را سعادت‌مند و اهل رستگاری میداند که در اطاعت و پیروی و پیوند با آن صنف ممتاز به مقام فنا و تسلیم محض رسیده و از شخصیت خود مرده و به شخصیت خود مرده و به شخصیت پیر کامل و ولی امر زنده رسیده باشند.^{۳۷}

سایه یزدان بود بنده خدا

مرده این عالم و زنده خدا

دامن او گیر زوتر بیگمان

تا رهی در دامن آخر زمان

کیف مده الظلّ نقش اولیاست

کو دلیل نور خورشید خداست

اندرین وادی مرو بی این دلیل

لا أحب الافلین گو چون خلیل

مولوی تمایز بین افراد عادی با اولیای حق را بحدی میرساند که معتقد است اولیای خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند، بلکه نوعی جداگانه یا صنفی برگزیده محسوب میشوند و اصلاً نوعی عالی و ممتازند که تنها در شکل و هیئت ظاهری با سایر

۲-۲. جهات روشی

تفاوت دیگر مولوی با ابن عربی در روش تفکر و سبک تألیف آندو است، برخی از ابن عربی پژوهان – همچون ابوالعلاء عقیفی – از بررسی سبک تألیف ابن عربی، سه خصوصیت زیر را بیان کرده‌اند:

۱- پیچیدگی روش تفکر و سبک او

۲- پراکندگی گفتار و مطلب

۳- التقاط [اقتباس و تلفیق]

در باب پیچیدگی روش تفکر و سبک ابن عربی، هر چند گاه برخی از عبارتهای ابن عربی صریح و روشن است، ولی سبک او اغلب – بویژه در پرداختن بمباحث مابعدالطبیعه – پیچیده، مبهم و گمراه‌کننده و افکار او دیرپاب می‌شود. این پیچیدگی روش تفکر و سبک نگارش وی، ریشه در پیچیدگی خارق‌العاده شخصیتش دارد. مشکل اساسی در مطالعه آثار ابن عربی فهم مطالب و مفاد کلام ابن عربی نیست، بلکه شیوه بیان اوست. این مشکل را حتی محققانی که با ویژگی تفکر او آشنایی کامل و تسلط دارند، نیز احساس کرده‌اند. البته این مشکل برای کسانی که عبارات پیچیده او آشنایی ندارند، دشوارتر می‌شود. از نگاهی دیگر پیچیدگی تفکر و نگارش ابن عربی ریشه در جنبه سلوک عقلی دارد و تا حدی متأثر از بیان فلسفی و کلامی خاص وی است.^{۴۰} با توجه بهمین جنبه است که برخی ابن عربی را تبدیل‌کننده تصوف بنوعی فلسفه تلقی کرده^{۴۱} یا او را «فیلسوف صوفی» نامیده‌اند.^{۴۲}

درباره خصوصیت دوم، باید متذکر شد که از خصوصیت مهم تفکر ابن عربی، پراکنده‌کاری است؛ بدین معنی که از مطلبی به مطلب دیگر گریز می‌زند و باصطلاح «از این شاخه به آن شاخه می‌پرد». با اینکه شیخ اکبر که نظام کامل تفکر عرفانی را ارائه کرده، ولی در هیچیک از کتب و رسائل خود آن را بصورت یک

کل منسجم و سیستماتیک مطرح نکرده است. ویژگی سوم ابن عربی که برخی آن را التقاطی نامیده‌اند، حکایت از استفاده گسترده وی از آیات و روایات و سخنان عرفا و متکلمان و فلاسفه جهان اسلام و حکمت اسکندرانی و تعالیم افلاطونیان جدید دارد که با کشف و شهود خود درآمیخته است و در قالب نوعی «فلسفه عرفان» تنظیم و بعنوان مکتب خاص خود ارائه داده است.^{۴۳}

البته این موضوع را نباید التقاط نامید؛ بدین معنی که در آن ابن عربی از دیدگاهها و مکاتب مختلف خوشه چینی کرده و آنها را در کنار هم چیده باشد، بلکه مناسب آنست که آن را اقتباس و تلفیق بدانیم؛ اقتباس و تلفیقی که در آن از مصالح و مواد مختلف و مناسب استفاده شده و در یک سیستم معرفتی خاص با استفاده از کشف و شهود جایگاه خود را یافته‌اند. البته هیچ متفکر مسلمانی بینا از چشم داشتن به آیات و روایات و تعالیم اندیشمندان گذشته نیست. بلکه اهمیت کار در آنست که با استفاده از این مواد، چه نظام معرفتی و فکری ارائه داده میشود و آن نظام صرفاً بازگوکننده و انعکاس دهنده آراء و نظرات دیگران است یا آنکه دیدگاه جدید معرفتی را در یکی از حوزه‌های جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی عرضه می‌دارد. در مورد ابن عربی موضوع بدین گونه است که وی با استفاده از دستمایه‌های فراوان و با بهره‌گیری از کشف و شهود خود، مسائل مهم و بدیعی را همچون وحدت وجود، انسان کامل و ارتباط بین اجزاء مختلف جهانبینی عرفانی بارمغان آورده است.

۴۰. پور جوادی، نصرالله، مجله معارف، ش ۲، ص ۱۹ و ۲۰.

۴۱. دهباشی، مهدی، تاریخ تصوف ۱، تهران، انتشارات سمت، ج ۲، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱.

۴۲. ابن عربی، فصوص الحکم، مقدمه ابوالعلاء عقیفی، ص ۹ و ۱۰.

۴۳. دهباشی، تاریخ تصوف ۱، ص ۱۸۱.

(البته با برخی اختلافات) در مباحث مهم و اصلی بحث انسان کامل در دیدگاه ابن عربی و مولوی مشاهده میشود. درباره علل و عوامل اشتراکات آن، احتمالاتی بنظر میرسد که از جمله میتوان بموارد زیر اشاره کرد:

- ۱- امکان ملاقات مولوی با ابن عربی و استفاده از آثار وی بصورت مستقیم.
- ۲- امکان استفاده مولوی از تعلیمان ابن عربی بوساطت صدرالدین قونوی.
- ۳- آشنایی مولوی با تعلیمات ابن عربی از طریق

از سه خصوصیتی که ابن عربی پژوهان، از ویژگیهای سبک تألیف وی دانسته‌اند، دو خصوصیت پراکندگی گفتار و مطلب، و اقتباس و تلفیق، در مثنوی مولوی هم مشاهده میشود. از اینرو این عامل بعنوان تفاوت مهم و اصلی مولوی با ابن عربی قلمداد میشود. این نکته راهم بر ویژگیهای سبک ابن عربی باید افزود که اصطلاحات عرفانی فراوانی وضع کرده یا بکار برده است و همین امر بر سختی و پیچیدگی زبانی وی افزوده است. اهمیت این اصطلاحات در حدی است که برخی از شارحان آثار

■ از سه خصوصیتی که ابن عربی پژوهان، از ویژگیهای

سبک تألیف وی دانسته‌اند، دو خصوصیت پراکندگی گفتار و مطلب، و اقتباس و تلفیق، در مثنوی مولوی هم مشاهده میشود. از اینرو عامل پیچیدگی مباحث بعنوان تفاوت مهم و اصلی مولوی با ابن عربی قلمداد میشود.

شمس الدین تبریزی.
اینک باختصار به بحث درباره هر یک از احتمالات فوق پرداخته میشود:

۳-۱. مولوی و ابن عربی

ابن عربی پس از خارج شدن از مکه در سال ۶۰۷ ه. ق به شهر قونیه - مرکز دولت بیزانس - وارد شد و مورد استقبال کیکاووس اول قرار گرفت و در همین شهر با صدرالدین قونوی ملاقات و پس از مدتی آنجا را ترک کرد.^{۴۵} از طرفی مولوی به‌مراه پدرش در سال ۶۲۶ ه. ق وارد قونیه شد^{۴۶}؛ بنابراین امکان ملاقات ابن عربی و

۴۴. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، کتابهای جیبی، ج ۳، ۱۳۵۴، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۴۵. جهانگیری، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۷۱.

۴۶. استعلامی، محمد، گزیده مثنوی، تهران، انتشارات علمی، ج ۱، ۱۳۶۹، ص ۱۹.

وی، همچون عبدالرزاق کاشانی، بتعریف اصطلاحات وی تحت عنوان «اصطلاحات الصوفیه» پرداخته و سید شریف جرجانی در انتهای التعریفات خود بخشی را بنام «اصطلاحات الصوفیه الواردة فی فتوحات مکیة» اختصاص داده است.

بر اساس همین مسائل است که درباره ابن عربی گفته شده است که زبان نویسندگی مخصوص بخود داشته و برای فهم آثار وی باید با اصطلاحات فنی وی آشنا بود. علاوه بر آن خواننده باید نانوشته‌هایی را هم بداند تا بتواند معانی و حقایق نهفته در زیر ظاهر استعارای و تناقض آمیز و زبان رمزی خیره کننده و پیچیده آن را درک کند.^{۴۴}

۳. علل مشترک نظری ابن عربی و مولوی درباره انسان کامل

همانگونه که ملاحظه شد، اشتراکات ظاهری فراوانی

مولوی در قونیه منتفی است.

از نظر تاریخی امکان دیدار مولوی با ابن عربی در دمشق محتمل بنظر میرسد. ابن عربی از سن شصت سالگی (۶۲۰ ه.ق) تا پایان عمر (۶۳۸ ه.ق) در شهر دمشق اقامت داشته و گویا در این مدت فقط یکبار از این شهر خارج و برای سومین بار در سال ۶۲۸ وارد حلب شد و وبافاده و ارشاد پرداخت. ۴۷ مولوی هم - بگفته افلاکی - پس از اقامت در قونیه، و دو سال پس از درگذشت بهاء ولد (۶۳۰ ه.ق)، برای تحصیل علوم دینی چهار یا هفت سال ۴۸ در دمشق اقامت داشته است. ۴۹ با توجه بهمین دوره اقامت است که فریدون سپهسالار (متوفی پیش از ۷۱۲ ه.ق) - مصاحب چهل ساله مولوی ۵۰ - بدین ملاقات تصریح دارد:

«دیگر وقتی خداوندگار ما در مدرسه دمشق بود، چند مدت با ملک العارفین، موحد مدقق، کامل المکمل، صاحب الحال و القال، شیخ محیی الدین عربی و ... صحبت فرموده اند و حقایقی که تحریر آن طول دارد، بهم‌دیگر بیان کرده ...» ۵۱

قابل توجه آنست که سپهسالار اولین کسی است که بصراحت بدیدار مولوی با ابن عربی اشاره کرده ولی بجزییات و مطالب مطرح شده در این دیدار نپرداخته است. این دیدار ظاهراً پس از زمانی بوده است که مولوی در مدرسه برانیه دمشق اقامت داشته است. ۵۲

طبق روایتی از افلاکی، پدر مولوی، بهاء ولد، پس از مهاجرت از بلخ و خوارزم در دمشق با ابن عربی دیدار داشته و با او آشنا شده و ابن عربی چون جلال الدین محمد مولوی را در دنبال پدرش می‌بیند، میگوید: «سبحان الله اقیانوسی از پی یک دریاچه می‌رود» ۵۳

بغیر از احتمال دیدار مولوی با ابن عربی، آنچه مسلم مینماید، آشنایی مولوی و اصحاب وی با برخی از آثار ابن عربی - از جمله فتوحات مکیه - اوست. «بعضی علمای اصحاب [مولانا] در باب کتاب فتوحات مکیه چیزی می‌گفتند که عجب کتابی است که اصلاً مقصودش نامعلوم است و سرّ حکمت قایل نامفهوم؛ از ناگاه زکی قوال از در درآمد و سرآغاز اسرار کرد؛ حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از فتوحات مکی است و بسماع شروع فرمود» ۵۴.

۴۷. جهانگیری، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۷۸.

۴۸. استاد بدیع الزمان فروزانفر، مولوی شناس معاصر، معتقد است اقامت مولوی در دمشق چهار سال بطول انجامید و اقامت هفت ساله او را در دمشق صحیح نمیداند، بلکه مجموع اقامت وی در حلب و دمشق را هفت سال (از ۶۳۰ - ۶۳۷ ه.ق) میداند (فروزانفر، بدیع الزمان، شرح زندگانی مولوی، تهران، انتشارات تیرگان، چ ۴، ۱۳۸۵، ص ۵۹).

۴۹. افلاکی، شمس الدین احمد، مناقب العارفین، ج ۱، تهران، دنیای کتاب، چ ۳، ۱۳۷۵، ص ۸۱، ۷۷.

۵۰. رساله سپهسالار، از نخستین منابع زندگی رسمی مولانا و خاندانش است که بین سالهای ۶۹۰ - ۷۱۲ نگارش یافته است. این کتاب توسط فریدون ابن احمد سپهسالار (ف. قبل از ۷۱۲ ه.ق) که بگفته خودش چند سال مرید مولوی بوده در سه بخش نگارش شده است (نک: سپهسالار، فریدون، رساله سپهسالار، در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه، ص ۵۱)، در آثار متأخر عرفانی همچون بستان السیاحه در بخش مربوط به دوران زندگی مولوی نیز از رساله سپهسالار استفاده شده است (همان، مقدمه، ص ۶)، قابل ذکر است که نخستین زندگینامه مولوی، بدست سلطان ولد - فرزند مولوی - و بنام ولدنامه یا ابتدا نامه تألیف شده است.

۵۱. سپهسالار، فریدون، رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمد افشین وفایی، تهران، انتشارات سخن، چ ۱، ۱۳۸۵، ص ۲۱.

۵۲. همان، ص ۲۰.

۵۳. زرین کوب، سرّنی، ج ۱، ص ۹۶.

۵۴. افلاکی، مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۷۰.

■ مولوی جوان

در مدت اقامت در دمشق

با علما ملاقات داشته و از جمله

با محیی الدین بن عربی در همین

شهر در جامع دمشق یا جبل

قاسیون فرصت ملاقات

یافته است.

علیرغم تصریح سپهسالار بر دیدار و مصاحبت مولوی با ابن عربی در دمشق و گزارش افلاکی مبنی بر دیدار ابن عربی با بهاء ولد و مولوی در خردسالی، عجیب آنست که مولوی در هیچیک از آثار خود، از جمله در مثنوی، از ابن عربی نامی نبرده است.^{۵۵} البته استاد فروزانفر^{۵۶} این بیت مولوی را درباره ابن عربی دانسته است:

اندر جبل صالح کانی است ز گوهر

زان گوهر ما غرقه در بای دمشقیم

استاد زرین کوب – مولوی شناس معاصر – در کتاب پله پله تا ملاقات خدا که درباره زندگی مولانا تألیف کرده، معتقد است که مولوی جوان در مدت اقامت در دمشق با علما ملاقات داشته و از جمله با محیی الدین بن عربی در همین شهر در جامع دمشق یا جبل قاسیون فرصت ملاقات یافته است.^{۵۷}

درباره ملاقات مولوی با ابن عربی هر چند برخی بر آنند، اما یقین آور به نظر نمیرسد و در حد احتمال میتوان آن را پذیرفت، اما درباره آشنایی مولوی با آثار و افکار ابن عربی باید گفت اصولاً شیوه مولوی در نقل و اخذ مطالب بدین گونه است که هر چند از آثار عرفای قبل از خود – همچون غزالی – یا معاصران

خود استفاده کرده ولی نام آنان را در مثنوی نیاورده است. مولوی در شیوه ارائه مطالب خود، گاهی بدون آنکه اشاره‌یی به نام عارفی کند یا نقدی را بر آن سخن لازم بداند، پاره‌یی از سخنان را که با اندیشه‌اش توافق و تناسب دارد، در طی کلام خود می آورد، و همین شیوه را درباره ابن عربی نیز بکار بسته است.^{۵۸}

۳-۲. مولوی و صدرالدین قونوی

مصاحبت طولانی ابن عربی با شیخ مجدالدین اسحاق – پدر صدرالدین قونوی – باعث شد که پسرش (صدرالدین قونوی) و خانواده اش به ابن عربی ارادت حاصل کنند. ابن عربی پس از فوت شیخ مجدالدین، با همسرش ازدواج کرد و بدین ترتیب ناپدری و پرورش دهنده صدرالدین قونوی شد.^{۵۹} صدرالدین قونوی، طریقه ابن عربی را تقریر میکرد و بتعلیم آثار و آراء او اهتمام خاص داشت و افرادی چون سعید فرغانی، مؤید الدین جندی و فخرالدین عراقی نیز شاگرد و پیرو طریقت وی بودند.^{۶۰}

ارادت شیخ صدرالدین نسبت به ابن عربی بحدی بود که هنگام وفات، وصیت کرده بود که او را با خرقة ابن عربی و سجاده اوحدالدین کرمانی دفن کنند.^{۶۱} با توجه به اینکه صدرالدین قونوی شاگرد برگزیده ابن عربی بود، عملاً بعنوان برترین شارح آثار وی تبدیل

۵۵. فروزانفر، شرح زندگی مولوی، انتشارات تیرگان، چ ۴، ۱۳۸۵، ص ۸۰.

۵۶. همان، ص ۵۸.

۵۷. زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، چ ۱۶، ۱۳۷۹، ص ۹۱.

۵۸. همو، سرنی، ج ۱، ص ۴۸۰.

۵۹. همو، دنباله جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، چ ۴، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۶۰. همو، پله پله تا ملاقات خدا، ص ۳۱۲.

۶۱. همو، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۴.

شد^{۶۲} و مکتب ابن عربی را در مسائل مربوط به وحدت وجود، فیض اقدس و فیض مقدس، مسئله ولایت، مسئله انسان کامل، مسئله وحدت جوهری ادیان و نظایر آن، بگونه‌یی در بین صوفیه رواج داد که با تلاش شاگردانش همچون فخرالدین عراقی، مؤیدالدین جندی و سعدالدین فرغانی بتدریج در مدت یک قرن مکتب ابن عربی آشکارا بر تفکر صوفیه ایران غلبه یافت و با توجه به اینکه فارسی را هم می دانست و بعضی از آثارش بزبان فارسی و حتی فارسی الاصل هم بود، بعنوان عامل مهم انتقال تعالیم ابن عربی بصوفیه ایران قلمداد شده^{۶۳} و بواسطه همین خدمات ملقب به «شیخ کبیر» شد.

قابل ذکر است که آنچه در اصطلاح بعنوان «عرفان نظری» مشهور است، بیشتر بطریقه ابن عربی و شیخ صدرالدین قونوی و اصحاب وی منسوب است. در این طریقه، وحدت وجود و حقیقت معنی توحید مورد توجه خاص قرار گرفته است.^{۶۴}

غالب آثار صدرالدین قونوی، تقریر و تنقیح اقوال ابن عربی است و همین تقریر قونوی، بین تعلیم مکتب ابن عربی و تصوف ایران ارتباط و اتصال واقعی برقرار کرده و عرفان او را شامل جمع و تلفیقی بین مکتب ابن عربی، حکمت اشراقی و تصوف ایرانی کرده است.^{۶۵} ضمناً فارسی زبان بودن قونوی در جذب و کشش عارفان ایرانی به آثار و آرای ابن عربی تأثیر مهم و بسزایی داشته است.^{۶۶} علاوه بر آن صدرالدین قونوی، بعنوان عامل پیوند عرفان ابن عربی با عرفان مولوی شناخته شده است.^{۶۷}

مولوی در قونیه با صدرالدین قونوی مصاحبت و معاشرت و دوستی طولانی داشته است. شیخ صدرالدین قونوی در عهد مولانا، در قونیه، زاویه و مدرسه داشته و مورد توجه و تکریم رجال و بزرگان

■ مولوی از جهت اینکه

صدرالدین قونوی، محدث و فقیه
و مدرس و عارف بزرگ شهر بوده، او را تکریم
میکرده است؛ هر چند نسبت بتعالیم
او و ابن عربی و فتوحات مکیه
وی اعتقاد نداشته
است.

وقت بوده است. مولانا هم از جهت اینکه قونوی، محدث و فقیه و مدرس و عارف بزرگ شهر بوده، او را تکریم میکرد است؛ هر چند نسبت بتعالیم او و ابن عربی و فتوحات مکیه وی اعتقاد نداشته است. البته در اوایل آشنایی آندو، بین آنها انس و صمیمیتی نبوده ولی بعدها، ظاهراً بوساطت شیخ قاضی سراج الدین ارموی، رابطه آنها به دوستی گراییده^{۶۸}، بطوری که شیخ صدرالدین قونوی و قاضی سراج الدین ارموی، هر چند شور و علاقه مولوی را تأیید نمیکردند، ولی غالباً با حرمت و محبت تمام با وی سلوک میکردند.^{۶۹}

قونوی بعیادت مولوی می آمد و از او دلجویی

۶۲. شمیل، آنه ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴، ۱۳۸۲، ص ۲۶، ۵۰.
۶۳. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۰، ۱۲۳.
۶۴. همو، سرفنی، ج ۲، ص ۷۳۶.
۶۵. همو، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.
۶۶. ابن عربی، رسائل (ده رساله فارسی شده)، مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چ ۲، ۱۳۷۵، مقدمه، ص ۱۹.
۶۷. جهانگیری، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۷۱، ۱۲.
۶۸. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۴.
۶۹. همان، ص ۲۹۲.

■ مولوی

بیشتر به شور و عشق عارفانه
و سماع و جنبه عملی تصوف توجه
داشت و بر عکس قونوی، رفتار مردمی
از خود نشان می‌داد و با قناعت و گاه با
قرض زندگی می‌گذرانید. او فقر
اختیاری را بر مکنت و ثروت
و تجمل رایج در دستگاه
صدرالدین ترجیح
میداد.

میکرد.^{۷۰} در مقابل مولوی هم در نماز جماعت که بامامت قونوی تشکیل میشد شرکت میکرد.^{۷۱} روزی مولوی وارد محفل قونوی شد، قونوی از مسند خود برخاست تا مولوی بنشیند، مولوی خودداری کرد و گفت: جواب خدا را چه دهم که بر جای تو تکیه زنم، قونوی هم دیگر بر مسند ننشست و گفت: مسندی که تو را نشاید، ما را نیز نشاید.^{۷۲} قابل ذکر است که علیرغم اظهار احترام و ادب متقابل بین مولوی و قونوی، ایشان اختلاف مشرب داشتند. زیرا قونوی اساساً تحت تأثیر تعلیمات و آراء ابن عربی بود و تصوف و عرفان او بیشتر جنبه نظری و بحثی داشت. علاوه بر آن از نظر نحوه زندگی بصورت اشرافی و با خدم و حشم و در هیئت سلاطین و زمامداران میزیست و خانقاه او بیشتر شباهت به کاخ امارت داشت.^{۷۳} مولوی درباره قونوی معتقد بود که در طریقت مقلد است نه محقق^{۷۴} و اصحاب او را هم نقد میکرد.

مولوی بیشتر به شور و عشق عارفانه و سماع و جنبه عملی تصوف توجه داشت و بر عکس قونوی، رفتار مردمی از خود نشان می‌داد و با قناعت و گاه با قرض زندگی می‌گذرانید. او فقر اختیاری را بر مکنت

و ثروت و تجمل رایج در دستگاه صدرالدین ترجیح میداد و از این نوع زندگی، هیچ نوع ناخرسندی نیز از خود نشان نمیداد؛ زیرا تنگ عیشی برای مولوی، نوعی ریاضت نفسانی بود و صرفاً باندازه ضرورت از زندگی مادی بهره میبرد و استفاده بیش از آن را دور افتادن از خط سیر روحانی خویش می‌یافت.^{۷۵}

بهرحال ارتباط متقابل قونوی و مولوی که فارس گویی قونوی را هم باید به آن اضافه کرد، باعث آشنایی مولانا با آثار و آراء ابن عربی بویژه در فتوحات مکیه و فصوص الحکم گردید. علاوه بر آن مولوی از آراء و تعالیم قونوی نیز که خود را شریک اذواق و مواجید شیخ خود میخواند، بیخبر نبود؛^{۷۶} بنابراین یکی از مهمترین راههای آشنایی مولوی با آراء و تعلیمات ابن عربی، از طریق قونوی بوده است؛ چنانکه دیگر عرفای فارسی زبان همچون فخرالدین عراقی (صاحب رساله لمعات) سعدالدین حمویه (صاحب المصباح فی التصوف) و مؤالدین جندی (صاحب شرح فصوص الحکم) و سعید فرغانی (صاحب مشارق الدراری) همگی از طریق شیخ صدرالدین قونوی با آراء ابن عربی آشنا شده و سپس بنشر و شرح آن پرداختند.^{۷۷}

۷۰. افلاکی، مناقب العارفين، ج ۲، ص ۵۸۱.

۷۱. مطهری، مرتضی، آشنائی با علوم اسلامی، بخش عرفان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

۷۲. جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، چ ۴، ۱۳۸۲، ص ۵۵۶.

۷۳. زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، ص ۳۱۲ و ۳۱۳.

۷۴. افلاکی، مناقب العارفين، ج ۱، ص ۴۷۱.

۷۵. زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، ص ۳۱۲ و ۳۱۳، ۳۲۶، ۳۲۸.

۷۶. همو، سرّنی، ج ۱، ص ۴۸۱.

۷۷. ابن عربی، رسائل، ص ۱۹.

اما تفاوت مولوی با شاگردان صدرالدین قونوی در آنست که مولوی و اصحاب وی بجنبه نظری عرفان و تصوف اهمیت نمیدانند و مثنوی نمونه عرفان و تصوف عملی تلقی میکردند. خود مولوی، مثنوی را والاتر از آن میدانست که به علم بحثی محدود بماند؛ از اینرو روح و جوهر مثنوی نزد مولانا، ورای مباحث عرفان نظری امثال شیخ اکبر تلقی میشده است.^{۷۸}

۳-۳. شمس تبریزی و ابن عربی

شمس تبریزی هم با ابن عربی در دمشق ملاقات و مصاحبت داشته است. بر اساس آنچه در مقالات تبریزی آمده و نیز بنا بگفته افلاکی - در فصل چهارم مناقب العارفین که در شرح مناقب شمس تبریزی است - وی با ابن عربی دیدار داشته است. ارزیابی شمس از ابن عربی چنین است:

«نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی متابعت نمیکرد. وقتها شیخ محمد رکوع و سجود کردی و گفتم: بنده اهل شرعم، اما متابعت نداشت.»

شمس تبریزی بیان میکند که در مواردی تذکراتی هم به ابن عربی داده است:

«همچنان در سخن شیخ محمد بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی که خطا کردی. وقتها به او بنمودمی، سر فرو انداختی. همچنین گفتمی: فرزند، تازیانه قوی میزنی، یعنی قوی میرانی. کوهی بود کوهی. مرا در این هیچ غرض نیست، آخر بنگر که آن چله و آن ذکر، هیچ متابعت محمد هست؟»^{۷۹}

از موارد فوق مشخص میشود که شمس تبریزی، اشکالاتی هم بر ابن عربی داشته است، مثل عدم متابعت از شریعت یا نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی.^{۸۰}

البته ابن عربی از حیث نظری، التزام بشرع داشته است؛ زیرا از نظر وی علم، ذوق، مکاشفه، شهود، تجلی و هر چیز دیگری که با ظاهر قرآن و حدیث تناقض داشته باشد، باید از آن اجتناب کرد. از دیدگاه وی، کشف نیز مانند عقل، باید از میزان شرع تبعیت کند.^{۸۱} هر چند این بدین معنی نیست که هر کسی که در نظر، رعایت موازین شرع را لازم میدانند، لزوماً در عمل هم آن را مراعات کند.

درباره شمس تبریزی هم باید گفت با آنکه انتقاداتی بر ابن عربی درباره عدم مراعات شریعت مطرح میکنند، - بگفته مولوی که اتفاقاً نسبت به شمس حالت مریدی و شیفتگی داشته است - مواردی از موازین شرعی را مراعات نمیکرده است.^{۸۲} درباره شیفتگی مولوی به شمس تبریزی، با توجه به رویه شمس تبریزی که در رصد خواص بود و با مردم عوام سر و کاری نداشت، از قبل مولوی را تحت نظر داشت و در اولین برخورد از وی خواست که او را دریابد. اولین برخورد مولوی با شمس تبریزی در دمشق، مربوط به اولین سفر وی به سرزمین شام میشود که دو ماه پس از رحلت بهاء ولد، بمنظور تحصیل علوم ظاهری صورت پذیرفت و پس از رفتن به حلب به دمشق آمد. در مدت اقامت چهار (یا هفت) ساله

۷۸. زرین کوب، سرّ فی، ج ۲، ص ۴۸۴.

۷۹. افلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۷۷.

۸۰. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۲۸۷.

۸۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، بنقل از کاکایی در وحدت وجود

به روایت ابن عربی و اکهارت، ص ۱۰۵.

۸۲. افلاکی، مناقب العارفین، ج ۲، ص ۶۳۹ و ۶۴۰.

■ با توجه به اینکه شمس تبریزی با ابن عربی دیدار و مصاحبت داشته و با شیوهٔ تعلیم و تدریس معمول مدرسه‌یی و روال بحثی و استدلالی، نظر مساعدی نداشته است.^{۸۷} و طبق برخی حکایتها با تحکم تمام مولوی را حتی از مطالعهٔ معارف پدرش بهاء ولد و دیوان متنبئی منع میکرده، از این جهت در ایجاد دیدگاه منفی نسبت به ابن عربی و تعالیم بحثی وی مؤثر بوده است.

مولوی در همین شهر، روزی با شخصی عجیب که نمدی سیاه پوشیده و کلاهی بر سر داشت برخورد کرد. آن شخص به نزدیک مولانا آمد و دستش را بوسید و گفت: «صراف عالم! مرا دریاب!» و تا مولوی به او پردازد ناپدید شد. این مرد شمس تبریزی بود.^{۸۳}

پس از مدتی، مولوی بسفارش سید برهان الدین ترمذی، جهت تدریس علوم ظاهری روانهٔ قونیه شد. در همین ایام اقامت مولوی در قونیه، در بیست و ششم جمادی الآخر سال ۶۴۲ ه. ق، شمس تبریزی به قونیه آمد و در پوشش بظاهر تاجری بزرگ در حجره‌یی در خان شکر فروشان بسر برد. روزی شمس تبریزی که بر در خان نشسته بود، مولانا از مدرسهٔ پنبه فروشان سوار بر استری راهوار و در رکابش طالبان علم و دانشمندی که بصورت پیاده همراهی میکردند، عبور کرد. شمس برخاست و جلو آمد و لگام استرا را محکم گرفت و گفت: «ای صراف عالم و نقود معانی و عالم اسماء، بگو حضرت محمد (ص) بزرگ [تر] بود یا بایزید؟...» مولانا پس از گفتگویی کوتاه با شمس، دست او را گرفت و پیاده به مدرسهٔ خود آورد و هر دو وارد حجره شدند و تا چهل روز هیچ فردی را به آن حجره راه ندادند.^{۸۴}

حاصل این خلوت و مصاحبت و مذاکره با شمس این بود که مولوی ترک درس و مدرسه و منبر و صدارت مسند کرد. در پی آن دوستان و مریدان مولوی بخشم آمدند و همگی قصد جان شمس کردند. شمس در روز پنجشنبه، بیست و یکم شوال سال ۶۴۲ ه. ق، غایب شد. پس از آن مولوی که از یافتن او در قونیه مأیوس شد، رو بسماع و شور عشق آورد.^{۸۵}

شمس تبریزی که با توجه به غایب شدنهای ناگهانی، «شمس پرنده» نام گرفته بود، پس از مدتی با اصرار و همراهی سلطان ولد - فرزند مولوی - در سال ۶۴۴ به قونیه بازگشت، اما چون مخالفتها ادامه یافت، چندی بعد دوباره در سال ۶۴۵ ناپدید شد. بعد از غیبت شمس، چندین بار مولوی بجستجوی وی به دمشق سفر کرد، اما خبری از او نیافت. وی پس از آن به تریب صوفیه و مراقبت باطن پرداخت و سپس غزلیات دیوان شمس را که بیشتر دربارهٔ محبوبش بود بنام صلاح الدین گفت و مثنوی را هم بخاهش و تمنا و ترغیب حسام الدین چلی بنظم درآورد.^{۸۶}

با توجه به اینکه شمس تبریزی با ابن عربی دیدار و مصاحبت داشته و با شیوهٔ تعلیم و تدریس معمول مدرسه‌یی و روال بحثی و استدلالی، نظر مساعدی نداشته است.^{۸۷} و طبق برخی حکایتها با تحکم تمام

۸۳. همان، ج ۱، ص ۷۷، ۸۲.

۸۴. همان، ص ۸۴ و ۸۷.

۸۵. همان، ص ۸۸، ۸۹.

۸۶. زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات

امیرکبیر، چ ۸، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۸۷. در مقالات شمس تبریزی (ص ۲۲۷) آمده است که

«شیخ محمد [ابن عربی] روزی میگفت که علم تعلیمی بهتر است» و شمس این سخن وی را رد میکند. (شمس تبریزی، مقالات، تصحیح محمد علی موحد، تهران، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶)

■ سر رشته

ع نفوذ روحانی و فکری

ابن عربی در ایران را بویژه باید

از دوره اقامت ابن عربی در روم و شام

دانست. البته ابن عربی صرفاً تأثیرگذار

بر فکر و فرهنگ عرفا و صوفیة ایران

نبوده است، بلکه بصورت متقابل

تأثیراتی نیز پذیرفته

است.

فصوص الحکم، تأثیر قابل ملاحظه‌یی در تصوف و عرفان ایران داشته و شروع متعددی که بر آن نوشته‌اند، حکایت از اهمیت آن دارد.^{۹۲}

قابل ذکر است که ابن عربی با برخی از آثار مولوی آشنایی داشته و حتی در یک مورد در آخرین فص کتاب فصوص الحکم^{۹۳} (فص حکمة فردیة فی کلمة محمدیة) درباره عشق و محبت، بیت زیر را از مولوی — بدون ذکر نام وی — نقل کرده است:^{۹۴}

صح عند الناس انی عاشق

غیر أن لم يعرفوا عشقی لمن

۸۸. افلاکی، مناقب العارفين، ج ۲، ص ۶۲۳.

۸۹. درباره امکان تأثیر ابن عربی بر مولوی، ارزیابی «آنه ماری شیمل» در کتاب شکوه شمس (ص ۳۷ و ۳۸) قابل توجه است.

۹۰. زرین کوب، سرفنی، ج ۱، ص ۴۸۳.

۹۱. ابن عربی، رسائل، مقدمه، ص ۱۸ و ۱۹.

۹۲. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۹.

۹۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۱۸.

۹۴. گولینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده ای از آنها، ترجمه و توضیحات توفیق، سبحانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳، ۱۳۷۵، ص ۳۸۲.

مولوی را حتی از مطالعه معارف پدرش بهاء ولد و دیوان متنبی منع میکرده،^{۸۸} از این جهت در ایجاد دیدگاه منفی نسبت به ابن عربی و تعالیم بحثی وی مؤثر بوده است و همین شیفتگی مولوی نسبت به شمس تبریزی هم دلیلی بر عدم توجه مولوی نسبت به شیخ اکبر میتواند باشد.^{۸۹} در عین حال نظر منفی مولوی درباره فتوحات مکیه ابن عربی دلیلی بر آشنایی با افکار و آثار ابن عربی است.^{۹۰}

آشنایی ابن عربی با دیگر عارفان ایران

با توجه به اینکه ابن عربی اشاراتی به سخنان و احوال و آثار و مشایخ ایران همچون امام محمد غزالی و حکیم ترمذی دارد، حاکی از آشنایی وی با آنانست، چنانکه با برخی از متکلمین همچون امام فخر رازی مکاتبه داشته و او را بطریق ریاضت و مشاهده قلبی دعوت کرده است. بهر حال هر چند ابن عربی در غرب جهان اسلام (قرن هفتم هجری) یعنی اندلس، متولد شد، ولی با مسافرتهایی که به شرق جهان اسلام آن روز در مکه و بغداد و قونیه و دمشق کرد، از آراء و احوال عرفای خراسان و شیوخ بغداد بهره گرفت.^{۹۱}

بالعکس آشنایی و مصاحبت با عرفای معاصر، زمینه ساز انتقال تعالیم و آراء او به کشورهای شرق جهان اسلام، از جمله ایران شد. بهرحال سر رشته نفوذ روحانی و فکری ابن عربی در ایران را بویژه باید از دوره اقامت ابن عربی در روم و شام دانست. البته همانگونه که گفته شد، ابن عربی صرفاً تأثیرگذار بر فکر و فرهنگ عرفا و صوفیة ایران نبوده است، بلکه بصورت متقابل تأثیراتی نیز پذیرفته است. تأثیر اجتناب ناپذیر آثار و احوال عرفای عراق و خراسان در مجموعه یا قسمتی از تعلیمات ابن عربی در همین راستا ارزیابی میشود. آثار ابن عربی، بویژه کتاب

علل تشابه در برخی از افکار و آراء ابن عربی و مولوی

با توجه به برخی شباهتها بین تعالیم ابن عربی و مولوی در بحث انسان کامل این سؤال مطرح میشود که علت یا علل آن چیست؟

اولاً: باید توجه داشت که این شباهت در کلیات و مسائل اساسی بحث انسان کامل مشاهده میشود و چه بسا در جزئیات و شرح بحث، تفاوت دیدگاه این دو عارف متفکر آشکار میشود.

ثانیا: بنظر می آید زمینه‌های مشترک فرهنگی و اعتقادی و عرفانی آن دو در این موضوع مؤثر باشد؛ زیرا این دو عارف بزرگ و مهم - همچون همه عرفای اسلامی - از قرآن و سنت و نیز کمابیش از مباحث کلامی و تفسیری و اقوال و آراء عرفای قبل از خود بهره میگیرند. با عنایت بزمینه و فضای مشترک اعتقاد آنان، طبیعتاً در مسائل کلی، مباحث مشترک مشاهده میشود؛ بدون اینکه از نوع اخذ و اقتباس از نظرات یکدیگر باشد.

ثالثاً: نظر با احتمال ملاقات مولوی با ابن عربی در دمشق و مصاحبت طولانی شمس تبریزی با ابن عربی در همان شهر و نیز تعلیم و پرورش صدرالدین قونوی توسط ابن عربی از طرفی و مصاحبت و دوستی و ارتباط نزدیک و مداوم مولوی با صدرالدین قونوی از طرف دیگر، میتوان زمینه‌یی برای برخی از تأثیرات ابن عربی بر مولوی - هر چند بصورت غیر مستقیم و با واسطه - یافت. البته این تأثیرات در موارد معدودی از جزئیات است و هیچگاه موجب اعتقاد مولانا در حق محیی الدین و نظرات و تعالیم او نشده است و جز در موارد معدودی از جزئیات، موارد شباهت بین سخنان آندو را هم نباید از مقوله توارد خارج شمرد^{۹۵}. در بحث خاص مقاله هم باید توجه داشت که در

بحث مبنایی وحدت وجود، تقریر و تحریر مولوی در مثنوی درباره مراتب عالم ماوراء حس بشکلی که در عرفان نظری و بخصوص تعالیم مکتب ابن عربی مطرح شده، متفاوت است و اصولاً مولوی از اصطلاحات حضرات خمس یا مراتب تنزلات استفاده نکرده است. بنابراین طریقه مولوی در این باب، با وحدت وجود ابن عربی و شیخ صدرالدین قونوی ارتباطی ندارد. علاوه بر آن در بحث انسان کامل درباره عالم اصغر و عالم اکبر علیرغم شباهتهای ظاهری بین مثنوی و فتوحات مکیه و فصوص الحکم، ارتباط صریحی بین آنها وجود ندارد. بنابراین صحیح نیست که در مسئله وجود و عالم و لوازم و لواحق آن، اشارات مثنوی را با تعالیم ابن عربی و شروح فصوص الحکم پیروان ابن عربی تعبیر و تفسیر کرد.^{۹۶} بهرحال اگر تصویر عالم با همه جزئیات در مثنوی دیده نمیشود، بدین جهت است که نظر مولوی در مثنوی آموزش عرفان نظری نیست. از اینرو، از احوال و اوصاف عالم صغیر و کبیر فقط طرحهایی گذرا ترسیم میکند و اصولاً نظر مولوی در مثنوی به جنبه عملی عرفان مبتنی است و از طالب سالک، سیر و عمل میطلبد، نه بحث و نظر که لازمه عرفان نظری است^{۹۷} و ابن عربی و اتباع وی بیشتر بر آن تأکید دارند.

ضمناً در موارد دیگری شباهتی بین گفته‌های ابن عربی و مولوی در مثنوی دیده میشود. بعنوان مثال مولانا از زبان باز - بعنوان رمزی از انسان کامل - غربت وی را در بین جغدان اهل حس بازگو میکند و بلافاصله برای اجتناب از انتساب بقول وحدت وجود تصریح میکند که وی با سلطان هیچگونه تجانسی

۹۵. زرین کوب، سرنفی، ج ۱، ص ۵۵۴.

۹۶. همانجا.

۹۷. همان، ج ۱، ص ۵۵۰ و ۵۵۱.

ندارد. باز خاطر نشان می‌سازد که وجود وی خاک پای سلطان است، اما این خاک، نشان پای سلطان را بر خود دارد. این تعبیر مولانا که نشان پای حق بر خاک وجود انسان کامل دارد، یادآور تعبیری است که ابن عربی در موردی مشابه از نشان حق در وجود انسان بعنوان مُهر و خاتم الهی میکند. آنچه توجه مولانا را باین تعبیر، محتمل نشان میدهد، ذکر عنوان مهر و خاتم است.^{۹۸}

مورد دیگر شباهت، مربوط به تقریر مطلبی است که مولوی همه ذرات عالم را سمیع و بصیر میداند و منکران این مطلب، واقعیت دنیا را بالعیان در عالم قیامت خواهند دید. این مطلب وی با آنچه ابن عربی در فصّ سلیمانی^{۹۹} بهمین مناسبت یاد میکند، شباهت آشکار دارد. البته با وجود کثرت شباهت در معنی، با توجه به تفاوت در تقریر آن دو، احتمال اخذ بنظر نمی‌آید.^{۱۰۰}

در بسیاری از موارد دیگر هم که بین گفته مولانا با برخی سخنان ابن عربی توافق یا تشابه بنظر می‌آید، اغلب از مقوله توارد است و در لوازم و نتایج سخن آن دو توافق وجود ندارد؛ همچون سخن مولانا که پیامبران را در بین مردم به مردمک چشم تشبیه میکند که چون کوچک بنظر می‌آید، هر کس نمی‌تواند به بزرگی آن پی ببرد. این مطلب با آنچه ابن عربی در فصّ آدمی^{۱۰۱} درباره انسان کامل به «انسان العین» تعبیر میکند، شباهت دارد. این تشابه ظاهری، البته تواردی جزئی بیش نیست؛ زیرا مولانا در این موضع خاص، نظر به اینکه حق از طریق انسان کامل به خلق مینگردد، ندارد.^{۱۰۲}

با توجه به موارد فوق است که برخی از مولوی پژوهان و مثنوی شناسان معاصر، در بررسی مشابهتهای دیدگاههای ابن عربی و مولوی

نتیجه رسیده‌اند که این مطلب برای هر محقق هوشیاری تردیدی باقی نمیگذارد که مولانا با سخنان و تعالیم ابن عربی آشنایی داشته و بی‌آنکه هیچ‌جا از او پیروی کند، در بعضی موارد ممکن است ناخودآگاه از آن مقالات متأثر هم شده باشد.^{۱۰۳}

البته در مواردی که شباهت مطالب بین تعلیمات ابن عربی و مولوی بیش از حد بنظر میرسد، جدا از جنبه شباهت ظاهری و احیاناً مشترکاتی در مبانی، مربوط بشرح و تفسرهایی است که توسط شارحان مثنوی، بر اساس دیدگاه ابن عربی و تحت تأثیر تعالیم وی انجام گرفته است^{۱۰۴} که در اینصورت ارتباط چندانی به مولوی ندارد.

نتیجه

درباره انسانشناسی عرفانی و انسان کامل و بررسی تطبیقی آن از نظر ابن عربی و مولوی، نتایج زیر را بطور خلاصه میتوان بیان کرد:

۱- اصطلاح «انسان کامل» در عرفان اسلامی، اولین بار توسط ابن عربی وضع شده و بکار برده شد، اما معنا و مفهوم آن قبلاً در سخنان بایزید بسطامی و پس از وی در اقوال حسین بن منصور حلاج و حکیم ترمذی یافت میشود. بهرحال شهرت و

۹۸. همان، ص ۴۸۵.

۹۹. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۵۴.

۱۰۰. زرین کوب، سرنفی، ج ۱، ص ۴۸۷.

۱۰۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۰.

۱۰۲. زرین کوب، سرنفی، ج ۱، ص ۴۸۷.

۱۰۳. همان، ص ۴۸۸.

۱۰۴. از جمله عبدالرحمن جامی در شرح بیتین مثنوی (الرسالة النائية یا فی نامه) اقوال مولانا را با مشرب محیی الدین ابن عربی تقریر و تفسیر کرده است. وی از اولین کسانی است که در تلفیق بین مثنوی مولانا با آراء مکتب ابن عربی اهتمام ورزیده است. (زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۵۵)

گسترده‌گی کاربرد آن مدیون تلاشهای مبتکرانه ابن عربی است.

۲- مولوی نیز به بحث «انسان کامل» - بدون بکار بردن چنین عنوانی - پرداخته و ارتباط آن را با خدا و جهان و دیگر انسانها بیان کرده است.

۳- در بررسی نظرات ابن عربی و مولوی در مباحث اصلی «انسان کامل»، اشتراکات فراوان و قابل توجهی برمیخوریم؛ هر چند تفاوتی در نظرات آنان در محورهای مذکور می‌یابیم.

۴- تفاوت دیدگاه مولوی با ابن عربی در دو بخش محتوایی و روشی است. از نظر محتوایی دیدگاه ابن عربی بر محور وحدت وجود مبتنی است و دیدگاه مولوی بر وحدت شهود. از نظر روشی، ابن عربی دارای پیچیدگی روش تفکر و سبک است که عمدتاً آن را برای خواص و با شیوه استدلالی و بحثی و نظری و با وضع اصلاحات خاص نگاشته است. در حالی که مولوی، مثنوی خود را برای عموم سروده و بیشتر جنبه عرفان عملی مورد نظر وی بوده است.

۵- درباره علل مشترکات نظری بین ابن عربی و مولوی در بحث انسان کامل، سه احتمال زیر مطرح است:

الف) درباره امکان ملاقات مولوی با ابن عربی، هر چند احتمال دیدار مستقیم وجود دارد، اما بطور قطع و یقین نمیتوان سخن گفت و جزئیات آن مشخص نیست.

ب) آشنایی مولوی با تعلیمات ابن عربی از طریق صدرالدین قونوی وجود دارد که با توجه به پرورش قونوی نزد ابن عربی و نیز دوستی و مصاحبت طولانی مولوی و قونوی - بویژه در اواخر عمر آنها - قونوی، مولوی را در جریان آراء

و تعلیم ابن عربی و خودش قرار داده است و از سخنان مولوی بر می‌آید که حداقل با فتوحات مکیه ابن عربی آشنایی و آگاهی داشته است.

ج) آشنایی مولوی با تعلیمات ابن عربی از طریق شمس تبریزی نیز وجود دارد، که در این مورد شمس تبریزی نظر منفی درباره ابن عربی داشته و به عرفان بحثی و استدلالی تمایلی نشان نمیداده است؛ از اینرو تأثیر شمس بر مولوی درباره ابن عربی - با توجه به شیفتگی مولوی نسبت بوی - بصورت منفی آن استنباط میشود.

۶- حاصل مطلب شماره پنج آنست که برخی از اشتراکات و مشابهتها، حکایت از آشنایی مولوی با تعلیم ابن عربی دارد و بنوعی استفاده محدود و جزئی را منتفی نمیسازد؛ هر چند در اینباره برخی مشابهتها از باب توارد است و پیروی از ناحیه مولوی نسبت به ابن عربی دیده نمیشود. در یک مورد هم ابن عربی بیتی از مولوی را در آخرین فص کتاب فصوص الحکم خود نقل کرده است.

۷- زمینه مشترک فرهنگی و اعتقادی و عرفانی ابن عربی و مولوی و استفاده از آیات و روایات و اقوال و آراء عرفانی قبل از خود، تا حدودی اشتراکات نظر آنان را قابل انتظار مینماید؛ بدون اینکه قایل به اخذ و اقتباس از همدیگر باشیم. بهر حال پیروی مولوی از ابن عربی مشاهده نمیشود.

۸- در مواردی که شباهتهای فراوانی بین تعلیمات ابن عربی و مولوی بچشم میخورد، جدا از جنبه شباهت ظاهری و احیاناً مشترکاتی در مبانی، مربوط به شرح و تفسیرهای شارحان مثنوی و مولوی است که تحت تأثیر تعلیم و آراء ابن عربی بوده‌اند که این مطلب ارتباطی با مولوی ندارد.