

بررسی تطبیقی اندیشه‌های عرفانی مولانا و قونوی درباره انسان کامل با تکیه بر مثنوی و فکوک

دکتر ابراهیم رحیمی زنگنه^۱

مریم حسینی زرگوش^۲

چکیده

انسان، خلیفه خداوند بر روی زمین است و مهمترین شاخصه وجودی او، حرکت به سمت کمال است. توجه به انسان کامل و شناخت آن، از موضوعاتی است که از قدیم مورد توجه ادیان و مذاهب مختلف بوده است. انسان کامل در عرفان، مانند آیینی است که دارای دو چهره است: در یک چهره آن اسماء و صفات الهی تجلی می‌کند و حق سبحانه خود را در آن مشاهده می‌کند و در چهره دیگر آن، عالم هستی را با تمام اوصاف و کمالات وجودی نشان می‌دهد. چنین انسانی در عالم عرفان، خود عالمی است (عالم صغیر) و مجموع جهان، انسان کبیر است و میان این دو، هماهنگی وجود دارد. قونوی و مولانا از شگفتی‌های تبارانسانی هستند که آراء و اندیشه‌های عرفانی آن‌ها در کتب فکوک و مثنوی، همانند خورشیدی درخشان در آسمان معارف انسانی می‌درخشد. آنچه مسلم است این دو عارف بزرگ با یکدیگر ملاقات کرده و در ارتباط بوده‌اند. در پژوهش حاضر با استفاده از محوریت مباحث مطرح شده در باب انسان کامل، در اندیشه عرفانی قونوی و مولانا به تشریح و تبیین افکار این دو عارف والا مقام پرداخته و اشتراکات و افتراقات اندیشه عرفانی آنان بررسی شده است.

واژگان کلیدی: عرفان، انسان کامل، قونوی، مولوی، فکوک، مثنوی

1. ebrahimi2009@yahoo.com

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)

m.hosseini4005@gmail.com

تاریخ پذیرش

۹۸/۷/۱۴

تاریخ دریافت

۹۷/۱۱/۴

مقدمه

دیدگاه ابن عربی و عزیزالدین نسفی در دو کتاب فصوص الحکم و الانسان الکامل «همه‌ی موجودات و از جمله انسان را که محل تجلی و ظهور ذات باری تعالی هستند بررسی کرده، که در نتیجه به لحاظ واقعیت، در هستی چیزی جز ذات واحد ایزد منان نیست، که این ذات واحد خود دارای مظاهر بی‌شماری است، به نحوی که همه‌ی عالم، محل ظهور صفات و تجلیگاه او محسوب می‌شود. پوراکبر (۱۳۹۱) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی تطبیقی انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا و سید حیدر آملی» انسان کامل را که جامع اسماء و صفات خداوند است بررسی و بیان کرده که یکی از ارکان مهم عرفان بوده و از مباحثی است که مورد توجه، عرفا و اندیشمندان بزرگ اسلامی قرار گرفته است و در میان ایشان ابن عربی بیش از دیگران به این مهم عنایت داشته‌است. ایازی (۱۳۹۵) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی مقایسه‌ای انسان کامل از منظر ابن عربی و بودی ستوه در بودیسم» مفهوم انسان کامل را به عنوان یکی از هسته‌های نظری مباحث خود بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که انسان کامل به صورت بالفعل اسماء و صفات الهی متخلق گشته است؛ سایر انسان‌ها نیز می‌توانند با طی مراحل سلوک الی الله و با مساعدت همین انسان‌ها به این صفات برسند. عبداللهی (۱۳۹۵) در مقاله «مقایسه تطبیقی انسان کامل از دیدگاه کاستاندا و علامه طباطبایی^(۵)» به تبیین انسان کامل و آرمانی کاستاندا و انسان کامل و مطلوب طباطبایی پرداخته است و به این نتیجه رسیده که انسان کامل کاستاندا طبیعت‌گرا و دارای مشخصه‌های سرخ‌پوستی است که خودکامگی، عقل‌ستیزی،... از مهمترین شاخصه‌های اوست، اما انسان کامل و مطلوب در نظام عرفانی طباطبایی انسانی است که صبغه ملکوتی دارد، فکر صائب و عمل ملکوتی دارد. هرچند تاکنون در مورد افکار و اندیشه‌ی عرفانی قونوی و مولانا پژوهش‌هایی صورت گرفته‌است، اما هیچ اثر مستقلی که به بررسی تطبیقی اندیشه‌های عرفانی از دیدگاه قونوی و مولانا در باب انسان کامل بپردازد، ارائه نشده‌است.

تعریف انسان کامل

توجه به انسان و بررسی جنبه‌های مختلف آن از قدیم‌الایام همواره مورد توجه مکاتب، ادیان و مذاهب مختلف بوده است و هرکسی سعی کرده است تعریف جامع از انسان کامل ارائه دهد. اکثر این مکاتب و ادیان، انسان کامل را انسانی می‌دانند که نسبت به سایر

انسان‌ها از جایگاه والایی برخوردارند و به عنوان الگو و آئینه تمام‌نما برای بشر می‌باشد. چند کتاب از عرفا و فلاسفه با این عنوان باقی مانده است، از جمله: کتاب انسان کامل تألیف عزیزالدین نسفی و دیگری انسان کامل از عبدالکریم جیلی.

«درباره انسان کامل گفته‌اند که واجد جمیع اسماء و صفات الهی و دارای منصب و مقام خلیفه الهی است. و در آثار صوفیه تصویر پیامبر اکرم^(ص) به عنوان انسان کامل و رمز غایت آفرینش جلوه‌گر است. انسان کامل یک انسان نمونه است. این انسان نمونه، برای سایر انسان‌های نابالغ می‌تواند الگو و مثالی برای خودسازی، دیگرسازی و هدف تربیتی آنها باشد. در عرفان اسلامی انسان کامل، عارف ربانی است که در همه ابعاد کامل است. از انسان کامل با نام‌ها و القاب دیگری نیز مانند شیخ، پیشوا، دانا، بالغ و هادی و مهدی یاد شده‌است. انسان کامل باید در شریعت، طریقت و حقیقت کامل باشد. از آن جهت که آب حیات نوشیده، به او خضر می‌گویند و چون زبان پرندگان را می‌داند به او لقب سلیمان داده‌اند و چون مرده زنده می‌کند به او عیسی می‌گویند. انسان کامل به منزله قلب جهان است که همیشه باید باشد و بیش از یکی هم نیست» (نسفی، ۱۳۸۸: ۴).

«از نظر عبدالکریم گیلانی (جیلی) انسان کامل با توجه به آیه امانت: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/ ۷۳). آینه‌ایست که خداوند خود را در او می‌بیند و این امر را بر خود واجب نموده‌است. زیرا انسان بر حسب فطرت و آفرینش خود توانایی این را دارد که به کمالی برسد که مظهر اسماء و صفات حق باشد» (گوهرین، ۱۳۸۸: ج ۲: ۱۲۸).

از دیدگاه مذهبی، برترین مخلوق در بیان کائنات که عصاره هستی و حامل تمام ارزش‌های الهی است انسان کامل نامیده می‌شود. او علت غائی خلقت است و سایر مخلوقات زمینه‌ای برای پرورش انسان کامل، و در خدمت انسان آفریده شده‌اند. «انسان کامل، انسانی است که جامع همه عالم الهی و کونی، از کلی و جزئی است و او کتابی است جامع کتب تکوینی الهی. گفته‌اند: چنین انسانی از حیث روح و عقل خویش کتاب عقل است که به «ام کتاب» موسوم است؛ از جهت قلبش کتاب لوح محفوظ، و از لحاظ نفس کتاب محو و اثبات نامیده می‌شود» (حلبی، ۱۳۷۴: ۳۲۹).

انسان کامل از دیدگاه فلاسفه؛ یعنی انسان دانا، انسانی که حداکثر آن چه ممکن است دانا باشد، به این معنا که لااقل نظامات کلی جهان را دریافت کند، هستی را از اول تا آخر دریابد و لو این امر به طور جزئی امکان ناپذیر است. ولی صورت کلی هستی را بتواند در ذهن خود منقش کند. این انسان کامل است (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۵).

اگر عالم یا انسان کامل را در یک کفه ترازو و قرآن را در کفه دیگر قرار دهیم می بینیم که سر مویی تفاوت ندارد، بنابراین «انسان کامل، تمام دایره وجود است و به دایره هوالأول، هوالآخر، هوالأظاهر، هوالباطن ختم می شود و او کتاب کلی الهی است پس اگر انسان کامل را به صورت یک کتاب لحاظ نمائیم. عقل، نفس، خیال و طبیعت او هرکدام ابواب، سوره ها و مراتب هر یکی از آنها آیات و کلمات الهی است اگر او را به عنوان کتاب های متعدد در نظر بگیریم، هرکدام از آنها کتاب جداگانه ای دارای ابواب و فصول است و اگر به هر دو صورت یادشده آن را ملاحظه کنیم کتابی خواهد بود دارای چندین جلد و قرآنی خواهد شد صاحب سوره ها و آیات» (امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۲۵).

پیشینه مفهوم انسان کامل

درباره انسان کامل اختلاف نظرهایی در بین محققان و عرفا وجود دارد. که نشانه هایی از این اندیشه در عقاید هندوان، ایرانیان، یهودیان، و ترسایان نیز وجود داشته است. اما پیشینه این اندیشه در اسلام پیش از وضع اصطلاحی «انسان کامل» اصطلاحاتی چون «الانسان العقلی، الانسان الأعلى، الانسان الأول» و عبارت «الانسان فی العلم الأعلى تام و کامل» در فرهنگ اسلامی به کار رفته اند. آنچه از تحقیقات بر می آید این است که ریشه این اندیشه از بایزید بسطامی است. او انسان کامل را به معنی والاترین انسان یا عارفی می داند که خداوند، وحدتش را در او تحقق بخشیده است و از صوفی سخن می گوید که پس از فانی ساختن خویش، برخی از اسماء الهی را صاحب می شود و پس «الانسان التام» می گردد. می توانیم انسانی را که توسط بایزید این چنین توصیف شده است را با انسان کامل، آنچه مورد نظر ماست، یکی بدانیم. پس از بایزید، حلاج از انسانی سخن گفت که جمیع مراتب کمال را پیموده است و مظهر کمال صفات الهی شده و به مقام و مرتبه «أنا الحق» نائل شده است. «پیدایش و ظهور مفهوم انسان کامل با پیدایش عرفان اسلامی همزمان است، ابن عربی نخستین مسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح انسان کامل را وضع نموده است» (chittic, 1998: 162).

در میان فیلسوفان اسلامی، به احتمال زیاد نخستین کسی که درباره انسان کامل با همین لفظ سخن می‌گوید، فارابی است. ابونصر فارابی نخستین فیلسوفی است که در جهان اسلام به بحث پیرامون فلسفه آفرینش و سعادت آدمی و ویژگی‌های انسان کامل پرداخته و رهبری مدینه فاضله خود را شایسته وی دانسته و به او محول کرده است. وی اصطلاحاتی نظیر «الفیلسوف، الامام، الرئيس الأول، الفیلسوف الکامل» و سرانجام «الکامل علی الاطلاق» را همگی در مفهوم انسان کامل برآورده است. و بالأخره عنوان انسان کامل را به طور مستقل در کتاب «احصاء العلوم» به کار برده است. بعد از او محی الدین ابن عربی، این اصطلاح را وضع کرده و با سعه اندیشه و قدرت تخیل و علم و اطلاع جامع و شاملی که از کتاب و سنت اسلامی و معارف دینی داشته و بالاتر از همه، از برکت عنانیت ربّانی و الهامات الهی که به گفته خود مشمول آن بوده، این قدرت و توفیق را یافته تا آن را با طرحی نو، به صورتی بدیع و نوظهور با سطحی گسترده، روشی ممتاز و با قواعدی استوار که در اصالت و عمق و شمول بی‌نظیر است، عرضه دارد. ابن عربی از انسان کامل با عناوین دیگری همچون: انسان حقیقی، انسان الارفع، انسان ازلی، عقل اول، نفس کل، انسان اول و ... نام می‌برد. در حقیقت، او بود که این عنوان را تا این اندازه مهم و تأثیرگذار معرفی نمود و بسیاری از آثار عرفانی که درباره انسان بحث می‌کنند، مستقیم یا غیر مستقیم از نظرات او درباره انسان کامل بهره می‌برند. پس از ابن عربی، عزیزالدین نسفی (۷۰۰-۶۳۰ ه. ق.) بود که ظاهراً نخستین رساله خود را با نام «الانسان الکامل» نوشت. بعد از او نیز، عبدالکریم جیلی (۸۰۵ ه. ق.) کتابی به همین عنوان ارائه کرد... و تا روزگار حاضر که رسالات و کتاب‌های متعددی با آن نام یا درباره آن به نگارش درآمده است، نظیر کتاب انسان کامل از علامه مرتضی مطهری (جراحی، ۱۳۸۹: ۶۳ و ۶۱).

«رسیدن به کمال و کامل شدن همواره ایده‌آل بشر در طول تاریخ بوده است. هم بودا و کنفوسیوس سخن از انسان کامل به میان آورده‌اند و هم عیسی و محمد و هم زرتشت از انسان متعالی به نیکی یاد می‌کند و هم افلاطون و ارسطو، هم نیچه و مارکس به شناخت انسان برتر پرداخته‌اند و هم متصوفه و عرفا» (نصری، ۱۳۷۶: ۳). حلبی می‌گوید: «نشانه‌هایی از این اندیشه در عقاید هندوان، ایرانیان و یونانیان، یهود و ترسایان، پیش از

اسلام وجود داشته‌است. انسان کامل صوفیان، انسان قدیم، مانویان است و همین‌طور است مفهوم آدم قادمون در کربلای یهود» (حلبی، ۱۳۷۴: ۹۲).

در یونان قدیم اصطلاح «لوگوس» در معنای شبیه به کاربرد انسان کامل در عرفان اسلامی به کار رفته‌است. عزیزالدین نسفی کتابی مستقل تحت عنوان «الانسان الکامل» به زبان فارسی نوشت و موضوع انسان کامل را از جهات گوناگون مورد بحث قرار داد که شامل بیست و دو رساله است. بعد از نسفی عرفایی همچون شمس تبریزی، مولوی، عبدالکریم جیلی، مؤیدالدین چندی و دیگران در این باره به بحث پرداخته‌اند. «در منظر عارف، حرکت وجودیه و ایجادیه، حرکتی حُبی است و غایت حرکت صفات علیاست، خلیفه او نیز باید متصف به صفاتش باشد. و از آنجا که حق تعالی، واحد احد است که دلالت بر یگانگی ذات او در کمال می‌نماید، در افراد نوع انسانی نیز که اکمل، اتم و اشرف انواع است، او را مظه‌ری باید که در تمام کمالات یگانه باشد (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۳۰).

انسان کامل در عرفان قونوی

ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحق بن محمد بن یونس قونوی در سال (۶۰۵ ه. ق.) در قونیه چشم به جهان گشود. وی پسر مجدالدین اسحق رومی از اهالی مَلَطِیَه بود که احتمالاً خود از مشایخ صوفیه بوده‌است. وی پس از ابن عربی «قدوه قائلان به وحدت وجود» و مهم‌ترین شخصیت این مکتب است، و می‌توان گفت که عرفان نظری را به صورت کامل تفصیل داده و تدوین کرده، و به عبارت دیگر «پایه‌گذار عرفان بحثی» است.

انسان کامل در عرفان قونوی، برزخ بین وجوب و امکان است و آئینه‌ای تمام‌نما مر ذات و مرتبه، از صفات قدم و احکام آن را- همین‌طور حادثات را- می‌باشد. از این روی خداوند محل خلافت وی را زمین قرارداد که مرکز دایره وجودی است، و مقام معنوی وی که اکنون به صورتش پوشیده است. دارای رتبه مبدأیت در فرستادن و انتشار نفس رحمانی برای پدید آمدن نشئه کلی وجودی است (قونوی، ۱۳۷۱: ۹۴).

انسان حقیقی در منزلت و مقام اولین است، اگر چه از جهت صورت آخرین است؛ اوست که واسطه بین حق تعالی و خلق است و به واسطه او و مرتبه‌اش فیض حق متعال و مددی که سبب بقای موجودات است به تمامی عالم - چه بالا و چه پست- می‌رسد، و اگر او از جهت برزخی‌اش که مخالفتی با دو طرف (وجوب و امکان) ندارد، نبود هیچ موجودی از

موجودات مدد وحدانی الهی را به واسطه نبودن مناسبت و ارتباط نمی‌پذیرفت و فیض الهی به او نمی‌رسید. مقصود او بوده و ستون آسمان‌هاست. و با این وجود «انسان کامل آینه تمام‌نمای هستی است. در واقع هر چه خوبان همه دارند او به تنهایی دارد. او دربردارنده همه عالم خاکی و مشتمل بر موجودات افلاکی است» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۵۲).

با عبارتی حقیقت انسان کامل از نظر قونوی عبارت است از برزخیت جامع بین احکام وجوب و احکام امکان؛ بنابراین وی احاطه به هر دو طرف می‌باشد. و به این اعتبار است که شیخ رضی‌الله عنه در فصوص فرموده: او انسان حادث ازلی، و نشئه (عالم) دائم ابدی است؛ پس وی را از این جهت بر موجودات تقدم و اول بودن است.

از نظر قونوی انسان حقیقی نه نوع انسان، بالفعل انسانی کامل است و از برخی مناصب و مقامات او مقام نیابت حق تعالی است و اوست که در رسیدن آنچه که از حق به خلق می‌رسد در عصر و زمان خویش واسطه بین حق متعال و غیر اوست و در هر دوره و زمانی کامل هر عصری این‌گونه است.

با این وجود در عرفان قونوی، «کاملان در نقطه وسط دایره وجودی و مرتبتی قرار دارند و این نقطه همان مرتبه اعتدال کلی الهی است که جامع و فراگیر تمام مراتب اعتدال‌ها چه معنوی و روحانی و مثالی مظهری و چه اعتدالهای مزاجی طبیعی (جسمی) می‌باشد و صاحب آن جامع تمام احکام وجوب و امکان است و غیر کاملان به حسب نزدیکی و دوری نسبت آنان می‌باشد و بین این دو اصل مراتب موجودات مشخص و متفاوت است» (قونوی، ۱۳۹۰: ۱۲۳).
با توجه به حقیقت انسانی که در کاملان جلوه‌گر است از نظر قونوی انسان‌ها چند دسته‌اند: «مردمی که مطلقاً حیوانند و دسته‌ای که از برخی جهات حقیقتاً مردم‌اند و گروه دیگر که حقیقتاً از همه جهات مردم‌اند. مردم حیوانی صورت‌های احکام تمام حقیقت انسانی الهی هستند.» حتی خود کاملان نیز در درجات مختلف‌اند یعنی انسان و انسان‌ترند. اعتدال جمعی حقیقی انسانی دارای درجاتی در اعتدال است و مظاهر آن کاملاً و انبیاء و اولیاء و صالحانند.

قونوی حضرت محمد^(ص) را مظهر جامع اسم الله می‌داند و بر این اساس همان‌گونه که اسم شریف الله در حقیقت بر همه اسماء مقدم است مظهر این اسم جامع که انسان کامل حضرت محمد^(ص) است بر همه مظاهر دیگر الهی مقدم است و می‌تواند به طور کامل آینه

حق‌نما باشد. با این وجود «پیامبر ما حضرت محمد^(ص) مظهر «اسم الله» است و الله اسم اعظم است که جامع همه اسماء و صفات است. پس حکمت کلیه به آن حضرت اختصاص یافت لذا هر کمالی که اسماء راست تحت کمال اوست و ظهور هر مظهری به کلمه اوست و چون پیامبر ما^(ص) متعین به اول تعینات است که ذات احدیت بدان تعین، متعین گشته است، لاجرم او در وجود واحد، فرد است که او را نظیری نیست و هیچ تعینی در مرتبه، با تعین او مساوی و یا بالاتر از او نیست جز ذات احدیت که از هر تعین و صفت و اسم و رسمی منزله است. پس حکمت فردیه در کلمه محمدیه اختصاص یافت که به مقام جمعی الهی منفرد است، زیرا پیامبر^(ص) انسان کامل الهی است که در عین کلیت، فرد است و در عین فردیت کلی است» (مظاهری، ۱۳۸۵: ۳۷۰).

همچنین انسان کامل مظهر اسماء الهی است که به وسیله آنها بر عالم تصرف می‌کند. او مانند روح که مایه شرافت انسان در جهان است، مایه شرافت عالم است چرا که مانند روح جهان است، او اصل انشاء و خلقت پروردگار و ام‌الکتاب و خلیفه الله است. نسبت او به هستی مانند روح است که به جسد حیات و حرکت می‌دهد، او کسی است که از خداوند اسماء الهی را آموخته و قادر است که در عالم تصرف کند و آن را اداره کند، او عبد خدا، مظهر همه صفات، منبع حیات و شرافت جهان و معنای عالم است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۴۵).

انسان کامل در عرفان مولانا

مولانا جلال الدین در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ ه.ق. در بلخ به دنیا آمد. مقدمات علوم را ابتدا نزد پدر فراگرفت و سپس پدر تعلیم فرزند را به سید برهان الدین محقق که از مریدان وی بود و در فضل کمال شهرت داشت، واگذار کرد. مولانا در آستانه چهل سالگی مردی به تمام معنی، عارف، دانشمند، جامع علوم و فنون مختلف دوران خود بود و مریدان و عامه مردم، چون پروانه برگرد شمع وجود او می‌چرخیدند و بهره‌ها می‌بردند؛ سرانجام مولانا در پنجم ماه جمادی الاخر سال ۶۷۲ ه.ق. در پی تبی سوزان و آتشین رحلت فرمود. در عرفان مولانا انسان کامل موجودی است که با ترک علایق مادی و مهار کردن نفس امّاره و تهذیب اخلاق، تولدی تازه در جهان بینی و اندیشه‌ها و عواطف خود پیدا می‌کند. قلبش پاک و روحش منور و درخشان می‌گردد و شایستگی راهیابی به وادی کمال و

پیوستن به سرچشمهٔ حق را به دست می‌آورد. مولانا عظمت آفرینش را در عظمت انسان کامل می‌بیند و او را مافوق بهشت و دوزخ و فراتر از تصورات و تخیلات آدمی می‌داند:

دوزخ و جنت همه اجزای اوست	هرچه اندیشی تو، او بالای اوست
هرچه اندیشی پذیرای فناست	آن که در اندیشه ناید آن خداست
بر در این خانه گستاخی ز چیست	گر همی‌دانند کاندرا خانه کیست

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۱۱۱)

انسان کامل مولانا، واسطهٔ فیض میان حق و خلق است. زیرا کالبدشان بر زمین و روحشان در عوالم بالا سیر می‌کند و حقیقت را بی‌واسطه می‌شناسد:

طوطی در آینه می‌بیند او	عکس خود را پیش او آورده رو
در پس آینه آن استا، نهان	حرف می‌گوید، ادیب خوش‌بیان
طوطیک پنداشته کین گفت پست	گفتن طوطی است کاندرا آینه است
پس از جنس خویش آموزد سخن	بی‌خبر از مکر آن گرگ کهن
از پس آینه می‌آموزدش	ورنه ناموزد جز از جنس خودش
گفت را آموخت زآن مرد هنر	لیک از معنی و سرش بی‌خبر
از بشر بگرفت منطق یک به یک	از بشر جز این چه داند طوطیک؟

(همان: ۱۴۳_۱۳۶)

«مولانا از انسان کامل با تعبیری نظیر قطب، پیر، کامل، استاد، کعبه، مومن، ولی و... یاد می‌کند و او را اسرافیل وقت خود می‌داند که مردگان از حیات روحانی و محرومان از معارف ربانی را جانی تازه و دوباره می‌بخشد و آنها را به خلعت معرفتی آسمانی می‌آراید» (اعتمادی نیا، ۱۳۸۱: ۶).

تعبیراتی که مولانا در مورد انسان کامل در مثنوی به کار می‌گیرد در معرفی انسان کامل کافی است. او در داستان طوطی و بازرگان از خود به عنوان انسان کامل یاد می‌کند و تعبیر بسیار عالی «سوخته» را که بیانگر حاصل عمر ایشان از پختگی است به کار می‌گیرد:

سوختم من سوخته خواهد کسی	تا ز من آتش زند اندر خسی
سوخته چون قابل آتش بود	سوخته بستان که آتش کش بود
ای دریغا! ای دریغا! ای دریغ!	کانچنان ماهی نهان شد زیر میغ

چون زخم دم کاتش دل تیز شد شیر هجر آشفته و خون ریز شد

(همان: ۹۰۱/۱)

وجود تعبیراتی از قبیل «قطب زمان دیده‌ور»، «سلطان بصر» و «یار خدایی» و... حکایت از توجه بی‌اندازه مولانا در کشف انسان کامل و معرفی آن به مبتدیان و جوامع بشری دارد. مولانا بر آن است که شکوه و عظمت انسان کامل عیان و آشکار است خورشیدی که با گل آن را نمی‌توان اندود زیرا نور عالم تاب خورشید با خاک و خاکستر پنهان نمی‌ماند و خود را بر بالای حجاب خاک می‌نشاند:

کی توان اندود این خورشید را با کف گل؟ تو بگو آخر مرا
گر بریزی خاک و صد خاکسترش بر سر نور او برآید بر سرش
که کی باشد کو بپوشد روی آب طین کی باشد کو بپوشد آفتاب

(همان: ۸۲۵/۴)

مولانا معتقد است که خمیر مایه وجودی انسان بر مبنای عشق ریخته شده و هرکس بتواند گوهر و دُر وجودیش را درک کند به عمق و کنه هستی پی برده، و اگر در این راه قدم بردارد وجودی مقدس و تعالی پیدا می‌کند.

جوهرست انسان و چرخ اورا عرض جمله فرع و پایه‌اند و او غرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چنینی خویش را ارزان فروش
خدمتت بر جمله هستی مفترض جوهری چون نجده خواهد از عرض
بحر علمی در نمی‌پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده

(همان: ۳۵۷۶/۵)

از دیدگاه مولانا، صحنه گیتی هیچ‌گاه از وجود انسان کامل و ولی الهی خالی نیست که متناسب با هر عصری، در شکل و صورتی متفاوت ظهور کرده و هدایت و ارشاد ابناء بشر را برعهده می‌گیرد.

پس به هر دوری ولیی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
مهدی و هادی وی است ای راهجوی هم نهان و هم نشسته پیش روی

(همان: ۸۱۵/۲)

به همین دلیل قوام و بقای هستی، به وجود انسان کامل در عرصه خلقت بوده و با مرگ وی، جریان مستمر فیض الهی (که به وساطت او صورت می‌پذیرفت) قطع شده و کیان

موجودات متلاشی می‌گردد. در میان اولیای الهی هم‌عصر، یک نفر قطب کامل وجود دارد که مقام و رتبه‌اش از دیگران بالاتر بوده و اولیاء جزء مطیع او هستند:

در میان صالحان یک اصلحی‌ست	بر سر توقیعی از سلطان صحی‌ست
کان دعا شد با اجابت مقترن	کفو او نبود کبار انس و جن
در مری‌اش آنک حلو و حامض است	حجت ایشان بر حق داحض است
که چو ما او را به خود افراشتیم	عذر و حجت از میان برداشتیم

(همان: ۶/ ۲۶۲۲)

مولوی در مثنوی رسول اکرم^(ص) را مظهر و نمونهٔ اعلای انسان کامل معرفی می‌کند و نور حضرت محمد^(ص) را روح الهی یا عقل کل می‌داند و مابقی را جزئی از این کل. او وجود پیامبر را به عنوان یک انسان کامل که هدف و غایت اصلی آفرینش می‌باشد و بر این تأکید می‌کند که حقیقت وجودی پیامبر اکرم^(ص) شریف‌ترین و کامل‌ترین مخلوقات عالم بوده است:

ما جهانی را بدو زنده کنیم چرخ را در خدمتش بنده کنیم

(نیکلسون، ۱۳۷۴: ۴/ ۱۰۳۱)

مولوی پس از حضرت محمد^(ص)، انبیای الهی را به عنوان انسان‌های کامل معرفی می‌کند:

انبیا را واسطه زان کرد حق	تا پدید آید حسدها در قلق
زانک کس را از خدا عاری نبود	حاسد حق هیچ دیاری نبود
آن کسی کش مثل خود پنداشتی	زان سبب با او حسد برداشتی
چون مقرر شد بزرگی رسول	پس حسد ناید کسی را از قبول

(همان: ۲/ ۸۱۸)

مولانا نیز از حضرت محمد^(ص) با عنوان امیر علی الاطلاق و سرور کائنات نام می‌برد، به این خاطر که او جانشین مطلق حق، در بساط ملک و ملکوت است و نیز فعل آفرینش و به ظهور رسیدن ما سوی الله از عدم، به واسطهٔ وجود مبارک او صورت گرفته است. وی به تفسیر حدیث مشهور "لولاک لما خلقت الا فلاک" (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۷۲) پرداخته و وجود حضرت محمد^(ص) را هدف اصلی آفرینش دانسته و اصل هستی و خلقت موجودات را از تجلی وی می‌داند.

آسمان‌ها بنده ماه وی‌اند	شرق و مغرب جمله‌تان خواه وی‌اند
زآنکه لولاک است بر توقیع او	جمله در انعام و در توزیع او
گر نبودی او نیاییدی فلک	گردش و تور و مکانی و ملک
گر نبودی او نیاییدی زمین	در درونه گنج و بیرون یاسمین

(مولانا، ۱۳۷۵: ۶/ ۲۱۰۲-۲۱۰۶)

به عبارتی دیگر مولانا از مفهوم انسان کامل که حقیقت محمدیه مظهر اتم تمام مراتب آن محسوب می‌شود به علل تعبیر می‌کند، از آن رو که انسان کامل یا به ضم خود مولانا، ولی حق، از خود فانی است و آنچه بر وی حاکم است عقل جزئی نیست، عقل کل است (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۶۱۳).

مولانا همه انسان‌ها را به پیروی از یار (انسان کامل) دعوت می‌کند و هرکسی را که با یار قرین و هم صحبت شود، می‌ستاید. و از زبان یار (انسان کامل) می‌گوید:

در من آویزید تا نازان شوید	گرچه جغدانید، شه‌بازان شوید
آنکه باشد با چنان شاهی حبیب	هر کجا افتد چرا باشد غریب
هر که باشد شاه دردش را دوا	گر چو نی نالد نباشد بی‌نوا

(همان، ۱۱۶۵/۲)

تمام تلاش مولانا در مثنوی این است که یک تصویر جامع از انسان کامل ارائه کند و او را متوجه اصل خود گرداند تا شاید بدین وسیله بتواند او را به جایگاه اصلی خود و مقام از دست‌رفته‌اش برگرداند و او را از التهاب‌های زندگی مادی و مادیات برهاند ناچار این اندیشه او را راحت نمی‌گذارد و در جای‌جای مثنوی سعی در بیدار کردن مردم از خواب فراموشی دارد:

خاک را و نطفه را و مضغه را	پیش چشم ما همی دارد خدا
کز کجا آوردمت ای بد نیت	که از آن آید همی خفیه‌یقت
تو بر آن عاشق بدی در دور آن	منکر این فضل بودی آن زمان
این کرم چون دفع آن انکار تست	که میان خاک می‌کردی نخست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ۸۸۹ و ۸۸۸)

اشتراکات در عرفان قونوی و مولانا

در بررسی نظریات قونوی و مولوی در مباحث اصلی «انسان کامل» به اشتراکات فراوان و قابل توجهی برمی‌خوریم که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

انسان کامل، علت غایی آفرینش

براساس آیات قرآن از جمله: «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) و حدیث قدسی از جمله: «خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی». انسان کامل علت غایی آفرینش محسوب می‌شود، چنانچه قونوی معتقد است که انسان برای خداوند خلق شده است تا خود را در آیینۀ وجود انسان ببیند. «انسان کامل واسطه تجلی حق در این عالم است و هنگامی که او این عالم را ترک نماید و به عالم آخرت انتقال یابد، این عالم تباه و از معانی و کمالات خالی می‌شود» (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۴۴). به عبارتی «آخرین غایت و هدف آفرینش، انسان است که کاملترین موجود عالم آفرینش است و هر توانایی که موجودات جهان دارند در وجود انسان آفریده شده است، پس انسان واسطه و وسیله‌ای برای ظاهر شدن اسماء و حقایق الهی است» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۳). با این وجود می‌توان گفت که هدف خلقت، معرفت و شناخت است خداوند از طریق خلقت خواسته است، خود را به مخلوقات بشناساند و مخلوقات او را بشناسند و عبادت و فرمانبرداری کنند.

از نظر مولوی همه موجودات عالم - اعم از فلکی و عنصری و علوی و سفلی - مقدمه وجود و طلعه و پیش‌درآمد خلقت بشرند و هرچند وجود انسان به حسب ظاهر، فرع و واپسین دیگر موجودات است، ولی در واقع، اصل و منظور اصلی خلقت است و دیگر موجودات همه فرع و تابع خلقت او هستند. مولوی به این مطلب اشاره کرده است:

ظاهر این دو پسندانی زی‌ون	در صفت از کان آهن‌ها فزون
پس به صورت آدمی فرع جهان	وز صفت، اصل جهان این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ	باطنش باشد محیط هفت چرخ
چونک کرد الحاح بنمود اندکی	هیبتی که گه شود زو مندکی

(مولانا، ۱۳۷۵: ۴/ ۳۷۶۵)

بنابراین دیدگاه مولانا و قونوی در مورد آفرینش انسان، همان عقیده قرآن کریم است که ضمن آیات گوناگون بیان گردیده است، خلاصه آنکه انسان اشرف مخلوقات و علت غایی خلقت است و تا زمانی که عالم برقرار است وجود انسان کامل ضروری است.

انسان، موجودی دو بُعدی و دارای مراتب

از نظر قونوی، انسان موجودی دو بُعدی و دو ساحتی است. در یک بُعد، دنیا در او جمع شده است، از این جهت با طبیعت ارتباط دارد و بر روی کره زمین زندگی میکند. در بُعد دیگر

با استناد به آیه قرآنی «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» که خداوند روح خود را در او دمیده است. به دلیل وجود همین بُعد در انسان است که حامل سرّ و ودیعه الهی بوده است. به تعبیر دیگر، قونوی و ابن عربی، به جنبه لاهوت و ناسوت انسان اشاره کرده اند و بیان می کنند که ناسوت جنبه ظاهری انسان است و لاهوت جنبه باطنی وی. همین «انسان دارای درجات و مراتب مختلفی است که پایین ترین مرتبه آن «انسان حیوانی» و بالاترین مرتبه آن «انسان کامل» است. قونوی با استفاده از آیان قرآن موضوع خلقت انسان را مطرح می کند. از نظر وی هدف از خلقت جهان، در مرحله اول، انسان حیوانی است و در مرحله دوم، انسان کامل است. خداوند همه حقایق پراکنده در جهان را فراخواند و آن ها را جمع کرد و از آن ها انسان را آفرید، به این دلیل انسان گنجینه آنها شد و صورت های 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 پیراسته دیدند که کسی چنین صورت انسانی را در جهان ندیده است» (عفی، ۱۳۶۶: ۵۱ و ۱۴۵).

براساس آنچه گفته شد، می توان گفت که پایین ترین مرتبه انسان، انسان حیوانی است که فقط در صورت به انسان کامل شبیه است و بالاترین مرتبه انسان، ویژه انسان کامل است که جانشین و سایه خداست و بین این دو مرتبه تفاوت زیادی است. با این وجود «انسان از جهت دیگری نیز دو وجهی است؛ زیرا از جهت اصل وجود و کمالاتش به عنوان جلوه اسماء و صفات الهی «حق» است و یعنی از جهت ممکن بودن «خلق» و از جهت هر دو اعتبار «حق مخلوق» نامیده می شود؛ چون که هم حق است و هم خلق و لذا «إِنْ شِئْتَ قُلْتَ هُوَ الْحَقُّ الْخَلْقُ» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۶).

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 به زبان 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 می شود و همان روح لطیف پاک شده، با پیمودن قوس صعودی- یا به تعبیر قرآن کریم انا الیه راجعون- به اصل خود بازمی گردد. برخی از مولوی پژوهان، قوس نزولی را «سفر استکمالی نفس انسان از عالم مجردات به جهان مادی جسمانی» (همایی، ۱۳۷۶: ۱۲۱) دانسته اند:

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
وز ملایک بایدم جستن ز جو	کی شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون

(مولانا، ۱۳۷۵: ۴/ ۳۶۴۴-۳۶۳۷)

عالم صغیر و عالم کبیر

نظریه‌ای که اندیشهٔ قونوی و مولانا را به هم نزدیک میکند، نظریهٔ عالم صغیر و عالم کبیر بودن انسان می‌باشد، به طوری که هر دو عارف معتقدند که همه آنچه در عالم است از مجموع مندرج در نشأت انسانی است؛ پس انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت، و عالم کبیر مفصل است از راه معنی و از روی مرتبت.

عالم، «انسان کبیر» است؛ زیرا عالم در هنگام ظهور و وجود به صورت انسان ظاهر شده است. انسان عالم صغیر است؛ زیرا مختصر و گزیدهٔ عالم است و خداوند همهٔ حقایق عالم کبیر را در وجود او به ودیعه نهاده است. قونوی می‌گوید: «انسان عالم صغیر است که مشتمل بر سه مرتبت است. مرتبهٔ اشرفی و اعلای آن نفس است و مرتبهٔ پایین و اخس آن بدن است، و کلیهٔ موجوداتی که در عالم کبیر محقق‌اند در عالم صغیر که انسان باشد منطوی می‌باشند (وَفِیکَ أَنْطَوِی الْعَالَمُ الْأَکْبَرُ) و انسان هرگاه در مرتبه علم و عمل به کمال ممکن خود برسد و در مقام علم نفس به مرتبه‌ای برسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبه عمل پس از تخلیه، تجلیه و تجلیه، مراتب اسفار چندگانه به سوی خدا را در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد، وی را انسان کامل و خلیفه بر روی زمین گویند» (قونوی، ۱۳۹۰: ۹۳). بنابراین قونوی انسان را دارای مراتب و درجات مختلف می‌داند که پایین‌ترین مرتبه انسان «انسان حیوانی» است که تنها در صورت ظاهری با انسان کامل شریک است، ولی از جهت سیرت و باطن، رتبه و مقام با انسان کامل تفاوت دارد. بالاترین مرتبهٔ آن، به انسان کامل یا انسان حقیقی اختصاص دارد که سایه و جانشین خداست و همهٔ اعضاء و جوارحش حقانی شده است.

با این وجود «مرتبه انسان کامل، فراتر از حد امکان و برتر از مقام خلق است. او برزخ بین وجوب و امکان و واسطه 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 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 به وسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر و آشکار می‌گردد و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل می‌شود» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۲۸ و ۳۲۷). قونوی مطالب خود را براساس آیه «لَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» بیان میکند که انسان عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر و انسان کامل، خلاصه و مختصر عالم است. مولوی نیز درباره رابطه انسان با عالم سخن می‌گوید: انسان از نظر صورت عالم اصغر است، و از نظر معنا، عالم اکبر است.

پس بصورت عالم اصغر تویی	پس به معنی 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 به معنی آن بشر از میوه زاد	گر به صورت از شجر بودش ولاد

(مثنوی، ۱۳۷۵: ۴/ ۵۲۱)

مقام خلیفه الهی براساس اسماء الهی

از ویژگی‌های بسیار مهم انسان کامل مقام «ولایت» است، قونوی در این باره می‌گوید: «مقام ولایت و مراتب آن زمینه‌ساز والاترین درجه انسانی است و «ولی» عالیت‌ترین درجه‌ای است که بر انسان کامل اطلاق می‌شود. ولایت از اسماء و صفات الهی است که علاوه بر آنکه همانند سایر اسماء الهی اقتضای ظهور دارد، از صفاتی است که جنبه عمومی داشته، و سراسر عالم هستی را در برگرفته است. کلیه موجودات و امور عالم را از همه جهات تحت پوشش دارد. به همین لحاظ مظهر ولایت الهی نیز باید دارای چنین ویژگی باشد و تنها مظهر دربردارنده این ویژگی جامع، انسان کامل است. بنده (انسان کامل) به صفات حق متصف می‌شود، مانند: حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام و زنده کردن و میراندن و گستردن و گرفته شدن و تصرف در موجودات... (قونوی، ۱۳۹۰: ۲۱).

با این وجود یکی از شئون ولایت انسان کامل، مقام خلافت الهی در حفظ عالم است؛ زیرا او علت بقای عالم است. تا زمانی که انسان کامل در دنیا وجود دارد عالم و خزائن و کلمات الهی برقرار می‌باشند. به عبارتی دیگر «براساس آیات ۳۰-۳۳ سوره بقره مقام خلافت الهی انسان، ریشه در تعلیم همهٔ اسماء الهی به وی دارد. همین امر موجب می‌شود که فرشتگان در مقابل او سجده کنند؛ زیرا که نشأت انسانی، مظهر همهٔ اسماء و صفات الهی است و همهٔ صفات خداوند که در عالم به صورت پراکنده تجلی یافته، به صورت یکجا در انسان جمع شده‌است و چون در انسان، جسم و طبیعت و سه گز طول و روح جمع شده‌است، هیچ موجود دیگری با او چنین مشابهتی ندارد. به همین جهت است که وی شایستهٔ مقام «خلیفه‌الله» شده‌است» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۱ و ۵۰).

مولوی نیز در توصیف «ولی» چنین می‌سراید:

پس به هر دوری ولیی قایم است	تا قیامت آزمایش دایم است
هرکه را خوی نکو باشد، برست	هر کسی کاو شیشه دل باشد شکست
پس امام حی قایم آن ولی است	خواه از نسل عمرخواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خرد جبریل اوست	و آن ولی کم از او قنبدیل اوست

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲/۸۱۸)

به عبارتی دیگر مولوی به آیات، تعلیم اسماء به آدم اشاره کرده‌است و می‌گوید: خداوند، دانای اسرار نهان است و آدم صفی را از خاک آفرید و به آدم سه گز طول عطا کرد تا هر آن چه در لوح‌ها و ارواح بودند، به وی نشان داد و تا ابد پیش آید، همه را از «عَلَم الاسماء» به او تعلیم داد؛ چنانکه فرشتگان از تعلیم آدم مدهوش شدند و از تقدیس او قداست دیگری یافتند.

گفت والله عالم السرُّ و الخفی	کافرید از خاک آدم را صفی
در سه گز قالب که دادش وانمود	هرچه در الواح و در ارواح بود
تا ابد هر چه بود او پیش پیش	درس کرد از عِلْم الاسماء خویش
تا ملک بی‌خود شد از تدریس او	قدس دیگر یافت از تقدیس او
آن گشادیشان کز آدم رو نمود	در گشاد آسمان‌هاشان نبود

(همان: ۱/۱۱۲۷)

انسان کامل، مظهر اسم اعظم و حقیقت محمدی

خداوند متعال دارای اسماء بسیاری است که برتر 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 می‌باشد که کامل‌ترین مظهر حق و آیین اسم اعظم خداست. با این وجود «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 به طور 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 به طور خلاصه، مستعد ارواح همه انبیاء و اولیاء است» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۲۹ و ۳۳۰).

منظور از حقیقت محمدی در نظام فکری قونوی، شخص حضرت محمد^(ص) نیست که به عنوان آخرین پیامبر در زمان و مکان معینی متولد شده و پس از طی بیست و سه سال دوره پیامبری، رحلت کرده‌است. بلکه حقیقت محمدی، موجودی است ماوراء طبیعی و منطبق با «عقل اول» است که از آن به عنوان اولین مخلوق یا نور وجود پیامبر تعبیر شده‌است.

حقیقت محمدی، حقیقتی است کلی که سعه وجودی انبساطی دارد و هم صاحب مرتبه نبوت، هم مرتبه رسالت و هم مرتبه ولایت کلی است، به نحوی که مرتبه نبوت و رسالتش در ادوار و اعصار متمادی به صورت پیامبران و رسولان از آدم تا خاتم ظاهر شده و با ظهور شخص حضرت محمد^(ص) به عنوان اکمل و افضل پیامبران و خاتم آنان و ناسخ همه ادیان و شرایع قبل، خاتمه یافته است» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۳۱ و ۳۳۰).

مولوی از مفهوم انسان کامل که حقیقت محمدیه مظهر اتم تمام مراتب آن محسوب می‌شود به علل تعبیر می‌کند، از آن رو که انسان کامل یا به ضم خود مولانا، ولی حق، از خود فانی است و آنچه بر وی حاکم است عقل جزئی نیست، عقل کل است (زریںکوب، ۱۳۷۸: ۶۱۳). و به تعبیر دیگر، مولوی آدم را اسطرلاب صفات عالی حق و صفات آدم را مظهر نشانه‌های خدا می‌داند:

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

بر سطرلابش نقوش عنکبوت بهر اوصاف ازل دارد ثبوت

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰۰۲/۶)

بنابراین حقیقت محمدی در اندیشه قونوی و مولوی شخص حضرت محمد^(ص) نیست، بلکه عقل اول می‌باشد که اولین چیزی است که خدای تعالی آفریده است و عقول و نفوس، افلاک و انجم، عناصر و طبایع، معادن، نباتات و حیوانات در عقل اول، بالقوه موجود بوده‌اند و همه موجودات از عقل اول ظهور یافته‌اند.

تفاوت اندیشه قونوی و مولوی

تفاوت قونوی و مولوی در روش تفکر و سبک تألیف می‌باشد؛ اگرچه برخی از عبارت‌های قونوی صریح و روشن است، ولی سبک او در پرداختن به مباحث مابعدالطبیعه، پیچیده، مبهم و گمراه‌کننده است و افکار وی دیریاب است. مشکل اساسی در مطالعه آثار قونوی فهم مطالب و مفاد کلام نیست؛ بلکه شیوه بیان اوست، کسانی که به عبارات پیچیده قونوی آشنایی ندارند فهم مطالب برایشان پیچیده و دشوار است، حتی کسانی که با شیوه بیان قونوی آشنایی دارند، این پیچیدگی تفکر و نگارش را احساس می‌کنند. به عبارتی پیچیدگی تفکر و نگارش قونوی ریشه در جنبه سلوک عقلی دارد و تا حدی متأثر از بیان فلسفی و کلامی خاص آنهاست. «قونوی در تقریر مطالب، بسیار کوتاه و موجز سخن می‌گوید و مطالب بسیار بلند را در جملات کوتاه بیان می‌کند و همین روش است که درک مباحث مدون را در کتبش دشوار ساخته‌است و تحقیقات قونوی اختصاص به خودش دارد و بسیار کم مشاهده می‌شود که مطالب دیگران را در تحقیقاتش - جز ابن عربی - بیاورد» (قونوی، ۱۳۹۰: ۴۱).

اما مولوی در تعابیر خود از زبان و تعبیراتی ساده و در قالب بیانی مناجات‌گونه استفاده کرده‌است و در مراحل بالاتر، زبان شعر و غزل را برای تعبیر تجارب عرفانی خود مناسب‌تر می‌بیند، به علاوه، مولانا هرگاه به تعلیم و تألیف پرداخته‌است عرفان عملی را بیشتر مورد تأکید قرار داده‌است. اما قونوی در باب عرفان نظری مطالب زیادتری نگاشته‌است. طبیعی است که این دو نحوه مخاطب و بیان، تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند. معروف است که روزی شیخ صدرالدین به مجلس مولانا جلال الدین حاضر شده و در کنار او نشسته بود. پس از آن که درس مولانا تمام شد، یکی از مخاطبان نزدیک او آمد و سؤالی کرد. سؤالی که

به نظر قونوی صعب الجواب می نمود. اما جلال الدین با همان کلام ساده و بی پیرایه خود جوابی به وی داد که آن فرد کاملاً قانع شد و رفت. پس از رفتن وی، قونوی با تعجب پرسید: «شما چگونه می توانید مسائل به این پیچیدگی و سخت را این چنین ساده و آسان بیان نمایید؟» مولانا در جواب گفت: «شما چگونه می توانید مسائل به این سادگی را این چنین سخت و پیچیده نمایید؟!» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۳۴۰).

قابل ذکر است که «قونوی و مولوی اختلاف مشرب نیز داشته اند؛ 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 به صورت اشرفی و با خدم و حشم و در هیأت سلاطین و زمامداران می زیسته است، و خانقاه او بیشتر شباهت به کاخ امارت داشت» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۳۱۳ و ۳۱۲). مولوی تعبیر فلسفی را چندان نمی پسندد و می گوید:

شبهه ای انگیزد آن شیطان دون درفتند این جمله کوران سرنگون
پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱/۱۲۲۸)

مولوی بیشتر به شور و عشق عارفانه و سماع و جنبه عملی تصوف توجه داشت و برعکس قونوی، رفتار مردمی از خود نشان می داد و با قناعت، گاه با قرض زندگی می گذرانید. او فقر اختیاری را بر مکنت، ثروت و تجمل رایج در دستگاه قونوی ترجیح می داد و از این نوع زندگی، هیچ نوع ناخرسندی نیز از خود نشان نمی داد؛ زیرا «تنگ عیشی برای مولوی، نوعی ریاضت نفسانی بود و صرفاً به اندازه ضرورت از زندگی مادی بهره می برد و استفاده بیش از آن را دور افتادن از خط سیر روحانی خویش می یافت» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۳۲۶-۳۲۸). قونوی علما و فضلا و حتی فیلسوفان را مخاطب قرار می دهد و سعی می کند که حتی فیلسوفانی را که به زعم ابن عربی اهل نظر و محجوبند و نه اهل کشف و تحقیق، متقاعد سازد. وی در این راه نهایت تلاش خود را می کند و از شیوه خود فلاسفه و حتی از اصطلاحات فلاسفه مشائی به خوبی و استادانه استفاده می کند و آثاری ماندگار از خود باقی می گذارد. اما مخاطبان مولانا نیز صرفاً علما و فضلا نبوده است، بلکه شامل هر انسان دل سوخته و سرمستی می شود. از این رو تفاوت شاگردان مولوی با شاگردان قونوی در آن است که مولوی و اصحاب وی به جنبه نظری عرفان و تصوف اهمیت نمی دادند و مثنوی نمونه عرفان و تصوف عملی تلقی

می‌کردند. «مولوی، مثنوی را والاتر از آن می‌دانست که به علم بحثی محدود بماند، از این رو روح و جوهر مثنوی نزد مولانا، ورای مباحث عرفان نظری امثال شیخ اکبر تلقی می‌شده است» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ج ۲/ ۴۸۴).

نتیجه‌گیری

قونوی و مولانا در حوزهٔ گفتمان عرفانی و به نحوی مکمل یکدیگر هستند که اندیشه‌های آن‌ها تا روزگار ما از اهمیت خاصی برخوردار بوده‌است. چنانچه گفته شد این دو عارف با یکدیگر ملاقات داشته‌اند و در آثارشان ارتباطات فکری زیادی پیداست. در این پژوهش به اصلی‌ترین اندیشه‌های محوری این دو عارف بزرگ پرداخته شده است و اندیشهٔ عرفانی آن‌ها دارای اشتراکات قابل تأملی است که ارتباط فکری آن‌ها را مسجل می‌کند، آن‌ها اعتقاد دارند که در سلسله مراتب وجود، انسان به عنوان آخرین مرتبه هستی پا به عرصهٔ عالم گذاشته است و علت اصلی و غایت آفرینش محسوب می‌گردد. و خلاصه و زبدهٔ تمام مخلوقات به شمار می‌رود، چرا که هرآنچه در جهان آفرینش وجود دارد، نسخه و نمونهٔ کوچک آن در انسان موجود است، به این دلیل که انسان به عنوان جهانی کوچک در مقابل هستی که به منزلهٔ جهان بزرگ است، تلقی می‌گردد. و با این وجود تا زمانی که انسان کامل در جهان است، جهان از خرابی محفوظ است و در هر دوره و زمانی، انسان کامل برای هدایت انسان‌ها ظهور کرده و ارشاد خلایق را بر عهده می‌گیرد. آنها انسان کامل را حقیقت محمدیه می‌نامند. افتراقات آنان در روش تفکر و سبک تألیف است.

سبک قونوی در پرداختن به مباحث مابعدالطبیعه، پیچیده، مبهم و گمراه‌کننده است و افکار وی دیریاب است، مشکل اساسی در مطالعهٔ آثار قونوی شیوهٔ بیان اوست؛ ولی مولانا در تعبیر خود از زبان و تعبیراتی ساده و در قالب شعر بیان کرده است. اختلاف دیگر در اختلاف مشرب است، قونوی تحت تأثیر تعلیمات و آراء ابن‌عربی بود؛ بنابراین تصوف و عرفان او بیشتر جنبه نظری و بحثی داشت؛ ولی مولوی به جنبه عملی تصوف، مانند سماع، شور و عشق و... توجه داشت. آنچه مسلم است این دو عارف بزرگ مرزهای ناپیدایی را در عرفان اسلامی درنوردیده و به ساحتی از شناخت و تعقل صوفیانه راه بسته‌اند و اشتراکات این دو عارف بیشتر از افتراقات ما بین آنان است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال. ۱۳۷۵. شرح مقدمه قیصری. با مقدمه هنری کربن. قم: حوزه علمیه قم.
- ابن عربی، محی الدین. ۱۳۸۶. انسان کامل. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: جامی.
- اعتمادی نیا، مجتبی. ۱۳۸۱. رساله مشوش انسان کامل. روزنامه اطلاعات.
- جراحی، سعید. ۱۳۸۹. انسان در عرفان. تهران: مفاخر.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۸۳. محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. ۱۳۸۵. عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- حلبی، علی اصغر. ۱۳۷۴. جلوه های عرفان و چهره های عارفان. تهران: قطره.
- خمینی، روح اله. ۱۳۶۴. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: پاسدار اسلام.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸. سّر نی. ج ۱ و ۲. چاپ هفتم. تهران: علمی.
- _____ ۱۳۶۲. ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
- عفیفی، ابوالعلاء. ۱۳۶۶. تعلیقه بر فصوص. تهران: الزهرا.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۰. شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.
- قونوی، صدالدین. ۱۳۷۱. فکوک. ترجمه محمد خواجوی. چاپ اول. تهران: مولی.
- _____ ۱۳۹۰. مفتاح الغیب. ترجمه محمد خواجوی. چاپ اول. تهران: مولی.
- گوهرین، سید صادق. ۱۳۸۸. شرح اصطلاحات تصوف. تهران: زوار.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۵. مثنوی معنوی. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۸. الانسان الكامل، با پیشگفتار هانری کربن. تصحیح ماریژان موله. ترجمه، ضیاء الدین دهشیری. تهران: طهوری.
- نیکلسون، رینولد. ۱۳۷۴. شرح مثنوی معنوی. ترجمه و تعلیق لاهوتی. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی.
- همایی، جلال الدین. ۱۳۷۶. تفسیر مثنوی معنوی. تهران: نشر هما.

Quran.

Ashtiany , Seyed jalal (1375), A description of the Qaisari introduction , with Henry karban preface, Qom: Qom seminary.

- Ibn Arabi, Mohyedin (1386), Perfect man, Translated by Golbab Saeedi, Tehran: Jami.
- Etemadi nia, Mojtaba(1381), Resleh moshavashe ensane kamel, Ettelaat newspaper
- Jarahi, Saeed(1389), The man in mysticism, Tehran: mafakher.
- Jahangiri, Mohsen(1383), Muhyiddin Ibn Arabi The Prominent Face of Islamic Mysticism, Tehran: University of Tehran Institute of Publications and printing.
- Cheetik, William(1385), Imaginal worlds of Ibn al-Arabi and the problem of religious diversity, Translated by Qasim kakai, Tehran: Hermes.
- Chittic, William (1998), the self_disclosure of god, n.y: state university of new your press.
- Halabi, Ali Asghar(1374), Mystical Effects of Mystical faces, Tehran: Qhatreh.
- Khomeini, Ruhollah (1364), Comments on explaining of the fosoosol-hekam mesbaah alan, Qom: Pasdar Islam.
- Zarinkob, Abdolhosein(1378), ser ney, volum 1&2, Seventh Edition, Tehran : Elmi.
- (1362), The value of Sufi heritage, Tehran: Amirkabir.
- Aqhiqi , Abu al-Ala(1366), Taliqha bar fosoos, Tehran: al-Zahra
- Forouzanfar, Badiozzaman(1370), Description of the noble Masnavi, Tehran: zavar.
- Qunawi, Sadr al-Din(1371), Fukuk, Translated by Mohammad khajavi, first edition, Tehran: Molavi.
- (1390), Meftah al-Qheib, Translated by Mohammad khajavi, first edition, Tehran: Molavi.
- Gawharin, seyyed Sadiq, Description of Sufism terms, Tehran: zavar.
- Molavi, Jalal ad-Din Mohammad,(1375), Masnavi Manavi, Tehran: Amirkabir.
- Nasafi, Aziz ad-Din(1388), Perfect man with henry karban prefaces, Correction, Marijan Mole, Translated by Ziaeddin Dahshiri, Tehran: Tahouri.
- Nicholson, Reynold (1374), Description of Masnavi Manavi, translated by lahooti, first edition, Tehran: Elmi Farhangi.
- Homaie, Jalal ad-Din(1376), interpretation of masnavi manavi, Tehran:homa.