

مجله علمی مطالعات زبانی و بلاغی

سال ۱۲ - شماره ۲۶ - زمستان ۱۴۰۰

صفحات ۳۴۵ - ۳۷۲ (علمی - پژوهشی)

## تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوه بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها در باب مراتب آدم (ع) (با تکیه بر فصوص الحکم و آثار منظوم مولوی)

علی محمد مؤذنی\* / سید محمدرضا حسینی\*\*

### چکیده

پژوهش حاضر به بیان دیدگاه‌های مشترک مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوه بلاغت و تصویر آن‌ها در باب مراتب آدم (ع) می‌پردازد. در حوزه عرفان اسلامی، شاهد یکی از جامع‌ترین تعاریف از آدم، جایگاه رفیع و والای او نزد پروردگار و مراتب او در نظام عالم هستیم. ابن عربی و مولوی، به دلیل داشتن منابع مشترک اعتقادی - فکری و بهره‌مندی از مایه‌های غنی زبانی، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مشترک فراوانی در باب این پیامبر الهی دارند و دلیل این موضوع، بن‌مایه‌های فکری مشترک آن‌ها به خصوص قرآن مجید به عنوان سرچشمه و منبع اصلی معرفت و بلاغت، احادیث و معارف اسلامی و تقریرات و تعلیمات عرفای سلف بوده است. بنابراین هر دو عارف به تعاریفی جامع درباره جایگاه آدم در نظام آفرینش پرداخته‌اند. در این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی به بیان مبانی اندیشه‌های مولوی و ابن عربی در باب مراتب و جایگاه وجودی آدم، با تمثیلات همانندی از منظر دو عارف پرداخته، پس از تشریح و تطبیق مفاهیم و مؤلفه‌های مشترک و متفاوت، به نتایج یکسانی دست یافته‌ایم که عبارت‌اند از: خلقت آدم، خلافت و مظهریت اسمای الهی، آدم مسجود و معلم فرشتگان، تمرد ابلیس در برابر وی، ربوبیت آدم، آیینگی صفات حق و جایگاه او در قوس نزول و صعود. دیگر اینکه آدم را قطب و قلب عالم وجود، پیونددهنده عالم ملک و ملکوت، حافظ اسرار حق و نگاه‌دارنده عالم، مقصود نهایی آفرینش و درنهایت، محل رحمت حق بر هستی و موجودات عالم می‌دانند.

**کلیدواژه:** مولوی، ابن عربی، مراتب آدم، بررسی تطبیقی، تحلیل بلاغی و صوری.

moazzeni@ut.ac.ir

\* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، پردیس البرز

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۰۳/۱۱ - پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳

## ۱. مقدمه

انبیا نماد و مظهر انسان کامل و مجلای شناخت حق هستند. آنان به مراتب فنا و مدارج نبوت دست یافته و متّصف به اوصاف الهی شده‌اند. هرچند سخن از مراتب و مدارج نبوت، از عقل محدود ما بر نمی‌آید و اگر لطف و دستگیری حق تعالی نباشد، راه به جایی نخواهیم برد، به مدد قرآن و فحوای آیات «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵) و «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳) به این حقیقت رهنمون می‌شویم که وجود حقیقت واحد بر تشکیک است و مراتب و درجات مختلف دارد (جهانگیری: ۱۳۷۵: ۲۴۷). بنابراین مراتب انبیا، مفهومی است مشکک. «مشکک آنی است که وقوع آن بر افراد خویش نه بر سبیل تساوی باشد، بل بر سبیل اولویت و اخرویت باشد و از یدیت و انقصیت و اشدّیت و اضعفیت برخوردار، وجه جامع این هر شش، نقص است و کمال» (صدوقی سها: ۱۳۸۱: ۹۳). از سوی دیگر، انبیا اولیای حق‌اند. خداوند افرادی را به ولایت خویش برمی‌گزیند که مظهر و نماد عالی‌ترین صفات انسانی هستند و اولین و برجسته‌ترین اولیای خدا پیامبران‌اند (چیتیک، ۱۳۹۳: ۲). پس مرتبه هر نبی را می‌توان بنا به درجه ولایت وی و میزان ظهور و تحقّق اسما و صفات الهی (کمیت و کیفیت آن) براساس آنچه از قرآن و حدیث و اخبار بزرگان عرفان به‌ویژه ابن عربی و مولوی به دست ما رسیده، مشخص کرد. هرچند بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از موانع بیان این سنخ تجربه‌هاست؛ چیزهایی که برای عارف واصل قابل درک و کشف است، تصاویری که می‌بیند، ولی قابل توصیف نیست. ساختار اساسی آموزه‌های عرفانی، مبتنی بر تجارب شهودی عارف است و این تجارب به باور عارف در ساحتی و رای ساحت مادی روی می‌دهد و طبعاً عارف برای بازگویی تجاربی از این دست، با محدودیت‌های زبانی روبه‌رو خواهد شد. نتیجه تلاش عارف برای چنین بیانی، چیزی جز اشارت‌های تفسیرپذیر نخواهد بود (شاه‌محمدی و دیگران، ۱۴۰۰: ۲۸۸).

ابن عربی بر این باور است که حقیقت وجود دارای شئون و مظاهر و درجات و مراتب است و از احوال و تعینات مختلف، کلی و جزئی برخوردار است (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱/۱). مولوی نیز می‌گوید: انبیا و اولیای حق، همه در یک جایگاه و مقام نیستند و اختلاف مراتب نبوت و ولایت، مانند اختلاف مراتب نور در قوت و ضعف است (همایی، ۱۳۸۵: ۲۴۳/۱).

خواه از نسل عمر خواه از علی است	پس امام حی‌قائم آن ولی است
هم نهان و هم نشسته پیش رو	مهدی و هادی وی است ای راه‌جو
وان ولی کم از او قنديل اوست	او چو نور است و خرد جبریل اوست
نور را در مرتبه ترتیب‌هاست	وانکه زین قنديل کم مشکات ماست
پرده‌های نور دان چندین طبق	زانکه هفصد پرده دارد نور حق

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹۲)

در بسیاری از آیات قرآن به‌عنوان منبع مشترک ابن عربی و مولوی، به مراتب و جایگاه پیامبران، به‌خصوص آدم پرداخته شده است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). بیشتر مؤلفه‌های عرفان اسلامی و تصوف از متن بلیغ و فاخر قرآن و مبانی دین استخراج شده و تصوف، لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیامبر (ص) و نتیجه کشف و شهود و اشراق اولیاءالله است که از راه تزکیه و تربیت نفس، استحقاق مواهب الهی و خواطر ربّانی را یافته‌اند (غنی، ۱۳۸۹: ۱۶). گرایش به کشف و شهود و تجربه‌های باطنی و برخوردارگی از تعلیمات عرفای سلف، از مؤلفه‌های اصلی عرفان اسلامی است که شالودهٔ این اتفاق نظر را پی‌ریخته است و اینکه هر دو نفر به‌عنوان دو مظهر کامل عرفان اسلامی مطرح هستند که از لحاظ دورهٔ زمانی نیز چندان با هم فاصله ندارند، دو مظهر اتم و اکمل عرفان اسلامی‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۴). این موارد موجب شده است ابن عربی و مولوی در ارتباط با انبیا، به‌ویژه آدم (ع)، مبانی تقریباً مشترک و تجربه‌هایی نسبتاً یکسان داشته باشند. با ورود تجربه‌های باطنی عارفان به شعر فارسی، ساختار تصویر نیز متحوّل می‌شود؛ چنان که در قرن ششم به بعد، شاهد

تصاویری هستیم که مفهوم آن‌ها به ماورای واقعیت حسی، یعنی به عوالم روحانی و متافیزیکی تعلق دارد (فتوحی: ۱۳۸۹: ۲۳). تجربه‌های باطنی، یکی از پایه‌های اصلی عرفان اسلامی است. به تعبیری دیگر، تجربه دیدار با «فرامن» که مولوی بنابر عقاید عرفانی خود، او را با جبرئیل، حق، انسان کامل و معشوق یکی می‌گیرد و در تجربه زیستی خاص مولوی، شمس تبریزی و سپس صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی تجسم محسوسی از آن تلقی می‌شوند، مولوی را در شرایط پیامبر (ص) در مقام یک واسطه میان فرامن یا حق و خلق با همه مخاطبان شعر او قرار می‌دهد (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۴۸).

این گونه تجربه و تجسم در آثار ابن عربی هم مشهود و قابل تأمل است. او تجربه‌هایی صریح و روشن از این دست را در آثارش به‌خصوص در فتوحات نقل می‌کند و عقیده دارد حُب، مُحِب را به مرتبه‌ای می‌رساند که می‌تواند محبوب را خارج از عالم خیال نیز مجسم سازد. او برای ارائه شاهد، به نزول جبرئیل بر پیامبر (ص) اشاره می‌کند و هم از تجربه شخصی خود مثال می‌آورد (همان: ۱۴۹). مولوی هم در آثار خویش به‌ویژه مثنوی و دیوان شمس، فراوان به این موضوع پرداخته است:

چون که در قرآن حق بگریختی      با روان انبیا آمیختی  
هست قرآن حال‌های انبیا      ماهیان پاک بحر کبریا  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۶)

هر دو عارف در آثار مذکور، یکی از مایه‌های معارف اسلامی، یعنی پیامبران را بارها در زبانی بلاغی و در تصویرهایی بدیع به‌صورت تلمیح و تشبیه و حکایت (مولوی) و توصیف و تأویل و نماد (ابن عربی) آورده‌اند و بر این اساس، حجم قابل‌ملاحظه‌ای از این آثار به پیامبران و مراتب آن‌ها اختصاص یافته است. پارادوکس‌های زبان عرفانی، حس آمیزی، تمثیل‌های رمزی و نمادپردازی موجب گردید تا زبان آنان رازناک شود. مجازهای زبان عارفان در جهان‌ناپیدای جان ریشه

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۴۹

داشت و اندیشهٔ پنهان در پشت تصویر، نامرئی و دست‌نایافتنی می‌نمود و تصویرها از حیطةٔ عقل و ادراک حسی دور می‌شد (فتوحی، ۱۳۸۹: ۲۳).

ابن عربی هر فص از بیست و هفت فص فصوص را به نام یکی از برگزیدگان عالم اختصاص داده است. اول آن‌ها آدم (ع) است. البته ضمن تشریح مراتب حضرت آدم، به ابنای او نیز پرداخته است: «بحث از آدم نوعی است نه شخصی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۶۷). او در فص آدم (ع) می‌فرماید: «الهیّه» اسم مرتبه‌ای از مراتب الهی است که جامع جمیع مراتب اسمایی است و «کلمه آدمیه» آن روح کلی است که مبدأ نوع انسان است (بابا رکنا، ۱۳۵۹: ۴۸/۱).

### مبانی نظری

ما در این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی آرای مولوی و ابن عربی و شیوهٔ بیان و تصویر آن‌ها در باب مراتب آدم به صورت کلی در شش گروه ماجرای خلقت، خلافت و تحقق اسمای الهی در آدم، تمکین فرشتگان به خلافت وی، مواجههٔ ابلیس با آدم، ربوبیت وی، آینه بودن آدم برای صفات حق تعالی و جایگاه وی در قوس نزول و صعود پرداخته‌ایم تا پس از بررسی، جمع بندی، تطبیق و تحلیل آن‌ها به نتایج مورد نظر دست یابیم.

### پرسش‌های پژوهش

- آدم از دیدگاه مولوی و ابن عربی دارای چه مراتبی است؟
- مبانی و بن‌مایه‌های اندیشگی دو عارف در باب این پیامبر الهی با چه اشتراک مفاهیم و مضامینی عرضه شده است؟
- تجلی و تحقق صفات الهی در آدم از نظر مولوی و ابن عربی دارای چه تشابهات و تفاوت‌هایی است؟

### پیشینهٔ پژوهش

در این زمینه تحقیقات خوبی انجام گرفته است، از جمله کتاب‌های *داستان‌های پیامبران در کلیات شمس از تقی پورنامداریان (۱۳۹۴)*، *داستان‌های پیامبران در مثنوی*

از عبدالرضا سیف (۱۳۸۷)، پایان نامه «مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص الحکم ابن عربی» از زربانو ریسی (۱۳۸۶) و مقاله‌های «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی» از سهیلا ذوقی (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن عربی و مولوی» از قدرت‌الله خیاطیان (۱۳۸۹). اما به طور مشخص، مراتب آدم از منظر مولوی و ابن عربی و تطبیق آرا و اندیشه‌های آنان با یکدیگر، مورد تحقیق قرار نگرفته است. بنابراین، این موضوع، شایسته و درخور پژوهشی مستقل است.

## ۲. بررسی و تحلیل آرای ابن عربی و مولوی و تحلیل بلاغی و صوری آن‌ها در باب مراتب آدم

مبنا در این پژوهش، تحقیق در مراتب آدم براساس زبان رمزی و صوری در عرفان ایرانی (خراسانی) - اسلامی است. در این مجال، وصول به مفاهیم والای عرفان از رهگذر تجربه‌های دو عارف بزرگ جهان اسلام در زبانی به غایت بلاغی - تصویری، بدون پرداختن به جوانب و حواشی مختلف علوم بلاغی، برای نیل به مقصد غایی صورت می‌گیرد و همه صناعات ادبی در پستوی تصاویر پنهان می‌گردند. تصویر (ایماژ) پرکاربردترین اصطلاح نقد ادبی است که از دیرباز در بلاغت اسلامی مطرح بوده است (فتوحی، ۱۳۸۹: ۳۷). در پژوهش‌های ناب زبان عرفانی، ناگزیر از به کارگیری این مؤلفه‌ها هستیم؛ چنان‌که به‌عنوان نمونه، کتاب *زبان عرفان*، نوشته علی‌رضا فولادی، در فصل اول به بیان ویژگی‌ها در سطح تناقضی زبان (پارادوکس، حس آمیزی، خلاف عادت، تجرید، تجسیم و در فصل دوم به سطح محاکات زبان و ویژگی‌های محاکاتی آن همچون تشبیه، استعاره، تمثیل، رمز و تمثیل رمزی پرداخته است (علی‌مددی، ۱۳۸۷: ۵۳). با این پیش‌درآمد، به بخش تحلیل مقاله می‌پردازیم.

### ۲-۱. ماجرای خلقت، خلافت و تحقق اسمای الهی در آدم

در اندیشهٔ ابن عربی، به‌ویژه در *فصوص‌الحکم*، مراتب و درجات بسیاری از ابعاد وجودی حضرت آدم (ع) مورد توجه قرار گرفته است. ابن عربی از نام و القاب پیامبران تأویل‌های شگرف ساخته و عناصر داستان‌های قرآن و ایماژهای حسّی قرآن و احادیث را تأویل کرده است (فتوحی، ۱۳۸۹: ۲۱۳). در این مجال، موارد اصلی آن بیان می‌شود. ابن عربی می‌گوید: خداوند پس از خلق عالم، آدم (ع) را خلق نمود. عالم را برای ظهور کمالات در صورت اسما و آدم را برای ظهور کمالات در ذات اسما آفرید: «أراد الله تعالى أن يظهر کمالاته في صورة أسمائه و صفاته فخلق العالم، و أراد أن يظهر ذاته و وجوده فخلق آدم» (سید حیدر، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۵). پس غرض غایی حق تعالی از خلق آدم، ظهور اسمای حسنی بود و آدم به‌مثابهٔ روح برای جسم عالم. «اعلم أنّ الأسماء الإلهية الحسنى تطلب بذواتها وجود العالم. فأوجد الله العالم جسدا مسووی و جعل روحه آدم و أعنيه «آدم» وجود العالم الانسانی» (جامی، ۱۳۷۰: ۳). بدین ترتیب، آدم به‌عنوان مجلا و محل تحقق اسمای حق قرار گرفت تا از این پس اسماء‌الله را به منصبهٔ ظهور برساند. بر این اساس، مهم‌ترین موضوع از دیدگاه ابن عربی پس از آفرینش آدم، مسئلهٔ اسمای الهی است؛ اسما و صفاتی که او را شبیه خداوند کرده، نمایندهٔ حق بر زمین قرار می‌دهد (مظاهری، ۱۳۸۵: ۵۲). چون آدم ابوالبشر اولین فرد در عالم شهادت و مظهر اسم الله وضعی است، بدین لحاظ فص حکمت الهیه به کلمهٔ آدمیه اختصاص می‌یابد (همان: ۵۱). آدم را تفصیل عالم می‌داند و نایب اسم جلاله الله می‌شمارد. ظهور آدم بر صورت اسم الله جامع جمیع اسما بود. «فخرج آدم علی صورة الاسم اللّٰه- إذ كان هذا الاسم يتضمن جمیع الأسماء الإلهیه» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۲۶/۱۳).

ابن عربی معتقد است خواست حق بر این بود تا اعیان اسمای حسنائش را در کون جامعی ببیند؛ چنان که بدون وجود این محل و تجلّی‌اش در آن، امکان ظاهر شدنش نبود؛ اسمایی که تعینات نور حق بودند: «اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵). نوری

که بر جهان و کائنات حیات می‌بخشد. «و الأسماء علی الحقیقه انما هی تعینات نور الوجود، المتحققه بحکم المعانی و الحقائق» (فناری، ۲۰۱۰: ۴۸۳).

در ادامه، ابن عربی به موضوع خلق آدم از خاک و دمیدن روح الهی در وی با عنایت به آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و انتخابش به عنوان اولین پیامبر پرداخته است. «قطب عالم، این صورت عنصری انسانی باشد و دوران و بقای افلاک به وی متعلق» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۳۱). از اینجا موضوع خلافت انسان را طرح کرده، انسان را مجلای حق، کلمه فاصله جامع، عامل بقا و چونان خاتم پادشاه بر خزاین جهان می‌شمارد؛ چرا که خلیفه باید به صفت مستخلف باشد.

سپس او را انسان و خلیفه نامید و نسبت به حق تبارک و تعالی، به منزله مردمک نسبت به چشم دانست: «فسمی هذا المذكور إنساناً و خلیفه، وهو للحق بمنزله إنسان العین من العین الذی یکون به النظر» (همان: ۸). در نتیجه، خداوند به وسیله او به خلق می‌نگرد و رحمت خویش را بر آنان می‌گستراند و عالم به وجود آدم کامل می‌گردد: «فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم فهو الإنسان الحادث الأزلی و النشاء الدائم الأبدی، قیام العالم بوجوده» (همان). او را به صفات جمالی و جلالیه متصف گردانید؛ پس آدم خلیفه‌ای کامل شد: «و لما كان المراد من خلق آدم وجود الخلیفه علی الوجه الأكمل الأجمع بین المجموع و المفصل» (جندی، ۱۴۲۳: ۲۰۹).

او را نفس ناطقه کلیه و قلب عالم قرار داد: «آدم هو النفس الناطقه الکلیه الّتی هی قلب العالم» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۳/۱). وی را برای خویش، تبارک و تعالی، آفرید، چنان که عالم را برای آدم. چون که آدم خلقی و روحی الهی است، إن الله خلق آدم علی صورته و فی روايه علی صورہ الرحمن (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۶۸). فرمود: یا ابن آدم! خلقت الأشياء من لأجلک و خلقتک من لأجلی (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۵۸/۴).

پس خداوند انسان کامل را برای برقراری اراده خود به وجود آورده تا جانشین حضرت حق باشد و «ولایت و خلافت جهان را به عهده گیرد و نگه‌دارنده عالم باشد و این جانشین از یک سو نظر به حضرت حق و فیض رحمت ایشان دارد و از سوی دیگر



تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۵۳  
نظر بر عالم هستی و فیض حق را از خداوند متعال گرفته و به آفریده‌ها می‌رساند»  
(مظاهری، ۱۳۸۵: ۵۴).

ابن عربی به استناد قرآن، آدم را عبارت از نفس واحده‌ای می‌داند که نوع انسانی از آن به وجود آمده است و او را نسبت به امانتی (اسمای الهی) که بدو سپرده آگاه نموده و مراتب آنان را در عالم بیان و آشکار فرموده است: «ثم إنه سبحانه و تعالی أطلعَهُ علی ما أودع فيه و جعل ذلك فی قبضتیه: القبضه الواحده فیها العالم، و القبضه الأخری فیها آدم و بنوه و بین مراتبهم فیه» (همان: ۲۲-۲۴). مباحثی که در رابطه با آدم مطرح شد، ابنای او را نیز دربر می‌گیرد. «مقصود از آدم در اینجا آدم ابوالبشر نیست؛ بل جنس بشری است به تمامه، یعنی حقیقت انسانیت» (عفیعی، ۱۳۸۰: ۵۵).

اما مولوی در ابتدای امر خلقت آدم (ع) به آفرینش روح او با قرائت و نمادهای تازه اشاره دارد و می‌گوید: قبل از خلق مادّی آدم (جسم)، روح او در عالم ملکوت قرین رحمت خداوند سبحان بوده است. ادبیات صوفیانه از دو جهت با نمادپردازی و سمبولیسم سروکار داشت؛ از یک سو ایمازهای متون دینی (قرآن و حدیث) را با قرائتی نمادگرا تأویل می‌کرد و از دیگر سو در شعر عرفانی به آفرینش نمادهای تازه مشغول بود (فتوحی: ۱۳۸۹: ۲۱۳).

مشورت می‌رفت در ایجاد خلق                      جانشان در بحر قدرت تا به خلق  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۶۹)

در حدیث آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَرْبَعَةِ آلَافِ سَنَةٍ» خدای جان‌ها را آفرید پیش از تن‌ها به چهار هزار سال و پیش از آنکه روح آنان در قالب تن درآید، زنده بودند و از عنایت پروردگار برخوردار؛ چنان‌که روح آدم پیش از تعلق به جسم، لیاقت خلیفه بودن یافت (شهیدی، ۱۳۷۳: ۴۸/۲-۴۹). سپس به خلق آدم صفی از خاک می‌پردازد:

آب را و خاک را بر هم زدی                      ز آب و گل نقش تن آدم زدی  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۸۸)

از دیدگاه مولوی، تنها ظاهر آدم از خاک است و ودیعه‌ای ارزشمند در وجودش قرار داده‌اند: «آدم از خاک است کی ماند به خاک» (همان: ۸۰۴). از نظر او 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 یافته 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 که همان کون جامع است، برسد (خیاطیان: ۱۳۸۹: ۴۴).

در ادامه، مولوی آفرینش آدم در چهل پگاه را مطرح کرده، می‌گوید: به آرامی و تدریج پیش رفتن، روش حق تعالی است و موضوع دیگر، اهمیت و ظرافت خلق آدم از دیدگاه ایشان است:

خلقت طفل از چه اندر نه مه است      زنکه تدریج از شعار آن شه است  
خلقت آدم چرا چل صبح بود      اندر آن گل اندک اندک می‌فزود  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۶۳)

خداوند به دستان خویش گل آدم را می‌سرشت و در هر ذره از آن گل دلی تعبیه کرد:

سراپای مرادل آفریدند      که مفتون سراپای تو باشد  
(فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۱۲۱/۳)

سپس از تعلیم مستقیم آدم به وسیله خداوند سخن می‌راند:  
آدم خاکی ز حق آموخت علم      تا به هفتم آسمان افروخت علم  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۳)

اسرار حق به نور وجود آدم آشکار گردید: «سر او را نور آدم کرد فاش» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۰۳). آدم را به‌عنوان حامل وحی برگزید و علم اسما را به او آموخت و دیگران از آدم آموختند. آدم پیام آور حق شد:

چون شد آدم مظهر وحی و وداد      ناطقه او علم الاسما گشاد  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۹۱۶)

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۵۵

این علم، علمی است که از سوی خدا و از طریق کشف و شهود به آدم (ع) افزوده گردید (شهیدی، ۱۳۷۳: ۶۱۸/۳).

صد هزاران علمش اندر هر رنگ است  
بوالبشر کاو علم الاسما بگگ است  
تا به پایان جان او را داد دست  
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۲)

یا چو آدم کرده تلقینش خدا  
بی حجاب مادر و دایه و ازا  
(همان: ۶۰۷)

مراد از علم دین، علم توحید و علم اسما است که آدم را بود که مظهر جلال و جمال و متعلم به همه اسمای حق و اسم اعظم حق بود (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱۸۹/۱). این قدرت آموختن به دلیل نور پاک الهی در وجودش بود:

چشم آدم چون به نور پاک دید  
جان و سِرّ نام‌ها گشتش پدید  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۲)

وی را بر جهانیان امتیاز بخشید؛ به طوری که جان پاکش در هفت آسمان ننگجید:  
در فراخی عرصهٔ آن پاک جان  
تنگ آمد عرصهٔ هفت آسمان  
(همان: ۱۰۹)

در ادامه، مولوی می‌گوید: عرش در برابر عظمت انسان کامل چیزی نیست.

عرش با آن نور با پهنای خویش  
چون بدید آن را برفت از جای خویش  
خود بزرگی عرش باشد بس مدید  
لیک صورت کیست چون معنی رسید  
(همان)

او را جامع عالم روح و جسم (دریا و خشکی) قرار داد:

توز کرْمُنَا بِنِی آدَمَ شَهْی  
هم به خشکی هم به دریا پانهی  
(همان: ۳۰۰)

مولوی آدم را مرکز و قطب دایرهٔ وجود و جامع عوالم خلق و امر، بر و بحر، شهادت و غیب و ملک و ملکوت می‌داند: «همچو گز قطب مساحت می‌شوی»

(همان)؛ یعنی مدار حول مرکز می چرخد و انسان نقطه و مرکز دایره وجود است تا جایی که می گویند: آفریدگار، عوالم بسیار آفریده، سید و شصت هزار و این همه عالم محصور است در دو عالم خلق و امر: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» و این دو عالم را «ملک و ملکوت» و «بر و بحر» و «شهادت و غیب» و «ظاهر و باطن» نیز خوانند و انسان که محمول عنایت حق است، به حکم «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ»، جامع این هر دو عالم است (لاهوری، ۱۳۷۷: ۴۵۳-۴۵۴).

## ۲-۲. تمکین فرشتگان به خلافت آدم

مشیت الهی بر فضل آدم قرار گرفت و فرشتگان از عطیایی که به او داده شد محروم گردیدند؛ کآنه تعالی یقول: «ما ظهرت أسمائی کلها إلا فی النشأه الانسانیه». قال تعالی: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا أی «الأسماء الإلهیه» التي وجدت عنها الأکوان کلها و لم تعطها الملائکه (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳/۳۲۶). بنابراین ابن عربی به فضل آدم بر فرشتگان معتقد است: «إن الکامل من بنی آدم، أفضل من الملائکه عند الله مطلقا» (همان: ۱۴۹/۴). او می گوید: آدم در نفس خود ترقی می کند و فرشتگان فاقد این قابلیت هستند.

خداوند تمام اسمایی را که در صورت الهیه بود، در آدم ظاهر فرمود و رتبه احاطه و جمع را به وجود او تعلق بخشید و به خاطر او حجّت خداوند متعال بر ملائکه اقامه گردید. «فظهر جمیع ما فی الصور الإلهیه من الأسماء فی هذه النشأه الإنسانیه فحازت رتبه الإحاطه و الجمع بهذا الوجود، و به قامت الحججه لله تعالی علی الملائکه» (همان، ۱۳۹۶: ۱۰). خداوند خود مستقیم آدم را تعلیم فرمود و سایر موجودات از جمله فرشتگان را به واسطه آدم. «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ أی»: استقبال من جهة رَبِّه أنوارا و أطوارا، أی: مراتب من الملکوت و الجبروت و أرواحا مجردة (همان، ۱۴۲۲: ۱/۲۸). نکته ظریف و قابل تأمل در این میان، تعلیم اسما به فرشتگان به وسیله آدم بود. «لطیفه آدم أنبا الملائکه بالاسماء فهو اخبار بلسان مخصوص لمعلوم عندهم» (همان، ۱۳۶۷:

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۵۷

۲۵). فضل دیگر آدم بر ملائکه، عبادت ایشان بر اسمی خاص است. آدم بر جمیع اسما مسلط شد. ملائکه را جمعیت آدم نبود؛ چه ایشان حق را از حیث اسم خاص معینی عبادت می‌کنند؛ ولی آدم به جمیع اسما (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

از نظر مولوی، فرشتگان پس از تنبّه خداوندی و با دیدن نور حق در وجود آدم (ع) به سجده افتادند. مولوی از «آدم مسجود» سخن می‌گوید. در واقع این اصطلاح «حقیقت انسانیت» است که جامع مظهر ذات و جمیع اسما و صفات الهی است که عالم آفرینش، ظهور آن محسوب می‌شود و به این اعتبار آینهٔ حق و خلق است و چون غرض از ایجاد، معرفت حق بود و هیچ‌یک از مراتب وجود، استعداد آن ندارند که حق را به نحو کمال و تمام بشناسند مگر انسان، بدین دلیل حقیقت انسانی، غایت ایجاد نیز هست و آفرینش محفوظ به بقا و دوام اوست و هرگاه که این نوع از میان برخیزد، دورهٔ عالم نیز به سر می‌آید و دورهٔ آخرت شروع می‌گردد (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲۳۶/۱). در باب تأویل این سجده، نکته‌های قابل تأملی در آثار مولوی و شارحان مطرح شده است، از جمله:

چون ملک انوار حق در وی بیافت      در سجود افتاد و در خدمت شتافت  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۲)

اشاره است به آیهٔ «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا» (بقره: ۳۴) که مفسران چند قول در معنی سجدهٔ آدم ذکر کرده‌اند. یکی آنکه سجده برای آدم بود به معنی تعظیم و تکریم. دوم آنکه سجده برای خدا بود و آدم قبله بود، نظر به آنکه سجدهٔ عبادت برای غیر خدا جایز نیست. سوم آنکه سجود به معنی لغوی است؛ یعنی انقیاد و خضوع، نه معنی شرعی آن که روی بر خاک نهادن و یکی از ارکان نماز است. مولانا می‌گوید: فرشتگان آدم را سجده کردند برای آنکه نور خدا را از وی طالع دیدند. پس آدم مسجود ملائکه بود، ولی به لحاظ مظهریت حق تعالی (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۴۵۷/۲).

سجده کردند ملائک تن آدم را زود      پرتو جان تو دیدند در آن جسم سنی  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۶۹)

حقیقت سجده که آدم در این میان بهانه بود و حق تعالی در وجود شهود، یگانه (لاهوری، ۱۳۷۷: ۷۶۵).

من قبله جان‌هایم، من کعبه دل‌هایم      من مسجد آن عرشم، نی مسجد آدینه  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۶۱)

دلیل دیگر سجده ملائک بر آدم، افزونی جان آدم (خبر و آگاهی) بر آنان بود:  
ز آن سبب آدم بود مسجودشان      جان او افزون‌تر است از بودشان  
(همان، ۱۳۷۳: ۲۸۴)

دلیل دیگر سجده این بود که خداوند همه قوا و طبایع و مجردات روحانیه و عقول قدسیه را در وجود آدم نهاد:

سجده آدم را بیان سبق اوست      سجده آرد مغز را پیوست پیوست  
(همان: ۸۹۶)

«یعنی سجده کردن ملائکه آدم نوعی را دلیل سبق بالشرف اوست؛ چنان که همه قوا و طبایع و مجردات روحانیه و عقول قدسیه را در وجود انسان گذارده‌اند و همه را مطیع و ساجد روحش کرده‌اند» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۵).

آن گشادی‌شان کز آدم رو نمود      در گشاد آسمان‌هاشان نبود  
عرضه کردی نور آدم را عیان      بر ملائک گشت مشکل‌ها بیان  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۲۷)

ملائکه را قبل از ظهور آدم نظری بر خود بود. چون کمال آدم را به اعتبار کشف اسما به ملائکه نمودند، آن نظر نماند. «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» (بقره: ۳۲) برگشادند. و از این گشودن آنچه دیدند، از تسیح و تهلیل خویش ندیده بودند (لاهوری، ۱۳۷۷: ۲۰۱). فرشتگان از آدم و تعالیم او به معارف بیشتری دست یافتند:

تا ملک بی خود شد از تدریس او      قدس دیگر یافت از تقدیس او  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۲۷)

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۵۹

بنابراین مولوی معتقد به برتری انسان کامل بر فرشتگان است؛ چون با آفرینش آدم، رازهای جهان بر ایشان سهل و آسان گردید:

آدمی را او به خویش اسما نمود      دیگران از آدم اسما می‌گشود  
(همان: ۸۰)

مصراع اول به آیهٔ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و مصراع دوم به آیهٔ «أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» اشاره دارد (لاهوری، ۱۳۷۷: ۱۴۸). آدم معلّم جمیع اسما و شارح اسرار حق شد. آیهٔ اول مجموعهٔ هجده هزار عالم است که مظهر اسمای حق می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۸).

آدم أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَاءِ دَرَسِ گُو      شرح کن اسرار حق را موبه‌مو  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۸۱)

پس فرشتگان به مراتب بالاتری رسیدند؛ «از سجود آدم افزون‌تر شدند» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۵۶). چون در وجود و دل آدم نور و وجود حق تبارک و تعالی بود؛ «در دل آدم خدا بوده مقیم» (همان) و نام و جایگاه آدم بالاتر از نام و جایگاه ملائک قرار گرفت؛ «تدریس با تقدیس او بالاتر از اسماستی» (مولوی، ۱۳۸۴: ۹۰۹).

### ۲-۳. مواجههٔ ابلیس با آدم

خداوند در خلق آدم، او را به تکریم و تشریف جمع آورد و به ابلیس فرمود: چه چیزی مانع سجدهٔ تو بر کسی شد که به دو دست خویش آفریدم؟ در حالی که او جمع بین صورتین بود. «و ما هو إلا عين جمعه بين صورتين: صورة العالم و صورة الحق و هما يدا الحق. و ابليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعيه و لهذا كان آدم خليفه» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۲۰). جواب داد: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (ص: ۷۷). ابلیس نور حق تبارک و تعالی را در وجود آدم ندید.

لَوْ أَنَّ ابْلِيسَ رَأَى مِنْ آدَمَ      نور محیها علیه ما ابی

اگر ابلیس، در آدم روشنایی و جلای صورتش را می‌دید، از سجده بر او ابا نمی‌کرد (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۳). یعنی در صورت انسانیت مستتر گشته و او را به صفات

جمالیه و جلالیه متّصف گردانیده‌ام. نکته دیگر اینکه «ابلیس مظهر اسم مضل است و اسم مضل داخل است در تحت اسم الله که آدم مظهر آن است» (همدانی، بی تا: ۵۲۶). حقیقت اسم مضل بر آدم غلبه کرد و موجب گمراهی او شد در صورت شیطانی و اشارت «فَلَا تَلُومُونِي وَ لَوْ مَوَا أَنفُسُكُمْ» شاهد این مدّعاست (همان).

یکی از مبانی مهم اندیشه مولوی در باب مرتبه آدم (ع)، تقابل او با شیطان و روشن شدن حقیقت وجودی آدم است. «ابلیس یازده بار نامش در قرآن مجید یاد شده است و این ذکرها جز در یک مورد، در ضمن اشاره به داستان آدم آمده است» (پورنامداریان: ۱۳۹۴: ۱۶۷). ابلیس حاضر به پذیرش فرمان الهی نبود. این سرپیچی موجب طرد و خواری او شد. ابلیس در حق آدم اعتراض کرد که «خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ». بعد از آنکه استاد ملائکه بود، ملعون ابدی گشت و رانده درگاه (مولوی، ۱۳۸۶: ۸۳)؛ در نتیجه، جایگاه و طاعت چند هزار ساله او تباه شد:

صد هزاران سال ابلیس لعین  
بود ز ابـدال و امیرالمؤمنین  
پنجه زد با آدم از نازی که داشت  
گشت رسوا همچو سرگین وقت چاشت  
(همان، ۱۳۷۳: ۱۳۴)

فرشتگان جملگی فرمان حق را گردن نهادند جز ابلیس:

چو طوفان گردونی همی گردند بر آدم  
مگر ابلیس ملعونی که بر آدم نمی‌گردد  
(همان: ۹۲۹)

آدم برگزیده و مطلوب حق بود و ستیزه با او به سقوط و تباهی ابلیس منجر شد:  
ز آدم اگر بگردی او بی‌خدای نیست  
ابلیس وار سنگ خوری از کف خدا  
(همان، ۱۳۸۴: ۱۲۳)

ابلیس نظر جدا جدا داشت  
پنداشت که ما ز حق جدا ایم  
(همان: ۵۹۹)

ابلیس پس از تمرد، به جدال با خدا پرداخت و گفت: «یا رب، آه همه تو کردی و فتنه تو بود، مرا لعنت می‌کنی و دور می‌کنی؟ و به آدم گفت که ای آدم چون من بر



تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۶۱

تو گرفتم و بر آن گناه که کردی زجر کردم، چرا با من بحث نکردی؟ آخر تو را حجت بود؟ گفت: یا رب، می‌دانستم الا ترک ادب نکردم در حضرت تو و عشق نگذاشت که مؤاخذه کنم» (همان، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

شیطان مظهر اسم مَضِلِّ حق تبارک و تعالی است. کفر، مظهر اسم «مُضِل» و ایمان مظهر اسم «هادی» است و مبدأ این هر دو یکی است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۳۷).

غیرتش بر عاشقی و صادقی ست  
غیرتش بر دیو و بر استور نیست  
دیو اگر عاشق شود هم گوی برد  
جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد  
(مولوی: ۱۳۷۳: ۹۵۲)

مولوی به استناد قرآن و دیدگاه عرفانی خویش، هدایت و گمراهی را در ید قدرت پروردگار می‌داند و شیطان را محل محک، غیرت و نگهبان درگاه حق؛ چنان که شارحان شعر او بر این باورند که دیو اگر عاشق شود، وجود غالب شود و ماهیت و تعین مغلوب، بلکه فانی شود در اسم مُضِل (سبزواری، ۱۳۷۴: ۴۸۱/۳).

## ۲-۴. ربوبیت آدم

آدم حق و خلق است و به این مرتبه است که شایستگی خلافت یافته است. چون خدای متعال متّصف به صفات کمالیه و مدبر عالم است، پس خلیفهٔ او نیز باید متّصف به کمالات او باشد و قادر بر تدبیر عالم. حکمت نشئهٔ روح آدم ربوبیت است و خلافت بر عالم و اگر نبود این مظهر اسمایی و صفاتی، حق همواره آن کنز مخفی بود. «پس نیازمندی خلق به حق و افتقار حق به خلق در نظر ابن عربی، حقیقتی است خالی از هر کنایه» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۶۷).

ابن عربی در این وادی چنان که مشی عرفانی اوست، با جسارت تمام می‌گوید: پس تنها خودت را ثنا کن و جز خودت را سرزنش نکن: فلا تحمد إلا نفسك و لاتذم إلا نفسك، و ما یبقی للحق إلا حمد إفاضه الوجود لأن ذلك له لا لك. فأنت غذاؤه بالأحكام و هو غذاؤك بالوجود. فتعین علیه ما تعین علیك (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۸۶). وی

غناى حق را به چالش کشیده، از یاری و کمک انسان به خدا سخن می گوید: حق تعالی در من هدف و مقصدش را تحقق بخشیده است:

فَأَنى بِالْغنى وَأَنَا  
لذالك الحقُّ أوجدنى  
بِذا جاء الحديث لنا  
و لما كان للخليل هذه المرتبة التى بها سمى خليلاً لذلك سنَّ القِرَى (همان: ۸۸).

سپس از وجوه، هویت و انانیت خود سخن می گوید: انانیت حق به سبب انانیت من نیست؛ ولی مظهر او در انانیت من است:

فلى وجهان هو و أنا  
وليس له أنا بأنا  
ولكن فى مظهره  
فنحن له كمثل إنا  
(همان)

او انسان کامل را محاذی با مرتبه «الهیّت» می داند و سپس می گوید: انسان نسبت به خدا عبد است، ولی نسبت به عالم، رب. هرچه ظهور اسما در چیزی بیشتر باشد، جنبه ربوبیت او نیز بیشتر است و چون ظهور اسما در انسان بیشتر از سایر موجودات است، پس جنبه ربوبیت او نیز بیشتر است. همچنین آموزش اسما نیز به منزله تسلط بر اسما است و تسلط بر اسما همان مقام و منزلت ربوبیت است (مظاهری، ۱۳۸۵: ۵۷-۴۱).

مولوی نیز بر این باور است که خداوند از روح خویش در آدم دمید و در او ودیعه‌ای قرار داد تا به علّیین دست یازد. در آموزه‌های مولوی، صعود انسان به مدارج عالی معرفتی و نیل به پروردگار، با طی طریق ممکن است و هرگاه دل به الهام الهی سپاری، لبریز از دریای معرفت حق می شوی:

متصل چون شد دلت با آن عدن  
هین بگو مهراس از خالی شدن  
امر قل زین آمدش کای راستین  
کم نخواهد شد بگو دریاست این

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۷۲)

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۶۳

در مراتب فنای آدم از صفات خویش و بقا به صفات خداوند، او فرمانروای عالم می‌شود و به غایت شادمانی می‌رسد:

خیز که امروز جهان آن ماست      جان و جهان ساقی و مهمان ماست  
خیز که فرمانده جان و جهان      از کرم امروز به فرمان ماست  
(همان، ۱۳۸۴: ۲۲۶-۲۲۷)

او رهایی‌بخش و حاکم مطلق می‌شود و مظهر و مجلای تحقق ارادهٔ حق:  
ای کافران ای کافران قفل شما را وا کنم      زیرا که مطلق حاکم مؤمن کنم کافر کنم  
(همان: ۵۳۲)

امروز همچون آصفم شمشیر و فرمان در کفم      تا گردن گردنکشان در پیش سلطان بشکنم  
(همان: ۵۳۳)

در این وادی، صاحب و دایه و سرمایه هستی می‌شود و سیر حرکت روحانی خود را از ازل تا ابد به تصویر می‌کشد:

سرمایهٔ مستی منم هم دایهٔ هستی منم      بالا منم پستی منم چون چرخ دوار آمدم  
آنم کز آغاز آمدم با روح دمساز آمدم      برگشتم و باز آمدم بر نقطه پرگار آمدم  
(همان: ۵۳۴)

به مقام پادشاهی بر سلاطین عالم می‌رسد. «لابد است که هر خلیفه‌ای مستجمع اوصاف مخلّف بود» (عزالدین کاشانی، بی تا: ۹۵). اما در کنار وجه ربوبی و خالقی، از وجه بندگی و خلقی خویش غافل نیست:

سلطان سلاطینم هم آنم و هم اینم      هم خازن خاقانم پر گوهر و پر مرجان  
پهلوی شهنشاهم هم بنده و هم شاهم      جبریل کجا گنجد آنجا که من و یزدان  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۶۱)

درنهایت، مالک ملک لامکانی و جامع جمیع عوالم غیب و شهادت می‌شود:  
من مالک ملک لامکانی شده‌ام      من عارف گنج زر کانی شده‌ام  
(همان: ۱۴۳۵)

۵-۲. آدم آینهٔ صفات حق تعالی

خلق عالم در اعتدال بود؛ اما بی‌روح بود و چونان آینه‌ای کدر و تاری می‌نمود: «و قد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوئ لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوه» (ابن عربی: ۱۳۹۶: ۶). پس آدم را به عنوان روح عالم و جلای آن آینه قرار داد. از آنجا که انسان بالغ به مقام فعلیت خاص انسانی، مظهر جمیع یا کثیری از صفات و اسمای حق است، به لسان حال مترنم است به این مقال که من رأنی فقد رأی الحق. از این رو انسان کامل، به نحو مظهریت مشتمل است بر جمیع اسمای کلیه و جزئیه، جز قدم و وجوب ذاتی (قیصری: ۱۳۷۵: ۲۷).

در آینه و وجود آدم دیدیم جمال اسم اعظم (ولی، ۱۳۸۰: ۵۶۴)

جامع بودن مراتب آدم به مثابه آینه بودن او به منظور پیدایی جمال جمله اسما است. «حکمت الهیه به کلمه آدمیه از آن جهت مخصوص گشت که آدم به مثابه آینه بود که جمال جمله اسما در او پیدا بود» (بابا رکن، ۱۳۵۹: ۴۹).

مولوی نیز با تأسی از معارف دینی می‌گوید: قلب انسان جایگاه حق تعالی است و دل چونان آینه‌ای است که صفات حق را نشان می‌دهد. «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (ترمذی، ۱۴۲۲: ۴۸۷).

گفت پیغمبر که حق فرموده است  
من ننگنجم هیچ در بالا و پست  
در زمین و آسمان و عرش نیز  
من ننگنجم این یقین دان ای عزیز  
در دل مؤمن بگنجم ای عجب  
گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۹)

مولوی می‌گوید: اگر از سر صدق و نیکویی مرا ببینی، نور خدا و صفات حق را در من مشاهده خواهی کرد:

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای  
گرد کعبه صدق بر گردیده‌ای  
چشم نیکو باز کن در من نگر  
تا ببینی نور حق اندر بشر  
(همان: ۲۴۳)

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۶۵

انسان محل مشاهدهٔ اسما و صفات الهی است و همچون اسطرلاب، اوصاف علوِّ حق تبارک و تعالی را می‌نمایاند:

آدم اسطرلاب اوصاف علوست  
هر چه در وی می‌نماید عکس اوست  
وصف آدم مظهر آیات اوست  
همچو عکس ماه اندر آب جوست  
(همان: ۹۳۳)

آدم اسطرلاب گردون علوی و آسمان عالم الهی است و وصف آدم، مظهر نشانهٔ خدایی است. هر چه در آدم می‌نماید، عکس اوست، چون عکس ماه که در آب بیفتد (نثری، ۱۳۳۱: ۱۷۸/۶). اگر به تماشای وجود حقیقی خود در آینهٔ دل بنشین، در آن جمال و کمال خداوند را ملاحظه خواهی کرد: «انسان، اتمّ مراتب و اکمل صور است» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۰۵).

جان و سر تو ای پسر نیست کسی به پای تو  
بوسه بده به روی خود راز بگو به گوش خود  
آینه بین به خود نگر کیست دگر ورای تو  
هم تو بین جمال خود هم تو بگو ثنای تو  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۰۵)

در این ابیات، مولوی شناخت نفس را اساس و پایهٔ شناخت حق می‌داند. آدمی اسطرلاب حق است؛ اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند. پس اسطرلاب در حق منجم سودمند است که من عرف نفسه فقد عرف ربه. وجود آدمی که وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ، اسطرلاب حق است، تجلّی حق و جمال بی‌چون را دم‌به‌دم و لمحّه به لمحّه می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد (همان، ۱۳۸۶: ۲۳).

مولوی بر این باور است که در دیدهٔ آدم، جمال حق را می‌توانی ببینی، همچنان که حق نیز جمال خود را در ما می‌بیند:

در دیدهٔ ما نگر جمال حق بین  
حق نیز جمال خویش در ما بیند  
کاین عین حقیقت است و انوار یقین  
وین فاش مکن که خونت ریزد به زمین  
(همان، ۱۳۸۴: ۱۴۴۵)

۲-۶. جایگاه آدم در قوس نزول و صعود

آدم به عنوان واسطه فیض بین خداوند و مخلوقات دیگر و تکمیل کننده قوس نزول و صعود قرار گرفته است. فیض حق به سالک منتقل شده، با نفوس و عقول اتحاد پیدا می کند و با برزخیتی که مرتبه اصلی اوست، متحد می شود. در آن صورت، فیض رسیده به او به آن برزخیت که پایین تر از احدیت است و واحدیت نام دارد، اتصال پیدا می کند. به عبارتی، فیض حق ابتدا به آدم رسیده، از آدم به عالم و کائنات منتقل می گردد:

فان المدد الواصل الیه بعد انتهائه فی اکثره الی اقصی درجات اکثره و صورتها، يتصل باحدیتها، اعنی احدیة تلك اکثره الی تلك البرزخیه التي من جمله نعوتها الوحدانیه التالیه الاحدیه. فیتم الدائرہ بالانتهاء الی المقام الذی منه تعین الفیض الواصل الی العقل. و هذا سر من لم یعرفه و لم یشهده لم یعرف حقیقه قوله تعالی: وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا (قونوی، ۱۳۹۳: ۱۵۷).

موضوع دیگر، فیض اقدس و فیض مقدس است که از آموزه های اصیل ابن عربی و پیروان اوست. فیض اقدس، یعنی تجلی حق برای ذات خود در صور معقول کائنات. فیض مقدس، یعنی تجلی حق در صور اعیان کائنات (عفیفی، ۱۳۸۰: ۵۸). پس در نتیجه فیض اقدس و فیض مقدس، تجلی هر مرحله به مرحله پایین تر صورت می گیرد. «مفهوم خلق در نگاه ابن عربی، نوعی تعین ذات حق است که لحظه به لحظه در تجدّد و تبدل است و چیزی نیست که از عدم به وجود آید و سابقه عدمی داشته باشد و قابل تکرار هم نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۷). بنابراین مراحل چندین پیدا می کند:

فتجلی الله تعالی باسمه الجامع للحضرات، فظهر فی مرآه الانسان، و هو الاسم الاعظم و الظل الأرفع و خلیفه الله فی العالمین، و تجلی بفیضه الأقدس و ظلّه الأرفع، فظهر فی ملابس الأعیان الثابته من الغیب المطلق و الحضرة العمائیة و الحضرة العمائیة، ثم تجلی بالفیض المقدس و الرحمة الواسعه و النفس الرحمانی من الغیب المضاف و

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوهٔ بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۶۷

الکنز المخفی و مرتبه العمائیه علی طریقه شیخنا العارف «مد ظله» فی مظاهر الارواح الجبروتیه و الملکوتیه ای العقول المجرده (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

انسان کامل، واسطهٔ بین حق و خلق است و به سبب او و هر که در مرتبهٔ اوست، فیض حق و مدد او که سبب بقای ما سوی الله است، به همهٔ عوالم علوی و سفلی می‌رسد و اگر این برزخیتش که با طرفین مغایر نیست، نباشد، هیچ شیء از عالم، مدد الهی و حدانی را نمی‌پذیرد؛ زیرا مناسبت و ارتباط نیست تا مدد به آن‌ها برسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۷). به همین دلیل است که «جهان‌بینی ابن عربی حول دو محور حق مطلق و انسان کامل به صورت صعود و نزول وجودی دور می‌زند» (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۸).

مولوی از جملهٔ عارفانی است که قوس نزول و صعود را به زیبایی تمام به تصویر می‌کشد و دلکش‌ترین تجربه‌های عارفانه را در قالب دلنشین‌ترین ابیات ترسیم می‌کند:

آنجا روم آنجا روم بالا بدم بالا روم      بازم رهان بازم رهان کاینجا به زنهار آمدم  
من مرغ لاهوتی بدم دیدی که ناسوتی شدم      دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۵۳۸)

اما مشیت حق بر اغوای آدم به وسیلهٔ شیطان، تحقق ماجرای هبوط و نزول آدم از لاهوت به ناسوت بود:

پاسبان را خار چون در پای رفت      دزد فرصت یافت کالا برد تفت

مراد از پاسبان، آدم (ع) است که حافظ اسرار ربوبیت بود، خار، تأویلی است که از خاطر آدم (ع) گذشت و دزد، شیطان بود (لاهوری، ۱۳۷۷: ۹۶). آدم از همنشینی با معشوق یگانه محروم شد و در اقلیم ملک و غربت سرای دنیا فرود آمد، ولی با ناله و توبه و تضرع، عاقبت خداوند راه رجعت را به او نشان داد:

پی رضای تو آدم گریست سیصد سال      که تا ز خندهٔ وصلش گشاده گشت دهن  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۸۰)

مولوی هبوط را نتیجه قهر حق و تحقق صفات جلالی او می‌داند و آدم هم بر قهر و لطف حق عاشق و شیدا است:  
از شوق عتاب تو آن آدم بگزیده  
از صدر جنان آمد در صف نعال تو  
(همان: ۸۱۴)

در آیات قرآن، إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وِإِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ وِإِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَىٰ، معنای رجوع و مراجعت، رفتن و برگشتن به جایی است که رجوع‌کننده قبلاً در آنجا بوده است. مسئله هبوط آدم از بهشت و جنت به عالم ناسوت، همان مسئله قوس نزول است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۳). مولوی در سیر حرکت آدم از لاهوت به ناسوت و عالم مُلک و بازگشت دوباره او به عرش مجید، فیض و لطف حق را بی‌واسطه می‌داند و همچنین رحمت حق بر موجودات را بی‌رابطه، برخلاف ابن عربی که پیش‌تر گفته شد.  
من نخواهم دایه مادر خوش‌تر است  
موسی‌ام من دایه من مادر است  
من نخواهم لطف مه از واسطه  
که هلاک قوم شد این رابطه  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۶۹)

او آفرینش انسان را لطف و کرم محض پروردگار می‌داند. «در نظر مولانا خلق از عدم» به وجود می‌آید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۷).  
ما نبودیم و تقاضا مان نبود  
لطف تو ناگفته ما می‌شنود  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۷)

### نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، مفهوم مراتب انبیا به‌طور کلی، مفهومی است مشکک و مولوی و ابن عربی مراتب هر نبی را (مانند اختلاف مراتب نور)، متفاوت با انبیای دیگر می‌دانند. هر دو عارف در آثار مذکور، یکی از مایه‌های معارف اسلامی، یعنی پیامبران را بارها به‌صورت تلمیح، تشبیه و حکایت (مولوی) و توصیف، تأویل و نماد (ابن عربی) آورده‌اند و بر این اساس، حجم قابل‌ملاحظه‌ای از این آثار به پیامبران و مراتب آن‌ها به شیوه‌ای بلیغ با خلق تصاویری بکر و بدیع، اختصاص یافته است. با



بررسی و استخراج آرای آن‌ها و تطبیق و تحلیل مبانی فکری‌شان در باب مراتب آدم (ع) مشخص گردید که در جمیع مراتب مرتبط به این پیامبر الهی و ابنای بشر، خلقت، خلافت، تحقق اسمای الهی در آدم، مواجههٔ فرشتگان و ابلیس با او، موضوع ربوبیت آدم، آینگی او برای صفات حق تعالی و جایگاهش در قوس نزول و صعود، در بیشتر مواضع دارای دیدگاه‌های مشترک هستند و دلیل این مسئله، بن‌مایه‌های فکری مشترک آن‌ها به‌ویژه قرآن کریم به‌عنوان سرچشمه و منبع اصلی معرفت و سپس احادیث و معارف اسلامی و تقریرات و تعلیمات عرفای سلف بوده است. هر دو عارف به جامع‌ترین و بلیغ‌ترین تعاریف و تازه‌ترین تصاویر در رابطه با جایگاه آدم در نظام آفرینش پرداخته و درجه و دایرهٔ ولایت و میزان ظهور اسمای الهی و تجلیات آن را که بسیار در این نبی قابل تأمل است، تبیین کرده‌اند.

تنها وجه افتراق آنان (آن‌هم باید گفت: در تشریح جزئیات این موضوع، چون در کلیات موافق‌اند و اندیشهٔ مشترک دارند) موضوع واسطه بودن آدم در فیض به هستی است؛ ابن عربی معتقد است فیض خداوند با واسطهٔ آدم به عالم می‌رسد و موضوعاتی همچون: فیض اقدس و فیض مقدس را مطرح می‌کند و همچنین ظهور اسمای الهی در آدم تحقق می‌یابد و از او در کائنات ساری و جاری می‌گردد بدین ترتیب، اقتضا و لازمهٔ خلقت جهان و موجودات، خلق آدم است. در دیدگاه مولوی فیض و رحمت حق به عالم و موجودات، بی‌واسطه و مستقیم است. او خلق آدم را ناشی از لطف و رحمت حق می‌داند.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۱)، ترجمهٔ مصطفی خرمدل، ج ۱، تهران: حیدری.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، ج ۵، تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۴)، **الفتوحات المکیه**، ج ۲، ۳، ۴ و ۱۳، تصحیح عثمان یحیی، چ ۲، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، **ترجمان الاشواق**، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، چ ۲، تهران: روزنه
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، **فصوص الحکم**، تصحیح محمد خواجوی، چ ۴، تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷)، **مجموعه رسائل ابن عربی**، چاپ ۱، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)، **تفسیر ابن عربی** (تأویلات عبدالرزاق)، ج ۱، تصحیح سمیر مصطفی رباب، چاپ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- افلاکی، احمد بن اخی ناطور (۱۹۵۹)، **مناقب العارفین**، چاپ ۱، آنکارا: بی نا.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، **مثنوی معنوی**، مصحح: توفیق سبحانی، چ ۱، تهران: وزارت ارشاد اسلامی
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، **دیوان کبیر شمس**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱، تهران: طلایه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، **فیه ما فیه**، مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران: نگاه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، **داستان‌های پیامبران در کلیات شمس**، چ ۱، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، **در سایه آفتاب**، چ ۴، تهران: سخن.
- ترمذی، ابوعیسی محمد (۱۴۲۲)، **ختم الاولیاء**، مصحح: اسماعیل یحیی، چ ۲، بیروت: مهد الآداب الشرقیه.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، ج ۱، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الجنیدی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ ق)، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، **محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی**، چ ۴، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۳)، **ابن عربی میراث‌دار پیامبران**، چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹)، **شرح فصوص الحکم**، مصحح: حسن زاده آملی، چ ۲، قم: بوستان کتاب.

- تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل شیوه بلاغت و تصویرپردازی آن‌ها ... ۳۷۱
- خیاطیان، قدرت الله (۱۳۸۹)، بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن عربی و مولوی، خردنامه صدرا، شماره ۶۱، صص ۴۰-۶۴.
- ذوقی، سهیلا (۱۳۹۱)، انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی، عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان، ادبستان)، دوره ۳، شماره ۱۰، ص ۱۲۷ تا ۱۳۸.
- رئیسی، زربانو (۱۳۸۶)، مقایسه اوصاف پیامبران اولوا العزم در مثنوی و فصوص الحکم ابن عربی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، ج ۱ و ۳، تصحیح مصطفی بروجردی، چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سلطان ولد، بهاء‌الدین (۱۳۷۶)، انتهانامه، تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، چ ۱، تهران: روزنه.
- سیف، عبدالرضا (۱۳۸۷)، داستان‌های پیامبران در مثنوی، چ ۱، تهران: سخن.
- شاه‌محمدی، علیرضا، عظیم حمزئیان، قدرت‌الله خیاطیان و جعفر فلاحی (۱۴۰۰)، رابطه زبان تفسیر و تجربه عرفانی در اندیشه ابن عربی و د.ت سوزوکی، فصلنامه مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۱۲، شماره ۲۳، صص ۲۸۱-۳۰۸.
- شفیع‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چ ۴، تهران: سخن.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، ج ۲ و ۳، چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- شیرازی، مسعود بن عبدالله بابا رکنا (۱۳۵۹)، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، ج ۱، تصحیح رجبعلی مظلومی، چ ۱، تهران: مؤسسه اسلامی مک گیل.
- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۸۱)، شرح جدید منظومه سبزواری، چ ۱، تهران: آفرینش.
- عقیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص‌الحکم، تصحیح نصرالله حکمت، چ ۱، تهران: الهام.
- علی‌مددی، منا (۱۳۸۷)، بررسی کتاب زبان عرفان، کتاب ماه ادبیات، شماره ۲۱، پیاپی ۱۳۵، صص ۵۲-۵۳.
- غنی، قاسم (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف در اسلام، چ ۱، تهران: زوآر.
- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۹)، بلاغت تصویر، چ ۲، تهران: علمی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۳)، احادیث و قصص مثنوی، تصحیح حسین داودی، چ ۷، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ۲ و ۳، چ ۱، تهران: زوآر.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰)، **مصباح الأئس بین المعقول و المشهود**، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲)، **شرح الأربعین حدیثاً**، تصحیح حسن کامل ییلماز، چ ۱، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، **فکوک**، تصحیح محمد خواجهوی، چ ۳، تهران: مولی.
- قیصری، داود (۱۳۸۱)، **رسائل قیصری**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (بی تا)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، چ ۱، تهران: هما.
- لاهوری، محمد رضا (۱۳۷۷)، **مکاشفات رضوی**، تصحیح کوروش منصوری، چ ۱، تهران: روزنه.
- مظاہری، عبدالرضا (۱۳۸۵)، **شرح نقش الفصوص محیی‌الدین ابن عربی**، چ ۱، تهران: خورشیدباران.
- نثری، موسی (۱۳۳۱)، **نثر و شرح مشنوی**، تصحیح محمد رضانی، چ ۱، تهران: کلاله خاور.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹)، **بیان التنزیل**، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، چ ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ولی، شاه نعمت‌الله (۱۳۸۰)، **دیوان شاه نعمت‌الله ولی**، تصحیح عباس خیاطزاده، چ ۱، کرمان: خانقاه نعمت‌اللہی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، **مولوی‌نامه (مولوی چه می گوید؟)**، چ ۱، چ ۱۰، تهران: هما.
- همدانی، سید علی (بی تا)، **حل فصوص الحکم**، بی جا (این رساله براساس نسخه ۲۷۹۴ کتابخانه شهید علی پاشا استانبول کار شده است).