

بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت

قاسم کاکایی (دانشیار دانشگاه شیراز)

اشکان بحرانی (دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز)

چکیده

در سنت ادیان ابراهیمی، آثار عارفان را با رویکردهای الهیاتی گوناگونی بررسی می‌توان کرد. یکی از مهم‌ترین و پررونق‌ترین رویکردهای الهیاتی در الهیات جدید، رویکرد سلبی (Apogatic Approach) است. در مقاله‌ی حاضر، به یکی از درون مایه‌های اصلی الهیات سلبی، یعنی رابطه‌ی خدا و نفس، و دو رابطه‌ی دیالکتیکی ذیل بحث خدا و نفس، یعنی دیالکتیک حلول و تعالی و دیالکتیک عروج و درون‌بود در آثار دو عارف بزرگ مسلمان و مسیحی، مولانا و مایستر اکهارت، می‌پردازیم. رابطه‌ی خدا و نفس و به دنبال آن دیالکتیک حلول و تعالی و دیالکتیک عروج و درون‌بود ذیل بعد هستی‌شناختی الهیات سلبی بررسی شده است. کلید واژه‌ها: الهیات سلبی، مولانا، اکهارت، دیالکتیک حلول و تعالی، دیالکتیک عروج و درون‌بود

۱- مقدمه: خدا و خدای فوق خدا

یکی از ارکان اساسی الهیات سلبی تفکیک میان ساحت به کلی متعالی و ناشناختنی وجود حق و ساحت دست‌یافتنی و شناختنی اوست.

را از^۱ اکهارت در آثار خود صراحتاً به این تفکیک اشاره می‌کند. وی دو ساحت خدا و الوهیت هم متمایز و دغدغه‌های سلبی‌گروانه‌ی خود را با بحث در باب الوهیت مطرح می‌کند. این تفکیک در میان عارفان مسلمان و به تبع در لسان مولانا، تحت عنوان تمیز میان حضرت ذات و حضرت اسما و صفات (یا آلاء الهی) بازتاب می‌یابد. در عرفان اسلامی آموزه‌ی دیگری که تفکیک میان^۲ ص ساحت دست‌یافتنی و ساحت دست‌رس‌ناپذیر وجود خدا یا میان، به تعبیر هیوستن اسمیت (۱۶۶) «خدای شخصی» و «خدای فراشخصی»، را آینگی می‌کند، تفکیک میان نود و نه اسم خدا و صدمین اسم اوست. صدمین اسم الله ناشناختنی و ناگفتنی است و از این رو از حمد و ثنای مسلمانان غایب است (نک به: اسمیت، صص ۱۶۲-۱۶۶). تفکیک یادشده و بحث از ذات یا الوهیت را نقطه‌ی آغاز مناسبی برای بررسی هستی‌شناسی سلبی در آثار مولانا و اکهارت می‌توان دانست.

در لسان عارفان مسلمان از ساحت پنهان، متعالی و دست‌رس‌ناپذیر الوهی اغلب به ذات تعبیر شده است. با وجود این، تعبیرهای دیگری نیز در عرفان اسلامی مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، عارفان مسلمان ذات الوهی را گاه هاهوت خوانده‌اند. هاهوت مرتبه‌ای وجودی فراتر از همه‌ی ساحت‌های وجودی است (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص ۵۵۷). در آثار عارفان خراسانی نیز گاه با تعبیر جسورانه‌ای در این زمینه مواجهیم. برای نمونه خرقانی خواهان «خدای بی‌همه چیز» است: «مردمان گویند «خدا و نان» و بعضی گویند «نان و خدا» و من گویم خدای بی‌نان بی‌آب، خدای بی‌همه چیز» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵، صص ۱۷۸-۱۷۹). و با این تعبیر به ساحت ناشناخته و بی‌تعیین الوهی اشاره می‌کند.

ذات خدا را به اعتبار تنزیه و مصونیت مطلق از ساحت ادراک، غیب مطلق یا غیب مصون نیز خوانده‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص ۵۶۴).

کاشفی (ص ۲۲) در مقدمه‌ای که بر یکی از مناجات‌های منتخب از مثنوی نوشته است، مرتبه‌ی ذات را مرتبه‌ای می‌داند که از تمثیل و تصویر منزه است؛ علم، فهم، ادراک و حتی شهود را بدان راهی نیست و از این‌رو موجب حیرت است.

ساحت ذات، به تعبیر مولانا، یا الوهیت، در لسان اکهارت، ساحتی است که در غیب محض به سر می‌برد، قایم به نفس و مقوم غیر است و از این رو نسبت و بستگی‌ای به خلق ندارد و با مخلوقات بیگانه است. اما ساحت دست‌رس‌پذیر یا به تعبیر اکهارت ساحت «خدا» جز در ارتباط با خلق یا نفس تصور نمی‌شود. این ساحت، که از آن با عناوینی نظیر ربوبیت نیز یاد شده است،

1- Gottheit Godhead

2- Huston Smith

ساحتی است که با خلق، و به نحو اخص با انسان رابطه‌ای دوسویه دارد. این بستگی متقابل رب و مربوب، در تفکیک دو ساحت ربوبیت و الوهیت یا خدا و خدای فوق خدا کاربرد دارد. در توضیح این تفکیک به مطلبی از ابن عربی می‌توان استناد کرد. ابن عربی در فصوص الحکم (ص ۵۷۷) و در فص اسماعیلی، عبارتی از سهل تستری نقل می‌کند: «قال سهل ان اللربوبیه سرّاً... لوظهر لبطلت الربوبیه».

ابن عربی سرّ ربوبیت را وجود «بنده» می‌داند که اگر بنده در میان نباشد، ربوبیت نیز در کار نخواهد بود. بدین ترتیب به این نکته‌ی ظریف اشاره می‌کند که مقام ربوبیت بدون «مربوب» تصویرپذیر نخواهد بود (موحد، ص ۳۸۹).

مشابه همین عبارت را در نوشته‌های اکهارت نیز می‌توان دید:

«خدا نفس را به حدّی معجزه‌آسا دوست می‌دارد. اگر می‌شد خدا را از عشق به نفس جلو گرفت، آن گاه (خدا) حیات و هستی‌اش را از دست می‌داد» (Eckhart, 1994, p.210). مسأله‌ی تفکیک میان این دو ساحت در اسلام و مسیحیت مشترک است اما در مسیحیت به واسطه‌ی مرکزیت آموزه‌ی تثلیث اهمیت‌ی دوجندان و جلوه‌ای دیگر دارد. در سنت عرفان مسیحی، نیز از ساحت ناشناختنی با تعبیرهای متفاوتی یاد شده است. در میان عارفان مسیحی قرون میانه، عموماً و به پیروی از فلوطین، از جنبه‌ی متعالی خدا با تعبیر احد^۱ یاد شده است. رویکرد سلبی در تمایز بخشیدن به احد نقش اصلی را ایفا می‌کند؛ چه، الهیات سلبی در تفکر نوافلاطونی، به تحکیم جایگاه مطلق احد و تضمین تعالی و اولویت وجودشناختی احد از طریق جدا کردن وی از طبقه بندی افلاطونی وجود یاری می‌رساند (Peter Kenney, p.449). در میان متأخران آرمسترانگ^۲ این دسترس‌ناپذیری ادراک امرالهی را تحت عنوان «گریز احد»^۳ بر می‌رسد (Ibid, p.441).

در نظام فکری اکهارت و به ویژه در نوشته‌ها و موعظه‌های محلّی‌اش تفکیک میان خدا و الوهیت به شدت پررنگ می‌شود و نقشی کلیدی ایفا می‌کند:

«دوباره باید مطلبی بگویم که پیش‌تر هرگز نگفته‌ام. خدا و الوهیت چنان از یکدیگر دورند که آسمان و زمین با هم فاصله دارند» (Eckhart, 1994, p.233).

برنارد مک‌گین^۴ با اشاره به یکی از موعظه‌های اکهارت در خصوص این تفکیک چنین می‌گوید: «مدخلی سنتی به اندیشه‌ی اکهارت از طریق تحقیق در باب تمایز میان خدای تثلیثی متجلی و الوهیت غیبی میسر است. انتخاب این مسیر به معنای انکار اعتبار سایر شیوه‌های توجه به وحدت اندیشه‌ی اکهارت نیست. در شماری از خطابه‌های محلّی، مایستر بین خدا و الوهیت یا بین خدای فوق خدا و خدا تمایز می‌نهد. بر مبنای همین تفکیک، در خطابه‌ی معروف پنجاه و دوم می‌گوید: «فقراً آرمزیده‌اند. بنابراین، از خدا می‌طلبیم که ما را از خدا وارهاوند. به نحوی که بتوانیم این حقیقت

1 the one

2 Hilary Armstrong

3 Escape of the one

4 Bernard McGinn

را آن جا که والاترین فرشته و مگس و نفس برابرنند، ادراک کنیم و تا ابد از آن بهره‌مند شویم»
(Cited in McGinn, pp.3-4).

با وجود این، کارکردهای تمایز میان خدا و الوهیت را در آثار آلمانی اکهارت به هیچ روی یکدست نمی‌دانند. این تمایز در بیش‌تر موارد، برای مشخص کردن پدر به عنوان منشأ دیگر شخصیت‌های تثلیث به کار می‌رود. چنین کاربردهایی می‌تواند با الهیات تثلیثی سنتی سازگار شود و اکهارت را به شماری از پیشینیان نظیر بوناونتوره نزدیک کند. اما در سایر مواقع، زبان اکهارت با تمسک به شیوه‌های گوناگون میان سه اقنوم و ذات پنهانشان تمایز می‌گذارد و به صراحت از خدای فوق خدا سخن می‌گوید. در میان فقراتی از این دست به عبارت چشم‌گیری از خطابه‌ی شماره‌ی ۴۸ اشاره می‌توان کرد: «می‌خواهم چیز دیگری بگویم که حتی حیرت‌انگیزتر به نظر می‌رسد. بر پایه‌ی حقیقتی متقن، حقیقتی سرمدی، و حقیقتی ابدی می‌گویم که همین نور (پرتو نفس) با آن وجود الوهی بسیط و بی‌حرکت که نه می‌دهد و نه می‌ستاند، خرسند نمی‌شود. افزون بر آن، می‌خواهد بداند که این وجود از کجا می‌آید. می‌خواهد به آن ذات بحت بسیط رخنه کند؛ به آن واهه‌ی خاموش که تمایز هرگز آن را به چشم ندیده است. آنجا که نه پدر هست، نه پسر و نه روح القدس» (Cited in Ibid, pp.11-13).

در آثار مولانا، مسأله‌ی تفکیک میان ساحت ذات و ساحت اسما و صفات، به نحوی ملموس، از حدیثی نبوی متأثر است. پیامبر در حدیثی که به طرق مختلف روایت شده است، به ساحت ذات خدا اشاره و پیروانش را از تفکر در باب این ساحت پرهیز داده است. حدیث مذکور را به روایتی «تفکروا فی کل شیء، لاتفکروا فی ذات الله» و به روایت دیگری «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» نقل کرده اند (فروزانفر، ۱۳۸۵، ص ۴۱۸). مولانا از این حدیث بهره گرفته، ساحت ذات را متعلق دانش بشری نمی‌داند:

زین وصیت کرد ما را مصطفی

بحث کم جویند در ذاتِ خدا

آنکه در دانش تفکر کردنیست

در حقیقت آن نظر در ذات نیست

هست آن پندار او، زیرا به راه

صد هزاران پرده آمد تا اله

هر یکی در پرده‌ی موصول خوست

وهم او آنست کان خود عین هوست

(م: ۳۷۰/۴-۳۷۰/۳)

ابیات فوق بیان‌گر این حقیقت‌اند که از دیدگاه مولانا، نهی از تفکر در ذات خدا صرفاً دستور شرعی نیست، بلکه این نهی در مقام اخبار و حاکی از آن است که اصولاً تفکر در ذات حق امکان ندارد و آن چه از خدا در ذهن آدمی نقش می‌بندد ناشی از تصویری بشری است.

از سوی دیگر در آثار مولانا به موارد معدودی بر می‌خوریم که او نیز هم‌چون اکهارت به رهایی از ساحت صفات و نیل به ساحت ذات اشاره می‌کند:
صُنْعِ بِنْدِ مَرْدِ مَحْجُوبِ از صفات در صفات آنست کو گم کرد ذات

واصلان چون غرق ذات اند ای پسر کی کنند اندر صفات او نظر؟
(م: ۲۸۱۲/۲-۲۸۱۳)

البته در بررسی نظر نهایی مولانا و اکهارت در باب همانستی نفس و خدا صرفاً به این اقوال بسنده نمی‌توان کرد. اما عجالتاً این گونه تعبیرات در فهم تمایز میان دو ساحت یادشده کارساز خواهند بود.

اکهارت نیز با تفکیکی که میان پدر و دواقنوم دیگر یا میان خدا و الوهیت قایل می‌شود، از سویی ذات خدا را تعالی می‌بخشد و از سوی دیگر به ناقص بودن تصور بشر از خدا اذعان می‌کند؛ وی در یکی از خطابه‌های آلمانی خود این مطلب را چنین تقریر می‌کند:

«اکنون می‌گوییم از آن‌جا که خدا خداست، غایتی کامل برای مخلوق نیست ... و اگر پشه واجد عقل می‌بود و می‌توانست به نحوی عقلانی ورطه‌ی سرمدی وجود الاهی را - یعنی جایی که از آن‌جا آمده است - بجوید، می‌توانستیم بگوییم که خدا با هر آن‌چه او را خدا می‌کند، نمی‌توانست پشه را خشنود سازد» (Cited in: Milem, p.29).

در توضیح این عبارت به دو نکته اشاره می‌توان کرد:

اولاً: آنچه اکهارت «خدا» می‌خواند، در نقطه‌ی مقابل خلقت قرار می‌گیرد و از این رو مخلوق را راضی نمی‌کند. چرا که مخلوق به دنبال چیزی است که مقدم بر خدا و مقدم بر تمایز میان خدا و خلقت است. و ثانیاً: اکهارت از ورطه‌ی سرمدی «وجود الاهی» سخن می‌گوید و نه از ورطه‌ی سرمدی «خدا» و این نکته‌ای کلیدی است.

اکهارت در ذهن آمدن مفهوم خدا را ناشی از محو شدن وحدت و در عین حال کم رنگ شدن تعالی توصیف می‌کند:

«هنگامی که هنوز در الوهیت و در عمق و در سرچشمه‌ی الوهیت بودم، هیچ کس از من نمی‌پرسید کجا می‌خواهم بروم یا چه می‌کنم. اما به محض آن که حرکت کردم، همه‌ی آفریدگان گفتند: «خدا» (Eckhart, 1994, p.234).

اکهارت در پاسخ این سؤال که «چرا آفریدگان از خدا سخن می‌گویند و از ذات الوهیت نه؟» چنین می‌گوید: «هر چه در ذات الوهیت است، احد است و بدین جهت هیچ کس نمی‌تواند [از آن] سخن بگوید. خدا عمل می‌کند، در حالی که ذات الوهیت عمل نمی‌کند... تمایز میان خدا و ذات الوهیت این است که یکی عمل می‌کند و دیگری نه» (Ibid).

در این‌جا ممکن است تکیه بر تفکیک یادشده این شایبه را به ذهن بیاورد که این تفکیک موجب کنار نهادن و فراموش کردن ساحت شناختنی می‌شود، در حالی که چنین نیست. تأکید

مولانا و اکهارت بر عظمت، جلال و تنزیه ساحت ذات یا الوهیت هرگز به معنای بی‌توجهی به ساحت تصوّرپذیر و شناختنی نیست. بلکه به عکس، این دو عارف به رابطه‌ای دیالکتیکی میان این دو ساحت اشاره می‌کنند.

اکهارت در برخی آثار خود به رابطه‌ی میان ذات الوهی نامتمایز و تمایزات نسبی اقانیم پدر، پسر و روح القدس اشاره می‌کند. ذات الوهی وحدت مطلق بی‌تمایز است و همین بی‌تمایزی وجه تمایز آن از اقانیم ثلاثه است. اشخاص تثلیث با یکدیگر در ارتباطی متقابل و از یکدیگر متمایزند. همچنین این اقانیم به الوهیت بستگی دارند. اما از آن‌جا که الوهیت به خاطر عدم تمایز از این اقانیم متمایز است، ربط و نسبت میان اشخاص تثلیث و الوهیت یک‌سویه است و الوهیت یا وحدت مطلق با تثلیث هیچ نسبتی ندارد و در مقایسه با این سه، چهارمی آن‌ها خواهد بود. در این خصوص در موعظه‌ی آلمانی ۱۰ می‌گوید: «تمایز از وحدت مطلق ناشی می‌شود... وحدت مطلق، تمایز است و تمایز، وحدت است. هر چه تمایز بیش‌تر باشد، وحدت پر رنگ‌تر خواهد بود، چرا که وحدت عبارت است از تمایز بدون تمایز» (See: Colledge & McGinn, pp.36-37). نتیجتاً می‌توان گفت که از دیدگاه اکهارت، خدای فوق خدا، یا به عبارت دیگر ذات غیبی تثلیث، از آن‌جا که متمایز است نامتمایز است.

هرچند به لحاظ وجودشناختی ربط و نسبت میان الوهیت و تثلیث یک‌سویه است، با این همه اکهارت میان مفهوم الوهیت و مفهوم تثلیث به رابطه‌ای دیالکتیکی معتقد است. برنارد مک‌گین در این خصوص به مطلبی اشاره می‌کند که در فهم این رابطه یاری می‌رساند: «ربط و نسبت دیالکتیکی میان یگانگی و سه گانگی در خدا به لحاظ شکل و صورت شبیه است به ربط و نسبت حال-متعالی^۱ خدا به مخلوقات» (ibid, p.37).

مطلب فوق هم‌چنین به بحث اصلی ما یعنی رابطه‌ی دیالکتیکی میان خدا و نفس نقب می‌زند. این رابطه‌ی دیالکتیکی در درجه‌ی اول اعم از رابطه‌ی خدا و نفس است و رابطه‌ی میان هستی مطلق و ماسوی الله را در بر می‌گیرد. اما در الهیات سلبی، به نحو اعم، و در رویکرد سلبی اکهارت و مولانا، به نحو اخص، خصوصاً دیالکتیک میان خدا و نفس چشمگیر است. این رابطه‌ی دیالکتیکی در آثار عارفان سلبی‌نگر مسلمان و مسیحی، معمولاً ذیل تعبیر «دیالکتیک حلول و تعالی» بررسی می‌شود. دیالکتیک حلول و تعالی، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، یکی از وجوه مشخص سلبی‌گروی عارفان در سنت ادیان ابراهیمی است.

۲- دیالکتیک حلول و تعالی^۲

پیش از ورود به اصل بحث در آثار مولانا و اکهارت، برای درک بهتر اصطلاح دیالکتیک حلول و تعالی، لازم است درباره‌ی اجرای سازنده‌ی این تعبیر، مختصراً ایضاح مفهومی صورت بگیرد.

1 Immanent-transcendent

2 The Dialectic of Immanence and Transcendence

معنای حلول در دیالکتیک حلول و تعالی را باید با توجه به نظام سلسله مراتبی هستی فهمید. چنان که نسفی در رساله‌ی کشف الحقایق توضیح داده است عوالم مختلف و مراتب هستی به ترتیب یکدیگر را احاطه کرده‌اند. یعنی عالم ملکوت عالم ماده را احاطه کرده است؛ عالم جبروت عالم ملکوت را و الی آخر. نسفی این احاطه‌ی عوالم را حلول می‌نامد. و ظاهراً این معنا در آثار عارفان مدنظر ما نیز به چشم می‌خورد. بر اساس این معنای حلول، اشیا در خدا غوطه‌ورند (نک به: مایر، صص ۱۳۳-۱۳۴).

تعالی در نقطه‌ی مقابل حلول می‌ایستد. تعالی بر بی ارتباطی و فراتر بودن امر الوهی از ساحت خلق و ساحت نفس دلالت دارد. افراطی‌ترین شکل تعالی را در میان اقوام بدوی می‌توان دید. تعالی افراطی نزد این اقوام ما را در درک بهتر رابطه‌ی دیالکتیکی امر حال و امر متعالی کمک می‌کند. در میان بسیاری از اقوام آفریقایی خدای بزرگ آسمانی به علت تعالی وجودی بیش از حد از حیات دینی این اقوام ناپدید شده و یا مغفول واقع شده است. این خدا که به نحوی شدیداً افراطی تعالی یافته است به تعبیر پژوهشگران تاریخ ادیان، خدایی «بی‌کاره»^۱ است و چنان از انسان‌ها فاصله گرفته که در زندگی روزمره‌ی آنها هیچ گونه نقش و نمودی ندارد. این وضعیت در اکثر قبیله‌های ابتدایی آفریقا و هند مشاهده می‌شود (الیاده، صص ۶۲-۶۷). به همین دلیل این خدایان آسمانی هر چند معتقد مردمان قبیله‌های ابتدایی‌اند، معبود و مورد پرستش نیستند. مثلاً در منطقه‌ای در اندونزی، مردم بت‌پرستند؛ با وجود این به خدای آسمانی و متعالی (که او را «مرد کهنسال» می‌نامند) ایمان دارند. به اعتقاد الیاده (صص ۶۹-۷۱) این گونه پرستش‌ها همگی معنای یگانه‌ای دارند که عبارت است از حرکت از استعلا و برتری خدایان آسمانی به سوی گونه‌های دینی مؤثر، پویا و دسترس پذیر.

نه حلول و نه تعالی، هیچ کدام به تنهایی معرفّ وجه مشخص عرفان سلبی نیستند. بلکه دیالکتیک میان این دو مفهوم است که رویکرد سلبی را در آثار مولانا و اکهارت شکل می‌دهد. مقصود از دیالکتیک در این تعبیر همان اصطلاحی است که مایکل سلز^۲ در کتاب «زبان‌های عرفانی»^۳ از فلسفه‌ی هگل وام گرفته است. دیالکتیک در تفکر هگل، ویژگی‌های متعددی دارد. یکی از ویژگی‌های مهم دیالکتیک هگلی این است که در آن «روح پیوسته بیرون می‌رود و به خود باز می‌گردد، از هم تفکیک می‌شود و باز به هم می‌پیوندد، تناقض می‌آفریند و سپس در سطحی بالاتر، تناقض‌ها را با هم آستی می‌دهد» (کیوپیت، ص ۱۶۷). این ویژگی دیالکتیک تعامل و کشاکش دایمی میان حال و متعالی را به خوبی تصویر می‌کند.

دیالکتیک حلول و تعالی در آثار مولانا ریشه در سنت عرفان خراسان و به طور مشخص ریشه در افکار پدرش، بهاولد دارد. بهاولد نیز هم چون عارفان خراسانی این دیالکتیک را با الهام از سرچشمه‌ی اصلی عرفان برقرار کرده است.

1 Deus Otiosus

2 Michael Sells

3 Mystical Languages

به^۱ نقیضی قرآن می‌توان جست‌های منشأ دیالکتیک حلول و تعالی در آثار بهاولد را در بیان گفته‌ی بهاولد خدا از یک سو می‌گوید «روح من تا آنجا که حضرت الله است، مسافت دور دور بود و بی‌نهایت» و از سوی دیگر به میان‌بری باور دارد برای وصال؛ از دید وی صرفاً باید پرده‌ای را که مانع از وصل است، از میان برداشت. در نتیجه خدا در عین تعالی و بی‌جهتی، در نزدیکی – و حتی در نزد – انسان است (مایر، صص ۱۳۶-۱۳۷).

عرفان بهاولد فاصله‌ی میان خدای متعالی و خدای همه جا حاضر را بر می‌دارد. این اندیشه را در این عبارت معارف به خوبی می‌توان دید:

«اکنون همه الله است که هیچ آمیزش ندارد با کسی و هم با همه آمیزش دارد و آمیزنده بود با همه» (به نقل از: مایر، ص ۱۴۷).

به تبع بهاولد، مولانا نیز با نگاه دوگانه‌ای که سلبی‌گروی پیش رویش می‌نهد، تعالی معرفتی و وجودی و هم زمان قرب و حلول را در آثار خود به بهترین وجه منعکس می‌کند:

حجاب عزّت از بستن بیرون به غایت آشکاری اندرین دل

(ک/۱۴۲۰۰)

مولانا در این بیت نیز دیالکتیک حلول و تعالی را به نحو چشمگیری به رخت شعر درآورده است:

فوق ملک مکان تو، جان و روان روان تو هل طربی که بر کند بیخ خمار ای صنم

(ک/۱۴۹۳۰)

وی برای نشان دادن حال غیبت و حضور عارف، از دو تعبیر کنایی بر در بودن و در بر بودن بهره می‌گیرد و هر دو را، به تعبیر صوفیانه، وطن می‌خواند (شفیعی، (۱) ۱۳۸۷، ص ۱۱۱۳):

گفت که هم بر دری واقف و هم در بری خارج و داخل تویی، هر دو وطن آن تو

(ک/۲۳۷۸۰)

وی در موضعی دیگر در کلیات شمس به دیالکتیک حلول و تعالی با تعبیرهای «منزهی و در آمیختن» اشاره می‌کند:

منزهی و در آمیختن عجب صفتی است دریغ پرده‌ی اسرار در نوردندی

(ک/۳۲۴۹۶)

۱- به عنوان مثال خدا از سویی خود را از خود ما به ما نزدیک‌تر می‌خواند: «و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون (واقعه، آیه‌ی ۸۵) و از سوی دیگر خود را به کلی متعالی توصیف می‌کند: «فتعالی الله الملك الحق» (طه، آیه‌ی ۱۱۴؛ مؤمنون، آیه‌ی ۱۱۶). تقابل این آیه‌ها را می‌توان نمونه‌ای از بیان نقیضی قرآن در باب حلول و تعالی دانست. علاوه بر قرآن یکی از دقیق‌ترین تقریرات از دیالکتیک حلول و تعالی را در خطبه‌ی «التوحید و الخلق» در نهج البلاغه (خطبه‌ی ۱، ص ۹۰) می‌توان سراغ گرفت: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله»

از سوی دیگر در آثار اکهارت، دیالکتیک حلول و تعالی همان لطیفه‌ای است که حافظ انسجام فکری اوست. به باور الیور دیویس^۱، در لایه‌های سطحی تفکر اکهارت ممکن است برخی مطالب، مبهم و متناقض و گیج‌کننده به نظر برسند، اما ساختارهای اولیّه‌ی فکری او کاملاً سازگار می‌مانند. از جمله مبانی فکری او را ذیل وحدت الوهی از سویی و استعاره‌های تولد و صورت از سوی دیگر، می‌توان فهمید. شق نخست این مبنا برگرفته از سنت نوافلاطونی و شق دوم برخاسته از سنت کتاب مقدس است که اولی را با عنوان اصل تعالی و دومی را با عنوان اصل حلول خداوند می‌توان معین کرد (Davies, p.xxxiv). این دو اصل در نظام فکری اکهارت با یکدیگر در کشاکش دایمی اند و از این رو اصل دیالکتیک حلول و تعالی را در آثار وی به بهترین نحو می‌نمایانند. خدا همان است که در دوردست و در همین نزدیکی است و در فراسو و در درون است (Ibid).

دیالکتیک حلول و تعالی، در بررسی رابطه‌ی خدا و نفس یا خدا و خلق، عمدتاً رو به خدا یا رو به حق دارد. یعنی در این دیالکتیک بیش‌تر سخن بر سر این است که خدا چه نسبتی با خلق یا نفس دارد. مسأله‌ی ربط و نسبت خدا و نفس را از جنبه‌ی دیگری نیز می‌توان بررسیید. این بررسی به عکس عمدتاً رو به نفس دارد و نفس را در مرکز توجه قرار می‌دهد. برای بررسی این وجه در سنت عرفانی مسیحی و اسلامی از روشی بهره گرفته‌اند که آن را می‌توان دیالکتیک عروج و درون-بود خواند. این دیالکتیک میان دو استعاره‌ی کلیدی سنت سلبی برقرار است.

۳- دیالکتیک عروج و درون‌بود^۲

دیالکتیک عروج و درون‌بود، از ترکیب و کشاکش پیوسته‌ی دو استعاره‌ی کلیدی الهیات سلبی شکل می‌گیرد. مولوی و مایستر گاه این استعاره‌ها را به تنهایی و گاه در تعامل با یکدیگر به کار برده‌اند. از همین رو، ما نیز نخست این استعاره‌ها را مجزا بررسی می‌کنیم و سپس به وجه دیالکتیکی این دو استعاره می‌پردازیم.

۳-۱- عروج

مولانا دست کم به دو لازم از لوازم عروج اشاره می‌کند. وی در کلیات شمس از عقل ایمانی و در مثنوی از دل، به عنوان دو وسیله‌ی مورد نیاز سالک برای عروج یاد می‌کند. از سویی عروج در نظام فکری مولانا به مدد عقل ممدوح یا عقل ایمانی میسر است که مورد ستایش قرآن و از جنس فرشته است (شفیعی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳۳):

خدای داد دو دستت که دامن من گیر بداد عقل که تا راه آسمان گیری

(ک/۳۲۵۴۵)

1- Oliver Davies

2 The Dialectic of Ascend and Interiority

از دیگر سو علاوه بر عقل، دل نیز یکی از ملزومات و وسایط عروج است. این نقش واسطگی دل را مولانا به مدد اضافه‌ی تشبیهی «مسجد اقصای دل» ارائه می‌کند:

گر روی، رو در پیِ غنقایِ دل سویِ قاف و مسجدِ اقصایِ دل

(م: ۱۳۱۳/۴)

همان‌گونه که در معراج پیامبر اسلام، مسجد اقصا منزلی در میانه‌ی راه معراج توصیف شده است، دل نیز در عروج نفس عارف یکی از ملزومات و میانجی‌ها تلقی می‌شود. اشاره‌ی مولانا به عقل و دل به عنوان دو لازم عروج، از این حقیقت خبر می‌دهد که عروج نفس اولاً مستلزم ترقی نفس و ترقی مرتبه‌ی وجودی آدمی است و ثانیاً عروج در حقیقت به معنای فرو رفتن به درون است. مطلب اخیر به نحوی به استعاره‌ی همراه عروج یعنی استعاره‌ی درون‌بود نقب می‌زند.

مهم‌ترین ثمره‌ی عروج از دیدگاه مولانا را امکان مواجهه با حق در تجربه‌ی عروج می‌توان دانست:

به فلک برآ چو عیسی، ارنی بگو چو موسی که خدا تو را نگوید که: «خموش، لن ترانی»^۱

(ک/۳۰۰۵۰)

۳-۲- درون‌بود

جان کلام در استعاره‌ی درون‌بود این است که نیل به امر مقدس یا امرالوهی نه با توجه به عالم بیرون که با فرو رفتن به ورطه‌ی درون میسر است. اکهارت از آگوستین نقل می‌کند که بسیاری در طول تاریخ، روشنایی و حقیقت را جز در بیرون از خود نجسته‌اند. و دقیقاً به همین دلیل، یعنی خروج از درون‌بود به حقیقت و روشنی دست نیافته‌اند. چرا که حقیقت در درون و در ذات نفس است نه در بیرون از آن. (Eckhart, 1994, p.217). اکهارت خود ادامه می‌دهد:

«در کتاب اسرار [= مکاشفات یوحنا] نوشته شده است که خداوند ما به مردم گفته است: «اینک بر در می‌ایستم و می‌گویم: اگر کسی ندای مرا بشنود و در بگشاید، نزد او در خواهم آمد تا شام تناول کنم. من نزدیک او خواهم بود و او نزدیک من» (مکاشفات، باب ۳، آیه‌ی ۲۰). شما نیازی

¹ از دیگر نمونه‌های اشاره به استعاره‌ی عروج را در ابیات ذیل از کلیات شمس می‌توان دید:

(ک/۳۳۲۸۸-۳۳۲۸۷)، (ک/۳۳۲۹۲)، (ک/۳۰۱۱۲) و (ک/۳۰۱۲۲)

ندارید که او را این جا یا آن جا بجوید؛ چرا که او بر در قلب شماست... او هزار بار بیشتر به شما میل می کند تا شما به او» (Eckhart, 1994, p.227).

به اعتقاد مولانا نیز آن چه جان انسان می جوید، در جایی جز درون خود نمی یابد:
عاقبت از مشرق جان تیغ زد چون آفتاب آن که جان می جست او را در خلا و در ملا

آن ز دور آتش نماید چون روی نوری بود هم چنان که آتش موسی برای ابتلا
(ک/۱۶۱۸-۱۶۱۹)

مولانا در بیت های فوق، با تلمیح به داستان موسی و وادی طوی و تجلی الوهی بر درخت، جان آدمی را نیز هم چون درخت مشتعل در وادی طوی می داند. انسان تنها هنگامی به حقیقت آن پی خواهد برد که هم چون موسی به این منبع الوهی نزدیک شود. این نزدیکی، وجدان بی واسطه ی حقیقت را به دنبال می آورد:

«با باقی ماندن در عالم انفس و درون بود، می توانیم بی واسطه و بی تمایز، واجد کل حقیقت باشیم» (Eckhart, 1981, pp.184-185).

مولانا در ابیاتی از غزل ۱۶۴ (ک/۱۸۶۷-۱۸۷۰) هبوط نفس به عالم جسمانی، زندانی شدن روح در تن و جدا ماندن از عالم قدس را مطرح می کند. اما در این غزل مولانا از اشتیاق بازگشت به عالم قدس و «فرا» رفتن سخن نمی گوید. بلکه هدف روح در این غزل، «فرو» رفتن به ژرفای خود است. بدین ترتیب سپردن قوس صعود و بازگشت به عالم معنا نیز راهی جز غوطه خوردن در درون بود ندارد:

چو مرا به سوی زندان بکشید تن ز بالا ز مقربان حضرت بشدم غریب و تنها

به میان حبس ناگه قمری مرا قرین شد که فکند در دماغم هوش هزار سودا

همه کس خلاص جوید ز بلا و حبس، من نی چه روم؟ چه روی آرم؟ به برون و بار اینجا

که به غیر کنج زندان نرسم به خلوت او که نشد به غیر آتش دل انگبین مصفا

(ک/۱۸۶۷-۱۸۷۰)

در یکی دیگر از غزل های حیرت آور دیوان شمس، در غزل ۱۵۱۸، مولانا گویی از زبان حق تعالی سخن می گوید. در این غزل نیز مولانا تأکید می کند خدایی را که در لامکان است، بیرون از کنه نفس نباید جست. برای نزدیک شدن به او، خودنگری و فرو رفتن به درون باید:

من آن ماهم که اندر لامکانم مجو بیرون مرا، در عین جانم

تو را هر کس به سوی خویش خواند تو را من جز به سوی تو نخوانم

(ک/۱۵۹۷۶-۱۵۹۷۷)

اکهارت برای توصیف دقیق‌تر درون‌بود، از آثار آگوستین قدیس به ویژه دو کتاب «اعترافات» و «در باب تثلیث» بهره می‌گیرد. آگوستین سلوک عارف را به سوی درون با تمثیل و به کمک زبان حال تشریح می‌کند. وی در مسیر حرکت از برون‌بود به درون‌بود، از اشیای جهان در باب خدا می‌پرسد و آن‌ها همگی می‌گویند که ما خدا نیستیم اما او ما را آفریده؛ تا این که به بدن خودش می‌رسد؛ معما جایی پررنگ می‌شود که پرسیدن آگوستین از «برون بود» به «درون بود» سر می‌چرخاند؛ در اینجا آگوستین بدن را قاطعانه در جانب برون‌بود قرار می‌دهد و جان را در جانب درون‌بود و خود را جان خود می‌شناساند (Turner, pp.79-80).

اکهارت با توجه به آیه‌ای از رساله‌ی دوم پولس به قورنتیان (باب چهارم، آیه‌ی شانزدهم) و با توجه به روشن‌گری‌های آگوستین، به تفکیک «انسان بیرونی»^۱ و «انسان درونی»^۲ اشاره می‌کند. انسان بیرونی با وجود تبعیت از نفس، با جسم و بدن مرتبط و ممزوج است. کتاب مقدس از این ساحت انسان با تعبیراتی نظیر انسان خاکی، انسان بیرونی، سالخورده، انسان برده و انسان ستیزه‌جو یاد می‌کند (Eckhart, 1994, p. 99). ساحت دیگر انسان را، اکهارت انسان درونی نام می‌نهد که کتاب مقدس این ساحت را با تعبیراتی نظیر انسان سماوی، جوان و انسان شریف (= انسان والاتبار^۳) می‌نامد. از جمله در انجیل لوقا (باب ۱۹، آیه‌ی ۱۲) از مرد والاتبار یاد شده است: «پس بگفت: «مردی والاتبار [= انسان شریف] به سرزمینی دور دست رفت تا مقام شاهی یابد و سپس باز گردد» (See: Eckhart, 1994, p.99). اکهارت تصریح می‌کند که بزرگانی نامسیحی^۴ نظیر سیسرو^۵ و سنکا^۶ نیز از این ساحت وجودی انسان، یعنی انسان درونی، سخن گفته و معتقد بوده‌اند که هیچ نفس ناطقه‌ای نمی‌تواند بدون خدا وجود داشته باشد و بر سر این حقیقت هم داستان‌اند که بذر خدا در درون ماست (Ibid, pp. 100-101).

اکهارت برای نیل به ساحت انسان درونی، شش مرحله را بر می‌شمارد: در مرحله‌ی اول، آدمی بر اساس نمونه‌ی مثالی خیر و انسان‌های مقدس می‌زید؛ در مرحله‌ی دوم که مرحله‌ای سلبی است تمام صورت‌ها، حتی صورت‌های مردان و زنان نیک، از ذهن محو می‌شوند؛ در مرحله‌ی سوم، ما به

-
- 1- outer man
 - 2- inner man
 - 3- Noble Man
 - 4- pagan
 - 5- Cicero
 - 6- Seneca

نحوی فزاینده از مادرمان فاصله می‌گیریم، اما در این مرحله نیز هم‌چنان انسان از شر و ظلمت گریزان است. چرا که به واسطه‌ی عشقمان به خدا بدو پیوسته‌ایم و نهایتاً این عشق ما را به بهجت، شیرین‌کامی، سعادت و رستگاری می‌رساند. به طوری که هر آن‌چه با خدا ناهمانند است، منفور ماست. مرحله‌ی چهارم هنگامی فرا می‌رسد که رشد کرده‌ایم و بیش‌تر در عشق و خدا ریشه گرفته‌ایم و می‌توانیم رنج‌ها، وسوسه‌ها و ناخوشایندها را بر خود هموار کنیم. در مرحله‌ی پنجم همگی در خود در آرامش می‌زییم و در غنای حکمت‌اعلی و بیان‌ناپذیر می‌آساییم. و مرحله‌ی ششم زمانی محقق می‌شود که از تمام داشته‌هایمان برهنه و در سرمدیت خدا ذوب شده و به صورت خدا در افتاده، دیگرگون و پسر خدا شده‌ایم. به باور مایستر حقاً مقامی والاتر از این نیست و این‌جا قلمروی رستگاری و آرامش سرمدی است. چرا که هدف انسان درونی و انسان جدید، حیات سرمدی است (Ibid).

به همین خاطر، همواره بر این نکته تأکید رفته است که تمام عوالم آفاقی در برابر عرصه‌ی دور پهنای انفسی تنگ و حقیر به نظر می‌رسد:

آن گشادایشان کز آدم رونمود در گشادِ آسمانهاشان نبود

در فراخی عرصه‌ی آن پاک جان تنگ آمد عرصه‌ی هفت آسمان
(م/۱: ۲۶۵۱-۲۶۵۲)

چرا که به تعبیر صریح مولانا، سرّ هستی در درون خود انسان نهفته است:
السَّرفِیک یا فتی لاتلتمس ممّن اتی من لیس سرّ عنده لم ینتفع مما ظهر

(ک/۱۲۵۵۸)

و این سرّ، چیزی جز حضور حق تعالی نیست. این حضور را به بهترین نحو در نفس آدمی می‌توان جست:

گفت پیغامبر که حق فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم، این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جوئی، در آن دل‌ها طلب

(م: ۲۶۵۳/۱-۲۶۵۵)

در این ابیات مولانا به حدیث «لایسعی ارضی و لاسمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن» تلمیح دارد^۱ و گفته‌ی فیثاغورث را که گفته است (نک به: فروزانفر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱۴).

¹ گفته‌ای از فیثاغورث نیز به همین معنی نزدیک است: «در روی زمین جایی برای خدا شایسته‌تر از جان پاک نیست» (نک به: فروزانفر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱۴).

به کمک بازگشت به همین دل است که از درون به حق راه می‌توان برد:
به خود واگرد ای دل، زان که از دل ره پنهان به دلبر می‌توان کرد

(ک/۶۸۸۵)

تعبیر «خلوتگاه جان» در زبان مولانا را می‌توان معادل و یادآور تعبیر درون‌بود در عرفان مسیحی دانست. از دیدگاه مولانا، هنگامی که انسان وارد پهنه‌ی درونی جان، درون‌بود یا همان خلوتگاه جان می‌شود، به حیطة‌ای وارد شده است که فوق زبان است و از آن سخن نمی‌توان گفت:
چو خلوتگاه جان آیی خمش کن که آن خلوت زبان‌ها برنتابد

(ک/۶۹۳۰)

در خلوتگاه جان، روح با نقشی از حق مواجه می‌شود که حتی وجودات غیبی نیز تحمل آن را ندارند.

اکهارت نیز با زبانی دیگر به همین مطلب اشاره می‌کند:

«باید تمام قوای خود را به این هدف، یعنی حفظ درون‌بودمان، به کار بگیریم و تربیت کنیم» (Eckhart, 1994, p.39).

با توجه به نقش درون‌بود یا خلوتگاه جان در مسیر سلوک، سفر روحانی انسان «از خویشتن به خویشتن» است:

ز خویشتن سفری کن به خویش ای خواجه که از چنین سفری گشت خاک معدن رز

(ک/۱۲۱۱۷)

درون بود و سخن گفتن از آن، دایماً با عالم بیرون در تعامل است. بدین ترتیب درون بود خود واجد پارادوکسی در درون خود است. چنان‌که ملاحظه می‌شود درون‌بود در آثار عارفان، گاه به تنهایی مطرح می‌شود. اما در همین موارد نیز از وجهی نقیضی تهی نمی‌ماند، به این معنا که این استعاره همواره با استعاره‌ی مقابلش یعنی برون‌بود^۱ در تعامل است. پارادوکس درون‌بود را به بیانی دیگر بدین صورت می‌توان توضیح داد: آن‌جا که خدا به عمیق‌ترین نحو، درون ماست، درون‌بودگی ما به ورای خود و به سوی عینیت حقیقت می‌رود. بدین ترتیب زبان درون‌بود به نحوی خودبرانداز است: هر چه درونی‌تر باشیم، درون‌بود ما به سویی گسترش می‌یابد که ورای درون‌بود است (Turner, p.69)

خود برانداز بودن زبان در خصوص درون بود، حاکی از این حقیقت است که اولاً فهم درون بود و فهم چگونگی سیر درونی عارف بدون توجه به جنبه‌ی بیرونی و فرارونده‌ی آن شدنی نیست و ثانیاً تمایز میان «درونی» و «بیرونی» تمایزی «مطلق» نیست و صرفاً و دقیقاً در یک نقطه اتفاق نمی‌افتد. از این رو، در آثار مولانا و اکهارت زبان درون بود با زبان عروج می‌آمیزد. این دو استعاره با هم تعامل، همدیگر را تعریف و در یکدیگر را هر سطحی تکمیل می‌کنند (Ibid, p.80).

۳-۳- ترکیب دو استعاره‌ی عروج و درون بود

هم‌چنان که در بحث حلول و تعالی سخن از تعامل، کشاکش و به طور مشخص دیالکتیک میان حلول و تعالی در میان بود، به موازات آن استعاره‌های عروج و درون بود نیز تشکیل دهنده‌ی زوجی ترکیبی اند. بدین ترتیب عروج در تفکر مایستر اکهارت و مولانا جلال الدین همواره در تعامل با درون بود فهم می‌شود، سهل است، یکی مستلزم دیگری و حتی دلالت‌گر بر دیگری است. بر همین اساس، باطنی و درونی‌تر، در نظام فکری و زبانی اکهارت همواره نشان‌گر عالی‌تر یا ضروری‌تر است (Davies, p.289) و روح با صعود به سوی خدا، خدا را در درون خود می‌یابد:

«ممکن است برسید: آیا روح...^۱ خدا را در حیات سرمدی‌اش نظاره نمی‌کند؟ بله و نه. از آن جا که زاده شده است، نه خدا را می‌بیند و نه نظاره می‌کند. اما از آن جا که بالفعل زاده می‌شود، از خدا مشاهده‌ای دارد... روح آن جا می‌زید که خدا می‌زید یعنی در بساطت و برهنگی وجود. از این رو، از همه چیز روی بگردان و در هستی خود وجود داشته باش» (Eckhart, 1994, p.148).

به باور اکهارت خدا در درونی‌ترین جزء نفس، و به تعبیر او در عقل (intellect)، است (Ibid, p.174). وی در یکی از آثارش برهم‌کنش فرا رفتن به سوی خدا و فرو رفتن به ذات نفس را لابلای بحث از نیایش توضیح می‌دهد. اکهارت نیز به تبع یوحنا دمشقی، نیایش را «عروج عقل به سوی خدا» می‌داند. عقل نمی‌تواند خدا را حس و لمس کند مگر آن که در ابتدا خود را بالا بکشد. تعالی و بالا رفتن به معنای نیل به وضعیتی عالی‌تر است: «عقل نه فقط بعد خیال را بلکه هم چنین بعد عقل را باید تعالی بخشد» و حتی باید از هستی نیز فراتر رود (Ibid, p.256). عقل خدا را در پوشش حقیقت ادراک می‌کند و از این رو باید به بالاتر صعود کند و به همین خاطر یوحنا دمشقی می‌گوید عروج عقل «به سوی خدا». اما نفس در مرحله‌ی بعد باید از خود خدا نیز تعالی یابد. چرا که خدا را نیز این نام یا نامی دیگر پوشانده است (Ibid). عبارت اکهارت در باب عقل چنین است: «از آن جا که عقل، هم‌چنان که خود لفظ عقل اشاره می‌کند، از ظاهر و عالم خارج به درون بود پیش می‌رود... و بر اساس ذاتش از همه‌ی اشیایی که از بیرون به عقل می‌رسند، خود را کنار می‌کشد، بنابراین عروج عقل، ورود است به ریشه‌ی اصلی خلوص تمام موجودات که در کلمه است (Ibid).

اکهارت پس از توضیح در باب چگونگی ترکیب و برهم‌کنش استعاره‌های عروج و درون بود، قدمی فراتر می‌گذارد و از همانستی عروج و درون بود سخن می‌گوید:

«هنگامی که می‌گویم درونی‌ترین، والاترین جزء نفس را منظور دارم و هنگامی که می‌گویم والاترین، مقصودم درونی‌ترین جزء نفس است. و هنگامی که می‌گویم درونی‌ترین و والاترین جزء نفس، هر دو با هم، منظورم این است که گویی این هر دو یکی‌اند. در آن‌جا، که نه زمان و نه نور صورت نفوذ توانند کرد؛ یعنی در درونی‌ترین و والاترین جزء نفس، خدا کل این جهان را خلق کرد (Ibid, p. 123).

مولانا نیز تعالی و برتری را «میان جان» می‌جوید:

رها کن صدر و ناموس و تکبر
میان جان بگو صدر معلّا

(ک/۱۱۸۹)

و اکهارت نیز در عبارت زیر دقیقاً همین معنا را باز می‌گوید: «بالاترین نقطه‌ی تعالی در ذات ژرف تواضع نهفته است. هر چه ذات ژرف‌تر و فروتر باشد، تعالی و بلندا بی اندازه‌تر خواهد بود. هر چه ژرف‌تر، عالی‌تر چرا که بلندا و ژرفا هر دو یکی‌اند. از این رو هر که بتواند خود را متواضع‌تر کند، تعالی او چشمگیرتر خواهد بود. به همین دلیل خداوند فرموده است: «هر که می‌خواهد بزرگ‌ترین باشد، باید در میان شما آخرین باشد (مرقس، باب ۹، آیه‌ی ۳۴)»^۱ هر کس کمترین بشود، در حقیقت بزرگ‌ترین است» (Eckhart, 1994, p.46).

بدین ترتیب، عروج مولانا و اکهارت نیز «درونی‌شده» است؛ مولوی راه آسمان را در درون جان می‌داند و از دید او کسی که پر عشق را قوی کرده باشد برای عروج به نردبان نیازی ندارد: ره آسمان درون است، پر عشق را بجنبان
پر عشق چون قوی شد، غم نردبان نماند

(ک/۸۰۲۵)

در نتیجه‌ی «درونی شدن» عروج، سالک به ظاهر در عالم ناسوت می‌زید اما به حقیقت در درون، عروج می‌کند:

ای نشسته با حریفان بر زمین
وز درون بر هفت کیوان می‌روی

(ک/۳۰۸۰۱)

مولانا غزل ش ۲۵۳۸ را با مطلع «حجاب از چشم بگشایی که سبحان الّذی اسری» یک سره به بن‌مایه‌ی معراج اختصاص داده است. در تجربه‌ی «معراج دل» که مولانا از آن سخن می‌گوید،

1- ترجمه‌ی پیروز سیار از این آیه از عهد جدید (نک به: عهد جدید، ترجمه‌ی پیروز سیار، ص ۲۹۰) متفاوت است: «اگر کسی می‌خواهد نخستین باشد باید آخرین همگان و خادم همه باشد.» در متن حاضر ترجمه‌ی این آیه بر اساس متن انگلیسی مترجم الیور دیویس انجام گرفت.

حجاب از دیده ها به کنار می رود (ک/۲۶۹۳۷)، دل با رفتن به معراج از هر دو عالم برتر می نشیند (ک/۲۶۹۳۹) و عارف در این تجربه آشکارا معیت با حق تعالی را می چشد (ک/۲۶۹۴۲).

در تجربه‌ی معراج دل، دل هم سالک است و هم مسیر سلوک:

از اختران در سنگ و گل تأثیرها در ریختن
وز راه دل تا آسمان معراج معبر سساختی

(ک/۲۵۶۵۳)

چنان که پیش تر نیز گفته شد، مولانا دل را مسجد اقصا می خواند و با این تشبیه هم دل را قبله می داند و هم رکن عروج به سوی ذات حق. چه مسجد اقصی از طرفی قبله‌ی نخست مسلمانان و از طرف دیگر، بنا بر روایات، از منازل معراج رسول اکرم است:

مسجد اقصاست دلم، جنت مأواست دلم حور شده نور شده جمله‌ی آثارم از او

(ک/۲۲۶۹۱)

کارکرد چندگانه‌ی دل را در تجربه‌ی معراج، به زبان دیگری در این دو بیت بازگو می کند. در این جا عروج از درون را مشخصاً با استعاره‌ی «نردبان درون» وصف می کند:

هزار در ز صفا اندرون دل باز است	شتاب کن که ز تأخیرها پس آفات است
ز نردبان درون هر نفس به معراج اند	پیاله های پر از خون نگر که آیات است
	(ک/۵۰۵۰ و ۵۰۵۲)

و در جای دیگر می گوید:

از تخت تن برون رو و بر تخت جان از آسمان گذر کن و کیوان خویش
نشین

(ک/۳۱۹۴۴)

مولانا ترکیب عروج و درون بود را به کمک دو استعاره‌ی دیگر نیز به تصویر می کشد: استعاره‌ی نخست که در این مجال طرح می شود، استعاره‌ی «آسمان جان» است:

به سوی آسمان جان، خرامان گشته آن همه ره جوی از بادیه مثال دجله‌ها
مستان

(ک.۳۰۳۶۹۲)

استعاره‌ی دوم، استعاره‌ی گویای «معراج یونس» است که در داستان قرآنی یونس نبی و حدیث نبوی «لاینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن مَتّی» ریشه دارد (نک به فروزانفر، ۱۳۸۵، ص ۳۳۶).

با استناد به این حدیث که به صورت «لائفضلونی علی یونس بن مَتّی» نیز روایت شده مولانا بر این عقیده است که رفتن یونس در بطن نهنگ را نیز گونه‌ای معراج باید شمرد؛ چه قرب حق بالا و پایین ندارد (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص ۳۹۷):

گفت پیغامبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب	زانکه قرب حق برونست از حساب
قرب نه بالا، نه پستی رفتنست	قرب حق از حبس هستی رستنست

(م: ۴۵۱۲/۳-۴۵۱۴)

و در کلیات شمس نیز به همین استعاره اشاره می‌کند:
گفت بودم اندرین دریا غذای ماهی ای پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذالنون
خویش

(ک/۱۳۲۴)

دیالکتیک عروج و درون بود پیامدهای مهم و آثاری حیاتی بر زندگی انسان دارد. یکی از این آثار رهایی آدمی است. عروج دل، از نظرگاه مولانا نهایتاً انسان را به رهایی می‌رساند:
به مقام خاک بودی سفر نهان نمودی چو به آدمی رسیدی، هله تا به این نپایی

تو مسافری روان کن، سفری بر آسمان کن تو بجنب پاره پاره، که خدا دهد رهایی

(ک/۳۰۱۲۵-۳۰۱۲۶)

فهرست منابع:

- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی، فصوص الحکم، درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه، ۱۳۸۵
- اسمیت، هیوستن، معنای زندگی در ادیان جهان، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، در مهر ماندگار، مقالاتی در اخلاق‌شناسی، صص ۱۵۵-۱۸۶، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، سرتی، ۲ جلد، تهران: انتشارات علمی، (۳) ۱۳۸۶.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن، ۱۳۸۵.
- _____، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: م.ر. شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم مجدد: حسین داودی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- _____، شرح مثنوی شریف، ۳ ج، تهران: زوآر، ۱۳۸۶.
- کاشفی، مولانا ملّا حسین، لبّ لباب مثنوی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- کیویپیت، دان، دریای ایمان، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
- موحد، محمدعلی، درآمد، برگردان و توضیح فصوص الحکم، تهران: کارنامه، ۱۳۸۵.
- مولانا، جلال الدین محمدبن محمد، کلیات شمس تبریزی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- _____، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳
- مایر، فریتس، بهاء ولد: زندگی و عرفان او، ترجمه‌ی مریم مشرف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- عهد جدید، ترجمه‌ی پیروز سیار، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷
- پرتوی از نهج البلاغه، عرج، ج اول، پژوهش و برگردان: سید محمد مهدی جعفری با استفاده از ترجمه‌ی آیت الله سید محمود طالقانی

Colledge, Edmund and Bernard McGinn, Meister Eckhart, Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, New Yourk, Paulist Press, 1981.

- Davies, Oliver, Meister Eckhart, Selected Writings, Penguin Books, 1994.

- Eckhart, Mester, The Essential Sermons, Trans by Edmund Colledge and Bernard McGinn, 1981.
- _____, Selected writings, Trans. By Oliver Davies, Penguin Books, 1994
- Kenney, John Peter, "The Critical Value of Negative Theology" The Harvard Theological Review, vol. 86, No.4 (oct, 1993), pp.439-453.
- McGinn, Bernard, "The God beyond God", in Journal of Religion, 61 (1981): 1-19
- Milem, Bruce, Unspoken word, Washington D.C: The Catholic University of America press, 2002.
- Turner, Denys, The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism, Cambridge University Press, 1995

قاسم کاکایی

دانشگاه شیراز

همراه: ۰۹۱۷۱۱۳۵۹۶۱