

فناى صفاتى از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت

دکتر قاسم کاکایی (استاد فلسفه دانشگاه شیراز)
اشکان بحرانی (کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه شیراز)

چکیده

بعد وجودشناختی و معرفتشناختی الهیات سلبی در آثار عارفان ادیان و سنت‌های گوناگون عرفانی بر دو رکن استوار است: خدا و نفس. در الهیات یا یزدان‌شناسی سلبی، چنان‌که از عنوان آن نیز پیداست، تأکید عارفان بر جنبه‌های ناشناختنی و ناگفتنی خداوند یا به تعبیر دیگر سخن از ذات خداست. از ذات ناشناختنی و ناگفتنی خدا با تعبیری استعاری نظیر تهیا، واحه، عدم یا نیستی و بی‌نام یاد می‌شود. اما در آثار برخی عارفان سده‌های میانه‌ی مسیحی، هم‌چون مایستر اکهارت، و نیز برخی از عارفان قدر اول عرفان اسلامی، هم‌چون مولانا و شمس تبریزی، در پاره‌ای فقرات تأکید و تکیه از ذات خدا به سوی ذات نفس میل می‌کند. در آثار مولانا و اکهارت، از ذات نفس با تعبیری نظیر وحدت، بساطت، تاریکی و تهیا یاد می‌شود. برخی صاحب‌نظران نظیر دنیس ترنر، از این چرخش و این ویژگی‌ها بر وزان الهیات سلبی یا یزدان‌شناسی سلبی، از تعبیر *انسان‌شناسی سلبی* سود برده‌اند. در این جستار، ما بحث از این چرخش نگاه و ویژگی‌های پیش‌گفته را ذیل تعبیر *فناى صفاتى* بررسی می‌کنیم. در ادامه، نخست مهم‌ترین مقومات و بنیادهای اخلاقی فناى صفاتى در آثار مولانا و اکهارت را بر می‌رسیم و سپس به دو پیامد از مهم‌ترین پیامدهای پارسایانه‌ی فناى صفاتى، یعنی فقر و تبتل (= انقطاع)، در آثار این دو عارف می‌پردازیم. فقر آموزه‌ای است که در آثار هر دو عارف، به وضوح و به کرات، دیده می‌شود اما تبتل از مختصات و شاید از ابداعات نظام اندیشگی و ساختار الهیاتی آثار مایستر اکهارت باشد.

1- طرح بحث

بعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی الهیات سلبی¹ در آثار عارفان ادیان و سنت‌های گوناگون عرفانی بر دو رکن استوار است: خدا و نفس. در الهیات یا یزدان‌شناسی سلبی، چنان که از عنوان آن نیز پیداست، تأکید عارفان بر جنبه‌های ناشناختنی و ناگفتنی خداوند یا به تعبیر دیگر سخن از ذات خداست. از ذات ناشناختنی و ناگفتنی خدا با تعبیری استعاره‌ای نظیر تهیا، واحه، عدم یا نیستی و بی‌نام یاد می‌شود. مولانا و اکهارت نیز، در فقراتی از آثار خود در همان طریق و بر همان روش معهود عرفا، گام برداشته‌اند. اما در آثار برخی عارفان سده‌های میانه‌ی مسیحی، و در رأس همه مایستر اکهارت، و نیز برخی از عارفان قدر اوّل عرفان اسلامی، به ویژه شمس تبریزی و مولانا، در پاره‌ای فقرات تأکید و تکیه از ذات خدا به سوی ذات نفس میل می‌کند. بدین ترتیب، در آثار این دو عارف گفتمان «خدا و نفس» وجهی ممتاز به خود می‌گیرد: ایشان در بخش‌هایی از تألیفات و تقریرات خود، رابطه‌ی خدا و نفس را با روی‌کرد به نفس بررسی کرده‌اند. از این رو آثار ایشان را، در دل الهیات یا یزدان‌شناسی سلبی، ذیل جریانی می‌توان مطرح کرد که دنیس ترنر² آن را «انسان‌شناسی سلبی»³ نام نهاده و بر آن است که اگر الهیات و عرفان امثال اکهارت سلبی است، انسان‌شناسی ایشان نیز سلبی است (Turner, 1995, p.167).

اما از سوی دیگر، تعبیر انسان‌شناسی سلبی هنوز در نوشته‌های فارسی جا نیفتاده و به واژگان پژوهش‌گران الهیات جدید راه نیافته است. از همین رو، در این جستار، ما بحث از این چرخش نگاه و ویژگی‌های پیش‌گفته را ذیل تعبیر *فنائی صفاتی* بررسی می‌کنیم که در واژگان عرفان اسلامی و الهیات عرفانی، اصطلاحی و مألوف‌تر و جافتاده‌تر به نظر می‌رسد.

خدا و نفس دو بن‌مایه‌ای هستند که اکهارت و مولانا بیش‌ترین توان خود را صرف فهم و تحلیل آن‌ها و رابطه‌ی میان آن‌ها می‌کنند. در جایی در پنجاه و سومین خطابه از خطابه‌های آلمانی، مایستر اکهارت محتوای نطقش را در قالب چهار درون‌مایه‌ی کلی خلاصه می‌کند که در واقع وجوه اسرار مرتبط با خدا و نفس‌اند: «در هنگامی که سخنرانی می‌کنم همواره از تبتل [=وارستگی] سخن می‌گویم و از این که آدمی باید از خود و از همه‌ی چیزها رها باشد. دوم، آدمی را باید درون خیر محضی که همان خداست، از نو ساخت. سوم: آدمی باید شرافت عظیمی را تصور کند که خدا به نفس اعطا کرد تا وی به طرز معجزه‌آسایی به سوی خدا بیاید. چهارم

¹ - در خصوص الهیات سلبی و رویکرد الهیدانان جدید بدین موضوع، بنگرید به: کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی، «مبانی نظری الهیات سلبی»، در نامه‌ی مفید، نامه‌ی فلسفی، سال چهاردهم، شماره‌ی 68، آبان 87. همچنین در خصوص ابعاد وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی الهیات سلبی در آثار مولانا و اکهارت بنگرید به: کاکایی، قاسم، «نیستی و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولوی و مایستر اکهارت» در نامه‌ی حکمت، سال پنجم، شماره‌ی 2، پائیز و زمستان 1386، صص 39-66. کاکایی و بحرانی، «بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول در آثار مولانا و اکهارت» در جاویدان خرد، سال ششم، شماره‌ی سوم، تابستان 88؛ و همایشان، «همانستی نفس و الوهیت از دیدگاه مولانا و اکهارت» در قبسات، سال چهاردهم، شماره‌ی 54، زمستان 88؛ و همایشان، «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا» در فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسی‌های سابق)، سال چهل و دوم، شماره‌ی یکم، پاییز و زمستان 88.

² - Denys Turner

³ - apophatic Anthropology

[از] ساحت ذات الوهی [سخن می گویم]؛ هر گونه ضیایی که در ذات الوهی است، وصفناپذیر است. خدا کلمه است، کلمه‌ای ناگفته» (Cited in: Mcginn, 1981, pp. 4- 5).

او در ابتدای موعظه‌ی آلمانی 53، «وارستگی از خویش و دیگر اشیا»، «بازگشت به خیر بسیط یعنی خدا»، آگاهی از شرافت عظیمی که خدا به نفس عطا کرده تا بتواند با او متحد شود» و «خلوص ذات الوهی و در نتیجه بیان ناپذیری ذات الوهی» را چهار بن‌مایه از بن‌مایه‌های مهم مواعظش معرفی می‌کند (Eckhart, 1994, pp. 127-128).

استعاره‌ی اصلی عرفان و الهیات اکهارت را روشنای نفس معرفی و استعاره‌های جانشین آن را در برق نفس، جزء درونی ذات جان، خاموشی و واحه خلاصه می‌کنند. این استعارات همه از یک اصل نشأت می‌گیرند. بر اساس این اصل، ذات نفس و ذات خدا ذاتی است واحد و همه را با سلب باید شناخت. بدین ترتیب، استعاره‌های یادشده، همه بر بیان چیزی ناشناختنی در باب نفس تأکید می‌کنند، درست همان طور که الهیات سلبی برای گفتن شناخت‌ناپذیری خداست. این چرخش توجه از خدا به سوی نفس را زیر عنوان فنای صفاتی می‌توان بررسی کرد. بدین ترتیب، در بحث از فنای صفاتی، مقولاتی نظیر نام‌ناپذیری، تهیا، وحدت و بساطت نفس در میان است و از این مطلب سخن به میان می‌آید که انسان به هیچ روی نمی‌تواند به جان نظر کند (Turner, 1995, pp. 140-141).

همین مطلب را در آثار مولانا نیز می‌توان دید. از نظرگاه مولانا، ذات خدا و ذات نفس «بی‌چون» است و نشانه‌هایی که از این ذات می‌دهند «به هیچ کاری نیاید» (فیه، صص 38-39).^۴ مولانا در کلیات شمس نیز در بیتی خود را نیز همچون ذات حق از فهم بیرون می‌داند و تعالی معرفتی را به ذات نفس نیز تسری می‌دهد:

خمش کن، کاه و کوه و کهربا چیست؟ که آن چه از فهم بیرون است آنیم

(ک/16165)

تا این‌جا، با تبیین چرخش نگاه عارف و الهیدان عرفانی به سوی نفس و توصیف سلبی آن، در سه سطح وجودشناختی، معرفتی و زبانی، مقصود از تعبیر فنای صفاتی تا حدی روشن شد. در گفتارهای پیش رو، ابتدا بنیادهای اخلاقی-وجودی فنای صفاتی را طرح و بررسی می‌کنیم و سپس به پیامدهای پارسایانه‌ی^۵ چرخش به سوی نفس می‌پردازیم.

^۴ - در این مقاله، «فیه» کوتاه‌نوشت فیه ما فیه مولاناست و «ک» و «م» به ترتیب کوتاه‌نوشت‌های کلیات شمس تبریزی و مثنوی معنوی اند.

^۵ - ascetical

2- بنیادهای اخلاقی و وجودی فنای صفاتی

نخستین گام در بررسی فنای صفاتی، شناخت بنیادهای آن است. بنیادهای فنای صفاتی عمدتاً واجد باری اخلاقی و وجودی‌اند. این مبانی در قالب مفاهیم اخلاقی و عرفانی‌ای نظیر تواضع، ترک خودی، ترک اراده، تسلیم و رضا و موت اختیاری متجلی می‌شوند.

2-1- تواضع و ترک رعونت و خودی

تواضع از آموزه‌های اخلاقی محوری در اسلام و مسیحیت است که در بافت عرفان سلبی، معنایی تحول‌یافته و متکامل به خود می‌گیرد. تواضع در آغاز بر دو اصل گردن نهادن به امر حق و پیروی از مردان الهی یا به تعبیر دوری کاشفی، «فروتنی با مردان الهی» استوار است، اما در نهایت عبارت است از بازگشت به عدم اصلی و فانی شدن در وجود حق (کاشفی، ص 295).

تواضع و تضرع گام اول در فنای صفاتی است:

فهم و خاطر تیز کردن نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه

(م/1: 532)

مولانا برای نشان دادن اهمیت تواضع آیاتی از قرآن را در مثنوی درج می‌کند که در آن به آفرینش انسان از خاک اشاره شده است:

چون خَلَقْنَاکَ مِنْ تَرَابٍ حَاقِ بَاشِی جَسْتِ از تُو، رُو مَتَابِ

ببین که اندر خاک تخمی کاشتم گردِ خاکی و مَنَشِ افراشتم

حملهٔ دیگر تو خاکی پیشه گیر تا کنم بر جمله میرانت امیر

آب از بالا به پستی دررود آن‌گه از پستی به بالا بررود

گندم از بالا به زیر خاک شد بعد از آن او خوشه و چالاک شد

(م/3: 454-458)

اکهارت نیز برای اشاره به اهمیت تواضع دقیقاً به همین راه می‌رود. وی برای نشان دادن «قوم انسانیت به تواضع» از نکته‌ای زبانی، یعنی هم‌ریشگی انسان homo و خاک و زمین ground، بهره می‌گیرد: «کسی که متواضع (به معنای «خاکی») نیست، انسان نیست، چرا که واژه‌ی «انسان»^۷ از خاک^۸ یا ground اخذ شده است» (Eckhart, 1981, p.158).

از سوی دیگر، وی برای نشان دادن اهمیت تواضع به عنوان نخستین گام اتحاد عرفانی با خدا از آیه‌هایی متعدد از عهد جدید شاهد استفاده می‌آورد: «مسیح، اختصاصاً، و قدیسان و استادان، عموماً، خشوع و تواضع را به عنوان آن‌چه انسان را به اطاعت از خدا و می‌دارد، توصیه کرده‌اند: «از من تعلیم گیرید، چه نرم‌خوی و دل-خاشعم» (متی، باب 11، آیه 29)؛ «آن که سر فرود آورد، سرفراز خواهد گشت» (لوقا، باب 14، آیه 11)؛ بر اساس این فضیلت عذرا خود شایسته‌ی دریافت و زادن پسر خدا بود، چه [خدا] بر خواری [و تواضع] کنیز خویش نظر افکنده است (لوقا، باب 1، آیه 48)... به گفته‌ی آگوستین تواضع نردبانی است که با آن خدا به سوی انسان می‌آید و انسان‌ها به سوی خدا می‌روند» (Eckhart, 1981, p.156).

و دست آخر به این نکته اشاره می‌کند که از راه تواضع می‌توان به قرب به خدا و اتحاد با او نایل شد، چه به زعم وی تواضع در ذات الوهیت ریشه دارد:

«انسان متواضع به همان اندازه که اختیار خود را در دست دارد، اختیار خدا را نیز به دست دارد. خدا و فروتن یکی‌اند نه دو تن، چرا که هر چه خدا انجام می‌دهد او نیز عمل می‌کند و خدا همان را می‌خواهد که او می‌خواهد و آن‌چه خدا هست، او نیز هست یعنی حیات واحد و وجود واحد؛ تواضع در ذات الوهیت^۹ ریشه دارد» (Eckhart, 1981, p.190).

ترک رعونت و ترک خودی روی دیگر تواضع و وجه و تعبیری سلبی است که از تواضع ارائه می‌توان کرد. مراد از ترک نفس یا کشتن نفس نیز چیزی جز ترک رعونت نفس نیست. به گفته‌ی اکهارت، در آغاز باید با خود شروع و خود را ترک کنیم. اگر از خود جدا نشویم، هر کجا برویم به مانع و مشکل برخورد خواهیم کرد: «آنان که آرامش را در امور ظاهری، چه در اماکن چه در اعمال عبادی، چه مردم چه اعمال، یا در برون‌رفت از جهان یا فقر یا خوار داشت نفس می‌جویند، در اشتباهند؛ چرا که هر چه قدر این امور بزرگ و ارزش‌مند باشند، سرچشمه‌ی آرامش نمی‌توانند بود. و مردمی که از این راه جوایز آرامش اند یک سره به خطا می‌روند. هر چه بیش‌تر بگردند، آن‌چه را می‌جویند کم‌تر می‌یابند. ایشان هم‌چون کسی که راه گم کرده باشد، سرگردان اند... چنین کسی چه باید بکند؟ وی باید از رها کردن خود آغاز کند. آن‌گاه که از خود رها شود، از همه چیز رها خواهد بود» (Eckhart, 1994, p.6).

⁶ - from the ground

⁷ - homo

⁸ - humus

⁹ - ground of Divinity

در کلیات شمس، غزل ش 2504 با مطلع «اگر زهد است اگر شکر چه شیرین است بی خویشی» چنان که ردیفش هویداست، به ستایش بی‌خودی اختصاص داده شده است. مولانا در بسیاری از مواضع دیوان کبیر، به مناسبت، به ترک خودی و تواضع می‌پردازد.

مولانا بر آن است که مستی الهی و کبر ما و من با یکدیگر جمع نمی‌شوند:
دورم ز خضرای دمن، دورم ز حورای چمن دورم ز کبر ما و من، مست شراب کبریا

(ک/234)

چون دانه شد افکنده بر رست و درختی شد این رمز چو دریایی افکنده شوی با ما

(ک/77)

وی در غزل شماره‌ی 6، به زبان حق یا از زبان حق و در حال استغراق سخن می‌گوید و طرفه آن که در این حالت، مرحله‌های مختلف نیل به فنا را شرح می‌دهد. از جمله، نفی خودی و تهذیب و تصفیه را مقدمه و نیاز فنا می‌داند:

اول شرابی درکشی، سرمست گردی از خوشی بی خود شوی آن گه کنی آهنگ ما آهنگ ما

(ک/70)

این آموزه را در آثار اکهارت نیز می‌توان سراغ گرفت:
«باید به خود ترک نفس را بیاموزیم تا این که از خود هیچ نداشته باشیم. همه‌ی تشویش و آشوب از اراده‌ی نفس سر بر می‌زند، چه متوجه باشیم چه نباشیم» (Eckhart, 1994, p.42).
اکهارت در تأویل آیه‌ی معروف انجیل متی: «اگر کسی بر آن است تا از پی من آید، باید خویشتن را انکار کند و صلیب خویش بر دوش گیرد و از پی من روان گردد» (متی، باب 16، آیه‌ی 24)، چنین می‌گوید:
«ایشان باید هر آن چه به رنج و صلیب تعلق دارد، رها کنند. چون حقیقتاً هر که خود را رها کند و به کلی از خود به درآید، برای چنین کسی صلیب و درد و رنج بی‌معناست؛ بلکه برای ایشان همه سعادت، بهجت و سرور دل است و ایشان به حق پیرو خدایند» (Eckhart, 1994, p. 82).

مولانا گاهی برای اشاره به ترک خودی و رعونت از تعبیر «سفر از خویشتن» استفاده می‌کند:
نظر در روی شد باید چون آن نبود چه را شاید؟ سفر از خویشتن باید، چو با خویشی سفر چه بود

(ک/6229)

وی از تعبیر قرآنی «خلع نعلین» تأویلی عرفانی به دست می‌دهد و از آن به رستن از دنیا و خویشتن خویش تعبیر می‌کند:

خلع نعلین کند وز خود و دنیا بجهد همچو موسی قدم صدق زند بر در او

2-2- نقد و ترک اراده، تسلیم و رضا

پس از آن که آدمی به فروتنی دعوت و از دعوت نفس اماره بر حذر شد، در گام بعدی، اکهارت و مولانا نفس را به ترک کلی اراده دعوت می‌کنند. این بحث در آثار اکهارت عمدتاً ذیل نقد و ترک اراده و در آثار مولانا اغلب تحت عنوان تسلیم و رضا بررسی می‌شود، گرچه هر دو عارف در هر دو زمینه سخن گفته‌اند.

2-2-1- نقد اراده

در مراحل ابتدایی، سخن اکهارت بر سر نفی اراده نیست. وی در گام نخست از نقد اراده و تلاش برای خلوص و تعالی هرچه بیش‌تر اراده و اختیار سخن می‌گوید. از طریق فرایند نقد، اراده باید هر چه بیش‌تر متعالی و خالص شود. در این‌جا، به نمونه‌ای از اقوال وی در باب شرافت و خلوص اراده اشاره می‌کنیم:

«عقل آن‌چه را حواس از خارج منتقل می‌کنند، می‌پذیرد. اراده چنین نمی‌کند و از این جهت اراده شریف‌تر از عقل است. اراده فقط آن‌چه را که در معرفت ناب است، که در آن نه این‌جایی هست و نه اکنونی، دریافت می‌کند. آن‌چه خدا می‌خواهد بگوید این است که هر چه‌قدر اراده متعالی یا خالص تواند بود، باید از آن نیز متعالی‌تر و خالص‌تر شود» (Eckhart, 1994, p.183).

2-2-2- ترک و نفی اراده

در مرحله‌ی بعد، سخن از نقد و ترک کلی اراده است. اکهارت در باب نقد و ترک اراده اقوالی ریشه‌ای دارد. گزاره‌های ریشه‌ای اکهارت در باب نفی اراده و اختیار بدل به یکی از دستاویزهای هیأت تصمیم‌گیرنده در باب محکومیت آرا و آثار وی شد. این در حالی است که وی برای اثبات این حقیقت که ترک اراده در واقع خواست خداست از آیاتی از عهد جدید کمک می‌گیرد:

«عیسی مسیح گفت: «نیک‌بخت آنان که روح فقیرانه دارند» (متی، باب 5، آیه 3) یعنی کسانی که در اراده فقیرند. و هیچ کس نباید در این باره تردید کند؛ اگر شیوه‌ی زیستن بهتری وجود داشت، عیسی مسیح بیان

می‌کرد، هم‌چنان که او نیز گفت: «اگر کسی بر آن است تا از پی من آید، باید خویشانش را انکار کند» (متی، باب 16، آیه ی 24). در آغاز همه چیز به این بسته است. خود را بیازما، هر گاه خود را یافتی، خویشتن را ترک کن. این به‌ترین راه است» (Eckhart, 1994, p 6-7).

وی در جای دیگری از دیانوزیوس نقل قول می‌کند: «قدیس دیانوزیوس می‌گوید که «خدا بهشتش را برای فروش عرضه می‌کند» اما هیچ چیز کم‌بهاتر از بهشت نیست، آن‌گاه که برای فروش عرضه شود و هیچ چیز والاتر و دل‌انگیزتر از بهشت نیست، آن‌گاه که به چنگ آمده باشد... بنابراین ما بایست همه‌ی آن چه داریم، به خصوص اراده‌ی خود را، برای بهشت فدا کنیم. مادام که به اراده‌ی خود چسبیده‌ایم، هنوز بهشت را به دست نیاورده‌ایم. اما نزد آنان که خود و اراده‌ی خود را ترک گفته‌اند، جدایی از امور مادی سهل است» (Ibid, p.131).

مولانا نیز در بسیاری از موارد آن‌گاه که توحید افعالی را به تصویر می‌کشد، از نفی اراده و اختیار سخن می‌گوید. برای نمونه، شفیعی کدکنی (1387، ص 800) تمام غزل 1521 را وصف حال سالک در مقام توحید افعالی و نفی مطلق اراده می‌بیند. در این مقام سر سوزنی از اراده‌ی سالک باقی نمی‌ماند:

دل من چون قلم اندر کف توست ز توست ار شادمان و ار حزینم

مرا تو چون چنان داری چنانم مرا تو چون چنین خواهی چنینم

چو تو پنهان شوی از اهل کفرم چو تو پیدا شوی از اهل دینم

(ک/16016 و 16019 و 16022)

این توحید افعالی و فنای اراده‌ی بشر در اراده‌ی حق را اکهارت بازبانی دیگر بیان می‌کند: «اراده‌ی کامل و حقیقی تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که ما، به کلی، در اراده‌ی خدا ذوب شده باشیم و دیگر واجد اراده‌ی خود نباشیم. هر چه قدر کسی این چنین باشد، در خدا بیش‌تر ریشه دارد» (Eckhart, 1994, pp.19-20).

مولانا برای اشاره به توحید افعالی در مثنوی نفی اراده‌ی بنده و ذوب اراده‌ی او در اراده‌ی حق را به کمک سه استعاره‌ی «چنگ»، «نی» و «شطرنج» تصویر می‌کند:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نه، تو زاری می‌کنی

ما چو ناییم و نوا در ما ز تست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات برد و مات ما ز توست ای خوش صفات

(م/1: 598-600)

این سه بیت فنای افعالی را نشان می‌دهند که شاید معادل مناسبی برای ترک و نفی اراده در نظام فکری اکهارت باشد. در حال فنای افعالی، سالک همه‌ی افعال را از خود سلب و به حق منتسب می‌کند و در این حال سلب فعل بحق است (فروزانفر، 1386، ص 253).

در فیه ما فیه (ص 128)، به قول بایزید، یعنی «ارید ان لارید»، اشاره می‌کند و آن‌گاه می‌افزاید: «آدمی را دو حالت بیش نیست یا خواهد یا نخواهد، این که همه نخواهد این صنعت آدمی نیست. این آن است که از خود تهی شده است و کلی نمانده است.»

چنین انسانی که از خود تهی شده است، مراد خود را به کلی در بی‌مرادی می‌جوید. از این‌رو، هیچ نخواستن را مولانا به صورت پارادوکس و مشابه عبارت «ارید ان لا ارید» مطرح می‌کند و مراد خود را در بی‌مرادی می‌جوید:

ما را چو مراد بی‌مرادی است پس ما همه بر مراد باشیم

(ک/16289)

همین مطلب را با تفصیل بیش تر در مثنوی توضیح می‌دهد:

هین ز چه معلوم گردد این؟ ز بَعث بَعث را جو، کم کن اندر بَعث بَحْث

شرطِ روزِ بَعثِ اوّل مُردن است زان‌که بَعث از مُرده زنده کردن است

جمله عالم زین غلط کردند راه کز عدم ترسند و آن آمد پناه

از کجا جوییم علم؟ از ترکِ علم از کجا جوییم سلّم؟ از ترکِ سلّم

از کجا جوییم هست؟ از ترکِ هست از کجا جوییم سیب؟ از ترکِ دست

(م/6: 820-824)

در کلیات شمس بار دیگر از این حقیقت دم می‌زند که شرط هست شدن آدمی، نیستی مطلق و شرط مراد یافتن او ترک اراده است:

بستی تو هست ما را بر نیستی مطلق بستنی مراد ما را بر شرط بی‌مرادی

(ک/31145)

همین شرط را اکهارت با توسل به داستان مکاشفه‌ی پولس مطرح می‌کند: «اراده‌ی خدا در تمام امور بر این است که ما بایست از اراده‌ی خود دست بکشیم. هر چند پولس قدیس با عیسی مسیح و عیسی مسیح با پولس گفت‌وگویی طولانی داشتند، این گفت‌وگو برای پولس سودی نداشت مگر آن گاه که وی اراده‌ی خویش را ترک کرد و گفت: «ای خداوند، چیست آن چه می‌خواهی انجام دهم؟» (Eckhart, 1994, p.19).

بدین ترتیب، «اگر ما به خدا تمسک کنیم، خدا و همه‌ی فضایل به ما چنگ خواهند زد. و آن چه پیش‌تر می‌جستید، اینک شما را می‌جوید. آن چه پیش‌تر به شکارش می‌رفتید شما را اینک به دام می‌افکند و آن چه پیش‌تر آرزویش را داشتید، اینک از شما پرهیز می‌کند» (Eckhart, 1981, p. 251; 1994, p. 8). هیچ نخواستن یا ترک طلب و رها کردن مقام طالبی در نگاه مولانا از ارکان فقر و فناست: «هُوَ الطالب الغالب. پس مقصود از این آن است که ای آدمی چندان که تو در این طلبی، که حادث است و وصف آدمی است، از مقصود دوری. چون طلب تو در طلب حق فانی شود، تو آن گاه طالب شوی به طلب حق» (فیه، ص 189).

همین نکته را در کلیات شمس نیز باز می‌گوید:

جوی جویان است و پویان سوی بحر گم شود چون غرق دریا بار شد

تا طلب جنبان بود مطلوب نیست مطلب آمد آن طلب بی کار شد

پس طلب تا هست ناقص بدطلب چون نماند آنگهی سالار شد

(ک/8659-8661)

مولانا در توصیفی که از استغراق به دست می‌دهد، آشکار می‌کند که یکی از معانی استغراق نزد صوفیه، یا یکی از ابعاد استغراق نزد این طایفه، همان ترک اراده و ترک عمل است: «استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند. غرق آب باشد. هر فعلی که ازو آید آن فعل او نباشد. فعل آب باشد» (فیه، ص 44).

استغراق در حق ثمراتی دارد که در بحث رضا و تسلیم مطرح خواهد شد.

در خاتمه‌ی بحث از ترک اراده به ثمرات آن در نگاه اکهارت اشاره می‌کنیم. اکهارت با لحنی جسورانه به ثمرات ترک اراده اشاره می‌کند: «هر گاه اراده‌ی خاص خود را به کناری نهم و آن را در دستان سرورم قرار دهم و برای خود هیچ نخواهم، آن گاه خدا باید آن را به خاطر من بخواهد و اگر در این مورد مرا نادیده بگیرد، خود را نادیده گرفته است. و بنابراین، در هر موردی که چیزی برای خود نخواهم، خدا از سوی من اراده می‌کند...»

هنگامی که من خود را از اراده تهی می‌کنم، او باید ضرورتاً هر چه برای خود می‌خواهد، برای من بخواهد، نه کم‌تر نه بیش‌تر... و اگر خدا چنین نکند... نه عادل تواند بود و نه خدا خواهد بود (Eckhart, 1994, pp.3-4; 1981, p.248).

نفی اراده و ترک خواسته‌های بشری، هنگامی که در ارتباط خدا و نفس بررسی شود، به بحث تسلیم و رضا منتهی می‌شود. رضا موقعیت فرد تارک اراده را در ارتباط با خدا می‌سنجند.

2-2-3- تسلیم و رضا

تسلیم و رضا از حالات اخلاقی‌ای هستند که مقدمه‌ی حال عرفانی فنا به شمار می‌روند. رضا دارای دو معنای ابتدایی و نهایی است. رضای ابتدایی، تسلیم در برابر امر حق است به هر ترتیبی که به بنده برسد ولی رضای غایی، به فنا فی الله نزدیک می‌شود و عبارت است از قایم بودن به وجود حق در ذات و صفات. این امر نیز یکی دیگر از مصادیق تحول مفاهیم و آموزه‌ها در بافت عرفان، و به ویژه در بافت عرفان سلبی‌گرا، است. کاشفی (صص 275-276) خاموش کردن زبان را از دعا ناشی از استقرار رضا در جان عارفان می‌داند. چرا که ثبوت عارف در مقام رضا همان و فنا فی عارف در اراده‌ی حق همان.

در تسلیم و رضا، اراده نفی و نقد می‌شود اما دویی هنوز از میان نرفته است. خدا باید خود را به تمامی در هر آن کس که خود را ترک کرده است، سرریز سازد و به سخن دیگر در او متجلی شود (Eckhart, 1981, p.197).

انسان عادل¹⁰ از نظرگاه اکهارت کاملاً تسلیم خداست و تنها اراده‌ی خداست که مایه‌ی خشنودی اوست؛ خواه این اراده معطوف به بیماری و فقر باشد یا هر چیز دیگر، این خواست الهی نزد وی بر هر چیز دیگر مرجح است (Eckhart, 1994, p.141). هم چنین اکهارت معتقد است هر چه پیش پای ما می‌آید اراده‌ی خداست چه اگر جز این بود، حتی برای لحظه‌ای به وجود نمی‌آمد (Ibid).

به باور وی، «انسان‌های عادل در خدا نه به این عشق می‌ورزند و نه به آن، و اگر خدا می‌خواست که تمام حکمتش را یک‌جا با هر چیز دیگری غیر از خویشتن خود به آن‌ها عطا کند، بدان توجهی نمی‌کردند و مطلوب آن‌ها نبود. چرا که چنین انسان‌هایی هیچ نمی‌خواهند و هیچ نمی‌جویند، برای توجیه اعمالشان هیچ «چرا»یی نمی‌شناسند، همان‌طور که خدا بی «چرا» عمل می‌کند و بی «چرا» می‌شناسد. هم‌چنین از آن‌جا که حیات به

¹⁰ - just man

خاطر خود می‌زید، برای توجیه خود هیچ چرایی نمی‌جوید، به همین ترتیب انسان عادل نیز برای توجیه اعمال خود هیچ چرایی نمی‌شناسد (Eckhart, 1994, p.140).

از دیدگاه مولانا، انسان‌های بیدار چونان مرغانی در چنگ حق گرفتارند. این دسته چون از خود فانی شده و به حق باقی‌اند هرگز نمی‌گویند که «کجا روم و کجا برم؟» بلکه فقط می‌گویند «کجا برند؟» به تعبیر مولانا این «دام» تسلیم، «توفیق الهی» است. (مکتوبات، ص 230).

وی نهایت تسلیم را با تمثیل «موج و مرده» نمایش داده است:

گر نمی‌خواهی که خردت بکشند مرده شو با موج و با دریا مکوش

(ک/13341)

من نگویم چون کنم، دریا مرا تا چون برد؟! غرقه‌ام در بحر و در بند سقایی نیستم

(ک/16633)

صوفیه رنج و اضطراب انسان را ناشی از تقابل خواست وی با خواست خدا می‌دانند. به همین سبب، زمانی که انسان «هیچ نخواهد» و به مقام «رضا» برسد، تعارض یادشده نیز برطرف خواهد شد. در این مرحله هر چه می‌بیند «در قلمرو خواست و اراده‌ی حق تعالی» خواهد بود (شفیعی کدکنی، 1387، ص 218).

اکهارت نیز نزدیک به همین معنی گفته است: «هر آن‌چه بدان تعلق داری رها کن و خدا را داشته باش، آن‌گاه خدا از آن‌توست همان‌گونه که از آن خود است و او خدای تو خواهد بود، همان‌گونه که خدای خود است، نه کم‌تر» (Eckhart, 1994, p.127).

2-2-4- موت اختیاری

موت اختیاری در آموزه‌های صوفیه از سویی متأثر از حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» است (نک به: فروزانفر، 1386، ص 370) و از سوی دیگر بسیار نزدیک است به کلام عیسی مسیح که فرمود: کسی که دوبار زاده نشده باشد، هرگز به ملکوت آسمان‌ها وارد نمی‌شود (شفیعی کدکنی، 1387، ص 415). این اندیشه را در مکاشفه‌ی یوحنا باب دوم، آیه‌های بیستم و بیست‌ویکم می‌توان دید. مولانا نیز در این باره می‌گوید:

ای آن که بزادیت چو در مرگ رسیدیت این زادن رحمانی است بزایید بزایید

ما عقل نداریم یکی ذره وگرنی کی آهوی عاقل طلبد شیر نری را؟

(ک/1093)

مولانا موت اختیاری را در فیه ما فیه (ص 73) تبیین می‌کند. موت اختیاری از دیدگاه عارفانی نظیر او رستن از تعینات هستی و طرد کامل رعونت نفس است:
«اولیا پیش از مرگ مرده‌اند و... در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است. در دست قدرت همچون اسپری اند. جنبش سپر از سپر نباشد و معنی انا الحق این باشد، سپر می‌گوید من در میان نیستم...» (فیه، ص 73).

وی در باب فواید و چرایی موت اختیاری مفصلاً سخن گفته‌است. مولانا دست‌کم سه فایده‌ی عمده را برای تجربه‌ی موت قبل از موت بر می‌شمارد:

(1) رها شدن از علت‌ها

چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرقِ علت‌ها نهاد

(م/3: 3576)

(2) جاودانگی

آزمودم مرگ من در زندگیست چون رهم زین زندگی پایندگیست

اقتلونی اقلونی یا ثقات انّ فی قتلّی حیاتا فی حیات

(م/3: 3838-3839)

(3) در امان ماندن از عذاب الهی

لیک زان نندیشم و بر خود زنم خویشان را این زمان مُرده کنم

پس برآرم ایشکم خود بر زبر پشت زیر و می روم برآب بر

می روم بر وی چنان‌که خَس رود نی به سبّاحی چنان‌که کس رود

مُرده گردم، خویش بسپارم به آب مرگ پیش از مرگ اَمَنست از عذاب

مرگ پیش از مرگ اَمَنست ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی

(م: 4/2268 تا 2273)

مولوی در جایی از این مرگ ارادی به «شکستن» تعبیر می‌کند و معتقد است در هر صورت مرگ انسان را «می‌شکنند»، چه بهتر که این «شکستن» به دست خود انسان باشد و با مرگ پیش از مرگ، روح را تعالی بخشد (نک به شفیع کدکنی، 1387، ص 1291):

تو اگر نشکنی، آن کتِ بسرشت او شکنند چون که مرگت شکنند، کی گهر فرد شوی

(ک/30418)

دلیل دیگری که مولانا برای موت قبل از موت و مرگ‌جویی بیان می‌کند، امکان نیل به گنج یا همان نور لطیف از طریق ترک رعونت نفس و تعیین هستی است:

مرگ جو باشی، ولی نه از عجز رنج بلکه بینی در خرابِ خانه گنج

پس به دستِ خویش گیری تیشه‌ای می زنی بر خانه بی اندیشه‌ای

که حجاب گنج بینی خانه را مانع صد خرمن این یک دانه را

(م/4: 2533-2535)

و در کلیات شمس نیز حرکت نفس از ساحت صورت به قلمروی معنی و محو صورت را به تصویر می‌کشد: صورت و معنیت شوم چون رسی محو شود صورت من در لقا

(ک/2804)

موت اختیاری مقدمه‌ی جذب و مقدم بر کشش الهی است. یعنی ابتدا آدمی با ترک خودی، قدم اول را بر می‌دارد و در قدم دوم کشانیده می‌شود:

نه که قصاب به خنجر چو سر میش ببرد نهاد کشته ی خود را، کشد آن گاه کشاند؟

(ک/8002)

3- پیامدهای پارسایانه‌ی فنای صفاتی در آثار مولانا و اکهارت

پس از بررسی اجمالی مهم‌ترین بنیادهای اخلاقی و وجودی فنای صفاتی، اینک هنگام آن است که به دو پیامد عمده‌ی این آموزه، یعنی بن‌مایه‌ی فقر [معنوی] و بن‌مایه‌ی تبتل [= وارستگی] در آثار مولانا و اکهارت بپردازیم. این دو بن‌مایه در واقع برآیند و چکیده‌ی بنیادهای اخلاقی و وجودی یادشده‌اند. آموزه‌ی فقر نزد این دو عارف واجد عناصر مشترکی است و از این رو مصادیق آن را هم در اندیشه‌ی مولانا و هم در افکار اکهارت می‌توان باز یافت. اما در مورد آموزه‌ی تبتل، به رغم وجود نمونه‌های مشابه در آثار مولانا، از آن‌جا که این آموزه در آثار اکهارت معنایی خاص، چندوجهی و استثنایی دارد و از مختصات و ابداعات اکهارت به شمار می‌رود، بحث را بر نوشته‌ها و مواعظ اکهارت متمرکز می‌کنیم. اینک با آموزه‌ی فقر آغاز می‌کنیم.

3-1- فقر

فقر در تقسیم‌بندی‌ای که اکهارت ارائه می‌کند، به فقر درونی و فقر بیرونی تقسیم می‌شود (Milem, p.24). فقر درونی در ادبیات اکهارت معادل فقر معنوی در لسان مولانا و فقر بیرونی معادل فقر مادی در ادبیات مولوی است. اکهارت مؤکداً اعلام می‌کند که مقصودش از هیچ نداشتن، فقدان دارایی‌های مادی نیست و اگرچه فقر مادی را، اگر خودخواسته باشد، فضیلت می‌بیند، تصریح می‌کند که در هنگام سخن گفتن از فقر، مقصودش فقر مادی نیست (Milem, p.38-47).

آن‌چه در الهیات سلبی و مشخصاً در فنای صفاتی از فقر اراده می‌شود، فقر معنوی و درونی است. برای مثال، مولانا بر آن است که معنای فقر را «در نور یزدان» باید جست و نه در «پلاس». این امر نشان می‌دهد که مراد وی، فقر ظاهری نیست:

فقر را در نور یزدان جو، مجو اندر پلاس هر برهنه مرد بودی، مرد بودی نیز سیر

(ک/11261)

در این نوشته و در بررسی مفهوم فقر نیز، هر کجا سخن از فقر به میان آید مراد فقر درونی و معنوی است.

فقر در نظام فکری مولانا، مفهومی اساسی است که به کمک آن می‌توان دیگر مفاهیم و نظریه‌های عرفانی او را طبقه‌بندی و تشریح کرد (شیمل، 1382، ص 42).

وی در آثار خود از فقر با تعبیری هم‌چون «گوهر فقر» (ک/26230) و «شراب فقر» (ک/24893) و «خوارزم فقر» (فیه، ص 159) تعبیر می‌کند و معتقد است باید به خود فقر عشق بورزیم که در آن شاهدان معنوی و روحانی فراوانند (همان‌جا).

در آموزه‌های اکهارت نیز کل رستگاری و کمال از فقر معنوی سرچشمه می‌گیرد: «هنگامی که خداوند خواست که در باب شیوه‌های رستگاری سخن بگوید، فقر معنوی را در رأس آن‌ها قرار داد» (Eckhart, 1981, p.282). به باور اکهارت، فقر چیزی نیست که به دست آید و کسب شود بلکه وجه اساسی روح است (Milem, p.37).

در موعظه‌ی 52 از مواعظ آلمانی، اکهارت از فقر تصویری ارائه می‌کند که از آیه‌ای از انجیل متی مأخوذ است: «نیک‌بخت آنان که روح فقیرانه دارند» (متی، باب 5، آیه 3) و از این طریق در باب خدا و نفس سخن می‌گوید. وی آموزه‌ی فقر را با توجه به همین رابطه توجیه می‌کند. به تعبیر وی، خدا بر آن است که در خود خدا عمل کند، نه در نفس؛ به همین جهت نفس برای آن‌که بتواند خدا را به عمل در خود [= نفس] متقاعد کند، باید خدا بشود و خود را از هر چه از خدا متمایزش می‌کند، عاری کند. و این تنها در صورتی میسر است که خدا و نفس شبیه یک‌دیگر یا از جهتی یکی باشند. این‌جاست که بحث رابطه‌ی خدا و نفس با فقر معنوی ارتباط تنگاتنگی می‌یابد؛ به باور اکهارت تنها در صورتی خدا در نفس عمل می‌کند که نفس را کاملاً فقیر بیابد: «و از این جهت، شخص خدا را تحمل می‌کند و خدا مکان مناسبی برای عمل وی خواهد بود که در آن خدا در خود عمل می‌کند» (Milem, p.38).

اکهارت در این موعظه ابتدا تعریفی از فقر را، که آلبرت کبیر ارائه کرده است، طرح و نقد می‌کند. آلبرت کبیر، فقیر را کسی می‌داند که از همه‌ی چیزهایی که خدا آفریده ناخرسند است. اکهارت این تعریف را وافی به مقصود نمی‌داند و از آن ناخرسند است. اکهارت فقیر را چنین تعریف می‌کند: «کسی که هیچ نخواهد و هیچ نداند و هیچ ندارد» (Milem, p.25). از دیدگاه وی، والاترین فقر رهایی از اراده‌ی خود و اراده‌ی خداست؛ پاک‌ترین فقر رهایی از شناخت و ادراک و جانانه‌ترین فقر هیچ نداشتن است (Ibid, p.38).

چنان‌که در ادامه خواهیم دید، تحلیل مثنوی و کلیات شمس‌نشان می‌دهد که تعریف اکهارت از فقر، کمابیش نزد مولانا نیز مقبول است. از این رو با توجه به ارکان تعریف اکهارت، آموزه‌ی فقر را ذیل سه رکن «هیچ نخواستن»، «هیچ ندانستن» و «هیچ نداشتن» بررسی می‌کنیم.

3-1-1- هیچ نخواستن

معنای هیچ نخواستن و فقر معنوی نزد اکهارت این است که شخص رها و مجرد از اراده‌ی مخلوقش باشد، گویی که اصلاً وجود نداشته است. هیچ نخواستن به معنای «آزادی اراده» است که البته وصف وجود الاهی و

پویاست و نه هدفی که لازم باشد به سوی آن حرکت کنیم تا آن را فرا چنگ آوریم. اکهارت در این باره می‌گوید: «تا زمانی که اراده‌ای برای انجام اراده‌ی الهی دارید و میلی به سرمدیت و خدا در شما هست، شما هنوز فقیر نیستند. چه آن کسی فقیر است که اصلاً نه چیزی بخواهد و نه به چیزی تمایلی داشته باشد» (Milem, p.26-33).

رأی مولانا در مورد ترک اراده در بدو امر اندکی با مشی اکهارت اختلاف دارد. مولانا، در مراحل ابتدایی، چنان‌که طریق معهود عارفان مسلمان است، سالک را به طلب فرا می‌خواند و از این لحاظ ظاهراً رأی او با رأی اکهارت متفاوت است. در بیت‌های زیر مولانا به خود یا سالک خطاب می‌کند که خود را از همه چیز عاری ساز تا طلب، خود، تو را جذب کند:

در طلب زن دایماً تو هر دو دست که طلب در راه نیکو رهبرست

لنگ و لوک و خفته شکل و بی ادب سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب

(م / 3: 979-980)

در مرحله‌ی بعد، مولانا طلب را از سالک به کلی نفی نمی‌کند اما تصریح می‌کند این طلب که در نهاد سالک نهاده شده، ودیعه‌ای الهی است و اصل طلب خداوند است:

پولاد پاره هاییم آهن رباست عشقت اصل طلب همه تو در تو طلب ندیدم

(ک/17713)

اما پس از طی این دو مرحله، وی نیز هم‌چون اکهارت سخن از ترک طلب و نفی اراده به میان می‌آورد. مولانا در این مرحله بر آن است که سالک با نخواستن و ترک طلب به مطلوب اولیه‌ی خود می‌رسد: آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آبت از بالا و پست

(م / 3: 3212)

و در کلیات شمس نیز با گوشه چشمی به عبارت «ارید ان لا ارید» به ترک طلب اشاره می‌کند:

ما را چو مراد بی مرادی است پس ما همه بر مراد باشیم

(ک/16289)

3-1-2- هیچ ندانستن

اکهارت در باب انسان فقیر می‌گوید: «[انسانی که در جستجوی فقر است] باید از همه‌ی دانستن‌ها رها باشد؛ نه بداند؛ نه بیاموزد و نه ادراک کند ... وی باید از هر شناختی که در او زیست می‌کند، رها باشد» (Cited in: Milem, p.32-3). پس معنای هیچ ندانستن از نظر اکهارت، وارسته بودن از معرفت است. چه با وجود این که وی فقیر را کسی می‌داند که هیچ نمی‌داند، هم چنین تأکید می‌کند که معرفت در آن‌ها زیست می‌کند. همان‌طور که رهایی از اراده به معنای دل‌مردگی، بی‌تفاوتی و دلسردی نیست بلکه به معنای داشتن خواسته‌ای مستجاب است، رهایی از شناخت هم به معنای جهل و نادانی، در معنای متعارف آن، نیست (Ibid). ترک معرفت متعارف و رهایی از آن در واقع مقدمه‌ی بصیرت است. برای آن که دیده‌ی جان بینا شود، باید دانش بشری و ادراک بشری را کنار گذاشت. مولانا از دانش بشری به «دانش هستانه» و از ادراک بشری و چشم کثرت‌بین به «دیده‌ی هستانه» تعبیر کرده است:

دانا شده‌ای لیکن از دانش هستانه بی دیده‌ی هستانه رو دیده تو بینا کن

(ک/19779)

ز دانش‌ها بشویم دل، ز خود خود را کنم غافل که سوی دل‌بر مقبل نشاید ذوفنون رفتن

(ک/19447)

و در همین معناست که جهل ممدوح مولاناست. این از معدود مواردی است که مولانا آشکارا «نادانی» را می‌ستاید و با اسلوب بدیعی که خاص زبان اوست می‌گوید به دنبال فقر معنوی تنها چیزی که می‌داند «تصنیف نادانی» است:

چو ما، در فقر مطلق پاکبازیم به جز تصنیف نادانی ندانیم

(ک/16152)

3-1-3- هیچ نداشتن

کاشفی در لب لباب مثنوی (ص 342) از فقر تعریفی ارائه می‌کند که با رکن «هیچ نداشتن» در تعریف اکهارت انطباق دارد. به باور کاشفی، فقر در آغاز ترک دنیاست و در نهایت فنا در احدیت و «فقیر آن را گویند که هیچ ندارد یعنی از سر همه چیز گذشته تا به همه رسیده.» عارف در راه فنای در احدیت از همه‌ی دارایی

خود، از جمله از خویشتن خویش، گذشته است. اکهارت نیز مخاطب آیه‌ی سوم از باب پنجم انجیل متی را کسانی می‌داند که از خویشتن خویش گذشته‌اند:

«به همین خاطر، خداوند به درستی می‌گوید: «نیک‌بخت آنان که روح فقیرانه دارند» (متی، باب 5، آیه‌ی 3) یعنی کسانی که خویشتن انسانی خویش را از دست داده‌اند و کسانی که به حال برهنگی به خدا تقرب می‌جویند» (Eckhart, 1994, p.79).

هنگامی که انسان همه‌ی داشته‌هایش را کنار نهد می‌تواند خدا را در خود بیابد: «نفس باید خود را از همه پاک و برهنه کند، آن‌گاه می‌تواند خدا را، چنان‌که در خویشتن خویش برهنه است، بیابد» (Eckhart, 1994, p.256).

و مولانا نیز در مثنوی به همین مطلب اشاره می‌کند:

جمله ما و من به پیش او نهید مُلک ملکِ اوست، ملک او را دهید

چون فقیر آید اندر راه راست شیر و صید شیر خود آن شماست

(م/1: 3138-3139)

یافتن خدا در نفس از آن رو میسر است که انسان فقیر بی‌واسطه با خدا پیوسته است چه «فقیر حقیقی از تعیین فردی برهنه» است (نیکلسون، 1378، ج 2، ص 682):

حاجب آتش بود بی‌واسطه در دل آتش رود بی‌رابطه

پس فقیر آن است کو بی‌واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است

(م/2: 831 و 835)

3-2- تبتل

چهار بن مایه‌ی موعظه‌های اکهارت را در تبتل (=وارستگی یا انقطاع)¹¹، در آمدن مجدد به صورت خدا، شرفِ نفس و خلوصِ ذات الوهی خلاصه کرده‌اند (Colledge & McGinn, p.30). در میان این چهار بن‌مایه برخی نویسندگان محوری‌ترین آموزه‌ی اکهارت را تبتل (وارستگی) می‌دانند (کاکایی، 1382، ص 342). هم‌گرایی مابعدالطبیعه و اخلاق را در اکهارت به بهترین وجه در مفهوم تبتل می‌توان دید. از سویی، مایستر اکهارت این مفهوم را حاکی از عملی دینی می‌خواند که برای بازگشت به خدا مطلقاً اساسی است و از سوی دیگر می‌توان گفت که تبتل عبارت است از خودتهی‌گری کامل و نقب زدن به خلأ و ورطه‌ای در درون نفس؛ خلئی، که به تعبیر وی، خدا ناگزیر به درون آن کشیده می‌شود (Turner, 1995, p.172). او در جاهای مختلف بحث تبتل را پیش می‌کشد اما بیش از همه در رساله‌ی آلمانی «در باب تبتل» (Detachment) بدان می‌پردازد.

موضوع تبتل ناب از دیدگاه اکهارت، نه این است و نه آن. تبتل [= انقطاع] در نیستی عریان و در عالی‌ترین نقطه نهفته است. بزرگ‌ترین تسلاً نصیب کسی است که به تبتل رسیده است. چنین فردی که به عظیم‌ترین تبتل دست یافته، سعادت‌مندترین است. تبتل نفس را خالص، روح را بیدار و ما را به سوی خدا راهنمایی می‌کند (Eckhart, 1981, p.293-294).

از دیدگاه اکهارت، «انسان وارسته» در این جهان می‌زید اما این جهانی نیست (Davies, pp.xxxii). چه «کسی که از تعینات و خودی خود بریده و نفس خویش را دریافته است»، به تعبیر استعاری وی «در رهایی محض و برهنگی صرف به سر می‌برد... سرسپرده‌ی هیچ‌کس نیست و برای دستیابی به هیچ چیزی تقللاً نمی‌کند، زیرا هر چه از آن خداست از آن او نیز هست» (Eckhart, 1981, p.190). به باور مایستر، مهم‌ترین اساس تبتل [= انقطاع] تواضع است. از طریق تواضع انسان می‌تواند به الوهیت نزدیک شود (Ibid, p.294). وی می‌گوید: «خورشید در والاترین نقطه با خدا در دسترس‌ناپذیرین ژرفاها، یعنی در ژرفای تواضع منطبق است... چرا که انسان متواضع و خدا یکی هستند، نه دو نفر» (Ibid, p.190). اما با وجود قدر و عظمتی که اکهارت برای تواضع قایل است، در مقایسه تبتل را از تواضع برتر می‌نهد؛ چرا که در نظرگاه او تبتل چنان به نیستی نزدیک می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند میان تبتل کامل و نیستی حایل شود.

به علاوه، اکهارت تبتل را برتر از تواضع می‌داند و می‌ستاید، چون که انسان در تواضع کامل همواره خود را فروتر از همه‌ی مخلوقات می‌گیرد و خوار می‌شمارد و در این خوارداشت انسان از خود به سوی اشیای مخلوق فرو می‌افتد؛ در حالی که تبتل در درون خود و در عالم باطن باقی می‌ماند و هیچ‌گونه خوارداشتی را به خود راه نمی‌دهد (Ibid, p.286-287). از سوی دیگر تواضع نسبت است و جایی معنا دارد که وحدت محض نیست و اثینیت هنوز برقرار است؛ ولی در تبتل [= انقطاع] وحدت محض و عدم تمایز در کار است.

¹¹ - abegescheidenheit

همچنین اکهارت خود تصریح می‌کند که تبتل را بالاتر از عشق و بیش از عشق می‌ستاید. زیرا، «اولاً والاترین حسن عشق این است که مرا وادار می‌کند که به خدا عشق بورزم در حالی که تبتل خدا را وادار می‌کند که عاشق من باشد. ذات خدا خود در وحدت و خلوص است و این خود ناشی از تبتل است؛ ثانیاً: عشق مرا وادار می‌دارد همه چیز را به خاطر عشق الهی تحمل کنم، در حالی که تبتل مرا به جایی رهنمون می‌شود که من پذیرای هیچ چیزی جز خدا نباشم» (Eckhart, 1981, p.286).

اکهارت تبتل را بر رحمت نیز ترجیح می‌دهد؛ چه، رحمت مستلزم برون شدن از خود و اضطراب دل است در حالی که تبتل مستلزم ماندن و بودن در درون و عالم انفس و با دل‌شوره بیگانه است (Eckhart, 1981, p.287). وی در این خصوص می‌گوید:

«تبتل حقیقی جز این نیست که روح در برابر هر آنچه ممکن است بدان احساس فرح یا حزن، افتخار، شرم یا بی‌آبرویی دهد، ثابت و بی‌حرکت بماند... این تبتل ثابت انسان را به عظیم‌ترین برابری با خدا می‌برد، زیرا خدا... خلوص و بساطت و ثباتش را از تبتلش دارد» (Ibid, p.288). پس برابری مخلوق و خالق نیز تنها از طریق تبتل ممکن است چرا که انسان را به خلوص و از خلوص به بساطت و از بساطت به تغییرناپذیری می‌کشاند و این امور موجد برابری میان خدا و انسان‌اند (Ibid).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در این مقاله بیان شد، فنای صفاتی وجهی خاص از الهیات سلبی است که به موازات بحث از شناخت‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری و عدم تعیین ذات خدا به شناخت‌ناپذیری، بیان‌ناپذیری و عدم تعیین نفس می‌پردازد. فنای صفاتی از مشخصات عرفان سلبی مولانا و اکهارت است و از نقاط اوج اندیشه‌ی عرفانی این دو عارف متفکر به شمار می‌رود. آموزه‌ی مذکور در آثار این دو عارف، بر انگاره‌هایی وجودی و اخلاقی نظیر تواضع، ترک خودی، تسلیم و رضا، نقد و نفی اراده و موت اختیاری مبتنی است. این سیستم مفهومی پیامدهایی پارسایانه نیز در بردارد: فقر معنوی که از بن‌مایه‌های عرفان مسیحی و اسلامی است و در آثار هر دو عارف برجسته و پربسامد است. آموزه‌ی فقر بر اساس تعریف اکهارت، ذیل سه رکن «هیچ نداشتن»، «هیچ نخواستن» و «هیچ ندانستن»، در آثار هر دو عارف بررسی و مصداق‌یابی شد. آموزه‌ی تبتل دیگر پیامد پارسایانه‌ی فنای صفاتی است که در آثار اکهارت به ذات خدا و ذات نفس، هر دو، نسبت داده می‌شود و از مهم‌ترین ابداعات اکهارت در الهیات عرفانی مسیحی به شمار می‌رود. به همین خاطر، طبیعی است که در بحث از تبتل، عمدتاً در آثار اکهارت جست‌وجو و واکاوی صورت گرفت.

فهرست منابع

- خواجه ایوب (1377). اسرار الغیوب شرح مثنوی معنوی (دو جلد). تصحیح و تحشیه‌ی محمدجواد شریعت. چاپ اول تهران: انتشارات اساطیر.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (1387). غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: م.ر. شفیع کدکنی. چاپ اول. تهران: سخن.
- شیمیل، آن ماری (1382). شکوه شمس. سیری در آثار و افکار مولانا (با مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی. ترجمه‌ی حسن لاهوتی، چاپ چهارم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (1386). شرح مثنوی شریف. (سه جلد). چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات زوار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (1385). رساله‌ی قشریه (مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. «تصحیحات و استدارکات: بدیع الزمان فروزانفر»). چاپ نهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشفی، مولانا ملا حسین (1383). لبّ لباب مثنوی. به تصحیح نصرالله تقوی. تهران: اساطیر، 1383.
- کاکایی، قاسم (1382). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. چهارم دوم. تهران: انتشارات هرمس.
- _____ (1386). «نیستی و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولوی و مایستر اکهارت» در نامه-ی حکمت، سال پنجم، شماره‌ی 2، صص 39-66.
- کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی (1387). «مبانی نظری الهیات سلبی»، در نامه‌ی مفید، نامه‌ی فلسفی، سال چهاردهم، شماره‌ی 68.
- کاکایی و بحرانی (1388). «بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول در آثار مولانا و اکهارت» در جاویدان خرد، سال ششم، شماره‌ی سوم.
- _____ (1388). «همانستی نفس و الوهیت از دیدگاه مولانا و اکهارت» در قبسات، سال چهاردهم، شماره‌ی 54.
- _____ (1388). «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا» در فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسی‌های سابق)، سال چهل و دوم، شماره‌ی یکم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (1381). فیه ما فیه. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- _____ (1378). کلیات شمس یا دیوان کبیر (ده جلد). با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- _____ (1363). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد. 1. نیکلسون به اهتمام نصرالله پورجوادی. (چهار مجلد). چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- _____ (1371). مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی. تصحیح توفیق ه. سبحانی. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد الین (1378). شرح مثنوی معنوی مولوی (شش دفتر). ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- کتاب مقدس عهد عتیق و جدید (1932)، انجمن نشر کتب مقدس، دارالسلطنه‌ی لندن.
- عهد جدید (1387). ترجمه‌ی پیروز سیار. چاپ اول. تهران: نشر نی.

- 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, Meister, The Essential Sermons, Trans by Edmund Colledge and Bernard McGinn, 1981.
- _____, Selected writings, Trans. By Oliver Davies, Penguin Books, 1994
- McGinn, Bernard, "The God beyond God", in Journal of Religion, 61 (1981), pp. 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.