

گزارشی از کتاب

هستی و عشق و نیستی

قاسم کاکائی، هستی و عشق و نیستی، تهران: انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۹.

مهدی اخوان

بیشتری دارد و در هر فصلی با محوریت برخی عرفا به موضوعات گوناگونی در باب هستی - وحدت، نیستی و عشق می‌پردازند، فصل چهارم از سرشت تجربه عرفانی پرسیده می‌شود و در فصل پنجم نسبت بین دین و عرفان بررسی می‌شود و در ششمین و هفتمین فصل عنوان گفت‌وگوی اسلام و مسیحیت از راه عرفان را بر پیشانی خود دارد. حال به گزارشی از فصول این کتاب می‌پردازیم.

فصل اول: هستی و

وحدت آن

این فصل سه مقاله را در بردارد و موضوع هستی و وحدت آن را در نظرات چهار شخصیت (ابن عربی، مایستر اکهارت، ملاصدرا و علاءالدوله سمنانی) بررسی می‌کند.



کتاب حاضر با عنوان فرعی «مقالاتی در عرفان» مجموعه‌ای است از ۱۶ مقاله و سخنرانی که در قالب شش فصل (و پیش از این غالباً به نحوی پراکنده منتشر شده بودند) کنار هم گرد آمده‌اند.

نگارنده در پیش‌گفتاری جذاب و معنوی اشاراتی به ورود و سلوک خود در وادی عرفان نظری و عملی دارد، شرحی از حلقه درس مرحوم آیت‌الله نجابت (از شاگردان آیت‌الله قاضی طباطبایی و آیت‌الله محمدجواد انصاری همدانی) که توفیق آن را داشته‌اند، می‌دهند. نگارش این مقالات پنج سال پس از رحلت آیت‌الله نجابت شروع می‌شود.

سه فصل نخست کتاب با عنوان هم‌خوانی



۱-۱. وحدت آفاقی وجود از دیدگاه ابن عربی و مایستر اکهارت

این مقاله (منتشر در خردنامه صدرا، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۸۰) پس از مقدمه‌ای کوتاه، دیدگاه ابن عربی و اکهارت را در چهار مرحله (اجزاء دیدگاه آن‌ها) معرفی می‌کند:

۱. خدا یگانه هستی و یا هستی مطلق است، یعنی هستی فقط منحصر در اوست؛

۲. غیر از خدا، یعنی عالم و آدم، معدوم و «نیست» اند؛

۳. وجود همه موجودات و هستی تمام آنها همان هستی خداست، «همه اوست»؛

۴. عالم دارای هستی نیست، بلکه هستی‌نما و یا به عبارتی دیگر «تجلی» خداست.

ابن عربی و اکهارت مانند هر اندیش‌مند دیگری در پی‌ریزی جهان‌بینی خود به دنبال معرفت هستی و وجود هستند. لیکن پرداختن آن‌ها به «وجود» صرفاً از سر فلسفه ورزیدن خشک و بی‌روح نیست، بلکه در هستی امری قدسی و الهی یافته‌اند که موجد نوعی «هویت» در درون عارف است (ص ۱۵). عارف در پی عبور از کثرات و رسیدن وحدت است، اما این نظریه با سایر نظریات وحدت‌انگارانه و تقلیل‌دهنده تفاوت‌های اساسی دارد. ماتریالیسم همه در پس کثرت به وحدت قائل است به طوری که هستی را منحصر در یک وجود یعنی «ماده» می‌بیند و سراسر عالم، حتی ذهن و عقل و نفس را تجلیات ماده در صور مختلف می‌پندارد، ولی در نظریه «وحدت وجود» آن «واحد» که همه کثرات به او برمی‌گردند امری قدسی، مقدس، متعلق تجربه دینی و سزاوار پرستش و ستایش است (ص ۱۶). در بخش اول مقاله با عنوان «خدا وجود مطلق و هستی یگانه است» مؤلف به شرح دقیق مراد وحدت وجود ابن عربی و اکهارت می‌پردازد. و ارتباط دیدگاه آن‌ها را با نظر ابن سینا و فلاسفه مشایی می‌آورد، هرچند ابن عربی به دلایل خاص خود از ابن سینا نام نمی‌برد، ولی اکهارت همه‌جا دقیقاً به ابن سینا و کتاب او با ذکر شماره باب و فصل استفاده می‌جوید. هم‌چنین اکهارت در ورود و خروجش به این بحث فلسفی‌تر عمل می‌کند (ص ۲۲). فلسفه مشایی بیشتر از «موجود» بحث می‌شود تا «وجود» و ابن سینا نقطه عطف مهمی در توجه از «موجود» به «وجود» به حساب می‌آید. در این میان دیدگاه ابن سینا که «الحق ماهیته ائینه» از دو جهت برای اکهارت مهم است؛ یکی در اثبات صفات خداوند و دیگری در اثبات وحدت وجود (صص ۲۶ و ۲۷). ابن عربی و اکهارت معتقدند که اگر خدا وجود باشد، لازمه آن این است که وجود، خدا باشد، چرا که معنای «ماهیه ائینه» این است که «ماهیت ندارد»؛ یعنی حد ندارد و در نتیجه وجودش نامحدود و بی‌نهایت است و لازمه آن،

این می‌شود که تحقق وجود دیگری در کنار او محال باشد. و همین مطلب عنوان بخش بعدی مقاله است که «غیر از خدا معدوم و «نیست» می‌باشند. اکهارت برای نشان دادن نیستی خلق فرمولی دارد به شکل (خدا + خلق = خدا)، اگر این‌گونه باشد، معضل بسیار سختی در تبیین وحدت وجودی ابن عربی و اکهارت خودنمایی می‌کند و آن این است که آیا آن‌ها واقعاً هیچ وجودی برای عالم قایل نیستند؟ اگر قایل نباشند، ضروری عقل را منکر شده به دامان سوفسطایی‌گری می‌افتد و اگر برای عالم وجودی قائل‌اند، این امر با آن سخن که «وجود فقط خداست» چگونه قابل جمع است؟ در این جا راه ابن عربی و اکهارت کاملاً از امثال ابن سینا و آکونیناس جدا می‌شود (ص ۳۶)، مخلوقات در عین این که معدوم‌اند لیکن وجود (= خدا) در آن‌ها تجلی کرده است. این سزای است عظیم که اساس عرفان را تشکیل می‌دهد و عارف را که معرفت به این سرّ

دارد، از غیر او جدا می‌کند. در پایان مقاله این مطلب بیشتر شرح داده می‌شود که عالم هستی، نما و ظهور و تجلی خداست (ص ۴۲). اکهارت برای روشن شدن موضوع تمثیلی ذکر می‌کند و آن این است که آفتاب دو اثر در هوا ایجاد می‌کند. یکی «گرما» و دیگری «روشنایی»؛ لیکن اولی به صورت هبه به هوا عطا شده است و ملک هوا می‌شود؛ یعنی واقعاً گرم می‌شود، ولی دومی ملک آن

نشده بلکه ملک آفتاب باقی می‌ماند؛ یعنی این آفتاب است که واقعاً روشن است نه هوا. (تفاوت «عاریه» و «استعاره» با «هبه») (ص ۴۴).

ابن سینا و پیروان او هرچند ممکنات را از حیث ذات «لیس» می‌دانند، ولی برای آن‌ها به واسطه وجود؛ «ایس» و «وجود» قائل هستند. لیکن ابن عربی معتقد است که «محال است که ممکن موجود شود»، زیرا نیستی، وصف ذاتی آن است و وصف ذاتی هیچ‌گاه مرتفع نمی‌شود» (ص ۴۶) و اما خلقت «تجلی خدا، مأوای خدا و معبد خدا» و تجلی عبارت از روندی است که طی آن حق که کاملاً و فی‌ذاته ناشناخته است، خود را حتی در مادی‌ترین اشکال ظاهر می‌سازد. اما این ظهور، تحقق نمی‌یابد، مگر در قالب صور متعین خاص. پس تجلی، چیزی جز تعین یا تقید حق - که فی‌ذاته نامعین است نمی‌باشد (ص ۴۹). مخلوقات تعینات و حدودی هستند که حق نا معین و نامحدود به آن‌ها تعین یافته است. به عبارت دیگر مخلوقات همواره حجاب حق‌اند و حق در پس این حجاب باقی می‌ماند، مگر برای معارفی که از راه مکاشفه،



کشف حجاب برایش حاصل شود.

۲-۱. نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

مقاله دوم این فصل (ارائه شده در اولین همایش جهانی بزرگداشت ملاصدرا، ۱۳۷۸) با نظریه وحدت وجود را در مقام مقایسه میان ابن عربی و صدرای شیرازی و مطرح می‌کند. ملاصدرا پس از گذر از «تشکیک وجود» به «وحدت وجود» می‌رسد و این نظریه را در طور عقل می‌داند و دو برهان بر آن اقامه می‌کند: یکی از راه تحلیل (علیت) و دیگری از راه تعمیق (قاعده بسیط الحقیقه). اما ابن عربی نظریه «وحدت وجود» را فرا عقلی دانسته و معتقد است در توجیه عقلی این نظر به گرفتار تناقض می‌شود. مؤلف در مقدمه مقاله به مقایسه دیدگاه وحدت وجود و پانته‌ایسم (= Pantheism) یا همه خدائی می‌پردازد (که دارای دو رکن اصلی است؛ اولاً به یک وحدت (Unity) در پس همه کثرات قائل است و ثانیاً این «واحد» را دارای «قداست» (divinity) می‌داند) و در بخش چهارم مقاله وحدت وجود را شبیه به نظر به پان تئیسیم (= Panentheism) یا همه در خدایی می‌داند.

دو برهان ملاصدرا در میان متفکران غربی مورد توجه قرار گرفته و تقریرهایی از آن تحت عنوان «برهان وابستگی» (The Dependency Argument) و برهان بی‌حدی (The Infinity Argument) محل بحث واقع شده که نویسنده براساس آن‌ها دو برهان ملاصدرا را نقد می‌کند.

۳-۱. شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود

در مقاله سوم فصل اول ابتدا دیدگاه علاءالدوله در مورد وحدت وجود بیان شده و سپس انتقادات وی درباره این نظریه و شخص ابن عربی مطرح می‌گردد و آن‌گاه در پاسخ به این سؤال که وی چگونه در عین عارف بودن نظر به «وحدت وجود» را قبول ندارد، پنج توجیه و احتمال، از ضعیف به قوی مطرح می‌شود (توجیه چهارم و پنجم در مورد قبول مؤلف بوده) و سپس این نتیجه حاصل می‌شود که سمنانی بیان‌گر وحدت شیوه است نه وحدت وجود.

مؤلف از دیوان علاءالدوله شواهدی بر وحدت وجود می‌آورد.

علاءالدوله در دو موضع از نظریه وحدت وجود انتقاد می‌کند. یکی در حاشیه این عبارت از فتوحات که: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها و منزه است کسی که اشیا را خلق کرد در حالی که خود عین آن‌هاست». سمنانی خطاب به ابن عربی می‌نویسد: «خداوند از حق خجالت نمی‌کشد. ای شیخ اگر از شخصی بشنوی که می‌گوید: مرفوع شیخ عین وجود شیخ

است، از او در نمی‌گذری، بلکه بر او خشم می‌گیری، پس چگونه خردمندی چنین باطل و هذیانی را به خدا نسبت می‌دهد. توجه به درگاه خدای به جای آور، توبه‌ای خالص تا از این گرداب هولناکی که دهریان و طبیعیان و یونانیان و شکمانیان (بودائیان) هم از آن دوری می‌دورند نجات یابی» (ص ۸۵).

توجیهات مؤلف در مورد انتقادات سمنانی بر ابن عربی از بخش چهارم مقاله شروع می‌شود و با این عناوین پیش می‌رود: توجیه کلامی: انتقاد متکلم شریعتمدار بر عارف (ص ۸۸)؛ توجیه فلسفی: اشتراک لفظی وجود و ظهور (ص ۹۰)؛ توجیه تاریخی (اواخر عمر دیدگاه سمنانی در باب ابن عربی عوض شده و شاید در این میان نامه عبدالرزاق کاشانی بی‌تأثیر نبوده)؛ توجیه تاریخی (سمنانی هم به لحاظ جغرافیایی هم تاریخی هم فرهنگی خطر «بودایی‌گرایی» را در کنار خود لمس کرده غیرتی علیه آن‌ها در سراسر آثارش دارد و از اسلامی دفاع می‌کند و هر جا این فکر را ببیند - ولو در آثار ابن عربی - با آن مخالفت می‌کند)؛ توجیه عرفانی آن است که تفاوت دیدگاه آن‌ها را به تفاوت در ناحیه تعبیر و تجربه نسبت دهیم و در این بخش مؤلف با تفصیل بیشتری شواهدی از تجربه‌ها و دیدگاه وحدت سمنانی می‌آورد. نتیجه‌گیری مقاله آن است که:

۱. علاءالدوله قطعاً یک عارف است و واجد تجربه عرفانی وحدت می‌باشد؛

۲. وی به جای «وحدت وجود» بر «وحدت شیوه» تأکید دارد؛

۳. انتقادات او از ابن عربی به خاطر تفاوت آن دو در تجربه و تعبیر وحدت است؛

۴. دیدگاه علاءالدوله نسبت به شخص ابن عربی در اواخر عمرش تعدیل شده، ولی نظرش نسبت به «وحدت وجود» عوض نشده است؛

۵. انگیزه مهم علاءالدوله در انتقاد شدید و گزنده از نظریه وحدت وجود و شخص ابن عربی برخاسته از شرایط زمانی وی و بخصوص خطر نفوذ و شیوع بودایی‌گری بوده است؛

۶. علاءالدوله زبان اخلاق و کلام و عرفان عملی را در ارشاد خلق بیشتر از فلسفه و عرفان نظری می‌پسندد؛

۷. سمنانی در تعبیر تجارب عرفانی خود سعی بلیغ دارد که از چارچوب زبان و اصطلاحات قرآن و سنت خارج نشود و به بعضی از شطحیات سایر عرفا گرفتار نگردد.

فصل دوم: نیستی و کارکرد آن

فصل دوم کتاب محور بحث نیستی و عدم و شخصیت

محوری فصل جناب مولانا
جلال‌الدین است.

۱-۲. بررسی یک بیت از
مثنوی در باب وحدت وجود و
نیستی

مقاله اول این فصل (ارائه شده در همایش جهانی
بزرگداشت هشتصدمین بزرگداشت سال تولد مولوی در قونیه:
۱۳۸۶):

یک بیت مثنوی در باب وحدت وجود و نیستی بررسی
می‌شود.

هرچند عنوان مقاله بررسی یک بیت را ادعا دارد اما در
واقع این یک بیت در مجموعه‌ای از ابیات به هم پیوسته آمده
است.

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما
تو وجود مطلق فانی نما

در ابتدای مقاله معنای وحدت وجود و رابطه آن با
«توحید»، «اتحاد»، «حلول» توضیح داده می‌شود و سپس
«وحدت انفسی» از «وحدت آفاقی» تفکیک شده و عرفان
ابن عربی مبین «وحدت آفاقی» و رهرو طریق «معرفت»
و عرفان مولوی را از نسخ «وحدت انفسی» و سالک راه
محبت می‌داند. مؤلف معتقد است بسیاری مفسران قدیم و
جدید مولوی و نیز مستشرقانی چون نیکلسون و علمایی چون
علامه طباطبایی و شاگردان ایشان، مولوی را تا حدودی از
ابن عربی متأثر دانسته‌اند، اما به واسطه همان تمایز طریق
معرفت و محبت محققانی چون ویلیام چیتیک، به هیچ‌وجه
چنین تأثیری را قبول نداشته، سخت آن را رد می‌کنند. در
ادامه مقاله به تفصیل بیت مذکور شرح و توضیح داده می‌شود:
«خلق از عدم» در این جا خلق از مدعیان ثابت است و عدم
لباس وجود می‌شود، اما هم‌چنان در کتم عدم باقی می‌ماند.
چنان‌که پیامبر فرمودند: «کان‌الله و لم یکن معه شیء». کان
بیان‌کننده زمان نیست، بلکه به قول جنید «و الآن کما کان»
در انتهای مقاله قرائات دیگر از بیت مورد نظر می‌آید.

قرائت مشهور آن است که واو برای عطف هست‌ها بر
عدم‌ها آمده؛ یعنی «ما» «و هستی‌های» ما هر دو عدمیم
و فانما به ضم‌نون است؛ یعنی توفانی به نظر می‌رسی، در
حالی که وجود مطلق. اما برخی گفته‌اند «واو» برای استیناف
است به عطف فانی، نما نیز به کسر نون است و معنای بیت
این می‌شود که: «ما عدم‌هایی هستیم و هستی‌های ما را تو
وجود مطلق و نیز فانی‌کننده‌ای» که اشاره دارد به آیاتی
چون «کل شیء هالک الا وجهه» یا «لمن الملک الیون لله
الواحد القهار».

در انتهای مقاله روایت ملاصدرا (در اسفار ج ۲ ص ۳۳۴)

از بیت مثنوی ذکر می‌شود (در قالب چهار ادعا):
۱. خداوند وجود مطلق است؛ یعنی وجود منحصر در

اوست (تو وجود مطلق)؛

۲. در نتیجه، غیر او یعنی ما، معدومیم (ما عدم‌هاییم)؛

۳. اما از سوی دیگر ما در این جهان یافت می‌شویم؛
یعنی متعلق علم قرار می‌گیریم و هر چیزی که متعلق علم
قرار گیرد یا هست (که در ادعای قبل گفتیم نیست) و یا وجود
نما است (هستی‌ها نما)؛

۴. آن وجودی را که ما نشان می‌دهیم و منسوب به
ماست، در واقع همان وجود حق است (هستی‌ها). و این
نظریه تجلی است که در سراسر مثنوی موج می‌زند.

۲-۲. «نیستی» در نگاه مولوی و مایستر اکهارت
این مقاله (ارائه شده در کنفرانس بین‌المللی بزرگداشت
هشتصدمین سال تولد مولوی: آبان ۱۳۸۶)

پس از ذکر شواهدی در توصیف نیستی در کلمات و
عبارات مولوی و اکهارت به اشکال و توجیهی می‌پردازد که
آیا غیر از بیان شاعرانه در پس این لفظ معنای محصلی نهفته
است؟ وقتی به اتفاق همه فلاسفه و بلکه همه عقلا، عدم هیچ
است و جای هیچ بحث و گفتگویی ندارد معنای متحقق شدن
و وصول به عدم چیست؟

مؤلف معتقد است یافتن معنای محصل برای «نیستی»
در مکاتب و اقوال فلسفی هرچند قابل تأمل‌اند، اما «فنا» و
«نیستی» حاصل تأملی فیلسوفانه نیست، بلکه نتیجه تجربه‌ای
عارفانه است که در عرفان‌های سرزمین‌ها و فرهنگ‌های
مختلف و در آثار عرفانی عرفا می‌توان آن را سراغ گرفت،
هرچند که هر کدام اصطلاحی خاص برای آن وضع کرده‌اند.
(اصطلاحاتی چون نیروانا، موکشی و فنا). در عرفان مولوی و
اکهارت تنزیه و تعالی مربوط به مرتبه ذات خداوند است که
تا محدود است و لازمه آن این است که به ذهن نیاید و در
نتیجه بی‌نشان و بی‌نام و بی‌رنگ باشد، چیزی که نه صورت
و نه حد دارد و نه به ذهن درمی‌آید و نه می‌توان از او خبر داد،
به یک معنی نیستی و عدم است. این عدم فوق وجود است نه
دون آن. مؤلف در پاسخ به این پرسش که آیا موجودات از خدا
نشأت می‌گیرند یا از عدم می‌گوید: جواب مولوی و اکهارت این
است که هم این و هم آن. بی‌رنگی اساس رنگ است و عدم
به یک معنا موطن اصلی ماست. این در مرتبه قوس نزول.
ولی در مرتبه قوس صعود باز هم محو شدن فنا شدن و رسیدن

به بی‌رنگی است. در آن جا «تو» و «او»ی خدا یک
«من» خواهد شد و تو در آن جا وجود لایتغیر و بی‌نام
او را درک خواهی کرد. تمام پارادوکس‌های عرفان در
وحدت هستی و نیستی است و اوج آمیختگی تنزیه و
تشبیه همین جاست.



و نیستی

این فصل مشتمل بر پنج مقاله عشق و شخصیت محوری آن حافظ است.



۳-۱. کلمه عشق

دو مقاله این مجموعه از مؤلف نیست. یکی این مقاله و دیگری مقاله بعدی که ترجمه‌ای از سخنرانی پرفسور ونسامن برومر است.

این مقاله از معدود نوشته‌های آیت‌الله نجابت شیرازی انتخاب شده و به مناسبت موضوع در میان مقالات مؤلف گنجانده شده است. این رساله در پاسخ به یکی از دوستان ایشان است که به صورت مکتوب پرسیده بود که چرا کلمه عشق در قرآن به کار نرفته و در روایات نیز نادر است؟ آیت‌الله نجابت در پاسخ، پس از مقدماتی نتیجه می‌گیرند که چون واقع عشق که عین احتیاج است در حضرت ربوبی حیل جلاله مفهوم ندارد در کلام مجیدش نیز که مجموعه علم الارباب است کلمه عشق واقع و استعمال نشده و به همین نسبت در کلام معصومین علیهم صلوات الله و سلامه، اندک و کم‌یاب است.

اما ایشان هم در قرآن و هم در روایات به چند نمونه از کاربرد معنای عشق (حبّ شدید) اشاره دارند (از جمله آیه «يحبونهم كحَبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حَبًّا اللَّهُ» (بقره/ ۱۶۵) و بخشی از زیارت امین‌الله: «اللهم انّ قلوب المختبئين اليك و الهه» و ۴ روایت از جمله از پیامبر: «أفضل الناس من عشق العبادۃ فعانقها و احبها بقلبه و بالشرها بجسده و تفرغ لها فهو لا يبالي على ما اصبح من الدنيا على عسر ام على يسر» - باز از پیامبر در وصف سلمان: «الجنة لأعشق لسلمان من سلمان للجنة» و نیز: «من عشق و كتم و عفا غفر الله له و ادخله الجنة» آیت‌الله نجابت تذکر می‌دهند که این موارد از استعمال کلمه عشق در روایات مربوط به موضوع است نه حکم. البته ممکن است بعضی از روایات مجهول الصدور عشق را مذمت کرده باشند، اما این عشق مذموم مربوط به امور پست و مادی است.

۳-۲. سعادت غایبی و عشق الاهی

این مقاله چنان‌که گفته شد، ترجمه سخنرانی پرفسور ونسامن برومر است که در تاریخ ۲۱ مهر ۱۳۸۰ (برابر ۱۳ اکتبر ۲۰۰۱) در دانشگاه شیراز ایراد شده و در فصلنامه اندیشه دینی (شماره ۷) منتشر شده است. رابطه سعادت و عشق بررسی می‌شود. عنوان بخش اول مقاله حیات طیبه است که در ذیل آن به توضیح و تعریف سعادت و سعادت‌مند در ادیان و سنت‌ها می‌پردازد. سپس در بخش دوم به بررسی ماهیت

اما اگر فنا از «خود» دست کشیدن و به «دوست» پیوستن است، راه آن چیست؟ جواب اکهارت این است: فقر کامل. وی در تفسیر آیه «تا فقیران را بشارت دهم» می‌گوید فقیر آن کسی است که هیچ نخواهد، هیچ نداند و هیچ نداشته باشد»، ادامه مقاله توضیح همین سه فقره نزد اکهارت و مولوی است.

دو بخش پایانی مقاله «نیستی و مرگ اختیاری» و «وحدت در نیستی» سخن از مرگ و شهادت می‌رود. آرمودم مرگ من در زندگی است چون دهم زین زندگی پایندگی است.

۳-۲. کارکردهای لیستی از نگاه مولوی

مقاله سوم این فصل با اقتباس از رساله کارشناسی ارشد اشکان بحرانی و با راهنمایی نگارنده با عنوان الاهیات سلبی در آثار مولانا جلال‌الدین رومی و مایستر اکهارت بوده که توسط نویسنده کتاب بازنویسی شده و تقریری نو یافته است. مؤلف کارکردهای نیستی را به انواع مختلفی تقسیم کرده و ذیل آن‌ها فقراتی از عبارات مولوی را می‌آورد. کارکردهای انسان‌شناختی، کارکردهای اخلاقی (تواضع و ترک و عونت و خودی، ترک و نفی اراده، تسلیم و رضا)، کارکردهای دینی و اجتماعی کارکردهای عرفانی (بی‌اهمیتی کرامات و احوال باطنی، خاموشی و سکوت، عشق و نیستی). نویسنده در باب خاموشی و سکوت با تفصیل بیشتری می‌نویسد. و ادله مولوی را در دعوت به سکوت این‌ها می‌داند:

۱. دلایل اخلاقی روانی دعوت به سکوت (رابطه معکوس عقل و سخن، خاموشی و نجات. سخن گفتن موجب پریشانی ضمیر، مراعات حال مخاطب، رازپوشی، برحذر داشتن سخنوران از تبعات منفی و سرخوشی‌های کاذب سخنوری، پرهیز از کبر)؛

۲. ادله معرفتی - زبانی (ظرفیت محدود زبان در بیان حقایق، حفظ وحدت).

در پایان مقاله این اشکال پاسخ داده می‌شود که چگونه برخی عرفا عموماً و مولوی به‌طور خاص با این‌که به خاموشی توصیه کرده‌اند، اما بیش‌ترین سخن را گفته‌اند. به نظر مؤلف، علت اصلی این امر در وجود پارادوکسیکال عارف نهفته است. که در حال فنا، نه خاموش است و نه گویا و در عین حال هم خاموش است و هم گویا. ادله‌ای دیگری که مولوی به‌نحوی پراکنده می‌آورد، چنین است (به سخن درآمدن عارف از جانب خدا، سخن گفتن به‌واسطه اضطرار درونی، از سر عشق‌ورزی).



فصل سوم: عشق: یا رقص بین هستی





عشق و دوستی متقابل بین انسان‌ها می‌پردازد. و پنج ویژگی برای آن ذکر می‌کند (یگانگی، بی‌بدیل بودن، آزادی متقابل، آسیب‌پذیری، انسان‌انگاری) و در بخش سوم با عنوان عشق الهی به تفاوت‌های ما

و خدا و تأثیر این تفاوت‌ها بر نوع رابطه ما و خدا می‌پردازد:

۱. منافع در برابر خواهش: عشق ما به خدا عبارت است از هم‌خوان ساختن خودمان با اراده کامل او. فقط وقتی که با عشق، خواست خدا را خواست خود کرده باشیم می‌توانیم سعادت غایی را در زندگی منطبق با خواست خدا بیابیم. غایت اصلی انسان انجام اراده خداست (به تعبیر آگوستین):

۲. محدودیت: علم و توان بشری محدود است. ما نمی‌توانیم دوستان خیلی زیادی داشته باشیم، به همان دلیل که نمی‌توانیم کارهای خیلی زیادی انجام دهیم، چرا که نمی‌توانیم خود را به‌صورت خیلی لطیف همه‌جا بگسترانیم. محدودیت‌های شناخت ما از دیگران است که حیطة و شدت دوستی‌ها با آن‌ها را تعیین می‌بخشد، اما برای مؤمنان وضعیت در مورد خداوند فرق می‌کند. برای خدا درجه همه قلب‌ها باز است همه تمینات شناخته شده‌اند و هیچ رازی از او پنهان نیست، خدا در مورد مصالح و منافع حقیقی ما به خطا نمی‌افتد؛ به تعبیر قرآن خدا از رگ شریان به من نزدیک‌تر است. بدین سان عشق خدا به هر یک از افراد ما، انحصاری است (انحصاری عام)؛

۳. وفاداری: اگر من عاشق شما باشم، خود را و می‌دارم تا منافع حقیقی شما را چنان برآورم که گویا منافع خود من‌اند. بنابراین خادم منافع شما بودن جزئی از هویت اختیاری و آرمان‌های من است. اما ما هم می‌توانیم نسبت به هم بی‌وفا باشیم و هم شرایط زندگی در هویت ما تغییراتی ایجاد می‌کند. از این جنبه خدا مانند سایر مردم نیست. عشق الهی مانند عشق انسانی مخاطره‌آمیز نیست، زیرا ما نه تنها می‌توانیم روی این امر حساب باز کنیم که خدا به نقش خویش وفادار است و مانند شخصیت ما در معرض تغییر نیست (به تعبیر آگوستین: پروردگارا هیچ‌کس تو را از دست نمی‌دهد، مگر آن که خودش تو را ترک گوید).

۳-۳. حافظ تأویل ذکر و تفسیر عشق

این مقاله صورت نوشتاری سخنرانی بوده که در دهمین بزرگداشت روز حافظ در مهر ۱۳۸۵ در شیراز ایراد شده است. نویسنده بر آن است که دیوان حافظ هم‌چون قرآن (ذکر) نیاز به تأویل دارد و کسی می‌تواند حافظ را تأویل کند که خویش را تأویل کرده، او عشق را چشیده باشد و بتواند عشق را تفسیر کند، آن هم نه در دفتر، بلکه در جان خویش. برای تأویل

حافظ باید چشم‌ها را شست و این شست‌وشو باعث طهارت درون می‌شود و پیوندی ایجاد می‌کند با راسخان در علم تا بتوانیم متشابهات حافظ را به محک‌های او برگردانیم. برای شناخت و تأویل حافظ باید زبان «اشارت» داشت.

در ادامه مقاله به بررسی چند واژگان و مفهوم کلیدی در حافظ می‌پردازد: رابطه حافظ و قرآن، حافظ، سحر، شب، اشک و آه، حافظ فاضل یا حافظ عاشق؟ حافظ و عشق، بیگانگان عشق به سلوک و همت حافظ، درد حافظ، حافظ و عشق به عبادت.

۴-۲. عشق از منظر حافظ

مقاله چهارم این فصل باز هم سخنرانی نویسنده در آذرماه ۱۳۸۵ در شیراز بوده است مفهوم و معنای عشق در نزد حافظ به تفصیل شیبستری نگاه دیگری کاپوده می‌شود. ابتدا این پرسش مطرح می‌شود که عشق چیست؟ آیا دردی است بی‌درمان، یا دردی است که انسان‌های بی‌درد آن را حس نمی‌کنند یا دردی است که در عین درد بودن، درمان انسان و طیب است. نویسنده در بخش کالبدشکافی عشق، ۷ صفت عشق را (سلبی و ایجابی می‌آورد): ۱. خودخواهی نیست بلکه دیگر خواهی است؛ ۲. عشق یگانگی با معشوق است (به‌نحوی که جز منافع و مصالح معشوق چیز دیگری در کار نباشد)؛ ۳. معشوق برای عاشق بی‌بدیل است (ارزش ذاتی دارد نه ابزاری). اکهارت می‌گوید برخی خدا را همان‌طور دوست دارند که گاوشان را. گاو برای این افراد ارزش ذاتی ندارد، ارزش ابزاری دارد و قابل جایگزینی است؛ یعنی گاوی بزرگ‌تر و شیرده‌تر می‌توان جای آن را بگیرد. در این مورد دوست داشتن در کار است نه عشق.

۴. مرید فقط مراد را به‌خاطر خودش می‌خواهد؛ ۵. اتحاد عشق و عاشق و معشوق. ۶. همواره عاشق در معرض ترس و تردید و غم و زع این است که محبوب معشوق نشود (و به او توجه نکند)؛ ۷. معشوق باید انسان یا «انسان‌وار» باشد تا بتواند پاسخ‌گوی عشق باشد (اراده و آزادی داشته باشد) پس جماد و نبات و حیوان نمی‌توانند معشوق واقع شوند. ابن عربی می‌گوید اگر کار دعوت خلق به سوی خدا به دست فیلسوفان بود، در این صورت هیچ‌کس خدا را دوست نمی‌داشت، اما پیامبران با زبان تشبیهی (علاوه بر تنزیه) مردم را عاشق خدا گردانند.

نویسنده برای شدت عشق این فرمول را ارائه می‌دهد

که معرفت عاشق به جمال معشوق × جمال معشوق = شدت عشق و بنابراین می‌گوید چون بالاترین جمال‌ها مربوط به ذات خداست و بالاترین شناختن نیز از آن خداست، پس شدیدترین عشق نیز از آن خداست (خدا اولین عاشق و اولین معشوق است). در



ادامه مقاله مؤلف به عشق مجازی و پنداری و محدودیت‌های معشوق دنیوی گریزی می‌زند. و در نهایت مقاله پنج اثر عشق را ذکر می‌کند: ۱. سوزاندن خودخواهی؛ ۲. صفات معشوق را پیدا کردن؛ ۳. فنا شدن؛ ۴. عضو شدن معنای عبادت؛ ۵. وحدت عاشقان در وحدت معشوق و برای هر اثر شواهدی از حافظ می‌آورد. مقاله به سه عنوان با مختصر توضیح به اتمام می‌رسد: هنر عشق ورزیدن، عشق مقصود هستی است، نامحرمان عشق.

۳-۵. برای او که «حبيب» بود و «روزی طلب» این مقاله در واقع دل‌نوشته‌ای است که دفعتاً از ذهن و ضمیر نویسنده جوشیده و بر قلم جاری شده (در شب ۱۹ اسفند ۸۶ در شهر رم) وقت نویسنده یادی از هم‌رزم شهیدش «حبيب و روزی طلب» که اولین تجربه عاشقانه وی هم بوده، می‌کند و با او نجوا و در دل می‌کند. جذابیت و طراوت این متن چنان است که لازم است اصل متن خوانده شود. دو نکته‌ای که مقاله حاضر را در این مجموعه نظری جای می‌دهد یکی وصف یک عاشق و تجربه عملی عشق و دیگری ربط معنوی آن عاشق یا حافظ.

فصل چهارم: سرشت تجربه عرفانی

۱-۴. راز گلشن راز

از مفصل‌ترین مقالات این مجموعه (منتشرشده در خردنامه صدرا شماره ۵۷ و پاییز ۱۳۸۸) که سعی دارد به رمزگشایی و شرح دقیقی از گلشن راز، شیخ محمود شبستری بپردازد. نگارنده به برخی دیدگاه‌ها در توجیه راز مقبولیت گلشن رازی می‌پردازد و بر این باور است برای پی بردن به راز گلشن راز باید با رویکردی پدیدارشناختی و با عبور از تعبیر گلشن راز به جیستی تجربه عرفانی بپردازیم. به نظر وی دو نوع تجربه در گلشن راز هم قابل تفکیک است: یکی مربوط به علم الاسرار و معرفت وحدت وجودی که رازهای آغازین تا میانه گلشن راز را در برمی‌گیرد و دیگری مربوط به علم الازواق و احوال عاشقانه است که به رمزهای ابیات پایانی آن مربوط می‌شود.

در ابتدای مقاله انگیزه شبستری را از سرودن آن سؤالات عارف دیگر از او، به نام امیرحسین هروی می‌دانند و سپس هدف از ارسال این سؤالات را می‌پرسد و آنگاه به بررسی جایگاه ادبی و هنری گلشن راز می‌پردازد.

علت مقبولیت و شهرت منظومه گلشن راز در میان انبوه منظومه‌های شعری، به زعم نگارنده بیشتر سلیس و روان و فصیح و بلیغ بودن (از نظر صورت) و دیگری عارفانه بودن آن (از نظر محتوا) است. نویسنده به تفاوت صورت سؤالات هروی و

پاسخ‌های بیشتری هم اشاره دارد. در بخش ششم مقاله به توجیه‌های متناقض نماهای گلشن‌راز پرداخته می‌شود (عباراتی چون پیدای پنهان، نور سیاه، شب روشن، روز تاریک، کثیر واحد، مختار مجبور،

بود نابود، سایر ساکن، درویش غنی ...). این توجیه‌ها مشتمل بر توجیهات ادبی، پرورشی و تربیتی، ناشی از سرشت تجربه عرفانی هستند. پس از آن که رابطه پارادوکس و راز بیان می‌شود، در بخش هشتم مقاله برخی از پارادوکس‌های گلشن راز تبیین می‌شود پارادوکس‌های گلشن راز را به دو دسته فلسفی و عرفانی تقسیم می‌کند و چند پارادوکس فلسفی (خلق جدید، علت غایی) و عرفانی (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن، وحدت حق و خلق، انسان کامل (عارف)، شطحیات تمثیل‌های وحدت وجود (آتش آتش‌گردان، واحد ساری در اعداد، آینه) را ذکر می‌کند.

در بخش نهم مقاله با عنوان رمز و علم احوال به دویت بیت پایانی گلشن راز که به اعتقاد ادب‌پژوهان اوج هنر شبستری است متوجه می‌شود.

۲-۴. تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاکهای

بازشناسی آن از دیدگاه ابن عربی

این مقاله در شماره نخست فصلنامه انجمن معارف اسلامی (سال ۱۳۸۳) منتشر شده است. نویسنده پس از طرح مسئله در باب ماهیت تجربه دینی، از نظر برخی متفکرین غربی (هم‌چون جیمز و پراودفوت و اوتو) این پرسش را مطرح می‌کند که اگر تجربه دینی را از نوع احساس و عواطف بدانیم آیا می‌توان به واقع‌نمایی آن مطمئن بود؟

نویسنده سعی دارد ماهیت تجربه دینی و تجربه عرفانی را براساس نظر ابن عربی بررسی کند. نظر ابن عربی مبتنی بر تأکید او بر نقش خیال در این تجربه است. «خیال» در نزد ابن عربی به چهار معنی به کار رفته است. ویژگی اصلی خیال واسطه بودن و یا متضاد بودن آن است و به همین جهت ابن عربی آن را برزخ می‌خواند (یعنی همواره بین دو طرف دیگر قرار دارد):

الف) خیال متصل که قوه‌ای از قوای نفس است و بین ادراک عقلی و حسی قرار دارد و بعضاً به آن قوه متخیله نیز می‌گویند و قوه‌ای که با آن کشف و شهود صورت می‌گیرد؛
ب) خیال منفصل عالمی است بین علام عقول مجرد و عالم ماده واسطه شده است؛

ج) نفس آدمی که بین روح و جسم قرار دارد؛

د) کل عالم؛ یعنی ماسوی‌الله که بین وجود محض (خدا)

و عدم صرف قرار گرفته است. نه موجود است و نه معدوم و یا هم موجود است و هم معدوم، نه خداست و نه غیر خدا (هولا هو).

تجربه دینی براساس سه معنای اول خیال است که در آن‌ها عارف

و غیر عارف با هم سهیم‌اند. ولی مکاشفه عارفانه و تجربه عرفانی تجربه و شهود خیال به معنای چهارم است، یعنی دیدن و فهمیدن پارادوکس «هولا هو». این تجربه، تجربه شهود وحدت همه امور با خدا (وحدت آفاقی) و یا تجربه وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا (وحدت انفسی) است. پس تجربه عرفانی اخص از تجربه دینی است. در تجربه دینی بین مدرک و مدرک تفاوت وجود دارد صاحب تجربه مکاشفه را در قالب صورتی انجام می‌دهد و لو متعلق کشف امور معنوی و مجزا از صورت باشد؛ مثلاً علم به صورت تجلی می‌کند، یا جبرئیل به صورت یک بشر ظاهر می‌شود. اما تجربه عرفانی مستلزم فنای عارف است. در فناست که عارف وحدت را تجربه می‌کند و با «چشم یار را می‌بیند». و موجود بودن را در عین معدوم بودن تجربه می‌کند. لازمه این امر خروج از طور عقل است.

نویسنده سپس تفاوت کشف صوری با ادراک حسی مادی در نظر این عربی را بیان می‌کند. و آن‌گاه تفاوت میان تجربه دینی واقعی (رحمانی) و مکاشفه گمراه‌کننده (شیطانی) را برحسب چهار عامل از هم بازی می‌شناسد: خداوند علامتی را برای اولیای خدا قرار دهد که خود آن اولیا از آن آگاهند

– سازگاری با کتاب و سنت، پایین بودن سطح معرفتی مکاشفات شیطانی – جَنی، خطای تجارب شهودی یا مربوط به اصل تجربه اس یا مربوط به تعبیر آن.

نویسنده سپس چهار ویژگی‌ای که ویلیام جیمز برای تجربه عرفانی ذکر می‌کند (وصف‌ناپذیری – معرف‌بخشی – زودگذر بودن – انفعالی بودن) را در کلمات ابن عربی می‌جوید و در نهایت نظر ابن عربی در باب ارتباط خادمانه تجربه دینی نسبت به ایمان دینی را مطرح می‌کند.

فصل پنجم: دین و عرفان

۱-۵. نسبت بین اسلام و عرفان

این مقاله صورت مکتوب سخنرانی نگارنده در همایش اسلام، ایران و عارفان است که به مناسبت بزرگداشت سهروردی در سال ۱۳۸۳ در دانشگاه تهران ایراد شده است و در آغاز ادعا می‌کند تصوف ایرانی هیچ نیست، جز ترجمان معنویت اسلامی یعنی اگر اسلام دارای ابعاد گوناگون فقهی، کلامی یا فلسفی و عرفانی داشته‌اند، ایرانیان به‌حق بیشترین سهم را در میراث داری جنبه عرفانی داشته‌اند و سهروردی نیز فلسفه ایرانی را زمانی به ارث می‌برد که از کانال تصوف عرفان تصوف اسلامی عبور کرده باشد.

نویسنده دو دیدگاه که یکی را به متحجران خشک‌اندیش و متدینان عقل نیز منسوب می‌کند و دیگری را دو گروه مستشرقان و روشنفکران مستشرق‌زده و دین‌گریز، در باب رابطه اسلام و عرفان را مطرح می‌کند. بر مبنای نظر اول اسلام و عرفان با هم مرتبط‌اند و براساس نظر دوم عرفان اسلامی مفهومی التقاطی است که عناصری را از معنویت‌ها و عرفان‌های خارج از اسلام در آن تزریق شده است. هر دو گروه در دیدگاه دوم به عاری بودن اسلام از عرفان فتوا می‌دهند، با این تفاوت که دو دسته اول عرفان را امری منفی می‌پندارند که اسلام از آن بری است و گروه دوم ویژگی مثبتی تلقی می‌کنند که اسلام فاقد آن است. نویسنده خود رأی اول را اتخاذ می‌کند، سپس نویسنده به تعریف اسلام و عرفان و عرفان اسلامی می‌پردازد. و در نهایت ادعا دارد که عرفان اسلامی از متن و بطن اسلام جوشیده است و جای دیگر لازم نیست آن را جستجو کنیم.

دین، مراتب و درجاتی دارد، اسلام، ایمان، احسان، مقوی و یقین. اسلام به ظاهر مربوط است و ایمان به باطن و قلب. عرفان نیز همان چیزی است که سروکارش با قلب است.





دیگری حقیقت عرفی)؛

۵. عرفا: هر دو دسته آیات مستند به یک موجود، لکن از دو وجه (استناد حقیقی است). ترجیح این راه بر راه‌های دیگر آن است که در این جا هیچ قرینه خارجی (قلی یا عرفی) نیاز نیست. روایات نیز مؤید این معناست که خداوند همه جا ظهور دارد، داخل فی الاشیاء لا بالامازجه و خارج لا بالمزایله.

به نظر نویسندگان، عرفان که از نظر قرآن استنباط می‌شود، نه مانند اشاعره نظام «عادة الله» است و نه مانند فلاسفه نظام «سننه الله» است، بلکه نظام «اسماء الله» است. خداوند دارای صفات ذاتیه و فعلیه فراوان است و اسم همان ذات است متصف به صفت. هر امری در عالم واقع می‌شود یا هر پدیده‌ای که ظهور می‌یابد برای اظهار حکم یکی از اسم‌های الاهی است. هر کدام از آیات، یک وجه و مقام را مورد نظر قرار داده‌اند. یک‌جا سخن از مقام فرق و کثرت است و یک‌جا سخن از مقام جمع و وحدت، به نظر عرفی آب است که سیراب می‌کند و به نظر دقیق عرفانی ساقی است که سیراب می‌کند. (الذی یطمعمنی و یسقینی)

۲-۶. مقایسه عرفان ابن عربی و اکهارت
این مقاله متن سخنرانی نگارنده است که در نشست کتاب ماه ادبیات و فلسفه در آبان ۱۳۸۲ با عنوان «عرفان ابن عربی و اکهارت» در نقد و بررسی کتاب مؤلف با عنوان وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت برگزار شده است. فرض نویسنده که در آغاز به آن تصریح می‌شود این است که: در این جا ما با تشریح و کالبدشکافی مجزای دو متوفی در آزمایشگاه تاریخ سروکار داریم، بلکه ما هر ولی خدا روبه‌رویم که پیام‌آور و رای عقل‌اند. البته با توجه به زمینه‌های فکری فرهنگی متفاوت آن دو تا دچار قیاس‌های مع‌الفارق نشویم).

تجربه عرفانی و فهم عرفانی از متون مقدس در میان اقوام و فرهنگ‌های مختلف می‌تواند واحد باشد. ابن عربی و اکهارت دو مفسر بزرگ قرآن و کتاب مقدس‌اند. هر دو بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان عرفان اسلامی و مسیحی‌اند و هر دو بر طریق معرفت سلوک می‌کند تا محبت، متعلق به عرصه طلایی عرفان نظریه‌پردازند.

نویسنده در این جلسه به تشابهات این دو در نظریه وحدت وجود اشاره نکرده (در کتاب به تفصیل به آن پرداخته اما به تفاوت‌های از آن‌ها اشاره می‌کند:

الف) عرفان سلبی اکهارت و عرفان ایجابی ابن عربی؛
ب) اکهارت هم در کلیسا واعظ بوده و هم در دانشگاه

۲-۵. شیخ بهایی و عرفان و تصوف
این مقاله هم صورت نوشتاری سخنرانی نویسنده در همایش بین‌المللی شیخ بهایی است که در اسفند ۱۳۸۷ در مشهد ایراد شده است. ابتدا به بیان مهمترین ویژگی خاص شیخ بهایی یعنی جامعیت وی در علوم مختلف پرداخته می‌شود (ویژگی که مؤلف ایرانی می‌داند). سپس شرایط سیاسی اجتماعی فرهنگی زمانه شیخ بهایی در دولت صفویه می‌پردازد و از تعامل شیخ با اهل زمانه گفته می‌شود و این هم ناشی از جامعیت او و هم سعه‌صدر او می‌داند. در نهایت به اجمال دفاعیه شیخ از وحدت وجود اشاره می‌شود.

فصل ششم: گفتگوی اسلام و مسیحیت از راه

عرفان

۱-۶. توحید افعالی در قرآن و کتاب مقدس
مقاله اول این فصل (منتشر شده در کیهان اندیشه شماره ۵۸، در سال ۱۳۷۳) به بررسی مقایسه‌ای تطبیقی دقیقی میان آیات قرآن و کتاب مقدس در باب توحید افعالی می‌پردازد. نویسنده آیات قرآن در مورد تأثیر و عدم تأثیر علل ثانیه و دخالت مستقیم یا غیرمستقیم خداوند در کار علام به دو گونه تقسیم می‌کند: ۱. پدیده‌های گوناگون نظام هستی را بی‌واسطه به خدا نسبت می‌دهند (۱۶ دسته آیه)؛ ۲. همین پدیده‌ها را به مجرای طبیعی آن‌ها منسوب می‌دارند. از جمله آیات گروه اول (۱۶ دسته) چنین‌اند: خدا پادشاه مطلق جهان است - خدا تنها خالق است - خالق نفع و ضرر خداوند است - عزت و ذلت به دست خداست، روزی همه به دست خدا - اعمال با مخلوق خداست. و از جمله آیات گروه دوم، زمین گیاه را می‌رویاند - ثمر دادن به دانه منسوب است - افعال بندگان مستند به خود آنهاست - تأثیر خورشید و ماه و ستارگان مؤلف پنج راه برای جمع بین این دو دسته آیات ذکر می‌کند:

۱. اشاعره: گروه اول آیات حقیقت و گروه دوم مجاز است؛

۲. معتزله: اسناد گروه اول مجاز و گروه دوم حقیقت است؛

۳. حکما: در هر دو دسته یک استناد است به دو شیء و هر دو استناد حقیقی است، ولی این دو در طول هم قرار دارند (خدا علت بعید است و اسباب علت قریب: الفعل فعل الله و هو فعلنا)؛

۴. آیات گروه اول به زبان دقی و علمی سخن می‌گویند و آیات گروه دوم به لسان تسامحی و عرفی (ولی در هر دو حقیقی است. یکی حقیقت علمی





معلم اما ابن عربی هیچ مقام رسمی نداشته و از همین جهت بی‌پروا تر سخن گفته است؛

(ج) در فرهنگ مسیحی کلیسا فصل الخطاب است و در فرهنگ اسلامی قرآن و سنت از این جهت

هم ابن عربی آزادانه تر سخن می‌گوید و تعالیمش بسیار سریع‌تر و گسترده‌تر در سرزمین‌های اسلامی منتشر می‌شود؛ (د) در ابن عربی علاوه بر وحدت انفسی (نفس با خدا) به وحدت آفاقی (کل هستی و خدا) هم توجه می‌شود؛

(ه) براساس تفکیک دو ساحت ربوبی ذات و اله، اکهارت ما را به مقام ذات دعوت می‌کند، اما ابن عربی خدا را با همه اسمائش می‌خواهد. او خدای بی‌اسم و بی‌رنگ را نمی‌خواهد (همین نکته عرفان اکهارت را سلبی می‌کند). ابن عربی هولا هو را می‌جوید، اما اکهارت به «هو» نظر دارد و می‌خواهد از «لاهو» بگذرد؛

(و) به همین جهت اکهارت مقام حریت را می‌طلبد و ابن عربی مقام عبودیت را؛

(ز) ابن عربی به دنبال تجارب متنوع است، اما اکهارت در پی یک تجربه است؛

(ح) ابن عربی به یک خدا دعوت نمی‌کند، بلکه افراد با توجه به مزاج‌شان یک خدای خاص دارند، اما اکهارت با نفی همه اسما و تجلیات و عبور از اله همه را به یک خدا دعوت می‌کند؛

(ط) برداشت ابن عربی و اکهارت در باب توحید و تثلیث متفاوت است؛

(ی) اکهارت انسان کامل را چون فانی در ذات می‌داند بی‌دعا می‌داند (اریدان لا ارید)، اما ابن عربی به «ارید ماترید» معتقد است.

۳-۶. گفتگوی اسلام و مسیحیت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت

نویسنده بر مبنای عقیده خود که گفتگو میان ادیان باید بر مبنای امری واحد هم‌چون تجربه عرفانی واحد باشد، از دو متفکر اسلامی و مسیحی برای این دیالوگ بهره می‌برد (منتشر در مجله نامه مفید شماره ۳۴، سال ۱۳۸۱).

به زعم مؤلف امروزه نیاز به گفتگو از هر جهت بیشتر است. گوهر واحد ادیان که براساس آن می‌توانند گفتگو کند «خدا» و ایمان به اوست (بر مبنای آیه ۶۳ آل عمران و ۴۶ عنکبوت).

نویسنده ذیل عنوان تسامح دینی، می‌گوید اسلام بیش از هر دین دیگری باب گفتگو با ادیان دیگر را باز می‌کند و هم‌چنین مسیحیت. اما با این حال که جنگ‌های صلیبی به

طول دو بیست سال از قرن پنجم هجری تا هفتم رخ داد، در دل همین جنگ عارفانی چون ابن عربی و اکهارت (که خود از نزدیک شاهد جنگ بودند) ظهور کردند که می‌توانستند مبنای گفتگو باشند. تسامح ابن عربی و اکهارت نسبت به دین دیگر در بین کلمات آن‌ها آشکار است.

ابن عربی با تفکیک «حق مطلق» و حق، بنیانی برای تسامح و گفتگو فراهم می‌کند. اکهارت نیز دیدگاه مشابهی دارد و معتقد است نباید خدای مطلق را در اعتقادات محدود خویش مقید سازیم.

نکته دیگری که امثال ابن عربی و اکهارت معتقدند، وحدت ادیان و اختلاف شرایع است. ابن عربی می‌گوید اسلام چیزی جز حقیقت تجربه ولوی نسبت همه شرایع مختلف تجلیات همین حقیقت‌اند. اختلاف ادیان به واسطه اختلاف ظرف‌ها و امزجه است (چیزی که نباید به زعم مؤلف با پلورالیسم رایج یکی دانست) محمد(ص) جامع همه ادیان است نه ناسخ همه ادیان. مؤلف در انتهای مقاله به موانع گفتگوی اسلام و مسیحیت که در حقیقت ذکر برخی عقاید کلامی و جزئی مسیحیت است می‌پردازد و راه‌هایی برای رفع آن‌ها مطرح می‌کند:

۱. کلمه بودن عیسی: قرآن هم عیسی را کلمه‌ای از خدا می‌داند، اما در عین حال خدا اسما گوناگون دیگری هم دارد و می‌تواند با نظر ابن عربی که پیامبر(ص) را انسان کامل می‌داند جمع کرد؛

۲. پسر خدا بودن عیسی؛ می‌توان هم‌چون اکهارت تولد را به تجلی برگرداند و مدعی شد این امر اختصاص به عیسی ندارد؛

۳. خدا بودن عیسی؛ ابن عربی توجیهاتی برای این عقیده می‌گوید: مثل سرزدن افعال خدایی از عیسی؛

۴. تثلیث: تعلیم رسمی اکویناس و سایر شخصیت‌های مسیحی این بود که «وحدت» خدا صفتی عقلی فلسفی است که هر کسی می‌تواند فهم کند، اما تثلیث اقا نیم حقیقی که به نور ایمان مسیحی می‌تواند فهمید، وحدت در سطح است و تثلیث در عمق، اما اکهارت برعکس معتقد است وحدت در پس تثلیث است، تثلیث را می‌توان به صفات و خلقت نسبت داد. او خدا را به ترتیب در چهار چیز متجلی می‌بیند:

۱. ذات خدا (Godhead) که لم یلد و لم یولد است؛

۲. پدر (Father) که لم یولد و یلد است؛

۳. پسر (Son) که یولد و یلد است؛

۴. عالم اعیان موجوده که یولد و لم یلد است.

از سوی دیگر ابن عربی در عین حال که بین ذات و الوهیت فرق می‌گذارد، اما ابائی ندارد که هر چه در عالم هست را از او تولد یافته بدانند.

