

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت^۱

مریم افشار طهرانی^۲

علی اصغر حلبی^۳

احمد خیالی خطیبی^۴

چکیده

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و مایستر اکهارت مانند هر اندیشمند دیگری در بنای جهان‌بینی خود به دنبال معرفت هستی و وجود بودند و به امری الهی روی آوردند. دو عارف نامور در تاریخ که محیط فرهنگی و مذهبی خاص و متفاوتی داشته و در یک عصر یعنی قرن هفتم هجری یا سیزدهم میلادی زندگی می‌کرده‌اند. این دو در یک زیر ساخت فرهنگی و مذهبی عام شریک هستند به این معنا که از یک حقیقت کلی و برتر یعنی خدا، سخن گفته‌اند و هر یک تجارب عرفانی عظیمی دارند. نظر به اینکه تجربه‌های عارفانه هر عارفی امری کاملاً شخصی است و انسان‌های عادی به تجربه ایشان راه ندارند از راه تعبیرات زبانی و در قالب کلام، گفتار و نوشتار، به‌طور نسبی قادرند که تجربیات خویش را بدون در نظر گرفتن عواملی نظیر زمان، مکان و زبان به نوع بشر منتقل سازند و پر واضح است که تنها راه ارتباطی با عرفا بررسی آثار و مکتوبات ایشان است. در این پژوهش که مبتنی بر روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای تدوین شده؛ ابتدا اشاره‌ای مختصر به مفهوم «عرفان» داشته و سپس به بررسی تأثیر این مفهوم در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، مولوی، اکهارت.

۱- مستخرج از رساله دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
maryam.afshartehrani@Yahoo.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
Ali.Halabi@iauctb.ac.ir

۴- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
ahmadkhatibi840@yahoo.com

۱- مقدمه

مولانا و اکهارت هر دو از برجسته‌ترین نمایندگان عرفانی دین خود هستند تا جایی که لقب «مولوی» برای جلال‌الدین محمد بلخی و «مایستر» برای اکهارت به معنی مرشد و شیخ در عرفان مسیحی است. در تمامی آثار مولانا و اکهارت مفاهیم عرفانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند و هر دو انسان را به یک حقیقت برتر و واحد فرا می‌خوانند؛ در این فراخوان گاهی با زبان تمثیل به شرح و بسط پرداخته و گاهی به ساده‌ترین الفاظ و زمانی ذهن و اندیشه انسان را به واکاوی واداشته تا خود به حقیقت پی ببرند. هر دو عارف اعتقادی عمیق به کتب مذهبی و آسمانی خویش دارند و در سایه‌سار همین باور از عرفان سخن‌ها گفته‌اند و در جای جای آثار خویش به دو شیوه مستقیم یا غیر مستقیم از کتاب آسمانی خویش بهره‌ها جسته‌اند تا جایی که برخی از بزرگان نظیر شیخ بهایی، مثنوی را قرآن فارسی دانسته و اکهارت را پدر عرفان نظری نامیده‌اند.

مفاهیمی نظیر وحدت وجود، عشق، عزلت، وارستگی، انقطاع، فقر، تبذل، اتحاد، فنا، نیستی، قرب نوافل و مواردی از این قبیل در بیشتر آثار مولانا و اکهارت به چشم می‌خورد که بیانگر تأثیر عمیق عرفان در تمامی آثار و زندگی ایشان است که درباره هر کدام از این مفاهیم می‌توان کتاب‌ها نوشت. با توجه به مطالعات انجام‌شده می‌توان گفت درباره مولانا و آثارش منابع فراوان و بسیاری وجود دارد اما اکهارت تا حدودی گمنام است. درباره زندگی‌نامه و آثار وی اطلاعات زیادی در دسترس نداریم و در بین آثار موجود هم گاهی دچار تردید می‌شویم که البته توقیف آثار وی از سوی کلیسا را نمی‌توان بی‌تأثیر دانست. در مجموع می‌توان گفت درباره «تأثیر عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت» کتاب یا مقاله‌ای مشاهده نشده است ولی کتاب «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت»، اثر قاسم کاکایی و چندین مقاله وزین از ایشان درباره اکهارت و هم‌چنین کتاب «آینه‌های نیستی: الهیات سلبی در آثار مولانا و مایستراکهارت» با مقدمه قاسم کاکایی و به قلم اشکان بحرانی به عنوان دو منبع اصلی راه‌گشای تدوین این پژوهش به‌شمار می‌آید. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی-تحلیلی است؛ ابتدا داده‌ها را گردآوری نموده سپس با توجه به موضوع پژوهش طبقه‌بندی نموده و در نهایت پس از تحلیل یافته‌ها و تعیین محدوده کار، به بررسی تأثیر عرفان در شخصیت و آثار مولوی و اکهارت پرداخته شده است.

مبانی نظری

عرفان: واژه عرفان در ریشه یونانی اش به معنای دریافت اسرار موجود نامرئی از طریق مراقبه و رسیدن به آرامش درون است. «عرفان یک جهان بینی یا مذهب مجزا، با فلسفه نظری خاص نیست و از راه و رسم مطلق پیروی نمی کند بلکه به یک دین یا نظام فکری نیاز دارد تا خود را از طریق آن عرضه کند. مذاهب، اعتقادات و فرهنگ های مختلف رنگ و بوی خاص خود را به عرفان می دهند و عرفان نیز در گستره آن دین و عرف خاص، خود را عرضه می کند. عرفان یهودی، عرفان مسیحی، عرفان اسلامی، عرفان هندی و عرفان هلنیستی از این جمله اند» (بهجت، ۱۳۷۹: ۲).

عرفان اسلامی: عرفان در مفهوم خاص آن به معنای شناخت خداوند است و عارف کسی است که خدا را از راه دل شناخته و صاحب معرفت می گردد و به مدارجی عالی دست می یابد. عرفان اسلامی برگرفته از قرآن و سنت است و در عرفان اسلامی عارف یعنی خدا را با دل شناختن و حضور او را در تمامی خفایا و زوایای زندگانی حس کردن.

عرفان مسیحی آلمان: واژه معادل عرفان در زبان آلمانی «Mystir» است که از کلمه یونانی «myo» به معنای بستن و سکوت کردن گرفته شده است. این کلمه از صفت «mysticos» مشتق شده که نشان دهنده معنای نهانی کلام انجیل و به عبارتی حضرت مسیح در ادوار قدیم کلیسا بوده است. بعدها «مستیش»^۱ نزد «دیونوسیوس کاذب»^۲ به معنای «تجربه خداوند پنهان» با «خداوند در تجربه پنهانی» بود. در کتاب های عهد عتیق و عهد جدید توصیف های عارفانه وجود ندارد، اما با این حال، عرفا در آن ها مبنایی برای تجارب خویش یافتند.» (بهجت، ۱۳۷۹: ۲)

مولوی: در نزد ایرانیان و بیش تر صاحب نظران جهان، در مقام عارفی بزرگ، شاعری نامدار، فیلسوفی تیزبین و انسانی کامل شناخته شده است هر یک از وجوه شخصیتش شایسته هزاران تمجید و اعجاب است. جایگاه او در جهان شعر و شاعری چنان رفیع است که گروهی او را بزرگ ترین شاعر جهان می دانند و دسته ای بزرگ ترین شاعر ایران می خوانند و جمعی وی را یکی از چهار یا پنج تن شاعران بزرگ ایران می شمارند (حلبی، ۱۳۷۵: ۱۵۷). ملای رومی در میان بزرگان ادب فارسی پرکارترین شاعر است و آثار متعددی از خود به یادگار گذاشته است، از جمله مثنوی معنوی که معروف ترین

1- Mystisch

2- Pseudo Dionysius Areopagita

۱۳۳۰ // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال هفدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ شماره پنجاه و سوم

مثنوی زبان فارسی است و مطلق عنوان مثنوی را ویژه خود ساخته است» (نیکلسون، ۱۳۷۸، یادداشت ناشر).

«کانون محور و مقصد اندیشه مولانا خداست؛ خدای عشق و زیبایی. به عقیده مولانا، در عین حال که خداوند برای انسان وصف ناپذیر است اما در همه جا متجلی است. نگاه مولانا درباره عالم و آدم همه بر محور خدای وصف ناپذیر می گردد؛ خدایی که سرچشمه همه بود و نبوده‌ها، شور و عشق‌ها است. مولانا در هستی‌شناسی خود، در یک سوی هستی، جان و روح جهان را می‌بیند که نامتناهی، ازلی و ابدی است و در سوی دیگر، جهان متناهی را می‌بیند که حادث و زوال‌پذیر است و فاصله میان این دو جهان را حضور انسان پر می‌کند که قادر است با خداوند رابطه برقرار سازد و چه بسا یکی از مهم‌ترین مباحث مولانا در همه آثارش، پرداختن به بحث رابطه بین انسان و خدا و مسائل پیرامون آن است. بیش‌ترین حجم مطالب مثنوی، دیوان شمس و فیه مافیه را می‌توان در ذیل عنوان رابطه انسان و خدا طبقه‌بندی کرد. خود این عنوان نیز مشتمل بر دو عنوان فرعی رابطه انسان با خدا و رابطه خدا با انسان است» (غزازی، ۱۳۹۶: ۱۱۴).

اکهارت: مایستر اکهارت مطالعات خود را با ورود به فرقه دومینیکی آغاز کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۱۴). «بیش‌تر آثار اکهارت به زبان‌های آلمانی و لاتین نوشته شده است. نوشته‌های لاتین او شامل ترها (احکام)، سؤال‌ها، موعظه‌ها و تفاسیر و آثار آلمانی او شامل سه رساله و ۱۵۰ موعظه است که در اصالت پنجاه موعظه از این تعداد تردید وجود دارد» (بهجت، ۱۳۷۹: ۱۱). «اکثر آثار باقی‌مانده از اکهارت به لاتین، تفسیر به حساب می‌آیند و مواعظ متعدّد لاتینی و آلمانی او مبتنی بر نصوص کتاب مقدس است» (احمدتویی، ۱۳۸۳: ۱۶۲). او به پدر عرفان آلمانی مشهور شده است؛ زیرا «همه آن‌چه مختص تعالیم عارفان آلمانی است و آن را از سنت رایج حیات باطنی در جامعه مسیحی ممتاز می‌کند از تعالیم وی نشأت می‌گیرد» (همو، ۱۳۹۶: ۱۸۰). «مایستر اکهارت در تاریخ عرفان مسیحی جایگاه والایی دارد. او بزرگ‌ترین عارف قرون وسطی و در حقیقت بنیان‌گذار عرفان نظری در آلمان است به طوری که نمی‌توان مبحثی از این پدیده مذهبی را بدون ذکر نام او مطرح کرد» (صفیئی، ۱۳۹۴: ۱۹۳).

وی «بزرگ‌ترین عارف نظری مسیحیت و آغازگر کلام بومی است. او امکان ادراک ویژه و نوینی از خداوند و امکان دستیابی به کمال در ساحتی غیر روحانی و بدون واسطه روحانیت کلیسایی را به

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت ۲۳۱

همه طبقات اجتماع ابلاغ کرد؛ اموری که خوشایند سردمداران کلیسا نبود» (مکگین، ۲۰۰۱: ۱۱۵). او برای نخستین بار، انحصار زبان لاتین در مسائل فلسفی کلامی را شکست و به زبان مادری خود، به موعظه، تدریس و بیان مسائل عرفانی و معنوی پرداخت. با او فلسفه به زبان آلمانی آغاز شد. موعظت او به زبان آلمانی، وی را به فریب «مردم ساده دل» متهم کرد. گرایش اکهارت، به موعظه و اندرز بیش از آموزش رسمی، ممکن بود نشانه روی آوردن به نوع جدیدی از تعلیم باشد. او موعظت خود را به زبان آلمانی ایراد می‌کرد، لذا ضروری بود واژگان عرفانی مناسبی در این زبان ایجاد کند. اما دشمنان وی، در تطبیق اظهارات موجود در موعظت‌ش، که به زبان آلمانی صورت می‌گرفت، با تعالیم رسمی وی به زبان لاتین ناتوان بودند و وی را به بدعت محکوم کردند» (کیایی، ۱۳۹۴: ۸۷-۸۶).

۲- بحث

مولانا و مایستر اکهارت دو عارف بزرگ شرق و غرب هستند که هر دو در سنت ادیان ابراهیمی تکامل فکری و سلوک معنوی خویش را گذرانده‌اند، هر دو اهل کتاب محسوب شده و از منبع وحی تأثیر پذیرفته‌اند. هر دو در یک عصر یعنی قرن هفتم هجری یا سیزدهم میلادی زندگی می‌کرده‌اند؛ بنابراین برخی نویسندگان هر دو دارای شهودهای عرفانی هم بوده‌اند که گاهی در آثارشان از آن پرده برداشته‌اند. علاوه بر این هر دو از برجسته‌ترین نمایندگان عرفانی دین خویش هستند، تا جایی که لقب «مولوی» برای جلال‌الدین محمد بلخی و «مایستر» برای اکهارت به معنی مرشد و شیخ در عرفان مسیحی تأییدکننده این مسئله است. در طول چند قرن گذشته تأثیرگذاری عمیق‌شان بر جامعه بشری به ویژه در سنت اسلامی و مسیحی بر کسی پوشیده نیست؛ یکی مسلمان و دیگری مسیحی است، با این توصیف وجوه مشترک و همدلی‌های بسیار نزدیکی بین آن‌ها می‌توان یافت. وسعت تعالیم معنوی و عرفانی‌ای که این دو عارف به بشریت عرضه نمودند، شیفتگان بسیاری را به سر منزل مقصود رسانده است. اگرچه هر کدام از این دو عارف در سنت دینی جداگانه‌ای زندگی کرده و تعالیم خود را به پیروانشان عرضه کرده‌اند و گاهی هم تعلیمات آن‌ها، رنگ سنت دینی خودشان را به خود گرفته‌است، مانند وقتی که وارد تفسیر آیات کتاب مقدس خود شده‌اند، اما هر دو به حقیقتی و رای رنگ و بوی خاص سنت دینی، به معنای خاص آن باور عمیق داشته‌اند، به همین دلیل تعالیم آن‌ها جهان‌شمول و فرا دینی بوده‌است. دغدغه اصلی آن‌ها آن‌چنان که در تعالیم ایشان منعکس شده، توجه به درد و رنج

بشریت و چگونگی رهاشدن از آلام و رنج‌ها بوده و مخاطب آن تمام بشریت بوده است. به همین جهت نگاه فراتاریخی و فرا دینی به این دو متفکر از ارزش بالایی برخوردار است.

جهان کنونی ما از نظر پیشرفت علوم تجربی و توسعه اختراعات بسیار پیشرفته است و زندگی امروزی، بشر مدرن را به سمت رفاه، آسایش و لذت سوق می‌دهد به همین علت در ظاهر، شباهت زیادی به دوران مولانا و اکهارت ندارد اما مفاهیمی مانند وجود حقیقت برتر یعنی خدا، رابطه با خدا، کیستی یا چیستی انسان، نسبت بین خدا، انسان، زندگی، دین، سعادت انسان، نگاه بشر به خلقت جهان، معناداری زندگی، رسیدن به آرامش باطنی و رهایی از دغدغه‌های درونی، رهایی از درد و رنج، تعیین هدف در زندگی، چگونه زیستن، اخلاق محور بودن یا نبودن و هزاران پرسش زمینی و فرازمینی و ورایی و ماورایی از ابتدای خلقت انسان تا کنون و به عبارتی دیگر در طول تاریخ، توجه انسان را به خود معطوف کرده است. از سوی دیگر، «انسان‌شناسی عارفان به ما می‌آموزد که انسان برای گفت‌وگو، مدارا و پذیرش تنوع فرهنگی آفریده شده و به زعم آنان باید به درون و ضمیر انسان‌ها راه یافت که آن‌جا آرمان شهر واقعی و دنیای آشتی و یکرنگی است» (قبادی، گرجی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

«اساس فکری و خمیرمایه ذهنی مولوی، از تعالیم و آموزه‌های قرآنی و دینی سرچشمه گرفته است، اما نکته مهم این است که این متفکر بزرگ تاریخ ادبیات و اسلام، در دوره خود به این مطلب مهم دست یافته است که نگاه‌ها باید تغییر یابد؛ تا جایی که دین اسلام، آخرین پیام متبرک آسمانی را هم با دیدگاهی نو و گونه‌ای تازه و پویاتر نگریست و به ضرورت زمان و میزان آگاهی و پذیرش عصر خود توجه داشت» (صادقی، ۱۳۹۷: ۳۲۹).

«شاید در میان متفکران مسیحی فیلسوفی چون اکهارت را وابسته به کتاب مقدس نیابیم. وابستگی وی به متون مقدس حتی از آگوستین و آکویناس نیز بیش‌تر است. تمامی مواعظش را با آیه ای از کتاب مقدس شروع می‌کند و سپس به شرح و تفسیر آن می‌پردازد. در سراسر مواعظ و تفاسیرش که عمده‌ترین آثار او را تشکیل می‌دهد تسلط کامل خود را بر کتاب مقدس نشان می‌دهد؛ به نحوی که تفسیر آیه به آیه را همه جا نصب‌العین خود قرار می‌دهد و هر آیه را با توجه به سایر آیات به زیبایی شرح و تفسیر می‌نماید. وی هرگز معنای این متون را ساده و سهل‌الوصول نمی‌پندارد و چون خدا را در آن‌ها متجلی می‌بیند عمق باطنی زیادی برای آن‌ها قائل است. چنان‌که می‌گوید: کتاب مقدس آن-چنان عمیق است که در آن حیران می‌مانم. دریایی عمیق است که هیچ‌کس به آن حد از معرفت نمی-

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت ۲۳۳\|\|

رسد که اگر بخواهد باز هم در آن به تعمق بپردازد مطلب جدیدی در آن نیابد» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۴۳-۴۲).

مولوی و اکهارت، زبان روشن عرفانند، عرفانی که تکیه‌اش بر شناخت ابعاد مختلف آدمی است و از این خودشناسی به معرفت خدا و جهان نیز دست می‌یابد. پس گوش سپردن به سخنان این دو، شاید بتواند راهگشای مناسبی برای عصر حاضر باشد.

در عرفان مهم‌ترین و عمیق‌ترین موضوع «خدا» است و به همین خاطر تمام عارفان اسلامی و غیر اسلامی کوشیده‌اند تا درباره جهت بخشی رابطه انسان و خدا تمام توان خویش را به کار گیرند و راه‌های متعدد نظری و عملی برای برقراری رابطه انسان مخلوق با خالق خویش فراروی انسان قرار داده‌اند که در کل شباهت‌هایی با یکدیگر دارند و وجود همین تشابهات در دو عارف و فیلسوف شهیر شرق و غرب - مولانا و اکهارت - موجب شده که همه آثار ایشان رنگ و بوی عرفانی بگیرد. در نزد مولانا قرآن و برای اکهارت کتاب مقدس مهم‌ترین منابع به شمار می‌روند که هر یک از این کتب مقدس بنا بر طیف خوانندگان مراتبی دارند. «از نظر مولوی، قرآن از حیث معنی دارای هفت بطن است و خاص و عام را فراخور حال خویش از آن بهره‌ای هست. به عبارت دیگر، ادراک معانی قرآن مراتب متعدد دارد و هر کس به قدر آگاهی و شایستگی خود می‌تواند از آن بهره‌گیرد. این اشاره به این حدیث دارد که «برای قرآن ظاهر و باطنی و برای باطن آن تا هفت باطن است» (احمدتوبی، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

سترگ‌ترین اثر تعلیمی مولانا - مثنوی - «هم در لغات و تعبیرات و هم در معانی و افکار سخت تحت تأثیر قرآن کریم است. غیر از اخذ تعداد زیادی از الفاظ و تعبیرات قرآنی، مثنوی مشحون از موارد استشهاد و تمثیل به آیات کلام الهی، اخذ قصه‌های قرآنی و تفسیر شماری از آیات است. کثرت و تنوع موارد اخذ و نقل آیات قرآنی و اشتغال بر معانی و لطایف قرآنی در مثنوی تا حدی است که آن را می‌توان تفسیری صوفیانه از قرآن کریم تلقی کرد. مثنوی حدود ۲۲۰۰ آیه را صریحاً مورد اشاره یا تفسیر قرار داده است. حدود دو سوم آیات قرآن به صورت صریح و غیرصریح در مثنوی به کار رفته به طوری که ملاهادی سبزواری مثنوی را تفسیر قرآن می‌نامد و مولوی را به چشم مفسر قرآن می‌نگرد.» (همان ۱۶۲-۱۶۱) مسیحا برزگر در کتاب «مکاشفات» در ترجمه اندیشه‌های اکهارت، چهار مبحث اصلی را مورد بحث قرار داده است:

۱. آفرینش، ترک تعلقات و حضور

۲. تجلی ذات و تعین ذات

۳. خلق جدید

۴. شفقت و عدالت اجتماعی

وی جهان را تجلی خدا می‌داند و ترک تعلق را سبب رسیدن به شناخت و معرفت بیش‌تر می‌داند. برزگر اعتقادات اکهارت درباره عرفان را چنین توصیف می‌کند که عرفان ترک همه چیز نیست؛ بلکه ترک تعلق به اشیاء است.

«به نظر اکهارت، برای فهم هر چه بهتر و بیش‌تر کتاب مقدس باید از هر گونه تمایل فکری خالی بود و معنی و حقیقت کتاب مقدس را با خود کتاب مقدس، یعنی با روحی که آن با آن گفته و نوشته شد؛ با روح خدا و روح القدس جست‌وجو کرد و بدون آن دریافت معنی ممکن نیست. وی از این‌که انسانی فاقد روح خدا می‌خواهد کتاب مقدس را بدون روحی که آن با آن گفته و نوشته شد؛ مورد قضاوت قرار دهد؛ شکوه می‌کند» (همان، ۱۶۹).

«شاید در میان متفکران مسیحی فیلسوفی چون اکهارت را وابسته به کتاب مقدس نیابیم. وابستگی وی به متون مقدس حتی از آگوستین و آکویناس نیز بیش‌تر است. تمامی مواعظش را با آیه‌ای از کتاب مقدس شروع می‌کند و سپس به شرح و تفسیر آن می‌پردازد. در سراسر مواعظ و تفاسیرش که عمده‌ترین آثار او را تشکیل می‌دهد تسلط کامل خود را بر کتاب مقدس نشان می‌دهد؛ به نحوی که تفسیر آیه به آیه را همه جا نصب‌العین خود قرار می‌دهد و هر آیه را با توجه به سایر آیات به زیبایی شرح و تفسیر می‌نماید. وی هرگز معنای این متون را ساده و سهل‌الوصول نمی‌پندارد و چون خدا را در آن‌ها متجلی می‌بیند؛ عمق باطنی زیادی برای آن‌ها قائل است. چنان‌که می‌گوید: کتاب مقدس آن-چنان عمیق است که در آن حیران می‌مانم. دریایی عمیق است که هیچ‌کس به آن حد از معرفت نمی‌رسد که اگر بخواهد باز هم در آن به تعمق پردازد مطلب جدیدی در آن نیابد» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۴۳-۴۲).

«کتاب مقدس به نظر اکهارت دریای عمیقی است که در آن به طور تناقض آمیزی بره‌ها می‌توانند راه بروند؛ گاوان (ماده) شناکنند و فیلان فرو روند. این تشبیه یک تشبیه آباء کلیسایی است؛ بره‌ها اشخاص دون پایه، گاوان (ماده) اشخاص خام و فیلان اشخاص باهوشند. به عبارت دیگر، کتاب مقدس

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت ||| ۲۳۵

را غیر از ظاهر باطن‌هایی است. هر کس چه از اشخاص دون پایه و ساده‌ذهن چه اشخاص باهوش می‌توانند در این دریای عمیق وارد شوند و به فراخور حال خویش از آن بهره‌گیرند» (احمدتوبی، ۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۶۳).

«رابطه میان خدا و انسان موضوعی نیست که بتوان آن را در قالب یک اصل جزمی قطعی ریخت و تعلیل کرد بلکه هر کسی باید این رابطه را در اعماق هستی خود بیاید که در آنجا مخلوق با خالق اتحاد می‌یابد و بی‌نهایت، نهایت را در آغوش می‌کشد» (حلبی، ۱۳۷۵: ۱۶۴). «اکهارت از صاحب‌نظران نقل می‌کند که در هر انسانی دو نوع انسان وجود دارد: یک نوع انسان، انسان بیرونی خوانده می‌شود که نفسانیت ما است. نوع دیگر انسان، انسان درونی نامیده می‌شود که معنویت ما است» (احمدتوبی، ۱۳۹۶: ۱۸۶). و رابطه میان خدا و انسان با انسان درونی در ارتباط است.

«اکهارت برای نیل به ساحت انسان درونی، شش مرحله را برمی‌شمارد: در مرحله اول، آدمی بر اساس نمونه مثالی خیر و انسان‌های مقدس می‌زید؛ در مرحله دوم، که مرحله‌ای سلبی است، تمام صورت‌ها، حتی صورت‌های مردان و زنان نیک، از ذهن محومی شوند؛ در مرحله سوم، ما به نحوی فزاینده از مادرمان فاصله می‌گیریم، اما در این مرحله نیز هم‌چنان انسان از شر و ظلمت گریزان است. چرا که به واسطه 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. مرحله چهارم هنگامی فرا می‌رسد که رشد کرده‌ایم و بیش‌تر در عشق و خدا ریشه گرفته‌ایم و رنج‌ها، وسوسه‌ها و ناخوشایندها را بر خود هموار کنیم. در مرحله پنجم، همگی در خود در آرامش می‌زیسیم و در غنای حکمت‌اعلی بیان ناپذیر می‌آساییم و مرحله ششم زمانی فرا می‌رسد که از تمام داشته‌هایمان برهنه و در سرمدیت خدا ذوب شده و به صورت خدا درافتاده؛ دیگرگون و پسر خدا شده‌ایم. به باور مایستر، حقاً مقامی والاتر از این نیست و این جا قلمروی رستگاری و آرامش سرمدی است چرا که هدف انسان درونی و انسان جدید، حیات سرمدی [و جاودانه و ابدی] است» (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۷۰). اکهارت از قول قدیس آگوستین می‌گوید: «خدا از خود نفس به او نزدیک‌تر است. خدا و نفس آن قدر نزدیک‌اند که در واقع هیچ تمایزی بین آن‌ها نیست» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۸۱). «همه فرامین شریعت الهی بدین منظور تعبیه شده‌اند که نفس انسان با خدا یگانه‌گردد» (توران، ۱۳۸۹: ۹).

مولوی «می دانست که او [خدا] را از طریق تفکر، از طریق عقل و از طریق علم عادی که ضد را به ضد می شناسد نمی توان شناخت اما باز می دانست که او را می توان به نور باطن مشاهده کرد. می دانست که ورطه ای عبورناپذیر وی را از او جدا می دارد اما نیز می دانست که قرب فرایض و نوافل می توانست او را محبوب الله سازد و در چنان حال رهایی از خودی ممکن بود وی را مشمول اشارت بی یسمع و بی یبصر که مأخوذ از فحوای یک حدیث قدسی بود سازد و گوش و چشم وی را تجلی گاه او نماید» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۰۰).

«اکهارت نیز در جای جای سخنش مضامینی را بیان می دارد که با حدیث قرب نوافل بسیار نزدیک است. از جمله می گوید: چشمی که من با آن خدا را می بینم همان چشمی است که خدا مرا با آن می بیند چشم من و چشم خدا یک چشم، یک علم و یک محبت است. نفس به سوی خدا پیش می رود به جایی می رسد که همواره با خدا باقی خواهد ماند. در آن جا دیگر نه از امور مادی یاد می کند و نه از خودش. در آن جا نفس در خدا حل شده است و خدا در نفس. در آنجا هر چه را نفس انجام می دهد در خدا انجام می دهد» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۳۵۴).

نمونه هایی از تأثیر عرفان در مثنوی مولوی و عقاید اکهارت

«زبان عرفان، زبانی انتزاعی است و می توان گفت که مهم ترین عنصر آن، یعنی عشق، نه شنیدنی و گفتنی، بلکه حس کردنی و چشیدنی است و همین امر، باعث شده صحبت از عشق و تعریف آن دشوار باشد. در واقع، ماهیت زبان عرفانی به گونه ای است که سبب می شود هدف عارف از کاربرد استعاره با دیگران متفاوت باشد. اگر شناخت، یافتن پیوند میان پدیده های هستی و جای دادن آن ها در ساختار منظم ذهنی باشد، عرفان نیز به تناسب معنای خود، نوعی فعالیت شناختی به شمار می آید و استعاره هایی که در این حوزه به کار گرفته می شود، نقشی شناختی دارد» (بهنام، ۱۳۸۹: ۹۴).

«عرفا راز آفرینش و سیر وجود را در کلمه «عشق» خلاصه می کنند و عشق را مبنای آفرینش و وجود می دانند. باید دانست که عشق نتیجه ادراک و معرفت و حاصل علم و ادراک و معرفت و احاطه آن به حسن و جمال، عشق پیدا آید. پس هر چه حسن بیش تر، عشق هم بیش تر و هر چه ادراک و معرفت و علم قوی تر، عشق نیرومندتر و شدیدتر و عشق همواره متوجه کمال و جمال است؛ نه نقض و زشتی و چون ذات پاک خداوندی جمالش در حد کمال و علمش در حد تمام است عشقش به جمال خویش در حد اعلا خواهد بود. یا به عبارت دیگر در مرحله تجلی جمال ازلی بر علم ازلی عشق ازلی

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت ۲۳۷

پیدامی شود. زادگاه عشق این جاست و این عشق است که جامع عاشق و معشوق می‌باشد، یعنی خداوند عاشق است به اعتبار علم ازلی و معشوق است به اعتبار حسن ازلی و در نتیجه چون حقیقت ذات ازلی جز وحدت هیچ اصلی را بر نمی‌تابد عشق نیز که حاصل این عاشقی و معشوقی است خارج از وجود ازلی نخواهد بود» (کی‌منش، ۱۳۶۶: ۷۱۰).

«عشق از مسائل بنیادین عرفان و تصوف اسلامی است؛ چندان که بدون در نظر گرفتن آن، عرفان و حکمت متعالیه قابل فهم نیست. البته عشق از مقولاتی است که تعریفش به ذات، نامیسر است و کُنْهش در غایب خفا و پوشیدگی است» (زمانی، ۱۳۸۳: ۴۳۲).

افلاطون در ر‌الهُ ضیافت چنین گوید:

«عشق، واسطهٔ انسان‌ها و خدایان است و فاصلهٔ آن‌ها را پرمی‌کند» (افلاطون، ۱۳۸۵: ۴۳۲). و بر این باور است که «عشق پیونددهندهٔ همه جهان است» (همان: ۴۶۲).

ابن سینا می‌گوید:

«والعشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما؛ یعنی، عشق حقیقی شادمانی به واسطه تصور حضرت ذات چیزی است. وی بلافاصله پس از این تعریف به تمایز عشق از شوق توجه می‌دهد و مدعی می‌شود: «والشوق هو الحرکه الی تتمیم هذا الابتهاج، اذا كانت الصوره، متمثله من وجه، كما تتمثل فی الخیال» (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۴۳۴).

«مسئلهٔ عشق یکی از مسائلی است که در فلسفهٔ افلاطون و افلاطونیان اخیر و فلسفهٔ اشراقی ایران و فلسفهٔ باطنیه مورد توجه و بحث قرار گرفته است. بعضی عشق را رذیلت و بعضی فضیلت می‌دانند. اخوان‌الصفاء و صدرالدین شیرازی گویند: عشق به معنی عام خود ساری در تمام موجودات و ذرات عالم بوده و هیچ موجودی در عالم وجود نیست مگر آن که به حکم عشق فطری ساری در موجودات در جریان و حرکت است و آن را به سه قسمت تقسیم کرده‌اند: عشق اصغر، عشق اوسط و عشق اکبر و نیز از جهت دیگر آن را به عقیف، عقلی و وضع تقسیم کرده‌اند. و از دیدگاه دیگر به حقیقی و مجازی تقسیم شده است...» (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه).

«یکی از آراء جالب توجه عرفان و حکمای اسلامی این است که عشق در همهٔ موجودات سریان دارد. حتی سخن خود را تا آن جا رسانده‌اند که وجود، مساوقِ عشق است و هیچ موجودی نیست مگر

۱۳۳۸ // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ شماره پنجاه و سوم

آن که بهره‌ای از عشق دارد. البته پیش‌تر از عارفان و حکیمان اسلامی افلاطون گفته‌است» (زمانی، ۱۳۸۳: ۴۳۴-۴۳۵).

«حرکت دهنده همه ذرات عالم عشق است و اگر جریان عشق در عالم و آدم، که فشرده‌ای از همه عالم است، وجود نمی‌داشت هستی نیز مفهومی نمی‌داشت، عالم یکسره اقلیم عشق است. عقل و قانون در مرتبه قیاس با عشق، پدیدارهای ثانوی‌اند. عشق است که می‌آفریند و هموست که می‌میراند تا خود را کمال بخشد. عشق بر همه چیزی مقدم است و عقل و استدلال پس از او و به تعبیر یکی از حکیمان اشراقی «دیرتر از راه می‌رسند». عشق کلی از همه آیین‌ها و کیش‌ها فراتر و عام‌تر است» (حلبی، ۱۳۷۵: ۱۶۳). بنا بر گفته یوهانس دوبرین^۱ «عشق عام‌ترین نماد انتقال رابطه میان عارف و هدف وی از طلب حق است» (دوبرین، ۱۳۷۸: ۷۳).

«خدایی که در کتب آسمانی تصویر شده‌است دارای صفاتی چون حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، تکلم، رحم، شفقت، مهرورزی و... است. خدای ادیان، خدایی است که می‌توان به او عشق ورزید و با او انس گرفت؛ خدایی که به بندگانش نعمت و نعمت می‌بخشد. خدای ادیان بسیار به بندگانش نزدیک است و هر گاه بنده‌ای او را از صمیم قلب بخواند، دعوت او را می‌شنود و اجابت می‌کند. بنابراین تصویر خدایی شخص‌وار، ساخته و پرداخته یهودیت، مسیحیت و تا اندازه‌ای دین اسلام است» (غزازی، ۱۳۹۶: ۱۱۹).

«عالم تجربه‌های معنوی، انسان را به عرصه اتحاد با امور تجربه‌شده می‌کشاند. از عالی‌ترین این تجربه‌ها، که به تجربه اتحادی منتهی می‌شود؛ تجربه عشقی است زیرا سخن از وحدت و اتحاد در عشق، تازه نیست. مولوی با درک عمیقی از این اتحاد در عرصه وحدت وجودی، اشارات متعددی دارد» (نظری، ۱۳۹۵: ۱۵۹).

«عشق الهی محصول وحدت مثلث سه‌گانه خدا، انسان و عشق است زیرا اولاً عشق الهی، بدون نفوذ مبانی الهی، تنها عشقی طبیعی و زمینی خواهد بود که حتی نمی‌توان بر آن نام و عنوان عشق را نیز نهاد؛ ثانیاً عشق الهی، بدون محمل انسانی‌اش نیز، در محدوده قلمروی امور بشری قابل دسترس نشده و هم‌چنین نمی‌تواند به چنگ اصول و آیین خاص درآید تا مورد تحلیل و بررسی و توصیف قرار گیرد؛ ثالثاً، عشق الهی بدون حکومت جوهره و ماهیت خود عشق، تنها عنوانی در قلمرو اوصاف ذات باری

1- Johannes (Hans) de Bruijn

خواهد بود و طبیعتاً غیر قابل دسترس و دور از حد وصول. علاوه بر این که در چنین فرضی، عشق، قدرت و مَرکَبِ راه بودنِ خود را نیز از دست خواهد داد» (حسینی، ۱۳۹۲: ۴۲).

«وجود عباراتی نظیر «همه، وجود واحد هستند» و «هر آنچه که هست، خداست» در موعظات اکهارت وی را در معرض اتهام وحدت وجود قرار داد. او در دفاعیه، باور به انحصار علم و عشق الهی به ذات خود را نه به معنای وحدت وجود، بلکه لازمه علم خداوند به همه امور و عشق ورزی در ذات خود و به واسطه آن به سایر موجودات دانست و اظهار نمود که انسان‌ها باید مشتاق عشق ورزیدن به یکدیگر باشند چرا که عشق وسیله‌ای است که ما را در خدا و خدا را در ما ساکن می‌کند و ما به فرزندان خدا بدل می‌شویم. [یوحنا ۱۲: ۱] از آن جا که وجود محض از آن خداست، عشق و علم او به سایر مخلوقات نیز به اعتبار آن که وجود خویش را از او ستانده‌اند و وجودشان با وی یکی است، در حقیقت عشق و آگاهی خداوند به ذات خویش است. اکهارت عبارت «همه، وجود واحد هستند» را نادرست و باطل خواند و آن را بدین ترتیب اصلاح نمود: «همه موجودات در وجود، واحدند» همان‌گونه که در خداوندی که وجود محض از آن اوست و همه موجودات از اویند، یکی هستند. خداوند وجود مطلق و خیر محض است....» (کیایی، ۱۳۹۴: ۲۵۵).

«گاهی اکهارت مفهوم سنتی اتحاد با خدا را به عنوان خالق در نظر دارد که وجود همه چیز را تداوم می‌بخشد. این نوع از اتحاد بدان معنا است که تنها خدا واقعاً وجود دارد و مخلوقات صرفاً به برکت وجود خداوند موجودند و این وجود را از او وام دارند. همه مخلوقات نیستی صرف هستند؛ زیرا وجود آن‌ها وابسته به حضور خداست. در این تفسیر هر مخلوقی بی‌تردید از پیش به سبب وجود، با خدا متحد است. این گونه از اتحاد را می‌توان از لحاظ زمانی به عنوان چیزی دریافت که هر لحظه نومی‌شود؛ اما این اتحاد ریشه در عمل سرمدی خلقت خدا نیز دارد. اگرچه این تفسیر، خدا و موجودات را به هم متصل می‌کند، می‌توان از آن‌ها جداگانه سخن گفت. خداوند منشأ وجودی است که به درستی مالک آن است در حالی که مخلوقات صرفاً وجود را دریافت می‌کنند و وام می‌گیرند. وجود مخلوق در نخستین لحظه خلقت از عدم، از خداوند وام گرفته شده و متمایز از خالق است. در لحظه بعدی خلقت با توجه به علم الهی، وجود مخلوق در وجود پسر نامتمایز و در رابطه‌ای یگانه با خالق است» (کسرائی فر، و کیلی، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

۱۳۴۰ // فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال هفدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ شماره پنجاه و سوم

«صوفیان، جهان محسوس را سایه عالم بالا می‌دانند، هرچه در این جاست رمزی است از امر کل و حقیقت مطلق؛ جان صوفی، مشغول «امر کل» است، از این جهت رؤیت کل مطلق و فنای در کل و اتحاد با آن والاترین و شیرین‌ترین تجربه‌های عارفانه به‌شمار می‌رود. اما از آن‌جا که تصویر و تجسم امر کلی امکان‌پذیر نیست او معانی حقیقت، بی‌دستیاری امثال و اشباه به عالم صور در نمی‌آیند، شاعر صوفی ناگزیر است آن کل مطلق و تجربه‌های مربوط به آن را با واسطه امور حسی و جزئی نشان‌دهد و جزء را تمثیل و تصویری برای کل قرار دهد. صور جزئی و حتی شعر عرفانی به ذات غیرقابل ادراک حق تعلق دارد» (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۸۹: ۲۰۰).

بازگشت به اصل در «نی‌نامه» مولانا و اندیشه‌های اکهارت

«مثنوی ساده‌ترین و پرمایه‌ترین شعر مولانا، که در عین حال متعالی‌ترین شعر عرفانی در تمام تاریخ به‌شمار می‌آید؛ سفرنامه روح انسانی است در بازگشت به مبدأ، بازگشت حماسه آمیزی که حکایت و شکایت نی رمز انگیزه آن است» (عبادی جوکندان، ۱۳۹۲: ۱۸۴). «در دنیایی که نی مثنوی و تمام آفاق بی‌پایان آن انسان را به خود می‌خواند همه چیز مثل همین نی حیات دارد؛ همه چیز با وی حرف می‌زند و همه چیز در وی غرق می‌شود. صدای نی که بارها در او جز یک شور و هیجان زودگذر برانگیخته بود در همان اولین قدم که به آفاق این دنیای بی‌خودی می‌گذارد تأثیر دیگری دارد» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۸).

«بنا بر نظر شارح، «مولویه» برای هیجده بیت آغازین مثنوی که شخصاً از طرف مولانا تحریر یافته، اهمیت زیادی قایل‌اند. به نظر آنان خلاصه تمام مثنوی در این ابیات است. مولوی در این بیت‌ها می‌گوید: از روزی که مرا از نزار بریده‌اند، همه از ناله‌های من به فغان آمده‌اند. البته هرکس از موطن خود جدا افتد، در آرزوی رسیدن به موطن اصلی می‌سوزد. من در هر محفلی گریستم و نالیدم، با همه طرح دوستی ریختم اما هرکس از دید خود با من انیس شد و اسرار درون مرا جست‌وجو نکرد. مولانا می‌گوید: آتش عشق در نی افتاده است. همدمی چون نی که هم زهر و هم پادزهر باشد؛ نمی‌توان یافت. نی از راه‌های پر خون سخن می‌گوید و حکایت عشق مجنون را برملا می‌سازد و سپس می‌فرماید: خام، حال پخته را در نمی‌یابد، پس سخن را باید کوتاه کرد و با این بیت، دیباچه هیجده بیتی را به پایان می‌رساند. به عقیده شارحان قدیم، در این‌جا منظور از نی، «انسان کامل» است. او را از نیستان وحدت بریده‌اند، او از هستی خویش دست‌شسته و در هستی حقیقی وجود یافته است... مولانا

عرفان در شخصیت و آثار مولانا اکهارت ۲۴۱

با گفتن این بیت که: «آتش عشق است اندر نی فتاد...» می‌خواهد این نکته را بیان کند که عشق، در همه عالم، وجود دارد و هر موجودی طبعاً به میزان استعداد خود به جانب کمال در حرکت است. هستی مطلق آن میل و اقتضای ذاتی که به ظهور دارد، به نام‌های: عشق و حبّ ذاتی خوانده شده - است؛ از این رو، می‌توان گفت که تمام عالم از عشق به ظهور رسیده است و این ظهور، دم به دم در تجدد است. ناله انسان کامل از سرّ او جدا نیست؛ چنان که علی علیه‌السلام می‌فرماید: «انسان را از زبانش می‌توان شناخت و از سخن او بدو راه‌توان یافت». ناله او آتشی است که شنونده را می‌سوزاند و هستی اضافی او را می‌زداید؛ بنابراین، مصراع: «هر که این آتش ندارد؛ نیست باد»، نفرین نیست، دعای خیر است. منظور این است که خدا کند که چنان کسی نیز بدین آتش بیفتد و هستی موهوم او بسوزد و نابود شود... مولانا با بیان این که نی از راه‌های پر خون حکایت می‌کند و از عشق‌های مجنون قصه می‌گوید، راه عشق حقیقی را ممتاز می‌کند» (گولپینارلی، ۱۳۸۲، ج ۱، ۷۴-۶۷).

«مولوی مهم‌ترین اثر خود، یعنی مثنوی را با «بانگ عاشقانه نی» آغاز می‌کند. اصل و اساس کار او عشقی است با تمام خصوصیات و ویژگی‌های تحسین برانگیزش. بزرگان نی را رمزی از انسان، یا انسان خدا می‌دانند و مولوی را معتقد به اصالت انسان می‌دانند اما چنین به نظر می‌رسد که این نی، از نی سخن نمی‌گوید بلکه از هجران و فراق عاشقانه خود از معشوق ازلی، ناله سرداده است و از شکایت عاشقانه این نی یا روح، مولوی، انسان کامل سخن می‌گوید؛ نه از خود آن‌ها. آنچه فکر مولوی را مشغول می‌دارد عشق جوشان غرنده اوست، که هرگز خاموشی ندارد. عشق مولوی، آتشفشان فعلی است که مدام گدازه‌های درونی خویش را به سوی سالکان خاموش پرتاب می‌کند، تا شاید آتش گرفته بسوزند. او حتی مثنوی را کاملاً به پایان نمی‌برد، زیرا به نظر او عشق پایان‌ناپذیر است. پس او با عشق شروع می‌کند و با عشق هم‌چنان بی‌پایان باقی می‌گذارد زیرا او با عشق عارف شده است» (نوروزی خشت، ۱۳۹۵: ۹).

«مولوی متفکری است که با قدرت اندیشه خود به گنه همه مظاهر مادی معنوی راه می‌یابد. نقاب ظاهر را کنار می‌زند تا به حقیقت پنهان در ورای آنها برسد. کثرت‌ها را به یک سو می‌زند تا راه به وحدت را نشان بدهد. او اثر بزرگ خود مثنوی را زمانی «دُکّانِ وحدت» و زمانی دیگر «دُکّانِ فقر» می‌نامد زیرا در آن ناسازگاری‌های حیاط را توازن و همسانی می‌بخشد و تناقضات صوری را به نیروی وحدت خلاق از میان بر می‌دارد و نمایان می‌سازد. این وحدت تنها برای کسانی روشن و برملا می‌-

گردد که فقیر باشند؛ چه در این عالم اگر خرسندی هست از آن درویش خرسند است: (حلبی، ۱۳۷۵: ۱۶۲). «نهایت و بدایت یک چیزند. اگر نفس آمادگی داشته باشد روح القدس او را به اصلی که از آن-جا نشئت گرفته می‌رساند. در این‌جا بازگشت به خویشتی که عاری از زمان و مکان و تعلق است؛ بازگشت به آن چیزی است که از ازل بوده‌ایم. هدف اصلی سلوک عرفانی نیز رسیدن به همین منزلت و مقام است. به قول اکهارت در آن‌جا انسان بیش‌ترین شباهت را با آن صورتی پیدامی‌کند که قبل از آفرینش در خدا داشت. صورتی که در آن بین او و خدا تمایزی نبود» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۳۳۶). «تمامی شارحان مثنوی، مراد از «نی» را در اندیشه مولانا «انسان» دانسته‌اند. با این تفاوت که برخی منظور از «انسان» را شخص مولانا می‌دانند. بعضی دیگر «روح دردمند» آدمی یا «نفس آگاه» (ناطقه) انسانی را به طور عام، منظور مولوی دانسته‌اند و گروهی دیگر «انسان کامل» را مقصود وی معرفی کرده‌اند» (مرغوب، سرامی و ...، ۱۳۹۷: ۱۰۵).

«تمثیل انسان به نی در هجده بیت ابتدایی مثنوی بر اساس یک تمثیل بنیادی شکل گرفته است چرا که سفر روحانی انسان یا «ادیسه روح» را بازتاب می‌دهد. تمام شش دفتر مثنوی نیز که طرز آغاز و انجام آن به هیچ اثر عظیم دیگر در تمام ادب عرفانی ایران شباهت ندارد؛ تفسیر گونه‌ای بر همان ابیات مستقل هجده‌گانه دفتر اول است که از قدیم نی‌نامه نام دارد. در طی آن، زبان حال نی و حکایت شکایت‌هایی که نی در زبان رمز از حال خود وی به صورت نوستالژی ترجمانی می‌کند؛ با همان شور و اشتیاقی که هر عارف کامل برای بازگشت به مبدأ خویش و به آن‌چه زبان نی در این‌جا از آن تعبیر به نیستان کرده‌است؛ نشان می‌دهد» (جهان‌دیده، ۱۳۹۲: ۱۲۸-۱۰۶). «مولانا خود به تمثیل زیبا و رازناکی میان انسان و نای دست‌یازیده تا شباهت‌های انسان غریب‌افتاده از معشوق حقیقی را در این دنیای مادی، و نای بریده‌شده از نیستان را در این تمثیل عمیق و حکیمانه به تصویر کشیده و آشکارسازد» (مرغوب، سرامی و ...، ۱۳۹۷: ۱۰۴). «نی» از «نیستان» که معدن و مزرعه آن است جداگردیده و «انسان» نیز از موطن و مولد اصلی خود که عالم معناست بر زمین «هبوط» کرده‌است. «نی» متعلق به نیستان است و آدمی نیز علی‌رغم کالبد خاکی و تعلق ظاهری به زمین، متعلق به عالم بالاست» (همان، ۱۰۵). «مولانا از گذرگاه تمثیل، از همان اولین بیت نی‌نامه که شکایت جداشدن از نیستان را سر می‌دهد و با اشعار زیبا و هنرمندانه و عارفانه خود غربت انسان را به تصویر می‌کشد، چون در این دنیای مادی درگیر دوری از وطن و یاران شده، این تجربه حسّی او باعث شده‌است که بالطبع

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت ||| ۲۴۳

غربت بزرگ‌تر خود را که مهجوری و دورافتادگی‌اش از اصل خویش می‌باشد را بهتر درک کند و آن را هنرمندانه‌تر از دیگران در اشعارش بسط و گسترش دهد. او با بیان این امر در واقع اثبات می‌کند که روح انسانی جایگاهی ماورایی دارد و ماقبل هیوط به این دنیا از حیات برخوردار بوده است» (همان، ۱۰۳).

«از وقتی وی [انسان] از عالم وحدت که نیستان اوست دور مانده است؛ هر جا هست در دنیای کثرات خود را غریبه می‌یابد. هیچ کس در این غریبستان عالم نمی‌تواند درد و سرّ او را درک کند و او هم نمی‌تواند هم دردی و همدلی کسانی را که با زبان او آشنایی ندارند جلب نماید. نی مولانا که درین دنیای بی‌دردان، غریبه‌ای دورافتاده از یار و دیار خویش است مثل هر کس دیگر که از اصل خویش جدا مانده باشد با اشتیاقی که برای بازگشت به اصل خویش دارد داریم؛ باز جوید روزگار وصل خویش (۴/۱)» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۰). «ناله نی - که مولانا مثنوی را با آن آغاز کرده و شاید بتوان گفت که این ابیات آغازین، چکیده کلّ سخن مولانا در «مثنوی» است - حکایت از رنج جدایی است. این نوحه‌گر بی‌زبان، البته حق دارد که با این تلخی از غربت خویش شکایت کند؛ چون از وقتی وی از عالم وحدت که نیستان اوست دور مانده است؛ هر جا هست در دنیای کثرات خود را غریبه می‌یابد... در واقع، این آتش که در نوای پرسوز نی زبانه می‌زند؛ نزد مولانا قصه دردها و جدایی‌هاست... می‌توان رنج‌های حقیقی را بر دو نوع فرعی تقسیم کرد. قسم اول «رنج بنیادین» است که درد مشترک همه انسان‌هاست و حقیقی‌ترین نوع رنج است. این رنج را می‌توان «رنج هستی‌شناختی» نیز نامید؛ چرا که قابل اطلاق بر همه انسان‌ها و بلکه تمامی اجزای هستی است. مطلوب آن است که بدین رنج آگاه باشیم و در جهت تبدیل این بعد به قرب بکوشیم» (محمودی، دادبه، ۱۳۹۲: ۱۶۷).

«اصل و قاعده اساسی تفکر اکهارت عبارت از خارج‌شدن همه چیزها از خدا و بازگشتن همه آنها به او است. به عقیده مایستر، ما پیش از خلقت در احدیت وجود داشته‌ایم؛ وجودی صرف، بسیط و تغییرناپذیر که بین آن و او هیچ تمایزی وجود نداشت. ما بی هیچ دلیلی از او خارج شده و آن وجود صرف، بسیط و تغییرناپذیر خود را از دست داده و از او متمایز و جدا گشته‌ایم. از آن‌جا که هر چیزی به جایی باز می‌گردد که از آن‌جا آمده است؛ ما باید به خداوند بازگردیم که از او آمده‌ایم و خداوند هم ما را به این امر دعوت کرده است. طریقی که اکهارت برای بازگشت نفس به خداوند یعنی شباهت هر چه بیش تر انسان با آن صورت ازلی نامتمایز خود در احدیت، و در نتیجه اتحاد با او، معرفی و

توصیه می‌کند انقطاع است این موضوع در جای جای آثار اکهارت اعم از آلمانی و لاتینی یافت می‌شود و نیز او آن را در یکی از مواعظ خود، یکی از چهار موضوعی می‌داند که عادت دارد درباره آن‌ها سخن بگوید» (احمدتویی، ۱۳۹۶: ۱۸۰). «به عقیده اکهارت، ما پیش از خلقت در احدیت با او متحد بوده‌ایم. اما ما با خلقت از او خارج شده و در نتیجه اتحاد خود را با او ازدست داده‌ایم. آن‌گاه احدیت خدا شد» (همان، ۱۷۹).

«اکهارت همواره در مواعظ خود مخاطبان را به ترک همه چیز و از جمله خویشتن و پیوستن به خدا و در نهایت یگانه‌شدن با «واحد» و ذات خدا فرا می‌خواند. او مدعی است که «همه فرامین شریعت الهی بدین منظور تعبیه شده‌اند که نفس انسان با خدا یگانه‌گردد به نظر او، غایت نهایی زندگی انسان همین یگانگی با خدا است؛ خدایی که اصل وجود انسان است. این یگانگی از طریق بازگشت روح انسان به اصل خویش، یعنی بازگشت از کثرت این جهانی به وحدتی که در ازل در آن مأوا داشت محقق می‌گردد. هر چند غالباً در سخنان اکهارت مراحل سیر معنوی انسان به سوی واحد به وضوح از هم تفکیک نشده‌اند؛ با تأمل در سخنان وی می‌توان استنباط کرد که به نظر او این سیر، پس از تهذیب نفس و اکتساب فضایل اخلاقی، دارای سه مرحله است که عبارت‌اند از:

۱. انقطاع یا تبطل یا وارستگی (Abegescheidenheit, Gelaztheit) که در زبان انگلیسی معمولاً

Detachment ترجمه می‌شود:

۲. تولد (Gebern, Gebur) کلمه در روح؛

۳. راه یافتن (Durchbrechen, Durchbruch) به واحد یا ذات خدا و یکی شدن با او که می‌توان آن را به فنای در ذات ترجمه کرد» (توران، ۱۳۸۹: ۱۰-۹).

«به نظر اکهارت، هم‌چنان که رودخانه‌ها به جایی که از آن‌جا سرچشمه گرفته‌اند؛ یعنی دریا، که مقصد و نیز مبدأ آن‌ها است بازمی‌گردند؛ همین‌طور هم همه چیزها به جایی که از آن خارج شده‌اند؛ یعنی، ذات، عمق، ژرفای الهی، خدای مافوق خدا، منبع وصف ناپذیر، علت کل وجودشان، که مقصد و نیز مبدأ آن‌ها است، بازمی‌گردند» (احمدتویی، ۱۳۹۶: ۱۸۴).

«به عقیده مایستر، ما پیش از خلقت در احدیت وجود داشته‌ایم؛ وجودی صرف، بسیط و تغییرناپذیر که بین آن و او هیچ تمایزی وجود نداشت. ما بی هیچ دلیلی از او خارج شده و آن وجود صرف، بسیط و تغییرناپذیر خود را ازدست داده و از او متمایز و جداگشته‌ایم. از آنجا که هر چیزی به

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت ||| ۲۴۵

جایی باز می‌گردد که از آن‌جا آمده‌است؛ ما باید به خداوند بازگردیم که از او آمده‌ایم و خداوند هم ما را به این امر دعوت کرده‌است. طریقی که اکهارت برای بازگشت نفس به خداوند یعنی شباهت هر چه بیش‌تر انسان با آن صورت ازلی نامتمايز خود در احدیت و در نتیجه اتحاد با او، معرفی و توصیه - می‌کند انقطاع است» (همان، ۱۸۰).

«نی در نظر وی [مولانا] نه فقط از روی اسم که نشان نفی است عارف فانی از خویش و خویشتن نفی کرده را به خاطر می‌آورد؛ بلکه خالی بودنش نیز می‌توانست تذکره‌ای باشد در باب لزوم خالی گشتن از خویش» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۱).

«اکهارت در ارتباط با اتحاد عاشق و معشوق می‌گوید در نظام‌های دینی، عشق به خداوند، ضرورتاً یک تجربه فکری است و در عرفان یک تجربه احساسی شدید از وحدت است که به طور ناگسستنی با ابراز این عشق در همه اعمال زندگی بستگی دارد و سپس می‌گوید: اگر من خود را به خدا برسانم و در ذات او با او یکی شوم، دیگر اختلافی بین ما باقی نمی‌ماند و از راه شناختن خدا او را به درون خود می‌آورم و با عشق ورزیدن به او در او حلول می‌کنم» (تابانفرد، رسمی، ۱۳۹۹: ۸۸). «اکهارت، در تعبیری بدیع، کارکرد عشق را در حیطه وحدت، کارکردی دوگانه می‌یابد. بدین ترتیب که به واسطه عشق الهی هم نفس و هم خدا از خویشتن خویش به در می‌شوند: «به خاطر عشقی الهی سربه‌سر از خود به در شوید و آن‌گاه خدا به خاطر عشق به شما یکسره از خویش برون می‌آید و آن‌گاه که این دو برون شوند؛ آن‌چه می‌ماند احدی بسیط است. در این احد، پدر پسر خود را در باطنی‌ترین سرچشمه به دنیا می‌آورد» (همان: ۲۲۵).

«انسان باید در همه موارد در جست‌وجوی خداوند باشد. این جست‌وجو در همه زمان‌ها و مکان‌ها، در نزد همه مردم و به هر طریق، می‌تواند انجام پذیرد. بدین ترتیب ممکن است انسان طی جریانی دایمی از پراکندگی در کثرت به وحدت و منشاء اصلی بازگردد. وصالی که از این طریق بین انسان و خداوند میسر می‌گردد همان وحدت عرفانی است که نزد اکهارت مهم‌ترین اصل است و پایه و اساس نظریه‌پردازی او را تشکیل می‌دهد. به عقیده او، تجربه وحدت عرفانی از طریق شناخت و آگاهی حاصل می‌شود. این وصال بین جان انسان است که می‌شناسد و خداوند که شناخته می‌شود. چنین معرفتی فقط از طریق شهود و مکاشفه خلسه‌گونه برای انسان حاصل می‌گردد. در این‌جا دیگر صحبت از درک مفهوم یک کلمه نیست؛ این وصال، شهودی آمیخته با تفکر است که از عقل فراتر می‌رود و

حضور خداوند از طریق آن در جان به تجربه در می‌آید. شاگردان و پیروان اکهارت شهامت آن را ندارند که همانند او تا بالاترین درجات «راه وصال» طی‌طریق کنند، و بیش‌تر بر دو مرحله از مراحل سه‌گانه سلوک، یعنی «راه پاکی» و «راه روشنایی» تأکید دارند (صفیثی، ۱۳۹۴: ۱۹۳).

نتایج مقاله

با توجه به مطالعات انجام‌شده؛ در اندیشه‌های مولانا و اکهارت، خدا و انسان دو کلید واژه مهم و اصلی در عرفان هستند که هر دوی آن‌ها، بیش‌ترین همت خود را صرف فهم و تحلیل آن‌ها و رابطه بین خدا و انسان می‌کنند.

چگونگی تعامل انسان با خداوند از ابتدایی‌ترین و مهم‌ترین آموزه‌های ادیان به‌شمار می‌آید و اساس دیانت همه ادیان را شکل می‌دهد. ادیان در تلاش‌اند که این ارتباط را تبیین کنند. در واقع اصل دین‌ورزی آدمیان منوط به دریافت تعامل با چنین نسبتی است. مولانا در هستی‌شناسی خود، در یک سوی هستی جان و روح جهان را که ازلی و ابدی است می‌بیند و در دیگر سو، جهانی متناهی که حادث است و زوال‌پذیر و فاصله میان این دو جهان را حضور انسان پر می‌کند که قادر است با خداوند رابطه برقرار سازد. از سویی دیگر مولانا در مثنوی، تعلیم «نیستی» یا همان «وارستگی» را با «نی» آغاز می‌کند؛ «نی» سفرنامه روح انسانی در بازگشت به مبدأ است. اکهارت راه بازگشت به اصل را وارستگی و ترک وجود می‌داند که همان رونمودن به نیستی است. اکهارت در یکی از بیانات خویش چنین گفته است که «همه مخلوقات دعوت شده‌اند به جایی که از آن‌جا خارج شده‌اند بازگردند؛ کل حیات آن‌ها و وجود آن‌ها دعوت و بازگشت به اوست که از او خارج شده‌اند.» که تداعی این بیت است: هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش، توجه‌شود به فعل «بازگردند» در عبارت اکهارت و فعل «بازجوید» از مولانا. «نی» نوحه‌گری بی‌زبان از وقتی که او را از عالم وحدت که نیستان اوست دورنگه داشته‌اند هر جا هست خود را غریبه می‌یابد و خواهان وصال است. اصل و قاعده اساسی تفکر اکهارت عبارت از خارج شدن همه چیزها از خدا و بازگشتن همه آن‌ها به اوست. غایت زندگی انسان یگانگی با خداست. این یگانگی از طریق بازگشت روح انسان به اصل خویش یعنی بازگشت از کثرت این جهانی «جفت‌بدحالان و خوش‌حالان» به وحدتی که در ازل در آن ما‌واداشت، محقق می‌گردد.

عرفان در شخصیت و آثار مولانا اکهارت ۲۴۷\|\|

درباره اکهارت نیز باید گفت: همه آن چه که مربوط به تعالیم عارفان آلمانی است و آن را از سنت رایج حیات باطنی در جامعه مسیحی ممتاز می کند از تعالیم وی نشأت می گیرد و به همین خاطر از بزرگ ترین عرفای قرون وسطی است؛ برخی او را بزرگ ترین و فصیح ترین عارف کل تاریخ آلمان دانسته اند.

۱۴۰۱ شماره پنجاه و سوم // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال هفدهم، پاییز و زمستان

کتابشناسی

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲). **اشارات و تنبیهاات**، مترجم: حسن ملکشاهی، چاپ چهارم، تهران: سروش.

احمد توبی، مظاهر. (۱۳۸۳). **معنای ظاهری و باطنی قرآن در نظر مولوی و کتاب مقدس در آرای اکهارت**، مقالات و بررسی‌ها، دوره سی و هفتم، صص ۱۷۲ - ۱۶۱.

احمد توبی، مظاهر. (۱۳۹۶). **انقطاع: طریق بازگشت نفس به اتحاد دوباره با ذات الهی از نظر مایستر اکهارت**، مجله ادیان و عرفان، سال پنجاهم، شماره دوم، صص ۲۰۰ - ۱۷۹.

افلاطون. (۱۳۸۷). **ضیافت افلاطون** (رساله ضیافت یا سخن در خصوص عشق)، پیشگفتار: محمد علی- فروغی، ویراستاری و بازترجمانی: محمد ابراهیم امینی پور، چاپ دوم، تهران: جامی.

اکهارت، مایستر. (۱۳۹۰). **مکاشفات**، ترجمه به فارسی: مسیحا برزگر، تهران: ذهن آویز.

بحرانی، اشکان. (۱۳۸۹). **آینه‌های نیستی** (الهیات سلبی در آثار مولانا و مایستر اکهارت)، مقدمه قاسم کاکایی، تهران: علم.

بهجت، حمیده. (۱۳۷۹). **عرفان مسیحی در آلمان (قرن ۱۳ و ۱۴ میلادی)**، نشریه مدرّس علوم انسانی، شماره شانزدهم، صص ۱-۱۶.

بهنام، مینا. (۱۳۸۹). **استعاره مفهومی نور در دیوان شمس**، فصلنامه نقد ادبی، سال سوم، شماره دهم، صص ۹۱-۱۱۴.

تابانفرد، عباس و رسمی، سکینه. (۱۳۹۹). **تحلیل هیجان مثبت «عشق عرفانی» در مثنوی معنوی با رویکرد مثبت‌گرا**، متن پژوهی ادبی، سال بیست و چهارم، شماره هشتاد و پنجم، صص ۶۹-۱۱۲.

توران، امداد. (۱۳۸۹). **از انقطاع تا فنا در اندیشه اکهارت**، مجله هفت آسمان، شماره چهل و ششم، هفت آسمان، دوره دوازدهم، صص ۷-۳۴.

جهان‌دیده کوهی، سینا. (۱۳۹۲). **ساختار و ساخت آفرینی در تمثیل معنوی**، نشریه الهیات هنر، شماره اول، صص ۱۰۵-۱۲۸.

حسینی، سیدحسین. (۱۳۹۲). **عشق پژوهشی؛ از خدا تا انسان**، فصلنامه ادبیات عرفانی واسطوره- شناختی، سال نهم، شماره سی و سوم، صص ۳۳-۶۱.

حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۵). **تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی**، چاپ چهارم، تهران: اساطیر.

عرفان در شخصیت و آثار مولانا و اکهارت ۲۴۹\|\|

دوبرین، یوهانس. (۱۳۷۸). **شعر صوفیانه فارسی** (درآمدی بر شعر عرفانی کلاسیک)، مترجم: مجالدین کرمانی، تهران: مرکز.

دهخدا، علی اکبر، **فرهنگ لغت فارسی** (واژه یاب بر خط).

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲). **نردبان شکسته**: شرح توصیفی و تحلیلی دفتر اول و دوم مثنوی، تهران: سخن.

زمانی، کریم. (۱۳۸۳). **میناگر عشق**: شرح موضوعی مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، چاپ دوم، تهران: نی.

صادقی، معصومه. (۱۳۹۷). **وحدت و کثرت ادیان با رویکرد عرفانی در مثنوی مولوی**، فصلنامه عرفان اسلامی، سال چهاردهم، شماره پنجاه و هشتم، صص ۳۴۱-۳۲۶.

صفیئی، کامبیز. (۱۳۹۴). **مطالعه تطبیقی «وحدت وجود» در نگاه ابن عربی و ماستر اکهارت آلمانی**، فصلنامه عرفان اسلامی، سال دوازدهم، شماره چهل و هشتم، صص ۲۰۲-۱۸۱.

عبادی جوکندان، کرم. (۱۳۹۲). **ضرورت خلوت و صحبت در سلوک عرفانی از دیدگاه مولوی**، بهارستان سخن سال نهم، شماره ۲۱، صص ۲۰۰-۱۷۷.

غزازی، الهام. (۱۳۹۶). **رابطه بین انسان و خدا از نگاه مولانا**، اسفار: دوفصلنامه علمی و تخصصی دین پژوهی سال سوم، شماره هشتم، صص ۱۳۲-۱۱۱.

فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۳۸۹). **بلاغت تصویر**، چاپ دوم، تهران: سخن.

قبادی، حسینعلی و گرجی، مصطفی. (۱۳۸۷). **پیام‌های جهانی مولوی برای انسان امروز**، مجله مطالعات عرفانی، شماره هشتم، صص ۱۲۴-۱۰۱.

کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه**، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، جلد ۱: یونان و روم، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.

کاکایی، قاسم. (۱۳۹۱). **وحد وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، چاپ پنجم، تهران: هرمس.

کسرائی فر، مرضیه و وکیلی، هادی. (۱۳۹۸). **حال سرمدی از نظرگاه مایستر اکهارت و اکهارت تولی**، مطالعات عرفانی (مجله علمی پژوهشی) دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، دوره اول، شماره بیست و نهم، صص ۲۵۲-۲۲۷.

۲۵۰ // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال هفدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ شماره پنجاه و سوم

- کیایی، فاطمه. (۱۳۹۴). **بی‌اعتنایی به احکام و شعایر عبادی: اتهامی علیه مایستراکهارت**، مجله پژوهش‌های ادیبانی، سال سوم، شماره پنجم، صص ۲۴۵-۲۶۸.
- کی‌منش، عباس. (۱۳۶۶). **پرتو عرفان** (شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس)، تهران: سعدی.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۸۲). **نثر و شرح مثنوی شریف**: دفتر اول و دوم (جلد ۱)، مترجم: توفیق هاشم‌پور سبحانی، چاپ سوم، تهران: طبع و نشر.
- محمودی، حسین و دادبه، اصغر. (۱۳۹۱). **رنج از دیدگاه مولانا با نگاهی به مسئله شرّ**، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال یازدهم، شماره ۲، صص ۱۸۸-۱۶۳.
- مرغوب، حوا؛ سرامی، قدمعلی؛ حکمت، شاهرخ. (۱۳۹۷). **زیباشناختی تمثیل در مثنوی مولانا با گرایش حسن‌نوستالژی**، فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی، سال شانزدهم، شماره ۳۵، صص ۱۲۰-۹۵.
- نظری، ماه. (۱۳۹۵). **بیان وحدت شگردهای تمثیلی در مثنوی معنوی**، فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر، شماره پیاپی: سی‌ام، صص ۱۶۸-۱۵۱.
- نوروزی‌خشت، مریم. (۱۳۹۵). **تفاوت عشق از دیدگاه عطار و مولانا**، اولین کنفرانس بین‌المللی ادبیات و زبان‌شناسی.
- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۸). **شرح مثنوی معنوی مولوی (شش دفتر)**، ترجمه و تعلیق: حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.