

دیدگاه توماس مرتن در باب اسلام و تصوف^۱

رضا رضایی

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

طاهره حاج ابراهیمی^۲

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

شهرام پازوکی

استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

از اندیشه‌های منحصر بفرد توماس مرتن، راهب معاصر مسیحی می‌توان به پروژه گفتگوی بینا-دینی که وی در رسالات و مقالات متعدّدش به آن پرداخته است، اشاره کرد. مرتن بر آن بود تا طرح کلی اندیشه‌اش یعنی پروژه‌ی گفتگوی بین ادیان با غیر مسیحیان را توسعه دهد و در آن گفتگو، مسیری بیابد که بر پایه‌ی اشتراکات و تشابهات اعتقادی و مناسک عملی باورمندان ادیان غیر مسیحی، راهی برای غنای تجربه‌ی دینی بشر در همه ادیان بیابد و مسیر ارتباط دینی آنها با مسیحیت را بگشاید. در این مقاله بر آنیم تا در ابتدا مواجهه‌ی توماس مرتن با دین اسلام، مشخصاً تصوف و عرفان اسلامی را توضیح دهیم و سپس در بستر پروژه‌ی گفتگوی بین ادیان که وی مطرح می‌نماید، گفتگوی میان اسلام و مسیحیت را تحلیل نماییم. این تحلیل با رجوع به مفاهیم مهم تصوف که مورد نظر مرتن است نظیر ذکر، مراقبه، بقاء و فنا فی الله صورتبندی می‌شود و سپس می‌توانیم نتیجه بگیریم که دیدگاه مرتن مبنی بر اینکه می‌توان از مسیر عرفان، مسیحیت و اسلام را به یکدیگر نزدیک کرد، ادعایی قابل پذیرش است گرچه عاری از نقد نیست.

کلید واژه‌ها

مرتن، اسلام، تصوف، گفتگوی بین ادیان، فنا فی الله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۷

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): thajebrahimi@yahoo.com

مقدمه

توماس مرتن^۱ (۱۹۶۸-۱۹۱۵) نویسنده، الهی‌دان و اندیشمند حوزه‌ی ادیان، از نظر نوشته‌ها و آثار منحصر بفردش، از شهرت و اعتبار چشمگیری برخوردار است. میلیون‌ها نسخه از کتاب خود-زندگی نامه‌ای که وی نگاشته است، تحت عنوان *کوهستان هفت طبقه*^۲، به فروش رفته است و این کتاب به بیش از پانزده زبان زنده‌ی دنیا نیز ترجمه شده است.^۳

این اقبال مردم جهان به مرتن، کتب و تالیفات وی، خود نشانی بر شهرت و اهمیت توماس مرتن در میان خوانندگان و مخاطبان حوزه‌ی الهیات در جهان است. مرتن در فرانسه متولد شد، سپس تحصیلات علوم دینی را در دانشگاه کلمبیا به اتمام رساند و به صومعه‌ی جتسمانی^۴ پیوست که اجتماعی بود متشکل از راهبانی که عموماً متعلق به فرقه‌ی سیسترسی^۵ آیین کاتولیک بودند. یکی از مهمترین فرازهای اندیشه‌ی مرتن، چنانکه توضیح خواهیم داد، ایجاد اندیشه‌ی گفتگوی بینا-دینی، میان دین مسیحیت با ادیان و مذاهب شرقی مخصوصاً عرفان اسلامی و تصوف است.

تصوف، سیر علم، عمل و عشق را با هم ترکیب می‌کند و در عین حال، تنوعی از مسیرها را برای کمال یک فرد ارائه می‌دهد تا نیاز به تفاوت‌ها در فطرت و خلق و خوی آن افرادی که قصد سیر و سلوک معنوی دارند را پوشش دهد. تصوف به عنوان بعد باطنی (درونی) آخرین دین از ادیان بزرگ تاریخ بشر امروز، در درون خود تمام اشکال مختلف باطنی‌گرایی را جا داده است که این امر، وجوهی بسیار غنی و متنوع را به سنت تصوف بخشیده است. این خصیصه، یعنی توجه به بعد درونی دین به طور کامل در وجود مرتن خاموش نشده بود. او چارچوب‌های فکری بودایی و هندویی را علاوه بر مسیحیت، پیش از گرایش به تصوف مطالعه کرده بود. مرتن در باغ پر برکت تصوف، خود را شدیداً متنعم می‌دید، جایی که به هر گوشه اش نظر می‌انداخت، چیزی با زیبایی عظیم انتظارش را می‌کشید.^۶ به ضرورت اینکه نحوه‌ی آشنایی مرتن با اسلام و تصوف برای مان‌گشوده شود، در

1. Thomas Merton
2. *The Seven Story Mountain*.
3. <http://merton.org/chrono.aspx>
4. Gethsemane
5. Cistercians
6. Nasr, Seyyed Hossein, "What Attracted Merton to Sufism", Preface in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005, p.12.

این بخش، بطور مجمل به آشنایی و ارتباط وی با دو شخصیت تاثیرگذار در زندگی اش اشاره خواهیم کرد؛ آن دو شخص عبدالسلام و دکتر رضا آراسته‌اند. مرتن در پاییز سال ۱۹۶۶ با یکی از صوفیان نامدار الجزایر به نام سیدی عبدالسلام^۱ ملاقات کرد. عبدالسلام صوفی بزرگ و جانشین شیخ احمد العلوی^۲ بوده است. مرتن نامه‌ای به عبدالسلام نوشت. او به همراه چند نفر از دانشگاه مذاهب به جتسیمانی آمد تا مرتن را ملاقات کند. مایکل موت^۳ در مورد این اتفاق نوشته است: "مرتین احساس می‌کرده که او و عبدالسلام می‌توانسته‌اند وراى ترجمه‌ی کلمات با یکدیگر مکالمه کنند."^۴

مرتین مجذوب عبدالسلام بوده و این تاثیر شگرف عبدالسلام بر وی را می‌توان از کلمات نامه‌ی مرتن به ژان لاکرک^۵ در سال ۱۹۶۶ فهمید: «ما در اینجا در الجزایر، یک استاد صوفی به تمام معنا داریم. او شخصیتی بسیار چشمگیر است. ملاقات با وی برای من شبیه به ملاقات با پدران صحرا^۶ بوده است»^۷. همچنین مرتن در کنفرانس جتسیمانی می‌نویسد: «من عمیقاً با آموزه‌های تصوف اشباع شده‌ام... این آموزه‌ها حاصل آشنایی با عبدالسلام است که معنویت عمیقی در او وجود دارد»^۸.

پس از دوره‌ی آشنایی و مکاتبات و محاورات مرتن با صوفی جوان پاکستانی به نام عبدالعزیز که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، می‌توانیم به آشنایی مرتن با پروفیسور رضا آراسته^۹ (۱۹۹۲-۱۹۲۷) روانشناس مسلمان ایرانی اشاره کنیم. آنچه که علایق مرتن به اسلام

1. Sidi Abdesalam
2. Ahmad al-Alawi
3. Michael Mott
4. Mott, M., *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston, Houghton Mifflin, 1984, p. 462.
5. Dom Jean Leclercq

لاکرک (۱۹۱۱-۱۹۹۳) یک روحانی بندیکتی اهل فرانسه است که پژوهش‌های مهمی در باب گفتگوهای بینا-رهبانی در قرن بیستم داشته است.

۶. گروهی از راهبان مسیحی که از حدود سده سوم میلادی در صحرای مصر زندگی می‌کردند.

7. Merton, T., *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton and Jean Leclercq*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2002, pp. 144-5.

8. Merton, T., *The Springs of Contemplation: A Retreat at the Abbey of Gethsemane*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1992, p. 266.

۹. رضا آراسته (۱۹۲۷-۱۹۹۲) روانشناس ایرانی متولد شیراز و از مسلمان مقیم آمریکا بود که عمیقاً علاقمند به آثار اندیشمندان مسلمان ایرانی در باب تصوف بود و بسیار شیفته عارف بلندآوازه فارسی مولانا بود.

و مشخصاً تصوف را به آثار پروفیسور آراسته جذب کرده بود این واقعیت است که در آثار آراسته "بالیدگی در راستای نیل به سلامتی"^۱ به نحو جزئی و به شکل اجتماعی انسان حاصل نمی‌شود، بلکه این اتفاق در منتها درجه‌ی بلوغِ نفس انسانی در یک سطح بینا فرهنگی است که متحقق می‌گردد.^۲ آنچه پروفیسور آراسته از بالیدگی در سطح بینا فرهنگی مراد می‌کند، وفق نظر مرتن این گونه تفسیر می‌شود: "کسی که بدنیا می‌آید، کاملاً یک تجربه‌ی درونی از حیات دارد. او حیاتش را کامل و بطور کلی از مبنایی دریافت می‌کند که بسیار کلی‌تر از یک اگو (ego) تجربی است."^۳

مرتن در اندیشه‌های آراسته برای نیل به یکپارچگی روانشناختی، ایجاد ارتباط بی‌واسطه میان بینش‌های اصلی سنت‌های عرفانی جهان با یکدیگر را می‌یابد؛ این ربط اندیشه‌های آراسته را چنین توضیح می‌دهد:

وضعیت شهود که وحدت غایی است دلالت بر یک گشودگی، یک تهی بودن، یک "فقر" دارد، چنانکه جزئیاتش گفته شد، که نه تنها بوسیله‌ی عارفان رایینی، یا قدیس یوحنا صلیبی^۴، یا فرانسیسی‌های^۵ نخستین بیان نشده است، بلکه صوفی‌ها، استادان تائویی و بوداییان آیین ذن آن را بیان کرده‌اند. وحدت غایی دلالت بر یک امر تهی، فقر و بی‌عملی دارد که یک انسان را کاملاً برای "روح" رام می‌کند و بنابراین یک ابزار بالقوه برای خلاقیت غیرمعمول است.^۶

در جای دیگر دکتر سید حسین نصر در باب آشنایی و ارتباط مرتن با تصوف می‌نویسد:

پیش از هر چیز اجازه بدهید که در همین ابتدا این مسئله را روشن کنم که دانش مرتن از تصوف، اصلی و اصیل بود و برگرفته از متون شبه‌صوفیانه احساسی یا تحلیل‌های خشک دانشگاهی طیف خاصی از دانشجویان که صرفاً با اخذ روح تصوف از آن، به آن علاقه مند می‌شوند

1. Health

2. Merton, T., (1971), *Contemplation in a World of Action*, New York, Doubleday, p. 222.

3. Merton, *Contemplation in a World of Action*, p. 225.

4. St John of the Cross

5. Franciscans

6. Merton, *Contemplation in a World of Action*, p. 225.

نبود؛ دانشجویانی که کارشان بیشتر شبیه تشریح جسد است تا مطالعه موجودات انسانی. مرتن بسیاری از کتب قدیمی مرتبط با اسلام و تصوف را خوانده بود، از جمله کتاب های فریتھیوف شوآن^۱، تیتوس بورکهارت^۲ و مارتین لینگز^۳ و با بهره گیری از تیزبینی اش توانسته بود وجه اصیل آنان را کشف نماید. همچنین او برخی از بهترین ترجمه های انگلیسی از اشعار صوفیانه را خوانده و روابطی شخصی و نزدیک با برخی از برجسته ترین نمایندگان این دیدگاه نیز داشت. در مجموع، مرتن کاملاً با تصوف، اعمال و مناسک مربوطه و هنر [برگرفته از آن] آشنائی داشت و تمام این امور باعث می شد که هر چه بیشتر به تصوف جذب شود.^۴

این آشنایی ها در واقع دروازه ی آشنایی مرتن با اسلام است، او در عبدالسلام و آراسته درهای گفتگوی بینا-دینی را به روی اسلام می گشاید. در این پژوهش سعی بر آن است تا در ابتدا اندیشه ی گفتگوی بینا-دینی مرتن توضیح و تبیین گردد، و سپس به مواجهه و گفتگوی مرتن با اسلام، مشخصاً تصوف بپردازیم و آن را از نظر بگذرانیم.

۱- گفتگوی بین ادیان

در نشریه ای تحت عنوان *ژورنال آسیایی*^۵ توماس مرتن گفتگویی را با متون مقدس مختلف دینی آغاز می کند. در این مواجهه، مرتن به متونی می پردازد که بیشتر ناظر بر آموزه های هندویی و بودایی است که در آنها قرائتی غیر ثنویت انگارانه آمده و به عبارتی دیگر یک نحوه الهیات شخصی، عرفان و تجارب دینی مشخص را مد نظر قرار داده است.

تکیه ی اصلی مواجهه ی مرتن با اندیشه های آسیایی همانطور که مشهور است بیشتر ناظر به معارف و آموزه هایی است که غیرمفهومی اند؛ به این معنی که مفاهیم عمده ی کلامی در ادیان ابراهیمی به نوعی نادیده گرفته شده است و تکیه ی اصلی مواجهه ی مرتن بیشتر بر تجارب شخصی، انحاء مختلف مراقبه، راز و نیاز و اعمال و مناسک شخصی انسان باورمند است. پرداختن به این وجوه البته دلایلی هم دارد که در ادامه مقاله به آنها اشاره خواهیم کرد.

-
1. Frithjof Schuon
 2. Titus Burckhardt
 3. Martin Lings
 4. Nasr, p.10.
 5. *The Asian Journal of Thomas Merton*

رویاری مرتن با متون مقدس ادیان شرقی نظیر اوپنیشادها^۱ و آشنایی وی با تاملات مورتی^۲ در مورد تهی بودگی^۳ همچنین برخی دیگر از متفکران نظیر مُهان^۴ که هر یک به نحوی تاملاتی در ادیان آسیای شرقی داشته‌اند، موجب شد مرتن بدنبال اشتراکات و امکان گفتگویی میان آموزه‌های مسیحیت و ادیان غیرمسیحی بگردد. هر چند، رایج است که مواجهه‌ی مرتن با اندیشه‌های دینی ادیان شرقی چنان که باید و شاید غنی و عمیق نبوده است، چرا که همیشه از طریق واسطه‌ها و اندیشه‌های دیگران شکل گرفته، و از این رو عده‌ای کارهای مرتن در جهت ایجاد گفتگو با ادیان دیگر را جدی تلقی نمی‌کنند.^۵

از این رو در سرتاسر حیات اندیشه‌ای مرتن، وی مبدل به انسانی کمتر راهب اما بیشتر اهل معنویات شده است. یعنی دقیقاً مسیر کسانی را در سنت مسیحی در پیش گرفته است که بسیار به آنها سرسپردگی داشته است؛ یعنی پدران صحرا در دوران صدر مسیحیت.^۶ در طول پروژه‌ی گفتگوی بینا-دینی که می‌توان آن را تلاشی در راستای نزدیکی ادیان مختلف با توجه به اشتراکاتشان تعریف کرد، مرتن با یک گشودگی نسبی به بررسی و مشاهده‌ی آیین‌های مختلف و تجارب دینی باورمندانش پرداخته است. او معتقد است که خود در جهان بودن انسان باورمند، او را به این سو رهنمون می‌سازد که مذاقه و تاملات جدی‌ای در آیین و اصول دین و سنت هایش داشته باشد.^۷

۲- پروژه‌ی گفتگوی بینا-دینی مرتن با اسلام

۲-۱- آشنایی مرتن با اسلام

مرتن تصوف را می‌شناخت؛ «دانش او به تصوف از منابع موثق حاصل شده بود نه مکتوبات صوفی نمایان».^۸ کلید فهم تاملات مرتن در باب تصوف، در عبارت دقیق و واضحی که وی

1. Upanishads
2. T. R. V. Murti
3. emptiness
4. G. B. Mohan
5. Forsthoefel, T., *Merton and the Axes of Dialogue, Buddhist-Christian Studies*, 2017, vol. 37, p. 66.
6. Forsthoefel, p. 66.
7. Merton, T., *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage*, The Journals of Thomas Merton, San Francisco, Harper Collins, 1997, p. 101.

۸. عدلی، محمدرضاء، "توماس مرتن و تصوف اسلامی"، عرفان ایران، تهران، حقیقت، ۱۳۹۴، ص ۹.

در سمینار نخستین جتسیمانی ابراز کرده آشکار است: «صوفیان در جستجوی شناخت خدا هستند و راه‌های منحصر بفردی برای شناخت خداوند دارند؛ و دقیقاً همین امر می‌تواند برای ما یک کمک مهم و موفقیت به حساب آید... ما باید به صوفیان نزدیک‌تر شویم [و ایشان را بهتر بشناسیم]»^۱.

توماس مرتن در سال ۱۹۵۹ با اسلام و آموزه‌های آن آشنایی پیدا کرد؛ آشنایی و مواجهه‌ی او با اسلام از طرق متعددی شکل گرفته است. هنگامی که مرتن با مسلمانان و دانشجویان اندیشه‌ی اسلامی ارتباط برقرار کرد، در دوره‌ای از حیاتش بود که عرفان و حیات روح برای او پررنگ‌ترین دغدغه‌های ذهنی به شمار می‌آمدند. او با مطالعه‌ی اشعار صوفیانه با آثار شوان (۱۹۰۷-۱۹۹۸) و رنه گنون^۲ (۱۹۵۱-۱۸۸۶) آشنا شده بود. اما تاثیر گذارترین شخص در آشنایی مرتن با اسلام شخصی به نام لویی ماسینیون^۳ بود (۱۸۸۳-۱۹۶۲).

بخش عمده‌ی اندیشه‌های مرتن در باب اسلام به واسطه‌ی مکاتبات وی با ماسینیون حاصل شده است. مرتن برای شکل‌گیری نطفه‌ی گفتگوی بینا-دینی اش با اسلام و همچنین برای نگارش کتابش با عنوان *سفر آسیائی*^۴، آثار متعددی را مطالعه کرد که از مهمترین آنها می‌توان به *قرائت‌های عرفان تطبیقی ماسینیون* اشاره کرد. ماسینیون مقاله‌ای به زبان فرانسوی با عنوان: *ریشه‌های زبان تخصصی عرفان اسلامی*^۵، تقریر نمود که در آن دایره‌المعارفی جامع در مورد عرفان اسلامی به زبان عربی گردآوری شده است. البته دغدغه‌ی اصلی ماسینیون در آن رساله چنان که گریفیث بیان می‌کند «مطالعه‌ی تطبیقی میان استفاده‌ی مسیحیت از برخی اصطلاحات عرفانی و استفاده‌ی آن اصطلاحات در ادیان بودایی و هندویی است»^۶.

از زمان رنسانس، عرفان مسیحی بیشتر وجهی فردی، احساسی و منفعل به خود گرفته بود. هرچند مرتن، این نوع از عرفان را هم در حد و اندازه خودش، واجد ارزش و اعتبار می

1. Thurston, B., "Merton's Reflections on Sufism", in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005, p. 34.

2. René Gue'non

3. Louis Massignon

4. Asian Journey

5. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane

نام این اثر به انگلیسی:

"Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism."

6. Griffith, S. H., *Mystics and Sufi Masters: Thomas Merton and Dialogue between Christians and Muslims*, Islam and Christian-Muslim Relations, 2004, p. 299.

دانست؛ اما طریق تصوف را از این نظر جذاب یافت که در آن استاد، سالکی فعال و در جستجوی آب حیات است و در مقابل خدا مطیع و تسلیم. و این موضوع برای مرتن که خودش در حال طی طریق بود جذاب به نظر می رسید. همچنین او تشنه آن نوعی از زندگی عرفانی ساختارمند (سلسله مراتبی) بود که طریقت تصوف به او ارزانی می داشت.^۱ وی مواجهه‌ی ماسینیون را با ادیان غیرمسیحی بسیار شایان توجه یافته بود و در این باره چنین نوشته است: «رویکرد ماسینیون در رساله‌اش، استفاده از روشی بوده که با آن به دنبال رفتار بیرونیِ شخص برای یک لطف کاملاً الهی است [و این بسیار مهم و جالب توجه است].^۲ هدف ماسینیون از روشی که در رساله‌اش در پیش گرفت، دستیابی به "دانشی تجربی" از دین بوده است. این دانش تجربی عنصر بسیار مهمی در مطالعات ماسینیون و همچنین مرتن بوده است؛ زیرا برای مرتن پرداختن به تجربه شخصی باورمندان ادیان دیگر، محرک اصلی شکل‌گیری پروژه گفتگوی بینا-دینی بوده است.

۲-۲ مرتن و تجربه‌ی شب مسرت

مرتن در نامه‌ای که در سال ۱۹۶۵ به سوزوکی^۳ نوشته است، اظهار می‌دارد که «تنها یک مکان برای ملاقات همه‌ی ادیان وجود دارد و آن هم بهشت است.^۴ واضح است که این سخن از مرتن هم جنبه‌ی وحدت‌گرایانه در اندیشه‌ی او را تماماً آشکار می‌سازد و هم تا حدی گشودگی نسبی وی به ادیان غیرمسیحی را می‌رساند. مرتن در سال ۱۹۶۲ به چشلاو میلوژ^۵ چنین نوشته است:

من نمی‌توانم کاتولیک باشم مگر اینکه کاملاً روشن شود که در جهانی که من در آن هستم بتوانم یک یهودی یا مسلمان باشم، مگر اینکه در آن

1. Nasr, p. 11.

2. Merton, T., *the Asian Journal of Thomas Merton*, N. Burton, P. Hart & J. Laughlin (Eds.), New York, New Directions, 1973, p. 263.

3. D. T. Suzuki

سوزوکی (۱۸۷۰-۱۹۶۶) اندیشمند ژاپنی که در حوزه اندیشه و مذهب ذن و بودیسم دارای مصنفات و آثاری است.

4. Merton, T., *Encounter: Thomas Merton and D. T. Suzuki*, Daggy. R. E. (Ed.), Monterey, Kentucky, Larkspur Press, 1988, p. 74.

5. Czeslaw Milosz

میلوژ (۱۹۱۱-۲۰۰۴) شاعر، نویسنده و دیپلمات لهستانی-آمریکایی است.

جهان من بعنوان یک بودایی، ناخوشایند شناخته نشوم. اما جای تأسف است که نمی توان به سادگی این اندیشه و باور دینی را در میان مبانی اعتقادی سایر ادیان جای داد و هر چه غیر از این باور باشد را محکوم نمود؛ و احتمالاً [این بدانیشی] در آیین کاتولیک نیز به چشم میخورد: این تمایز کشیشان، این کلاه کشیشانه بر سر نهادن^۱ را باید دگرگون کرد؛ من کلاه کشیش بودنم را در رودخانه می اندازم. (گرچه چنین چیزی ندارم).^۲

جان هاوارد گریفین^۳ در ژورنال مرتن، منتشر شده به تاریخ هجدهم ژانویه سال ۱۹۶۶ می گوید که متنی را از خود مرتن یافته که در آنجا وی در مورد مشاهداتش درباره "شب قدر" (شب بیست و هفتم ماه رمضان)^۴ نوشته است. مرتن در آنجا توضیح داده است که آن شب برای مسلمین شبی است که درب های آسمان به روی زمین گشوده می شود و تمام کسانی که دعا و درخواستی را بیان دارند، اجابت می شود. توماس مرتن شب قدر را "شب مسرت"^۵ نامیده و بیان می دارد که برای مسلمانان، شب مسرت، شب سلام، صلح و امنیت است؛ دقیقاً مانند شب کریسمس مسیحیان. گریفین نوشته است در شب قدر مرتن هم همانند مسلمانان و همراه با آنان تا دیر هنگام بیدار مانده و مشغول دعا و عبادت بوده است. «مرتین برای آنها و برای نیازهای خودش و برای صلح و آرامش دعا نموده است»^۶.

در این نقل قول گریفین، دو نکته ی شایان توجه وجود دارد؛ نخست اینکه اولین نقطه ی تقریب و تشابه میان مسیحیت و اسلام نزد مرتن برایمان آشکار می شود؛ یعنی تشابه "شب مسرت" و "شب کریسمس". مناسب است در اینجا اندکی به تحلیل همین سخن مرتن بپردازیم.

کریسمس در سنت مسیحی همانند شب قدر شبی با ارزش است؛ چراکه عیسی مسیح

۱. Biretta: کلاهی است که کشیشان بر سر می گذارند.

2. Merton, T., *The Courage for Truth: Letters to Writers*, C. M. Bochen (Ed.), New York, Farrar, Straus & Giroux, 1993, p. 79.

3. J. H. Griffin

۴. در باور مسلمانان اهل سنت، شب ۲۷ ماه رمضان معادل شب قدر است.

5. Night of Destiny

6. Griffin, J. H., *Follow the Ecstasy: The Hermitage Years of Thomas Merton*, Maryknoll, New York, Orbis, 1993, p. 64.

در آن شب متولد شده است و جشن و مناسکی خاص، در آن شب مقدس برای مسیحیان وجود دارد. بنظر می‌رسد وجه‌های که این دو شب را برای مرتن مهم می‌کند این است که نزد مسلمین شب مسرت (قدر) را شب سلام و سلامتی و امنیت نیز می‌دانند. چنانکه قرآن می‌گوید: «سلام هی حتی مطلع الفجر»^۱. در این آیه منظور از سلام، سلامتی و رحمتی است که خداوند بر بندگانش در این شب عرضه می‌دارد. بجهت رحمت است که مسلمانان در این شب به نیایش و دعا می‌پردازند و معتقدند راز و نیازشان مستجاب می‌شود.

در سوی دیگر مسیحیان نیز در شب کریسمس به عبادت و دعا مشغول می‌شوند و در آن شب احساس نزدیکی زیاد با خداوند دارند. آن‌ها نیز معتقدند که شب کریسمس شبی است که عبادات و ادعیه‌شان در پیشگاه پروردگار پذیرفته می‌شود. همچنین مسیحیان جهان، شب کریسمس را شب صلح و سلامتی و آرامش برای جهانیان به شمار می‌آورند؛ از این رو است که مرتن تشابهی وثیق میان شب قدر مسلمین و شب کریسمس مسیحیان می‌بیند.

نکته‌ی مهم دوم، اهمیت تجربه‌ی دینی نزد مرتن است. وی مانند استاد الهام بخش یعنی ماسینیون، بر این باور است که مشارکت در آیین و مناسک دینی ادیان مختلف می‌تواند بینشی عمیق تر نسبت به آن ادیان به انسان بدهد. مرتن نیز با تجربه‌ی شب قدر در میان مسلمانان، اسلام را با درون خودش احساس کرده و در آن تشابهی ویژه با شب کریسمس مسیحیان یافته است. این مسلک تجربی مرتن بسیار حائز اهمیت است و در سراسر تاملات وی حول محور اسلام وجود داشته است.

۳-۲- مرتن و عبدالعزیز

مرتن علاوه بر دیدار کوتاه با عبدالسلام و تاثیرپذیری از او، در سال ۱۹۶۰ با یکی دیگر از دانشجویان مسلمان صوفی در دانشگاه کراچی پاکستان به نام عبد العزیز^۲ نیز دیدار و مباحثاتی داشته است که در روند شکل‌گیری اندیشه‌هایش نسبت به اسلام نقشی بسزا داشته است. گریفیث روایت می‌کند که عبد العزیز پیش از مواجهه با مرتن، کتاب *عروج بسوی حقیقت*^۳

۱. قرآن، سوره قدر، آیه ۵.

اثر توماس مرتن را خوانده بوده است.^۱

مکاتباتی میان عبد العزیز و مرتن شکل می‌گیرد و این مکاتبات و روابط بعدی نیز در اندیشه‌ی مرتن و همچنین در اندیشه‌ی عبدالعزیز بسیار تاثیر گذار بوده است.^۲ ماسینیون در مورد عبدالعزیز نوشته است که «او معتقد به خدای ابراهیم است، بدون هیچ مرز و محدودیتی».^۳ نتیجه‌ی ارتباط مرتن و عبد العزیز مجموع چهل نامه است که در مجلدی از کتابی با عنوان پایه‌های پنهان عشق^۴ به چاپ رسیده‌اند. این نامه‌ها بسیار حائز اهمیت هستند چرا که ما را با مواجهه‌ی مرتن با اسلام و گفتگوهای او با تصوف آشنا می‌کنند.

رابطه‌ی شخصی میان مرتن و عبدالعزیز به گونه‌ای بوده که موجب شده است تا مرتن نظریه‌ی گفتگویای بینا-دینی خود را مطرح کند.^۵ اگر در اینجا بخواهیم تاثیر شخصی عبدالعزیز بر مرتن را توصیف کنیم، کافی است بخشی از نامه‌ی دوم وی به عبدالعزیز را نقل قول کنیم. متن زیر کاملاً گویای این تاثیر است:

من معتقدم که دوستی ما لطفی از جانب خداوند است، لطفی که نور و روشنایی را برای هر دوی ما به ارمغان آورده است. این لطف خدا برای خداوند نیز کمک کننده است چرا که ما از طریق این دوستی بیشتر می‌توانیم او را از طریق خودمان بشناسیم. تمام جلال و ستایش از آن خداست، کسی که خودش را در همه‌ی اشیاء با بخشاینده‌گی لایزال نشان می‌دهد...^۶

در اینجا، در سخن مرتن دو نکته اساسی وجود دارد؛ نخست اینکه علاقه مرتن و رابطه شخصی و علمی اش با عبدالعزیز برای ما آشکار می‌شود. دوم اینکه تاثیر آموزه‌های عرفان اسلامی در عبارت "خدایی که خودش را در همه اشیاء آشکار می‌کند" به روشنی آشکار است.

1. Griffith, S. H., "As One Spiriyual Man to Another", Preface in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005, p. 116.

۲. عبدالباقی سرور، طه، الشعرانی و التصوف الاسلامی، بی تا، ص ۴۱.

3. Griffith, *Mystics and Sufi Masters*, p.303.

4. *The Hidden Grounds of Love*

5. Griffith, *Mystics and Sufi Masters*, p.305.

6. Merton, T., *the Hidden Ground of Love: Letters*, W. H. Shannon (Ed.), New York, Farrar, Straus & Giroux, 1990, p. 83.

تعامل مرتن و عبدالعزیز با یک عذرخواهی از سوی مرتن آغاز می‌شود. مرتن در نامه - هایش به عبدالعزیز گفته است که نمی‌تواند نسخه‌ی اولیه کتابش با عنوان "بدرهای مراقبه"^۱ را که عبدالعزیز از او درخواست کرده، برایش بفرستد. علت این پوزش مرتن این بود که وی می‌گوید این کتاب در زمان جوانی مرتن نوشته شده و به گفته‌ی خودش حاوی "جملاتی احمقانه است". علت خضوع مرتن این است که او آشنایی با تصوف نداشته و ظاهراً آن کتاب چنانکه خودش بیان می‌کند "در غفلت از آموزه‌های تصوف" به رشته تحریر درآمده است.^۲ در آن نامه مرتن اشاره نمی‌کند که آن "جملات احمقانه" چه جملاتی هستند، اما شارحی به نام ویلیام شانون^۳ در پانویس یادداشتی که بر نامه‌های مرتن در ویراست کتاب بدرهای مراقبه نوشته است خاطر نشان می‌کند که مرتن در آن کتاب معتقد بوده که مکاشفات صوفیان مسلمان برای اینکه بخواهند به عنوان تاملات ارزشمند دینی لحاظ شوند چنانکه در مسیحیت است، بسیار فقیر و بی‌مایه می‌باشند.^۴ البته واضح است اندیشه‌های مرتن در باب اسلام و تصوف، متعلق به دوران پیش از آشنایی وی با عبدالعزیز است - که نقطه‌ی عطفی در زندگی او برای شناخت اسلام و تصوف بوده است - می‌باشد. مرتن بعد ها از این رویکرد دست کشیده و چنانکه ذکر کردیم تعلق خاطر شدیدی به اسلام و آموزه‌هایش پیدا نموده است.

از مهم‌ترین تعالیم تصوف که مرتن آن را اخذ نمود می‌توان به این آموزه اشاره داشت که همه‌ی انسان‌ها می‌توانند با دنبال کردن ایمان و اعتقادات خودشان و نگرستن در نشانه‌های خدا در هر چیزی به شناخت خدا و علم به او دست یابند.^۵ مرتن می‌نویسد:

این درست است که راه‌های مختلفی برای رسیدن به خداوند وجود دارد و برخی از آن‌ها کامل‌تراند. این سخن نیز درست است که وحی معین شده برای اهل کتاب، کامل‌تر از ادیان و مذاهب دیگر است.^۶

1. Seeds of Contemplation

2. Merton, *The Hidden Ground of Love: Letters*, p.70.

3. William Shannon

4. Merton, *ibid*, p.70.

5. Merton, *ibid*, p.84.

6. Dieker, Bernadette, "Merton's Sufi Lectures to Cistercian Novices, 1966-68", in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005, p.158.

مرتن نه تنها نظرگاه‌های ادیان و مذاهب دیگر را نسبت به ملاقات درست و واقعی خدا دیده است، بلکه به عبدالعزیز بیان داشته است که گاهی با این باورها، احساس همدلی و خویشی بیشتری نسبت به سایر اندیشه‌های هم‌کیشان خود کرده است. برای مثال به سخنی که مرتن در باب شیخ احمد العلوی گفته است توجه کنید:

نخستین چیزی که باید در مورد مواجهه با عرفان اسلامی امروزه گفت، این است که کاملاً آشکار است که همراه با کسی همچون شیخ احمد، که من با وی به زبان دیگری سخن گفته‌ام، بیشتر همدلی و اندیشه‌های مشترک دارم تا با طیف زیادی از هم‌کیشان خود در کشور خویش^۱.
 ضرورتاً در گفتگوی بینا-دینی پرسش از تعالیم و باورهای متمایز پیش می‌آید. مرتن این نکته را با عبد‌العزیز در میان گذاشته است. او نوشته است:

در باورهای جزمی و خشک درون دینی، تفاوت‌های ادیان نمایان می‌شود، مناقشه و اصرار به باورهای جزمی در هر دین، ارزش ناچیزی دارد؛ چرا که بحث در قلمروی واژگان و اندیشه‌های پیرامون این گونه باورها، ما را از حقائق عرفانی و اشتراکات معنوی دور می‌سازد. در قلمروی حقیقت، ما با تشابهات زیادی مواجه می‌شویم؛ اما در قلمروی کلمات، پیچیدگی‌ها و باریک‌بینی‌ها ما را از ایجاد یک گفتگوی بینادینی دور می‌سازد. تلاش برای فهم باورهای دیگر ادیان مهم است، اما نکته‌ی مهم تر سهیم شدن در تجارب فیض انوار الهی در سایر ادیان است؛ اینجا است که حوزه‌ی دیالوگ متمر ثمر میان اسلام و مسیحیت دیده می‌شود و معنا پیدا می‌کند^۲.

آشنایی مرتن با قرآن و خواندن آن، توصیه‌ای است که عبدالعزیز به او نمود و در نامه‌های مرتن این مسئله مشهود است. مرتن نیز توصیه عبدالعزیز را پذیرفت و با مذاقه‌ی لازم سعی نمود تا متن قرآن را مطالعه کند و بتواند دریچه‌ای برای گفتگو میان مسیحیت و اسلام که پروژه اصلی اندیشه وی بود، باز کند.

درست است که شرط شکل‌گیری دیالوگ‌های بینا-دینی، یافتن اشتراکات میان ادیان

1. Merton, *The Hidden Ground of Love*, p.80.

2. Merton, *ibid*, p.83.

مختلف است اما این موضوع به تنهایی کافی نیست. برای اینکه گفت‌گویی فلسفی شکل بگیرد نیاز است علاوه بر تشابهات، تمایزات نیز به بحث گذاشته شود. مرتن نیز البته به همین مسئله توجه داشته و از تمایزهای میان اسلام و مسیحیت نیز با عبد العزیز سخن گفته است. به نظر مرتن مهمترین وجه تمایز اسلام و مسیحیت، مسئله‌ی تثلیث است. مرتن در مورد این مسئله نیز سخن گفته است. او این مسئله را در ارتباط با موضوع "اسماء حسناى الهی" در اسلام مطرح می‌نماید. این اسماء حسناى الهی در دین مسیحیت "صفات الهی" خوانده می‌شود. در عرفان اسلامی چنانکه تاریخ و سنت فلسفه‌ی اسلامی نشان می‌دهد مباحث بسیار عمیق و دقیقی در این خصوص شکل گرفته و ادبیات علمی پربراری پیرامون هستی‌شناختی اسماء و صفات الهی وجود دارد. بحث برای مرتن این بود که مسیحیان می‌توانند به شکل معقولی اصطلاحات و حد و حدود مسئله‌ی تثلیث در مسیحیت را برای مسلمانان توضیح دهند. او این واقعیت را مبتنی بر خوانش و تاملات خویش از قرآن ارائه کرده است. وی این بحث را چنین توضیح می‌دهد:

من کاملاً موافق هستم که هر انسانی که در قلبش خالصانه به خداوند باور داشته باشد و مطابق با وجدانش عمل کند، سعادت می‌یابد و به دیدار خداوند نائل می‌شود. هیچ شکی ندارم که یک مسلمان مخلص سعادت می‌یابد و به بهشت می‌رود، حتی اگر تمامی آموزه‌های کلیسا در باب مسیح را نیز نپذیرفته باشد. دلایل بیرونی بسیاری وجود دارد که فهم آنچه کلیسا مراد می‌کند برای یک مسلمان ممکن نباشد. این سخن در مورد یهودیان، بوداییان، هندوان و همه‌ی انسان‌های مومن و باورمند دیگر نیز صادق است. من معتقدم که هر انسانی که به خدا باور داشته باشد، همان خدایی که پدر همه‌ی انسان‌ها است و آنها را به سعادت می‌رساند، رستگار می‌شود. این یقیناً آموزه‌ای از تعالیم کلیسای مسیحی است؛ گرچه کلیسای واتیکان چنین چیزی را معتقد نباشد.^۲

آموزه‌ی تثلیث مسیحی، جزء آموزه‌هایی است که آشکارا با تعالیم اسلام در باب وحدانیت خداوند در تقابل است و همیشه موضوع بحث با مسلمانان بوده است. مرتن هم با

1. divine attributes
2. Merton, *ibid*, p.82.

این موضوع آشنا بوده، اما این نکته مهم است که وی مسیحیان و مسلمانان را دارای یک مبنای مشترک می‌داند. در نامه‌ای برای عبدالعزیز می‌نویسد:

مسئله‌ی توحید بسیار مهم است و فکر می‌کنم که نزدیکترین دیدگاه به اسلام در میان عرفان‌های مسیحی در مورد این نکته، عرفان‌های راینی^۱ و فلاندری^۲ قرن چهاردهم هستند. عارفانی نظیر مایستر اکهارت^۳، شخصی که بسیار متأثر از ابن سینا است، متعلق به این مکاتب عرفانی بوده است. اوج عرفان آن‌ها طرح این موضوع است که "الوهیت"^۴ و رای "خدا" است (تمایزی که در دسرهای بسیاری برای آنها از جانب متکلمان مسیحی در قرون وسطی ایجاد کرد و بدون اصلاحات مورد پذیرش واقع نشد). این مفهوم، عقیده به وحدتی کامل و غایی و رای وحدت سه‌گانه‌ی اشخاص تثلیث است؛ یعنی همان پذیرش حقیقت یگانه و تجلیات متعدد آن^۵.

مرتین بارها بر یگانگی و نزدیکی اعتقاداتش با اعتقادات اسلام سخن گفته است و معتقد بوده که او و عبدالعزیز برادران دینی‌اند و عمیقاً به تقریب باورمندان مسیحی و مسلمان باور داشت. مرتن در نامه‌ی مکتوب دیگری نوشته است:

"اعتقاد و باور من این است که تمام کسانی که هنوز اندکی عقلانیت و معنویت دارند باید محکم در مقابل تحرکات سیاست‌مداران و ابرقدرت‌ها بایستند؛ در برابر جریان‌های خشونت طلب و جنگ طلب مقاوم باشند و یک "جهان سوم" منسجم و قوی ایجاد کنند که بتواند بر روی پاهای خود بایستد و ارزش‌های انسانی و عرفانی را که به وسیله‌ی قدرت‌های بزرگ انکار می‌شود، زنده نگاه دارد."^۶

چنین اندیشه‌هایی بطور گریزناپذیر، مرتن را به ملاحظه و مذاقه در باب پیشه‌ی خویش وا داشته است. او در مورد شغل خود - روحانی مسیحی - در نامه‌ای دیگر به عبد العزیز

-
1. Rhenish
 2. Flemish
 3. Meister Eckhart
 4. Godhead
 5. Merton, *ibid*, p.73.
 6. Merton, *ibid*, pp.74-75.

نوشته است:

"من معتقدم ذاتاً یک زائر و در این حیات تبعید شده‌ام؛ من هیچ جای بهتری در این جهان ندارم چرا که حس میکنم باید با مردمان سایر ادیان، از هرجایی، مخصوصاً آنانی که مانند من زائر و تبعید شده‌اند دوست و برادر باشم... زندگی‌ام در مسیر بسیار ساده‌ای است، این شیوه من معرفت و شناختی است که تلاشی برای فهمیدنش نخواهم کرد و خود به خود به این مقام و فهم نائل می‌آیم؛ انگار که بوسیله‌ی دستی در دل شب به سوی مکانی که برایم هیچ چیزش پیدا نیست، هدایت می‌شوم اما می‌توانم کاملاً نیروی عشق و محافظت "او" یعنی کسی که مرا هدایت می‌کند را دریابم."^۱

در مسیحیت، خداوند واحد و بسیط و منحصر به فرد و بی نظیر و نامحدود و کامل است و تصور دو وجود نامحدود یا بیشتر خلاف عقل و منطق است. لکن وحدانیت الهی با تثلیث وی تضادی ندارد. گروه‌های بدعتگذار زیادی از مسیحیت اصیل جدا شده‌اند، زیرا تعلیم در مورد تثلیث و وحدانیت خدا را درک نکرده‌اند.^۲

۴-۲- فنا و بقا

آغاز گفت و گو میان مرتن و عرفان اسلامی، با موضوع فنا شکل گرفت. فنا یکی از مقامات عرفانی در عرفان اسلامی است. شیخ هجویری^۳ چنین می‌نویسد: «الفناء هو فناء اراده العبد فی اراده الله، لافناء وجود العبد فی وجود الله»^۴. در لغت، فنا به معنای نیستی و مرگ پذیری است. در عرفان اسلامی، فنای فی الله مقامی است که سالک و یا عارف می‌تواند در طریقت، پس از پشت سر گذاشتن مقام‌های ماقبل، به آن نائل آید. در قرآن نیز گواه‌هایی بر فنای کل مخلوقات آمده است، همچون «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام»^۵.

1. Merton, *ibid*, p.76.

۲. مک گراث، آلیستر، *در سنامه الهیات مسیحی*، ترجمه محمدرضا بیات و دیگران، قم، نشر ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳، ص ۴۷.

۳. عارف نامی قرن پنجم.

۴. عبدالباقی سرور، ص ۸۶.

۵. قرآن، سوره الرحمن، آیه ۲۶.

از منظر مرتن ایمان به «من ناشناختنی‌ای» که ورای مشاهده حسی و تفکر است یک مضمون همیشه مکرر در سخنان و آثار حکیمان و عارفان بوده است. «من ناشناختنی» همان شخص حقیقی است که مورد نظر خداوند بوده و در تمام مخلوقات مضمّن است: یک درخت هرچه بیشتر شبیه خود است، بیشتر شبیه خداست. اگر درخت سعی می‌کرد که شبیه چیز دیگری شود که هرگز غرض این نبوده که آن باشد، کمتر شبیه خدا می‌بود و لذا جلال کمتری به خدا می‌بخشید.^۱

حال باید دید کدام ساحت از فنا در تجربه‌ی دینی صوفیانه دارای مشابّهت با اندیشه‌ی مرتن است. در عرفان اسلامی، فنا بر سه قسم است: افعال، صفات و ذات. فنای در افعال آثار عمل سالک را در برمی‌گیرد، فنای در صفات به معنی یکی شدن صفات، با صفات حق تعالی است و اما فنای ذات به معنی استهلاک تمام اسماء و صفات خویش در غیب ذات احدیت است.^۲

در چارچوب درونی تصوف، مناقشاتی بر سر این امر وجود دارد که آیا فنای ذات ممکن است یا خیر؟ اما بنظر می‌رسد برداشت عام بر این است که فنا در ساحت افعال و صفات پذیرفته است و فنای ذات امری مشکوک و مبهم تلقی شده است.^۳ فنای صفات و افعال در سنت عرفانی، یعنی یکسویه و یکی شدن فعل و صفت عارف با افعال و صفات حق تعالی و تطابق یافتن انسان با آنچه خداوند در فعل و صفت نیک می‌شمارد. این یکسانی اراده و عمل که در اینجا می‌بینیم تماماً با عبادت و مفهوم مراقبه در عرفان مسیحی تطابق دارد؛ به عبارت دیگر، این سخن را می‌توان به این معنی تعبیر کرد که دقیقاً آن زندگی رهبانی مورد نظر مرتن می‌تواند در این آموزه‌ی تصوف پیدا باشد و لذا پروژه‌ی گفتگوی بینا-دینی میان مسیحیت و تصوف، می‌تواند متکی بر این آموزه بنا شود.

در واقع اولین بارقه‌های شکل‌گیری شوق مرتن به تفحص در ادیان دیگر نظیر اسلام، به جهت وجود فعالیت‌های ماسینیون در باب عرفای اسلامی مخصوصاً منصور حلاج و تاثیر این فعالیت بر مرتن بوده است. و نکته جالب این است که از مهمترین تعالیم زندگی عرفانی

۱. مرتن، توماس، حکمت مردان صحرا، ترجمه، فروزان راسخی، ۱۳۸۵، ص ۱۳.

۲. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح: غلامحسین رضائزاد، تهران، الزهراء، ۱۳۶۷، ص ۲۷.

۳. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳، ص ۱۰۶.

حلاج، مسئله‌ی فنای فی الله است. فنا نوعی از خودگذشتن و تخریب خویشتن است.^۱ عبدالعزیز در نامه‌ی ای از مرتن در باب روش تامل مرتن از وی سوال می‌پرسد. مرتن در جواب می‌نویسد: «آنچه اکنون بازشناسی می‌کند، شهود شخصی نادریست از حیاتِ درونیِ خودِ عابدش».^۲ این پاسخ کاملاً روشن‌گر است که تجربه‌ی غایی از عبادت نزد مرتن تا چه حد نزدیک به مسئله‌ی فنا نزد حلاج ماسینیون است. گرچه مرتن در باب این پرسش عبدالعزیز مردد و مضطرب بوده است. مرتن می‌نویسد:

من روشی ساده برای نیایش و مناجات با خدا دارم. این روش به طور کامل به حضور خدا و خواسته و عشق او متمرکز است...می‌توان گفت که این رویکرد به عبادت همان وجهی را می‌بخشد که پیامبر تشریح کرده‌اند: "آنچنان مقابل خداوند قرار بگیری که گویی او را می‌بینی". با این حال معنایش آن نیست که تصویری دقیق برای خداوند متصور شوم، چرا که از نظر من این کار به نوعی بت پرستی است. عبدالعزیز می‌ترسید که مرتن برداشتی اشتباه از این جمله منسوب به پیامبر داشته باشد؛ وی تصور می‌کرد که شاید مرتن از این عبارت نوعی از بت پرستی را برداشت کرده باشد. ۲۶

ژانویه ۱۹۶۶ او چنین به مرتن پاسخ می‌دهد:

امیدوارم که برداشت و استنتاج شما از این گفته این نباشد؛ معنای جمله آن است که فرد باید به گونه‌ی ای خدا را بپرستد که گویی او را می‌بیند، چراکه هرچند، فرد، خداوند را نمی‌بیند اما او انسان را می‌بیند. ایده‌ی ای که پشت این معنا نهفته شبیه تجربه حضور خداست، و معنایش این نیست که یک مسلمان، چیزی را به عنوان تصویری از خدا متصور شود، چراکه اسلام پیش از هر مذهب دیگری، بت شکن است. در قرآن تصریح شده که نه تنها خداوند از هر چیزی برتر است، بلکه "هیچ چیز شبیه او وجود ندارد"^۳. از میان تمام انواع مختلف عبادات مذهبی و آداب آن،

1. Thurston, "Merton's Reflections on Sufism", p. 39.

2. Merton, *the Hidden Ground of Love*, p.73.

۳. اشاره به سوره شوری آیه ۴۲ دارد: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ".

نیایش اسلامی، ساده‌ترین و نامحدودترین نوع پرستش و نیایش است، بدون هیچ کمک یا نماد بیرونی؛ این نیایش، رویکردی مستقیم به خداوند دارد. البته من متوجه شدم که روش نیایش شما، در مسیری صحیح به ویژه مطابق بر روش تصوف قرار دارد، تصوفی که بر آن است شما اصلاً نباید وجود داشته باشید، و این کمال است، یعنی حذف خود در مقابل خالق.^۱

در نامه بعدی،^۲ مرتن، توافق و تایید کامل خود را با این خط فکری اعلام می‌کند: "البته که وقتی در نامه ام در مورد تصویر سازی های ذهنی از خدا صحبت می‌کردم، کاملاً متوجه بودم که این یکی از فضایل اسلام است: احترام عمیق به خلوص یگانگی الهی که ورای هرگونه شمایی است. تنها خواستم بگویم کاملاً با این برداشت موافقم."^۳

مرتین در خصوص فنا می‌گوید:

مناجات من بیشتر متمایل به چیزی است که فنا نامیده می‌شود و عبادت برخاسته از مرکز نیستی و سکوت است. اگر هنوز "خود" من در میان باشد، مانع است. اگر خداوند اراده کند می‌تواند همین نیستی را کاملاً روشن سازد؛ اما اگر هم اراده نکند، آنگاه همین نیستی خود، مانع خواهد بود. چنین است روش معمول من برای مناجات یا مراقبه که "اندیشیدن درباب چیزی" نیست، بلکه جستجوی وجه ناپیدا است که یافت می‌نشود مگر این که در او شویم، در او بی که ناپیدا است.^۴

عوامل و شواهد صوفیانه‌ی مرتن در این متن بسادگی قابل رویت است. هیچ شکی نیست که او این آموزه‌هایش را متصف به تاملات مسلمانان در باب دین، مشخصاً صوفیان می‌کند. آنچه واضح و مبرهن است این نکته مهم می‌باشد که مرتن تحت تاثیر سخنی از قرآن

۱. عبدالعزیز به مرتن، ۲۶ ژانویه ۱۹۶۶

۲. ۲۳ مارچ ۱۹۶۶

3. Griffith, *As One Spiriyual Man to Another*, pp.114-115.

4. Griffith, *Mystics and Sufi masters*, p.311.

و کلام حضرت محمد (ص) که "در پیشگاه خدا بودن گویی همیشه او بر ما ناظر است"^۱ قرار گرفته و بیش از گذشته به مراقبه و شهود علاقه مند شده است. این موضوع را میتوان چنین خلاصه نمود که برای مرتن در مرکز عبادت‌های دینی، "تلاش برای مواجهه‌ی مستقیم با امر نامرئی (خداوند)" یعنی همان مسئله‌ی فنا، تاثیر گذارترین اندیشه‌ای بوده که وی از صوفیان مسلمان اخذ کرده و به آن باور یافته است.

در کتاب مرتن و تصوف^۲ در تایید این سخنان آمده است که نقطه‌ی آغازین مشابهت اندیشه‌های مرتن با تصوف، متأثر از پروژه‌ی ماسینیون در باب "مصائب حلاج"، این جمله است: «رنج هم از خود اوست...»^۳ حلاج در توضیح این جمله چنین آورده است که «خداوند انسان را بیشتر از خود انسان دوست دارد و انسان‌هایی که دوست می‌دارد را مورد ابتلا قرار می‌دهد»^۴. مرتن فنا را هدف غایی آزمون الهی توصیف کرده و در باب ماهیت فنا نوشته است: «انسان در این مرحله مغروق و مضمحل و هیچ می‌شود؛ قلب اش آزموده شده و دگرگونی باطن اش اثبات شده است»^۵.

عامل اسلامی دیگری که بسیار بر اندیشه‌های مرتن تاثیرگذار بوده و مرتبط با دو نکته‌ی پیشین است، مسئله‌ی مراقبه است. تاکید بسیار زیاد توماس مرتن بر مراقبه، مطمئناً اندیشه‌ای است که متأثر از صوفیان بدست آمده است. او معتقد بود که مراقبه و ذکر مربوط به آن، می‌تواند روح سالک یا مومن را به مسیح متصل نماید. مرتن متأثر از صوفیان که قائل بودند مراقبه راهی است برای رسیدن به وحدت با خداوند، چنین دیدگاهی را مهم می‌شمارد. وی معتقد است که خداوند اذکاری را در باطن آدمی گذاشته است، تا با تکرار آنها و انجام مراقبه، به تجربه‌ای عمیق‌تر از وجود خداوند و وحدت یافتن با ذات مقدس او دست یابد.^۶

۳- تأثیر پذیری مرتن از اسلام و تصوف

تأثیر پذیری مرتن از اسلام غیر از وجوه نظری، وجوه عملی را نیز شامل می‌شود. تا آنجا که

۱. قرآن، سوره بقره، آیه ۱۱۵.

2. Merton & Sufism

3. Thurston, "Merton's Reflections on Sufism", p.34.

4. Thurston, *ibid*, p.35.

5. Thurston, *ibid*, p.36.

6. Merton, T., *the signs of Jonas*, New York, Harcourt Brace & Company, 1953 و p. 291.

او برخی از وجوه عملی اسلام و تصوف را به عنوان مواردی که مسیحیان نیز می توانند از آن بهره ببرند مورد اشاره قرار می دهد. تورستون در مقاله خود "علاقه مرتن به اسلام: موضوع ذکر" به خوبی این موضوع را تشریح می کند:

اما علاقه مرتن به تصوف، خیلی فراتر از علاقه به سبک آنها در ارائه ایده هایشان بوده است. مرتن عمیقاً با تحلیل صوفیان از روان انسان موافق بود.... " تفکرات مرتن در رابطه با تصوف"، شش زمینه را که مورد علاقه اوست برمی شمرد که عبارتند از: مقامات تصوف، جهاد اکبر، مسئله اختیار، مسئله ابتلای الهی، فنا و ذکر.^۱

به نظر می رسد که مرتن زمان قابل توجهی را صرف تحقیق در مورد ذکر کرده بود. مرتن ذکر را " اولین و مهمترین عمل برای آنها" می خواند و آن را " روشی زیبا برای عبادت" تعبیر می کند، چرا که آنچه که سالک به دنبالش هست، تمرکز کامل انسان بر خداست.^۲ شایسته است که به تأثیرات تصوف بر اندیشه‌های مرتن نیز اشاراتی شود. چنانکه می - دانیم، مرتن در جستجوی حیات رهبانی، بسیار دل سپرده‌ی عارفان مسیحی یعنی پدران صحرا بوده است. عارفی مسلمان، به نام ابن عباد رندی^۳ از افراد تاثیرگذار بر یوحنا صلیبی^۴ بوده است، تاثیر ابن عباد بر یوحنا صلیبی درباب آموزه‌ی عبادت و ذکر است. همانند یوحنا، مرتن هم در بحث حیات رهبانی توجه ویژه‌ای بر مسئله‌ی ذکر و دعا کرده است و معتقد بوده است که اهمیت داشتن ذکر برای او، ناشی از آموزه‌های صوفیان و تاکید ایشان بر این وجه از مراقبه و عبادت بوده است.^۵

در یکی از درس گفتارها، وی تصریح دارد که عمل ذکر می تواند بعنوان الگویی برای مسیحیان جهان مورد توجه و مذاقه باشد. می نویسد: «اکنون یک عمل واقعی [ذکر] را در اختیار داریم. این عمل واقعاً مهم است که صوفیان برای عبادت اختیار کرده اند. صوفیان معتقدند می توان ذکر خداوند را با فرو بردن هر نفس انجام داد... و این آموزه و مسیر برای

1. Thurston, Bonnie, "Thomas Merton's Interest in Islam", in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005, p. 44.

2. Thurston, "Thomas Merton's Interest in Islam", p. 45.

3. Ibn Abbad al-Rundi

4. The Sign of Jona

5. Thurston, "Merton's Reflections on Sufism", p. 37.

دعا برآستی زیباست. مسیحیان جهان نیز می‌توانند این عبادت و عمل زیبا را بپذیرند و از آن الگو بردارند تا بتوانند عابدان بهتری برای مسیح و خداوند باشند^۱.

یکی دیگر از تأثیرات بنیادین تصوف بر اندیشه‌ی مرتن، در مسئله‌ی جهاد اکبر هویدا می‌شود. دیدیم که مرتن غایت زندگی الهی را معطوف بر زندگی راهبانه و تجربه‌ی دینی شخصی انسان باورمند می‌داند؛ این اندیشه‌ی مرتن چنانکه تارستن^۲ می‌گوید، متأثر از آموزه‌ی جهاد اکبر در اندیشه‌ی صوفیان بوده است. جهاد اکبر را صوفیان، جهاد با نفس می‌دانند؛ جهادی مداوم و همیشگی با هواهای نفسانی و جسمانی. مرتن متأثر از صوفیان و بنا بر اهمیتی که آنان بر تزکیه و جهاد با نفس قائل بوده‌اند، چنین اندیشه‌ای را بعنوان مبنای تفکرانش قرار داده است که غایت ایمان، نوعی زندگی راهبانه و گذشتن از مادیات جهان است.^۳

چنانکه گریفیث در مقاله‌ی *اسلام و مسیحیت* نوشته است: «آکادمی مسیحیت مدرن هیچوقت نمی‌دانسته است چگونه باید به این فراخواندن پیامبر اسلام به تسلیم شدن در برابر خداوند پاسخ دهد»^۴. اما، بنظر می‌رسد مرتن از نگاه کلامی و شکاف‌های اصولی چشم پوشیده است، گرچه او به هیچ وجه از بعد کلامی-الهیاتی اسلام بی‌خبر نبوده است و برای آن ساحت از اندیشه‌ی اسلامی نیز جایگاهی قائل بوده است. اما بنظر می‌رسد علت چشم پوشی مرتن، امکان‌هایی بوده است که برخی از سنت‌های عرفانی مسیحی و اسلامی برای او و سایر همفکرانش ایجاد کرده است. از این جهت و بنابراین توجیه، گرچه مرتن قائل به وجود ساحت کلام در دین بوده است، اما همچنان عرفان را جدی‌تر تلقی کرده است.

مرتین اعتراف می‌کند که در اسلام، معنویت بسیار شدیدی را یافته است. وی به جهت دریافت ارتباطی عمیق میان ندای درونی خویش و آموزه‌های عرفان اسلامی خطاب به یکی از دوستانش در نامه‌ای می‌نویسد «من بزرگترین صوفی در ایالت کنتاکی هستم»^۵. همچنین در سال ۱۹۶۸ در کنفرانسی اعلام می‌کند که او عمیقاً از اندیشه‌های تصوف اسلامی بارور

1. Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, p. 294.

2. Burton B. Thurston

3. Thurston, "Merton's Reflections on Sufism", p. 39.

4. Griffith, *Mystics and Sufi Masters*, p. 309

5. Merton, T., *The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, R. E. Daggy (Ed.), New York, Farrar, Straus & Giroux, 1989, p. 281.

شده است.^۱ مرتن در سال ۱۹۶۸ کتابی می‌نویسد با عنوان *عرفان و بزرگان تصوف* و در آن کتاب در باب همدلی‌اش با تصوف و تاثیراتی که از آن گرفته است مفصلاً سخن رانده است. از منظر مرتن ایمان به «من ناشناختنی‌ای» که ورای مشاهده حسی و تفکر است یک مضمون همیشه مکرر در سخنان و آثار حکیمان و عارفان است. «من ناشناختنی» همان شخص حقیقی است که مورد نظر خداوند است و در تمام مخلوقات مضمّن است: یک درخت هرچه بیشتر شبیه خود است، بیشتر شبیه خداست. اگر درخت سعی می‌کرد که شبیه چیز دیگری شود که هرگز غرض این نبوده که آن باشد، کمتر شبیه خدا می‌بود و لذا جلال کمتری به خدا می‌بخشید.^۲

حال باید دید کدام ساحت از فنا در تجربه‌ی دینی صوفیانه دارای مشابته با اندیشه‌ی مرتن است. در عرفان اسلامی، فنا بر سه قسم است: افعال، صفات و ذات. فنای در افعال آثار عمل سالک را در برمی‌گیرد، فنای در صفات به معنی یکی شدن صفات با صفات حق تعالی است و اما فنای ذات به معنی استهلاک تمام اسماء و صفات خویش در غیب ذات احدیت است.^۴

در چارچوب درونی تصوف، مناقشاتی بر سر این امر وجود دارد که آیا فنای ذات ممکن است یا خیر؟ اما بنظر می‌رسد برداشت عام بر این است که فنا در ساحت افعال و صفات پذیرفته است و فنای ذات امری مشکوک و مبهم تلقی شده است.^۵ فنای صفات و افعال در سنت عرفانی، یعنی یکسویه و یکی شدن فعل و صفت عارف با افعال و صفات حق تعالی و تطابق یافتن انسان با آنچه خداوند در فعل و صفت نیک می‌شمارد. این یکسانی اراده و عمل که در اینجا می‌بینیم تماماً بر عبادت و مفهوم مراقبه در عرفان مسیحی تطابق دارد؛ به عبارت دیگر، این سخن را می‌توان به این معنی تعبیر کرد که دقیقاً آن زندگی رهبانی مورد نظر مرتن می‌تواند در این آموزه‌ی تصوف پیدا باشد و لذا پروژه‌ی گفتگوی بینا-دینی میان مسیحیت و تصوف، می‌تواند متکی بر این آموزه بنا شود.

1. Merton, *The springs of Contemplation*, p. 266.

2. *Mystics and Sufi Masters*

۳. مرتن، ص ۱۳.

۴. رفیعی قزوینی، ص ۲۷.

۵. زرین کوب، ص ۱۰۶.

بنابراین بنظر می‌رسد با این توضیحات می‌توانیم بگوییم اصول کلیدی و بنیادین اندیشه‌های توماس مرتن، به نحوی متأثر از باورها، اعمال و اندیشه‌های صوفیان سنت اسلامی بوده است؛ یا اگر تأثیر وثیقی بنحو مستقیم وجود نداشته است، دست کم می‌توان گفت که اندیشه‌ی مرتن به‌نحو خودبنیاد به آراء صوفیان نزدیک بوده است. برخی از این تأثیرات همانگونه که در ابتدای مقاله گزارش شد ناشی از تجربه‌ی مواجهه‌ی مرتن با اندیشمندان و عارفان مسلمان بوده است، و بخشی دیگر از این تأثیرات چنانکه به آن‌ها نیز اشاره شد، حاصل تحقیقات و پژوهش‌های خود مرتن در نصوص و متون سنت‌های مختلف دینی مثل تصوف است.

۴- نتیجه‌گیری

بنظر می‌رسد یکی از چالش‌های محققان الهیات و عرفان تطبیقی، همواره مرتبط نمودن مسیحیت و اسلام از لحاظ اصول دین یا وجهه‌های کلامی بوده است. حضرت محمد (ص) تمام مردم جهان را به تسلیم شدن در برابر خداوند واحد فرا خوانده است و این آموزه‌ی ارزشمند و بنیادین اسلام برای مسیحیان به ویژه متأخرین همیشه چالش برانگیز بوده است که چگونه می‌توانند پاسخی درون دینی به این گفتار پیامبر اسلام با توجه به اصل تثلیث بدهند. با این اوصاف مرتن با رویکردی عرفانی و به دور از برداشت‌های متکلمین، شروع به گفتگوی بینا-دینی و یافتن مشابهت‌های موجود پرداخته و بدنبال ایجاد رابطه‌ی عمیق میان این گفتگوها بود.

مرتن در سنت تصوف کلاسیک و در نوشته‌های افرادی چون ابن عربی و مولانا، تاکیدی صریح از اتحاد متعالی ادیان را می‌دید؛ تاکیدی که به تعلیمات صریح خود قرآن برمی‌گشت. همچنین او می‌دانست که ارائه مدرن همین اتحاد و یگانگی ادیان، که توسط رنه گنون و شووآن دنبال می‌شد نیز ریشه در تصوف داشت. جهانی‌گرایی تصوف که در بیشتر اشعار و آثار صوفیانه منعکس شده بسیار مورد علاقه مرتن بود؛ چراکه در آن تأییدی بر حقیقتی می‌دید که خود او بعد از آن همه مطالعه و تفکر به آن رسیده بود. به این ترتیب مطالعه رابطه بین مرتن و تصوف نه فقط برای شناخت بهتر خود مرتن، بلکه برای ایجاد اشکال عمیق تر ارتباط ادراکی مابین ابعاد درونی و معنوی اسلام و مسیحیت واجد ارزش است. مرتن شبیه تعدادی از متفکران و عرفای کاتولیک پیش از خود قدم‌های بزرگی در پایه‌گذاری یک چارچوب برداشت. چارچوبی که بر روی آن، درکی اصیل بین پیروان مسیح و

پیروان پیامبر اسلام و آیه های قرآن قابل شناخت باشد. حرکتی که جهانی را ایجاد کرد که نور مسیح در آسمان اسلامی آن، در هر حال به درخشش خود ادامه خواهد داد. چنانکه به تفصیل بحث شد، توماس مرتن، راهب مسیحی در تلاش بود تا طرح کلی اندیشه اش یعنی پروژه ی گفتگوی بینا-دینی با ادیان غیرمسیحی را توسعه دهد و در آن مسیری بیابد که بر پایه ی اشتراکات و تشابهات اعتقادی و مناسک عملی باورمندان ادیان غیر مسیحی، راهی برای غنای تجربه ی دینی برای همه ادیان و پیروانش معرفی کند و مسیر تعامل دینی آنان با مسیحیت را بگشاید. برای مثال نمونه هایی که در این مقاله ذکر شد همچون: تشابه شب قدر مسلمین با شب کریسمس، پرداختن به مسئله ی فنا و بقا و نیز حضور خداوند در تمامی وجوه زندگی باورمندان، از جمله این وجوه تشابه بود که مرتن را بر آن داشت که امکان چنین گفتگویی را فراهم بداند. وی با مباحث کلامی مسلمانان در رابطه با ذات و صفات خداوند نیز آشنا بوده است. بنابراین، وی دست کم آگاه بوده که اسلام جنبه ی دیگری نیز با عنوان کلام دارد. اما از منظر وی بُعد عرفانی اسلام، ابزار مفیدی برای برقراری اتحاد میان مسیحیت و اسلام به حساب می آید.

بنظر می رسد که این وجوه دینی که مرتن به آنها می پردازد، گرچه از حیث کلامی و اصولی پاره ای شبهات به آن وارد است، اما حاکی از تشابهات وثیقی می تواند باشد. بنا بر قرائت دینی مرتن و تاکید او بر وجوه الهیات-عرفان مسیحی که معطوف به مفهوم تجربه ی دینی و مراقبه است می توان به روشنی در عرفان اسلامی و با تاکید بر همین تجربه ی شخصی تصوف که معطوف به مفاهیمی چون ذکر، مراقبه، بقاء و فناء فی الله است انطباق و نسبت دقیقی یافت. اگر خوانش عرفانی مرتن را بپذیریم و از برخی تمایزات بنیادین اعتقادی-کلامی میان اسلام و مسیحیت نظیر مسئله ی تثلیث میان مسیحیان و وحدت جوهری الله میان مسلمانان چشم پوشی کنیم، بنظر می رسد بتوان تصوف و مبانی آن را محور شکل گیری تجربه ی مشترک عرفان مسیحی و اسلامی به حساب آورد و پروژه ی مرتن در راستای غنای زندگی راهبانه و تجربه ی دینی باورمندان هی مسیحی را با استفاده از مسائل مطروحه در تصوف، موفقیت آمیز و جالب توجه تلقی نمود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران، الزهراء، ۱۳۶۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- عبدالباقی سرور، طه، الشعرانی و التصوف الاسلامی، مصر، مطبع العلوم، بی تا.
- عدلی، محمدرضا، "توماس مرتن و تصوف اسلامی"، عرفان ایران، تهران، حقیقت، ۱۳۹۴.
- مرتن، توماس، حکمت مردان صحرا، ترجمه: فروزان راسخی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- مک گراث، آلیستر، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه محمدرضا بیات و دیگران، قم، نشر ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
- Dieker, Bernadette, "Merton's Sufi Lectures to Cistercian Novices, 1966-68", in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005.
- Forsthoefel, T., *Merton and the Axes of Dialogue, Buddhist-Christian Studies*, 2017, vol. 37, pp. 65-72.
- Griffin, John H., *Follow the Ecstasy: The Hermitage Years of Thomas Merton*, Maryknoll, New York, Orbis, 1993.
- Griffith, Sidney. H., *Mystics and Sufi masters: Thomas Merton and Dialogue between Christians and Muslims*, Islam and Christian-Muslim Relations, 2004, 15:3, pp. 299-316.
- Merton, Thomas, *the Signs of Jonas*, New York, Harcourt Brace & Company, 1953.
- -----, *Contemplation in a World of Action*, New York, Doubleday, 1971.
- -----, *The Asian Journal of Thomas Merton*, N. Burton, P. Hart & J. Laughlin (Eds.), New York, New Directions, 1973.
- -----, *Encounter: Thomas Merton and D. T. Suzuki*, Daggy. R. E. (Ed.), Monterey, Kentucky, Larkspur Press, 1988
- -----, *The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, R. E. Daggy (Ed.), New York, Farrar, Straus & Giroux, 1989.

- -----, *the Hidden Ground of Love: Letters*, W. H. Shannon (Ed.), New York, Farrar, Straus & Giroux, 1990.
- -----, *the springs of Contemplation: A Retreat at the Abbey of Gethsemane*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1992.
- -----, *the Courage for Truth: Letters to Writers*, C. M. Bochen (Ed.), New York, Farrar, Straus & Giroux, 1993.
- -----, *dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage*, The Journals of Thomas Merton, San Francisco, HarperCollins, 1997.
- -----, *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton and Jean Leclercq*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2002.
- Mott, M., *the Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston, Houghton Mifflin, 1984.
- Thurston, Bonnie, "Merton's Reflections on Sufism", in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005.
- -----, "Thomas Merton's Interest in Islam", in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein, "What Attracted Merton to Sufism", Preface in *Merton and Sufism, The Untold Story: A Complete Compendium*, Rob Baker and Gray Henry (Eds.), Canada, Fons Vitae, 2005.