

بررسی تطبیقی اتهام فنا علیه عین القضات همدانی و مایستر اکهارت^۱

فاطمه کیایی^۲

استادیار گروه معارف، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

چکیده

مقاله حاضر به بررسی اتحاد با خداوند به عنوان یکی از اتهامات عین القضات همدانی و اکهارت می‌پردازد. مخالفان، قاضی را بواسطه اعتقاد به فنا مدعی نبوت خواندند. بسیاری از باورهای اکهارت از قبیل تصویر الهی موجود در نفس، ویژگی نامخلوق نفس، ولادت پسر، این همانی انسان کامل با پسر و اتحاد با پدر، مقدمه یا نتیجه فنا هستند و از سوی پاپ بدعت‌آمیز خوانده شدند. پرسش آنست که آیا با وجود تفاوت بنیادین مسیحیت و اسلام اتهام فنا علیه این دو یکسان است؟ نحوه دفاع آنها در برابر این اتهام چیست و تا چه حد از یکدیگر متفاوتست؟ عین القضات تصوف را علم باطن و دارای الفاظی خاص می‌داند که طهارت درون شرط راهیابی بدان است. اکهارت هم بتفصیل به مقدمات و ملزومات فنا پرداخته و می‌کوشد وفاداری خود به راست دینی مسیحی را اثبات کند. در تفکر هر دو، خداوند جایگاه محوری در حصول اتحاد دارد. فناى موردنظر قاضی نتیجه صعود انسان است و فناى اکهارت حاصل نزول خداوند. قاضی با تأکید بر فناى ذاتی از درجات فنا در تصوف سخن می‌گوید. تنها فناى ذاتی است که در اندیشه اکهارت نظیر دارد و با تبّتل وصف می‌شود. هر دو متاله از استعاره و تمثیل برای بیان حقیقت فنا سود می‌برند و در مواردی بسیار به یکدیگر نزدیک می‌شوند.

کلید واژه‌ها

اتهام فنا، اتحاد انسان با خداوند، عین القضات همدانی، مایستر اکهارت، تبّتل، دفاعیه

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۴

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): ft.kiaei@gmail.com

مقدمه

عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ه.ق) از عرفای بزرگ اسلام است که مورد سوءظن مرجعیت سیاسی و دینی قرار گرفت و به بدعت محکوم گشت و در زندان بغداد دفاعیه نوشت. مایستر اکهارت (۱۳۲۷-۱۲۶۰ م.) نیز از بزرگان عرفان مسیحی است که در پی سوءظن کلیسا شماری از باورهای او بدعت‌آمیز خوانده شد. او دفاعیه‌ای تنظیم نمود تا در برابر پاپ از خود دفاع کند. افکار عین القضاة مورد توجه دانش پژوهان قرار گرفته اما پیرامون محکومیت و دفاع او کمتر مطلبی به نگارش درآمده و تحلیل تطبیقی اتهاماتش تاکنون انجام نشده است. مایستر اکهارت نیز با وجود این که بیش از سایر عرفای مسیحی در وادی تطبیق قدم نهاده و اندیشه‌هایش با جلال الدین رومی، ابن عربی و شنکره مقایسه شده؛ اما اتهاماتی که سبب شد افکار وی قرن‌ها در هاله‌ای از تردید باشند، بنحو مستقل یا در قیاس با اتهامات عرفای دیگر ادیان بررسی نشده است. باور به فنا اولین بار به‌عنوان اتهام مشترک این دو اندیشمند مورد تطبیق قرار می‌گیرد.

فنا ی بشریت انسان و وحدت با خداوند، غایت سیر و سلوک عرفای ادیان است. عین القضاة و اکهارت که به بزرگترین ادیان و حیانی منتسبند، هدف آفرینش را وحدت انسان با خدا میدانند. از آنجا که عرفان مواجهه شخصی با امر الوهی است، سخنان ایشان در چهارچوب اعتقادات مراجع دینی قرار نگرفته و ناچار شدند از باورهای خود دفاع کنند. از میان اتهامات متعدد علیه قاضی، وحدت با خداوند^۱ بیش از همه او را به خود مشغول ساخته و بخش مهمی از شکوی/الغریب را شامل می‌شود. اتحاد^۲ و این‌همانی^۳ انسان کامل با خدا مهمترین اتهام اکهارت نیز هست و اغلب مقدمات و نتایج آن در فهرست کلیسا قرار دارند و به‌عنوان موضوع این مقاله مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته‌اند. آیا با وجود تفاوت‌های بارز میان مسیحیت و اسلام و پایبندی هر دو اندیشمند به کتاب مقدس و اصول دیانت خود، درباره فنا و دفاع از آن شباهتی میان این دو متفکر وجود دارد؟ یا هر یک برای بیان تجارب عرفانی متأثر از زبان دین خود، این حقیقت، مقدمات، ملزومات و مراتب آن را متفاوت توصیف کرده‌اند؟

-
1. Union with God
 2. Union
 3. Identity

اتهام ادعای نبوت علیه عین القضاة، به دلیل باور وی به فنا

در اتهامات قاضی صراحتاً سخنی از فنا نیست بلکه به دلیل استعمال الفاظی مانند تلاشی و فنا در زبده/الحقایق که حاکی از فنای ذاتی است وی را مدعی نبوت دانسته^۱ به سایر ملزومات فنا که در آثار او یافت می‌شود اشاره نکرده‌اند. اتهام ادعای نبوت را مهمترین مسأله‌ای می‌دانند که قاضی در دفاعیه قصد پاسخگویی بدان را دارد.^۲ مسأله درباره اکهارت متفاوتست و اتهام فنا یکی از موارد بیست و هشت‌گانه مورد اعتراض پاپ است. تعدادی از باورهای دیگر که مقدمات یا نتایج آنند بدعت‌آمیز دانسته شده‌اند. ظاهراً زبده/الحقایق تنها اثری است که منتقدان مطالعه نموده‌اند. قاضی در نامه‌ها^۳ به اتهام ادعای نبوت علیه خود اشاره می‌کند و می‌گوید منتقدان منظور او را بدرستی در نیافته‌اند.^۴ ارتباط دقیق فنا که از حالات متتهیان صوفیه است و ادعای نبوت در شکوی روشن نیست. با واکاوی اندیشه عین القضاة می‌توان موارد ذیل را برشمرد. سخن از فنا میان صوفیه مسلمان رواج داشته و شناخته شده-ترین صوفی که نامش با وصال گره خورده و جان برسر این اتهام نهاده حلاجست. قاضی در آثار گوناگون خود مطالبی از وی نقل نموده و او را در بیان خویش معذور می‌داند. او «انا الحق» حلاج را حاکی از فنای ذاتی و وصال با حق همانند این می‌داند که قطره‌ای خود را دریا بخواند. نزد او حقیقت ایمان، آنست که انسان خود را در مقام «دنا فتدلی» حاضر بیابد، وگرنه همچون ابولهب و ابوجهل کافرست.^۴

عامه آیه شریفه را در شان پیامبر و نشانه مقام معنوی و نهایت قرب او به خداوند در شب معراج می‌دانند. نزد ایشان این مقام منحصر به ایشان و دست سایر انبیا از آن کوتاه است، چه رسد به مومنان به دین اسلام. ادعای رسیدن به این مقام از سوی عرفایی چون قاضی گناهی نابخشودنی و ادعای مقامی هم‌شان نبی اکرم است که فقها آن را ادعای نبوت می-خوانند. دیگرآنکه در دین اسلام وضع قوانین شرعی و حکم به وجوب یا حرمت امور، حق خداست و نبی تنها وظیفه‌اش ابلاغ است. از اینرو حکم به برداشته شدن تکالیف شرعی از

۱. عین القضاة همدانی، رساله شکوی‌الغریب، به کوشش عقیف عسیران، دانشگاه تهران، ۱۹۶۲، ص. ۱۴.

2. Dabashi, Hamid, *Truth and Narrative*, Curzon, First Published, Britain, 1999, p. 452.

۳. عین القضاة همدانی، نامه‌ها، به کوشش علینقی منزوی، اساطیر، ۱۳۸۷، صص 358/2.

۴. همو، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، ۱۳۸۶، ص ۳۴۰.

انسانی که به فنا رسیده و در آثار قاضی به کرات دیده می‌شود^۱، درحقیقت نوعی دعوی نبوت و موجب خدشه‌دار شدن مرجعیت پیامبر اسلام است. بعلاوه ادعای مقامی که در آن انسان در خداوند فانی شود و بشریتی برجای نماند، ظاهراً با پذیرش توحید که مهمترین اصل دین اسلام است منافات دارد و سخن گفتن از آن انکار دین اسلام، ادعای نبوت و آوردن دینی جدید است. سرانجام آنکه طبق معرفت‌شناسی عرفانی قاضی، پس از پایان دور نبوت، ارتباط مستقیم و پیوسته میان خداوند و بنده همچنان برقرار است و عرفا ادامه دهندگان راه انبیاء و جانشینان حقیقی ایشان‌اند. او در دفاعیه خود نبی اکرم، خلفای راشدین و متصوفه را اغلب در کنار یکدیگر ذکر می‌کند و بنوعی سخن خصم را اثبات می‌کند.

این با اعتقاد اهل سنت که ارتباط بی‌واسطه انسانهای عادی با خدا را انکار و رسالت انبیا را به انتقال متون و احکام شریعت محدود می‌کنند در تضاد است، لذا با آن مخالفت و از آن به ادعای نبوت تعبیر می‌کنند. اما در باور شیعیان امکان دریافت الهام از خداوند پس از انبیاء هست و اصل امامت در همین چهارچوب تعریف می‌شود. در روایتی از امام صادق (ع) آمده: «آنقدر آیات قرآن را در قلب خود تکرار کردم تا آنها را از زبان خدایی که فرموده بود شنیدم»^۲ از سوی دیگر به اعتقاد عامه اگر هر انسانی بتواند با ریاضت و عشق به فنا و وصال الهی برسد، کارکردی برای پیامبر نمی‌ماند. درحالی‌که اسلام دینی پیامبرمحور است و نبی در سعادت و رستگاری نهایی انسانها نقشی عمده دارد.

روش قاضی در دفاع از فنا

قاضی اتهام دعوی نبوت را بهانه و ناشی از تعصب و حسادت می‌داند و عالم نمایان زمانش را به نسبت دادن عقایدی متهم می‌کند که زردشتیان و مسیحیان حتی برهمایان و زندیقان، از آن سرباز می‌زنند.^۳ او برای رفع اتهام از خویش در دفاعیه به توضیح فنا می‌پردازد و با اشاره به برخی از جملات زیاده که در جوانی تصنیف نموده و ذکر مثالهایی از کتب بزرگان صوفیه نشان می‌دهد چنین تعبیری نزد آنان بی‌سابقه نیست. او همه اظهارات خود را در لفظ معنا و

۱. عین القضاة، نامه‌ها، صص ۳۴۰/۲ و ۲۳۵/۱.

۲. برتلس، یوگنی ادواردویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۷.

۳. عین القضاة، نامه‌ها، ص ۱۴.

مقصود با آنچه بزرگان تصوف پیش از وی گفته‌اند مطابقت می‌دهد.^۱ کاری که همان تواتر یا اتفاق آراء میان صوفیه و یکی از راههای تحقیق در حالات و تجارب عرفانی از سوی غیرعرفاست و غزالی آن را تسامع و تجربه می‌خواند.^۲ اولین قدم قاضی در دفاع از باور فنا ورود به موضوع الفاظ خاص هر علم است.

الف- تصوف؛ علمی دارای الفاظ اختصاصی

الفاظ، حاصل ادراک انسانند و وی در وضع آنها با هدف تفهیم و انتقال مطالب به محسوسات و معقولات اطراف خود توجه می‌کند لذا الفاظ به حوزه مفاهیم عام و قابل درک و انتقال برای همگان محدودند.^۳ از سوی دیگر علما تخصیص در علوم دین را جایز دانسته و معتقدند هر علمی مختص اهل آنست، چنانکه اصحاب رسول هر یک به علمی خاص اعم از فقه و حدیث و تصوف ممتاز بودند. وقتی انسان در فهم مسأله‌ای به مشکل برمی‌خورد، باید به اهل آن رجوع کند و از انکار مطلبی که خود اهل آن نیست، خودداری نماید.^۴ سلمی علم شریعت را بر چهار قسم می‌کند: روایت و انساب، درایه و احکام، قیاس و اجماع و علم حقایق و استبصار، و می‌گوید هرگاه این اقسام در کسی جمع شود حجت خدا بر روی زمین خواهد بود.^۵ سهل بن عبدالله علم ظاهر را شامل امر و نهی و حدود و احکام، علم مع الله را خوف و رجاء و محبت و شوق، و علم بالله را علم به نعوت و صفات حق تعالی دانسته است.^۶ آنان صعود به درجات عالی و توجه و انقطاع را از ویژگیهای اولیاء الهی می‌دانند که خود سلسله مراتبی دارند. لذا آنانکه راه ایشان را نرفته و بسوی مقاصد ایشان گام برنداشته‌اند شایسته

۱. همان، ص ۲۷-۳۶.

۲. غزالی، امام محمد، المنقذ من الضلال، چاپ بیروت، بی‌تا، ص ۷۷.

۳. ابن خلدون، مقدمه، محمد اسکندرانی، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۶ق، ۹۹۰-۹۹۲.

۴. سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، به کوشش رنولد آلن نیکلسون، انتشارات جهان، تهران، ۱۹۱۴، ص ۱۹.

۵. سلمی، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی، چاپ اول، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴۷۹.

۶. سهروردی، شیخ ابوالنجیب، آداب المریدین، به کوشش نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳، ۲۳۷-۲۳۶.

است درباره ایشان سخنی نگویند و انکارشان نکنند. قاضی با ارائه فهرست قابل توجهی از اصطلاحات ویژه علوم متعدد، چیرگی و تسلط خود در آنها را به معرض نمایش می‌گذارد.^۱ به باور وی از آنجا که صفات ازلی حق و بطور کلی عالم ملکوت از فهم عامه مردم دور است، الفاظ و اصطلاحاتی خاص آنها وضع نشده است. تا آنکه خواص در این مسائل اندیشه و برای آنها اسامی ایجاد کردند. همه صاحبان علوم، اصطلاحات ویژه دارند که سایرین از آن بی‌نیازند. اسامی و الفاظی نیز هست که به دلیل نیاز همه انسانها بین ایشان مشترک است و صنایع و علوم گوناگون گاهی این الفاظ را بنحو استعاره مجاز یا اشتقاق در موضوع خود بکار گرفته‌اند. متصوفه نیز که صاحبان سیر و سلوک و مشغول عالم ملکوتند زبان و الفاظ ویژه‌ای دارند که با آن با یکدیگر سخن می‌گویند، اما عوام از ادراک سخن آنان ناتوانند.^۲ شناخت اصطلاحات هر علم، مستلزم رجوع به اهل آن علم است و تصوف که شریفترین و دشوارترین علوم است نیز از این قاعده مستثنی نیست. از سوی دیگر اهل تصوف نیز دارای مراتب و درجات متفاوتی هستند و مبتدیان از عهده ادراک اصطلاحات منتهیان بر نمی‌آیند و فنا که مقام منتهیان است دیریاب و دشوار است. شاید بتوان گفت صوفیگری و توجه به اسرار باطنی در اصل مهمترین اتهام قاضی است و سایر اتهاماتش در ذیل آن می‌گنجند.^۳

ب- شطح، زبان خاص صوفیه

عرفا بیان ناپذیری حالات و تجارب عرفانی را وابسته به چهار عامل دانسته‌اند: گوینده، مخاطب، لفظ و معنا. در مسأله معنا دشواری مربوط به ماهیت حالات و تجارب عرفانی است. ادراکات عرفانی و رای حس و عقلند و تنها به مدد استعاره و کنایه می‌توان از آنها سخن گفت.^۴ الفاظ در بیان آنچه از مقوله معناست ناتوانند و معانی عرفانی در حروف و کلمات جای نمی‌گیرد.^۵ این محدودیت الفاظ و تعابیر، صوفیه را به ابداع زبانی ویژه سوق داده که

۱. عین‌القضات همدانی، رساله شکوی‌الغریب، صص ۱۵-۱۶

۲. همو، نامه‌ها، صص ۱۶۱/۱-۱۵۹.

۳. همو، زبده الحقایق، به کوشش عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹، صص ۸۸-۸۹.

۴. یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، صص ۵۰۴-۵۱۰.

۵۱۰

۵. غزالی، خواجه احمد، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ص

شطح نام دارد. جالبست که با وجود گلابه اغلب عرفا از ناکارآمدی الفاظ در انتقال معانی عرفانی، آنها مشتاقانه می‌کوشند سایرین را در بهره‌ و افری که از تجارب و مواجد عرفانی می‌یابند سهیم سازند. بعلاوه گاه در شرایطی قرار می‌گیرند که به دلیل شدت وجد از سرریز شدن یافته‌های خویش ناگزیرند، لذا به شطح متوسل می‌شوند. میان شطح و معارفی که صوفی بدانها دست یافته رابطه‌ای دوگانه برقرار است. شطح برای سالک معرفت خیز است و شطحیات تنها از اهل معرفت صادر می‌شود. لذا برخی اولین علامت عارف را دخول در ساحت معرفت و اظهار شطح می‌دانند.^۱

نظریه‌پردازان صوفی با تعریف لغوی شطح سعی کردند به تحلیل شطحیات و سخنان غریب هم‌مسلمانان خویش که مخالف شریعت بود و خشم علمای ظاهر را برمی‌انگیخت، بپردازند و ایشان را در اظهار اینگونه بیانات معذور بخوانند. سراج شطح را گفتار پیچیده‌ای در توصیف وجد درونی عارف می‌خواند که از حرارت و جوشش روح بیرون می‌تراود و بنحو استوار بر صاحب وجد چیره می‌شود. معنای لغوی شطح حرکت است که با معنای اصطلاحی آن یعنی جنبش رازهای واجدان در هنگام نیرو گرفتن وجد هماهنگست.^۲ سلمی می‌گوید هرگاه حرکت اسرار اصحاب وجد شدت یابد و ایشان تاب تحمل آنچه که بر قلبشان وارد می‌شود نداشته باشند درحال جذب عباراتی بر زبانشان جاری می‌شود که شنونده را به حیرت وامی‌دارد.^۳ شطح حاصل غلبه حال سکر و نیروی وجد و از اینرو غیرقابل انکار یا پذیرش است.^۴ شطح‌گویی در افرادی چون ابوالحسن خرقانی و حلاج به اوج رسیده و اغلب شطحیات صوفیه به مسأله اتحاد انسان و خداوند اختصاص دارد.^۵ سخن شطح‌آمیز به ضمیر متکلم وحده بیان می‌شود چراکه در حال اتحاد جایگاه عبد و رب دگرگون می‌شود از یزید بنده از زبان حق سخن می‌گوید. این بیان، ظاهری غریب دارد، اما باطن آن صحیحست

۱. بدوی، عبدالرحمن، *شطحیات الصوفیه، الجزء الاول،* وكالة المطبوعات، الكويت، ۱۹۷۸، صص ۲۱-۲۲.

۲. سراج، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، ص ۳۷۵.

۳. سلمی، ج ۳، ص ۴۸۰

۴. سهروردی، ص ۲۳۶

۵. بدوی، صص ۱۷-۲۸.

و از آنجا که نتیجه اتحاد با الوهیت است با اضطراب و تحرک همراه است. ^۱ عین‌القضات در چهارچوب سنت صوفیانه و در دفاع از اتحاد انسان با خداوند به تفصیل به موضوع شطح پرداخته و نمونه‌های متعددی از شطحیات عرفا را ذکر کرده است. او معتقد است تجارب عرفانی ناگفتنی و بیان‌ناپذیرند و زبان در آن محلی از اعراب ندارد و کارکرد معمول زبان مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد.^۲

او در ابتدای زبده از «احوال کشفی و معارف غیبی» سخن می‌گوید که با حروف و اصوات تعبیرشدنی نیست و نهایت کوشش خود را می‌کند تا با بهترین اشارات و زیباترین عبارات آنها را حکایت کند و تصریح می‌کند اغلب عبارات موجود در زبده جزء متشابهات است و برخورد مخاطب با الفاظی که بخوبی از عهده ادای معنا بر نمی‌آیند دور از انتظار نیست. او خود را به دو دلیل در بکارگیری چنین الفاظی معذور می‌خواند: اول اینکه حقیقت معانی آنچنان وی را مشغول نموده که از یافت الفاظ مناسب برای آنها ناتوانست و دیگر آنکه روی سخن وی در این کتاب با افرادیست که الفاظ متشابه ایشان را گمراه نمی‌سازد و از معانی حقیقی بازنمی‌دارد چرا که آنان با عالم ملکوت مأنوسترند تا عالم ملک. ^۳ عین‌القضات در دفاعیه، شطح را زبان خاص عرفا می‌خواند که برای انتقال اطلاعات از عارفی به عارف دیگر بکار می‌رود و اگر شنونده اهل باشد، فهم آن برایش دشوار نیست. شطحیات در حال سُکر و غلبه وجد که گوینده قادر به خویشتن‌داری نیست، صادر می‌شود و به دلیل ویژگی متناقض‌نما و پیچیده‌شان موجب سوءادراک می‌شوند. او با ذکر نمونه‌هایی از شطحیات بایزید و سایر صوفیه، حدیث مشهور قرب نوافل که از نبی اکرم منقولست را نیز جزء اقسام شطح ذکر می‌کند و ضمن اشاره به ماجرای سلیمان و هدهد اظهار می‌کند شطح کلام عشاق است و سخن عاشقان حکایت کردنی نیست.^۴

قاضی با ذکر حدیث صوفیانه «من عرف الله کلّ لسانه» زبان باطن را به دلیل رعایت شرط ادب و عدم گنجایش یافته‌های باطنی در عالم نطق بسته می‌داند. مگر آنکه همچون

۱. همان، صص ۱۰-۱۲.

۲. عین‌القضات همدانی، شکوی‌الغریب، صص ۳۵-۳۶.

۳. همو، زبده‌الحقایی، ص ۴.

۴. همو، شکوی‌الغریب، صص ۳۵-۳۶.

حلاج در حال سُکر جاری شود که در اینصورت معذور است.^۱ اما در حال هوشیاری بنده باید ادب حضور حق را حفظ و از بر زبان آوردن سخنانی که ممکنست افشای سر ربوبی و مخالفت برانگیز باشد خودداری کند. شطحیاتی که در زبده آمده و حاکی از فناست در حال سُکر بوده و بر وی حرجی نیست هرچند عرفای هم‌زبان قادر به درک این سخنان هستند. ذکر کلمات و جملات یک متن بدون توجه به زمینه و مقدمه و مؤخره آن نیز می‌تواند موجب ایجاد سردرگمی و سوء ادراک خواننده شود و معنای حقیقی آن را مخدوش نماید. او شطح معروف بایزید را نیز دارای مقدمه و مؤخره‌ای دانسته‌اند که فهم سخن او را ممکن می‌سازد.^۲ این امر حتی درباره سخن خدا و پیامبرش نیز صدق می‌کند. اموری چون استواء و نزول، رضا و غضب، شوق و کراهت، وجه و عین و ید و سمع و بصر و ... که اگر در جایگاه شایسته و در کنار شواهد و قرائن مناسب ذکر نشوند گمراهی و الحاد برخی را سبب می‌شوند. لذا اگر ملحدی برخی از آیات متشابه قرآن را که ظاهراً دلالت بر جسمانیت خداوند دارند، در کنار هم قرار دهد و نزد عالمی ببرد، به بطلان آن دعاوی فتوی خواهد داد!^۳

اتحاد نفس با خداوند، نزد اکهارت

اکهارت برای ورود به مبحث اتحاد انسان و خدا از استعاره تصویر که هماهنگ با سنت غالب مسیحی است آغاز می‌کند. نزد او در نفس، تصویری از تثلیث وجود دارد که کاملاً با ذات خداوند یکی است و موجودیت نفس بدان وابسته است. جایگاه این تصویر نزد اکهارت عنصر نامخلوق موجود در نفس است و او در موعظت‌اش این تصویر را پسر پدر و حقیقت خویش می‌نامد. انسان نباید به شباهت با خداوند اکتفا کند، بلکه باید با او یکی شود. وقتی انسان از تصویر موجود در نفس پرده بردارد، تصویر الهی که خداوند آفریده دیدنی می‌شود. سپس به موضوع ولادت پسر که از اختصاصات دین مسیحیت است می‌پردازد. از آنجا که اکهارت در دفاعیه خود کمتر بدین موضوع پرداخته تکیه ما برای بررسی این اعتقاد بر سایر آثار اوست.

۱. همو، نامه‌ها، ج ۱، صص ۳۹۶-۳۹۷.

۲ شرقاوی، حسن، معجم الفاظ الصوفیه، چاپ اول، مؤسسه مختار، قاهره، ۱۹۸۷، ص ۱۸۴

۳. عین القضاة همدانی، شکوی الغریب، صص ۳۶-۳۸

الف - تصویر

یکی از موضوعاتی که برای فهم نحوه این‌همانی انسان و خداوند نزد اکهارت ضروریست تصویر خداوند در نفس است. در نفس تصویری از تثلیث وجود دارد که بنوعی بیان خود آن و با آن یکیست. این تصویر چیزی خارج از نفس نیست و موجودیت نفس بدان وابسته است. او برای ممانعت از هر گونه تصور حداقلی تأکید می‌کند که این تصویر کاملاً با خداوند یکیست و آنچه در درونست متجلی می‌شود. این امر را با سه مثال ساده قابل فهم می‌کند: تصویر شیء در آینه، تصویر اشیاء خارجی در چشم انسان و شاخه‌ی یک درخت. او این تصویر را پسر پدر بلکه حقیقت خویش می‌نامد. «تصویر، حکمت پدر است و من همان تصویرم»^۱

وقتی فرد حجاب از تصویر الهی بردارد و آنچه را که خداوند در او آفریده بی‌پرده به نمایش درآورد تصویر الهی دیدنی می‌شود. نزد اکهارت ولادت تجلی ذات الهی است. ولادت پسر از پدر به معنای آنست که پدر اسرار خویش را بر او فاش نموده لذا هرچه فرد تصویر الهی را واضحتر و شفافتر به نمایش درآورد، خدا آشکارتر در او متولد می‌شود. پس تولد دائمی خدای پدر که در اتحاد انسان با خدا تحقق می‌یابد، تصویر او را کاملاً متجلی می‌سازد.^۲ تصویر عقل و تصویر الهی در نتیجه‌ی اتحاد چنان با یکدیگر می‌آمیزند که هرگونه تمایز از میان می‌رود.^۳ غایت حیات معنوی نزد اکهارت شناخت تصویر الهی یا عقل نامخلوق موجود در نفس نیست، بلکه بالفعل ساختن و به تصویر کشیدن^۴ خدا در عقل و وجود و تصویر خدا شدن است که سبب می‌شود ازلیت الهی در وجود فانی انسان جاری شود و با تولد دوباره، نفس بالفعل شده و به کمال و اتحاد با خدا دست یابد.

ب - تبئل

تبئل از محوری‌ترین نظرات اکهارت است که در فهم اتحاد انسان نیک با خدا موثر است. بعلاوه از مقدمات ضروری تولد پسر در نفس و اتحاد آن با خداست. عدم دانستن مخلوقات

1. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, Blakney, Raymond, B, Harper & Row, New York, 1941, p. 281

2. Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, Bernard McGinn(ed.), Paulist Press, 1986, p. 302

3. *Ibid.*, p. 314

4. *Imagine*

از سوی اکهارت، تبّیل از ایشان برای رسیدن به خدا را ضروری می‌سازد. او نادیده گرفتن خویش، خالی شدن از تصاویر خود و سایر مخلوقات و تکیه بر خداوند به‌عنوان تنها پدر خویش را زمینه‌ساز رسیدن انسان به مرحله‌ای می‌داند که هیچ چیز مخلوق یا نامخلوق، حتی خدا یا سایر موجودات توان آزار و غمگین نمودن او را ندارند و همه وجود حیات ادراک علم و محبت وی از خدا، در خدا و خود خدا خواهد شد^۱ تبّیل ترجمه واژه آلمانی *Abgeschiedenheit* به معنای عدم وابستگی به امور و متانت و استقامت در برخورد با تحولات زندگی است. این واژه در اصل معنایی عملی یا اخلاقی دارد اما در تفکر اکهارت ابعاد نظری گسترده‌ای می‌یابد و در توصیف وی از هدف نهایی حیات عرفانی که معرفت و اتحاد با خداست نقش محوری ایفا می‌کند.^۲

او در رساله در باب تبّیل به توصیف ویژگیهای این مقام می‌پردازد و آن را عالیترین فضیلتی می‌خواند که با آن انسان می‌تواند با خدا متحد شود و به مدد لطف، همان چیزی بشود که خدا بالذات هست و به تصویری که پیش از خلقت در خدا داشته شباهت یابد. او تبّیل کامل از تمامی مخلوقات را بهترین فضیلت می‌داند.^۳ امری که زمینه اخلاقی بلکه شرط وجودی پذیرش تولد است و زنجیره‌ای از فضایل از قبیل انکار نفس، هدفمندی، گرایش به باطن، عشق به خداوند، و مشابهت به او همراه دارد. این فضایل اعمال و تکالیف ظاهری انسان را متعالی و نفس را به زیبایی حقیقی خویش متوجه می‌سازند.^۴

ج- عقل نامخلوق

اکهارت از میان همه قوا و نیروهای نفس بیشترین عنایت را به عقل دارد. هر چه موجودی کاملتر و بسیطر باشد، عقل و قوای دیگر وی غنی‌ترند و از آنجاکه نفس عقلانی از سایر اشکال ماده کاملتر است، وجود و ماده او بسیطرین است.^۵ عقل برای اوگوستینیان قرون وسطی از جمله اکهارت معرفتی اشراقی و متفاوت از عقل مشائیان است که با صور

1. Meister Eckhart, 1941, p. 274.

2. Dobie, Robert J., *Logos and Revelation*, The Catholic University of America Press, 2010, pp. 187-188.

۳. لوقا ۲۴: ۱۰

4. Shah-Kazemi, Reza, *Paths to Transcendence*, World Wisdom, 2006, p. 142.

5. Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence*, Translation and Introduction by Bernard McGinn and Edmund Colledge, Paulist Press, 1981, p. 87.

محسوسات به درک مفاهیم مختلف نائل می‌شود.^۱ به نظر می‌رسد منظور اکهارت از قوه عقلیه که یکی از قوای سه‌گانه نفس است عقل مشایی است. او با اشاره به این‌همانی اولیه خداوند و عقل، عقل را خدای واحد می‌خواند. لذا توسل به عقل موجب اتحاد با خداست.^۲ خدا و عقل هر دو بی‌تا هستند و در این بی‌تایی به یکدیگر شبیهند. عقل با ادراک خلوص و بی‌شائبگی خود درون خویش را می‌جوید تا آنچه را که بدان عشق می‌ورزد بیابد. عقل تصویر خدا^۳ متعالی‌ترین بخش روح و جایگاه تصویر الهی است^۴ دیده‌ای که نفس با آن به ذات خدا می‌نگرد، حامل تصاویر همه مخلوقات، تصاویری فراتر از تصاویر و چنان به خدا نزدیکست که با یکدیگر واحدی تقسیم‌ناشدنی را تشکیل می‌دهند.^۵ تنها بخش نفس که می‌تواند ذات صرف خدا را در خویش جا دهد. خدا با حقیقت خویش بر عقل و با نیکی خود بر اراده تجلی می‌کند، اما با ذات عاری از صفات خویش که گاه آن را عقل^۶ نام می‌دهد، به درون نفس می‌تابد.^۷

د- ولادت

نزد اکهارت هدف انجام اعمال ظاهری و شعائر عبادی کتاب مقدس و آفرینش عالم، ولادت خدا در نفس آدمیست. خداوند کلمه ازلی خویش را در درونی‌ترین اعماق نفس بر زبان آورده و آنجا ولادت تحقق می‌یابد.^۸ اولین نتیجه‌ی تولد پسر در نفس که منتقدان آن را بدعت‌آمیز دانستند، عبارتست از اینکه انسان همان پسر خداوند می‌شود. در حکم پاپ علیه اکهارت این‌همانی انسان نیک با تنها پسر مولود خداوند^۹ تماما باطل و بدعت خوانده شد، بعلاوه انتساب همه صفات مسیح به انسان نیک و شایستگی او بر هر آنچه برای ذات الهی

۱. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، سمت، تهران، ۱۳۸۶، ص ۴۱۵.

2. Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p. 226.

3. Ibid, pp. 313-4.

4. Schurmann, Reiner, *Wandering Joy, Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, David Appelbaum, Lindisfarne Books, 2001, p.130.

5. Meister Eckhart, *Selections from His Essential Writings*, Edmund Colledge and Bernard McGinn, HarperCollins, 2005, p.78.

6. Reason

7. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, pp. 271-284.

8. Pfeiffer, Franz, *The Sermons and Collations of Meister Eckhart*, Kessinger, p. 80.

9. The Only Begotten Son of God

شایسته است، و قدرت او بر هر چه خدا می‌کند و اینکه همراه خداوند خالق آسمانها و زمین و کلام ازلی است، نزدیک به بدعت دانسته‌اند.

اکهارت رابطه پسر و پدر را به ارتباط انسان نیک و کمالاتش تشبیه کرده می‌گوید انسان نیکوکار از آنجهت که نیک است صفات الهی را داراست، نه بدان دلیل که برای خدا کار می‌کند و بدو عشق می‌ورزد بلکه حقیقتاً به خاطر خود کار می‌کند و به خویش عشق می‌ورزد چراکه پدر خدای نامخلوق را دوست می‌دارد و آنکه عشق می‌ورزد پسر مخلوق خداست. پدر در پسر و پسر در پدر است، در اصل پدر و پسر واحدند.^۱ با تجسد کلمه، ما فرزندخوانده‌های^۲ خدا می‌شویم. تجسد کلمه در مسیح به‌عنوان فردی متفاوت از من ارزش چندانی برای من ندارد، مگر اینکه مسیح در شخص من متجسد شود تا من هم بتوانم پسر خداوند شوم. این همان حقیقتی است که در کتاب مقدس^۳ برای تحقق آن دعا می‌کنیم «اراده تو همچون آسمان، در زمین نیز جاری گردد.» اراده پدر در مسیح/آسمان جاری گشت و او پسر خدا شد. اراده او اینست که در وجود ما/ زمین نیز خداوند متولد شود و ما پسران خدا شویم.^۴

در جریان اتحاد انسان دائماً در خدا متولد می‌گردد. با پرده‌برداری از تصویر الهی درون و خلوص نفس، انسان به تصویر خداوند شبیه‌تر می‌شود و بیشتر با او متحد می‌شود. انسان دائماً در خدا متولد می‌شود و اتحاد این دو نیز در سایه شباهت تصاویر قابل ادراکست. اتحاد در وجه تصویری وجود انسان رخ می‌دهد نه وجه مخلوق وی و او در نتیجه‌ی اتحاد وجود مخلوق خویش را انکار نمی‌کند. اما مخلوق بودن را از خداوند سلب می‌کند.^۵ در اتحاد انسان نیز در خداوند متولد می‌شود. طبیعتی که خدا پذیرفته بین همه انسانها بدون کمترین تفاوتی مشترکست. از اینرو هر انسانی می‌تواند در مسیح و در خویش بواسطه لطف فرزندخواندگی پسر خدا شود.^۶ اتحاد در کلمه الهی و بواسطه آن شکل می‌گیرد. نفس همچنان مخلوق باقی می‌ماند اما از آنجا که عدم خویش را ادراک می‌کند کاملاً با خداوند هماهنگ می‌شود. تا

1. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, pp. 272-275.

2. through adoption

۳. متی، ۶:۱۰

4. Meister Eckhart, *The Essential sermons*, p. 167.

5. Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p. 301.

6. Meister Eckhart, *Selected Treatises and Sermons*, James Clark, Faber and Faber, 1958, p. 221.

زمانیکه نفس کاملاً با کلمه الهی هماهنگ نشود، اتحادی رخ نخواهد داد. آنگاه نفس تصویر خدا می‌شود.^۱ حس حضور دائمی خداوند چنان وجود انسان را احاطه می‌کند که او را به خدای محبوبش مبدل نموده و موجب می‌شود انسان خداوند را در همه‌ی عالم ادراک کند. همانطور که اگر کسی به خورشید خیره شود در همه چیز آن را می‌بیند. هدف آنست که در همه شرایط با خدا متحد شویم، هدفی که انسان عادی در آرزوی آنست و انسان نیک بدان دست می‌یابد.^۲

تحلیل و بررسی

فنا حاصل اراده حق؛ صعود انسان یا نزول خداوند

نزد صوفیه مسلمان وصول به فنا حرکتی دشوار است: «کوه را به مویی کشیدن آسانتر از آنست که از خود بیرون آیی.»^۳ فنا حاصل تابش نور حق و موهبتی از جانب خداست و هر که وصال حق را حاصل تلاش خویش بیانگارد خود را در رنج بی‌نهایت افکنده است.^۴ همه اعمالی که از بنده سر می‌زند منسوب به خداست و بنده به فنای فعلی دست می‌یابد^۵ و قهاریت خداوند همه موجودات را محو می‌سازد.^۶ محو و اثبات یا فنا و بقا هر دو از قدرت الهی سرچشمه می‌گیرند و به مشیت او وابسته‌اند. او یاد غیر خود را از قلوب عارفان محو و ذکر خویش را بر زبان آنان جاری می‌کند و هر که را خداوند از مشاهده خود محو کند، به حقیقت حق اثبات می‌نماید.^۷ در آخرین مرحله‌ی فنا نیز عاشق، ظلمت هستی خود را به

1. Dobie, p. 284.

2. Shah-Kazemi, pp. 175-7.

۳. محمد ابن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش ذبیح الله صفا، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۱۹.

۴. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، چاپ یازدهم، انتشارات زوآر، ۱۳۷۹، ص ۴۶۱.

۵- جنید بغدادی، رسائل جنید، به کوشش فریدالدین رادمهر، چاپ اول، روزنه ۱۳۸۰، ص ۳۵۸.

۶. حلاج، حسین بن منصور، تفسیر القرآن للحلاج، به کوشش محیی الدین طعمی و کمال عمر الامین، قاهره، دارالحریم للتراث، ۱۴۲۵ه.ق، ص ۲۸.

۷. قشیری نیشابوری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، الرساله القشیریة، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف؛ چاپ اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۴، ص ۱۴۸.

توفیق و فضل الهی کنار می‌زند^۱ و خداوند با ابتلای انسان به بلا قلعه خودی او را فتح می‌کند، تا آنجا که عاشق موئی در زلف معشوق می‌شود و اثری از وی و صورت معشوقی برجای نمی‌ماند.^۲ عین‌القضات فنا را نتیجه لطف حق به بنده می‌داند و به کشش معشوق توجه ویژه‌ای می‌کند و شوق و محبت بنده به حق و ناتوانی برخی از دستیابی به قرب حق را ناشی از اراده الهی می‌داند. این شوق نتیجه حضور و رویت است نه غیبت و دوری^۳، نشانه حیات انسانست و فارغان از عشق و شاهدبازی بی‌خبرند.^۴ تقدیم یحبهم بر یحبونه بر این امر دلالت دارد و سالک عشق حق دیده و دیدنیها را می‌بازد.^۵ اگر خدا بخواهد بنده‌ای را به خود نزدیک سازد همتی بلند و شور عشق بدو عطا می‌کند و با زبان دل با او سخن می‌گوید، سپس دلش را از اغیار خالی می‌سازد تا آیات جمال حق را در آسمان و زمین ببیند و تسبیح ذرات وجود را بشنود. اما نباید در این دیدن و شنیدن متوقف گردد، بلکه باید خلیل وار این عقبات و حجابها را پشت سر گذارد. قدم آدمی توان ورود بدان بارگاه را ندارد، لذا مراکب لدنی از جانب حق ارسال می‌شود تا وجود سالک را از میان بدارد.^۶

اکهارت نیز کلید اتحاد انسان با خداوند را در دستان خدا می‌داند. این خداست که به وجود انسان نیک نزول و در او عمل می‌کند و موجب می‌شود که وی اتحاد خویش با الوهیت را ادراک کند. از چنین کسی روح القدس متجلی می‌شود. طبیعت خیر چنینست که تمایل به ظهور و فوران دارد^۷ انسان شدن خدا موجب شد انسان بتواند خدا شود. خدا جان داد، تا من نیز بتوانم از همه مخلوقات و عالم ماده بمیرم.^۸ از اموری که اکهارت جهت بیان ضرورت اتحاد نفس با خدا بیان می‌کند، دو مورد مختص خداست: تعالی و عدم تعیین^۹ ذات خداوند و نامخلوق بودن وی. از آنجا که نفس به امور نامتمایز متمایل و از تمایز و تعیین بیزارست، با

۱. ابن ابی سعد، لطف الله، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۴، ص ۷۷.

۲. غزالی، خواجه احمد، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۴.

۳. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، ۱۳۸۶، ص ۲۱.

۴. همان، ص ۳۲۱.

۵. همو، نامه‌ها، ج ۱، ص ۳۳۲.

۶. همو، نامه‌ها، ج ۱، صص ۳۸۹-۳۹۲.

7. Shah-Kazemi, p. 173.

8. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, p. 194.

9. Particular

خیر مطلق که در اشیاء متعین یافت نمی‌شود ارتباط طبیعی دارد.^۱ این خداست که انسان را به‌عنوان پسرش همچون خویش و در طبیعت خویش متولد می‌کند. در نزدیکترین حالت من از روح القدس پدید می‌آیم و تنها یک حیات، یک وجود و یک عمل هست. همه افعال خدا واحدست. لذا خداوند مرا هم بدون هیچ تمایزی و همانند پسرش متولد می‌کند. ما دائماً به خدا تبدیل می‌شویم در کتاب مقدس آمده: ما هر چه بیشتر به خدا شبیه می‌شویم و جلال و شکوه او را منعکس می‌کنیم.^۲ همانند نان که در عشاء ربانی به بدن مسیح مبدل می‌شود. من به خدا تبدیل می‌شوم و او مرا با خودش یکی می‌کند، پس بواسطه خدای زنده تمایزی میان ما وجود ندارد. پدر بی‌وقفه پسرش را متولد می‌کند. پسر هنگام تولد همه کمالات پدر را داراست.^۳

خداوند بی‌صبرانه می‌خواهد نفس مخلوقات را رها کند. این حقیقت اجتناب‌ناپذیر است و تمام الوهیت او وابسته به این امر است. رویگردانی انسان از خدا ممکنست، اما پشت کردن خدا به انسان ممکن نیست.^۴ در جریان اتحاد این نفس است که به خداوند تبدیل می‌شود نه بالعکس. او برای روشن نمودن مطلب مثال خورشیدی را ذکر می‌کند که در آینه منعکس می‌شود. انعکاس خورشید در آینه همان خورشید است، اما آینه همچنان آینه و خورشید همچنان خورشید است. خداوند نیز با ذات وجود و الوهیت خویش درون نفس است، با وجود این، نفس نیست. انعکاس خداوند در نفس خداست، اما وجود نفس به قوت خود باقیست. خداوند مخلوق نیست بلکه مخلوق خدا می‌شود.^۵

فنا، ولادت ثانی

سخن گفتن از تولد کلمه ازلی یا مسیح در نفس انسان در مسیحیت سابقه دارد. نوآوری اکهارت در این زمینه آنست که علاوه بر آنکه بواسطه لطف کلمه در انسان متولد می‌شود انسان نیز کلمه را در خداوند تولید می‌کند و این وجه فعال تبث است. از سوی دیگر او نتایج جدیدی از قبیل اتحاد نفس با پسر و پدر را بر این تولد دوباره مترتب می‌سازد. این نتایج که

1. Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p. 172.

۲. دوم قرن‌تیان، ۳:۱۸

3. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, p. 181.

4. Schurmann, p. 56.

5. Kelley, C.F, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Dharmacafe, California, 2009, p. 104.

در موعظت وی به وفور دیده می‌شود وی را در معرض اتهام بدعت گذاری در دین قرار داده است. نزد اکهارت هدف از آفرینش عالم ولادت خداوند در نفس آدمیست. انسان دو نوع تولد دارد تولدی برای ورود بدین عالم و تولدی روحانی جهت خروج از عالم و ورود به خدا. ولادت پسر جریانی ازلی است و نفوس همه انسانها در ولادت پسر، تنها پسر مولود را می‌زایند. هرچند ولادت متعدد است، مولود واحد است. عین القضاة نیز در آثار خود فنا را ولادت ثانی خوانده و در تشریح آن از یکی از سخنان عیسی (ع) مدد می‌گیرد که فرمود: هر کس دوبار زاده نشود، به ملکوت آسمانها وارد نمی‌شود. انسان با ولادت طبیعی دنیا را می‌بیند و با فنا و ولادت ثانی از خودی خویش بیرون می‌آید و حقایق ملک و ملکوت را خواهد دید و اسرار آسمانها و زمین بر وی آشکار می‌شود و معرفت نفس و معرفت پروردگار برایش حاصل می‌گردد. سپس حق عهده‌دار امور دنیا و عقابایش می‌شود.^۱

عالم ملکوت سرشار حیات و عالم ملک مرگ حقیقی است. تا انسان مرگ را پشت سر نگذارد، به حیات نخواهد رسید.^۲ بواسطه ولادت ثانی انسان از ملک به ملکوت قدم می‌نهد و از هفت آسمان و زمین فراتر می‌رود. در اینجا جسم و زمان و مکان دیگر به کار وی نمی‌آید.^۳ ولادت سوم انسان را به عالم جبروت می‌رساند و در ولادت چهارم حقیقت احدیت او را در خود فانی می‌کند بطوریکه به فنای فنا می‌رسد. اینجا نام و نشانی از وی باقی نمی‌ماند. تنها مسماً می‌ماند و باطن به تمامی آشکار می‌شود. اول و آخر در زمان واحد حاضر شده و عدم و نیستی رخت برمی‌بندند.^۴

مراتب فنا

اولین مرتبه فنا نزد عین القضاة عبودیت است.^۵ او به پیروی از صوفیه فنا را سه نوع می‌داند: فنای افعال، فنای صفات و فنای ذات. فنای فعلی عدم اسناد افعال به خویشتن است. این مفهوم در میان صوفیه سابقه دارد و برخی انجام طاعات را کفر و نسبت آنها به بنده را شرک

۱. عین القضاة همدانی، تمهیدات، صص ۱۱-۱۲.

۲. همان، ص ۳۱۹.

۳. عین القضاة همدانی، نامه‌ها، ج ۱، صص ۹۰-۹۲.

۴. همان، صص ۱۷۴-۱۷۵.

۵. همان، ص ۱۵۶.

می‌دانند. قاضی نیز نسبت فعل به واسطه‌هایی چون فرشته، شیطان یا انسان را مجازی و فاعل حقیقی را خدا می‌داند.^۱ این تقسیم‌بندی در آثار اکهارت دیده نمی‌شود، اما فنای فعلی موضوع برخی از انتقادات علیه اوست. نزد وی انسان متبئل تنها آنچه را که خدا بخواهد و بدانگونه که خدا اراده کند می‌خواهد. حتی اگر خدا گناه کردن او را اراده کند. عین القضاة در آثار خود از رفع تکالیف شرعی از آنکه از صفات بشری غایبست و به فنا رسیده سخن می‌گوید. در فنای صفاتی طهارت و تهذیب نفس به از میان رفتن صفات بشری می‌انجامد و اراده خودآگاهی و معرفت سالک در حق مستهلک می‌شود. بشریت حادث و ربوبیت قدیم هرگز با یکدیگر جمع نمی‌شوند و رفع صفات بشری لازمه دستیابی به صفات ربوبی است. استغراق در حق حالی برتر از کفر و ایمان و حقیقت‌فناست، چراکه انسان در حال کفر و ایمان به خویش آگاهست. اما با ترک خویش، مستغرق در حق و به بقای او باقی می‌شود.^۲

نزد اکهارت فنای صفاتی آنست که انسان متواضع همه‌ی صفات خداوند را داراست و نهایتاً چنان با خداوند متحد می‌شود که هر دو حیات و وجودی واحد می‌شوند. چنین کسی بر خداوند همان قدرت و نفوذی را دارد که خدا بر او و سایر ملائکه و مقدسان دارد. این ویژگی مختص انسان متواضع است. او هرگز مخالف خواست الهی اراده نمی‌کند و اراده او با خداوند یکیست.^۳ او اتصاف انسان به ویژگیها و خصوصیات خداوند را مقدمه تبدیل وی به تنها پسر مولود خداوند می‌خواند. از آنجا که پسر اولین مولود عالم خلقت است ما تنها بواسطه او که حقیقتاً پسر خداست، فرزندان خدا می‌شویم.^۴

تبئیل: فنای ذاتی

تبئیل نقش محوری در اتحاد خدا و انسان نزد اکهارت دارد و اتصاف انسان بدان موجب سریان الطاف خداوند بر وجود انسان، فعلیت تصویر الهی، ولادت پسر در نفس و اتحاد خداوند با آن می‌شود. عدم پنداشتن مخلوقات تبئیل از ایشان را برای رسیدن به خداوند در تفکر او ضروری می‌سازد. این باور او در سنت مسیحی بی‌سابقه و سوءظن کلیسا علیه وی را برانگیخته است. تبئیل مردن از خویش و همه مخلوقاتست. همان توصیه عیسی به مارتا در

۱. همان، ج ۲، صص ۴-۷.

۲. عین القضاة همدانی، تمهیدات، صص ۲۴-۲۶.

3. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, p. 269.

4. *Ibid*, p. 287.

انجیل لوقا. او با نقل یکی از سخنان پولس هنگام دستیابی به کمال وجودی بالاترین مرحله تبّتل را رهایی از خداوند می‌خواند، مقامی که با فنای فنا در اندیشه قاضی و دیگر صوفیه قابل قیاس است. قاضی در *تمهیدات* به نقل از ابوبکر فورک فقیر را بی‌نیاز از خویش و خالق خویش می‌خواند چراکه نیاز نشانه نقص است، اما فقیر به لحاظ وجودی کامل و به اخلاق الهی متخلق گشته است.^۱ پولس صاحب مقامی است که به خاطر برادران مسیحی خود و برای خدا در جسم ماند و همه موهبت‌های الهی را به خاطر الوهیت ترک نمود تا نشان دهد خداوند نزد وی از الطافش محبوبتر است. این مقام با بقای پس از فنا نزد صوفیه مسلمان قابل تطبیق است.

انسان با تبّتل کامل همه تمایزات بشری را از خویش دور می‌کند و تنها طبیعت بشری می‌ماند که مسیح پذیرفته و بدین نحو انسان می‌تواند ملبس به مسیح شود. اکهارت با تأکید بر اینکه مخلوقات حجاب خداوندند می‌گوید تا زمانی که مخلوقات انسان را به خود مشغول سازند، چیزی از خدا نخواهد دید. صوفیه نیز آخرین مرحله‌ی فنا را فنای سالک از ادراک فنای خویش می‌دانند و اغلب آنها به عدم بازگشت صفات بنده و بقای انسان فانی به صفات ربوبی حق معتقدند و آن‌که به آگاهی و تمییز و بقای صفات حق دست نمی‌یابند را مجنون حق می‌خوانند و تکالیف شرعی را از آنها رفع می‌کنند. نزد متصوفه فنای ذاتی آخرین مرحله فناست، امری خارج از حوزه ادراک عقل. ایشان حتی در ساحت خواطر برای انسان وجود حقیقی قائل نیستند و فنای کلی را ترک دیدار اغیار از جمله خویشتن می‌دانند^۲ که اثبات حق را در پی دارد. قاضی در بخشی از *زبده* آنجا که از معرفت بی‌واسطه‌ی عرفا سخن می‌گوید، ناگاه به دلیل غلبه جلال ازلی خداوند، علم و عقل را از کف می‌دهد و هویت مجازی وی مستغرق هویت ازلی می‌شود. او با نقل سخن خود «فتلاشی العلم و العقل و القلب» بی‌آنکه به فنای ذاتی اشاره کند، تلاشی وجود عارف را حقیقت تصوف و عبارت از پنهان شدن عین عبودیت از نظر بنده می‌خواند. همچنین «طار الطائر الی عشه»^۳ را یادآور سخن بزرگانی چون

۱. عین‌القضات همدانی، *تمهیدات*، ص ۱۳۰.

۲. سهلگی، محمد، *کتاب النور*، از میراث عرفانی بایزید بسطامی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن،

تهران، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴.

۳. عین‌القضات همدانی، *زبده الحقایق*، صص ۸۵-۸۶.

ابوسعید خراز می‌داند و ظهور چنین حالی را نتیجه تقوای الهی در خلوت می‌داند که بنده را به مقام تجلی و رویت می‌رساند.^۱

بنظر می‌رسد این نوع فنا که زمینه‌ساز وصال نزد صوفیه است، بیشترین مخالفت فقها و متشرعه را در پی داشته است. نزد اکهارت اتحادی که نفس در مسیر صعود به الوهیت تجربه می‌کند و حاصل تبّتل و ولادت پسر در اوست از اتحاد نفس با خداوند پیش از خلقت، که سنت مسیحی تشابه می‌نامد نشأت می‌گیرد. بدین ترتیب خدایی که برای انسان ناشناختنی است، در اتحاد عرفانی دست‌یافتنی می‌شود. در این اتحاد، نفس در خدا و خدا در نفس متولد می‌شود و هر دو یک واحد را تشکیل می‌دهند.

مثال‌ها

رودلف اوتو در مفهوم/ امر قدسی^۲ ضمن تشریح بیان ناپذیری تجربه عرفانی از نظریه استعاره سخن می‌گوید. عرفا با یافتن شباهت میان یک تجربه دینی و برخی ویژگیهای موجودات عالم تجربی نام آن کیفیت طبیعی را بنحو استعاره به تجربه اطلاق می‌کنند چرا که تجربه عرفانی بیان ناپذیر است.^۳ اکهارت و عین‌القضات هر دو برای توضیح اتحاد وصف ناپذیر انسان و خداوند مثالها و استعارات گوناگونی از عالم طبیعت آورده‌اند که گاه بسیار به یکدیگر نزدیکست. عین‌القضات تحت تأثیر استادش احمد غزالی^۴ تمثیل پروانه و آتش را بکار می‌گیرد. نیرو و توان پروانه از آتش است و آتش عشق چنان او را از خود بیخود ساخته که جهان را آتش می‌بیند و وقتی به آتش می‌رسد، میان آن و غیر آن تفاوتی نمی‌بیند و بی‌مهابا خود را به درون آتش می‌افکند. پس همه وجود او به آتش مبدل می‌شود و دیگر اثری از پروانگی وی باقی نمی‌ماند. نهایتاً عشق است که می‌ماند و نه از پروانه اثری هست، نه از آتش.^۵ اکهارت نیز سوختن چوب در آتش و خاکستر شدن آن را مثال می‌زند. ابتدا آتش چوب را شعله‌ور

۱. عین‌القضات همدانی، شکوی الغریب، صص ۲۸-۲۹.

2. The Idea of Holy

۳. اوتو، رودلف، مفهوم/ امر قدسی، ترجمه همایون همتی، چاپ اول، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۸۰، ص

۴. پورجوادی، نصرالله، پروانه و آتش، نشریه علوم انسانی، نشر دانش، سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲،

۵. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، صص ۹۹-۱۰۰.

می‌سازد و صفاتی چون سختی سردی و رطوبت را از آن می‌گیرد و لحظه به لحظه آن را به خود شبیه‌تر می‌سازد. چون آتش و چوب از هم بسیار متفاوتند اینکار نیازمند زمان است. هر چه چوب گرم‌تر و بیشتر به آتش شبیه شود سوز و گداز آن کمتر می‌شود^۱ اما آتش به گرمی حرارت و یا شباهت چوب به خود راضی نمی‌شود، بلکه خود را در چوب متولد می‌کند و طبیعت آتشین خود را بدان می‌بخشد. بطوریکه چوب با آتش متحد می‌شود و دیگر از آن متمایز نیست. پیش از آن نبرد پرسروصدای چوب و آتش، دود تولید می‌کرد اما وقتی تفاوتها از میان رفت آتش و چوب تسکین می‌یابند.^۲

در هر دو تمثیل آتش نمایانگر طبیعت الوهی است. قاضی با طبع شاعرانه و تفکر لطیفش پروانه را مثال انسان فانی در حق می‌داند، اما اکهارت او را به چوب که شیئی ملموس و تجربی است، تشبیه می‌کند. توصیف اکهارت از مراحل مختلف سوختن چوب و فنای آن در آتش بسیار موشکافانه و دقیق است که حاکی از دقت نظر و نکته‌سنجی حاصل از تفکر فلسفی اوست. عین القضاة در زیاده پنهان شدن عین عبودیت را با استفاده از مثال آینه تشریح می‌کند و می‌گوید تصویر موجود در آینه وجود خارجی ندارد و وجود حقیقی تنها از آن صاحب تصویر است. عوالم وجود و هرچه در آنهاست نیز در برابر خداوند عدم است. حقیقتی که اغلب انسانها تا پیش از مرگ از آن غافلند. اکهارت از تمثیل آینه برای روشن شدن موضوع تصویر کمک می‌گیرد. همانگونه که تصویر انسان در برابر آینه کاملاً همانند اوست، تصویر الهی موجود در نفس نیز کاملاً با خداوند یکیست و بدون واسطه‌ی تصویر دیگری رویت می‌شود، بطوریکه نفس می‌تواند خدا را در آن بی‌واسطه ادراک کند.^۳ از سوی دیگر همه انسانها همانند تصاویر موجود در آینه، خدا و پسر خدا را که خارج از ایشان و متفاوت با آنها نیستند منعکس می‌سازند.^۴

نتیجه

توجه به باطن مهمترین اتهام دو اندیشمند است و سایر اتهاماتشان در ذیل آن می‌گنجد. مخالفان در بیان اتهامات رویکردهای متفاوتی علیه آندو اتخاذ کرده‌اند. اتهام اکهارت کاملاً

1. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, p. 152.

2. *Ibid.*, pp. 55-56.

3. *Ibid.*, p. 167.

4. *Ibid.*, p. 304.

صریحست و همه مقدمات و نتایج اتحاد با خدا در اندیشه او را شامل می‌شود. مخالفان عین‌القضات زبده را واکاوی نموده و سخنی شطح‌آمیز را دستمایه اتهام ادعای نبوت قرار داده‌اند. قاضی متعلق به سنت صوفیانه‌ای است که بدان می‌بالد. او تصوف را علمی دارای اصول و الفاظ مخصوص و برترین علوم می‌داند که دست عوام از دامن آن کوتاهست و اتهام را رد می‌کند اما اکهارت از چنین پیشینه معنوی بی‌بهره است و استناد وی به اقوال و سخنان مراجعی مانند افلاطون، اوگوستین، توماس آکوئینی و یا نوافلاطونیان تنها به منظور توسل به مرجعیت موردقبول ایشان است. بررسی مفهوم فنا و درجات آن نشان می‌دهد ادعای قاضی مبنی بر روشن بودن معانی سخنانش نزد عالم صوفی صوابست و او در مسأله فنا و وصال الهی از بدنه تصوف فاصله نگرفته و اتهام ادعای نبوت با چنین اعتقادی سازگار نیست. تنها فنای ذاتی که طی آن ذات بنده در ذات حق مستهلک و معدوم می‌گردد در دوره‌های مختلف سوءظن متشرعه را جلب نموده و موجب تکفیر و تعقیب آنها شده است. عین‌القضات برای دفاع از فنا به مسأله الفاظ خاص علم تصوف و شطح به‌عنوان زبان خاص این علم پرداخته که در دفاعیه اکهارت نظیری ندارد. در موعظت او که به آلمانی و خطاب به جمع پرشور بگینه‌های^۱ عارفی که برای کنترل ایشان اعزام گشته بود بیان شده، شطحیات فراوانی وجود دارد. اکهارت به دلیل تعلق به طریق باطنی به‌ناچار از زبان رمزی استفاده می‌کند که دارای چهارچوب و نظامی ویژه است، برخلاف شطح که مرتبه‌ای فراتر از زبان رمزی است و در هیچ چهارچوبی نمی‌گنجد. به دلیل نبود آموزه ولادت در اصول اعتقادات اسلامی نگرش قاضی و استفاده وی از این مفهوم با آنچه مورد نظر اکهارت است، بسیار متفاوت و فاقد مقدمات و نتایج خاص آنست. هرچند هر دو در بکارگیری این لفظ برای سخن گفتن از فنای بنده اتفاق نظر دارند. تعریف عین‌القضات از فنا مشابه هم‌مسلمان صوفی اوست. اکهارت هم برای ورود به مبحث اتحاد انسان و خداوند از استعاره تصویر که در سنت غالب مسیحی سابقه داشته و هماهنگ با آنست آغاز می‌کند. توضیح مسأله‌ی فنا اکهارت را به موضوع ولادت پسر می‌کشاند، اما با بیان اتحاد پیشین انسان و پسر و زمینه‌سازی آن برای اتحاد انسان و خداوند در معرض اتهام بدعت قرار می‌گیرد. اموری که به دلیل خدانشناسی توحیدی عین-

القضاة در اندیشه او نظیری ندارد. با وجود تأکید هر دو اندیشمند بر لزوم لطف حق در دستیابی به فنا، به دلیل تفاوت جوهری مسیحیت و اسلام در مسأله نجات و رستگاری توصیف آنها از چگونگی اتحاد عرفانی متفاوتست. در تفکر قاضی فنا حاصل ترک نفسانیات و خودی خویشتن و صعود انسان بسوی حق است. اما در مسیحیت به دلیل گناه نخستین، انسان مستحق عذابست و شایستگی بخشایش و لطف الهی را ندارد. خداوند با فرستادن پسر خود به زمین و رنج و صلیب وی فدیهای برای کفاره گناهان انسان و تطهیر وی فراهم ساخت. پس تجسد مسیح عملی است که نجات آدمی از این عالم وابسته بدانست. رستگاری که لطف خداوند به انسان است، از بالا می آید و انسان را نجات می دهد. لذا خود انسان در نجاتش نقش محوری ندارد. اکهارت نیز از این آموزه تبعیت می کند و بارها تکرار می کند خدا انسان شد تا انسان خدا شود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن ابی سعد، لطف الله، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۴.
- ابن خلدون، مقدمه، محمد اسکندرانی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۶ق.
- ابن منور، محمد، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش ذبیح الله صفا؛ چاپ سوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴.
- اوتو، رودلف، مفهوم امر قدسی، همایون همتی، چاپ اول، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۸۰.
- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، سمت، تهران، ۱۳۸۶.
- بدوی، عبدالرحمن، شطحات الصوفیه، الجزء الاول، وكالة المطبوعات، الكويت، ۱۹۷۸.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶.
- پورجوادی، نصرالله، پروانه و آتش، نشریه علوم انسانی، نشر دانش، سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲.
- جنید بغدادی، رسائل جنید، به کوشش فرید الدین رادمهر، چاپ اول، روزه، ۱۳۸۰.
- حلاج، حسین بن منصور، تفسیر القرآن للحلاج، محیی الدین طعمی و کمال عمر الامین، قاهره، دارالحرم للتراث، ۱۴۲۵ه.ق.
- سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، به کوشش رنولد آلن نیکلسون، انتشارات جهان، تهران، ۱۹۱۴.
- سلمی، ابو عبدالرحمن، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی، ج ۱، چاپ اول، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹.
- سهروردی، شیخ ابوالنجیب، آداب المریدین، به کوشش نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳.
- سهلگی، محمد، کتاب النور، از میراث عرفانی بایزید بسطامی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۴.

- شرقاوی، حسن، *معجم الفاظ الصوفیه*، چاپ اول، مؤسسه مختار، قاهره، ۱۹۸۷.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، چاپ یازدهم، انتشارات زوآر، ۱۳۷۹.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، ۱۳۸۶.
- -----، *رساله شکوی الغریب*، به کوشش عقیف عسیران، دانشگاه تهران، ۱۹۶۲.
- -----، *زبده الحقایق*، به کوشش عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
- -----، *نامه‌ها*، به کوشش علینقی منزوی، اساطیر، ۱۳۸۷.
- غزالی، امام محمد، *المنقذ من الضلال*، چاپ بیروت، بی تا.
- غزالی، خواجه احمد، *مجموعه آثار فارسی*، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- قشیری نیشابوری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، *الرساله التفسیریة*، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف؛ چاپ اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۴.
- یثربی، سید یحیی، *عرفان نظری*، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- Dabashi, Hamid, *Truth and Narrative*, Curzon, First Published, Britain, 1999.
- Dobie, Robert J., *Logos and Revelation*, The Catholic University of America Press, 2010.
- Kelley, C.F, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Dharmacafe, California, 2009.
- Meister Eckhart, *Selected Treatises and Sermons*, James Clark, Faber and Faber, 1958.
- -----, *Teacher and Preacher*, Bernard McGinn(ed.), Paulist Press, 1986.
- -----, *A Modern Translation*, Blakney, Raymond, B, Harper & Row, 1941.
- -----, *Selections from His Essential Writings*, Edmund Colledge and Bernard McGinn, HarperCollins, 2005.

- -----, Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence*, Translation and Introduction by Bernard McGinn and Edmund Colledge, Paulist Press, 1981.
- Pfeiffer, Franz, *The Sermons and Collations of Meister Eckhart*, Kessinger.
- Schurmann, Reiner, *Wandering Joy, Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, David Appelbaum, Lindisfarne Books, 2001.
- Shah-Kazemi, Reza, *Paths to Transcendence*, World Wisdom, 2006.