

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۵

مطالعه تطبیقی «وحدت وجود» در نگاه ابن عربی و ماستر اکهارت آلمانی

کامبیز صفیئی^۱

چکیده:

اعتقاد به وحدت وجود مستلزم اعتقاد به اصالت وجود است. معتقدان به اصالت ماهیت می‌گویند که آنچه متحقق و ثابت است ماهیات و ذوات اشیاء است، و ماهیت دو شیء با هم از لحاظ حقیقت و ذات مخالف است و هستی یا وجود امری ذهنی و اعتباری است که در ذهن از تحقق ماهیتی در عالم خارج یا در ذهن پیدا می‌شود. و خود هستی بدون ماهیات متحقق حقیقتی ندارد. پس به عقیده حکما، حقایق اشیاء و ماهیات از یکدیگر جداست و جهت جامع و وحدت میان آنها امری ذهنی و اعتباری است و آنچه محقق است اشیاء متعدد و ماهیت متکثر است. مقاله حاضر به بررسی «وحدت وجود» در نگاه محیی‌الدین ابن عربی و مایستر اکهارت آلمانی می‌پردازد. هر دو عارف و نظریه پرداز، یکی مسلمان و پیرو سنت نبوی و دیگری مسیحی‌ای پیرو کلیسای رومی، هر دو به فرهنگ عرفانی ادیان ابراهیمی تعلق دارند.

کلید واژه‌ها:

مایستر اکهارت، ابن عربی، وحدت وجود، عرفان.

۱- دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، استادیار زبان و ادبیات آلمانی، ایران. safiie.kambiz@gmail.com

پیشگفتار

از آنجا که بحث «وحدت وجود» از دل عرفان بیرون می‌آید، لازم است تا ابتدا به تعریفی کلی از عرفان بپردازیم. همانطور که می‌دانیم: واژه عرفان از ریشه «عَرَفَ» به معنی «شناختن» است؛ بنابراین اساس و محور سلوک عارفان و نیز مبانی علم عرفان بر معرفت حق تعالی و چگونگی رسیدن به حقیقت می‌باشد. اساساً این مفهوم از آغاز پیدایش حسّ پرستش در بشر شکل گرفته است و پیروان هر دینی بر اساس عقاید و اصول خاص خود تلاش کرده‌اند خدای مورد پرستش خود را شناخته و به دیگران معرفی کنند. (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۱) و همچنین واژه معادل «عارف» در زبان آلمانی میستیک^۱ است که از کلمه یونانی^۲ (به معنای بستن و سکوت کردن) گرفته شده است. کوشش برای درک حقیقت محض و رابطه شخصی و مستقیم با مرکز هستی (خدا) به فطرت آدمی وابسته است و «به هیچ قوم و مذهبی محدود نمی‌شود.» اگر بپذیریم که عرفان «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الاهیات و دین است، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی «عرفان» وجود نداشته باشد.» (روحانی، حق جو، شوبیکلائی، ۱۳۹۴: ۱۲۸)

عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظرانی است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر از عقل و استدلال تکیه دارد. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است و در نزد سایر اقوام بر حسب تفاوت مراتب و به نسبت ظروف زمانی و مکانی خاص، نام‌های مختلف دارد که آن همه را امروز تحت عنوان «مستی سیسم» یا معرفت اهل سرّ می‌شناسند. (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۹)

وحدت وجود

اصطلاح وحدت وجود از دو واژه «وحدت» و «وجود» ترکیب یافته که هر دو، در اندیشه اسلامی جایگاه خاصی دارند. اساس اسلام بر لا اله الا الله است که آن را «کلمه

1- Mystik.

2- myo.

توحید» می‌خوانند. نظریه وحدت وجود یکی از پیچیدگی‌های اندیشه بشری است. تقریر عرفانی این نظریه بر این اصل استوار است که جز یک موجود حقیقی، که همان خداست، موجود دیگری در سرای هستی یافت نمی‌شود و هر چیز دیگری تجلی و ظهور اوست. (قاسم کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۰۰) بحث اعتقاد به وحدت وجود مستلزم اعتقاد به اصالت وجود است در برابر اصالت ماهیت. معتقدان به اصالت ماهیت می‌گویند که آنچه متحقق و ثابت است ماهیات و ذوات اشیاء است، و ماهیت دو شیء با هم از لحاظ حقیقت و ذات مخالف است و هستی یا وجود امری ذهنی و اعتباری است که در ذهن از تحقق ماهیتی در عالم خارج یا در ذهن پیدا می‌شود. و خود هستی بدون ماهیات متحقق حقیقتی ندارد. پس به عقیده حکما، حقایق اشیاء و ماهیات از یکدیگر جداست و جهت جامع و وحدت میان آنها امری ذهنی و اعتباری است و آنچه محقق است اشیاء متعدد و ماهیت متکثر است. اما طرفداران وحدت وجود می‌گویند که میان حقایق و اشیائی که ذاتشان با هم اختلاف دارد هیچ جهت جامعه‌ای نمی‌توان تصور کرد و این که وجود یا هستی جهت جامعه همه موجودات و ماهیات متحقق است دلیل بر آن است که خود امری حقیقی و واقعی است و در حقیقت، آنچه اعتباری و ذهنی است خود ماهیات است که به منزله حدود مراتب مختلف حقیقت وجود است. مثلاً انسان مرحله یا مرتبه‌ای از وجود و ماهیت انسان حد این مرتبه است و جماد مرتبه‌ای است از وجود، و ماهیت جماد حد این مرتبه است، و معلوم است که انسان و جماد ماهیاتند، و اموری اعتباری و ذهنی هستند.

قول به اصالت وجود و وحدت وجود مسئله مهم‌تری را پیش کشیده است و آن این که واجب الوجود وجود حقیقی است و عین همه موجودات دیگر است، به این معنی که ذات واجب الوجود، که وجود حقیقی است، بسیط است از همه جهات و هیچ‌گونه ترکیب، اعم از خارجی و ذهنی و اعتباری، در آن راه ندارد. زیرا ترکیب مستلزم احتیاج اجزاء به یکدیگر و مستلزم احتیاج شیء مرکب به یک ترکیب دهنده است. و ذات واجب الوجود بی‌نیاز و مستغنی از هر چیز باید باشد. و الا واجب الوجود نتواند بود. اما آن که وجودش بسیط از همه جهات است باید خود عین همه اشیاء باشد. زیرا اگر فرض کنیم بسیط الحقیقه از جمیع جهات، مثلاً انسان نباشد، ترکیبی ذهنی از ذات بسیط با جهت عدم انسانیت پیش خواهد آمد، و این گونه ترکیب با فرض بسیط از هر جهت بودن مخالف است، و از فرض ترکیب خلاف فرض بساطت لازم می‌آید. (پاکدل، ۱۳۹۲: ۲۱۶)

اعتقاد به این که واجب الوجود وجود محض و بسیط الحقیقه است، و بسیط الحقیقه عین همه اشیا است، همان است که اروپائیان (پانتئیسم) می خوانند، عده ای از فلاسفه مغرب زمین، با همه اختلاف در روش، به این معنی معتقدند که مشهورترین آنان جوردانو برونو و اسپینوزا هستند، و فلسفه هگل را نیز به تعبیری فلسفه همه خدایی می خوانند. اما اعتقاد به وحدت وجود بدون اعتقاد به همه خدایی نیز در فلسفه غرب وجود دارد، و عده ای فلسفه فلوطین و نوافلاطونی را فلسفه وحدت وجود می دانند، و آن را فلسفه پانتئیسم نمی خوانند، بلکه (پانانتئیسم) می نامند، و این اصطلاح شاید با وحدت وجود به معنی حقیقی آن بیشتر سازگار باشد، زیرا، پانانتئیسم، در عین این که موجودات دیگر را وابسته و متعلق به خدا می داند، خدا را وابسته به موجودات و عین همه موجودات نمی داند، و با آن که ماهیت عالم و خدا را هستی می داند، هستی خدا را جدا و برتر و والاتر و متعالی تر می شمارد.

فلسفه وحدت وجود از طرف پیروان سنت و اصحاب حدیث مطلقاً رد شده است، زیرا بنا به اعتقاد اهل سنت، که از ظواهر قرآن و حدیث استنباط شده است، خداوند به کلی و از همه جهات غیر از مخلوقات است، و او را از همین جهت شبیه و مانندی نیست. به همین جهت، طرفداران وحدت وجود از طرف متشرعین تکفیر شده و گاهی مورد تعقیب و قتل قرار گرفته اند. برونو و اسپینوزا نیز از طرف متشرعین و کلیسای مسیحیت به خاطر اعتقاد به پانتئیسم تکفیر شده اند. (غلامحسین مصاحب، ۱۳۷۴: ۳۱۴۹-۳۱۴۸) وحدت یعنی یکتایی و یکی بودن و مراد از وجود حقیقت وجود حق است و وحدت وجود یعنی آن که وجود واحد حقیقی است و وجود اشیا عبارت از تجلی حق به صورت اشیا است و کثرت مراتب، امور اعتباری اند و از غایت تجدد فیض رحمانی، تعینات نمود دارند. منابع اسلامی و مسیحی (عهد عتیق و عهد جدید) از دو طریق معرفت و محبت، مؤمنان را به سمت توحید در بالاترین سطحش سوق می دهند. همین امر الهام بخش عرفای مسلمان و مسیحی در ارائه نظریه وحدت وجود بوده است. آیات و روایات فراوانی در این زمینه، مورد استناد ابن عربی و اِکهارت قرار گرفته است که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

وحدت وجود در قرآن و عرفان اسلامی

آیاتی که بر یگانگی و یکتایی خدا و عظمت و شریک نداشتن او در هستی تأکید دارند. این آیات راه را برای قول به انحصار وجود باز می نماید. قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ..... آیاتی که بر فاعلیت مطلق خداوند، انحصار قدرت و قوت به او، به نحوی که همه افعال حتی فعل انسان

فعل او باشد، تأکید دارند. این آیات زمینه این اندیشه را فراهم می‌آورند که غیر از او فاقد فعل و تأثیر و قوت و در نتیجه عدم محض است. وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَا مَا تَعْمَلُونَ: شما و آنچه می‌سازید همه را خدا آفریده. آیاتی که بر جلال و جبروت خداوند تأکید دارند. و همه چیز را ملک او می‌دانند. این آیات این زمینه را فراهم می‌آورد که غیر از او را نیست انگاشته و مدعی شویم: غیرتش غیر در میان نگذاشت. قُلْ اَللّٰهُمَّ مٰلِكِ الْمُلْكِ. بگو ای پیغمبر بار خدایا ای پادشاه ملک هستی. آیاتی که اراده خداوند و خواست او را مطلق دیده‌اند. لذا انسان را مکلف بر توکل به او می‌کنند. پس غیر او تأثیر ندارد. و چون تأثیر ندارد پس وجود ندارد. اِنَّمَا اِمْرُهٗ اِذَا اِرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ. فرمان نافذ خدا در عالم چون اراده خلقت چیزی را کند به محض این که گوید موجود باش بلافاصله موجود خواهد شد. آیاتی که حضور مطلق خداوند را در همه جا اعلام کرده و جایی را از او خالی نمی‌بینند. این آیات زمینه ساز نوعی وحدت وجود و اندیشه «همه اوست» می‌شوند. وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَا الْمَغْرِبُ.....مشرق و مغرب هر دو ملک خداست. آیاتی که خدا را اول و آخر و ظاهر و باطن می‌دانند. (پاکدل، ۱۳۹۲: ۲۲۰) با توجه به گستردگی بحث و اهمیت موضوع فقط اشاره کوتاهی به مبحث وحدت وجود در قرآن و عرفان اسلامی شد، لیکن بحث وحدت وجود را در نگاه هر دو عارف به شکل مفصل در بخش‌های بعدی دنبال خواهیم نمود.

پیشینه تحقیق

پروفسور ایزوتسو^۱ با اعتقاد بر این که «وحدت وجود» مفهوم کلیدی نظام‌های فلسفی شرق است، بر این باور است که «وحدت وجود چارچوبی نظری فراهم می‌آورد که از طریق آن یکی از مهم‌ترین جلوه‌های تفکر فلسفه شرقی به معنای عام آن - اعم از اسلامی و غیر اسلامی - را می‌توان روشن ساخت و از آنجا به دیدگاه مثبتی در جهت نیل به فلسفه واحد جهانی و رسیدن به نقطه پیوند حوزه‌های عقلی و معنوی شرق و غرب دست یافت.» نامبرده در کتاب تصوف و تائوئیسم (۱۹۷۱م) در راه مقایسه و شناساندن ابن عربی و مایستر اکهارت بسیار تلاش نموده و همچنین رودولف اوتو^۲ در کتاب عرفان، شرق و غرب (۱۹۷۶م) به مقایسه اکهارت و ابن عربی به عنوان بزرگترین عرفای شرق و غرب پرداخته و بین غرب مسیحی و شرق غیر اسلامی پلی ایجاد کرده است. اما در ایران، در ارتباط با عارف مشهور

1- Isutso.

2- Rudolf Otto.

مغرب زمین «مایستر اِکهارت» متأسفانه علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده اِکهارت در غرب، استقصای کامل نشان می‌دهد که در ایران نه تنها هیچ اثری از او منتشر نشده بلکه در جهت معرفی او نیز هیچ اقدامی به عمل نیامده است. در باره او تنها یک شرح سه سطری در دائره-المعارف مصاحب آمده است و رساله مختصری از او به نام «وارستگی» به فارسی ترجمه شده که به علت مغلوط و ناقص بودن آن، قاسم کاکایی طی مقاله‌ای به نقد آن پرداخته است. در ضمن قاسم کاکایی (۱۳۹۱) در اثری تحت عنوان وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اِکهارت، خوانندگان ایرانی را با این عارف مشهور آلمانی آشنا ساخت. از جمله، حمیده بهجت (۱۳۷۸) طی مقاله کوتاهی با عنوان «عرفان مسیحی در آلمان» در کتاب برگ سبز (بزرگداشت نامه دکتر آنالیزه قهرمان) نیز بطور اجمالی به معرفی برخی از عرفای آلمانی از جمله مایستر اِکهارت، در قرون سیزده و چهارده میلادی پرداخته است.

اوج گیری عرفان آلمانی (قرن سیزدهم و چهاردهم)

با نگاهی ژرفتر، عرفان آلمانی به معنای گستره آن جنبش درون‌گرایی مذهبی را در دوران گوتیک از قرن دوازدهم تا قرن پانزدهم میلادی در بر می‌گیرد و در معنای محدودش نشان دهنده عرفان کلاسیک آلمانی در زمان شکوفایی آن، یعنی قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی است که تحت سرپرستی فرقه دومینیکیان به وجود آمد.

عرفان آلمانی به جنبش دینی عرفانی در سرزمین‌های آلمانی زبان اطلاق می‌شود. تحقیقات، مستندات، تجربیات و آثار این پدیده دینی در اکثر موارد به زبان آلمانی تدوین شده است و وجه تسمیه آن نیز همین خصیصه است. (Gnädinger, 1989:35)

دلایل پیدایش این جنبش مذهبی را می‌توان در غنا و پختگی یک فرهنگ در حال انقراض یافت. این دلایل زمینه‌ای به وجود می‌آورند که در آن عرفان، تسلاهی است برای تفرقه ایجاد شده بین خداوند و انسان. به این ترتیب، تعجبی ندارد که عرفان آلمانی در قرون وسطی شکوفا شد و پاییز قرون وسطی را درخشان و پر رونق ساخت. این دوران مصادف است با فرو پاشیدن فرهنگ شهبواری درباری و روی کار آمدن فرهنگ شهرنشینی که پیام آور رشد صنایع دستی و شکوفایی روحیه سرمایه‌داری بود. در این عصر، شاهد کشمکش بین پاپ و پادشاه هستیم. این دوران، دورانی است سراسر تحول، آتش سوزی، غارت، ویرانی، تبعید و بلایای طبیعی. انسان این دوران، که این چنین در معرض حوادث ناگوار و تحولات تاریخی قرار گرفته بود، احساس سرگشتگی و عدم اطمینان می‌کرد و به دنبال نقطه

اتکایی بود که در این کشمکش‌ها یاورش باشد و موجبات آرامش قلبی او را فراهم کند. در چنین اوضاع و احوالی بود که زمینه مناسبی برای پیدایش، رشد و تکامل عرفان مسیحی در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی به وجود آمد.

شکل‌گیری عرفان آلمانی، بخصوص عرفان نظری آلمانی، با رُخداد مهم دیگری مرتبط است. در سال ۱۲۶۷ میلادی، «کلیمنس چهارم»^۱ دستور داد راهبان فرقه دومینیکیان تدریس و حمایت مذهبی از راهبه‌ها را در بسیاری از دیرهای آلمان، به خصوص شمال آلمان، به عهده بگیرند. این راهبه‌ها در مکتب راهبان دومینیکی تعلیم می‌یافتند و تحت تاثیر موعظه‌های آن‌ها حکمت مدرسی را فرا می‌گرفتند. از آنجا که راهبه‌ها و راهب‌های دومینیکی شَم عرفانی داشتند، این تعالیم و بحث‌ها موجب پیدایش زمینه مناسبی برای تولد عرفان نظری در آلمان شد. (رهنما، ۱۳۸۷: ۲۵)

عرفان مسیحی آلمانی در قرون وسطی شامل دو بخش است: عرفان زنان که به پیروی از «برنارد کلرووی»^۲ عرفانی احساسی، تجربی و پیامبرانه است، و عرفان مردان که به پیروی از «دومینیک قدیس»^۳ موسس فرقه دومینیکی، عرفانی نظری و مشاهده‌گرانه است. (بهجت، ۱۳۷۸: ۲۴)

به لحاظ تاریخ عقیدتی، عرفان آلمانی با علوم دینی مقدسین مسیحی پیشین و هم‌چنین با حکمت مدرسی ارتباط مستقیم دارد. نخست، ایده «تولد خداوند در جان»^۴، که برگرفته از کتاب مقدس است، ریشه در عقاید مقدسین مسیحی پیشین دارد. دوم، حکمت مدرسی، به خصوص آنچه از عقاید توماس آکویناس و «قدیس بوناونتوره»^۵ نشأت گرفته، زمینه مناسب‌تری برای عرفان مسیحی به وجود آورد. توماس آکویناس نظریه هم‌سانی فیض‌های الهی (برگرفته از عقاید پولوس) را با هفت رحمت روح القدس مطرح می‌کند و ارزش زیادی برای معرفت قائل می‌شود. به عقیده او، شرط عشق همانا معرفت است و معرفت نیز فقط هنگامی حاصل می‌شود که عشق وجود داشته باشد. ثانیاً، قواعد فرقه دومینیکی تعیین

1- Clemens IV.

2- Bernhard von Clairvaux (1090-1153).

3- Dominikus de Guzman (†1227).

4- Gottes geburt in der Seele.

5- Bonaventura (1217-1274).

کننده معنای اصلی عرفان در وظایف دینی شد. به طور خلاصه می‌توان گفت که عرفان آلمانی بر اساس علوم دینی مقدسین مسیحی پیشین و حکمت مدرسی و عرفان نوافلاطونی پایه‌ریزی شد و قواعد فرقه دومینیکی به آن شکل و انسجام بخشید. هدف عرفان آلمانی این است که انسان را از حقیقتی که در باطن او وجود دارد آگاه سازد و او را به درون‌گرایی و آزادی رهنمون کند. بنابراین، عرفان آلمانی نزد بهترین پیروان این پدیده و حتی در دیرها هم به صورت گوشه گرفتن از دنیا به معنای فرار از دنیا نبوده است. عرفان آلمانی زهد را به رهایی درونی و آزادی از تعلقات دنیوی تعبیر می‌کند و برای نوع دوستی و هم‌دردی با انسان رنج کشیده ارزش زیادی قائل است.

عرفان آلمانی جنبشی بوده که بین زنان و مردان روحانی و به خصوص در دیرها رواج داشته است، اما روحانیون خارج از دیرها و همچنین افراد غیر روحانی را نیز در بر گرفته است. این عارفان اغلب انسان‌های مقدسی بودند که به طور جدی با دنیا‌گرایی کلیساهای قرون وسطایی و آشوب‌های بدعت‌گزارانه آن عصر مبارزه می‌کردند.

هدایت و رهبری روحانی عرفان آلمانی به عهده فرقه دومینیکیان بود، در حالی که عرفان فرانسیسیان بیشتر به دینداری مردم نزدیک بود، اعضای سایر فرقه‌های قدیمی، مانند بندیکتیان، سیسترسیان و آوگوستین‌ها^۱، نیز به عرفان آلمانی روی آوردند.

یکی از علل مهم رواج این پدیده ارتباط بین رهبانان، به خصوص از طریق مکاتبه، و سفرهای آن‌ها به نقاط دیگر بود. آثار و دست‌نوشته‌های این رهبانان و عرفا را می‌توان در سبک‌ها و شیوه‌های ادبی گوناگون مشاهده کرد: موعظه، صحبت، جلسات مذهبی، رسالات عارفانه، زندگینامه‌ها، حکایات مذهبی با مضامینی درباره قدیسین، کلمات قصار، دعاها و نامه‌ها. (Lexikon für Theologie und Kirsche 1968: 95)

برای تدوین آثاری درباره عرفان به عنوان رشته‌ای از الهیات، بیشتر از زبان لاتین استفاده می‌شد. لاتین به عنوان زبان رسمی آن دوران امر مراد و تبادل نظرات افرادی را که ملیت‌ها و زبان‌های متفاوت داشتند بسیار آسان می‌کرد. اما برای بازگفتن مشاهدات و الهامات قلبی، گفتارهای تسلی بخش مذهبی و شعرهای عارفانه از زبان متداول آلمانی استفاده می‌شد. این امر نه تنها در مورد عرفای بنام مانند مایستر اکهارت^۲، هاینریش سویزه^۱ و یوهانس تاولر^۲

1- Benediktiner , Zisterzienser, Augustiner.

2- Meister Eckhart.

صدق می‌کرد، بلکه در مورد زنان عارف قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی، مانند مِشتهیلد فُن ماگدِبورگ^۳ و دوستانش در دیر هلفتا^۴، هم صدق می‌کرد. بی‌شک تاثیری که عرفان آلمانی در اقصا نقاط مغرب زمین، از جمله فرانسه، ایتالیا، اسپانیا و انگلستان، به جا گذاشت مدیون آثاری است که یا در اصل به زبان لاتین بودند یا بعداً به این زبان ترجمه شدند. این تاثیرگذاری «رخدادی با اهمیت تاریخی و جهانی» محسوب می‌شود.

جنبش مذهبی «قلب مسیح»^۵ (متاثر از گروتروود بزرگ)^۶، عرفان انگلیسی (از طریق رویسبروک)^۷ و همچنین «تمرینات مذهبی ایگناتیانی»^۸ از طریق «پیروی از حضرت مسیح»^۹ هر سه با عرفان آلمانی ارتباط مستقیم دارند و از آن تاثیر پذیرفته‌اند. ناگفته نماند که پیروان این جنبش‌ها با تغییر و تحولی ایدئالیستی، امروز نیز وجود دارند. (همان: ۹۷)

اوج‌گیری عرفان اسلامی (قرن دوم)

عرفان اسلامی را می‌توان به عرصه وسیعی تعبیر کرد که عرفان نظری و عملی و متعارف را در بر می‌گیرد و با طریقت تصوف هم آمیختگی دارد و در مواردی تلقی یکسان یا مختلفی از آن می‌شود. با این حال عرفان اسلامی بطور خاص و مصطلح در عرصه علوم اسلامی مانند دیگر دانش‌های اسلامی چون فلسفه، کلام اسلامی و... مطرح می‌باشد. عرفان اسلامی را می‌توان معرفت و دانشی دانست که بدان عنصر عشق، در مطابقت و همراهی با ساختار وحی در اسلام گره خورده است.

آنچه در تعریف اصطلاحی عرفان اسلامی بیان می‌شود، عبارت است از: «علم به خدای سبحان از حیث اسماء و صفت و مظاهر آن و احوال مبداء و معاد و حقایق عالم و کیفیت بازگشت آن‌ها به حقیقت واحد یعنی ذات احدیت، و نیز معرفت طریق سلوک و مجاهده،

1- Heinrich Seuse.

2- Johannes Tauler.

3- Mechthild von Magdeburg.

4- Helfta.

5- herz – jesu- kult.

6- Gertrud die grosse.

7- Ruysbroek.

8- die ignatianischen Exerzitien.

9- Nachfolge Christi.

برای رها سازی نفس از تنگناهای قید و بند جزئیت و پیوستنش به مبداء خویش و اتصاف به نعت اطلاق و کلیت. (مطهری، ۱۳۷۶: ۸۳)

علیرغم نظرات انتقادی برخی از صوفیه نسبت به فلاسفه اسلامی، با گذشت زمان، عرفان اسلامی با مفهوم فوق، به فلسفه اسلامی نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شده است. حقیقت عرفان اسلامی در صدر اسلام در قالب «شناخت، فهم عمیق و لطیف از خالق هستی و شناسایی حقایق هستی و پیوند و ارتباط انسان با حقیقت» ریشه در متن اسلام و سیره معرفتی معصومین و اصحاب سرّ آن‌ها مانند: سلمان فارسی، ابوذر، مقداد، اویس قرنی، کمیل، عمار، میثم تمار و غیره می‌باشد؛ و پس از ایشان توسط عارفانی چون: «سید ابن طاوس، ابن فهد حلّی، مقدس اردبیلی، فیض کاشانی، شیخ بهایی و غیره بدون داخل شدن در سلسله‌های شناخته شده و توجه به آداب طریقت نیز پایبند بودند، از قرن دوم قمری مشهور به «صوفی» و در سلسله‌های شناخته شده ظهور پیدا کردند که این نوع عرفان را غالباً «تصوّف» می‌خوانند. با این حال عرفان اسلامی مصطلح و مدون در کنار دیگر علوم اسلامی برای اولین بار توسط شیخ اکبر «ابن عربی» که پدر عرفان نظری لقب گرفته، شکل گرفت. (همان: ۸۵)

مایستِر اِکهارت فُن هُنخ هایم^۱

شهرت وی بیشتر تحت نام مایستِر اِکهارت می‌باشد. این عارف بزرگ و برجسته حدود سال ۱۲۶۰ میلادی در حومه «ارفورت»^۲ به دنیا آمد. احتمالاً او را در کودکی به دیر دومینیکیان در ارفورت فرستادند تا مراحل رهبانیت را طی کند. واژه مایستِر^۳ در زبان آلمانی به معنای استاد، آقا و ولی نعمت می‌باشد. (آندرهل، ۱۳۹۲: ۱۷۷) مایستِر در زبان آلمانی دقیقاً با واژه «مرشد» هم معنی بلکه هم‌ریشه است. این واژه در مورد مایستِر اِکهارت به علت جایگاه ویژه او در تاریخ، فلسفه و ادبیات آلمان می‌باشد ولی راهبه‌ها و پیروانش او را «شیخ اکبر» لقب داده بودند. علی‌رغم شخصیت برجسته اِکهارت زمان و مکان تولد و وفاتش به طور دقیق مشخص نیست، حتی معلوم نیست که نام اصلی‌اش چه بوده است. بعضی گفته‌اند در کلیسا به هنگام غسل تعمید نام او را یوهان گذاشته‌اند و یا حداقل بعدها به این نام خوانده شده است. تحصیلات ابتدایی خود را مطابق عرف زمانش در ادبیات، لاتین و هنر به

1- Meister Eckhart von Hochheim.

2- Erfurt.

3- Meister.

مطالعه تطبیقی «وحدت وجود» در نگاه ابن عربی و ماستر اکهارت آلمانی / ۱۹۱

انجام رسانید. و در پانزده سالگی به مرکز دومینکن‌ها در شهر کلنی پیوست. احتمالاً در آنجا مدت کمی در درس آلبرت کبیر (۱۲۸۰-۱۱۹۳م) حضور یافته است و سپس برای ادامه تحصیل به پاریس رفت. پاریس در آن زمان مرکز اندیشه‌های دانشگاهی و آکادمیک بود. اکهارت در زمان اندکی در این مرکز اندیشه کرسی تدریس الهیات را به دست آورد که قبل از او آلبرت کبیر و توماس آکویناس آن را عهده‌دار بودند. (بهجت، ۱۳۷۸: ۲۹)

مایستر اکهارت، مردی که به حق پدر عرفان آلمانی می‌باشد، در سال ۱۲۷۷ میلادی به عنوان یکی از اعضای فرقه دومینکیان در پاریس تحصیل کرد و احتمالاً «تحصیلات جامع»^۱ این فرقه را در سال ۱۲۸۰ میلادی در شهر کلن^۲ به اتمام رساند. او اولین درس نظری خود را در سال ۱۲۹۳ میلادی در دانشگاه پاریس ارائه داد و در سال ۱۲۹۴ میلادی موعظه‌ای ایراد کرد؛ متن این موعظه و همچنین متن اولین درس نظری او موجود است. در حقیقت اکهارت با این وعظ مراحل و درجات شغلی خود را به عنوان فرقه مذهبی دومینیکی آغاز کرد. در سال ۱۲۹۴ میلادی، اکهارت در مقام معاون رئیس دیر در موطن خود و همزمان به عنوان کشیش در «تورینگن»^۳ به خدمت پرداخت و در همین دوره اثر معروفش گفتاری در تعالیم^۴ را تدوین کرد. هدف از این تعالیم آماده ساختن رهبانان جوان دومینیکی برای زندگی مذهبی در دیر بود. در سال تحصیلی ۱۳۰۲-۱۳۰۳ میلادی از اکهارت دعوت شد تا در کرسی استادی مخصوص خارجیان در دانشکده الهیات پاریس به تدریس بپردازد. در آن زمان او ۳۵ سال بیشتر نداشت و با این حال دارای درکی روحانی، عمیق و مذهبی بود و می‌توانست آن را با زبانی ساده و روشن بیان کند. آثار او در این دوران عبارت است از: دو رساله و یک موعظه به افتخار قدیس آگوستین معروف و چند تفسیر از انجیل. (رهنما، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۰)

اکهارت از سال ۱۳۰۳ میلادی تا سال ۱۳۱۱ رهبر دیر اُستانی «ساکسونیا»^۵ بود که از ۴۷ دیر دیگر تشکیل می‌شد. او در همین دوران اقدام به تعویض محل دیر راهبه‌های دومینیکی

1- Generalstudium.

2.köln.

3- Thuringen.

4- Reden der Unterweisung.

5- saxonia.

در شهر «لدا»^۱ و همچنین تاسیس سه صومعه دیگر برای زنان کرد که حاکی از فعالیت وسیع او در عرصه‌های مذهبی و اجتماعی است.

یکهاترت در سال ۱۳۱۱ میلادی برای دومین بار جهت تدریس به پاریس دعوت شد. پس از آن در مقام معاون رهبر فرقهٔ دومینیکیان در «اشتراسبورگ»^۲ به خدمت پرداخت. اثر معروف او با عنوان کتاب تسلی الهی^۳ و موعظه‌اش با عنوان انسان شریف^۴ بعد از سال ۱۳۱۳ میلادی تدوین شد. یکهاترت این آثار را به «آگنس»^۵ ملکهٔ مجارستان، تقدیم کرد که پدر و همسرش را از دست داده بود و در کسوت زُهبانیت در صومعه می‌زیست.

یکهاترت از سال ۱۳۲۳ میلادی مدرّس تحصیلات جامع دومینیکیان در کُلن بود. او در همین شهر متهم شد که در موعظه‌های آلمانی خود احکام گمراه کننده‌ای آورده است. در سال ۱۳۲۶ میلادی، اسقف کلن، «هاینریش فُن ویرنبورگ»^۶ دستور داد مجمعی نوشته‌های یکهاترت را بررسی کند. نتیجهٔ این بررسی‌ها فهرستی شامل چهل و نه یا پنجاه و نه جمله، غالباً از رسالات و موعظه‌های آلمانی اوست که موارد اتهام یکهاترت را نشان می‌دهد. یکهاترت دفاعیه‌ای نوشت و متن آن را همراه با موارد اتهام برای قضاوت به دربار پاپ در «آوینیون»^۷ فرستاد. او در بیست و چهارم ژانویه ۱۳۲۷ میلادی، ضمن شکایت از طولانی شدن دادرسی، توانایی کمیسیون بررسی را مورد سوال قرار داد و خطابه‌ای به دیوان قضایی پاپ فرستاد و در عین حال اعلام کرد پیشاپیش حکم این دیوان را می‌پذیرد. یکهاترت پس از ایراد موعظه خود در مقابل مردم در کلیسای دومینیکیان شهر کُلن اعلامیه‌ای به زبان‌های آلمانی و لاتین قرائت کرد و در آن به مردم اطمینان داد که همواره از گناه و امور ناشایست در عرف و سنت احتراز کرده است و به طور کلی تمام مطالبی را که در آثار و موعظه‌هایش بر خلاف ایمان نوشته و گفته شده، بی‌اعتبار اعلام می‌کند. این اعلامیه منتشر شد، اما مجمع، دفاعیهٔ یکهاترت را که خطاب به پاپ بود، ضبط کرد. از این رو، او شخصاً برای دفاع از خود راهی آوینیون

1- Lehda.

2- strassburg.

3- Buch der gottlichen Trostung.

4- Von dem edeln Menschen.

5- Agnes.

6- Heinrich von Virneburg.

7- Avignon.

مطالعه تطبیقی «وحدت وجود» در نگاه ابن عربی و ماستر اِکهارت آلمانی / ۱۹۳

شد. اِکهارت در آوینیون، یا شاید در طول سفر به این شهر، قبل از آوریل ۱۳۲۸ میلادی دار فانی را وداع گفت.

مجمع کمیسیون منتخب پاپ تعداد جملات مشکوک آثار اِکهارت را به بیست و هشت جمله تقلیل داد و «پاپ یوهانس بیست و دوم»^۱ در محکمه‌ای که در ۲۷ مارس ۱۳۲۹ میلادی تشکیل شد هفده جمله از این بیست و هشت جمله را گمراه کننده و منحرف از دین و یازده جمله را نزدیک به کفر و الحاد اعلام کرد. با این حال، موعظه‌های اِکهارت، به خصوص در مناطق آلمانی و هلندی زبان، تا سال ۱۵۰۰ میلادی تأثیر بسزایی داشت. (قاسم کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۶) این بخش از شرح حال اِکهارت انسان را به یاد مارتین لوتر آلمانی (کشیش و بنیان‌گذار مذهب پروتستانیسم) می‌اندازد.

بیشتر آثار مایستر اِکهارت به زبان‌های آلمانی و لاتین نوشته شده است؛ نوشته‌های لاتین او شامل تزا (احکام)، سوال‌ها، موعظه‌ها و تفاسیر؛ و آثار آلمانی او شامل سه رساله و صد و پنجاه موعظه است که در اصالت پنجاه موعظه از این تعداد تردید وجود دارد.

اصول و اعتقادات اِکهارت

مایستر اِکهارت در تاریخ عرفان مسیحی جایگاه والایی دارد. او بزرگ‌ترین عارف قرون وسطی و در حقیقت بنیان‌گذار عرفان نظری در آلمان است به طوری که نمی‌توان مبحثی از این پدیده مذهبی را بدون ذکر نام او مطرح کرد. شرح افکار و عقاید او به طور بنیادی از حوصله این مقاله بیرون است و در اینجا صرفاً به اختصار به مبانی کلی نظریه‌های او در زمینه عرفان مسیحی اشاره می‌شود.

اِکهارت بر اساس روش و عرف فلاسفه‌ای مانند افلاطون و ارسطو و از راه‌های فکری و فلسفی و همچنین به کمک تفسیر پیام الهی در کتاب مقدس بحثی جدید در باره خداوند و آفرینش و به خصوص انسان مطرح می‌کند. حکمت اِکهارت را، که از این طریق حاصل شده، نمی‌توان به عنوان نظامی واحد و بسته توصیف کرد. اِکهارت بر این نکته تأکید دارد که خداوند در عظمت، مطلق بودن و وحدانیتش هیچ محدودیتی ندارد. به دلیل وحدانیت وجودی خداوند، در انسان پدیده‌ای غیر قابل توصیف در ارتباط بدون واسطه با خداوند وجود دارد (که اغلب جرقه و بارقه‌ای کوچک نامیده شده است)^۲. به نظر اِکهارت، انسان

1- papst Johannes XXII.

2- Funklein.

می‌تواند در طول زندگی خود از این طریق به این ارتباط تحقق بخشد. (Vorgrimler 1985: 135-136) او می‌گوید: «انسان باید در همه موارد در جستجوی خداوند باشد. این جستجو در همه زمان‌ها و مکان‌ها، در نزد همه مردم و به هر طریق، می‌تواند انجام پذیرد.» بدین ترتیب، ممکن است انسان طی جریانی دایمی از پراکندگی در کثرت به وحدت و منشاء اصلی باز گردد. وصالی که از این طریق بین انسان و خداوند میسر می‌گردد همان وحدت عرفانی است که نزد اِکهارت مهم‌ترین اصل است و پایه و اساس نظریه پردازى او را تشکیل می‌دهد. به عقیده او، تجربه وحدت عرفانی از طریق شناخت و آگاهی حاصل می‌شود. این وصال بین جان انسان است، که می‌شناسد، و خداوند که شناخته می‌شود. چنین معرفتی فقط از طریق شهود و مکاشفه خلسه گونه برای انسان حاصل می‌گردد. در اینجا دیگر صحبت از درک مفهوم یک کلمه نیست، این وصال، شهودی آمیخته با تفکر است که از عقل فراتر می‌رود و حضور خداوند از طریق آن در جان به تجربه در می‌آید. شاگردان و پیروان اِکهارت شهادت آن را ندارند که همانند او تا بالاترین درجات (راه وصال)^۱ طی طریق کنند، و بیشتر بر دو مرحله از مراحل سه گانه سلوک، یعنی راه پاکی^۲ و راه روشنائی^۳ تأکید دارند. (رهنما، ۱۳۷۸: ۱۴۰)

ابن عربی

ابو عبدالله محیی‌الدین محمدبن علی بن محمدبن عربی حاتمی طائی در ۲۷ یا ۱۷ رمضان ۵۶۰ هـ-ق در شهر مرسیه اسپانیا (اندلس) متولد شد. این شاعر، نویسنده، عارف، محدث و مفسر اسلامی «قصداً و رسماً در ۵۸۰ در ۲۱ سالگی، به طریق تصوّف وارد شد» (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۶) و از محضر استادان زیادی چون ابومدین که او را «شیخ مغرب می‌گفتند، همان‌گونه که عبدالقادر گیلانی را شیخ مشرق می‌خواندند» بهره‌مند شد. یکی دیگر از استادان او ابوالعبّاس عرینی «شخصی زاهد و امّی بود که نه حساب می‌دانست و نه نوشتن.» (عدّاس، ۱۳۸۸: ۷۰) در این راه، ابن عربی به وسیله استادان زیادی راهنمایی و ارشاد شده است؛ جهانگیری استادان تصوّف او را سی و یک تن و استادان دیگری را که در علوم دیگر از آن‌ها کسب فیض کرده است، بیست و پنج تن بر می‌شمارد. ابن عربی «ظاهراً خرّقه از علی بن

1- via unitiva.

2- via purgative.

3- via illuminative.

مطالعه تطبیقی «وحدت وجود» در نگاه ابن عربی و ماستر اکهارت آلمانی / ۱۹۵

عبدالله جامع گرفته است» (همان: ۶۶) و یا «در واقعه‌ای که خضر را ملاقات کرده است»، (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۱۰) «به قول جامی بیواسطه خرقه از دست مبارک خضر دریافت کرده است.» (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۶۷) «در سفر به مکه در ۶۰۰ هـ-ق با پدر صدرالدین قونوی آشنا شد که بعدها صدرالدین بزرگ‌ترین شارح اندیشه‌های او شد.» (محمود الغراب، ۱۳۸۹: ۱۷) ابن عربی بسیار پر کار بوده و آثار فراوانی از خود به جا گذاشته است. جهانگیری از پانصد و یازده کتاب و رساله او نام می‌برد. در میان این آثار بعضی از آن‌ها شهرت زیادی یافته‌اند. مشهورترین این آثار فصوص‌الحکم، فتوحات مکیه و ترجمان‌الاشواق است. ابن عربی از برجسته و تأثیرگذارترین عرفای جهان اسلام است. با ظهور ابن عربی، «عصر زرین» حکمت عرفانی آغاز شد و پس از پیوند آن با حکمت اشراقی سهروردی، حکمت شیعی را ایجاد کرد که جهش بزرگی را در الهیات شیعی بوجود آورد. (کربن، ۱۳۷۷: ۴۱۵) تأثیر ابن عربی بر کل جهان اسلام و به ویژه بر طریقه‌های گوناگون تصوف از جمله سهروردیه، نقشبندیه، چشتیه، نعمت‌اللهیه، نوربخشیه، ذهبیه و... انکارنشده است. در طریقه کبرویه، تأثیر تعالیم ابن عربی از طریق عزیزالدین نسفی (۶۲۳-۵۹۶ق) و ابوالمفاخر باخرزی صورت گرفت.

اصول و اعتقادات ابن عربی

اصول اعتقادات و تعالیم ابن عربی عبارت‌اند از: وحدت وجود، مسأله ولایت، انسان کامل، فیض اقدس و مقدس، وحدت جوهری ادیان، آفرینش و جهان‌شناسی، وصال و زبان رمزی (تأویل). این تعالیم از طریق شاگرد ابن عربی، صدرالدین قونوی منتشر شد. (نیکلسن، ۱۳۶۳: ۳۷) ابن عربی در طول عمر خود، از مطالعه فارغ نبود و از کسب فیض از حضور دانشمندان غافل نمی‌گشت؛ به همین دلیل، علوم زمان خود «اعم از فقه، حدیث، علم حروف، علم الفلک، علم موسیقی، علم الطب و... را فرا گرفته بوده است.» (محمدی، ۱۳۸۶: ۲۴) قرآن عمده‌ترین منبع در نظم دادن به نوشته‌های ابن عربی به حساب می‌آید (همان: ۵۹) و «روایات، منبع بعدی اندیشه و نظرات او است.» کتاب فتوحات و آثار دیگرش حکایات از این دارد که از فرهنگ اسلامی و عرفان پیش از خود، به طور دقیق آگاهی دارد و در عین حال، «بنیان‌گذار اسلوبی تازه و سبکی بدیع در عرفان اسلامی به شمار می‌آید.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۷۵) «این سبک بدیع نقطه اوج تفکر صوفیانه در عرفان گسترده اسلامی است.» اندیشه ابن عربی البته نشانه بلوغ و رشد اندیشه اسلامی است و از این نظر اهمیت دارد. این اندیشه چنان بزرگ است که هر پژوهشگر شناختی را که از ابن عربی به دست می-

دهد، به اندازه خود پژوهشگر است. (همان: ۱۴۰) «کسی که ابتدائاً تلاش می‌کند ابن‌عربی را بشناسد، خود را در آزمونی می‌یابد که در پی باد یا مه یا درپای او می‌گردد؛ پس خضر راه می‌جوید.»

کلمات ابن‌عربی بسیار سخت و دشوار است؛ به این دلیل که پشتوانه عظیمی از آیات و روایات و تاریخ عرفان اسلامی را به همراه اصطلاحاتی که ساخته خود وی است، با خود دارد، زبانی که ویژه اندیشه او است. «بی شک منشأ دشواری و ابهام آثار ابن‌عربی را باید در ساختار تجربه عرفانی او جست.» (ابوزید، ۱۳۸۵: ۱۰۲) این تجربه عرفانی با زبان ویژه‌اش، به سادگی به دست نیامده است، بلکه به گفته آستین پلاسیون، «ابن‌عربی ریاضت‌های بسیار دشواری می‌کشیده و مسیرهای سختی را طی می‌کرده است.» این اندیشه که به سختی ساخته و پرداخته شده است، «به صورتی عام و گسترده بر ادبیات صوفیانه در تمام مناطق جهان اسلام، از اندلس تا اندونزی، تأثیر گذاشته است.»

ابن‌عربی چنان سایه عظیمی بر عرفان اسلامی نهاده است که بدون شناخت او در حقیقت، شناختن تصوف اسلامی امکان‌پذیر نیست. «تأثیر افکار و اندیشه‌های ابن‌عربی در جهان اسلام و طریقه‌های صوفیه و عرفا، از گذشته تال کنون، مسأله‌ای قابل تأمل بوده است؛» (جلالی شیجانی، ۱۳۹۰: ۳۹) بنابر این، باید تکلیف یک متصوف و یا متحقق تصوف در باره او روشن باشد. «نسبت به او نمی‌توان بی‌طرف بود؛ یا لعن و نفرین یا تعزیز و تکریم.» (عدّاس، ۱۳۸۸: ۳۲) تصوف از آغاز تا کنون همواره با مخالفت‌هایی مواجه بوده است، اما مخالفت با ابن‌عربی بسیار شدیدتر بوده است. «ابن تیمیه به شدت به ابن‌عربی و کتاب فصوص‌الحکم او حمله می‌کند (بدوی، ۱۳۸۹: ۱۱۶) و مقدس اردبیلی در کتاب حدیقه‌الشیعه، وحدت وجودیان را به کفر و زندقه متّصف می‌کند. (همان: ۱۰۳) این سلسله مخالفان به علاءالدوله سمنانی، برهان‌الدین بقاعی، مجلسی، شیخ احمد احسائی هم کشیده می‌شود. (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۴) در عین حال، کسانی هم او را تا حدّ قطب و ولی محترم داشته‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۱۲) این نوسان مرتبه در نظر موافقان و مخالفان به اندیشه او، یعنی وحدت وجود برمی‌گردد.»

سبک و روش مایسترِ اِکهارت در بحث وحدت وجود

در اینجا ما مشرب فکری اِکهارت را در چند مورد کوتاه مورد بررسی قرار می‌دهیم:
الف- نبوغ، قدرت استنتاج و آموخته‌های فلسفی اِکهارت را نمی‌توان نادیده گرفت. مسلماً

کسی که در فلسفه شاگردی آلبرت کبیر و آکویناس را کرده و خود کرسی استادی الهیات را در پاریس عهده‌دار بوده است نمی‌تواند فیلسوف نباشد. او خود معترف است که برای کشف حقیقت، کتب بسیاری از فلاسفه غیر مسیحی و نیز فلاسفه مسیحی را مطالعه کرده است. (Smith, 1993: 238) در آثارش نقل قول‌های فراوان از فلاسفه قبل از سقراط، افلاطون، و ارسطو گرفته تا فلوطین، پروکلس و دیانوسیوس و از ابن‌سینا، فارابی، غزالی، ابن‌رشد مسلمان گرفته تا ابن‌میمون، ابن‌جبرول یهودی و البته از همه فلاسفه مسیحی به خصوص آگوستین، آلبرت کبیر و آکویناس دیده می‌شود. اما وی از بسیاری از این فلاسفه قرائتی اشراقی دارد. ب- اکهارت معتقد است منشأ تمام حقایقی که در دین، فلسفه و عرفان بیان و تعلیم می‌شود یکی بیش نیست و فلاسفه غیر مسیحی، موسی(ع) و مسیح(ع) همه حقیقتی واحد را تعلیم داده‌اند؛ لذا در برابر اخذ و اقتباس‌ها و نقل قول‌هایش از فلاسفه مختلف، هیچ مانعی نمی‌بیند. به طوری که مثلاً در موارد متعدد، برای تفسیر آیه‌ای از کتاب مقدس دیدگاه‌های ابن‌سینا را مورد استناد قرار می‌دهد، حتی در محکمه کلیسا برای دفاع از آراء و عقاید مسیحی خویش از ابن‌سینای غیر مسیحی شاهد می‌آورد. (قاسم کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۸۴) پ- اکهارت حقایقی را باور دارد که از دسترس عقل به دور است. به اعتقاد او «رازهایی وجود دارند که صرفاً از طریق ایمان و کشف قابل دریافتند و دیگران از جمله فلاسفه را بدان‌ها راهی نیست.» بدین معنی که عامه مردم باید بدان ایمان داشته باشند اما کسانی که مورد اشراق قرار گرفته‌اند از طریق یقین شهودی آن‌ها را باور دارند. مثلاً از نظر او «علم وحدت و تثلیث، ذوقی است» کسانی که آن را چشیده‌اند بدان علم دارند و دیگران باید ایمان داشته باشند. خدای اکهارت همان خدای فیلسوفان نیست چنان که می‌گوید: «ما نباید به خدایی که مخلوق فکر فلسفی است دل خوش کنیم بلکه آنچه مطلوب ماست خدایی است بسیار فراتر از فکر بشر و مخلوق.» (همان: ۱۸۴) ت- هر چند اکهارت عارفی بسیار کتوم است لیکن گاه از مطاوی کلماتش نشانه‌هایی از شهودات عرفانی‌اش جلوه‌گر می‌شود. تا جایی که گفته‌اند او صرفاً فلسفه نورزیده بلکه خدا را با جان خویش تجربه کرده است. وی صراحتاً اعلام می‌دارد که اهل تفکر و کسانی که صرفاً دغدغه تفکر و اندیشه عقلی را دارند قادر به فهم مراد او نیستند: «کسان بسیاری هستند که این مطلب را درک نمی‌کنند..... اما کسی که می‌خواهد این امر را دریابد باید کاملاً وارسته بوده از همه امور دنیوی فراتر رفته باشد..... کسی که می‌خواهد تعالیم مرا در باب فنا دریابد باید خود کاملاً فانی باشد.....» از

خدا می‌طلبم که شما نیز به همان فقر و فنایی که گفتم برسید تا بتوانید تعلیمات مرا دریابید..... اگر نمی‌توانید سخنان مرا فهم کنید نگران مباشید زیرا مادام که کسی به آن حق تشبه نیابد از دریافت سخنان من عاجز خواهد بود. (Schürmann, 1978: 282) کسی که این حقیقت را در نیابد نباید قلب خویش را به زحمت اندازد زیرا تا وقتی که انسان با این حقیقت یگانه نشده باشد آن را در نمی‌یابد. چرا که این حقیقتی نیست که با فکر و تعقل به دست آمده باشد بلکه مستقیماً از قلب خدا می‌آید..... اگر می‌توانستید به قلب من معرفت پیدا کنید آنچه را می‌گویم به خوبی در می‌یافتید زیرا این خود حقیقت بلکه خود حق است که دارد سخن می‌گوید.» پس در مجموع، اِکهارت را باید عارفی دانست که تجارب عرفانی عمیقی داشته و در بیان و تعبیر این تجارب با تسلط فراوانی که بر کتاب مقدس و متون فلسفی داشته، از آن‌ها به خوبی بهره برده است. (قاسم کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۸۵)

سبک و روش ابن عربی در بحث وحدت وجود

بعضی از نویسندگان، ابن عربی را فیلسوفی دانسته‌اند که تعلق خاطری به تصوّف داشته و به شیوه‌ای فلسفی، مکتب وحدت وجود را تأسیس کرده است. چنان که گفته‌اند: «مکتب وحدت وجود به صورت کاملش قبل از ابن عربی وجود نداشت. واضع حقیقی و مؤسس این مکتب و تفصیل دهنده معانی و مقاصد آن کسی که آن را صورت نهایی بخشیده ابن عربی است. (Otto, 1976: 53)

همچنین کتاب فصوص الحکم را کتابی دانسته‌اند «در فلسفه الهی که با تصوّف ممزوج است نه اینکه تصوّف صرف باشد. هدف مؤلف بحث در طبیعت موجود به صورت عام و رابطه وجود ممکن و وجود واجب است.» علاوه بر این، ابن عربی را در تنظیم مکتب وحدت وجود به التقاط متهم کرده گفته‌اند: «وی مکتب وحدت وجود را صورت نهایی داد و آن را رنگی کاملاً صوفیانه بخشید و در این راه از هر مصدری ممکن بود استمداد جست از جمله از قرآن، حدیث، کلام، فلسفه مشائی، فلسفه غنوصیه مسیحی، رواقیان، فلسفه یهودی، اسماعیلیه، قرامطه، اخوان صفا و صوفیه متقدم. (همان: ۲۹) جمعی از مستشرقان در باره ابن عربی چنین دیدگاهی دارند. همین امر باعث شده که در تاریخ تفکر و عرفان اسلامی، بعضاً ابن عربی را صوفی به حساب نیاورده یا حداقل جنبه تصوّف او را کم‌رنگ بدانند، به قول بعضی از این نویسندگان: «معمولاً در کتب تاریخ تصوّف خواسته‌اند بین صوفیان پیشین چون بسطامی، جنید و حلّاج که از تجربه خویش سخن می‌گویند و نظام‌پردازی چون ابن-

عربی که احتمالاً بر اساس تجربه نمی‌نویسند، تمایز قایل شوند.» و بعضاً چنین بیندارند که: «وی بیش از آنچه عارفی مجذوب باشد نابغه‌ای در نظم دادن به نظریات و تفکرات عرفانی بود و نظام تفکر عرفانی جامع و منسجمی در اختیار نسل‌های پس از خود قرار داد.» (شیمل، ۱۳۷۷: ۴۴۳) بعضی نیز این سؤال را مطرح کرده‌اند که آیا تصوف سنتی به دست ابن عربی که قلمش بیش از قدمش بوده استحاله نشده و از اسلام واقعی دور نگشته است؟ عده‌ای نیز از این جلوتر رفته و در بعضی موارد، ابن عربی را خارج از حلقه صوفیان قرار داده گفته‌اند: «تفسیر صوفیه از تجلی حق در قلب عبد تفسیری صوفیانه است و تفسیر ابن عربی تفسیری فلسفی می‌باشد که از مذهبش در وحدت وجود متأثر است.» (قاسم کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۸۶)

جهان‌بینی مشترک هر دو عارف در رابطه با نظریه وحدت وجود

مبانی جهان‌بینی ابن عربی در هستی‌شناسی با برداشت‌های عرفانی وی از مفاهیم قرآنی نمود پیدا کرده و مفهومی آشکار از اصل وحدت وجود به عنوان یک نظریه که ایزوتسو آن را نظریه‌ای فلسفی می‌داند، توسط او شکل می‌گیرد. عقیفی نیز معتقد است که وحدت وجودی که ابن عربی به آن قایل است، بیشتر از جانب عقلی مورد تأیید قرار می‌گیرد تا ذوق صوفیانه، ابن عربی هر چند اصطلاح وحدت وجود را عیناً در آثار خویش به کار نبرده، اما اساس تعالیم عرفانی خود را بر آن مفاهیم بنیان نهاده و خلاصه نظریه خود را در این عبارت کوتاه بیان کرده است: «فسیحان من اظهر الاشياء و هو عينها». (عقیفی، ۱۴۰۰م: ۸۹) جهان‌بینی عرفانی مایستر اکهارت و ابن عربی، یک جهان‌بینی عادی نیست بلکه آمیخته با سر است. به گفته ابن عربی: «در اینجا اسرار عظیمی است که به باب معرفت خدا و توحید او و معرفت عالم و مرتبه آن تعلق دارد.» (ابن عربی، بی‌تا: ۷۸) نظریه وحدت وجود از دیدگاه آن دو، متضمن و مبین دو سیر عارف، یکی از کثرت به وحدت و دیگری از وحدت به کثرت است. یعنی عارف کسی است که از عالم کثرات عبور کرده در پس همه آنها وجود واحدی را ملاحظه می‌کند. وی در این مرحله، با نفی کثرت و اثبات وحدت، عالم و آدم، جهان و انسان، و هر چه غیر خدا را «نیست» می‌انگارد و فقط خدا را «هست» می‌بیند و در واقع، خودش با شهود وحدت محض، به فنا و نیستی می‌رسد. این حالت در اثر نوعی جذب و عشق، شهود جمال و یا ادراک جلال خداوند حاصل می‌شود. و این یعنی حرکت از کثرت به وحدت یا سیر من‌الخلق الی الحق. اما اگر عارف بخواهد به عالم کثرت باز گردد و در این جهان سر کند و خود را باز یابد و در عین حال از آن معرفت و آن وحدت نیز دست نکشد،

باید کثرات را بر مبنای آن وحدت، توجیه کند و رابطه این کثرات (عالم و آدم) را با آن وحدت (خدا) تبیین نماید و این همان سیر از وحدت به کثرت و یا به تعبیر عرفا (من الحق الی الخلق است). (بهجت، ۱۳۷۸: ۳۰)

نتیجه گیری:

ابن عربی و مایستِر اِکهارت، بدون تردید برجسته‌ترین و بزرگ‌ترین نمایندگان عرفان مسیحی و عرفان اسلامی در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی‌اند. ابن عربی از همان قرن هفتم هجری تا کنون مشهورترین عارف مسلمان در همه بلاد اسلام بوده و برای غیر مسلمانان نیز همواره به عنوان بنیان‌گذار عرفان اسلامی مطرح بوده و قرن‌هاست که مطالب فراوان در باره او گفته و نوشته شده است. اما مایستِر اِکهارت اندیشمندی است که از زمان محکومیت و توقیف آثارش از سوی کلیسا (۱۳۲۹م) تا اواخر قرن نوزدهم حتی در خود جهان مسیحیت از شهرت چندانی برخوردار نبود و به صورت یک معما در تاریخ فلسفه غرب تلقی می‌شد. وی بزرگ‌ترین نماینده عرفان قرن چهاردهم آلمان است. برخی او را بزرگ‌ترین عارف قرون وسطای آلمان بلکه بزرگ‌ترین و فصیح‌ترین عارف کل تاریخ آلمان دانسته‌اند. ابن عربی و اِکهارت را می‌توان شارحان و مفسران متون مقدس در دو دین اسلام و مسیحیت به حساب آورد. برداشت هر دو از متون مقدس، برداشتی است عرفانی. معمولاً دین اسلام را «کتاب محور» و مسیحیت را «مسیح محور» به حساب می‌آورند. در مسیحیت، مسیح خود خداست و در نتیجه این دین «خدا محور» نیز قلمداد می‌شود. لیکن ابن عربی کتاب قرآن را تجلی انسان کامل، یعنی پیامبر (ص)، و او را نیز تجلی خدا می‌بیند. اِکهارت نیز مانند ابن عربی شارح کتاب مقدس است و در رساندن پیام عرفانی خویش از آن استفاده می‌کند. وی کتاب مقدس را تجلی مسیح (ص) و در نتیجه تجلی خدا می‌داند. در این مقاله ما به نکات بسیار برجسته‌ای از جمله: جهان‌بینی مشترک هر دو عارف در حوزه «وحدت وجود و عرفان» رسیدیم و گفتیم که: عرفان به «علم محبت به خدا» تعریف شده است و مسلماً این کلمات ماهیت آن را تشریح می‌کنند. اما با نگاهی به آن، چنان که با تمام اشکال و مراتب در جامعه مسیحی ظاهر شده است، ترجیح داده می‌شود که آن را «زندگی‌ای که هدفش اتحاد با خداست» نامیده شود. واژه‌های «زندگی»، «هدف» و «اتحاد» اشاره به پویایی و هدفمندی عرفان دارند. این واقیت که عرفان حقیقی مسیحی نه یک نظریه فلسفی و نه یک نام برای احساسات لذت‌بخش دینی است، بلکه حیاتی هدفمند است و این هدف چیزی کمتر از اتحاد روح انسان با مرکز عالم نیست.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۴)، «مروری بر سرچشمه‌های اندیشه ابن عربی»، مجموعه مقالات شهود عاشقانه، به اهتمام: محمود اسعدی، تهران، جهان فرهنگ.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، ج ۳، بیروت، دارالصادر.
- ۳- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۵)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه: احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر.
- ۴- آندرهیل، اولین، (۱۳۹۲)، عرفان مسیحی، مترجمان: حمید محمودیان و احمد رضا مؤیدی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۵- بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه: محمود افتخارزاده، تهران، افروز.
- ۶- بهجت، حمیده، (۱۳۷۸)، عرفان مسیحی در آلمان، بزرگداشت نامه دکتر آنالیزه قهرمان، تهران، نشر آتنا.
- ۷- پاکدل، مسعود، (۱۳۹۲)، وحدت وجود و بازتاب آن در منطق الطیر، فصلنامه تخصصی عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، سال نهم، شماره ۳۵، صص ۲۳۵-۲۱۵.
- ۸- جلالی شیجانی، جمشید، (۱۳۹۰)، «تأثیر آرای ابن عربی بر سیدمحمد نور بخش»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۷، ش ۲۳، صص ۵۸-۳۷.
- ۹- جهانگیری، محسن، (۱۳۶۷)، محیی‌الدین بن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی، چ ۳، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۰- رهنما، تورج، (۱۳۷۸)، برگ سبز، بزرگداشت نامه دکتر آنالیزه قهرمان، تهران، نشر آتنا.
- ۱۱- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، چ ۲، تهران، انتشارات سمت.
- ۱۲- روحانی، مسعود، حق جو، سیاوش، شوبکلائی، علی اکبر، (۱۳۹۴)، بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۱۱- ش ۳۸- بهار ۹۴ صص ۱۶۵-۱۲۷.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۳)، جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۴- عداس، کلود، (۱۳۸۸)، سفر بی بازگشت، ترجمه: فریدالدین رادمهر، چ ۲، تهران،

نیلوفر.

- ۱۵- عفیفی، ابوالعلا، (۱۴۰۰م)، تعلیقات علی الفصوص، بیروت، دارا کتاب العربی.
- ۱۶- کاکایی، قاسم، (۱۳۹۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چاپ پنجم، انتشارات، هرمس.
- ۱۷- کربن، هانری، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: جواد طباطبایی، چ ۲، تهران، کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران.
- ۱۸- مصاحب، غلامحسین، (۱۳۷۴)، دایره المعارف فارسی، جلد دوم، بخش دوم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۱۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، آشنایی با علوم اسلامی (کلام، احکام، عرفان، حکمت عملی)، جلد ۱۹، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۰- محمودالغراب، محمود، (۱۳۸۹)، عشق و عرفان، ترجمه: سیدمحمد رادمنش، چ ۳، تهران، جامی.
- ۲۱- محمدی، کاظم، (۱۳۸۶)، ابن عربی عالم عرفان نظری، چ ۳، تهران، نجم کبری.
- ۲۲- نیکلسن، ر.ا، (۱۳۶۳)، یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم ابن عربی، با مقدمه و ترجمه: اوانس اوانسیان، تهران، دانشگاه تهران.

23- English sources

- 24- DeutscheMystik, Hrsg:Zürich, Gnädinger, Louise, (1989).
- 25- Lexikon für Theologie und Kirsche,(1968), Freiburg im Breisgau.
- 26- Otto, Rudolf, (1976), *Mysticism East and West, A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Trans, Bertha L, Bracey and Richenda C, Pane, New York, Macmillan publishing co.
- 27- Schürmann, Reiner, (1978), *The los of the origin in soto zen and in meister Eckhart, in the thomist.*
- 28- Smith, Cyprian, (1993), *Meister Eckhart on the Union of Man with God, Mystics of the Books*, ed. R. A. Herrera, New York, Peter Lang publishing.
- 29- Vorigler, Herbert, (1985), *Theologische Gotteslehre*, Dusseldorf.