

کیفیت شناخت و وصال خدا از طریق شناخت نفس از دیدگاه دو عارف مسلمان و مسیحی^۱

قاسم کاکایی *

چکیده

عرفا معمولاً بر این امر تصریح می نمایند که از راه عقل و تفکر به خدا نمی توان رسید و بجای آن بر شناخت نفس تکیه می کنند. آنان معتقدند که از راه شهود قلبی و تأمل در نفس می توان به خدا راه جست. سر لوحه تعلیمات ایشان در این مورد این است که من عرف نفسه عرف ربه. این مقاله بر آن است تا اولاً جایگاه و ماهیت نفس را نزد ابن عربی و اکهارت به عنوان بزرگترین عرفای مسلمان و مسیحی بررسی کند و ثانیاً کیفیت وصول از نفس به خدا را از دیدگاه آن دو مورد کاوش قرار دهد.

واژه های کلیدی: ۱- معرفت نفس ۲- فنا ۳- وصال خدا (اتحاد با خدا)

۱. مقدمه

یکی از مهمترین مسائلی که عرفا را از غیر آنان و بخصوص از فلاسفه و متکلمان متمایز می سازد رویکردشان به مسأله نفس است. در فلسفه و کلام سنتی بحث شناخت نفس، آنگونه که در عرفان مطرح است به هیچ وجه جایگاهی ندارد و تنها در بخش طبیعیات، بحثی از نفس به میان می آید آن هم بصورت کلی، عینی و آفاقی که لازمه علم حصولی به یک شیء است، نه بصورت جزئی، شخصی و انفسی. هیچ مکتبی به اندازه مکتب عرفا اهتمام به شناخت نفس ندارد. هر چند غایت قصوای عارف معرفت پروردگار است، ولی از دیدگاه عارفان تنها راه و یا حداقل صحیحترین راه این شناخت، همانا شناخت نفس خویش است. به قول ابن عربی:

این دیدگاهی است که با فکر بدان نمی‌رسیم بلکه راه نیل به آن شهود است و این همان فرموده پیامبر (ص) است که هر کس خود را بشناسد خدا را می‌شناسد (من عرف نفسه عرف ربه) [الفتوحات: ۱۰۱/۳] ... همه چیز از تو و در توست. امری خارج از تو نیست. پس امید نداشته باش که نفست را به غیر خودت بشناسی زیرا چیزی نخواهی یافت. پس تو دلیل بر خودت و بر او هستی و چیزی که دلیل بر تو باشد نیست.

غیر خودت به چه چیز امید داری با آنکه در دو حالت تنها، توئی
پس با او به او بنگر همو خواهی بود چرا که هر چه در اوست نزد تو است
(همان، ۳/۳۱۹)^۲

به همین جهت ابن عربی در سراسر آثارش ما را دعوت به انس با نفس خودمان می‌کند چیزی که کمتر به آن خو کرده ایم بلکه از آن وحشت داریم:

«انس علماء بالله فقط انس به نفوس خودشان است نه به خدا» زیرا می‌دانند که از خدا غیر از صورتی که خود برآنند نمی‌بینند و انسی جز با آنچه می‌بینند ندارند. ولی غیر عارفان انسی جز با غیر خویش ندارند بنابراین هنگام خلوت با خویش دچار وحشت می‌شوند.» (همان: ۵۴۱/۲)

اکهارت نیز ما را به درون‌نگری توصیه می‌کند:

«تأملات عمیق فکری را رها کن، به درون ذات خویش برو و شناخت خویشتن را بیاموز [Ancelet: 152] ... اگر کسی ولو برای یک لحظه بتواند به ذات نفس خود عروج کند، از آن به بعد هزاران سکه زر سرخ با یک سکه جعلی بی ارزش برایش یکسان خواهد بود [Eckhart, 1941: 126] ... وقتی به درون خویشتن نگاه کردم، خدا را در خود دیدم. اگر نفس خودش را می‌شناخت همه چیز را می‌شناخت. جایی که خدا هست نفس است و جایی که نفس است خدا هست.» [Polittila: 180]

۲. رابطه نفس و خدا

هر انسان مؤمنی در تجربه شخصی خود درجاتی از "قرب" به خدا را در درون خویش احساس می‌کند. در متون دینی از این قرب فراوان سخن گفته‌اند. اما عارف در تجربه خویش این "قرب" را به نوعی دیگر شهود می‌نماید و تفسیرش از قربی که در متون آمده

با دیگران متفاوت است. قرب برای او به معنای وحدت و یگانگی است. این است که به قول رودلف اوتو: «یکی از ویژگیهای مشترک همه انواع عرفان ادراک وحدت نفس شخص عارف با حق و واقعیت متعالی^۲ (خدا) است. ادراکی که دارای شدت و ضعف می‌باشد.» [Levine: 61]

اکهارت در این زمینه از قول قدیس آگوستین می‌گوید: «خدا از خود نفس به او نزدیکتر است. خدا و نفس آنقدر نزدیکند که در واقع هیچ تمایزی بین آنها نیست.» [Eckhart, 1941: 302] اکهارت در موضعی دیگر با الهام از متون مقدس در باب قرب خدا و انسان نتیجه می‌گیرد که:

«خدا با تمام ذات و همه مخلوقاتش در نفس حیات دارد. هر جا نفس است خدا هست زیرا نفس در خداست. بنابراین نفس همانجایی است که خدا هست. مگر اینکه کتاب مقدس دروغ گفته باشد. هر جا نفس من است خدا همانجاست و هر جا خداست نفس من همانجاست. این امر همانقدر واقعیت دارد که خدا خداست.» [Eckhart, 1991: 388]

ابن عربی نیز با استشهاد به حدیث معروف "من عرف نفسه عرف ربه" که از پیامبر (ص) نقل شده است می‌گوید:

«اگر به نفس خودت راه پیدا کردی، می‌فهمی که تو کیستی و اگر فهمیدی که کیستی، پروردگارت را شناخته‌ای و در این هنگام در خواهی یافت که آیا او هستی و یا او نیستی ... هیچ چیز بیش از خود شیء بر خودش دلالت ندارد.» [الفتوحات، ۱/ ۶۹۵]

وی نیز مانند اکهارت با استشهاد به متون متعدد قرآن و سنت چنین می‌گوید:

"کسی که قول پیامبر (ص) که فرمود: خدا آدم را بر صورت خویش آفرید (خلق الله آدم علی صورته) و نیز قول او که فرمود: هر که خود را بشناسد خدا را می‌شناسد (من عرف نفسه عرف ربه) و نیز قول خدای تعالی را که فرمود: در نفسهایتان است آیا نمی‌بینید؟ (وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) (الذاریات/ ۲۱) و همچنین آیه: بزودی آیات خود را در آفاق و در نفسهای آنان بدیشان نشان خواهیم داد (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ) (فصلت/ ۵۳) را درک

کند، ضرورتاً خواهد فهمید که هر کس نفس خود را اینچنین ببیند
پروردگار خود را دیده است. (همان: ۲۵۶/۴)^۴

۳. نفس انسان به صورت خدا آفریده شده است

یکی از مضامینی که ابن عربی و اکهارت بدان اشاره می کنند آن چیزی است که راجع به خلقت انسان در کتاب مقدس (تورات) و روایات اسلامی هر دو آمده مبنی بر اینکه «خدا آدم را بر صورت خویش آفرید». البته اسن عربی و اکهارت مراد از آدم را در اینجا نفوس همه انسانها می دانند. در سفر بیدایش آمده است: «خدا آدم را به صورت خود آفرید و او را به صورت خدا آفرید» (بیدایش / ۲۷: ۱). مضمون این آیه در عرفان مسیحی از چنان اهمیتی برخوردار است که به قول ژیلسون در اینجا: «عرفان و اتحاد عرفانی ارتباطی وثیق با ماهیت و چگونگی صورت الاهی در انسان دارد.» [Gilson: 505] اکهارت در برداشت عرفانی خود از وحدت نفس و خدا به این آیه در موارد متعدد استناد می کند:

«ما [در کتاب مقدس] می خوانیم که خدا فرمود: بگذار انسان را بر صورت خود بیافرینیم و چنین کرد. نفس انسان را آنقدر شبیه خود آفرید که هیچ موجود دیگری در آسمان و زمین چنین شباهتی را به او ندارد.» [Eckhart:1941: 156]

وی در جایی دیگر مدعی است که همه موجودات به خدا شباهت دارند و خدا را نشان می دهند، بنابراین ویژگی خاصی که آیه یاد شده برای انسان قائل است بسیار بالاتر از شباهت است؛ یعنی انسان با خداوند در مقام احدیت وحدت دارد:

«برای سایر موجودات شبیه خدا بودن حد بسندگی آنهاست ولی انسان چونکه کاملاً بصورت ذات یگانه خداوند آفریده شده و مطابق صورت احد^۵ به وجود آمده است، به بازگشت به تشابه راضی نمی شود بلکه به آن صورت احد که از آن آمده است باز می گردد.» [Eckhart, 1986: 183]

از نظر اکهارت، به صورت خدا آفریده شدن معنای استعاری و مجازی ندارد بلکه «نفس چیزی است که حقیقتاً به صورت خود خدا آفریده شده است. به صورت همه آن

چیزی که خدا در ماهیت^۶ و وجود^۷ و تجلی^۸ و ذات^۹ خویش چنان است.»
[Eckhart, 1991:103]

در احادیث اسلامی نیز آمده است که: «ان الله خلق آدم علی صورته»^{۱۰} این حدیث با آیه ای که از سفر پیدایش نقل شد کاملاً منطبق است.^{۱۱} ابن عربی نیز از این حدیث فراوان بهره می برد. وی نیز، مانند اکهارت، از این امر که انسان به صورت خدا آفریده شده است صرف شباهت را نفهمیده بلکه وحدت را استنباط می کند:

«هر کس خود را با این معرفت بشناسد پروردگارش را شناخته است زیرا خدا او را به صورت خویش آفریده است بلکه او عین هویت و حقیقت انسان است.»
[فصوص، ۱/ ۱۲۵]

صورت الاهی داشتن انسان برای ابن عربی آنقدر مهم است که آن را فصل مقوم انسان قرار می دهد. وی تعریف رائج انسان به عنوان " حیوان ناطق " را قاصر از بیان حقیقت وی و متمایز کردن او از سایر موجودات دانسته می گوید:

«نطق در کل عالم ساری است و علی رغم آنکه آن را فصل مقوم انسان قرار داده او را حیوان ناطق نامیده اند، مختص انسان نیست. کشف (که برای عارف حاصل است) این حد را مخصوص انسان نمی داند. حد انسان فقط صورت الاهی است. کسی که این حدش نباشد انسان نیست بلکه حیوانی است که در صورت، شبیه ظاهر انسان است.» [الفتوحات، ۳/ ۱۵۴]

چنین امری باعث می شود که انسان در ذات خویش یک نوع رفعت را احساس کند همان رفعتی که متعلق به خداست:

«کسی که اصل خویش را بشناسد، عین خود یعنی نفس خود را می شناسد و کسی که نفس خود را بشناسد پروردگار خویش را می شناسد و کسی که پروردگارش را بشناسد [پس از آنکه در سجده خود و خدا را شناخت از سجده] سر بلند می کند؛ زیرا او بر صورت پروردگارش آفریده شده [و یکی از صفات پروردگارش رفعت] و یکی از اسماء او رفیع است.» [همان: ۲/ ۱۰۲]

بر صورت خدا بودن، ویژگی خاص انسان است که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند، از همین روی، تنها موجودی که ادعای ربوبیت کرده است انسان است به تعبیر ابن عربی:

«منزل الف ت عبارت است از نسبت جامع بین حق و خلق و آن همان صورتی است که انسان بر آن آفریده شده است. لذا هیچکس جز انسان ادعای الوهیت نکرده است.» [همان: ۲/۲۰۶]

به هر حال از نظر ابن عربی و اکهارت، برای رسیدن به خدا باید به درون نفس راه جست. معراج عارف و عروج او به سوی خدا همان فرو رفتن به درون نفس است. به قول اکهارت:

«برای رسیدن به ذات خدا در بالاترین درجه، باید به درون ذات خود در عمیق‌ترین اعماق فرو رفت. زیرا کسی که نخست خویشتن را نشناخته باشد نمی‌تواند خدا را بشناسد. به اعماق نفس برو، به متعالی‌ترین ساحت خداوند رسیده‌ای، به ریشه برو، به بالاترین درجه نائل آمده‌ای.»^{۱۲} [Eckhart, 1941: 246]

۴. خصوصیات نفس که راه شناختن خدا را هموار می‌کند

نفس انسان که در درون ذات خویش به خدا رهنمون می‌شود دارای خصوصیات و قوای متعددی است. بعضی از قوا ظاهر و بعضی باطنی‌اند. عارف از میان قوای نفس بیشتر توجهش به "قلب" است نه عقل و یا قوای دیگر. وی در سلوک عرفانی خویش، غیر از قلب و غیر از ذات نفس که در عمیق‌ترین اعماق آن قرار دارد، به قوا و خصوصیات دیگر آن، دلمشغولی چندانی ندارد یا حداقل درباره آنها کمتر سخن می‌گوید.

۴.۱. قلب عارف، اقیانوسی بی ساحل

قلب عارف محل پذیرش تجلیات و عطایای الهی است و همانطور که خدا در ذهن بی‌نهایت است، قلب عارف نیز، در پذیرش و قبول، حدی نمی‌شناسد و لذا می‌تواند خدا را در بر گیرد. به تعبیر اکهارت:

«قوه ای در نفس وجود دارد که وسعتش از همه جهان بیشتر است. وسعتش بی نهایت است زیرا خدا در آن جای می گیرد [Eckhart,1986:307] ... هر عطای الهی، قابلیت ما را بیشتر می کند و باعث می شود که در پی چیزی بالاتر و بزرگتر باشیم. به اعتقاد عده ای از اهل معنا، از این نظر نفس با خدا مساوی است. یعنی به همان میزان که خدا اعطایش بی حد است، نفس نیز دریافت و اخذش نامحدود است. همانطور که خدا در فعلش دارای قدرت نامحدود است، نفس نیز در قبولش ظرفیت نامحدود دارد.» [Eckhart, 1991:119]

ابن عربی نیز در وسعت قلب از حدیثی ملهم است که بدین مضمون از پیامبر (ص) نقل شده است: «ما وسعنی ارضی و لاسمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن» [عفیفی: ۱۲/ ۷۸] (نه زمینم و نه آسمانم هیچکدام گنجایش مرا ندارند و لیکن قلب بنده مؤمنم مرا در بر می گیرد.) در موضعی از فتوحات می گوید:

«از عجیب ترین چیزهایی که در هستی رخ نموده این است که وسعت قلب ناشی از رحمت خداست ولی از رحمت خدا وسیعتر است. ابویزید می گوید: اگر صد میلیون برابر عرش و آنچه تحت آن است در گوشه ای از گوشه های قلب عارف قرار گیرد آن را حس نمی کند.» [الفتوحات: ۳۶۱/۳]

ابن عربی معتقد است که این وسع ابویزید در عالم اجسام بوده است ولی:

«من می گویم اگر ممکن بود که آن چیزی که وجودش بی نهایت است همراه با عین ایجاد کننده آن، در گوشه ای از گوشه های قلب عارف قرار گیرد، عارف آن را در علم خویش حس نمی کرد.» [تفصیص: ۱/ ۸۸] ^{۱۳}

در جای دیگر وسعت نفس را در ادراکات به اندازه اقیانوسی بی ساحل می داند:

«اصل وجود علم به خدا، علم به نفس است. بنابراین، علم به خدا همان حکم علم به نفس را دارد. علم به نفس نزد عالمان به نفس، اقیانوسی است بی ساحل و علم به آن تنهایی ندارد. حال که علم به نفس چنین است پس علم به خدا نیز که فرع آن است در این حکم ملحق به آن می باشد لذا تنهایی ندارد. پس [عارف] در هر حال می گوید: خداوند بر علم من بیفزای.» [الفتوحات: ۱۲۱/۳]

۲.۴. حادث نبودن و بی زمان و بی مکان بودن نفس

یکی از مسائلی که از دیر باز بین فلاسفه و حکما مطرح بوده مسأله قدیم یا حادث بودن نفس و تقدم یا عدم تقدم آن بر بدن در پیدایش است. جمعی از حکما به پیروی از افلاطون، به قدیم بودن نفس و تحقق آن قبل از پیدایش بدن معتقد بوده اند. عده ای نیز چون ارسطو نفس را حادث دانسته اند. برخی نیز ازلیت نفس را نپذیرفته ولی به ابدیت آن معتقد بوده اند. اکثر عرفا نفس را قدیم می دانند و علاوه بر ابدیت، ازلیت آن را نیز می پذیرند. به قول یکی از محققان: دیدگاهی که ازلیت نفس را نپذیرد و صرفاً آن را ابدی بشمرد "راز پیدایش نفس را تبیین نمی کند. حضور ساحت "مجرد از زمان" در نفس نه تنها به معنای ابدیت در آینده است بلکه به معنای ازلیت در گذشته نیز، هست. چیزی که آغاز زمانی داشته باشد ابدی نیز، نمی تواند باشد. اگر نفس حامل مثال و صورت الاهی است پس در بی زمانی نشأت گرفته است نه در زمان، و متعلق به عالم معناست نه جهان طبیعت." [Smith: 246]

اکهارت با همین باور، آنجا که از شناخت خدا از راه نفس سخن به میان می آورد چنین می گوید: «در نفس امری است که به وسیله آن خدا را آشکار ساخته به او عالم می شود و این امر پنج ویژگی دارد: ۱- فارغ از زمان و مکان است...» [Eckhart, 1941:167] وی گویا خود این تجرد از زمان و مکان را تجربه کرده است. در باره تجرد از مکان می گوید:

«اورشلیم برای نفس من به نزدیکی همین مکانی است که الآن در آن ایستاده‌ام... بلکه بالاتر، آنچه هزاران مایل دورتر از اورشلیم است همان اندازه به نفس من نزدیک است که بدتم به نفسم قریب است.» [Ancelet: 54]

اکهارت بی زمانی نفس را مربوط به درونی ترین یا به تعبیر دیگر، بالاترین ساحت نفس دانسته می گوید:

«آنجا که هیچگاه زمان جریان ندارد، آنجا که هیچ صورتی ظهور ندارد، در درونی ترین و بالاترین ساحت نفس، خدا همه جهان را خلق کرد. خدا هر چه را شش هزار سال قبل خلق کرده و همه آنچه را هزاران سال بعد خلق خواهد کرد- اگر جهان تا آن زمان بیاید - هم اکنون دارد در درونی ترین و بالاترین ساحت نفس می آفریند.» [Eckhart, 1991:66]

اکهارت بر ازلیت نفس آنقدر مصرّ است که در بعضی موارد آن را نامخلوق می داند، چنانکه می گوید: «من هرگز زاده نشده ام و همچنانکه نامخلوقم هرگز هم نخواهم مرد و به تبعیت وجود نامخلوقم همواره بوده ام، هستم و خواهم بود.» [Ibid: 217]^{۱۴}

در جای دیگر می گوید: «بارها از وجود نوری سخن گفته ام که نه مخلوق است و نه خلقت پذیر.» [Davis:49] وی در پافشاری بر این امر از یک سو، و پذیرش اصل علیت از سوی دیگر، گویی خود را با یک پارادوکس مواجه می بیند. توضیح آنکه فلاسفه ای چون اکویناس در آثار خویش گفته اند که «هیچ چیز نمی تواند علت خود باشد». چنانکه این امر در کلام و فلسفه بصورت قاعده درآمده است. ولی اکهارت با توجه به تقریر مسیحی از دیدگاه افلاطونی تقدم روح بر خلقت بدن، این قاعده را می شکند. [Caputo:214] وی درست یا نغی قاعده فوق مدعی می شود که: «من علت وجود خودم هستم.» [Ibid:215] سپس برای رفع تناقض می گوید: «من به عنوان وجود قدیم^{۱۵} خویش علت خودم هستم نه به عنوان وجود حادثم که زمانی است.» [Ibid]

۴.۳. دو ساحتی بودن نفس

همانطور که در قسمت قبل گفته شد، از نظر عرفاء، نفس (یا روح) بی زمان، بی مکان، ازلی و ابدی است، ولی در عین حال در نشئه دنیا، زمانمند، مکانمند و دارای تعلقات مادی، زمانی و مکانی است. به همین علت، از دیدگاه عرفای اسلامی آن چیزی که رابط بین حادث و قدیم، زمان و بی زمانی است همانا روح انسان است. [Sells,1994:259]

به خاطر همین دو ساحتی بودن است که نفس گاه می تواند به درون خزیده و یا به بالا عروج کند و از ساحت زمان و مکان بیرون رفته فانی و مدهوش شود و در عین حال از آن ساحت بی زمان و بی مکان باز هم به عالم دنیا و به هوشیاری در این نشئه بازگشته و خویشتن را در این عالم بیابد. یعنی "فانی" شدن او از یک نشئه به معنای "معدوم" شدن آن نیست. چنانکه در حکایت موسی (ع) هنگامی که خدا در کوه بر وی و بر کوه، هر دو، تجلی کرد، هم کوه و هم موسی فانی شدند. سپس موسی به هوش آمد: قَلَمًا تجلی رِبِّهِ لِجَبَلٍ جَعَلَهُ دَكَاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ" (الاعراف / ۱۴۳) (و چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، آن را پریشان و پراکنده کرد و موسی بیهوش در افتاد، سپس چون به خود آمد ... در اینجا خدای تعالی برای از بین رفتن کوه از واژه "دک" و برای مدهوش شدن موسی (ع) از واژه "صعق" استفاده می کند. ابن عربی در توضیح این تفاوت می گوید:

« بخاطر اختلاف استعداد، صعق برای موسی (ع) مانند دکت برای کوه بود. زیرا کوه روحی را که آن را بر صورتش نگه دلرد، نداشت. لذا اسم "جبل" از او زائل شد ولی به واسطه صعق، اسم "موسی" و اسم "انسان" از موسی زائل نگشت. در نتیجه موسی به هوش آمد ولی کوه بعد از اندکاکش به کوه بودن خود بازنگشت زیرا روحی که آن را بر پا دارد نداشت.» [فتوحات: ۲/ ۵۴۰]

اکهارت نیز راجع به دوساحتی بودن نفس می گوید:

«نفس گویی در نقطه ای که زمان از بی زمانی جدا می شود خلق شده و با هر دو در ارتباط است. با قوای عالیه بی زمانی را لمس می کند و با قوای سافلش با زمان در ارتباط است.» [Eckhart,1991:116]

اکهارت در اینجا بین ساحتی که مربوط به ذات نفس است و ساحتی که مربوط به قوا و افعال نفس، تمییز قائل می شود. همه ما با ساحت دوم آشنا هستیم ولی از ساحت اول غافلیم. به اعتقاد اکهارت در عمق سطح آگاهی روزمره مان که متعلق افعال و قوای نفس اعم از تخیل، اراده و احساسات می باشد، ساحتی پنهان و بس وسیع از حیات و وجود ناخودآگاهمان قرار دارد. [Otto:221] از نظر وی :

« نفس تمام افعالش را از طریق قوایش انجام می دهد. هر چه را می فهمد با فاهمه می فهمد، هر چه را بیاد می آورد با ذاکره بیاد می آورد و اگر محبت می ورزد با اراده چنین می کند؛ بنابراین [در موارد فوق] با قوایش کار می کند نه با ذات^{۱۶}. بر عکس، وقتی همه فعالیت های قوایش را کنار زد، به ذاتش داخل می شود که اصل^{۱۷} [grunt] نیز خوانده می شود.» [Forman:107]

اکهارت در اینجا آنچنان روانشناسانه بحث می کند که عده ای گفته اند که یونگ روانشناس معروف سوئیسی، در نظریه اش در باب نفس، وامدار تعالیم اکهارت است. این ادعا ممکن است اغراق آمیز باشد؛ ولی آنچه مسلم است این است که روانشناس سوئیسی اعتقاد و علاقه ای وافر به عارف آلمانی داشت. [Clark:239]

به اعتقاد نگارنده در اینجا نمی توان تمایز ابن سینا بین دو ساحت نفس را، حداقل در طرز بیان اکهارت، بی تأثیر دانست. اکهارت همه کتاب شفا ی ابن سینا، اعم از الهیات و طبیعیات، را مطالعه کرده است. در موارد متعدد نیز از " کتاب النفس شفا" با ذکر نام

نویسنده و کتاب و حتی باب، نقل قول می‌کند.^{۱۸} پس بعید است که بحث ابن سینا در تجرد نفس و تجربه فرضی او در مورد "انسان معلق در فضا" را نخوانده باشد. آنجا که ابن سینا می‌گوید که اگر انسان همه تعلقات و متعلقات قوای نفس را از خویشتن بزداید، "در فضا و خلائی که خالی از هر چیز باشد، خود را می‌یابد." [ابن سینا: ۲۶] و «اگر انسان یک دفعه و بدون اعضا و جوارح خلق شود و از هر چه اطراف اوست جدا باشد، نه اطرافش را ببیند، نه لمس کند و نه بشنود، در این صورت به همه اعضا [و قوایش] جاهل شده با جهل و غفلت از همه اینها، وجود ذات نفس را به عنوان شیئی واحد می‌یابد.» [همان: ۳۴۸].

حتی می‌توان از بعضی عبارات اکهارت، به عبارات ابن سینا متفطن شد. اکهارت یکی از خصوصیات ذات نفس را خالص و بی رنگ بودن آن دانسته معتقد است که این، تعلقات هستند که ذات نفس را رنگ داده آن را می‌آیند. وی ضمن تمثیلی ذات نفس را به جسم انسان، قوای او را به ردای انسان و تعلقات این قوا را به وصله یا پارچه‌ای که بر روی این ردا دوخته شده است، تشبیه می‌کند و می‌گوید:

پارچه ای بر روی یک ردا بدوز حال هر کس آن ردا را بپوشد آن پارچه (یا وصله) را نیز پوشیده است. اگر من آن ردا را در بیرون بپوشم آن پارچه (یا وصله) نیز با من خواهد بود. [حال حکایت نفس نیز چنین است] نفس در هر چه تأمل کند و به هر چه تعلق داشته باشد آن چیز، نفس را در بر خواهد گرفت.
[Eckhart, 1941:168]

این عبارات با عبارات ابن سینا بسیار نزدیک است. آنجا که پس از مطرح کردن "انسان معلق در فضا" برای اثبات تجرد نفس می‌گوید:

«این اعضا [و قوا] برای ما به لباسی می‌مانند که به علت ملازمه دائمی آن را جزء خویشتن محسوب می‌کنیم. هنگامی که ما نفسمان را تخیل می‌کنیم آن را عریان تخیل نمی‌نماییم بلکه آن را در قالب جسمی به خیال می‌آوریم که آن را پوشانده است. علت این امر نیز ملازمه دائم [این اعضا و قوا با نفس] است؛ حال یک تفاوت بین اعضا و قوا از یک سو و لباس دائمی از سوی دیگر هست و آن اینکه ما عادتاً لباس را از تن بدر می‌کنیم لیکن تجرد از این اعضا [و قوا] برایمان عادی نیست.» [ابن سینا: ۳۴۸]

۴.۴. بی نام بودن ذات نفس

چنانکه گذشت از نظر ابن عربی و اکهارت، نفس دارای دو ساحت است. ساحت ذات که از همه تعلقات آزاد است و ساحت قوا و ادراکات که هر کدام متعلق خاص خود را می‌طلبند. این تمایز دقیقاً متناظر با تمایزی است که ابن عربی و اکهارت در مورد خداوند بین مقام ذات و مقام الوهیت قائلند. به قول اکهارت:

«نیروی در نفس است که صرفاً می‌توان گفت آزاد است [Davis:48] ... آزاد از هر نامی است و هیچ صورتی ندارد. کاملاً آزاد و مجرد^{۱۹} است. به همان سان که خدا در ذات خویش آزاد و مجرد است. این نیرو کاملاً^{۲۰} واحد^{۲۱} است؛ چنانکه خدا چنین است.» [Ibid: 49]

اکهارت با تمایز قائل شدن بین ذات نفس و قوایش، ذات نفس را بسیط، بی زمان و عاری از هر نوع ارتباط با مخلوقات می‌داند؛ درست به همان سان که در تمایز بین «رب»^{۲۲} و ذات «رب الارباب»^{۲۳}، ذات خدا را از هر نوع ارتباطی با مخلوقات عاری و آن را واحد و بسیط می‌داند. [Caputo:213] در اینجا است که نه ذات خدا نامی دارد و نه ذات نفس:

«همانطور که ذات رب الارباب بی نام و بیگانه با هر تسمیه‌ای است نفس نیز بی‌نام است و از این نظر درست مانند خداست [Otto: 28] ... خدا بی نام^{۲۴} و غیر قابل بیان^{۲۵} است. نامی ندارد. نفس نیز در ذات خود، مانند خدا، نگفتنی^{۲۶} است ... هر کس بخواهد آن را در خور وحدت و صرافتش نامی دهد، هیچ نامی پیدا نمی‌کند.» [Smith: 240]

اکهارت نفس را در این ساحت، الوهی^{۲۷}، بسیط^{۲۸}، و عدم صرف^{۲۹} می‌داند. ^{۳۰} از نظر او در اینجا نه تنها از حس خبری نیست بلکه عقل و اراده، یعنی دو ویژگی اصلی نفس نیز محو می‌شوند. ^{۳۱} زمان و مکان و اضافه و کسب و اکتساب در آنجا نیست. ^{۳۲} ابن عربی نیز مقام بی اسمی نفس را چنین توضیح می‌دهد:

«هنگامی که عبد از همه اسماء خویش که لازمه سرشت اوست و از همه صورتهایی که بر آن آفریده شده بکلی خارج شود، به نحوی که از او به غیر از عینش بدون هیچ صفت و هیچ اسمی - بجز عین - چیزی باقی نماند، در این

هنگام نزد خدا از مقربان خواهد بود. ما در این امر با قول استادمان ابویزید موافقیم که گفت من الآن هیچ صفتی ندارم و منظورش از "الآن" زمانی بود که خدا وی را در این مقام مقیم داشت. [الفتوحات: ۱۱۳/۴]

۴.۵. یگانگی خدا و نفس در ذات

مسأله مهمی که اکهارت بیشتر به آن تصریح می کند و ابن عربی کمتر، این است که چون ذات خدا و ذات نفس هر دو آزاد، بی نام، بی تعین و بی صورت اند، به یک معنی می توان گفت که "نیستی"^{۳۳} اند. البته آن عدم و نیستی که فوق وجود است نه دون وجود. لذا می توان با توسع در این قاعده که "در اعدام از حیث عدم بودن تمایزی نیست"،^{۳۴} نتیجه گرفت که بین ذات بی تعین خدا و ذات بی تعین نفس تمایزی نیست. لذا به اعتقاد اکهارت، درخصوص ذات نفس می توان گفت هیچ نیست مگر خدا.^{۳۵} در اینجا ذات خدا ذات من است و ذات من ذات خداست. [Caputo: 213] خدا از ازل در ذات نفس حاضر بوده است.^{۳۶}

در اینجا یافتن خود و یافتن خدا یک چیز است.^{۳۷} لذا خدا را تنها زمانی می توانیم ادراک کنیم که به وحدت برسیم.^{۳۸} اکهارت آنچنان بر وحدت و یگانگی ذات نفس و ذات خدا پای می فشرد که برخی، از جمله یونگ روانشناس سویسی، معتقدند که برای اکهارت "خدا" و "نفس" صرفاً دو کلمه مترادفند. [Clark: 241]

اکهارت ذات بی نام نفس را "دژ"^{۳۹} نفس می نامد که هیچیک از موجودات متعین جهان به آن راه ندارند. حتی خدا نیز تنها وقتی می تواند این دژ را فتح کند که همه اسماء و تعینات خویش را واگذارد و با ذات بی نام خویش در آن داخل شود:

«بنگر که ذات خدا که "احد" و "واحد" است در وحدتی داخل می شود که من آن را دژ نفس می نامم [Davis: 48] ... دژ نفس بسیط، واحد و ورای هر طور و قوه‌ای است ... ماهیتی ندارد. بنابراین اگر خدا می خواهد به آنجا داخل شود به قیمت تمام اسماء و ماهیت اقایش تمام خواهد شد. اگر می خواهد داخل شود باید همه اینها را بیرون دیوار دژ ترک کرده با آن ذات احدی خویش به درون درآید که فوق هر طور و هر ماهیتی است؛ نه پدر است، نه پسر و نه روح القدس؛ نه این است و نه آن.» [Ibid: 52]

از نظر ابن عربی، این موقف مقام بی مقامی است.^{۴۰} در این مقام، خدا و نفس به وحدت می رسند. زیرا نفس در اینجا از هر صفت و تعلقی تهی می شود و در نتیجه با خداوندی که او نیز تحت هیچ حکمی قرار ندارد یکی می شود:

«بالاترین طایفه کسانی هستند که مقامی ندارند. زیرا مقامات بر صاحب مقامات حاکمند و شکی نیست که بالاترین طایفه کسانی هستند که دارای حکمند نه اینکه محکومند. آنان الاهیون هستند. زیرا حق عین آنهاست و او احکم الحاکمین است.» [الفتوحات: ۵۰۶/۳]

از بُعد دیگر، می توان گفت که هر چند خدا در این مقام هیچ اسمی ندارد لیکن با همه اسماء ظهور می کند. نسبت به اسم " بشرط لا" نیست بلکه " لا بشرط" است. در مقابل، نفس نیز هیچ اسمی نداشته و نسبت به پذیرش اسم " لا بشرط" است. هیچ حدی ندارد و هر صورت و هر اسمی را می پذیرد؛ این مقام بی مقامی متعلق به کسانی است که بر طریق محمد (ص) گام بردارند که عبد محض بود و به هیچ چیز جز خدا تعلق نداشت:

«تمایز محمدی از غیر محمدی تنها به این است که مقامی خاص ندارد. مقام او بی مقامی است... نسبت مقامات به محمدی مانند نسبت اسماء به حداست؛ از آن جهت که به مقامی که به او اسناد داده می شود متعین نمی شود بلکه در هر نفس و هر زمان و هر حال به صورتی در می آید که آن نفس و زمان و حال اقتضا دارد. خدای عز و جل می فرماید "کل یوم هو فی شأن" (الرحمن ۲۹) و محمدی نیز چنین است و این قول خدای تعالی است که: *إِنَّ فِی ذَٰلِکَ لَلذِّکْرِی لَمَنْ کَانَ لَهُ قَلْبٌ (ق / ۳۷)* و نگفت عقل که او را مقید سازد. قلب به این نام خوانده نشده مگر به واسطه دگرگونی احوال و امور، دائماً و در هر نفس». [همان: ۴۱] ۷۶-۷۴

۵. چگونه می توان از خود "نفس" به خود "خدا" رسید؟

در بحثهای قبل سخن از این بود که هر کس خود را بشناسد خدا را شناخته است؛ آن هم نه بصورت شناخت علت از راه معلول؛ چرا که ایس سوع شناخت مربوط به علم حصولی است. برای عارف که "وجدان" و "وجود" نزد او یکی است، شناختن خدا در ذات نفس یعنی ادراک وحدت با خدا و این یعنی فنا. پس تجربه فنا عبارت از ادراک وحدت است و این یکی از اسرار و پارادوکس های عرفان است که چگونه دو شیء می توانند در

عین دوگانگی متحد و بلکه واحد باشند. مسلماً این ادراک از راه تفکر بدست نمی آید چون در آنجا "خود" شخص متفکر هنوز باقی است و موضوع مورد تفکر را در برابر خویش قرار داده و خود جدا از آن نشسته است. پس این امر یعنی وحدت چگونه می تواند حاصل شود؟

۵.۱. وحدت در "نیستی"

ابن عربی در ادامهٔ متنی که از تفکر در ذات خدا پرهیز می داد چنین می گوید:

«خدا نه شبیه چیزی است و نه چیزی شبیه اوست. [حال] چگونه کسی (انسان) که شبیه اشیاء است می تواند کسی را که نه شبیه چیزی است و نه چیزی شبیه اوست بشناسد؟» [همان: ۱۱۹/۱]

هر چند سؤال ابن عربی از نوع استفهام انکاری است لیکن اکهارت دقیقاً به پاسخ آن تصریح می کند: وقتی که شبیه هیچ چیز نبودیم به آن وجودی رسیده ایم که "لیس کمثله شیء". اما کی شبیه هیچ چیز نیستیم؟ آنگاه که "هیچ چیز" نباشیم. "نیست" باشیم و به "نیستی" برسیم:

«از آنجا که خدا ذاتاً طوری است که با هیچ چیز شبیه نیست، برای آنکه به وجود او دست یابیم، باید به جایی برسیم که هیچ باشیم. بنابراین اگر به جایی برسیم که خودم را به رنگ نیستی درآورم و هیچ چیز را به رنگ خود در نیاورم، و اگر همهٔ آن چیزی را که در من است برداشته بیرون بریزم، در آنجا می توانم در وجود عریان خدا قرارگیرم که همان وجود عریان نفس است.» [Eckhart, 1986: 329]

پس در اینجا فنا به معنای وحدت در نیستی است.^{۴۲} اکهارت گاهی آن را به خدا و گاهی به انسان نسبت می دهد. اگر آن را به نفس انسان نسبت دهیم معنایش صعود نفس به ساحتی و رای عالم خلق و ورای خالق مخلوقات، یعنی به ذات باطن رب الارباب است؛ و اگر آن را به خدا نسبت دهیم، معنای آن نزول رب الارباب به باطن پنهان نفس انسان است. [Davis: 55] به هر حال، در مورد انسان، فنا عبارت از حرکت از یک نوع نیستی به نیستی دیگر است. از نیستی "دون وجود" یعنی ساحت تعلقات و تقیدات، به نیستی "فوق وجود" یعنی ساحت رب الارباب. [McGinn: 331] نفس چنانکه دیدیم، در هر دو ساحت می تواند حضور داشته باشد. کسی که خود را از همهٔ تعلقات بزداید و به

نیستی برسد، هم نفس خود را یافته است و هم خدا را، چرا که به قول یکی از محققان: "اتحاد"^{۴۳} در اینجا نه بین دو عین یا دو جوهر بلکه در ذاتِ نیستی^{۴۴} رخ می‌دهد. نیستی نفس سالکی که از خود تهی شده است و یا نیستی ذات باطنی که فوق وجود است." [Sells, 1996: 169] از نظر اکهارت این دو نیستی یکی هستند:

« در آنجا توی "تو" و "او" ی خدا یک "من" خواهد شد و تو در آنجا وجود لایتغیر و بی نام او را درک خواهی کرد [Eckhart, 1991: 184] ... هنگامی که نفس به این مرحله برسد نام خود را از دست داده، خدا را درون خود کشیده نیست"^{۴۵} خواهد شد. [Eckhart, 1981: 292]^{۴۶}

۵. ۲. محو تعین

گفتیم برای آنکه به خدا برسیم باید به ذات نفس راه پیدا کنیم، و به ذات نفس نمی‌رسیم مگر آنکه نفس را در حالتی که عاری از هر حد و قید و اسم و تعلقی است بیابیم. یعنی از خویشتن محدود و مقید و متعین خویش عاری و در وجود بی تعین و نامحدود خدا فانی می‌گردیم.^{۴۷} بنابراین، آن نیستی که وحدت در آن متحقق می‌شود فوق وجود و مربوط به ساحت وجود نامحدود است. همانطور که قبلاً اشاره شد، اگر خدا در قوس نزول تعین پیدا کرده تجلی نماید، حق با خلق وحدت حاصل می‌کند که همان وحدت ظاهر و مظهر در مرتبه مظهر است. اما در اینجا، سخن از وحدت دیگری است، و آن اینکه خلق از تعین و از ظهور خویش دست بکشد و به فنا برسد و با حقی که بی تعین است یکی شود. این وحدت در رتبه احدیت است. یعنی وحدت در انتهای قوس صعود.

در اینجا، اگر نفس بخواهد وجود خود را حفظ کند، چون وجودش محدود و دارای ماهیت است، پس بیشترین تمایز را با خدای نامحدود و بدون ماهیت خواهد داشت. اما اگر همین نفس از وجود خود دست کشیده به "نیستی" برسد، تمایز از بین خواهد رفت و وجود نفس همان وجود خدا و باقی به بقاء الله خواهد بود. [Smith: 241] بنابراین، وقتی که محدود را ندیدی و حدود و قیود را کنار زدی، مطلق و نامحدود ظاهر می‌شود. تعین از هستی جدا شده "هستی بی تعین" تجلی می‌نماید. به قول اکهارت:

«در اینجا فقری بالاتر از آنکه با reditus (فنا) همراه است وجود ندارد. زیرا در این موقف، حد خلق از بین رفته به حق باز می‌گردد. جلال زمین و آسمان در

مقام بی مقامی ذات خدا^{۴۸} از بین می رود، وجود و ذات خود انسان نیز در ذات ربوبی محاط می شوند. در اینجا خدا و نفس یکی هستند. [Caputo:216]

در آنجا نفس از وجود خود دست می کشد. بدون صدا و در سکوت می شنود و بدون نور و در تاریکی می بیند. حواسش بی حس، فاهمه اش بی صورت و ذاتش بی ماهیت می شود. به تعبیر اکهارت:

«ماهیت متمایز نفس در اینجا آنچهان محو می شود که غیر از " هست"^{۴۹} واحدی باقی نمی ماند و این " هست" وحدتی است که متعلق به وجود مطلق^{۵۰} است.» [Otto: 197-8]

بنابراین، اتحاد و یا وحدت بین دوشی تنها در جایی رخ می دهد که یکی از دو عین از وجود یا عین خویش فراتر رفته یا تهی شود و یا آن را ترک گوید؛ [Sells,1996:170-1] و این امر یا در تجلی خدا در قوس نزول رخ می دهد که آنجا مرتبه خلق و ساحت ظهور است، و یا در فنا و در قوس صعود حاصل می شود که آنجا مرتبه حق است و ساحت بطون. حق و خلق در هر دو ساحت حضور دارند. آنجا که حق ظاهر است، خلق مخفی است و آنجا که خلق ظاهر است، حق پنهان است. بنابراین، بحث ظهور و بطون با " حلول" و " اتحاد" کاملاً متفاوت است. چرا که در دو مورد اخیر سخن از دو شیء به نحو دخول شیء در شیء یا اتحاد شیء با شیء و یا جدا شدن شیء از مرتبه خویش است. در صورتی که در فنا، بحث از " لاشی" است. اگر خدا را وجود بدانیم نفس نیستی است و اگر نفس را موجود بدانیم، خدا به این معنی موجود نیست. [Ibid] اکهارت از دو فنا و یا دو وحدت سخن می گوید که متناظر با همان وحدت در قوس نزول و وحدت در قوس صعود است:

« همچنانکه او در من فانی می شود من نیز در او فانی می گردم. » [Eckhart, 1991: 261]^{۵۱}

شاید تمثیل قطره و دریا و لو بطور ناقص، مبین چنین امری باشد. چنانکه به اعتقاد اکهارت:

« همه هستی نسبت به خدا مانند قطره نسبت به اقیانوس است. نفسی که در خدا جذب شود خدا می شود همچنانکه قطره اقیانوس می گردد.» [Otto: 39]^{۵۲}

تمثیل های دیگری نیز چون سوختن نفس، یخ زدن آب (برای تجلی خدا در صورت متعین) و ذوب شدن یخ (برای محو تعین نفس) از سوی عرفا و بعضاً از جانب ابن عربی و اکهارت در این مورد بکار رفته است. تشبیه "از پوست خارج شدن" بایزید نیز متناسب با همین مقام است: "از بایزیدی خارج شدم چون مار از پوست." [عطار: ۱۶۱]

۵. ۳. تخلی (فنا)

نزد همه آن کسانی که به نوعی به نفس توجه کرده اند، اولین قدمها در تهذیب نفس زدودن خود از ردائل اخلاقی است. علمای اخلاق این امر را تخلی نامیده اند. صوفیه تخلی را مقدمه تخلی و تجلی دانسته اند و عرفای مسیحی آن را لازمه اتحاد^{۵۳} با خدا شمرده اند. [Dupre: 11] اما عرفایی چون ابن عربی و اکهارت که در پی وحدت با خدا هستند، نه تنها می خواهند که از ردائل نفسانی خود پاک شوند، بلکه در پی رهایی از "خود" هستند. یعنی آنان می خواهند با نفی "خود" در ساحت افعال و صفات و تعلقات، به ساحت ذات "خود" وارد شده در آنجا خدا را بیابند. لذا دیگران تخلی را خلوت از اغیار می دانند اما امثال ابن عربی و اکهارت از "خویشتن" دانی خویش به "خلوت" ذات پناه می برند: به قول ابن عربی:

«تخلی نزد قوم عبارت است از اختیار خلوت و اعراض از هر چیزی که از حق باز دارد. [اما] نزد ما تخلی عبارت است از تخلی از وجود مستفاد. زیرا در اعتقاد چنین است ولی در نفس الامر غیر از وجود حق چیزی نیست و آنچه به استفاده وجود موصوف شده بر اصل امکان خویش باقی است.» [الفتوحات: ۴۸۴/۲]

این است که ابن عربی فنا را به معنای فنای از خویشتن دانسته می گوید:

«بدان که بقاء و فناء در این طریق (تصوف)، دو مفهوم اضافی هستند. فنای از فلان و یقای با فلان. اما فنای از خدای تعالی به هیچ وجه ممکن نیست زیرا در این میان وجودی غیر از او نیست. پس اضطرار تو را به سوی او برمی گرداند... پس راهی نمی ماند جز آنکه [بگوییم] فنایت از خودت است. از خود نیز فانی نمی شوی مگر آنکه از همه اکوان و اعیان فانی شوی. فنای اهل الله همین است.» [همان: ۴۵/۴]

ابن عربی این فنای از خود را چشیده و آن را چنین سروده است:

« هنگامی که خواستم به وجود او شناخت پیدا کنم
هر چه را داشتم بین طلبکاران قسمت کردم
و از عین خود فانی شدم، در نتیجه وجود او هویدا شد
پس ظهور او موقوف بر خفای من است
خداوند حق بالاتر از آن است که بر من آشکار شود
به تنهایی، در حالی که عین من و بقای من هنوز ظاهر است
چنین امری محال است پس وجود او به شرطی ممکن است
که من از عین وجود غائب و فانی باشم»
[همان: ۸۱/۱]

اکهارت نیز لازمه رسیدن به خدا را نفی "خود" یعنی نفی تعلقات خود می‌داند:

«اگر نفس می‌خواهد خدا را ببیند باید از هر آنچه دنیوی است چشم بپوشد.
زیرا مادام که نفس به آنچه زمینی و زمانی است تعلق خاطر دارد داشته باشد، خدا
را نخواهد دید... اگر نفس می‌خواهد خدا را ببیند، باید هیچگونه تعلق به
مخلوقات که هیچ هستند نداشته باشد.» [Eckhart, 1941: 131]

وی نیز مانند ابن عربی تخی را اینگونه توضیح می‌دهد:

«مادام که این یا آن هستم و این یا آن را دارم، کل اشیاء نیستم و کل چیزها
را ندارم. خود را خالص گردان تا نه این باشی نه آن، نه این را داشته باشی و نه
آن. در این صورت، همه جا خواهی بود. با نفی این و آن، همه چیز خواهی بود.»
[Otto: 40]

اکهارت در تفسیر آیه "تا فقیران را بشارت دهم" (لوقا/ ۱۸: ۴) می‌گوید: "فقیر آن
کسی است که هیچ نخواهد، هیچ نداند و هیچ نداشته باشد." [Eckhart, 1991: 213] وی با
ذکر این سه سطح از فقر، ما را به "فانی شدن"^{۵۴} [durchbrechen] در قلمرو ربوبی فرا
می‌خواند. بخصوص فنا در "هیچ نداشتن" تحقق پیدا می‌کند. [McGinn, 1990: 213] ابن
عربی نیز در دعوت به "فقر"، هیچ نداشتن، و هیچ تعلق نداشتن، با اکهارت هم‌نواست:

«چه نیکوست خبر نبوی که اشاره فرمود: "العبد من لا عبده" (عبد عبارت است از کسی که عبدی ندارد). محجوبان از این حدیث چنین فهمیده اند که کسی که عبد ندارد [ناچار] خودش متکفل امور خودش است. در نتیجه چنین شخصی عبد نفس خودش می باشد. [اما] مقصود واقعی این است که عبد عبارت است از کسی که اصلاً توجه به ربوبیت و آقایی ندارد. زیرا اگر انسان مالک چیزی باشد دارای سیادت بر مملوک خود است. پس عبد حقیقی کسی است که مالک هیچ چیز نباشد». [الفتوحات: ۴۲۰/۴]

تذکر چند نکته در اینجا لازم است:

- ۱- هر چند "فناء" یک مقام است ولی بر خلاف سایر مقامات، چنین نیست که بدست آوردن باشد بلکه نوعی از دست دادن، و یا به تعبیری که مورد پسند ابن عربی و اکهارت است، نوعی فقر است. اضافه شدن نیست؛ کاسته شدن است. داستان سیمرغ عطار در منطق الطیر تمثیل زیبایی از این امر است. به تعبیر صوفیه، فنا در اینجا اسقاط الاضافات است. به قول اکهارت: "ما خدا را از راه اضافه کردن چیزی به نفس وجدان نمی کنیم؛ بلکه با عمل اسقاط و کاهش به او می رسیم." [Eckhart, 1991:183]
- ۲- آنچه واقعاً کاسته می شود، حدود و اضافات است که "وجود مطلق" را محدود و مقید کرده اند. یعنی در اینجا هر چه قیود بیشتری را ساقط نماییم سعه وجودی بیشتری پیدا می کنیم؛ چرا که از دیدگاه "تجلی" عرفانی، مخلوقات عبارتند از تعینات، حدود و تقیدات آن وجود مطلق. لذا از بین رفتن این تعینات برابر است با نفی توهّمات و پندارهای باطلی که مخلوق برای خویش قائل است. به تعبیر اکهارت:

«کسی که بخواهد این یا آن باشد، می خواهد چیزی باشد و حال آنکه وارستگی^{۵۴} نمی خواهد چیزی باشد. بنابراین وارستگی مدعی هیچ نیست».

[Eckhart, 1981:287]

این امر در جذبۀ الهی حاصل و در مکاشفۀ عرفانی ظاهر می شود. به قول ابن عربی:

«لمح بصر مانند برق است که می زند، ظاهر می شود، ظاهر می کند و زائل می گردد؛ اگر می باید نابود می ساخت ... جلال وجه صرفاً دعاوی تو را که تو تو هستی می سوزاند. پس غیر از او باقی نمی ماند. زیرا غیر او وجود ندارد. پس

در حقیقت این امر عبارت از آشکار ساختن واقعیت است نه سوزاندن».

[الفتوحات: ۵۵۴/۲]

به عبارت دیگر، برای عارفی که ادراک کرده که "خود حجاب خود" است، فنا به معنای کشف حجاب می باشد. از دیدگاه ابن عربی، این سؤال که ما چگونه می توانیم خدا را بیابیم به معنی این است که چگونه می توانیم حجابهایی را که مانع رؤیت خداست برداریم. به اعتقاد وی، ماسوی الله دو چهره دارد. هم او نیست (لاهو) و هم اوست (هو). بنابراین مسأله برمی گردد به اینکه چگونه می توانیم از شهود "لاهو" عبور کرده و جهان را به عنوان "هو" شهود نماییم. ما خود نیز جزء جهانییم و هر دو چهره "هو" و "لاهو" را دارا هستیم. بنابراین، وجدان حق به معنای برداشتن حجبی است که ما را از "خدا بودن" باز می دارد. اگر کسی با فانی شدن به خدا رسید و خدا را یافت دیگر این خود خداست که خود را یافته است. چنانکه دیدیم، "وجدان" از دیدگاه عرفا، صرفاً مقوله ای معرفتشناختی نیست بلکه جنبه وجودشناختی را نیز داراست. "وجود" یعنی شناختن خدا و جهان. خدا وجود است. پس هیچ کس جز خدا خدا را نمی شناسد که در او، وجود و وجدان یکی است. عارف نیز در فنا به همین وجود می رسد. [Chittick:4] تا زمانی که عارف خود باقی باشد، حق همیشه در پس حجاب و ساتر خلق پنهان است. به قول ابن عربی:

«خدا تو را عین ستر و پرده برای خودت قرار داد و اگر این پرده نبود طلب

زیادت در علم نمی کردی ... پس تو خودت حجاب برای خودت و پرده و ساتر او

نسبت به خودت هستی». [الفتوحات: ۵۵۴ / ۲]

بنابراین، همه عرفا در یک درجه قرار ندارند و درجات آنان به میزان فهم و ادراکشان از این مسأله است. ابن عربی با تأویل آیه شریفه "قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن" (الاعراف / ۳۳) چنین می گوید:

«خدای تعالی خود را به غیرت موصوف کرده و از غیرتش فواحش را حرام

نموده است. فحش غیر از ظهور نیست. اما اظهار آنچه باطن است نسبت به

کسی است که امر برایش ظاهر شده است. بنابراین، در این مورد، حرام کردن

فواحش از جانب خدا یعنی اینکه مانع آشکار شدن این امر شده که "او عین

اشیاء است". پس این امر را با غیرت خود پوشانیده است. و آن غیر (که ساتر

است) توئی. پس غیر عارف می گوید که شنوایی شنوایی زید است و عارف می گوید شنوایی عین حق است. همینطور درباره بقیه قوا و اعضا. پس چنین نیست که همه کس خدا را بشناسند. مردم در این امر دارای درجات شده‌اند و مراتب از هم متمایز شده است». [قصص: ۱۰-۱۰۹]

۳- هنگامی که این حجاب از بین رفت و عارف از میان برخاست یعنی زمانی که از تکثر و تفرق خارج شده به "وحدت" و "جمعیت" رسید، در آنجا با چشم خدا خدا را می‌بیند. چرا که با از بین رفتن حدود، به وحدت با "نامحدود" رسیده است. به تعبیر ابن عربی:

«تفرقه اشاره به خلق جدای از حق دارد و کسی که در این حال باشد مشهود او چیزی است که ساخته و پرداخته حدود است. حدود ظهوری ندارند مگر در خلق زیرا حق ... بدون حد معروف و با حدود مجهول است. حدود را نیز تفرقه بین خلق ایجاد می کند ... قول دقاق که گفته: فرق عبارت از آن چیزی است که به خود نسبت می دهی، همان است که ما گفتیم. زیرا چیزی به تو غیر از خودت نسبت داده نمی شود. همه چیزهایی که به عبد نسبت داده می‌شوند باز گشتشان به فنا و عدم است و آن چیزی که به حق نسبت داده می‌شود بازگشتش به بقاء و وجود است. پس از کسانی باش که به حق منسوبند نه به خلق؛ و این معنای قول خدای تعالی است که ما عندکم ینفد و ما عندالله باقی». (النحل / ۹۶) [الفتوحات: ۵۱۸/۲].

بنابراین، فنا به معنای از بین رفتن عدم و نفی نفی است. چنانکه باز هم ابن عربی می‌گوید:

«نباید قائل شویم که در فنا ترک صفات می شود. زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم ... حق عین آن صفاتی ست که به خلق نسبت داده می شود. تفاوت بندگان خاص از غیر خاص، در علم به این مطلب است. کسی که با حق می شنود می داند که حق سمع و سمیع است و در مورد متکلم خدا کلام و مکلم است و ... همه اوست و به سوی اوست. پس تو کجایی و کیستی». [همان: ۴/۴۱۸]

اکهارت نیز در دعوت به فنا، از بین رفتن حجابی را می طلبد که خودماییم: «باید "تو" بودن خودت را در "خدا بودن" خدا رها و مستغرق گردانی. در آنجا "تو" تو و "او" خدا یک "من" خواهند شد». [Eckhart, 1991: 184]

به اعتقاد اکهارت، اگر نفس کاملاً از خود عریان شود و هیچ نوع مخلوقیتی در او نباشد و هیچ واسطه‌ای را بین خود و خدا برنتابد، وزمانی که همه حجابها و ساترها از بین بروند، خدا را بصورت عریان خواهد دید و "با لطف^{۵۷} خدا همان چیزی خواهد شد که خدا ذاتاً^{۵۸} چنان است. خدا نیز بین خود و چنین شخصی تمایزی نمی‌بیند." [Kieckhefer: 216].

حاصل آنکه، خود را ندیدن مقدمه وحدت نیست بلکه عین وحدت است [Ibid] و به تعبیر ابن عربی، در این حالت، صاحب قلب "از خودش خودش را می‌شناسد و نفسش چیزی غیر از هویت حق نخواهد بود. چرا که هیچ چیز در عالم نیست و نخواهد بود مگر آنکه عین هویت حق باشد." [قصص: ۲۲/۱].

یادداشتها

۱- ابن عربی (متوفای ۱۲۴۰ میلادی) و مایستر اکهارت (متوفای ۱۳۲۸ میلادی) بدون شک بزرگترین عارفان نظریه پرداز شوق مسلمان و غرب مسیحی می‌باشند و دیدگاههای آن دو می‌تواند به عنوان الگوی تفکر عرفای مسلمان و مسیحی تلقی شود.

۲- من ذالذی ترتجیه بعدک و انت فی الحالتین وحدک
فانظر الیه به تکن هو فکل ما فیه فهو عندک

در جای دیگر چنین اشاره می‌کند: "رسول الله (ص) فرمود که معرفت به خدا طریقی غیر از معرفت به نفس ندارد پس فرمود: هر که خود را بشناسد خدا را می‌شناسد (من عرف نفسه عرف ربه) و فرمود: هر کدام از شما نفس خود را بیشتر بشناسد، به خدا عارف تر است (اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه) پس تو را دلیل قرار داد. یعنی معرفت تو به خودت را دلیل بر معرفتت به حق تعالی قرار داد" [همان، ج: ۲، ص: ۲۹۸].

همچنین در موضعی دیگر این مسأله را چنین توضیح می‌دهد: "آنچه تو از خدا می‌شناسی خودت هستی. پس اگر از خودت روی گردانی ذات خویش و موجد خویش را نشناخته‌ای. پیامبر (ص) فرمود: هر کس خودش را بشناسد پروردگارش را می‌شناسد." [همان، ج: ۲، ص: ۱۷۶] و باز هم می‌گوید: "تو امر خود و قدر خود را نشناخته‌ای. اگر به خودت علم می‌داشتی به پروردگارت عالم بودی" [همان، ج: ۳، ص: ۱۸۹].

3- transcendent Reality.

۴- همچنین وی در تفسیر آیه اخیر می‌گوید: "خدای تعالی دو نشئه دارد: یکی نشئه صورت عالم - که با آفاق از آن یاد کرده- و دیگری نشئه روح عالم- که با "فی انفسهم" بدان اشاره داشته است- و این انسان واحدی است که دارای دو نشئه است [حتی یتبین لهم] یعنی برای آنان که می‌بینند واضح می‌شود که [انه الحق] یعنی بیننده در آنچه دیده است خود حق تعالی است نه غیر او." [همان: ۱۸۹/۳].

6- nature

7- Being

8- outflowing

9- ground

۱۰- برای اطلاع از اسناد این حدیث در میان اهل سنت رجوع کنید به:

William, C. Chittick, *The sufi path of knowledge*, p: 399.

و برای اطلاع از منابع شیعی که این حدیث در آنها نقل شده و نیز تأویلات و تفسیرهایی که نسبت بدان صورت پذیرفته است رجوع کنید به:

محمد باقر المجلسی، *بحار الانوار*، ج: ۴، کتاب التوحید، باب ۲، صص: ۱۵-۱۱.

۱۱- البته حدیث مزبور هم از نظر سند مورد مناقشه قرار گرفته است و هم از حیث دلالت. مناقشه‌ی که در دلالت این حدیث بنا بر مضمون مورد بحث صورت گرفته این است که ضمیر "ه" در "علی صورت" به خود "آدم" راجع است نه به "الله" و معنای حدیث این می‌شود که "خداوند آدم را بر صورت خاص خود آدم آفرید". اگر این را هم نپذیریم حداقل باید گفت که این حدیث از حیث بازگشت ضمیر "ه" به "الله" یا "آدم" مجمل است و از این نظر قابل استناد نیست. همین اشکال را در مورد کلمه "خود" در قسمت اول آیه سفر پیدایش می‌توان مطرح کرد که "خدا آدم را به صورت خود آفرید" مجمل است. گویا قسمت دوم آیه: "او را به صورت خدا آفرید"، برای رفع همین اشکال و اجمال آمده است. ابن عربی نیز در مورد حدیث یاد شده می‌گوید: "از تشبیهات حق که بر زبان پیامبرش (ص) جاری شده این است که آن الله خلق آدم علی صورت" (خدا آدم را بر صورت خودش آفرید) و در روایتی که از نظر کشف صحیح است- هر چند نزد اصحاب نقل اثبات نشده - آمده است که "علی صورة الرحمن" یعنی خدا آدم را بر صورت رحمن آفرید. پس اشکال مرتفع می‌شود. [الفتوحات، ج: ۲، ص: ۴۹۰] بنا بر این با ذکر این حدیثی که ابن عربی در کشف بدان رسیده است و با توجه به مبانی وی، ضعف سند و دلالت از حدیث یاد شده مرتفع می‌شود.

۱۲- در جای دیگر همین مطلب را چنین بیان می‌کند: "خدا در درونی‌ترین ابعاد نفس و در بالاترین وجوه آن نفوذ و سریان دارد. وقتی می‌گوییم درونی‌ترین، مرادم بالاترین است و وقتی می‌گوییم بالاترین، غرضم درونی‌ترین ساحت نفس است. درونی‌ترین و بالاترین ساحت نفس هر دو یکی هستند." [Eckhart, 1991: 65]

۱۳- مناظره سهل تستری و بایزید بسطامی در اینجا جالب توجه است. سهل به بایزید نوشت: "در اینجا کسی است که شرابی نوشیده که تا ابد او را مست کرده است." بایزید در پاسخ نوشت: "در اینجا کسی است که همه هستی را آشامیده ولی دهانش خشک است و هنوز احساس تشنگی می‌کند." رجوع کنید به:

Titus Burckhardt, notes on *The Wisdom of the Prophets*, p: 52.

۱۴- این گفته او با آنچه در بین صوفیه مشهور است که "الصوفی لم یخلق" قرابت دارد.

15- eternal

16- essence

17- ground

۱۸- مثلاً در آنجا که از تمایز دو جنبه عالی و دانی نفس سخن می‌گوید از ابن سینا نقل قول می‌کند

که این دو جنبه را وجه نفس می‌نامد. رجوع کنید به: [The Essential Sermons, p: 109]

راجع به نفسی که به ولایت رسیده و علمش مصون از خطا و اراده اش مطاع است به " کتاب النفس " ابن سینا استشهد می کند [Ibid: 288] راجع به میزان تأثیر تلقین در نفس باز هم به همان کتاب استناد می نماید. رجوع کنید به : [Teacher and Preacher, p: 232] و نیز از قوای فعاله و منفعله نفس مطابق ابن سینا در کتاب نفس سخن می گوید [Ibid: 278]

- 19- solitary
- 20- unified
- 21-one
- 22- God
- 23-Godhead
- 24-nameless
- 25- ineffable
- 26- unspeakable
- 27- divine
- 28- simple
- 29- pure nothing

۳۰- وی سپس ادامه می دهد که در اینجا " نفس بجای آنکه نامی داشته باشد، بی نام است. بجای آنکه معلوم باشد، مجهول است ... مطلق و آزاد از همه نامها و صورتهاست. درست همانطور که خدا فی نفسه آزاد و مطلق است." [William Ralph, Inge, *Christian Mysticism*, pp: 157-8]

۳۱- اکهارت در این باره می گوید: " یکی از بزرگان گفته است که در نفس امری است بسیار مرموز و پنهان یعنی آنجا که عقل و اراده به محاق می روند." [Breakthrough, p: 42]

۳۲- به اعتقاد اکهارت در اینجا نفس " نه قبل دارد نه بعد. به هیچ چیز اضافه و نیاز ندارد. زیرا نه می تواند کسب کند و نه از دست بدهد." [Ibid: 216]

- 33- nothingness

۳۴- " لامیز فی الاعدام من حیث العدم " رجوع کنید به: حاج ملا هادی سبزواری، منظومه حکمت.

۳۵- " در نفس چیزی وجود دارد که فقط خداست. بزرگان می گویند که بی نام است و نامی خاص برای خود ندارد. فی نفسه نه وجود است و نه موجود. زیرا نه این است و نه آن. نه اینجاست و نه آنجا." [Breakthrough, p: 108]

۳۶- " چیزی در نفس وجود دارد که خدا به نحو عریان در آنجا حاضر است. بی نام است و هیچ نامی از خود ندارد. خدا همواره از ازل در آنجا حاضر بوده است." [Robert Forman, *op.cit.*, p: 109]

۳۷- خدا در تمایز (distinction) یافت نمی شود. وقتی که نفس به صورت اصلی (original image) [که تجلی آن است] رسید، و خود را تنها در آن یافت، در آنجا خدا را می یابد. یافتن خود و خدا یک عمل بیشتر نیست که خارج از زمان رخ می دهد. هر گاه نفس به درون خویش نفوذ کند، با خدا یکی است ... نه اینکه درخدا یا با او متحد (united) باشد بلکه با او یکی (identical) است."

[Reiner Schürmann, *op.cit.*, p: 302]

۳۸- " اگر می خواهم خدا را بی واسطه بشناسم، باید، من خدا شوم و خدا من شود. به عبارت دقیقتر، آنچنان وحدت کاملی بوجود آید که آن " او " و این " من " هست واحدی را داشته باشیم."

[Breakthrough, p: 124]

۴۰- "بدان که اصل این علم الاهی مقامی است که عارف بدان منتهی می شود و آن اینکه مقامی در کار نباشد، چنانکه در آیه یا أَهْلَ یَثْرِبَ لِمَقَامِ لَکُمْ (الاحزاب/۱۳) بدان اشاره شده است. این مقام مقید به هیچ صفتی نمی شود. ابویزید بسطامی "ره" بر آن تنبہ داده است آنجا که به او گفته شد چگونه صبح کردی؟ گفت: صبح و شامی برای من نیست. صبح و شام از آن کسی است که صفتی دارد در حالی که من صفتی ندارد." [فتوحات، ج: ۲، ص: ۴۶].

۴۱- اکهارت نیز در تعبیری مشابه می گوید: "اگر قلب می خواهد آمادگی پذیرش خدای علی اعلی (All Highest) را داشته باشد، باید در نیستی بیارمد. این امر بالاترین درجه همه امکانات را عطا می کند. از آنجا که قلب وارسته در بالاترین نقطه است، باید در نیستی بیارمد. زیرا آنجا نقطه‌ای است که بیشترین قابلیت را داراست." سپس ضمن تمثیلی می گوید: لوح مومی که می خواهیم روی آن بنویسیم وقتی بهترین قابلیت را برای پذیرش هر نوع نوشته‌ای دارد که هیچ نوع نوشته‌ای بر آن نباشد و از هر آنچه بر آن نوشته شده است پاک باشد." اگر خدا بخواهد در بالاترین سطح بر قلب من چیزی بنویسد، باید هر صورتی را از قلب من بزداید؛ هر چه نام این و آن را دارد محو کند؛ در آن هنگام با قلبی وارسته روبرو خواهد بود." [Oliver Davis, *God Within*, p: 60]

۴۲- به قول اکهارت: "هنگامی که نفس با نیستی یگانه شود با پدر یگانه شده است." [Michael Sells, *Comments*, p: 171] به اعتقاد وی هر صفتی که در ارتباط حق و خلق برای نفس یا بشر قائل باشیم حکایت از نوعی اضافه می کند و مشعر بر گونه ای از دوگانگی است. وحدت تنها در فنا و وارستگی (detachment) میسر است: "وارستگی آنچنان با نیستی قریب است که هیچ چیز جز خدای تنها آنقدر لطیف (subtle) نیست که بتواند در وارستگی جای گیرد. بنابراین، وارستگی عبارت از استعداد عدم قبول غیر خداست." [Cyprian Smith, *op.cit.*, p: 248] در اینجا خدا و نفس هر دو از مخلوقات عاری می شوند و نفسی که هیچ نوع تعلق و تقیدی به این و آن ندارد با خدایی متحد می شود که قبل از خلقت تعلقی به این و آن ندارد. دیگر در اینجا با خدا و نفس سر و کار نداریم چرا که این دو، خالق و مخلوق و دارای اضافه می باشند. بلکه به اعتقاد اکهارت: "در اینجا با ذات خدا (Godhead) و ذات نفس سرو کار داریم که "دو" چیز نیستند که با هم متحد شوند بلکه واحدهای بی نام و بلا عدد "numberless" هستند که عین یکدیگرند. بنابراین سخن از "اتحاد" آن دو با "یکدیگر" غلط است. آنها وحدتی بی نام و محضند" [John Caputo, "Fundamental Themes ..." p: 213] در جای دیگر بر این امر تأکید می ورزد که: "هنگامی که دو عین یکی می شوند، یکی باید از خود فانی شود. بنابراین وقتی که خدا و نفس یکی می شوند، نفس وجود و حیات خویش را از دست می دهد." و با دستیابی به این اتحاد، به "درون نیستی خود (nihtes niht)" فرو می رود و بدون مدد الهی به "شیئیت مخلوق" (created something) خویش باز نمی گردد." [Ibid: 185, 215- 16]

“من” خواهند شد. آنچنان یگانگی پیدا می شود که تو با او، ذات نامخلوق او و آن نیستی “nothingness” را که هیچ نامی ندارد درک خواهی کرد.” [Ibid: 207]

۴۷- به قول اکهارت: “خدا بسیط و واحد است و تنها قلب بسیط و واحد می تواند او را دریافت [John Caputo, “Fundamental Themes ...”, p: 202] ” هنگامی که همه صورتهای نفس از بین برود و نفس تنها احد واحد (single one) را ببیند، در آنجا وجود محض نفس که بدون حرکت در خود آرمیده است، وجود محض و بی صورت وحدت الوهی را می یابد. در آنجا نفس هیچ چیزی را جز وحدت محض خدا تحمل نخواهد کرد [Breakthrough, p: 185].

48- Wasteland of godhead

49- is

50- Being

۵۱- قیصری در مقدمه خود بر فصوص، از این دو فناء به اختفاء عبد در حق و اختفاء حق در عبد یاد می کند: “فناء گاهی به اختفای تعینات خلقیه در وجه ربوبی است ... این اختفاء در مقابل اختفای حق در عبد است هنگامی که حق عبد را ظاهر می سازد” به عبارت دیگر “همانطور که تعینات خلقیه با تجلی الاهی در مراتب کثرت، وجود پیدا می کنند، با تجلی ذاتی در مراتب وحدت نیز [همان تعینات] زائل و منعدم می گردند.” [داوود بن محمود القیصری، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، تحقیق دارالاعتصام منشورات انوار الهدی، ۱۴۱۶ هـ. ق، صص: ۱۹-۱۱۸].

۵۲- قیصری نیز همین تشبیه را برای از بین رفتن تعین بکار می برد: “فناء گاهی با زوال تعینات خلقی و فنای وجه عبودیت در وجه ربوبیت است. مانند انعدام تعین قطرات هنگام پیوستن به دریا.” [داوود بن محمود القیصری، پیشین، ج: ۱، ص: ۱۱۷].

53- union

54- breagng through

55- subtraction

56- detachment

57- grace

58- by nature

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جان منابع انسانی

۱- ابن سینا، الشیخ الرئیس حسین بن عبدالله، (۱۴۱۷ق، ۱۳۷۵ش)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲- ابن عربی، ابو عبدالله محمدبن علی. الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی تا.

۳- ابن عربی، ابو عبدالله محمدبن علی، (۱۳۶۶ش)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء.

۴- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۴)، تذکرة الاولیا، به کوشش نیکلسون، انتشارات صفی علیشاه، چاپ دوم.

۵- عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۶)، تعلیقات علی فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، چاپ اول.

۶- القیصری، داوود بن محمود، (۱۴۱۶ق)، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، تحقیق دارالاعتصام، منشورات انوارالمهدی.

۷- المجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- 8- Ancelet-Hustache, Jeanne, (1957), *Master Eckhart and the Rhineland Mystics* Trans. Hilda Graef, London, Longmans, Green and Co. LTD.
- 9- Burckhardt, Titus, Trans. from Arabic with notes, (1975), *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam)*, Trns. from French by Angela Culme-Symour, Salisbury Wiltshire, Beshara Publications.
- 10- Caputo, John D., (1978), "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism" in *The Thomist*, V. 42, 197-225.
- 11- Chittick, William C, (1989), *The Sūfi Path of Knowledge*, New York, State University of New York Press.
- 12- Clark, James M, (1959), "C. G. Jung and Meister Eckhart" in *The Modern Language Review*, 54 , 239-244.
- 13- Davis, Oliver, (1988), *God Within. The Mystical Tradition of Northern Europe*, New York, Paulist Press.
- 14- Dupré, Louis, (1996), "Unio mystica: The state and the Experience" in *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, New York, The Continuum Publishing Company, 3-23.
- 15- Eckhart, Meister. (1991), *Breakthrough*, Introduction and Commentaries by Matthew Fox, New York, Image Books..
- 16- Eckhart, Meister, (1941), *Meister Eckhart: A Modern Translation*, Trans. by Reymond Bernard Blankney, New York, Harper and Brothers Publishers.
- 17- Eckhart, Meister, (1986), *Teacher and Preacher*, Edited by Bernard McGinn, New York, Paulist Press.
- 18- Eckhart, Meister, (1981), *The Essential Sermons*, Trans. by Bernard McGinn, New York, Paulist Press.
- 19- Forman, Robert K. C., (1990), "Eckhart, Gezūchen and the Ground of the Soul," in *The Problem of Pure Conciousness, Mysticism and Philosophy*, Edited by Robert K. C., Forman, New York, Oxfod University Press, 98-119.
- 20- Gilson, Eteinne, (1980), "Unitas Spiritus", in *Understanding Mysticism*, Edited by Richard Woods, London, The Athlone Press, 500-520.
- 21- Inge, William Ralph, (1956), *Christian Mysticism*, New York, Meridian Books.
- 22- Kieckhefer, Richard, (1978), "Meister Eckhart's Conception of Union with God" in *Harvard Theological Review*, 71, 203-25.
- 23- Levine, Michael P. (1994), *Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity*, London, Routledge.
- 24- McGinn Bernard, (1990), "Do Christian Platonists Really Believe in Creation?," in *God and Creation, An Ecumenical Symposium*, Edited by David B. Burrell and Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 197-210.
- 25- McGinn Bernard, (1986), *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, New York Paulist Press.
- 26- Otto, Rodulf, (1976), *Mysticism East and West*, Translated by Bertha L. Bracey and Richenda C. Pane, New York, Macmillan Publishing Co.
- 27- Politila, Joseph, (1964), "Al-Ghazli and Meister Eckhart, Two Giants of the Spirit" in *Muslim World* 54,181-194, 232-244.
- 28- Schürmann, Reiner, (1978), "The Loss of the Origin in Soto Zen and in Meister Eckhart" in *The Thomist*, 42, 281-312.
- 29- Sells, Michael, (1996), "Comments" in *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idel and Bernard McGinn Editors, New York, Continuum, 87- 124.
- 30- Sells, Michael,(1994), *Mystical Language of Unsayng*, The University of Chicago Press.

31- Smith, Cyprian, (1993), "Meister Eckhart on the Union of Man with God." in *Mystics of the Books*, Edited by R. A. Herrera, New York, Peter Lang Publishing, 237-56.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی