

اندیشه تجلی؛ طرح نظریه معنویت زیست محیطی

m.shiravand23@gmail.com

محسن شیراوند / استادیار فلسفه اخلاق، دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵

چکیده

در غرب بحث درباره اخلاق زیست محیطی به عنوان یکی از سرفصل‌های اصلی اخلاق جهانی دچار دگردیسی هویتی شده است. دلیل این دگردیسی، عدم توفیق کانون‌های چهارگانه اخلاق زیست محیطی در زمینه مهار بحران‌های زیست محیطی است. امروزه تمرکز پژوهش‌های زیست محیطی اندیشمندان بزرگ غربی سمت وسویی دینی به خود گرفته است. آنچه امروزه در مراکز آکادمیک غرب تحت عنوان «معنویت زیست محیطی» شنیده می‌شود، کوچ کردنی آرام از اخلاق زیست محیطی مبتنی بر انسان به اخلاق مبتنی بر «معنویت» است. نگارنده با بررسی سیر دگردیسی آثار پژوهشی شکل گرفته در مغرب زمین، «اندیشه تجلی» را مهم‌ترین خاستگاه معنویت زیست محیطی در عالم اسلام می‌داند. این مقاله می‌کوشد در دو منبع حکمت و شریعت اسلامی شاکله اصلی این موضوع را کندوکاو نماید. روش به کار رفته در این پژوهش، اسنادی - تحلیلی است؛ بدین نحو که ابتدا برخی از مهم‌ترین نظریات و کانون‌های زیست محیطی و در ادامه، اندیشه تجلی در دامن شریعت و حکمت بحث خواهد شد و به این نتیجه خواهد رسید که مجموع نصوص متقن دینی و متون حکمی - عرفانی، زیست‌بومی فکری - فرهنگی ایجاد کرده است که این زیست‌بوم ظرفیت بالایی برای پذیرش اندیشه تجلی دارد. این اندیشه به شرط ایجاد سازوکارهای دقیق، قدرت خوبی در زمینه فرهنگ‌سازی زیست محیطی دارد.

کلیدواژه‌ها: تجلی، معنویت زیست محیطی، حکمت، شریعت.

امروزه تلاش‌های فراوانی در عرصهٔ دانشگاهی و مراکز دینی برای جلوگیری از روند روبه‌رشد تخریب محیط زیست آغاز شده است. یکی از مهم‌ترین این تلاش‌ها رشد نوظهور اندیشهٔ «معنویت زیست‌محیطی» (Environmental Spirituality) است. این حوزهٔ نوین زیست‌محیطی که با بوم‌شناسی معنوی (Eco-Spirituality) نیز شناسایی می‌شود، فعالیتی بین‌رشته‌ای در حوزهٔ دین و طبیعت و ذیل اخلاق زیست‌محیطی جای دارد. به عبارت دیگر، هدف این پژوهش پردازش و تبیین اخلاق زیست‌محیطی نیست؛ بلکه به تحلیل شعبهٔ نوظهور آن، یعنی معنویت زیست‌محیطی، می‌پردازد. پیش‌فرض این حوزهٔ نوظهور این است که معنویت قدسی سراسر جغرافیای محیط زیست را از نظارت تا حفاظت طبیعی دربر گرفته و عقیدهٔ زمین‌مادی منهای قدسیت و معنویت، امری مردود است (اسپانسل، ۲۰۱۲، ص ۱۳۳). واضح است که در این رویکرد، اکولوژی پیوندی آشتی‌جویانه با معنویت برقرار می‌کند (لینکلن، ۲۰۰۰، ص ۲۲۷-۴۴). تو گویی که بحران زیست‌محیطی هزارهٔ جدید، معبری مبارک برای آشتی علم و دین شده است (ون شالکوویک، ۲۰۱۱، ص ۷۷-۹۲)؛ علمی که تا پیش از این با حرکت روی ریل تجربه‌گرایی، بیگانگی خود را با معنویت در زمینهٔ معرفت‌شناختی اظهار کرده بود. در این میان، نگارنده سعی دارد این زمینهٔ نوظهور را با استفاده از منابع غنی شریعت اسلامی و حکمت خالدهٔ اسلامی عرفان‌بنیان، مورد فحص قرار دهد. بی‌تردید یکی از عواملی که ظرفیت بالایی در تغییر رفتار زیست‌محیطی افراد دارد، «اندیشهٔ تجلی» (Manifestation) است. این اندیشه، هم‌کانون وحدت دین و حکمت اسلامی است و هم آوردگاه ارتباط طبیعت با معنویت به‌شمار می‌رود. هدف از نگارش این مقاله، صرف‌نظر از افتتاح باب نوظهور معنویت زیست‌محیطی در ایران، تبیین اندیشهٔ تجلی و ارتباط آن با محیط زیست است. روش استفاده‌شده در این مقاله، اسنادی - تحلیلی است؛ بدین گونه که با تکیه بر نص قرآن کریم، روایات اسلامی و آموزه‌های حکمت اسلامی، به کاوش دربارهٔ اندیشهٔ تجلی خواهیم پرداخت و در ادامه با بهره‌مندی از همین منابع، معنویت حاکم بر طبیعت را اثبات خواهیم کرد؛ لکن شایسته است به‌منظور اتقان مطلب، مهم‌ترین نگاه‌ها در این زمینه بررسی شود.

پیشینهٔ بحث

در ایران تاکنون تحقیق بنیادین مستقلی ذیل عنوان «بوم‌شناسی معنوی» صورت نگرفته است. هرچند باید به این نکته معترف بود که آثار فراوانی به ارتباط بین آموزه‌های اسلامی و طبیعت پرداخته‌اند، لکن متأسفانه امروزه طرح مبحث نوظهور معنویت موجود در محیط‌زیست و استفاده از این ظرفیت در حل بحران‌های زیست‌محیطی، بیشتر مسئله‌ای غربی است تا اسلامی. شاید این امر را می‌بایست در کاربردی کردن پژوهش‌های اندیشمندان غرب به موازات کار در انستیتوها و مراکز آکادمیک جست‌و‌جو کرد؛ موضوعی که متأسفانه در ایران - دست‌کم در پژوهش‌های علوم انسانی - نمود کمتری دارد. امروزه مبحث معنویت

زیست‌محیطی در غرب طرفدارانی را به خود اختصاص داده است. این حوزه، چنانکه از عنوان آن برمی‌آید، تلاش می‌کند که انسان معاصر بتواند در زندگی شلوغ، مادی و مصرفی امروزی، به مفهومی از قدسیت در طبیعت دست پیدا کند. به عبارت دیگر، معنویت زیست‌محیطی ارتباط انسان با ساحت متافیزیکی آفرینش را بررسی می‌کند. (الیزابت جانسون ۱۹۴۱)، یکی از متکلمان معاصر، بر این عقیده است که چون حجم وسیعی از آموزه‌های مسیحیت بر آفرینش متمرکز شده است، ما باید از این ظرفیت برای تحکیم عقیده بوم‌شناسی معنوی در بین مردم استفاده کنیم. وی اعتقاد دارد که این رویکرد نوین در «اراده آزاد خداوند درباره آفرینش مخلوقات» ریشه دارد و لذا از این منظر، همه موجودات دارای ارزش ذاتی‌اند (جانسون، ۲۰۱۰). در حال حاضر، این رویکرد در بین اندیشمندان غربی طرفدارانی دارد و حجم نسبتاً مناسبی از تحقیقات را به خود اختصاص داده است. محور اصلی این پژوهش‌ها نیز تأکید آموزه‌های دینی بر خلقت زمین و طبیعت و ارتباط آن با خالق متعال است (شاید بتوان در یک معنای موسّع عرفانی، عنوان تجلی را به این پژوهش‌ها اطلاق کرد). این امر تا بدانجاست که در سال ۱۹۹۰م پاپ ژان پل دوم درباره مسائل زیست‌محیطی نامه‌ای خطاب به مردم مرقوم کرد. نکته جالب توجه در این نامه این است که جنبه اصلی این نامه تأکید بر این اصل است: «احترام به انسان باید در ساحت دیگر آفرینش گسترش یابد».

با این وصف، برجسته‌ترین نگاه‌ها در این زمینه عبارت‌اند از:

نگاشته‌های داخلی

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *اسلام و محیط زیست* اثبات می‌کند در دین حنیف الهی - که در قالب شریعت‌های متنوع بر انبیای الهی تجلی یافت - شناخت و تحصیل اصول زیست‌محیطی، پرهیز از تخریب محیط زیست و سعی برای سالم‌سازی آن از بارزترین تکالیف بشری به‌شمار می‌رود.

آیت‌الله جوادی آملی، در بخشی از کتاب *مفاتیح الحیات* با استفاده از آیات و روایات اسلامی شناخت طبیعت و تلاش جهت صیانت از محیط زیست را از تکالیف قطعی انسان می‌دانند.

سید حمیدرضا میرعظیمی و همکاران، در مقاله «تأملی بر نقش معنویت در حل بحران محیط زیست از دیدگاه سیدحسین نصر و ارزیابی آن» (شماره سوم مجله فلسفه دین) معتقدند که بر اساس دیدگاه نصر، برای حل بحران زیست‌محیطی، چاره‌ای جز رجوع به دین، معنویت و تدوین اصول اخلاقی در چهارچوب دین درباره محیط زیست نیست و توجه انسان به خلیفه بودنش برای خدا و مسئول بودن در قبال طبیعت، نقش اساسی در حل این بحران دارد.

مهناز رنجبر در کتاب *معنویت دینی عامل کاهش بحران‌های زیست‌محیطی قرن حاضر*، بزرگ‌ترین گمشده حل بحران‌های زیست‌محیطی را معنویت موجود در آموزه‌های دینی می‌داند.

حمزه علی بهرامی و محسن شیرواند، در مقاله «اکوسوفی در ابن عربی» (شماره هفتم مجله پژوهش‌های اخلاقی) با استفاده از آموزه‌های عرفان ناب اسلامی، همچون وحدت وجود، طبیعت را تجلی خداوند دانسته و از این رهگذر برای طبیعت ارزشی ذاتی قائل شده است.

نگاشته‌های خارجی

رودولف اشتاینر (۱۸۶۱-۱۹۲۵)، یکی از پیشتازان معنویت زیست‌محیطی، فیلسوف باطنی‌گرای اتریشی است که تلاش فراوانی در زمینه ارتباط بین علم و معنویت انجام داد. وی در «تئوسوفی: مقدمه‌ای بر روندهای معنوی در زیست بشری و کیهانی» طبیعت و معنویت را امر واحدی می‌داند و معتقد است که طبیعت محفوف به معنویت است و اصولاً ماده منهای معنویت، امری بی‌معناست (اشتاینر، ۱۹۹۴، ص ۱۱).

توماس بری (۲۰۰۹-۱۹۱۴)، کشیش معروف آمریکایی، که کتاب‌ها، مقالات و کنفرانس‌های فراوانی درباره معنویت زمین از خود بر جای گذاشته، در *رؤیای زمین* (The Dream of the Earth) به عقیده وحدت زنده زمین که آکنده از معنویت است، می‌پردازد (بری، ۲۰۱۵، ص ۱۱۵-۲۱۰).

توماس بری در اثر معروف *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-first Century* (جهان مقدس: زمین، معنویت و دین در قرن بیست‌ویکم)، که اخیراً در دانشگاه کلمبیا به چاپ رسیده است، گزارشی تحلیلی از وضعیت جهان رازآلود ارائه داده و به نقش معنویت و دین در حل بحران‌های زیست‌محیطی پرداخته است (همان، ۲۰۰۹، ص ۲۰۰).

سارا مک فارلند (۱۹۶۸- حال)، راهبه معروف آمریکایی، در کتاب *خواهران سبز؛ بوم‌شناسی معنوی* (Green Sisters: a Spiritual Ecology)، که اخیراً در دانشگاه هاروارد به چاپ رسیده است، می‌کوشد به این حقیقت جامع عمل ببوشاند که طبیعت و معنویت دو چیز منفک نیستند؛ بلکه اجزای طبیعت آکنده از معنویت و متافیزیک است (تیلور، ۲۰۰۹، ص ۲۰۰-۲۵۰).

براون تیلور (۱۹۵۵- حال)، فیلسوف برجسته آمریکایی، با جعل اصطلاح معروف «معنویت سبز تیره» در اثر *دین سبز تیره؛ معنویت طبیعت و آینده جهان* (Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future)، عقیده دارد «طبیعت مقدس است؛ دارای ارزش ذاتی است و به همین دلیل نیازمند مراقبت احترام‌آمیز است». تیلور معتقد است، دین یک کل واحد است که طبیعت و هر چیز طبیعی دیگری را شامل می‌شود (همان، ص ۵۵-۷۳).

براون تیلور در مقاله «زمین و معنویت طبیعت بنیان؛ از اکولوژی عمیق تا محیط زیست رادیکال» (Earth and Nature-Based Spirituality) با استفاده از اکولوژی عمیق اثبات می‌کند که معنویت

طبیعت‌بنیان، امری در حال گسترش است و جنبش‌های دینی قدرت تحول‌گرای طبیعت را می‌فهمند (تیلور، ۲۰۰۱، ص ۱۷۵-۱۹۳).

وایلانکورت، در مقاله «اکولوژی، مسیحیت و عصر جدید؛ وقتی طبیعت و معنویت در عصر جدید تالاقی می‌کنند» (Ecology, Christianity and New Age...), اثبات می‌کند که مواجهه بین مسیحیت و معنویت تحقیق‌یافته در عصر جدید می‌تواند تعامل سازنده بین فرهنگی جهانی نسبت به محیط زیست فراهم آورد (ویلنکورت، ۲۰۰۰، ص ۱۴۵-۱۵۸).

لئوناردو بوف، متکلم مسیحی، در کتاب هشتادصفحه‌ای *Toward an Eco-Spirituality* (پیش به سوی بوم‌شناسی معنوی بر نقش دین مسیحیت در ایجاد دنیایی عادلانه و عاری از بحران‌های زیست‌محیطی تأکید می‌کند (بوف، ۲۰۱۵، ص ۸۰).

الن برنستین (۱۹۵۳-حال) در اثر *Ecology & the Jewish Spirit* (اکولوژی و روحانیت یهودی) به بررسی اکولوژی مبتنی بر معنویت دین یهود می‌پردازد (برنستاین، ۱۹۹۸، ص ۲۹۴).

چارلز کامینگ در کتاب *Eco-Spirituality: Toward a Reverent Life* (بوم‌شناسی معنوی؛ به سوی یک زیست‌احترام‌آمیز) تأکید می‌کند که همه چیز و طبعاً محیط زیست، بخشی از شبکه زندگی است و جهان‌بینی مکانیکی-علمی (mechanistic/scientific worldview) دهه‌های گذشته در عصر بحران محیط زیست، در حال از بین رفتن است. وی معتقد است که اکنون علم خود در حال نوشتن «داستان جدید جهان» (New story of the universe) است و نفی حضور یک خالق را غیرممکن می‌کند. نویسنده در این اثر معتقد است که برای بهبود وضعیت اسفبار زیست‌محیطی کنونی به یک انقلاب معنوی و اجتماعی نیازمندیم (کامینگز، ۱۹۹۱، ص ۱۶۴).

رابرت شُرگاس در اثر *God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion* (خدا سبز است: یک معنویت بوم‌شناسی از تجسم مشفقانه)، قائل است که مسیح دارای مأموریت عمران و آبادی زمین بود. وی این کتاب را بر اساس تجربه معنوی خود نگاشته است. در این اثر، مسیح «چهره سبز خدا» (green face of God) قلمداد شده و نویسنده قائل است که معنویت‌های محدودکننده مسیحی که زمین را به‌عنوان نعمت اصلی خدا محروم می‌کنند، باید گسترش پیدا کنند (شرگاس، ۲۰۱۶، ص ۳۰۰).

نل پرستون، (۱۹۴۱-حال) در مطلبی با عنوان «کاوشی در باب اکوتئولوژی، معنویت زیست‌محیطی، حقوق زیست‌محیطی» بحث معنویت زیست‌محیطی را به‌انضمام حقوق زیست‌محیطی بررسی می‌کند (پرستون، ۲۰۰۷. ucaql.com.au/wp-content/uploads/2017/01/Noel-Preston).

لیزلی اسپانسل (۱۹۴۳-حال) در مقاله‌ای که اخیراً با عنوان «بوم‌شناسی معنوی: تأملات یک انسان‌شناس» به چاپ رسید، سعی کرده است بحث مطالعات بین‌رشته‌ای دین و طبیعت به‌همراه مشارکت‌ها و محدودیت‌های انسان‌شناسی فرهنگی (Cultural Anthropology) را بررسی کند (اسپانسل، ۲۰۰۷، ص ۳۴۰-۳۵۰).

لیزلی اسپانسل، در همایشی که در دانشگاه هاوایی تحت عنوان «بوم‌شناسی معنوی» (Spiritual Ecology) برگزار شد، مقاله‌ای با موضوع دین و معنویت ارائه و به بررسی ارتباط بین این دو پرداخت (اسپانسل، ۲۰۰۹، fore.yale.edu/education/resources).

لیولین ووگان لی (۱۹۵۳- حال) در کتاب خود تحت عنوان *بوم‌شناسی معنوی، فریاد زمین* (Spiritual Ecology: The Cry of the Earth)، به تأثیر رویکردهای معنوی انسان در حوزه عملکرد خود می‌پردازد (لیولین، ۲۰۱۶، ص ۳۰۱-۳۵۰).

حال که مهم‌ترین آثار داخلی و خارجی در زمینه بوم‌شناختی زیست‌محیطی بررسی شد، به دنبال بررسی این مهم هستیم که ضمن طرح اندیشه تجلی در حکمت و شریعت، اولاً امتداد ظرفیت طرح اندیشه معنویت زیست‌محیطی در متون دینی و حکمی ما تا به کجاست؟ و ثانیاً آیا می‌توان بر پایه معنویت زیست‌محیطی گامی روبه جلو در حل بحران‌های زیست‌محیطی در انداخت؟ چگونه؟

معناشناسی لغوی و اصطلاحی

سیدحیدر آملی در *نقد النقد* (آملی، ۱۳۴۷، ۵) و *ابن عربی در الغوثیه* (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۲۷) تجلی را به معنای جلوه کردن، آشکار شدن، ظهور، تابش و نمایش به کار برده‌اند. *ابن عربی در فتوحات مکیه* گاه «ظهور» را مترادف با تجلی به کار برده است (ابن عربی، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۲۳۱)؛ لکن صرف‌نظر از معناشناسی واژگانی، تجلی در اصطلاح عرفان اسلامی به دو معنای سلوکی و متافیزیکی آمده است:

الف) معنای سلوکی: تجلی در این معنا عبارت است از آشکار شدن ذات، صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک و سائری که قصد حضور حضرتش را در خویشتن دارد. تجلی در این معنا، کرانه‌مهندسازی بیکران به‌قدر وسعت صدر و روح بشری است.

ب) معنای متافیزیکی: آن‌گاه که ذات اقدس باری تعالی اراده به جلوه‌نمایی در کل هستی می‌کند و بلکه در معنایی موسع کل جهان با همه کائنات نقطه‌ای از حضور پر عظمت الهی است، می‌توان معنای تجلی متافیزیکی را بر آن حمل کرد. آنچه در این مقاله در باب تجلی مدنظر است، معنای متافیزیکی آن می‌باشد (طارمی، ۱۳۹۲، ص ۲).

تجلی در شریعت اسلامی

تجلی در قرآن کریم به سه نحو ذکر شده است: در معنای نخست، موضوع تجلی، «خود مخلوقات» بوده و «متجلا»، کاشف از حضور حق است؛ نظیر «وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى» (اللَّیْل: ۲)؛ یا اینکه این تجلی خروج از کمون و خفی و اظهار عینیت است: «وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا» (الشَّمْس: ۳). امام علی علیه السلام تجلی خداوند در

مخلوقات را نوعی اظهار عظمت و قدرت خداوندی می‌دانند و می‌فرمایند: «الحمد لله، المتجلی لخلقه بخلقه»؛ سپاس خدای سبحان را که با آفرینش خود، عظمت خویش را بر بندگانش نمایان ساخت (نهج البلاغه، خ ۱۰۸). همچنین در جای دیگری می‌فرمایند: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه، من غیر أن یکنونوا رأوه، بما أراهم من قدرته و خوفهم من سطوته»؛ خدای سبحان در کتاب آسمانی خود عظمت خویش را نمایان ساخت، بدون آنکه خلائق او را با چشم سر ببینند؛ به سبب قدرت والایی که از خود نشان داد و برای ترساندن آنان از سلطه قهار خویش (نهج البلاغه، خ ۱۴۷). تجلی در این معنا بیانگر نوعی معیت الوهی در مقام صفات و افعال حق تعالی با مخلوقات است. معنای دوم، تجلی‌ای است که «خود» حق تعالی مستقیماً در طبیعت ظهور یافته است (پهلوان، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۰). به بیان دیگر، قرآن کریم در این نوع آیات به ظهور مستقیم حق تعالی در طبیعت اشارت می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳). واضح است که اگر شق نخست از آیات تجلی، به معیت حق تعالی در مقام تجلی اشارت داشت، در این آیه حضور شخصیته حق تعالی در پهنای طبیعت به نمایش گذاشته می‌شود.

در معنای سوم، قرآن کریم نوع دیگری از تجلی را بدون استفاده از واژه تجلی یا مشتقات آن معرفی کرده است. در این گونه آیات نیز پدیدارهای طبیعی «دشت و درخت» جلوه‌گاه حضور حق تعالی شده و مظهر صفت ناطقیت باری تعالی می‌شوند:

وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى * إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى * فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى * (طه: ۹-۱۲).

فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ؛ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (قصص: ۲۹-۳۰).

بحث و تبیین

نکته بسیار مهمی که در آیات یاد شده وجود دارد، ظهور یکی از صفات حق تعالی مانند «تکلم» در پدیدارهای طبیعت است. امری که صرف‌نظر از هر نتیجه‌گیری ارزش‌شناختی، خود‌گویای اتحاد مظهر و مظهر است. تکلم با واسطه حق تعالی در قالب پدیدارها، از دو زاویه قابل بررسی است:

نخست اینکه پدیدارهای طبیعت نمایانگر تجسم «قالبی» (format) افعال و صفات الهی‌اند که حق تعالی آنها را به‌عنوان مجاری امور الهی در مخلوقات در نظر گرفته است. این مجاری، گاه به‌عنوان صفت تکلم الهی با پیامبران مورد استفاده قرار می‌گیرند و گاه اسباب و کارگزاری است که مأموریت ارتزاق و... را بر عهده دارند.

دوم اینکه این حضور و تجلی، معرفت طاهریت محل وقوع فعل و صفت الهی است؛ بلکه می‌توان در یک معنای متعالی‌تر، برابری رتبی صفت و موصوف را نشان داد؛ لکن آنچه ما در این پژوهش از آن مراد داریم، این است که این آیات، نه تنها معرفت قدسیت و ارزشمندی موجودات زیست‌محیطی است، بلکه طبیعت را سرشار از معنویت می‌کند. این استخراج معنایی از آیات، نه یک تحلیل ادعایی صرف - که مصادرت مطلوب را در راستای پژوهش رقم زند - بلکه مورد تأیید کلام وحی نیز می‌باشد. آیه مبارکه «إِنَّكَ بِالْأَوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوى» صریحاً تقدس جلگه طوی و صد البته معنویت آن را تضمین می‌کند. اصولاً از منظر اسلام، قدسیت یک شیء به واسطه میزان قرب وجودی یا انتسابی او به حق تعالی است و با این سنجه ارزش‌شناختی، مکان و زمان خاصی تقدس می‌یابد؛ چه اینکه بین اجزای مکان و زمان تفاوتی نیست. در واقع، قداست اماکنی نظیر کعبه و مسجدالحرام و دیگر مساجد و مشاهد، و نیز زمان‌های خاصی مانند اعیاد و ایام دینی، از راه انتساب واقع‌ای که در آن وقوع یافته یا عبادتی که در آن انجام شده، به دست آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۱۶۲). علامه طباطبایی، با اینکه فیلسوف زیست‌محیطی به‌شمار نمی‌رود، در تفسیر قیَم‌المیزان، تقدس پدیدارهای محیط زیست را به‌واسطه تجلی خداوند تأیید کرده است:

کلمه طوی اسم جلگه‌ای است که در دامنه طور قرار دارد و همان جاست که خدای سبحان آن را وادی مقدس نامیده؛ و این نام و این توصیف دلیل بر این است که چرا به موسی دستور داد کفشش را بکند. منظور، احترام آن سرزمین بوده تا با کفش لگد نشود؛ و اگر کندن کفش را متفرع بر جمله «آنی انا ربک» کرده، دلیل بر این است که تقدیس و احترام وادی به خاطر این بوده که حظیره قرب به خدا و محل حضور و مناجات به درگاه اوست. پس برگشت معنا به مثل این می‌شود که بگوییم: به موسی ندا شد، این منم، پروردگارت، و اینک تو در محضر منی و وادی طوی به همین جهت تقدیس یافته؛ پس شرط ادب به جای آور و کفشت را بکن (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۱۶۲).

به‌نظر می‌رسد از همین رهگذر بتوان طبیعت و موجودات پیرامون آن را نه محل عبادت عابدان، که حضور حقیقی معبود تلقی کرد و نوعی تقدس ذاتی برای ذره‌ذره آن در نظر گرفت.

تجلی در حکمت اسلامی

شاید مهم‌ترین کلیدواژه‌ای که بتوان برای حکمت و عرفان اسلامی در نظر گرفت، تجلی است. بر این باوریم، همان‌گونه که تجلی قرآنی آوردگاه معنویت زیست‌محیطی است، تجلی حکمت اسلامی نیز صحنه بی‌بدیلی از معنویت زیست‌محیطی حداکثری را به نمایش گذاشته است. از سطور اولیه عرفان اسلامی که تخالف بین فلسفه و عرفان نیز به‌شمار می‌رود، جایگزینی تجلی و علیت است؛ امری که شاید بتوان نقطه آغاز حضور معنویت حداکثری زیست‌محیطی را در همین جا سراغ گرفت. در حکمت ناب اسلامی، به‌ویژه عرفان اسلامی، «تجلی» جایگزین «علیت» (The Causality) می‌شود. به دیگر بیان، عالم در نتیجه حرکت حبی با همه مراتب و شئون‌اتش، تجلی حق تعالی محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۵). این حقیقت، در روایتی

قدسی چنین به تصویر درآمده است: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۲). در نتیجه حرکت حبی، کمالات (Perfection) و شئون ذاتی حق تعالی و هر آنچه در ذات حق «کامن» بوده، ظهور می‌یابد. بر اساس این اندیشه، تجلی ظهور و بروز حقایق کمون‌یافته حق تعالی است.

حال از منظر هستی‌شناختی، حکمت اسلامی این ظهور و کیفیت را چگونه تحلیل می‌کند؟ افزون بر این، چگونه معنویت زیست‌محیطی از آن استنتاج می‌شود؟ عرفا در تحلیل پدیده تجلی بر این باورند که حقیقت تجلی، تقید و تعین ذات مطلق است. به عبارت دیگر، خداوند در مقام ذات مطلق است؛ اما همین ذات مطلق، آنجا که در کسوت تجلی ظهور می‌یابد، مقید و متعین می‌شود. بر این اساس، تنها میز موجود بین ذات حق تعالی با طبیعت، تعین و تقید موجودات است. واضح است که در چنین پردازش حکیمانه‌ای، طبیعت، محیط زیست و همه موجودات، حیثی استعلایی (Transcendental) و مرتبط با ذات حق تعالی به خود می‌گیرند و لذا از منظر ارزش‌شناختی، طبیعت و محیط زیست از ارزش ذاتی برخوردار خواهند شد. بر اهل فن مخفی نیست که اولاً امروزه مترقی‌ترین نظریات زیست‌محیطی، حول محور ارزش ذاتی طبیعت می‌چرخد؛ ثانیاً ارائه این‌گونه نظریات، نه بر یک باور وجودشناسانه نفس‌الامری، که جهت صیانت از محیط زیست با تأکید بر رفاه و لذات انسانی استوار است. به بیان دیگر، در این باور که محیط زیست با گونه‌های متنوع خود دارای ارزش ذاتی (Intrinsic value) است، به هیچ وجه این معنا مستفاد نمی‌شود که محیط زیست تجلی حق تعالی است؛ بلکه ارزش ذاتی در میان این اندیشمندان بدین معناست که «همه مراتب طبیعت، از جماد تا نبات و حیوان، ارزش ذاتی دارند؛ به این معنا که آنچه حیات یک زیست‌بوم را فراهم می‌آورد؛ همبستگی و وابستگی همه موجودات به همدیگر» است (علیزاده اقدم، ۱۳۹۶، ص ۹۹-۷۹). در واقع، اندیشمندان زیست‌محیطی ارزش ذاتی را چیزی جز وابستگی شهروندان یک زیست‌بوم به همدیگر نمی‌دانند. به نظر نگارنده، اندیشه تجلی در مشرب حکمت اسلامی تأکیدی بر برابری حق شهروندی در هستی است. در مشرب الهیون، تجلی ذاتی دانستن موجودات از عزیز مراتب وجود تا حضيض مراتب، نه بیانی شاعرانه جهت صیانت از موجودات، بلکه حقیقتی با پشتوانه‌های قوی دینی و حکمی است. قول ابن‌ترکه در قواعد التوحیه، ناظر به همین حقیقت است: «القول بالظهور یعنی به صیرورة المطلق متعیناً بشيء من التعیّنات» (ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۳۰۴). چنین برداشتی از محیط زیست، نه تنها شأن و رتبه اخلاقی آن را اوج می‌دهد، بلکه رایحه مطبوع الهی سراسر طبیعت و محیط زیست را فرا می‌گیرد و معنویت و صف‌ناشدنی حوزه فیزیکیال هستی را دربر می‌گیرد. سؤالی که در این بخش شکل می‌گیرد، این است که معنویت ذاتی زیست‌محیطی در چه فرایند حکمی شکل گرفته و اساسی‌ترین نمود این فرایند، کدام حوزه معرفتی است؟ در واقع، این سؤال ناظر به حیث ارزش‌شناختی محیط زیست بوده و هرگونه پاسخ بدین سؤال، رویکرد ارزش‌شناختی حکمت در قبال طبیعت را نشان خواهد داد. پاسخ به این پرسش را در دو مبحث اسم و وحدت تشکیکی وجود پی خواهیم گرفت.

اسم و محیط زیست

مبحث «اسم» (Name) به عنوان یکی از عمیق ترین و درعین حال زیباترین حوزه های معرفتی حکمت اسلامی زیرمجموعه تجلی محسوب می شود. در عرفان اسلامی، هر موجودی مظهر و مجلای یکی از اسمای الهی محسوب می شود. هستی شناسی حکمت اسلامی موجودات عالم، طبیعت و محیط زیست را اموری مستقل و قائم به ذات نمی داند؛ بلکه آنها را «صفت و نسبت حق تعالی» تلقی می کند. (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۵ و ۲۰۰). با یک توضیح کوتاه باید گفت که حق تعالی دارای دو مقام است:

الف) مقام ذات: در این مقام، حق تعالی دارای هیچ تعینی نیست. به بیان دیگر، خداوند در این مقام دارای هیچ اسم و رسمی نیست و تا ابد ناشناخته خواهد ماند. در واقع، این مقام احدیت خداوند است که هیچ تکثیری در آن راه ندارد.

ب) مقام تجلی: در این مقام، حق تعالی برای اینکه ذات نامتناهی خود را معرفی کند، نخستین مرتبه از تجلی و ظهور ذات را متجلی ساخت. به این مرتبه نخستین که علم حق تعالی است، «تعیین اول» (First Determination) می گویند. در واقع، حقیقت تعین اول «علم و خودآگاهی» خدا به خود است که هیچ تکثیری در آن راه ندارد. در مرتبه دوم خداوند به نحو تفصیلی و جزئی به همه کمالات موجود در خود نگاه می کند. به این نظاره دوم، که نگاه به کمالات موجود در خود است، «تعیین ثانی» (Secondary Determination) گویند (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳). (هر دو تعین اول و ثانی، مرتبه علم خدا محسوب می شوند؛ لکن تعین اول علم کلی است، نه علم به جزئیات؛ و تعین ثانی علم به کمالات به نحو جزئی است؛ علم به تک تک موجودات است). کمالات موجود در حق تعالی همان اسم است و حقیقت این کمالات عبارت است از: قدرت، حکمت، سمع، بصر، علم و همه کمالات موجود در خدا. به زبان ساده، تعین ثانی نقشه و طراحی خداوند برای خلقت است که موطن آن ذهن خداست و عالم خلقت عینیت یافته همین علم و خودآگاهی خداوند است. در واقع، خداوند مرتبه علمی خود در تعین ثانی را به منصف ظهور و تجلی درمی آورد و مخلوقات و موجودات و کل کائنات را که قالب های آن مرتبه علمی است، پدیدار می کند؛ بنابراین، موجوداتی که پیرامون ما در حوزه محیط زیست زندگی می کنند، هر کدام در حکم «نقشه، طراحی و تدبیر» حق تعالی محسوب می شوند و در یک کلام، هر موجودی در طبیعت، مظهر یکی از اسمای الهی است. در واقع، موجودات طبیعت چیزی جز علم خدا، حکمت خدا و قدرت خدا نیستند. با این بینش در حکمت اسلامی، طبیعت سراسر قدسیت و معنویت است و جسارت و اسائه ادب به هر موجودی توهین به نقشه و تدبیر الهی شمرده می شود. در آموزه های حکمت اسلامی، اسم تعین یافته مقام ذاتی خداوند به شمار می آید. هرگاه ذات الهی با صفت و تعین خاصی تجلی کند، اسم پدیدار می شود (امینی نژاد، ۱۳۹۶، ص ۲۳۱-۲۲۹) علامه طباطبایی در رساله الاسماء از رسائل توحیدیه، در تبیین حقیقت اسم می فرماید: «لیس الاسم الا الذات مأخوذاً ببعض اوصافه»؛ اسم چیزی جز ذات خدا به همراه بعضی اوصاف اخذ شده نیست (طباطبایی، ۱۹۹۸، ص ۲۹-۲۸). با این

وصف، آنچه عالم را تشکیل می‌دهد و به تبع موضوع مورد بحث، آنچه در طبیعت و محیط زیست هست، همگی اسم الله‌اند. به تعبیر/ابن عربی، «لیست الکثرة إلا الأسماء الإلهية» عالم کثرت چیزی جز اسمای الهی نیست. عالم سراسر اسم است (ابن عربی، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۲۳۱). این همان نکته‌ای است که امام علی علیه السلام نیز در دعای کمیل بدان اشارت فرمودند: «وَبِأَسْمَائِكَ أَلْتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ».

دیده‌ای نیست نبیند رخ زیبای تو را
نیست گوشی که همی نشنود آوای تو را
هیچ دستی نشود جز بر خوان تو دراز
کس نجوید به جهان جز اثر پای تو را

(موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۴۲)

براین اساس، عالم و بلکه تاروپود همه اشیا جنبه الوهیت به خود می‌گیرد و انسان در هر جا و مکانی که باشد و به هر طرف که رو کند، مستغرق در تجلیات الهی است. از این رو، هر موجودی در طبیعت به قدر وسع و ظرفیت خود، مظهر یکی از اسمای الهی شمرده می‌شود و همه کمالات و صفات باری تعالی را در خود منعکس می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۶۹). این نگرش به محیط زیست، یعنی حضور همه‌جایی خدا در طبیعت، مبین قدسیت (Sacredness) آن خواهد شد. در چنین فضای قدسی‌ای، محیط زیست از حالت ماده‌محوری خارج شده، سراسر معنوی خواهد شد و همین نگره موجبات عشق ازلی انسان به طبیعت را فراهم می‌آورد. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

برای کاملین و اهل معرفت، سزاوارترین موجودات به عشق ورزیدن خداوند است و پس از او، مجموع عالم است که شایسته عشق انسانی است و این به سبب گستردگی آن است بر مظاهر صفات خداوند، از عرش و کرسی و آسمان و مهر و ماه و ستارگان و زمین و هر آنچه در آن و بر آن است، از انواع حیوانات و نباتات و معادن طلا و نقره و... و دریا و آنچه از عجایب در آن است، و آنچه در جو از بادها و ابرها و باران‌ها و برف‌ها و برق‌ها و شهاب‌ها و... همه آنها بر بهترین ترتیب و نیکوترین نظام استوار گشته‌اند... [لذا شایسته احترام‌اند، و چون منسوب به خداوندند، اموری قدسی محسوب می‌گردند] (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۴۲، ۲۴۱).

نکته: پس از توضیحات مفصلی که درباره بحث تجلی عالم ارائه شده، ممکن است این پرسش ایجاد شود که آیا به راستی تجلی عالم باعث قدسیت آن نیز می‌شود؟ در پاسخ باید به دو نکته مهم توجه کرد: اولاً مطابق آموزه‌های عرفان اسلامی، «تجلی» نزول وجود حق تعالی در ممکنات است، به شکلی که منقصدی برای حضرتش ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر، مطابق عبارت «الإفاضة صدور المفاض من المفيض، بحيث لا ينقص من كماله شيء إذا صدر عنه، ولا يزيد في كماله شيء إذا رجع إليه؛ كقوع الظل من ذی الظل، والعكس من العاكس» (سبزواری، بی تا، ص ۱۹۲)، دو نوع فیض و تجلی وجود دارد: نخست تجلی حق تعالی از مرتبه غیب‌الغیوبی و ایجاد اسما و صفات الهی (فیض اقدس)؛ سپس سریان فیض از مرتبه اسما و صفات به اعیان خارجی (فیض مقدس) (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲). در واقع، تجلی چیزی جز انکشاف شمس حقیقت وجود و ظهور نور او در مظاهر خلقیه نیست و اعیان خارجی مرآت و عکس عاکس محسوب می‌شوند. فیض مقدس یا عالم خارجی، حاصل اقتران ظاهر هستی با قوایل اقدسی است که صلاحیت انتساب احکام فواعل و قوایل مستقل خارجی به خود را داراست؛ یعنی در هنگام اظهار

تعینات خاصه‌ای که از مراتب مختلفه آن می‌باشند و در قالب آنها درآمده‌اند و از این طریق فاعل و قابل مستقل پنداشته می‌شود و به همین اعتبار، اسم عالم بر فیض مقدس نیز اطلاق می‌شود و در نتیجه نسبت واقع بین این فیض و مبدأ آن ایجاد می‌گردد و خلق نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۸۰-۴۸۱). با این وصف هر تجلی‌ای نوعی فیض است و هر فیضی قرین قدسیت؛ خواه اقدس و خواه مقدس.

تشکیک وجود؛ ژرفانگری زیست‌محیطی

بوم‌شناسی معنویت اسلامی (Eco-Spirituality Islamic) باید بر اساس یک فرایند فلسفی - عرفانی تبیین شود. به نظر مناسب‌ترین تبیین، تمرکز بر قاعده تشکیک وجود است. این قاعده نقش بسزایی در تبیین هستی در حکمت اسلامی و عرفانی ناب اسلامی ایفا کرده است. این امر، همان‌طور که با وحدت وجود عرفانی و قول به تجلی مبنی بر اینکه حق در همه جا حضور دارد، قابل تبیین است، مطابق با تقریر تشکیک وجود هم می‌تواند تبیین شود. بر اساس تفسیر صدرایی از تشکیک وجود، عالم وجود به عنوان یک حقیقت واحد، دارای مراتب مختلفی است. منشأ و منبع این وجود، خداوند است که در رأس هرم هستی قرار دارد و این وجود در کل عالم و همه اشیا ساری و جاری است. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

فلوجود کثرة فی نفسه، فهل هناك جهة وحدة ترجع اليها هذه الكثرة من غير ان تبطل بالرجوع، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين آنها واحدة و واحدة في عين انها كثيرة و بتعبير آخر حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة الى ما به الاشتراك... (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۸)

در واقع، بر اساس اصالت وجود، از طرفی آنچه متن عالم خارج را اشباع کرده، وجود واحدی است که مابه‌الاشتراک همه موجودات است و از سوی دیگر، مابه‌الامتياز موجودات نیز در همین وجود واحد است که به‌نحو شدت و ضعف در همه موجودات عالم یافت می‌شود. دقیق‌تر بخواهیم بگوییم، مابه‌الاشتراک موجودات، همان مابه‌الافتراق است؛ چرا که در اصالت وجود گفته شد که اشیا در اصل وجود با هم وحدت دارند و اختلاف ماهیات، امری ظاهری است:

فكل نحو من أنحاء الوجود مخالف لنحو آخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة وهذا معنى التشكيك... ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفه بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكليه ذاتيه كانت او عرضيه بين افرادها (صدرالمطالين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰)

فی مبحث التشکیک آن - التفاوت بین مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حضولاتها، قد يكون بنفس تلك الحقيقة، حقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعينات و الشخصيات و التقدم و التأخر و الوجوب و الامكان و الجوهرية و العرضية و التمام و النقص لا بامر زائد عليها غرض لها (همان، ص ۱۲۰-۱۲۱).

واضح است در این صورت، وحدتی که در چنین حقیقتی وجود دارد، وحدتی است که عین کثرت است و کثرت منطوی در آن عین وحدت است. وحدت عبارت است از اینکه حقیقت وجود، امر واحدی است که مراتب دارد. در واقع، «وجود» باری تعالی و «وجود» طبیعت، تفاوت ماهوی با همدیگر ندارند؛ بلکه این تفاوت، از حیث رتبه، درجه، شدت و ضعف است. نیک پیداست بر اساس تشکیک وجود، همه موجودات از جنس وجودند

و حتی درخشان‌ترین موجود عالم، یعنی خداوند نیز در این سلسله قرار دارد. بنابراین، «یکپارچگی و تجانس» جهان، از دیگر ثمرات وحدت تشکیک وجود است. از خالق تا مخلوق، همگی جنس واحدی به نام «وجود» دارند و هیچ موجودی بر دیگری، جز در شدت و ضعف، برتری ندارد. لذا وجود کل عالم و به تبع آن، طبیعت و محیط زیست، نتیجه تجلی و تشأن خداوند است. در این امر، دو نکته بسیار مهم نهفته است: اولاً هر چیزی که نتیجه تجلی الهی باشد، خودبه‌خود موجودی مقدس شمرده می‌شود و تجاوز بدان، نزد هر انسانی اخلاقاً محکوم و مذموم است؛ ثانیاً بر اساس قواعد فلسفی ملاصدرا «هر موجودی - ولو جمادات- دارای همه کمالات خداوند محسوب می‌گردند». به عبارت دیگر، هر چیزی که موجود است، از همه کمالات الهی - البته با شدت و ضعف - برخوردار است. بنابراین بر اساس اصول مندرج در قاعده تشکیک وجود، جنس الاجناس همه موجودات در هر مرتبه‌ای (حیوانی، نباتی و جمادی) «وجود» است. به حیث وجودی، بین کوه، دریا و جنگل هیچ تفاوت و برتری نیست؛ بلکه درست برعکس، جهت تشکیل یک زیست‌بوم، به همه موجودات نیاز است. این‌گونه نیست که موجودی زاید و یا غیرمفید باشد. افزون بر این، چنانکه گفته شد، وجود خود امری دو لایه‌ای است: متافیزیکی و فیزیکی. بنابراین، جهان، موجودی مادی - متافیزیکی است که این اتصال ماده با ماورای ماده، ثقل پژوهش ما را در معنویت زیست‌محیطی شکل می‌دهد؛ امری که تقدس همیشگی به طبیعت می‌دهد و احترام و شأنت ذاتی آن را افزون می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معنویت الهی موجود در طبیعت، امری قرآنی - حکمی است که اندیشه بوم‌شناختی معنوی اسلامی را شکل می‌دهد. اندیشه بوم‌شناختی معنوی همان مظهریت عالم است که هر اندیشه غیراخلاقی در طبیعت را فاقد جایگاه می‌داند. با پذیرش اندیشه تجلی، ذات جهان، نه ماده‌ای تیره و تار، بلکه حقیقتی زیبا و الهی دارد که شایسته احترام اخلاقی است. در جهان‌آرایی زیست‌محیطی باید اندیشه تجلی را یک معرفت‌راستین آموزشی به بشر امروزی به‌شمار آورد. از اعلان این واقعیت نباید ترس داشت که اندیشه تجلی، همه موجودات زمینی و کل ارض و سما را نور الهی می‌داند. اگر خداوند نورالانوار است، دیگر موجودات حوزه محیط زیست (وحوش، پرندگان و درختان و...) و کل زیست‌بوم، اعم از آب‌ها و خشکی‌ها، کوه‌ها و جنگل‌ها، همه و همه از حیثیتی نوری و قدسی برخوردارند. چنین رویکردی، محیط زیست را وارد فاز جدیدی از معرفت و عقلانیت می‌کند. امروزه صیانت از جهان، به دور از یک سامانه معرفتی، و از روی ترحم زیست‌محیطی انجام می‌پذیرد. با پذیرش قاعده وحدت تشکیکی وجود، محیط زیست از موجودی مرده و لادراک به موجودی حی، مدرک و ذی‌شعور تبدیل خواهد شد که باید حقوق و تکالیفی برای آن در نظر گرفت. امری که بر مبنای آن، مظهر با مظهر مساختی حقیقی پیدا خواهد کرد. در واقع بحث مظهریت جهان، صیانت معرفت‌شناسانه در بوم‌شناختی

معنوی به‌شمار می‌رود؛ بدین معنا که امروزه یکی از سائق‌های اصلی حفظ جهان و محیط زیست، نگرش اومانیستی است. این یعنی اینکه حفظ محیط زیست، نه به‌دلیل ارزش ذاتی خود، بلکه برای نسل‌های آینده صورت می‌پذیرد؛ در صورتی که اندیشهٔ تجلی، محیط زیست را دارای ارزش ذاتی می‌داند و حتی اگر انسان هم موجود نبود، جهان فی‌نفسه از ارزش ذاتی برخوردار می‌بود.

بر اساس آموزه‌های شریعت اسلامی، بحث دربارهٔ بوم‌شناختی معنوی امکان‌پذیر است. در این میان، چون حکمت ناب اسلامی روایتگر وجه باطنی شریعت است، این سامانهٔ معرفتی نیز از ظرفیت بالایی در تفسیر و تبیین حقایق طبیعت برخوردار است. گزارهٔ «طبیعت تجلی ذاتی خداست»، آموزه‌ای شریعت‌محور و حکمت‌پرور است که محیط زیست را آکنده از معنویت خواهد کرد. از آنجا که انسان ذاتاً موجودی خداجوست، در صورت تبیین صحیح و به دور از افراط و تفریط حقایق مکنونه در شریعت ناب اسلامی و حکمت خالدهٔ اسلامی دربارهٔ قدسیت طبیعت، و «طرح معنویت زیست‌محیطی»، بی‌تردید انس و عشق انسان به طبیعت و در نتیجه جهان‌داری و حتی جهان‌آرایی را به دنبال خواهد داشت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۰، *شرح مقدمه قیصری*، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۴۷، *تقد النقد، با جامع الاسرار و منبع الانوار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران.
- ابن ترکه، صائن الدین، ۱۳۸۱، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۶۶، *فصوص الحکم*، ابوالعلاء الفیفی، تهران.
- ۱۳۶۷، *الغوئیة*، ترجمه حسن گیلانی، ده رساله، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران.
- ۱۹۸۴ *فتوحات المکیه*، ج ۴، بیروت، دارالصادر.
- روح الله، موسوی خمینی، ۱۳۸۷، *دیوان اشعار*، عروج.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۶، *مبانی و فلسفه عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- پهلوان، منصور و همکاران، ۱۳۹۳، «تحلیلی بر بیان تجلی خداوند در قرآن»، *سراج منیر*، دانشگاه علامه طباطبائی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *شرح تمهید القواعد*، قم، بنیاد بین المللی اسرا.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممدالهمم در تفسیر فصوص الحکم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- رنجبر، مهناز، ۱۳۹۷، *معنویت دینی عامل کاهش بحران‌های زیست‌محیطی قرن حاضر*، تهران، دینباد.
- سبزواری، ملاحادی، بی تا، *شرح الاسماء الحسنی*، طبع قدیم.
- صدرالمتلهین، ۱۳۸۷، *سه رساله فلسفی*، قم، تبلیغات اسلامی.
- ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیا التراث.
- طارمی، حسن، ۱۳۹۲، «تجدی بر نظریه تجلی در بهائیت»، قم، *پژوهش‌های ادیانی*، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، سال اول، ش ۲.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۳۹۷، *تفسیر المیزان*، ج ۱۴، قم، دارالفکر.
- ۱۹۹۸، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- علیزاده اقدم، محمداقبر، ۱۳۹۶، «شهروندی بوم‌شناختی و هوش معنوی»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، ش ۳، دانشگاه اصفهان.
- میرعظیمی، سیدحمید رضا، ۱۳۹۸، «تأملی بر نقش معنویت در حل بحران محیط زیست از دیدگاه سیدحسین نصر و ارزیابی آن»، *فلسفه دین*، ش سوم، دانشگاه تهران.

Bernstein, Ellen. (2012). *Ecology & the Jewish Spirit*, Publisher: Jewish Lights; 1 edition, 294 p.

Berry, Thomas (2015). *The Dream of the Earth: Preface by Terry Tempest Williams & Foreword by Brian Swimme*, Counterpoint; Reprint edition, pp. 115-210

Berry, Thomas. (2009) *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty*, Publisher: Columbia University Press, 200 p.

Boff, Leonardo. (2015). *Toward an Eco-Spirituality*, Publisher: The Crossroad Publishing Company, 80 p.

Cummings, Charles. (1991). *Eco-Spirituality: Toward a Reverent Life*, Publisher: Paulist Press, 164 p.

Jonson, Elizabeth. (2010). *Burke Lecture: An Ecological Inquiry – Jesus and the Cosmos*) University of California Television, <https://www.ucsd.tv/search-details.aspx?showID=18746>

L. Vaillancourt. (2000). *Ecology, Christianity and New Age: When nature and spirituality meet*, *Studies in religion. Sciences religiousness*, 31(2);pp.145-158

Lincoln, Valerie. (2000). "Eco spirituality". *Journal of Holistic Nursing*. 18 (3), pp. 227-44

Llewellyn Vaughan-Lee. (2016). *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*, The Golden Sufi Center; Second Edition, Second edition, pp. 301-350

- Preston, Noel (2007). EXPLORING ECO-THEOLOGY, ECO-SPIRITUALITY and ECO-JUSTICE, Dreams Conference, Sydney, <https://ucaqld.com.au/wp-content/uploads/2017/01/Noel-Preston-EXPLORING-ECO.pdf>
- Rudolf Steiner. (1994). Theosophy: An Introduction to the Spiritual Processes in Human Life and in the Cosmos, pp. 11-40
- Sarah McFarland Taylor (200۹). Green Sisters: a Spiritual Ecology. Harvard University Press, pp. 200-250
- Shore – Goss, Robert (2016). God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion, Publisher: Cascade Books, 300 p.
- Sponsel Leslie, (2007). Journal for the Study of Religion, Nature & Culture, Vol. 1 Issue 3, p. 340-350
- Sponsel Leslie. (2009). <http://fore.yale.edu/education/resources/syllabi/sponsel3/>
- Sponsel, Leslie E. (2012). Spiritual Ecology: A Quiet Revolution. Prager. pp. xiii
- Taylor, Bron (2001). Religion, Volume 31, Issue 2, Swaziland. , pp .175-193
- Taylor, Bron (2009). Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future, University of California Press, Berkeley, pp. 55-73
- Van Schalkwyk, Annalet. (2011). "Sacredness and Sustainability: Searching For a Practical Eco-Spirituality." Religion & Theology 18.1/2, pp. 77–92
- http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html.



بررسی تطبیقی فنای فی الله در عرفان اسلامی و مکشه در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای ابن عربی و سنکره

abdi@bou.ac.ir

elahimanesh@chmail.ir

حسن عبدی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم، قم

رضا الهی منش / استادیار دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۷

چکیده

در عرفان اسلامی، «فنا فی الله» مقصد نهایی است و در مکتب ادویته ودانته «مُکشه». با توجه به شباهت‌های میان عرفان اسلامی و مکتب مذکور، مقایسه این دو آموزه می‌تواند به درک عمیق‌تر «فنا فی الله» کمک کند. پرسش این است: چه وجوه اشتراک و تفاوتی میان مقام «فنا فی الله» در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن عربی و مقام «مُکشه» در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای سنکره می‌توان یافت؟ برای پاسخ، در مرحله جمع‌آوری اطلاعات، روش توصیفی، و برای تجزیه و تحلیل اطلاعات، روش تحلیلی - مقایسه‌ای به کار رفته است. بر اساس یافته‌های تحقیق، وحدت‌گرایی، معرفت‌محوری، و نقش ابزار عمل، وجوه شباهت این دو آموزه است و تفاوت‌های آن دو عبارت است از: وجودی - معرفتی بودن فنا به‌رغم شهودی بودن مُکشه؛ مبدأ بودن حرکت حبی برای فنا به‌رغم مبدأ بودن سَمساره برای مُکشه؛ نقش انسان کامل در فنا به‌رغم عدم توجه به انسان کامل در مُکشه؛ تأکید بر وجه خاص در آموزه فنا به‌رغم عدم توجه به آن در مُکشه؛ توجه به مرحله بقای بعد الفنا در آموزه فنا و عدم توجه به آن در مُکشه.

کلیدواژه‌ها: فنا فی الله، مکشه، ادویته ودانته، رهایی، فلاح، ابن عربی، سنکره.

یکی از مهم‌ترین مباحث در علم عرفان عملی، بررسی غایت و مقصد نهایی در عرفان عملی است. هم در عرفان اسلامی و هم در عرفان هندویی به تفصیل به تبیین مقصد نهایی سیر و سلوک پرداخته شده است. عارفان مسلمان، از جمله ابن‌عربی، برای اشاره به این امر تعبیر مختلفی مانند «فنا»، «بقای بعد الفنا»، «صحو بعد المحو»، یا «صحو ثانی» را به کار برده‌اند. در عرفان هندویی نیز عارفان بسیاری، از جمله سَنَکَرَه / آچاریه، به تبیین این امر پرداخته‌اند. سَنَکَرَه به منزله مؤسس مکتب ادویته ودانته و یکی از برجسته‌ترین عارفان وحدت‌گرای هندی، به تفصیل به تبیین غایت سلوک یا «مُکْشَه» پرداخته است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که با اتخاذ رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای، چه وجوه اشتراک و چه وجوه تفاوتی میان مقام «فنا فی الله» در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای محیی‌الدین ابن‌عربی و مقام «مکشه» در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای سَنَکَرَه می‌توان یافت؟ فرضیه اصلی این تحقیق این است: به‌رغم وجوه اشتراک فراوان میان فنا فی الله و مُکْشَه در ابعاد مختلف، به‌ویژه در تأکید بر نقش «معرفت» در ایصال انسان به غایت سیر و سلوک، وجوه تفاوت عمیقی به‌ویژه از نظر «بقای تعیین ربی در فنا و عدم بقای آن در مُکْشَه» به چشم می‌خورد. برخی از پیش‌فرض‌های این تحقیق نیز عبارت‌اند از: الف) امکان بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای میان مکاتب مختلف عرفانی، مانند عرفان هندی و عرفان اسلامی، وجود دارد؛ ب) مکتب ادویته ودانته و عرفان اسلامی، فی‌الجمله دارای وجوه اشتراکی‌اند. برای انجام این پژوهش، از روش کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری اطلاعات، و از روش تحلیلی - مقایسه‌ای برای تجزیه و تحلیل اطلاعات گردآوری شده استفاده شده است.

۱. فنا فی الله در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن‌عربی

ابتدا به بررسی این پرسش می‌پردازیم که «حقیقت مقام فنا فی الله در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای محیی‌الدین ابن‌عربی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟»

۱-۱. چیستی فنا فی الله و حقیقت آن

ابن‌عربی در تعریف فنا می‌گوید: «الفنا هو فنا رؤیة العبد لعلمه بقیام الله بذلک، وهو شبه البقاء» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۳). در نظر او فنا آن است که عبد در یابد خداوند است که به همه امور قیام کرده است. اگر سالک به سیر و سلوک خویش ادامه داد تا به مقام محو، و سپس مقام محو و بعد مقام غیبت، و در ادامه مقام فنا، و سپس مقام محق رسید، در صورتی که آثار هر مرتبه در وی به کمال رسید. به مرتبه ثبات، و سپس مرتبه حضور و در ادامه به مرتبه جمع نایل خواهد شد (همان، ۱۹۹۷، ص ۱۳). در این نگرش می‌توان به‌رغم لحاظ وحدت شخصی وجود، برای کثرات هم نحوه‌ای از کثرت شأنی، ربطی و مظهری در نظر گرفت که لحاظ نخست، حضرت حق است و لحاظ دوم، عالم خلق (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵). این لحاظ‌ها، حیثیت نفس‌الامری‌اند که ناظر به واقعیت

خارجی‌اند و صرف نگرش و پدیدار ذهن سالک و عارف نیستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵). وصول به مقام فنا بدین معناست که سالک از منظر نخست به حقیقت وجود می‌نگرد. بر پایه این لحاظ، ماسوی‌الله معدوم‌اند. حضرت حق، وجود همه اشیاست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۵) و در وجود چیزی جز حضرت حق ظهور نیافته است (همان، ج ۲، ص ۵۱۷). حضرت حق دارای نحوه‌ای از «وجود سیرانی» است که در همه اشیا ساری و جاری است (ابن عربی، ۱۹۹۷، ص ۴۵). اگر گفته می‌شود ماسوی‌الله «عدم» است، اصطلاح فلسفی عدم یا نابود شدن مقصود نیست، تا وجود اشیا، خواه متقوم به وجود حضرت حق و خواه به صورت مستقل، نفی شود؛ بلکه مراد آن است که ماسوی‌الله «وجود رابط» و «تجلی محض»‌اند. این دیدگاه گونه‌ای از نگرش وحدت‌گرایانه است؛ چه اینکه کامل‌ترین مرتبه اخلاص آن است که صفات را از حضرت حق نفی کنیم (همان، ۲۰۰۳، ص ۹۸). حضرت حق دارای تجلیاتی است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۹). این تجلیات، یا تعینات خلقی یا همان عوالم خلقی عبارت‌اند از: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۲۵). از میان تجلیات حضرت حق، انسان واجد هر سه عالم است. از این رو انسان از یک سو دارای سه ساحت عقل، مثال و ماده، و از سوی دیگر واجد ویژگی «صیوروت وجودی» است. تحقق انسان در عالم ماده، به منزله حجاب است که تنها بر اساس «صیوروت وجودی» از این عالم به عالم مثال تعالی پیدا می‌کند و واجد «سعه وجودی» می‌شود؛ سپس بر سعه وجودی او افزوده می‌گردد و به عالم عقل راه می‌یابد. تحصیل «سعه وجودی» به معنای کاستن از قیودات «وجودی» و تقرب به مقام اطلاقی است. گذر از تقیدات و تقرب به مقام اطلاقی، زمانی حاصل خواهد شد که سالک سه مرحله طولی را پشت سر بگذارد: نخست در مرحله نفسانی به درک توحید افعالی یا همان فنای افعالی نایل می‌شود، سپس در مرحله روحانی درمی‌یابد که صفتی جز صفت حضرت حق تحقق ندارد و به فنای صفاتی نایل می‌شود، و سرانجام در مرحله عقلی در اثر صیوروت وجودی، تعلقات خلقی خود را از دست می‌دهد و به فنای ذاتی نایل می‌گردد. اساس فرایند فنا بر حرکت حبی حضرت حق استوار است. به نظر ابن عربی، همه حرکت‌ها «حرکت حبی»‌اند (قیصری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۲۲). اساسی‌ترین حرکت، حرکت عالم از عدم به ساحت وجود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۳) و در اینجا فاعلیت حضرت حق نسبت به تجلیات، «فاعلیت بالعشق» است (همان).

۲-۱. ابعاد فنای فی الله

در عرفان اسلامی برای فنا سه مرتبه مطرح شده است: الف) فنای افعالی، که در هرچه به مثابه فعل محقق می‌گردد، مستند به حضرت حق است؛ ب) فنای صفاتی، که در آن سالک هرگونه صفتی را صفات حضرت حق می‌یابد؛ ج) فنای ذاتی، که اساساً نوعی «صیوروت وجودی» است؛ نه اینکه سالک صرفاً چنین «بیابد» یا چنان «شهود کند»؛ بلکه اشتعال وجودی پیدا می‌کند و این امر، تحول در حقیقت وجودی سالک را به دنبال دارد. البته سالک علاوه بر تحول وجودی، واقعیتی نفس‌الامری را می‌بیند و بطلان خودش را هم می‌یابد؛ یعنی سالک ماسوای حق، از جمله ظهور خود را مستهلک در ذات حق می‌یابد (یزدان‌پناه، بی‌تا، ص ۱۸۸-۱۸۱). در فنا، سالک با «وجه الهی» یا همان

ذات الهی به اعتبار تجلی مواجه می‌شود (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۵۷). از نظر ابن‌عربی، پس از تحقق فنای فی الله، حقیقت سالک فانی یا همان انسان کامل در مقام ذات، فاقد هرگونه تعینی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). در فرایند فنای فی الله، سالک به مقام غیب‌الغیوب نایل نمی‌شود؛ زیرا این مقام در دسترس احدی نیست. در فنای ذاتی و بقای بعد الفناء، سالک بهره‌ی وجودی خود را از وجود مطلق درک می‌کند و خود را همان حصه‌ی وجودی از وجود مطلق می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۶۲۸).

تحلیل مقام فنا در انسان کامل و انسان غیرکامل متفاوت است. فنای فی الله، مظهر اسم «الواحد القهار» حضرت حق است و چون اسمای الهیه ازلی و ابدی‌اند، تجلی این اسما نیز ازلی و ابدی است و برای انسان کامل که در عین اعتدال مزاج و عدل اسمایی است، اسم «الواحد القهار» همسنگ سایر اسما تجلی و ظهور دارد. از این‌رو انسان کامل از همان ازل واجد مقام فنای فی الله بوده است. شاید به نظر رسد که حضرت حق با اسمای ذاتی خود بر انسان کامل تجلی می‌کند و از آنجا که این تجلی، تجلی ذاتی است، نباید هیچ نحوه‌ی وجودی برای انسان کامل باقی باشد؛ در نتیجه انسان کامل قادر به مشاهده و معاینه‌ی حضرت حق خواهد بود. حال چگونگی است که در خطاب قرآنی پس از درخواست حضرت موسی علیه السلام، این پیامبر اولی‌العزم الهی پاسخ منفی شنید؟! (الاعراف: ۱۴۳) در پاسخ باید گفت که بر اساس تحلیل هستی‌شناختی از تجلی ذاتی، آنچه واقع می‌شود تحقق انسان کامل به جمیع اسمای الهیه است؛ ولی نباید از این مطلب چنین برداشت شود که انسان کامل از جهت شدت وجودی نیز مظهر کمالات حضرت حق می‌شود. شدت وجودی حضرت حق، همان‌گونه که ذات حضرت حق است که حتی انسان کامل نیز بدان راه ندارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳۱).

اما نسبت به غیر انسان کامل، دستیابی به مقام فنای فی الله مستلزم طی منزل‌هاست. برای این افراد، راه وصول به مقام فنای فی الله بر دو گونه متصور است: الف) وجه خاص؛ که گونه‌ای از ارتباط بی‌واسطه با حضرت حق است که بر اساس آن، سالک از طریق عین ثابت خود، به‌نحو بی‌واسطه با حضرت حق مرتبط می‌شود؛ ب) وجه عام؛ که سالک فیض حضرت حق را از راه سلسله‌ی وسایط دریافت می‌کند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳). در مقام فنا، هنگامی که حضرت حق بر سالک تجلی می‌کند، هم وجود سالک تحت تأثیر قرار می‌گیرد و هم مراتب معرفتی او (ابن‌عربی، ۱۳۶۱، ص ۲)؛ زیرا تعینات خلقیه دارای دو قوس‌اند: قوس نزول و قوس صعود. در قوس نزول طبق تجلیات اسمایی، حضرت حق از وحدت به کثرت می‌آید و تعینات خلقیه متکثره شکل می‌گیرند و اختفای حضرت حق در مخلوقات واقع می‌شود و حضرت حق در خلق پوشیده می‌شود (یزدان‌پناه، بی‌تا، ص ۱۸۷)؛ و در قوس صعود طبق تجلی ذاتی، این تعینات خلقیه متکثره رو به وحدت می‌نهند و در حق «جمع» می‌شوند. از این فرایند به «تجلی ذاتی» تعبیر می‌شود (همان، ص ۱۸۷-۱۸۵). از آنجا که در نفس الامر غیر از وجود حق چیزی نیست، فنای از خدای تعالی به هیچ وجه امکان ندارد؛ زیرا در این میان وجودی غیر از او نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۴). پس بر اساس اضطرار، سالک را به سوی خدای تعالی باز می‌گردانند (همان، ج ۴، ص ۴۵). همچنین فنای فی الله

زمینه تحقق کمال استجلا نیز هست؛ زیرا استجلا به معنای «مشاهده خود در غیر» به کار می‌رود و کمال استجلای حضرت حق محقق نمی‌گردد، مگر با تحقق فنای فی الله (جندی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۰). آن مظهری از مظاهر حضرت حق، که بیشترین اشتغال را بر تجلیات اسمایی داشته باشد، زمینه تحقق کمال استجلا خواهد بود و از آنجا که انسان کامل به دلیل داشتن اعتدال وجودی، بیش از هر مظهر دیگری از تجلی اسمای الهی بهره‌مند گشته و از همین‌رو خلیفه الهی شده است، ملاک در نیل به مقام خلافت الهی، دارا بودن اسمای الهی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۱).

از جمله امور مرتبط با فنای فی الله، فنای بعد الفنا است. توضیح آنکه برخی از سالکان، از مقام فنای ذاتی نیز بالاتر می‌روند و به مقام بقای بعد الفنا نایل می‌شوند و احکام اطلاقی حضرت احدیت را درمی‌یابند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۵۰۸) و همه تعینات را حقانی می‌بینند (یزدان‌پناه، بی‌تا، ص ۱۸۶). «بقای بعد الفنا» برای این دسته از سالکان در سفر سوم از اسفار اربعه عرفانی یا «السفر من الحق الی الخلق بالحق» حاصل می‌شود. شاید تصور شود اصولاً در صورتی فنا فنای حقیقی خواهد بود که همه تعینات سالک از میان بریزد و آنچه می‌ماند، جز ذات حضرت حق نباشد. در غیر این صورت، تنها چیزی که برای سالک حاصل می‌شود، وحدت شهود است و لا غیر (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، ص ۲۷۹). در پاسخ باید گفت که تعینات بر دو قسم است:

الف) تعینات حقی که مربوط به نفس رحمانی است و در صقع ربوبی قرار دارد. این تعینات، تعین‌های علمی‌اند و در قلمرو علم حضرت حق قرار دارند و هنوز به عرصه خلق قدم ننهاده‌اند.

ب) تعینات خلقی که مراتب و تعینات نفس رحمانی است که در عالم خلق است و خارج از صقع ربوبی است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۱۴-۳۱۳). بر اساس آموزه فنا، آنچه از میان می‌رود، تعینات خلقی سالک است، و تعینات حقی او همچنان باقی است. این تعینات حقی، مطلق‌اند و با توجه به اینکه عالم خلق، عالم محدود است، ظرفیت لازم برای آنکه تعینات حقی را در خود آشکار سازند، ندارند و تنها آثار آنها در عالم خلق ظهور و بروز می‌یابد (الهی‌منش، بی‌تا، صص ۱۲۹-۱۲۸).

ابن عربی معتقد است که فنای فی الله به معنای فانی شدن از همه اکوان و اعیان است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵). تعبیر^۲ ابن عربی درباره نزدیک‌تر بودن سالک به حضرت حق در حین اتصاف به عدم نسبت به نزدیکی حین اتصاف به وجود (ابن عربی، بی‌تا، ص ۵۲۸) نیز ناظر به همین زوال تعینات خلقی و فنای در ذات تجلی‌یافته است که همان بازگشت به عین ثابت در قوس صعود است، پس از آنکه در قوس نزول از تعین حقی به سمت تعین خلقی سیر کرده است. همچنین تعبیری مانند ازلی بودن اعیان ثابت^۳ - که در متون اصیل عرفانی مطرح شده‌اند - بر این مطلب دلالت دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۳). البته ازلی بودن اعیان ثابت - که بسیاری از محققان عرفان نظری بر آن تأکید کرده‌اند - با فنای همه گونه‌های تعینات سالک، حتی تعینات حقی، سازگار نیست؛ زیرا اگر تجلیات از ازل در علم حضرت حق به صورت متمایز و متعین به تعین حقی نمی‌بودند، زمینه‌ای

برای خطاب حضرت حق به آنها با کلمه «کُن» وجود نمی‌داشت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹). افزون بر اینکه بر پایه تفسیر فنای فی الله به فنای هرگونه تعینی حتی تعینات حقی، دیگر مسئله «بقای بعد الفنا» به کلی منتفی می‌بود؛ در حالی که بسیاری از عارفان بر وجود مرحله بقای بعد الفنا تأکید کرده‌اند^۴ (همان، ج ۱، ص ۶۶۴؛ ج ۴، ص ۲۷۲). از این رو تفسیر منسجم و دقیق از آرای عارفان مسلمان مقتضی آن است که فنای فی الله با بقای تعینات حقی سالک سازگار باشد. از این رو نهایت سلوک آنجاست که سالک از تعینات خلقی رهایی یابد و با عین ثابت خود که در علم حضرت حق بوده است، متحد شود. در این صورت است که همه تعینات خلقی از میان می‌رود و همه موجودات با چشم الهی به هستی می‌نگرند. چنین نیست که سالک فانی که به مقام انسان کامل دست یافته است، تنها در فکر تکامل خویش باشد و تکامل او نقشی در تکامل انسان‌های دیگر نداشته باشد. از آنجا که انسان کامل در اثر رسیدن به مقام فنا دستخوش صبرورت وجودی شده است، مجرای فیض حضرت حق می‌شود و از این رو «مجرا» و «واسطه» تدبیر عالم خواهد شد و از این حیث می‌توان او را «رب» نامید. نایل شدن انسان کامل به چنین مقامی بدان معناست که وی ربوبیت اشیای دیگر از عالم خلق را بر عهده بگیرد و از همین رو «خلیفه الله» نیز خوانده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۲-۲۱). از این رو انسان کامل توانایی آن را دارد که سالکان دیگر را در مسیر سلوکشان به سوی فنای فی الله مدد رساند و از آنان دستگیری کند؛ چه اینکه او در سفر سوم یا «سفر من الحق الی الخلق بالحق»، به سوی خلق بازمی‌گردد و به همه عالم خلق، تنها از دریچه حقانی می‌نگرد. در این مرحله است که وی واسطه رسیدن فیض به موجودات دیگر می‌شود و از همین رو به سالکان طریق حضرت حق برای وصول به مقام فنای فی الله یاری می‌رساند و واسطه افاضه از حضرت حق به دیگر مظاهر است. بنابراین، تحقق مقام فنای فی الله برای سالکان، جز از طریق انسان کاملی که خلیفه حضرت حق شده است، میسر نخواهد شد^۵ (قبصری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰).

نکته دیگری که درباره فنای فی الله باید گفت، مسئله «عشق» است. بر اساس مبانی عرفان عملی، سالک در اثر ریاضت‌ها به تدریج به عشق سوزانی در قلب خویش نسبت به حضرت حق می‌رسد و این عشق رو به اشتداد می‌نهد؛ تا آنجا که در شدیدترین مرحله به فنای سالک و وصال او با حضرت حق می‌انجامد. آنچه مهم است، این است که «نهایی‌ترین شهودهای عرفانی» در همین مقام فنا و اتصال به حضرت حق رخ می‌دهد و سالک به حقایق و اسرار هستی، البته در عمیق‌ترین سطح آن، آگاه می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

۲. مکشه در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای شنکره

یکی از مکاتب عرفانی هندو، «ودانته»^۶ (Vedanta) است (سن گیشیتی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳-۱۱۲) که شارحانی با گرایش‌های متفاوت داشته است. از میان آنها، شنکره^۷ به ترویج اندیشه وحدت‌گرایانه پرداخت و گسترش آموزه‌های او به آنجا رسید که به منزله رایج‌ترین و گسترده‌ترین آیین هندی شناخته شد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۸).

۱-۲. چیستی مُکشه و حقیقت آن

بر اساس آموزه‌های این مکتب، هر آنچه هست، چیزی جز یک وجود واحد نیست و هرگونه کثرتی نیز جز سراب نیست. تمایزی میان خالق و مخلوق وجود ندارد و آنچه به منزله کثرات مشاهده می‌شود، همان برهمن است که در جهان محسوس متجلی شده است (همان، ص ۸۰۷). در این مکتب، آموزه‌رهایی یا مُکشه بر پایه وحدت‌انگاری تفسیر می‌شود. مقصود از وحدت آن است که آتمن و برهمن یک چیز بیشتر نیستند. آتمن همان برهمن است و برهمن نیز حقیقتی و رای آتمن نیست (چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۶۳۲). به باور سَنَکَره، عامل اصلی مُکشه و به عبارت دقیق‌تر «نقطه آغاز سیر رسیدن تا مُکشه»، شناخت نادرست است؛ از این‌رو لازم است فرد همه تلاش خود را صرف مقابله با این شناخت نادرست و تصور جاهلانه کند. هدف نهایی آن است که انسان دریابد که جهان چیزی جز یک ظاهر و نمود نیست و تنها واقعیت حقیقی، برهمن است. فرد هنگامی که به شناخت و مشاهده برهمن نایل شود، همه کثرات محو و نابود خواهد شد (همان، ص ۶۶۴). در مکتب ادویته ودانته، انگیزه اصلی برای رسیدن به مکشه عبارت است از رهایی از رنج؛ رنجی که ناشی از شناخت نادرست و تصور جاهلانه از چیستی جهان است. هنگامی که سالک به حالت موکتی^۱ دست می‌یابد (ر.ک: شایگان، داریوش، ۱۳۶۲، ص ۳۲۲). «احساس ناب خوشبختی» به او دست می‌دهد. این احساس «خوشبختی ناب» (pure happiness) با «معرفت ناب و بی‌نهایت» (anantajñāna: pure and infinite knowledge) همراه است (داسگوپتا، ۱۹۰۰، ص ۱۴۳).

۲-۲. ابعاد مُکشه

رهایی مطرح در مُکشه، رهایی از چرخه تناسخ است. فرایند رهایی از چرخه تناسخ، یک حرکت است که متحرک آن، آتمن است. این موجود متحرک، مسیر خود را از مخصمه اساسی یا همان سَمساره آغاز می‌کند؛ حالاتی را از سر می‌گذراند که محصول فعالیت و خلاقیت عاملی به نام مایاست، و این حرکت سرانجام در نقطه‌ای پایان می‌یابد که برهمن باشد. بنابراین ارکان مُکشه عبارت است از: آتمن، سَمساره، برهمن و مایا. آنچه در این میان جای پرسش دارد، این است که این ارکان مُکشه در مکتب توحیدگرایی مانند ادویته ودانته چگونه تحلیل و تفسیر می‌شود. برای رسیدن به پاسخ این پرسش، نخست به توضیح هر یک از این ارکان می‌پردازیم و در فراز پایانی نوشتار به پاسخ این پرسش خواهیم رسید.

۱-۲-۲. آتمن

مهم‌ترین گام در شناخت آتمن، پی بردن به حقیقت و لایه‌های مختلف آن است. آتمن شش لایه دارد که همانند پوست پیاز همدیگر را دربرگرفته‌اند و هرچه از سطح بیرونی به سطح درونی پیش می‌رویم، بر میزان لطافت لایه‌های آتمن افزوده می‌شود تا به لطیف‌ترین بخش وجود انسان برسیم؛ و هرچه لطافت بیشتر باشد، محدودیت

آتمن هم کمتر می‌شود. بدن انسان بیرونی‌ترین بخش آتمن را تشکیل می‌دهد و بخشی از روح است که با امور مادی و محسوس مربوط است و از امور دنیوی لذت می‌برد (تیاگانادا، ۱۹۴۹، ص ۲۸۴). شش لایه باد شده به این شرح است: الف) لایه جسمانی (Annamaya) و خاکی؛ ب) لایه حیوانی (Pranamaya) یا همان نفس حیوانی که به فعالیت‌های حیوانی انسان مربوط می‌شود؛ ج) لایه ذهنی یا همان بُعدی که به حیات ذهنی، خواست و اراده انسان مربوط می‌گردد؛ د) لایه آگاهی که بر اساس آن انسان به شعور و آگاهی دست می‌یابد؛ ه) لایه بهجت ناب (Anandamaya) که موجب درک سعادت و سرور محض می‌شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲)؛ و) جیوه (Jiva) که عمیق‌ترین لایه خود یا همان آتمن کلی است که جاودانه و ابدی است. آتمن، با اینکه در درون هر فردی مأوا گزیده، فاقد ویژگی‌های آن فرد است.

شناخت و آگاهی، به وسیله آتمن انجام می‌گیرد (سینگ، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶). جسم انسان در فرایندی از رشد، مراحل نوزادی، کودکی، جوانی و پیری را پشت سر می‌گذارد و با وقوع مرگ، جسم از میان می‌رود؛ اما روح باقی است و در چرخه‌ای، پیوسته از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۴). مبدأ فاعلی برای سیر و سلوک، همان روح است. در مقابل، روح کلی و غیر اسیر وجود دارد. روح دارای قوای ادراکی است و ادراک چهار مرتبه دارد: الف) ویشوتره (Vaisvanara) یا حالت بیداری روح، که صرفاً توانایی درک امور محسوس و مادی را دارد؛ ب) تیجسه یا حالت رؤیا در روح، که توانایی درک احساسات را دارد و حوزه آگاهی آن، جهان درونی ذهن و روان است؛ ج) پراجنه (Prajna) یا حالت خواب عمیق روح، که توانایی درک امور عاری از هرگونه تمایز و تفاوت است و به فرد توانایی تجربه کردن وحدت، آرامش و سرور را می‌بخشد؛ د) توریه یا بُعدی از روح، که نه معطوف به درون است و نه معطوف به برون. در این مرتبه، روح قدرت درک حقیقت خود را به دست می‌آورد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲).

۲-۲-۲. سمساره

دومین رکن در مُکشه، سَمساره است. آنچه باعث می‌شود تا «احساس خوشبختی ناب» و «معرفت ناب و بی‌نیامت» به دست نیاید، واقع شدن در چرخه سَمساره است. هنگامی که نفس در چرخه سَمساره گرفتار باشد، با اینکه جوهر نفس یکسان باقی می‌ماند، همه چیز دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند و از این رو همواره حالت جدیدی به نفس دست می‌دهد و این عامل موجب می‌شود تا نفس از دستیابی به حالت ناب و پایدار معرفت و سعادت بازماند (داسگوپتا، ۱۹۲۲، ص ۱۴۳). علت اصلی سمساره و چرخه تناسخ، گرفتار شدن انسان در دام «نادانی» است (گوشه، ۱۳۸۱، ص ۸۰). با جدا شدن روح از بدن، روح فرد بر اساس اعمالی که آن فرد در زندگی دنیوی خود انجام داده است، به بدن دیگری حلول می‌کند و دوباره به دنیا می‌آید. گناهی که وی در دوره قبلی زندگی خود انجام داده است، در تعیین بدنی که بناست در آن حلول کند، نقش اساسی دارد و تا زمانی که آثار گناهان قبلی از میان نرفته و در فرد تمایل به امور دنیوی وجود داشته باشد، وی در

این چرخه تناسخ باقی خواهد ماند (جوگ باسشت، ۱۳۶۰، ص ۵۲۶). زمان دستیابی به مکشه، قبل از مرگ است؛ ولی در برخی افراد، این حالت هنگام مرگ اتفاق می‌افتد (سینگ، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

۲-۳-۲. برهمن

یکی از ارکان اصلی آموزه مکشه، مقصد و منتهای حرکتی است که آتمن آغاز می‌کند. عارفان هندی از یک حقیقت با دو تعبیر یاد می‌کنند. آن‌گاه که مطلق و بدون تعین باشد، به آن «برهمن» می‌گویند، و زمانی که به آن شخصیت بخشیده باشند، از آن با نام «ایشوره» تعبیر می‌کنند (جلالی مقدم، ۱۳۸۰، ص ۳). به همین نحو، سنکره میان دو حیث برهمن تمایز می‌نهد: نیرگونه برهمن (Nirguna Brahman) و سگونه برهمن (Saguna Brahman). مقصود از نیرگونه برهمن، حیثیت و لحاظی است که در آن درباره برهمن جز با الفاظ و تعابیر سلبی نمی‌توان سخن گفت. در مقابل، مراد از سگونه برهمن، حیثیت و لحاظی است که برهمن از دریچه دید و پنجره نگاه انسان در نظر گرفته شود. از منظر نخست، برهمن چیزی نیست جز وجود و هیچ‌گونه وصفی برای آن نمی‌توان بیان کرد؛ درحالی‌که از منظر دوم، برهمن خالق جهان و انسان است. پس این دو کاربرد واژه برهمن بدان معنا نیست که دو برهمن در کار باشد (سنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۷-۳۶). در متون مقدس، آنچه بیش از هر چیز دیگری بر آن تأکید شده، ویژگی «بیان‌ناپذیری» نیرگونه برهمن است (داسگوپتا، ۱۳۹۴، ص ۵۶). از این‌رو «نیرگونه برهمن» فاقد هرگونه صفتی و عاری از هر تعینی است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۶۴). نیرگونه برهمن را تنها می‌توان بر اساس صفات سلبی بیان کرد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۳). نیرگونه برهمن ورای اندیشه و سخن است (تیاگیساندا، ۱۹۴۹، ص ۴۷). و افزون‌براین، وجودی نیست که ثانی داشته باشد. برهمن حقیقتی ورای نفس انسانی یا همان آتمن نیست. «آتمن، ذاتاً همان چیزی است که جوینده نجات، بدان نیاز دارد» (اتو، ۱۳۹۷، ص ۷۰). از این روست که گاهی تعبیر می‌شود: «آغاز این عالم منم و انجام آن نیز من» (گیتا، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲). آنچه در این میان نیاز است، این است که آتمن به اعتبار شکوه الهی خود، «بازشناسی» شود (اتو، ۱۳۹۷، ص ۱۷۰). به باور سنکره، برهمن «نفس کلی، بی‌آوا، صورت‌ناپذیر، لمس‌ناپذیر... و بی‌طعم، و بی‌بوست... صفت کلی این است که نه این است و نه آن» (استیس، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹). آنچه باعث می‌شود تا نیرگونه برهمن از بُعد تنزیهی و بی‌صفتی خود خارج شود، و به صفات متصف گردد، مایاست (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۵). بر اساس تفسیری که سنکره از متون مقدس ارائه می‌کند، اصولاً چیزی جز برهمن وجود ندارد (سنکره، ۱۹۲۱، ص ۱۱۴) و هر آنچه به‌عنوان جهان یا عالم کون شناخته می‌شود، چیزی جز وهم نیست (همان، ۱۹۹۷، ص ۳۱). در مکتب ادویته ودانته به تقریری که سنکره از آن به‌دست می‌دهد، از صفاتی مانند قهار و غالب درباره برهمن خبری نیست.

۲-۳-۴. مایا

مایا حقیقتی در خود برهمن است و خارج از آن نیست (سنکره، ۱۹۲۱، ص ۱۰۹). از این‌رو، همان‌گونه که برهمن را نمی‌توان به واقعی یا ناواقعی توصیف کرد، مایا را نیز نمی‌توان به واقعی یا ناواقعی توصیف

کرد (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۴۶). مایا قدرتی است درون برهمن. گویی برهمن بر اساس قدرت «خلاقیت» (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۴۸) خود، کائنات و موجودات جهان را به میزان و مقیاس خاصی به وجود آورده است. انسان‌ها از همان ابتدا تحت سیطرهٔ مایا یا همان قدرت خلاقهٔ برهمن پدید آمده‌اند (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۸۹). مایا دو کارویژه دارد: پوشیده کردن برهمن و وانمود کردن کثرت (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۸). آنچه به نام جهان شناخته می‌شود، چیزی نیست جز آنچه مایا «درون برهمن» پدید آورده است (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۴۶). این «پدید آوردن» به معنای خلق اشیای عینی نیست؛ بلکه مایا اشیا را به صورت امور وهمی در ذهن افراد پدید می‌آورد (رائو، ۲۰۱۲، ص ۳۷). اگر جهان را آمیخته با کثرت و تغییر درک می‌کنیم، این امر ناشی از تأثیرپذیری ذهن از مایاست (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۷). بر اساس آموزهٔ مایا، ریشهٔ اصلی چرخهٔ تناسخ، «جهل» است (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۴). ویدیا یا همان نادانی، ریشهٔ همهٔ رنج‌ها و مشکلات انسان است. این نادانی در همسان‌پنداری جسم (Sharira) و روح (Atman) و به عبارت دیگر، متناهی پنداشتن امر نامتناهی ریشه دارد (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۰۹). شنکره در این زمینه می‌گوید: «به دلیل نادانی است که همیشه تصور تمایز میان عمل، عامل و نتیجه دربارهٔ خود مطرح می‌شود. این نادانی است که به صورت «کار من»، «من کنندهٔ کار هستم»، «من این کار را برای آن نتیجه خواهم کرد» به ظهور می‌رسد» (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵).

دربارهٔ منشأ مکشه، از دو منظر می‌توان به بررسی پرداخت: منظر آتمن و منظر برهمن. از منظر آتمن، عامل اصلی مکشه، وجود حقیقتی به نام سَمساره است و اگر سَمساره‌ای وجود نمی‌داشت، تلاشی هم برای رهایی از آن در کار نمی‌بود؛ اما از منظر برهمن، زمینه‌ساز مکشه، وجود نیروی خلاقهٔ مایاست. این مایاست که حقیقت واحد را بر آتمن کثیر جلوه می‌دهد و همین نگرش کثرت‌بین است که او را در دام توهمی می‌افکند که گمان برد سَمساره‌ای در کار است و باید برای رهایی از آن تلاش کرد. با توجه به اینکه مایا نیرویی در خود برهمن است و کارویژهٔ آن فریبندگی است، از منظر برهمن آنچه مقتضی مکشه شده، همین قدرت فریبندگی است. رابطهٔ میان نیرگونه برهمن با کثرات، بر اساس مفهوم ویورتِه (Vivarta) تبیین می‌گردد. مقصود از ویورتِه، آشکارشدگی و تجلی است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵).

سالک برای رسیدن به مکشه باید مراحل چهارگانهٔ سلوک یا «آشرمه» (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۶۶) را پشت سر بگذارد: الف) بر همه چریه: تشرف به خدمت یک پیر و مرشد و اطاعت محض از او و تأمل در متون سمهیتا (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۲)؛ ب) گرّه‌ستهیه: تشکیل خانواده و ادامهٔ مطالعهٔ متون دینی و انجام فرایض دینی، به‌ویژه قربانی (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۶۶)؛ ج) وَتَه پَرشتهه: دوری از خانواده و عزلت‌نشینی و مراقبه؛ د) سنیاسه: تأمل در این حقیقت که او کاره‌ای نیست و فاعل حقیقی، نیرگونه برهمن است (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۱۷). در این مرحله، سالک

تلاشی حتی برای به دست آوردن غذا نمی کند؛ بلکه منتظر است تا غذا و خوراک به سوی او آید (شنکره، ۱۹۲۱، ص ۲۳۶). او تنها بر اساس جنانه کندا یا همان جنانه یوگه عمل می کند. مقصود و هدف نهایی سالک از این مرحله، رسیدن به مقام «جیون موکتی» (Jivan Mukta) یا همان «زنده آزاد» است (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۶۶). برای چنین سالکی، دیگر خوب و بد معنا ندارد؛ زیرا خوب و بد در صورتی مطرح می شود که سالک رابطه خود را با این یا آن در نظر بگیرد؛ در حالی که سالک نایل شده به سنیاسه یا همان ترسنیاسین، غرق در وحدت است و خود را با واقعیت یکی یافته است (شنکره، ۱۹۲۱، ص ۲۳۷).

در مکتب ادویته ودانته، سه راه مهم برای دستیابی به مکشه بیان شده است: الف) «کرمه» یا کردار نیک: فرد با انجام کرمه یوگه تلاش کند تا کارهای نیک را برای خودشان - نه انتظار پاداش - انجام دهد. استمرار بر این رویه باعث می شود رفته رفته پرده خوداصیل بینی کنار رود و سالک به حقیقت برهمن معرفت و علم پیدا کند (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۱۸؛ ب) «بهکتی» (bhakti) یا عشق و اخلاص: سالک باید برای رسیدن به مکشه، شیوه خلوص، توکل و عشق را پیشه خود سازد (جلالی مقدم، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶؛ ج) «جنانه» یا معرفت اشراقی است (سن، ۱۳۸۶، ص ۲۸). از نظر سنکره معرفت اشراقی آن است که انسان میان امر حقیقی و امر غیرحقیقی تمایز نهد (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۱) و عامل اصلی در این زمینه، همان تحول معرفتی است. به عبارت دیگر، «معرفت اشراقی» و «نور معرفت» که در یک لحظه بر قلب سالک می تابد و سراسر وجود او را دربرمی گیرد، تنها راه حقیقی و اصلی مکشه و رسیدن به نجات است. بر این اساس، از یک سو در صورتی که سالک به چنین معرفتی نایل نشود، انجام هرگونه عمل و مناسکی هیچ گونه سودی برای او نخواهد داشت؛ و از سوی دیگر، در صورت تحقق چنین معرفتی، اگر سالک هیچ گونه استمراری را بر انجام مناسک نداشته باشد، به سعادت حقیقی خود نایل شده است. در این نقطه از سیر و سلوک است که در نظر سالک هر آنچه غیر از معرفت اشراقی باشد، برخاسته از جهل است (کاربی، ۲۰۰۰، ص ۵۹۷-۵۹۸).

جنانه یوگه حتماً باید زیر نظر یک مربی انجام گیرد (شاتوک، ۱۳۸۷، ص ۶۷). از این رو استفاده از این شیوه، تنها به دسته خاصی از سالکان اختصاص می یابد که مراحل مختلف ریاضت را پشت سر گذاشته باشند. تنها در مورد این دسته از افراد است که انجام مناسک و آیین های سنتی مطرح نیست. برای آنان، تنها راه رسیدن به مکشه عبارت است از «معرفت ناب». جنانه کندا معرفتی اشراقی و آنی است که سالک از طریق آن توانایی درک عالی ترین خیر را به دست می آورد (شمس، ۱۳۸۹، ص ۸۷). در فرایند رهایی از چرخه سمساره، تنها کافی است که فرد مفهوم کلی برهمن را بر مصداق حقیقی آن - که همان آتمن واقعی است - تطبیق دهد که این تطبیق در حقیقت، نوعی تحول معرفتی در سالک است؛ نه چیزی بیشتر. بنابراین نباید سیر آتمن از آغاز تا نایل به مکشه را نوعی تحول وجودی به شمار آورد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵-۳۴۶). این تحول معرفتی، تحولی آنی و بسیط است (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۴۹). ثمره اصلی این تحول معرفتی، همان «نایل

شدن به آزادی و رهایی» حقیقی است که غایت اصلی مُکْشه و البته هدف اصلی در همهٔ مکاتب عرفان هندی است (فلد، ۱۹۹۶، ص ۲۲۵). از این رو نباید تصور کرد که سَنَکَره با ارائهٔ این تجزیه و تحلیل درصدد راه رسیدن به معرفت است؛ برای او، آنچه اهمیت اصلی دارد، همان آزادی و رهایی است. لوازم مُکْشه عبارت‌اند از: تأویل‌گرایی شهودی؛ «تو آن هستی»؛ تشکیکی نبودن؛ و نفی رابطهٔ عاشقانه.

اول - تأویل‌گرایی شهودی

یکی از لوازم مُکْشه، لزوم اتخاذ روش «تأویل‌گرایی شهودی» است. سَنَکَره با مراجعه به این متون مقدس و مشاهدهٔ تعابیر و عبارات متفاوت و در مواردی متناقض دربارهٔ مسئلهٔ مُکْشه، تنها راه چاره را توسل به روش تأویل‌گرایانه یافته است (داسگوپتا، ۱۳۹۴، ص ۳۹). سَنَکَره برای فائق آمدن بر این تعابیر متعارض، به دو سطح از معرفت توسل می‌جوید: «معرفت همگانی» (Apara Vidya) و «معرفت برتر» (Para Vidya) (مجتبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۴). انسانی که هنوز به معرفت حقیقی نایل نشده است و در سطح معرفت همگانی قرار دارد، از برهمن به‌مثابهٔ خالق اشیا تعبیر می‌کند. انسانی که به معرفت حقیقی آتمن نایل شده است، درمی‌یابد که تنها برهمن دارای «واقعیت» (sat) است و غیر از او همه چیز جز «توهم» نیست (ادوارد، ۱۹۷۲، ص ۱۵۹). به عبارت دیگر، برهمن چیزی نیست جز یک «معرفت اشراقی ثابت ازلی غیرقابل تغییر» و هر گونه کثرت و تکثری اوهام و خیالاتی است که مایا آن را بر سالک القا کرده است (لثامن، ۱۹۹۹، ص ۲۱۹). البته سالک نباید فریفتهٔ این کثرت و تکثر شود.

سَنَکَره عبارت‌هایی از کتاب مقدس را که دال بر وجود کثرت است، بر اساس سطح دوم از فهم تفسیر می‌کند و تعابیری که در کتاب مقدس ناظر به تنزیه برهمن وارد شده است، بر پایهٔ سطح اول از فهم توضیح می‌دهد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۷). از جمله عبارات‌های به‌گود که به‌صراحت بر نفی کثرت دلالت دارد، این عبارت است: «کسی که دنیا را در قالب کثرت ببیند، به رنج همهٔ مرگ‌ها تن می‌دهد» (داسگوپتا، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

دوم - «تو آن هستی»

سالکی که به مُکْشه دست یافته است، در یک آن درمی‌یابد که خود حقیقی او چیزی جز «او» نیست و به‌اصطلاح «تو آن هستی». (Tat-Twam-Asi) این توجه و التفات در اثر تحول هستی‌شناختی حاصل نمی‌شود، بلکه فرایند و تحولی معرفت‌شناختی است (مجتبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۵). نیل به این معرفت با لایه‌های آتمن مرتبط است. پنداری‌ترین و موهوم‌ترین بُعد آتمن، همان لایهٔ بیرونی یا بدن است (چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۷۲۰). هرچه از لایه‌های بیرونی آتمن به‌سمت لایه‌های درونی پیش می‌رویم، از میزان موهوم بودن آن کاسته می‌شود؛ تا آنجا که به درونی‌ترین لایهٔ آتمن برسیم که بهجت ناب است (مجتبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۱). در متون مقدس آمده است: «تو آن

هستی» (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۳۵). یکسانی میان برهمن و آتمن تا آن حد است که گاهی درباره توضیح رابطه میان آنها، این گونه تعبیر می‌شود: «من [این آتمن]، برهمن هستم» (اتو، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴).

سوم - تشکیکی نبودن

مُکشه، امری بسیط است و فاقد هرگونه مراتب است و رهایی از دام توهم، در یک آن و در جریان شهودی درونی رخ می‌دهد و وضعیت سالک از دو حال بیرون نیست: یا به مُکشه دست می‌یابد یا نه. سالکان از نظر میزان دستیابی به مُکشه هیچ گونه تفاوت و تمایزی با یکدیگر ندارند.

چهارم - نفی سلوک عاشقانه

از منظر سنکره، هرگونه سلوک عاشقانه (Bhakt) نسبت به برهمن، غیرحقیقی و پنداری شمرده می‌شود (ادوارد، ۱۹۷۲، ص ۱۶۰). اصولاً جز حقیقت برهمن، چیز دیگری در کار نیست و هر آنچه به منزله امور متکثر شمرده می‌شود، امور پنداری و ناشی از فریب مایاست؛ تا آنجا که سنکره در برخی از تعابیر خود، مُکشه و رهایی را چیزی جز ذات و وجود برهمن نمی‌شمارد (هالاب فاس، ۱۹۹۲، ص ۴۵). چنین تفسیری از برهمن، مستلزم نفی هرگونه تأثیر و عنایت از سوی هر مبدأ خارجی در دستیابی سالک به مکشه نفی می‌شود (ادوارد، ۱۹۷۲، ص ۱۵۹) از سوی دیگر، به‌رغم آنکه در بسیاری از مکاتب عرفان هندی، تأکید بیش از حد بر انجام مناسک، موجب نوعی ظاهرگرایی و در نتیجه گونه‌ای از اصالت عمل و مناسک شده است، بر پایه همین تجزیه و تحلیل، گرایش به آیین خلوص و نگرش ناب - که در آیین هندوی اولیه مورد توجه بوده است - نیز تأمین خواهد شد (کینسی، ۱۹۸۲، ص ۲۰-۲۱).

نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب بیان شده به دست می‌آید که میان مقام «فنا فی الله» در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن عربی و مقام «مُکشه» در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای سنکره، وجوه اشتراکی به چشم می‌خورد. برخی از این وجوه اشتراک عبارت‌اند از: الف) وحدت‌گرایانه بودن: یکی از مهمترین وجوه اشتراک میان نگرش عرفان اسلامی به‌ویژه ابن عربی به فنا با جایگاه مُکشه در مکتب ادویته ودانته به‌ویژه با تأکید بر آرای سنکره، تبیین وحدت‌گرایانه ناب از فنا و مُکشه است. دو متفکر، هر امر دیگری در ساحت وجود مطلق را «معدوم» به شمار می‌آورند؛ ب) تأکید بر نقش اساسی معرفت: در هر دو مکتب بر نقش بی‌بدیل معرفت اشراقی و شهودی در فراهم‌سازی فنا و مُکشه تأکید شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت بدون چنین معرفتی؛ فنا و مُکشه محقق نخواهد شد؛ ج) جایگزین‌ناپذیر بودن: از منظر هر دو مکتب، فنا و مُکشه یگانه راه رسیدن به کمال نهایی انسان است؛ د) پذیرش تأثیر عمل: هر دو مکتب بر عنصر «عمل» به مثابه زمینه رسیدن به معرفت شهودی تأکید دارند؛ ه) این‌همانی مبدأ و مقصد: بر اساس عرفان اسلامی و بر پایه سیر «انا لله و انا الیه راجعون»، سالک در قوس نزول

سیر خود را از تجلی علمی حضرت حق آغاز می‌کند و سرانجام در قوس صعود به اتحاد با عین ثابت خود نایل می‌شود. در مکتب ادویته ودانته نیز سیر تحول معرفتی از آتمن گرفتار در سَمساره آغاز می‌شود و سرانجام در این نقطه به پایان می‌رسد که سالک درمی‌یابد، آتمن همان برهمن است.

به‌رغم وجوه اشتراک یاد شده، به‌نظر می‌رسد تفاوت‌هایی میان نگرش عرفان اسلامی به مسئلهٔ فنای فی الله با دیدگاه مکتب ادویته ودانته دربارهٔ مَکْشَه وجود داشته باشد:

(الف) تحول وجودی و معرفتی یا تحول معرفتی صرف: بر اساس آموزه‌های عرفان اسلامی، سالک در سیر و سلوک خود تحولاتی درونی را از سر می‌گذراند و وجود او همواره در حال سیورورت است. از این‌رو دستیابی به مقام فنا گونه‌ای از تحول وجودی و باطنی است؛ اما بر پایهٔ مکتب ادویته ودانته دستیابی به مقام مَکْشَه به هیچ‌گونه تحول هستی‌شناختی نیاز ندارد. برای نیل به مَکْشَه، تنها کافی است که فرد به معرفت واقعی و ناب دست یابد؛ معرفتی که بر اساس آن، «آتمن، همان برهمن است».

(ب) سلوک همراه جذبیه یا سلوک عاری از جذبیه: بر اساس نگرش سَنکَرَه، ریشه و خاستگاه نجات، درون وجود خود انسان نهفته است و عامل خارجی در رسیدن به نجات نقش ندارد؛ اما بر پایهٔ عرفان اسلامی و به‌ویژه ابن‌عربی، هرچند راه و مسیر نجات و فنا از درون وجود انسانی می‌گذرد، جذبیهٔ الهی باید انسان را به‌سوی خودش بکشد؛ وگرنه سالک روی نجات و فنا را نخواهد دید.

(ج) سلوک همراه عشق یا سلوک عاری از عشق: در مکتب ادویته ودانته هرگونه حال و احوال متغیر سالک، زائیدهٔ مایا و امری موهوم تلقی می‌شود و بر این اساس، اصولاً زمینه‌ای برای تصویر رابطهٔ عاشقانه میان سالک و حضرت حق فراهم نمی‌گردد؛ درحالی‌که بر اساس نگرش ابن‌عربی، روش ریاضت عاشقانه، نه‌تنها یکی از روش‌های دستیابی به فناست، بلکه یکی از بهترین روش‌هاست.

(د) آغاز حرکت از حرکت جیبی یا از تناسخ: از منظر مکتب ادویته ودانته، آنچه سالک را به سیر و سلوک وامی‌دارد، چرخهٔ تناسخ و گرفتاری انسان در مرگ و تولدهای متوالی است؛ درحالی‌که در عرفان اسلامی خاستگاه اصلی سیر و سلوک، حرکت جیبی حضرت حق است.

(ه) پذیرش وجه خاص یا رد آن: بر اساس نگرش عارفان مسلمان، برخی از سالکان به‌صورت مستقیم با حضرت حق مرتبط می‌شوند و از طی طریق سلسله‌مراتب بی‌نیازند. مرور دیدگاه مکتب ادویته ودانته گواه آن است که چنین تمایزی در نگرش این مکتب به مَکْشَه به چشم نمی‌خورد و تنها مطلبی که می‌توان به آن اشاره کرد، تحلیل و تفسیر متفاوت از مناسک دینی نسبت به عموم سالکان و خواص است.

(و) مسئله انسان کامل: در عرفان اسلامی به وجود انسان کامل اذعان می‌شود؛ که از همان آغاز واجد مقام فنای فی الله است؛ اما در مکتب ادویته ودانته، به‌ویژه با تأکید بر اندیشه‌های سَنکَرَه، اصولاً هیچ فرد انسانی نیست که دچار مَحْمَصَه سَمساره نشده باشد و بر همهٔ افراد لازم است برای رهایی خود از این چرخه تلاش کنند.

ز) حقیقی بودن مبدأ یا پنداری بودن آن: بر اساس آموزه‌های مکتب ادویته ودانته، هر چیزی غیر از برهمن ناشی از نقش مایاست، که لازمه آن این است که «سمساره» نیز ساخته و پرداخته مایا باشد! درحالی که در عرفان اسلامی، فنای فی الله بر اساس «انا الیه راجعون» تفسیر می‌شود که خود بر «انا لله» استوار شده است و به تعبیر دیگر، مبدأ سیر، امری پنداری و ساختگی نیست؛ همان گونه که مقصد نیز اتحاد با عین ثابت است و واصل شدن سالک به «ذات تجلی یافته» مطرح است نه اتحاد یا وصول به خود ذات. از این رو مادام که سالک در مقام تنزیه باشد، نمی‌تواند از وحدت وجود به معنایی که هرگونه کثرتی را توهم می‌شمارد، دم زند؛ زیرا با نفی هرگونه کثرتی زمینه برای تنزیه از میان می‌رود؛ و به عبارت دیگر، این تقریر از وحدت وجود، افراط در تنزیه است (نیکلسون، ۱۳۵۷، ص ۵۷). تفاوت اساسی در این است که بر اساس وصول به ذات تجلی یافته، سالک و هرگونه تجلی معدوم است (کاکایی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷)؛ درحالی که بر پایه تفسیر سَنَکَره، سالک «خود خدا» خواهد بود!

ح) این - او در تقابل با او - این: بر اساس تعالیم عرفان اسلامی، سالک در اثر سیر و سلوک به این حقیقت می‌رسد که خود حقیقی‌اش، «او» است؛ به عبارت دیگر، وجود متعین و مقید خود را در وجود مطلق می‌یابد؛ درحالی که بر اساس آموزه‌های مکتب ادویته ودانته، نهایت سیر و سلوک سالک به اینجا ختم می‌شود که برهمن چیزی جز خود او نیست. به عبارت دیگر، او یا همان برهمن، «این» است.

ط) ابعاد اجتماعی فنا و فردی بودن مکشه: در عرفان اسلامی، تلاش سالک و انسان کامل برای رسیدن به مقام فنای فی الله، افزون بر اینکه سعادت و فلاح حقیقی و نهایی را برای او به ارمغان می‌آورد، مجرا و واسطه دست‌یابی دیگران به مقام فنای فی الله و رسیدن به سعادت و فلاح حقیقی را نیز مهیا می‌سازد؛ درحالی که تعابیر سَنَکَره به گونه‌ای است که گویا سالک تنها وظیفه دارد تا خود را از مخصمه سَمساره برهاند.

ی) بقای بعد الفنا یا فنای صرف: بر اساس عرفان اسلامی، گاهی سالک از مقام فنای ذاتی نیز بالاتر می‌رود و به مقام بقای بعد الفنا نایل می‌شود (امینی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۵۰۸)، درحالی که مرور متون و منابع مکتب ادویته ودانته گواه آن است که هرگونه بقای بعد الفنا به معنای عدم نایل شدن به مکشه است.

پی‌نوشت

۱. از تعبیر «صبرورت وجودی» نباید برداشت کرد که نیل انسان کامل به مقام فنای تام، بعداً محقق می‌شود، بلکه از همان ابتدا نور «الواحد القهار» تجلی کرده بوده است.
۲. «فارتد الرجوع الی العدم فانّی الی العدم اقرب الی الحقّ فی حال اتصافی بالعدم منّی الیه فی حال اتصافی بالوجود لما فی الوجود من الدعوی والطلب حالة الفناء عن الحقّ للبقاء بالحقّ هو ان یرجع الی حالة العدم التی کان علیها».
۳. «فلا تظهر الاعیان فی الوجود الا بصورة ما هی علیه فی الثبوت، اذ «لا تبديل لکلمات الله» ولیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات، فینسب الیها القدم من حیث ثبوتها وینسب الیها الحدوث من حیث وجودها وظهورها».
۴. «شرع له تعالی طرق القرّبة الیه الی ان کان مع هذا البعد سمعه وبصره وجمیع قواه بفعله ما شرع له ان یفعل فهو لذّله وافتقاره ضد وهو بالصورة لکونه مثلاً ضدّ فصیح بالذّلة والافتقار اضافة الفعل الیه فیما شرع له فتقرّب الیه بما نسب الیه من الفعل فقرب القرب الذی اخبّر الحقّ أنّه جمیع قواه واعضائه بهویّته واقرب من هذا فلا یكون فأنّه اثبت عین العبد باعادة الضمیر علیه من قوله سمعه وبصره ولسانه ویده ورجله واثبت انه ما هو هو فأنّه لیس هو هو الا بقواه فأنّها من حدّه الذاتی».
۵. «ألا ترى الانسان الكامل إذا... فارق وانتقل من الدنيا إلى الآخرة ولم یبق فی الافراد الانسانی من یشکل بمقامه لیکون متّصفاً بکماله لیکوم مقامه ینتقل معه الخزانة الالهیة إلى الآخرة إذ الکمالات کلّها ما کانت قائمة مجموعة ومنحصرة محفوظة إلا به فلما انتقل انتقلت معه».
۶. واژه «بودانته» به معنای «آخر ودها» و «بخش پایانی ودها» است. کتاب ودها مشتمل بر عبارات و سروده‌هایی است که مشتمل بر مضامین مختلفی است. در این کتاب، عمدتاً بر توصیف خدایان متعدد و مختلف تأکید شده است؛ جز آنکه در بخش پایانی آن، عباراتی صریح در «توحید» و «وحدت وجود» به چشم می‌خورد و هنر شنکره آن بود که دیگر بخش‌های ودها را بر پایه و اساس این بخش تفسیر کرد (ر.ک: زیمر، ۱۹۹۰، ص ۴۴).
۷. شَنکَره (Sankara) در سال ۷۸۸م در جنوب هند به دنیا آمد. وی در پنج‌سالگی زبان سَنسکریت را فراگرفت و به مطالعه اشعار و متون اساطیری پرداخت. او پس از سپری کردن سه سال از تحصیل در این مدرسه، روش ریاضت را در پیش گرفت. شَنکَره در طی مراحل سیر و سلوک جدیت بسیار کرد تا آنکه در این وادی صاحب رأی و نظر شد. رفته‌رفته تعلیم و آموزه‌های توحیدی شَنکَره در سراسر سرزمین هند گسترش یافت. وی سرانجام در سال ۸۲۰م در سن ۳۲سالگی درگذشت. ر.ک: شَنکَر، معرفه‌الذات، ترجمه حلقه‌ی الدراسات الهندیة، بیروت: نوفل، ۱۹۹۷م، ص ۲۴-۳؛ محمودی، ابوالفضل، مشرق در دوافق، قم: نشر ادیان، ۱۳۹۲ش، ص ۹۳.
۸. حالتی در فرد در شرف نایل شدن به مُکَشّه را حالت موکنی می‌نامند.

منابع

- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صائت الدین، ۱۳۸۱، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۶۱، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بی تا، *الفتوحات المکیه*، ج ۴، بیروت، دار الصادر.
- ۱۳۶۶، *انشاء الدوائر*، لیدن، مطبعه بریل.
- ۱۹۹۷، *رسائل ابن عربی*، محمد شهاب الدین العربی، بیروت، دار الصادر.
- ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عقیفی، تهران، الزهراء.
- ۲۰۰۳، *کتاب المعرفة*، دمشق، دار الصادر، دار التکوین.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۴، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرماشاهی، تهران، سروش.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۴، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- اوتو، رودولف، ۱۳۹۷، *عرفان شرق و غرب؛ تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا.
- جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۰، *سه گام کیهانی؛ پرستش ویشنو در دین هندو*، تهران، نشر مرکز.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، بی تا، *شرح فصوص الحکم*، نوارهای صوتی تدریس استاد.
- جوگ باسشت، ۱۳۶۰، *ترجمه نظام پانی پتی*، تصحیح و تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی و ن. س. شوکلا، تهران، اقبال.
- چاترجی، ساتیش چاندرا، و همکاران، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبایی.
- داسگوپتا، سورندرانانده، ۱۳۹۴، *سیر تحول عرفان هندی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.
- سن، کیشیتی موهان، ۱۳۸۶، *هندوئیسم*، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر.
- سینگ، دارام ویر، ۱۳۸۱، *آشنایی با هندوئیسم*، ترجمه سید مرتضی موسوی ملایری، تهران، فرهنگ اسلامی.
- شاتوک، سی بل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
- ۱۳۸۷، *آیین هندو*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر.
- شایگان، داریوش، ۱۳۶۲، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- شمس، محمدجواد، ۱۳۸۹، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم، نشر ادیان.
- شنکر، ۱۹۹۷، *معرفة الذات*، ترجمه حلقه الدراسات الهندیه، بیروت، نوفل.
- قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴۱۶، *مطلع خصوص الکلم فی شرح فصوص الحکم*، قم، انوار الهدی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*، تهران، هرمس.
- گوشه، اشوه، ۱۳۸۱، *بیداری ایمان در مهیاانه*، ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۵، *ترجمه گیتا (بهگود گیتا) سرود خدایان*، تهران، خوارزمی.
- مجتبایی، سید فتح الله و همکاران، ۱۳۸۳، *آشنایی با ادیان شرقی*، جزوه درسی دوره دکتری مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *مشرق در دو افق*، قم، نشر ادیان.

نیکلسون، رینولد البین، ۱۹۴۷، *فی التصوف الاسلامی*، نقلها الى العربيه و علق عليها ابوالعلا عفيفی، قاهره، لجنه التألیف و الترجمة و النشر. ویتمن، سیمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، ترجمه علی موحدیان عطار، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب. الهی منش، رضا، ۱۳۹۳-۱۳۹۲، *شرح و تفسیر مقدمه قیصری*، تدوین طیبه سادات طبایی، بی تا، تقریر درس های استاد الهی منش در دانشگاه ادیان و مذاهب.

یزدان پناه، سید یدالله، بی تا، *دروس شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، جزوه منتشر نشده. — ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

Dasgupta, Surendranath, A History of Indian Philosophy, Cambridge: Cambridge, 1922, First Edition, Vol 1, online at www.gutenberg.net, 2018.

Edwards, Paul, The Encyclopedia of Philosophy, London: Collier Macmillan Publishers, 1972, 10 Vols.

Flood, Gavin, An Introduction to Hinduism, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Garbe, R., "VEDANTE" in: Hastings, James ed., Encyclopedia of Religion and Ethics, New York: T & T Clark, 2000, Vol. 11, PP. 597-598.

Halbfass, Wilhelm, Vivekachu On Being and What There IS, New York: State University of New York Press, 1992.

Kinsley, David R, Hinduism a cultural Perspective, New Jersey: Prentice Hall, 1982.

Leaman, Oliver, Key Concepts in Eastern Philosophy, New York: Routledge, 1999.

Rambachan, Anant Anand, The Attainment of Moksha According to Shankara and Vivekananda with special Reference to The Significance of Scripture and Experience, England: Leeds University, A Ph.D. thesis submitted for philosophy, 1984.

Rao, Srinivasa, Advaita; A Contemporary Critique, New Delhi: Oxford University Press, 2012.

Sankara, Sri, Vivekachudamani of Sri Sankaracarya, English translation by Swami Madhavananda, Mayavati, 1921.

Tyagisananda, Swami, Svetasvatopanisad, India, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949.

Zimmer, Heinrich, Philosophies of India (trans by Cample), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990.

تبیین نسبت بین خدا و ذات الهی با مخلوقات، مبتنی بر وجوه تمایز میان دو مفهوم خدا و الوهیت در اندیشه اکهارت

محمدعلی دهقان تفتی / دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران

a.yazdani@ut.ac.ir

عباس یزدانی / دانشیار فلسفه دین دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸

چکیده

مایستر اکهارت (۱۳۲۸-۱۲۶۰م) میان وجودی که خالق مخلوقات است، یعنی خدا یا «God»، و ذاتی واحد و مطلق از هر قیدی، یعنی الوهیت یا «Godhead» تمایز قائل می‌شود. هدف این مقاله تحلیل و تبیین نسبت بین خدا و ذات او با مخلوقات بر اساس وجوه این تمایز است. نتایج این تحلیل نشان می‌دهد که بر اساس دیدگاه اکهارت، خدا عالم را به عنوان مخلوق، متحد با خود آفریده است. بین او و مخلوقات سنخیت علی و معلولی وجود دارد. امکان شناخت خدا از طریق قوای ادراکی و امکان سخن گفتن درباره خدا وجود دارد. اما مبتنی بر همین دیدگاه، الوهیت ذات هر موجود و منشأ همه کمالات وجودی است. به واسطه دو ویژگی اصلی وحدت مطلق و فاعل نبودن، شبیه به چیزی نیست و هیچ نسبت و سنخیتی با هیچ چیز ندارد. از هر قیدی، حتی قید اطلاق، مبرا است و نمی‌توان آن را وجود خواند. نه امکان سخن گفتن درباره الوهیت وجود دارد و نه امکان شناخت؛ بلکه تنها به واسطه عروج می‌توان با او یکی شد. در نتیجه، بر پایه دیدگاه اکهارت، الوهیت با ذات هر موجود، عینیت دارد و با وجود آنها دارای تباین است.

کلیدواژه‌ها: مایستر اکهارت، الوهیت، خدا، سنخیت، وحدت وجود، نفس، ادراک.

یکی از مفاهیمی که در عرفان و الهیات مسیحی [برگرفته از کتاب مقدس] در کنار مفهوم خدا یا God آمده، مفهوم الوهیت یا Godhead است که اندیشمندان مسیحی تفاسیر متعددی از آن ارائه کرده‌اند. واژه Godhead ترکیبی از God و پسوند head است که در لغت می‌توان آن را به معنای طبیعت الهی دانست [head یا hood در زبان انگلیسی از جمله پسوندهای اسم مصدر ساز یا صفت ساز است؛ برای مثال، Man به معنای انسان، اگر با hood ترکیب شود، به معنای «آن چیزی است که انسان را انسان می‌کند» به عبارت دیگر، به معنای انسانیت است. بنابراین Godhead نیز در لغت می‌تواند به معنای «آن چیزی باشد که خدا را خدا می‌کند»؛ یا به عبارت دیگر، «وجه خدایی خدا» باشد (وارفیلد، ۱۹۱۵، ص ۱۲۶۸). اکهارت نیز از جمله الهی‌دانانی است که میان این دو مفهوم، آگاهانه تمایز قائل شده و از این تمایز در توصیف آرای خویش در باب معرفت الهی بهره برده است. او غالباً از خدایی که خالق است و وجودی است که افعالی دارد و به سبب افعالش شناخته می‌شود، با عنوان God، و از خدا به عنوان ذاتی واحد و مطلق از هر جهت که فارغ از این عالم وجود دارد، با عنوان Godhead یاد می‌کند (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۰ و ۶۲). اکهارت Godhead را معادل با «Essence of God» (همان، ص ۷۴) یا «ذات الوهی» قرار می‌دهد و ویژگی‌هایی را برای آن بر می‌شمارد. با توجه به خصوصیتی که مفاهیم خدا و الوهیت در اندیشه اکهارت دارند، هر یک می‌توانند نسبتی متفاوت با مخلوقات داشته باشند. مترجمان کتاب مقدس به زبان فارسی نیز غالباً Godhead را به «الوهیت» برگردانده‌اند (برای مثال، ر.ک: کتاب مقدس: عهد قدیم و جدید، کولوسی‌ان، باب ۲، ص ۹). در این پژوهش خواهیم کوشید تا وجه تمایز میان این دو مفهوم را تبیین و با توجه به این وجوه، نسبت هر یک از آنها را با مخلوقات بر اساس دیدگاه اکهارت مطالعه کنیم.

۱. الوهیت در کتاب مقدس

مفهوم الوهیت به عنوان مفهومی که به ذات الوهی اشاره دارد، تنها در معدودی از آیات کتاب مقدس مورد اشاره است؛ هرچند برای اکهارت یک مفهوم کلیدی محسوب می‌شود. الوهیت - که در یونانی Theotētos و در زبان انگلیسی غالباً Godhead، Godhood، Divinity و Deity خوانده می‌شود - مفهومی است که قطع نظر از اختلافات موجود میان نسخ مختلف ترجمه انگلیسی کتاب مقدس، در سه آیه به آن اشاره شده است (کتاب مقدس [کینگ جیمز]، اعمال رسولان باب ۱۷: ۲۹؛ رومیان، باب ۱: ۲۰؛ کولوسی‌ان باب ۲: ۹). در آیه بیست و نهم از باب هفدهم کتاب اعمال رسولان از عهد جدید [ویرایش کینگ جیمز] هر دو واژه God و Godhead آمده است: «هر چند ما فرزندان «خدا» هستیم، اما نباید تصور کنیم که «الوهیت» همچون طلا یا نقره یا سنگی است که به وسیله هنر و ابزار دست انسان تراشیده شده است». در این آیه، خلقت انسان به God نسبت داده شده و تشبیه از Godhead نفی شده است. در آیه بیستم از فصل اول رساله رومیان نیز از الوهیت به «صفت پنهان خدا» تعبیر

شده است که می‌توان آن را به واسطه خلقت دریافت: «آری، صفات نادیدنی خدا، حتی قدرت ابدی و «الوهیت» او، از زمان آفرینش دنیا به روشنی قابل مشاهده بوده است و همگان می‌توانند از طریق آنچه آفریده شده است، آنها را دریابند. از این رو هیچ عذر و بهانه‌ای ندارند» (کتاب مقدس، ترجمه دنیای جدید: متى تا مکاشفه ۲۰۱۹، ص ۳۳۷). اما در آیه نهم از باب دوم رساله کولوسیان، الوهیت منشأ همه کمالاتی معرفی شده که در مسیح مجسم است: «... زیرا در مسیح همه کمالات «الوهیت» به‌طور مجسم وجود دارد». بنابراین در کتاب مقدس، مفهوم «الوهیت» به ذاتی اشاره دارد که اولاً خالق نیست و ثانیاً شبیه به هیچ چیز نیست؛ اما منشأ همه کمالات وجودی، از جمله خالقیت است و به واسطه خلقت می‌توان آن را دریافت.

۲. ویژگی‌های خدا و الوهیت از دیدگاه اکهارت

اغلب مواعظ و خطابه‌های اکهارت، درباره معرفت الهی و شرح اوصاف خداست و او درباره خدا و الوهیت بسیار سخن گفته است؛ اما در اینجا ما آن خصوصیتی را مد نظر خواهیم داشت که به نحوی روشنگر نسبت خدا و الوهیت با مخلوقات باشد. اکهارت در یکی از مواعظ خود بیانی دارد که به زبانی صریح خصوصیات الوهیت و وجوه تمایز آن با خدا را برشمرده است: «هر آنچه که در الوهیت هست، واحد است و در آنجا چیزی نیست که از آن سخن گفته شود. خدا فاعل است و الوهیت فاعل نیست. چیزی نیست که انجام دهد. هیچ فعالیتی در آن نیست. در هیچ فعلی دیده نشده است. خدا و الوهیت با فاعل بودن و فاعل نبودن از هم متمایز می‌شوند» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۹۴). بنابراین می‌توان گفت که وحدت مطلق، مهم‌ترین ویژگی الوهیت از دیدگاه اکهارت است؛ خصوصیتی که باید آن را منشأ سایر ویژگی‌هایی دانست که او برای الوهیت ذکر می‌کند. وی در آثار مکتوب و خطابه‌های خود، وحدت را به معانی گوناگونی به کار برده است. او وحدت را، هم به خدا نسبت می‌دهد (همان، ص ۲۶) و هم به الوهیت (همان، ص ۲۹۴)؛ اما وحدت در الوهیت در نهایت اطلاق است. به بیان دیگر، در مورد الوهیت، حتی قید وحدت را نیز نمی‌توان به کار برد [و صفت یاد شده از باب مسامحه و صرفاً جهت اشاره به اطلاق بیان می‌شود]؛ زیرا در واقع درباره الوهیت هیچ چیز نمی‌توان گفت؛ نه می‌توان آن را واحد خواند و نه هیچ چیز دیگر. اگر هم او را واحد مطلق می‌خوانیم، بدین جهت است که الوهیت تنها و تنها «همان است که هست» (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۸). الوهیت از هر قیدی مبرا است؛ حتی قید اطلاق؛ زیرا خود اطلاق نوعی تقیید است (ابن عربی، ۱۴۰۵ ج ۱۴، ص ۳۸۸) و هر چه باشد، سبب تمییز و جدایی امر مطلق از امر مقید خواهد بود.

اما ویژگی مهم دیگر و در واقع خصوصیتی که می‌تواند روشن‌ترین تمایز میان خدا و الوهیت را بیان کند، فاعل نبودن الوهیت برخلاف خداست. الوهیت امری جدای از خلقت است (اکهارت، ۱۹۰۹، ص ۲۳)؛ درحالی که خدا غایت خلقت (The end and goal of all creation) [یا به تعبیر دیگر، عِلّت غایی] آن است؛ اما این غایت به واسطه

وحدت مطلق ذات الوهی، در تاریکی الوهیت ازلی پنهان است (همان، ص ۲۸). در نتیجه می‌توان گفت که/که‌ها، خدا و الوهیت را دو مفهوم کاملاً متمایز از یکدیگر قلمداد می‌کند و این دو مفهوم در نظر او کاملاً جدای از یکدیگرند؛ تا آنجا که به تعبیر وی، «خدا و الوهیت به همان اندازه متفاوت‌اند که آسمان و زمین» (همان، ص ۲۹۳). بنابراین الوهیت از دیدگاه/که‌ها، چند ویژگی مهم دارد: اول وحدت مطلق آن؛ دوم فاعل نبودن آن و سوم عدم امکان سخن گفتن درباره آن. البته طرح مفهوم دوگانه رب - رب الارباب، ذات - رب، God - Godhead و... را می‌توان نقطه اشتراک عرفان‌های وحدت وجودی دانست و این تمایز مختص به/که‌ها نیست و مدعیان تجربه‌های عرفانی غالباً به ساحتی از هستی اشاره کرده‌اند که به دلیل شدت اطلاق، از اساس قابلیت شناخت و سخن گفتن درباره آن وجود ندارد.

در سوی دیگر، «خدا» به واسطه خالق بودن، از اطلاق محضی که در الوهیت وجود داشت، جدا می‌شود. خلقت مستلزم اراده، و اراده مستلزم تقیید است؛ زیرا اراده یک چیز در تلازم با عدم اراده غیر آن است و از سوی دیگر، خالق امری جدای از مخلوق خواهد بود؛ حتی اگر حقیقتاً با هم متحد باشند. خدا از دیدگاه/که‌ها، برخلاف الوهیت، از سنخ وجود است. /که‌ها نیز همچون بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه، خدا را فاقد ماهیت می‌داند و به عقیده وی، پاسخ این پرسش که «خدا چیست؟» تنها آن است که «خدا وجود است» و چستی او همان وجود اوست (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۴۷)؛ اما «وجود» را می‌توان بر مفاهیم دیگر حمل کرد، فارغ از آنکه دارای ماهیت هست یا خیر. می‌توان گفت: «انسان وجود است»؛ «درخت وجود است» و «خدا وجود است». از دل این گزاره‌ها، هر چند اشتراک معنوی یا لفظی وجود قابل استخراج است، اما صدق حمل وجود بر امور متعدد، متضمن وحدت در حقیقت وجود نیست؛ زیرا صدق حمل وجود، از احکام مفهوم وجود است، و نه حقیقت عینی وجود؛ و روشن است که باید میان «مفهوم» و «مصدق» تمایز قائل بود. /که‌ها تصریح می‌کند که اساساً «وجود، خداست» و همه وجود، ریشه در خدا، دارد، بنابراین خدا سرشار از وجود و وجود صرفی است که شامل همه موجودات است (فاکس، ۱۹۸۰، ص ۸۹). در نتیجه، خدا اولاً از سنخ وجود است و ثانیاً فاعل است و افعالی دارد و به سبب افعالش شناخته می‌شود.

۳. رابطه وجود با خدا و الوهیت در آثار /که‌ها

با توجه به ویژگی‌هایی که برای خدا و الوهیت از دیدگاه/که‌ها ذکر کردیم، باید توجه داشت که در آثار او، خدا مفهومی مشکک است که متناسب با مرتبه وحدت و اطلاقی که دارد، از «وجود» [و البته هر صفت دیگری] فاصله می‌گیرد. /که‌ها از خدایی که «تنها وجود» است (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۴۷)، تا خدایی که «وجود» نیست، بلکه «وجودی فوق وجود» است (که‌ها، ۱۹۷۴، ص ۴۰)، و خدایی که «عین ادراک»

(Understanding) است، درحالی که ادراک امری «غیر وجودی» است (همان، ص ۴۷)، و در نهایت از خدا در مرتبه ذات که به واسطه اطلاق محضی که دارد، «هیچ چیز» نیست تا درباره او سخنی گفته شود (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۹۴)، با عنوان God یاد می‌کند. God در مرتبه ذات، همان Godhead است [اگرچه بعضاً اکهارت برای اشاره به آن، از همان واژه God استفاده می‌کند] و ذاتی است که در واقع دیگر خدا نیست؛ زیرا هیچ فعلی ندارد و خالق هیچ مخلوقی نیست. از همین روست که برخی پژوهشگران از God در بعضی از اظهارات اکهارت، به خدا در مرتبه ذات یا الوهیت تعبیر کرده‌اند؛ زیرا خدا در آنجا ویژگی‌هایی را دارد که با الوهیت سازگار است و تعبیر اکهارت از خدا به «نیستی» [به معنای خاصی که مد نظر اوست] در آن اظهارات، در واقع نسبت دادن «نیستی» به ذات الهی یا الوهیت است [مثلاً رجوع شود به (بحرانی ۱۳۸۹، ص ۳۱۲)]. اکهارت می‌گوید: «خدا بی‌نام است، زیرا هیچ کس نمی‌تواند چیزی درباره او بگوید یا [او را] دریابد...» اگر بگوییم «خدا خیر است»، درست نیست؛ من خیرم، اما خدا خیر نیست... باز اگر بگوییم «خدا حکیم است»، صحیح نیست؛ من خردمندتر از او هستم. همچنین اگر بگوییم «خدا وجود است»، درست نیست؛ او وجودی فوق وجود و سلبی ورای ذات است» (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۰). مایستر اکهارت اساساً سلب وجود را کمالی تلقی می‌کند که تنها در ذات الوهی هست و هر موجودی تنها با یکی شدن با الوهیت به آن مرتبه نائل خواهد شد. به تعبیر وی: «یک سنگ درحالی که موجود است، اگر ممکن بود که وجود را از او سلب کنیم، از خدا [در مرتبه ذات] یا الوهیتی که بدون وجود است، شریف‌تر می‌بود» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۴۰۵). در نتیجه، نفی وجود از خدا در مرتبه ذات در کنار وجود دانستن او، اگرچه در ظاهر دارای یک تناقض است، اما همان‌گونه که ذکر شد، اکهارت میان «خدا» به عنوان مخلوق که دارای آثار و افعالی است و «ذات خدا» که هیچ فعل و اثری ندارد و به واسطه وحدت مطلقش «هیچ چیز» نیست که بتوان او را به آن عنوان خواند، تمایز قائل شده است و در نتیجه، در آثار او هر جا از God سخنی آمده، باید دید که ناظر به کدام مرتبه از هستی است.

۴. ادراک ذات الوهی

از لوازم وحدت مطلق الوهیت، نفی هرگونه شناخت عقلی از ذات الوهی است. به عقیده اکهارت، این تجربه عرفانی است که می‌تواند وحدت را ادراک کند و تفسیر ما از مشاهداتمان، کثرت را نتیجه خواهد داد. عقل تنها می‌تواند درباره «وجود» سخن بگوید و حال آنکه «ذات»، فوق وجود است؛ و به همین دلیل، اکهارت تصریح می‌کند که هیچ کس جز پسر نمی‌تواند الوهیت را دریابد؛ آن هم تنها به واسطه «تجربه عروج» (Breakthrough Experience) و یکی شدن با الوهیت (فاکس، ۱۹۸۰، ص ۳۱۰). دریافت ذات یا Godhead تنها از راه تجربه عرفانی میسر است و این تجربه عرفانی، در واقع حالتی است که در آن، وجود نادیده گرفته می‌شود. اکهارت از این تجربه که وی از آن با عنوان رسوخ یا عروج

(Breaking-through) (فایفر، ۱۹۲۴، ص ۱۴۸) یاد می‌کند، روایتی دارد که بسیار حائز اهمیت است و نشان می‌دهد که وی الوهیت را چگونه یافته است:

استادی می‌گوید که عروج او بسی شریف‌تر از تجلی اوست؛ و این صحیح است. زمانی که من از خدا سرریان یافتم، همه مخلوقات گفتند که «خدایی وجود دارد». ولی این نمی‌تواند به من منزلت بخشد؛ زیرا بدین واسطه من خود را به عنوان یک مخلوق پذیرفته‌ام؛ اما در عروج من، [یعنی] جایی که من از اراده خود، از اراده‌ی خدا و از همه اعمالش و از خود خدا رها می‌شوم، [در آنجا] من فوق همه مخلوقات هستم؛ نه خالقم و نه مخلوقم. من همانم که بودم و همواره خواهم بود. آنجا نشانی دریافت خواهم کرد که مرا از همه فرشتگان بالاتر خواهد برد. با این نشان، من به چنان غنایی دست خواهم یافت که با خدا تا آنجا که خداست، یا با همه افعال الوهی او قانع نخواهم شد؛ زیرا این عروج تضمین می‌کند که من و خدا یکی هستیم. بنابراین من همانم که بودم؛ نه کم می‌شوم و نه زیاد؛ زیرا من علت بی‌حرکتی هستم که محرک همه چیز است» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۴۲۴).

اکهارت از تجربه‌ای سخن می‌گوید که در آن خود را، هم با خدای خالق و هم در مرتبه‌ای بالاتر با ذات یا Godhead یکی می‌بیند. اتحاد در عروج، به معنای وحدت با خدا، نه از آن جهت که خداست و خالق مخلوقات است یا افعالی دارد، [بلکه] به معنای وحدت با الوهیت خالق یا ذات مطلق اوست؛ ذاتی که نه خالق است و نه مخلوق. در عروج، فرد خود را با حقیقتی واحد می‌یابد که پیش‌تر هیچ ادراکی از آن نداشته است؛ چون اساساً از سنخ وجود نیست؛ شیء نیست و هیچ قوه ادراکی‌ای نمی‌تواند فهمی از آن داشته باشد. به تعبیر اکهارت، همان‌گونه که ابن‌سینا نیز گفته است، وجود، اولین چیزی است که توسط «عقل» (Intellect) شناخته می‌شود؛ پس هر آنچه قابل شناخت باشد یا به نحوی به فهم آید، مبتنی بر وجود و مشمول آن است و آنچه وجود ندارد، قابل شناخت [به واسطه عقل] نیست (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۵۱). بنابراین، دریافت ذات تنها با یکی شدن میسر است و به واسطه عقل و قوای ادراکی نمی‌توان آن را شناخت.

غایت عروج مورد نظر اکهارت در تجربه عرفانی، زدودن وجود و یکی شدن با الوهیت است. هیچ حقیقتی بالاتر و شریف‌تر از الوهیت نیست. الوهیت، ذات هر موجود است؛ یعنی هر موجودی و هر فردی از عالم کثرت که در نظر گرفته شود، دارای حقیقتی صرف و ذاتی در نهایت اطلاق است و این ذات یکی بیش نیست. هر موجودی به حسب ذات خویش، عین دیگری و عین خداست و در همان حال به حسب وجودش، متکثر و متمایز از دیگری و متمایز از خداست. اکهارت می‌گوید «خدا به خودش، سرشتش (His Nature)، وجودش و الوهیت (Godhead) خودش عشق می‌ورزد» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۹۳). مضاف واقع شدن Godhead در این گزاره نشان می‌دهد که به عقیده اکهارت، «لوهیت»، ذات هر وجود است و هر آنچه هست، تجلی یک ذات واحد و یک وجود مطلق است. الوهیت، هم ذات خالق است و هم ذات مخلوق و در عین حال در مرتبه خویش، یعنی در مرتبه ذات، نه خالق است و نه مخلوق. در این ساحت است که همه مخلوقات، نه یک چیز کوچک یا اصلاً چیزی، بلکه نیستی محض‌اند (همان، ص ۲۸). بنابراین در نگاه

اکهارت، نفی وجود مهم‌ترین شرط وحدت است. به عبارت دیگر، برای یکی شدن با الوهیت باید به مرتبهٔ اطلاق محض ذات رسید و هرگونه صفتی را که خدشه‌ای به این اطلاق وارد کند، از دامن خود زدود.

۵. علیت در الوهیت و علیت در عالم خلقت

اکهارت بارها تصریح کرده است که الوهیت فاعل نیست و نفی فاعلیت در ذات به معنای نفی هرگونه رابطهٔ علی و معلولی در آن است. محی‌الدین/ابن‌عربی [از عرفای هم‌عصر مایستر اکهارت] نیز در این باره معتقد است که از ذات حق تعالی هیچ چیز ظاهر نمی‌شود و چنین ساحتی، حتی علت هم شناخته نمی‌شود و وجود عالم را نباید به ذات نسبت داد (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۰۷)؛ برخلاف الوهیت که هیچ فاعلیتی ندارد خلقت و فاعلیت عین هستی خداست و با اوست که علیت آغاز می‌شود. قانون علیت در این عالم، بیانگر این است که هر آنچه فرض وجود یا عدمش مستلزم تناقض نیست، برای وجود یافتن نیازمند به علت است. یک رویکرد این است که به این گزاره به عنوان یک گزارهٔ پایه نگاه کنیم؛ همان‌گونه که در رویکرد رایج فلسفی، برخی از قضایای پیشینی و اولیه وجود دارد که بر اساس آنها و مرحله به مرحله، گزاره‌های دیگر ثابت می‌شوند. اما رویکرد اکهارت کاملاً متفاوت است و به همین دلیل در آثارش نمی‌توان به صراحت بحثی دربارهٔ قانون علیت یافت. با این حال، اکهارت مبتنی بر کتاب مقدس (کتاب مقدس [کینگ جیمز]، رومیان، باب ۱۱: ۳۶). علیت را به عنوان یک اصل جاری در عالم خلقت می‌پذیرد و معتقد است که هیچ چیزی در این عالم بدون ارادهٔ علتِ اعلا وجود نخواهد یافت. وی در یکی از خطابه‌های خویش می‌گوید: «کنون ممکن است بپرسید: «از کجا بدانیم این خواست خداست یا نه؟» بدان که اگر خدا نخواهد، اتفاق نخواهد افتاد» (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۲۳۸). پاسخ اکهارت نشان می‌دهد که به عقیدهٔ او هیچ پدیده‌ای در عالم، خارج از دایرهٔ علیت خدا نیست. برنارد مک‌گین از شارحان معاصر آرای اکهارت، خطابه‌هایی از این دست را بیانگر اهمیت قانون علیت در اندیشهٔ وی قلمداد کرده است (همان، ص ۲۳۸). برخلاف رویکرد فلسفی، اکهارت هستی از هر نظر مطلق ذات الهی را بدیهی می‌شمرد و در نتیجه، هر چیزی را، حتی خدا را به عنوان موجودی که حالا دیگر علت است، به آن استناد می‌دهد. بنابراین، رویکرد وحدت‌گرایانهٔ اکهارت مقتضی این است که ذاتی واحد و بی‌قید از هر نظر را مفروض و سپس هر کثرتی را تجلّی آن ذات واحد قلمداد کند. اکهارت ذات خود و هر آنچه بهره‌ای از وجود دارد را با ذات الهی متحد می‌داند و به طریق شهودی به وجود آن ذات یگانه ایمان دارد. بنابراین، اندیشهٔ اکهارت از یک ذات واحد و بسیط آغاز می‌شود که نه معلول است و نه علت و به همین دلیل است که سخن دربارهٔ رابطهٔ میان علت و معلول، نقطهٔ آغاز و شرط حیاتی تفکر وی نیست؛ زیرا او نمی‌خواهد به واسطهٔ وجود معالیل و لزوم نیازمندی‌شان به علت، خدا را ثابت کند. از نگاه وی، ذاتی هست که هیچ دوگانگی و کثرتی در آن نیست؛ نه علت است و نه معلول؛ نه خالق است و نه مخلوق؛ چنین ذاتی، حتی خدا هم نیست.

این امر واحد، حالا اراده کرده است که خدا باشد و بیافریند؛ علتی در عالم باشد و معلولی. بر پایه همین عقیده است که /کهارت در اظهار نظری متناقض نما - که به عقیده کلیسا کفرآمیز بود و به سبب اظهاراتی از این دست محکوم شناخته شد - می‌گوید: «وقتی فردی از او پرسید که چرا خدا جهان را زودتر خلق نکرد، او پاسخ داد - و اکنون نیز چنین پاسخ می‌دهد - که خدا نمی‌توانست آن را زودتر خلق کند؛ زیرا یک چیز نمی‌تواند قبل از اینکه وجود داشته باشد، عملی را انجام دهد. بنابراین خدا زمانی که وجود یافت، جهان را خلق کرد» (/کهارت، ۱۹۸۱، ص ۷۷). خدایی که نبوده و سپس موجود می‌شود، قطعاً با آن حقیقتی که /کهارت آن را «واحد مطلق» می‌خواند، متمایز است. بنابراین او از جایی آغاز می‌کند که اساساً علت و معلولی نیست تا درباره رابطه آن بخواهیم سخنی به میان آوریم. در نتیجه می‌توان گفت که از دیدگاه /کهارت، همه موجودات، هستی‌شان را از آن ذات یگانه‌ای دارند که علتِ علت بودن خود نیز هست. پس علت نیز در اندیشه /کهارت به نوعی مخلوق خدا و از لوازم ذات اوست و به این ترتیب می‌توان تصدیق کرد که /کهارت نیز مفاد قانون علت را تأیید می‌کند؛ هرچند از آن به عنوان یک گزاره بنیادی بحثی به میان نمی‌آورد.

۶. نسبت خدا و مخلوقات از دریچه اصل سنخیت میان علت و معلول

در بحث پیشین اشاره شد که /کهارت مبتنی بر کتاب مقدس، قانون علت را به رسمیت می‌شناسد و به عقیده وی، رابطه علی و معلولی جز در ساحت الوهیت در همه هستی جاری است. سنخیت میان علت و معلول نیز از مهم‌ترین فروعات و نتایج اصل علت و از جمله فرضیات موجود درباره مورد نسبت میان خدا [به عنوان علت] و مخلوقات [به عنوان معلول] است. به بیانی ساده و روشن، اصل سنخیت بیانگر این است که هر معلولی به هر علتی قابل استناد نیست و باید میان علت و معلول مناسبتی وجود داشته باشد. اما اگر بخواهیم اصل سنخیت را به معنای دقیق فلسفی بررسی کنیم، باید به این پرسش پاسخ دهیم که اساساً سنخیت یا مناسبت به چه معناست؟ عموم اندیشمندانی که اصل سنخیت را پذیرفته و به نحوی کوشیده‌اند تا در جهت اثبات آن براهینی اقامه کنند، در زمینه مفهوم دقیق سنخیت و اینکه معیار ما برای حکم به تسامخ میان دو شیء چیست، سخنی به میان نیاورده‌اند و این مسئله همچنان یکی از ابهامات اصلی این مسئله است. بر همین اساس، در ادامه خواهیم کوشید سه فرضیه اصلی درباره ملاک سنخیت را مطرح کرده، دیدگاه /کهارت درباره سنخیت خدا و مخلوقات را از منظر آنها بررسی کنیم.

۱-۶. فرضیه اول: سنخیت به واسطه مماثلت یا مشابهت ماهوی

یک معیار برای سنخیت این است که میان علت و معلول رابطه مماثلت یا مشابهت - که نوعی اتحاد ماهوی محسوب می‌شود - وجود داشته باشد. هر امر ماهوی ناگزیر مرکب از وجود و عدم است و به همین سبب، قریب به اتفاق حکما و متألهان خدا را خارج از دایره شمول امور ماهوی دانسته، هویت خدا را تنها در وجود می‌دانند. این

اعتقاد در جای جای آثار/کهارت نیز به چشم می خورد. به عقیده او خدا و وجود یکی هستند و پرسش درباره چستی خداوند، تنها یک پاسخ خواهد داشت: «خدا وجود است» (کاپلستون ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۶). به تعبیر دیگر، پرسش درباره چستی در مورد وجودی که هیچ حدی برای آن قابل تصور نیست، پرسشی نابجاست؛ زیرا پاسخ «چستی» چیزی جز بیان حدود و ثغور شیء نیست و این پرسش تنها در مورد امری معقول خواهد بود که بتوان درباره حدود آن سخن گفت؛ حال آنکه خدا - که یک هستی واحد از هر جهت است - فاقد هرگونه امر عدمی و به عبارت دیگر، فاقد حدی است که بتوان به واسطه آن حد، چستی او را تبیین کرد. بنابراین مشابهت میان یک امر نامحدود و مخلوقاتی که همه محدود به حدود عدمی اند، منتفی خواهد بود. به بیان دیگر، فرض سنخیت میان خداوند به عنوان خالق، و مخلوقات او به جهت مماثلت یا مشابهت ماهوی، فرضی ناپذیرفتنی است.

۲-۶. فرضیه دوم: سنخیت به واسطه اتحاد وجودی

فرضیه دیگر برای معنای سنخیت، اتحاد تشکیکی یا شخصی وجود است. بر پایه این فرضیه، سنخیت میان علت و معلول، ناشی از برقراری نوعی اتحاد وجودی میان آن دو است. برخی از پیروان این نظریه، برای معلول هیچ وجود فی نفسه ای قائل نیستند. این دیدگاه که یک دیدگاه عرفانی شمرده می شود، مستلزم نفی وجود برای معلول و در نتیجه وحدت شخصی وجود است. با اعتقاد به وحدت شخصی وجود، بحث سنخیت میان علت و معلول نیز منتفی است و اساساً مسئله سنخیت و به طور کلی نسبت میان علت و معلول، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. از آنجا که اندیشه های/کهارت مبتنی بر آموزه وحدت وجود است، بنابراین طبیعی است که وی نیز هرگونه فرضیه ای درباره سنخیت میان خالق و مخلوق را از دریچه وحدت وجود بنگرد. این مسئله را/کهارت به انحای گوناگون بیان کرده و آن را در قالب تفسیری نوین از کتاب مقدس نیز تبیین کرده است: «ما کاملاً به خدا تحول می یابیم و به او تبدیل می شویم؛ همان طور که در عشای ربّانی نان به بدن مسیح تبدیل می شود، من نیز به او تبدیل می شوم؛ به کسی که مرا به وجود خویش به عنوان یک امر واحد تبدیل می کند، نه به عنوان چیزی شبیه او» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۶). مخلوق خدا «چیزی شبیه» به او نیست؛ بلکه «امری واحد» است که به خدا تحول می یابد. در نتیجه، مخلوق خدا امری نیست که تنها دارای وجوه مشترک با خدا باشد؛ بلکه متحد با اوست. به عقیده/کهارت، هیچ تمایز و دوگانگی، نه در ذات و نه در اقلانیم، درباره خدا قابل فرض نیست؛ زیرا ذات خدا فی نفسه واحد است و این [ذات] یک واحد حقیقی است؛ و هر یک از اقلانیم نیز در عین کثرت، واحد، و در واقع همان ذات واحد است (همان، ص ۲۸). چنین وحدتی در همه ارکان هستی جاری است و چون میان خالق و مخلوق فی نفسه تمایزی وجود ندارد، بحث درباره سنخیت میان آنها بلاوجه است.

هر چند/کهارت کوشیده است تا آرای خود را به طریق فلسفی ارائه کند، اما در بررسی دیدگاه های او باید به این نکته توجه داشت که نقطه آغاز تفکر او با غالب فلاسفه، حتی بسیاری از آنان که رویکرد عرفانی و

وحدت وجودی داشته‌اند [مثل مَلَّاصِدْر] متفاوت است و به همین دلیل، او دربارهٔ بسیاری از موضوعات، نظر صریحی ارائه نداده است. موضوع اصل سنخیت علت و معلول نیز از جملهٔ این موضوعات است. بسیاری از فلاسفه و عرفای فلسفی؛ مشرب، از اصل علیت و اصل سنخیت علت و معلول به عنوان یک اصل پایه برای اثبات و تبیین اصول مهمی چون قاعدهٔ الواحد بهره جسته‌اند؛ اما شیوهٔ اکهارت به گونه‌ای است که وی در غالب موضوعات، وحدت وجود را همچون گزاره‌ای بدیهی که حاصل شهودی حقیقی است، مطرح کرده، نتایج آن را به طریق استدلالی و فلسفی برای شاگردانش تبیین می‌کند. بنابراین، دیدگاه او دربارهٔ سنخیت میان خدا و مخلوقات را باید در چنین بافتی جست و جو کرد.

۳-۶. فرضیهٔ سوم: سنخیت به واسطهٔ وجود یک خصوصیت ویژه در ذات علت

ملاک سنخیت می‌تواند تنها وجود خصوصیتی ویژه در ذات علت باشد. بر اساس این فرضیه، وجود سنخیت میان علت و معلول، به معنای وجود وجهی مشترک میان آنها، اعم از ماهوی یا وجودی نیست و معیار سنخیت، تنها وجود همین خصوصیت ویژه در ذات علت است. علت می‌تواند واجد خصوصیتی باشد که ترجیح صدور یک معلول معین از علت معین را ایجاب کند، بدون آنکه لازم باشد میان علت و معلول مشابهتی در نظر گرفت. معیار قرار دادن وجود خصوصیت ویژه در ذات علت با دیدگاه کسانی هم که قائل به وحدت شخصی یا تشکیکی وجود نیستند، سازگار است. این دیدگاه مستلزم هیچ‌گونه مشابهت، اتحاد یا مماثلت میان علت و معلول نیست. بنابراین، سنخیت می‌تواند به معنای مشابهت ماهوی یا اتحاد وجودی نباشد. تنها کافی است که علت در ذات خود حیثیتی داشته باشد که آن را مستعد صدور یک معلول معین از خود کند. با این تفسیر، اصل سنخیت بسیار به اصل موجبیت نزدیک خواهد شد؛ اما همچنان اصل موجبیت، اعم از اصل سنخیت خواهد بود. بنابراین اگر اصل سنخیت را به عنوان یکی از لوازم ذاتی قانون علیت بپذیریم، با توجه به معیاری که برای سنخیت بیان کردیم، تباین محض علت و معلول نیز در تنافر با اصل سنخیت نخواهد بود.

مایستر اکهارت مبتنی بر دیدگاهی که ظاهراً در تضاد با آموزهٔ وحدت وجود است، آن چنان میان خدا و مخلوقات فاصله می‌بیند که در نظر وی هر چیزی که در مخلوق هست، در خدا نیست؛ حتی «وجود» (کاپلستون ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۵). او که از یک سو خود و همهٔ مخلوقات را در نسبت با ذاتی مطلق و وجودی صرف، «هیچ» می‌بیند (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۸)، از سوی دیگر معتقد است که اگر وجود را به مخلوق نسبت دهیم، آن را نمی‌توان به خدا نسبت داد؛ به همین دلیل او خدا را «فوق وجود» خوانده است. در نظر او، خدا نه «وجود»، بلکه «وجود صرف» (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۲۵۶) است. چنان که قبلاً نیز اشاره شد، سلب وجود از خدا از سوی اکهارت، متناسب با وحدت و اطلاقی است که وی برای خدا در مراتب مختلف هستی در نظر می‌گیرد؛ اکهارت متناسب با هر مرتبه، از انتساب وجود به خدا فاصله می‌گیرد و این جدایی از «فوق وجود» دانستن خدا (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۰) و «عین ادراک» دانستن او (همان، ص ۴۷) تا سلب کامل وجود از خدا در «مرتبهٔ ذات» یا همان الوهیت

(اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۴۰۵) ادامه می‌یابد؛ اگرچه در بسیاری موارد، از مفهومی واحد یعنی «خدا» یا God استفاده می‌کند. وی به نقل از کتاب *کتاب العلل* - که در آن وجود، اولین مخلوق دانسته شده است - این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که وجود اساساً طبیعت «مخلوقات» است، نه [طبیعت] علت آنها (همان، ۱۹۷۴، ص ۴۵).

به عقیده وی، از آنجا که خداوند منشأ وجود همه موجودات است، نمی‌تواند خود، وجود یا موجود باشد؛ زیرا یک شیء قادر نیست منشأ چیزی باشد که طبیعت خود اوست (هکت، ۲۰۱۳، ص ۳۶۴). این گفته وی به خوبی می‌تواند رویکرد او را به معنای وجود روشن سازد. اکهارت وجود را به معنای هستی در عالم خلقت می‌گیرد و به واسطه استعلایی که برای خدا و ذات الوهی قائل است، نمی‌تواند بپذیرد که خدا نیز از سنخ «وجود» باشد. اما تفسیر او تفسیر دقیقی نیست و وجود می‌تواند اولین مخلوق از ناحیه خالق باشد که عین وجود است؛ هر چند او در مورد این عقیده، نتیجه مشاهدات و تجارب عرفانی خود را با متن کتاب مقدس همسو یافته است. انجیل یوحنا با این عبارت آغاز می‌شود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» (یوحنا، باب ۱: ۱).

اکهارت با این هدف که «غیر وجود» بودن خدا [در مرتبه ذات] را ثابت کند، می‌کوشد تا با اثبات این فرضیه که خدا عین ادراک و ادراک امری غیر وجودی است، نتیجه مورد نظر خود را بگیرد. به عقیده وی، یوحنا نمی‌گوید که «در ابتدا وجود بود و خدا وجود بود»؛ پس خدا و ادراک یکی هستند و ادراک حقیقتی والاتر و برتر از وجود است؛ چون این ادراک، پیش از هر وجودی بوده است (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۷-۴۵). این آیه از کتاب مقدس می‌تواند با ادعای اولیه اکهارت مبنی بر یکی بودن وجود و ادراک در خدا منطبق باشد؛ اما نمی‌تواند ادعای بعدی او، یعنی فوق وجود و غیر وجود بودن ادراک را توجیه کند. کتاب یوحنا با موضوع خلقت آغاز می‌شود و ادراک نقشی حیاتی در خلقت دارد. اگر وجود و ادراک در خداوند یکی باشد، پس اینکه یوحنا به جای «وجود» از «کلمه» آغاز می‌کند، نمی‌تواند شاهی بر برتر بودن ادراک در نسبت با وجود باشد. وجود عین ادراک است و چون بحث درباره خلقت است، از میان دو مفهومی که معنای واحدی دارند، «کلمه» [که مناسبت بیشتری با موضوع آیه دارد] انتخاب شده است؛ پس عینیت وجود و ادراک، تفسیر موخه‌تری از آیه اول کتاب یوحنا خواهد بود.

مهم‌ترین انگیزه اکهارت برای غیر وجود و فوق وجود خواندن خدا، استعلای محضی است که او میان خدا و مخلوقات قائل است. او نمی‌تواند وجود را هم به خدا منتسب بداند و هم به مخلوقات خدا؛ و به همین دلیل این تعبیر از کتاب مقدس را شاهی بر مدعای خویش گرفته است. شاهد دیگر اکهارت، پاسخی است که خدا به موسی ﷺ می‌دهد: آن‌گاه که موسی از خدا می‌پرسد که «اگر از من نام تو را خواهند، چه بگویم؟» و پاسخ این است: «من آنم که هستم» (سفر خروج، باب ۳، ص ۱۴). خدا خود را «وجود» نمی‌خواند؛ ذات خدا آن قدر متعالی است که تنها خودش می‌تواند معرف خود باشد. خدا خود را به نامی یا صفتی نمی‌خواند که مخلوقاتش نیز بدان خوانده می‌شوند. خدا فوق وجود است؛ خدا فقط و فقط خداست و «وجود»، مخلوق اوست. با این

وصف، در نظر اکهارت، هیچ‌گونه مناسبت وجودی یا ماهوی میان خدا به عنوان امری غیر وجودی و مخلوقات که عین وجودند، وجود نخواهد داشت و تنها یک خصوصیت ویژه در ذات خداست که مرجح صدور یک امر ممکن و عدم ترجیح دیگر ممکنات است.

۷. وحدت موجودات در ذات

گفتیم که وحدت مطلق، مهمترین صفت الوهیت [و در واقع، صفت واحد آن] است و اشاره کردیم که این اطلاق، مقتضی دیگر صفاتی است که [به نحو سلبی] به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین، اعتقاد به وحدت محض ذات الوهی دارای لوازمی است که هر یک به گونه‌ای در شناخت نسبت خدا و الوهیت با مخلوقات مؤثرند. والتر استیس، فیلسوف انگلیسی در اثر خود با عنوان *عرفان و فلسفه* این جمله اکهارت را نقل می‌کند: «هر چیزی که انسان در اینجا به طور عینی متکثر می‌یابد، ذاتاً یکی هستند. اینجا همه سبزه‌ها، چوب و سنگ یکی هستند. این عمیق‌ترین ژرفاهاست». به عقیده استیس، این گفته اکهارت به این معنا نیست که سنگ چوب است و چوب سنگ است؛ بلکه سنگ سنگ است و چوب هم چوب و همه اینها از هم متمایزند. درک وحدت اشیا ناشی از تفسیر عقلی اکهارت از مشاهداتش نیست؛ بلکه به واسطه یک «تجربه عرفانی» به دست آمده است (استیس، ۱۹۶۱، ص ۶۶-۶۳). اکهارت در اظهاراتش بیان می‌کند که همه سبزه‌ها در ذات اصیل و وجود صرف خود، یکی هستند. در آنجا [یعنی در ذات]، همه موجودات یکی هستند (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۸۱). پس هر موجودی مرتبه‌ای وجودی از یک ذات واحد، فوق وجود (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۲۵۶) و وجود صرف است و الوهیت، نه ذات خدا، که ذات همه هستی است. به تعبیر اکهارت، [خدای] پدر او را به عنوان پسر خویش و به عنوان یگانه پسرش [و یگانه مخلوق خویش] به دنیا می‌آورد (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۷) و الوهیت، ذات این مخلوق و ذات آن خالق نیز هست و همه در این ذات مشترک‌اند. بنابراین، وحدت همه موجودات در ذات را باید یکی از لوازم وحدت مطلق الوهیت دانست.

مایستر اکهارت در یکی از خطابه‌های به ظاهر کفرآمیز خود می‌گوید: «با تولد من همه چیز متولد شد. من علت خودم و همه اشیا بودم. اگر اراده کرده بودم، نه خودم می‌بودم و نه هیچ چیز دیگر. اگر من نبودم، خدا هم نبود. من علت خدایی خدا هستم. اگر من نبودم، خدا خدا نبود» (همان، ص ۴۲۴). از سیاق جمله این‌گونه بر می‌آید که «من» در جمله اول، در واقع مخلوق واحد حق تعالی، و در جمله بعدی، خدای خالق است که به واسطه وحدت آنها در ذات، ضمیری واحد گرفته‌اند. وحدتی که اکهارت در اینجا به همه مخلوقات نسبت می‌دهد، از لوازم وحدت در ذات است. به واسطه همین وحدت است که علت و معلول نیز با هم متحد شده‌اند و چون علت عین معلول است، عدم معلول نیز مستلزم عدم علت خواهد بود و به همین دلیل، اکهارت عدم خدا را به عدم خود به عنوان امری متحد با خدا گره می‌زند.

۸. عنایت خدا و ادراک و نسبت آن با وجود

گفتیم که *اکهارت* از یک سو خدا را حقیقتی می‌داند که تنها «وجود» است؛ و از سوی دیگر با نظر به مراتبی والاتر از هستی، انتساب وجود به خدا را نفی می‌کند و او را نه وجود، که «وجود صرف» و «وجودی ورای وجود» می‌خواند. حد نهایی سلب وجود از خدا، مرتبه ذات یا همان الوهیت است، که در آنجا دیگر «هیچ چیز» نخواهد بود تا سخنی از آن گفته شود؛ اما با رجوع به اظهارات *اکهارت*، به مرتبه‌ای میانی از مراتب هستی خواهیم رسید که تا حدی از الوهیت جدا می‌شود و تبعاً می‌تواند نسبتی متفاوت با مخلوقات داشته باشد. «خدایی که ادراک است»، مرتبه‌ای دیگر از مراتب هستی و مفهومی دیگر برای خداست که دیگر اطلاق محض *Godhead* را ندارد؛ ولی فوق وجود است و از سنخ وجود نیست؛ اما برخلاف الوهیت خالق است و علت همه وجود محسوب می‌شود (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۸). *اکهارت* در پاسخ به این پرسش که آیا وجود و ادراک در خداوند یکی هستند، در ابتدا پاسخ مثبت می‌دهد؛ اما در ادامه مدعی می‌شود که اساساً خدا عین ادراک است، نه اینکه وجودی دارد و ادراکی که عین وجودش باشد. *اکهارت* از الوهیتی که تنها «همان است که هست» و هیچ نسبتی با هیچ چیز ندارد، در یک سیر نزولی به حقیقتی می‌رسد که حالا برخلاف *Godhead* با چیزی دارای نسبت است. «خدایی که ادراک است» باید مدرک چیزی باشد؛ در نتیجه به واسطه نسبتی که با نفس مدرک پیدا می‌کند، از الوهیت متمایز می‌شود. مدرک خدا، در واقع وجود مجازی همه موجودات در *Godhead*، ورای وجود حقیقی آنها در عالم است و این یک آموزه نوافلاطونی است (مک‌گین، ۲۰۰۱، ص ۱۰۴)؛ اما *اکهارت* ادعا می‌کند که ادراک در نسبت با وجود، اساساً از سخنی دیگر است. یعنی خدایی که همان ادراک است، نه الوهیت است و نه وجود.

ادراک به ادعای *اکهارت*، چون کمالی برای وجود محسوب می‌شود، امری برتر از وجود و به همین سبب غیر وجود است. *اکهارت* به رغم اینکه بارها خدا و وجود را یکی می‌داند، اظهاراتی دارد که نشان می‌دهد او انتساب وجود به خدا را نیز چندان دقیق نمی‌پندارد. وی در «پرسش‌های پارسی» ادراک و وجود را در خدا یکی دانسته است؛ اما پس از اینکه براینی را برای اثبات آن اقامه می‌کند، مدعی می‌شود که اساساً خدا تنها ادراک است، نه خدایی که وجودی دارد و ادراکی که عین وجودش است. او سپس سه ادعای قابل توجه را مطرح می‌کند:

ادعای اول اینکه ادراک امری والاتر و برتر از وجود است. یک موجود دارای ادراک، کامل‌تر از موجودی است که فاقد آن است؛ بنابراین ادراک باید حقیقتی برتر از وجود باشد تا بتواند وجه کمال برای وجود تلقی شود (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۶). *اکهارت* با این بیان، آشکارا از عقیده پیشین خود مبنی بر یکی بودن ادراک و وجود در خداوند فاصله می‌گیرد. ادراک باید غیر وجود باشد تا کمالی برای آن محسوب شود. به تعبیر وی، «ادعای من این نیست که خدا می‌فهمد، چون وجود دارد؛ بلکه وجود دارد، چون می‌فهمد» (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۵). به عبارت دیگر،

وجود معلول ادراک است. اما این ادعای *اکهارت* را نمی‌توان چندان موجه دانست. ادراک، کمالی برای وجود نیست، بلکه کمالی است ناشی از وجود، از سنخ وجود و عین وجود، برای موجود. همین خطا موجب شده است تا وی به امری «فوق وجود» و «غیر وجود» و در عین حال «غیر عدم» معتقد شود و وجود را در این ساحت از خدا نفی کند. *اکهارت* وجود را تنها به معنای هستی در عالم شهادت تلقی می‌کند و اگر هم آن را به خدا نسبت می‌دهد، نه به اشتراک معنوی، که به اشتراک لفظی به خدا منتسب می‌داند و به همین دلیل وجود را به همان معنایی که دربارهٔ مخلوقات گفته می‌شود، از خدا نفی می‌کند. ادراک امری است وجودی و تعبیر آن به امری غیر وجود و در عین حال غیر عدم، مستلزم تناقض است.

دومین ادعای *اکهارت* این است که ادراک اساساً از سنخی دیگر است: «... خود ادراک و هر آنچه که به وسیلهٔ عقل صورت می‌گیرد، به مرتبه‌ای غیر از وجود تعلق دارد» (همان، ص ۴۷). بنابراین اگر خدا عیناً همان ادراک و ادراک نیز در نسبت با وجود از سنخی دیگر تلقی شود، در اندیشهٔ *اکهارت* باید میان خدا و وجود تباین برقرار باشد؛ اما این ادعای او را چگونه می‌توان معنا کرد؟ آیا حقیقتاً «هستی» غیر هم‌سنخ با «وجود» قابل تصور است؟ *اکهارت* به واسطهٔ برهانی که برای اثبات مدعای خویش ارائه می‌دهد، تا حدودی تلاش کرده است تا به این پرسش پاسخ دهد. او می‌گوید: مگر نه این است که *ارسطو* در *متافیزیک* خود اظهار می‌کند که خیر و شر در اشیا، و صدق و کذب، در ذهن است؟ پس صدق و کذب یک امر وجودی نیست؛ به عبارت دیگر، چیزی در ذهن هست که طبیعت «وجود» را ندارد یا به تعبیری دیگر، هم‌سنخ با «وجود» نیست. در نتیجه، تصور و آنچه در ذهن است، موجود نیست. به همین ترتیب، هر آنچه مرتبط با ادراک است، امری غیر از «وجود» خواهد بود؛ اما ادراک در خداوند با ادراک در انسان کاملاً متفاوت است. به عقیدهٔ *اکهارت*، ما می‌توانیم به چیزهایی بیندیشیم که خدا قادر به آن نیست؛ ما می‌توانیم در ذهن خود آتشی را ادراک کنیم که فاقد حرارت است؛ ولی خدا نمی‌تواند آتشی ایجاد کند که گرما نداشته باشد (همان، ص ۴۷). به بیان دیگر، ادراک یک شیء در خداوند، عین حقیقت آن شیء است. پس مراد *اکهارت* در اینجا وجود ذهنی نیست؛ بلکه همان چیزی است که در عرفان اسلامی از آن به «اعیان ثابت» تعبیر شده است. به بیان *اکهارت*، در خداوند هیچ امر بالقوهٔ منفعلی وجود ندارد (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۴)؛ پس ادراک که [همواره تابع مدرک است] نیز در خداوند نمی‌تواند انفعالی باشد. در نتیجه خدا همان ادراک است و ادراک با آن وجودی که مخلوقات واجد آن‌اند، هیچ سنخیتی ندارد و در واقع رابطهٔ میان خدا و وجود، تنها در «خلقت» قابل تبیین است. پس *اکهارت* معتقد به ساحتی از خداوند است که هیچ سنخیتی با مخلوقات، که متصف و منتسب به وجودند؛ ندارد. اما اعتقاد به «اعیان ثابت» یا [به تعبیر *اکهارت*] «ادراک» به عنوان امری غیر وجود و غیر عدم - که عقیدهٔ بسیاری از عرفا و متکلمان مسلمان، از جمله *ابن عربی* و *پيروان* او و نیز برخی از متکلمان معتزلی نیز هست (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص ۵۱۹-۵۱۸؛ غزالی

۱۴۱۶، ص ۱۳۰) - را نمی‌توان به عنوان عقیده‌ای سازگار پذیرفت. واسطهٔ میان وجود مطلق، و عدم مطلق آشکارا خلاف اصل امتناع ارتفاع نقیضین است؛ مگر اینکه وجود و عدم را به معنای خاصی مثل وجود در عالم شهادت اعتبار کنیم که باز هم چندان قابل توجیه نیست. بنابراین به نظر می‌رسد که ادعای کهارت در فوق وجود و غیر وجود خواندن الوهیت و خدایی که عین ادراک است، عقیده‌ای ناشی از تفسیری غیر دقیق از مفهوم وجود باشد؛ اما برخی معتقدند که کهارت پس از اینکه خدا و ادراک را یکی دانسته، از این عقیدهٔ خود عدول کرده و قائل به یکی بودن خدا و وجود شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۶) و در نتیجه می‌توان گفت که کهارت برخلاف برخی از عرفا، انحصار هستی در «وجود» را می‌پذیرد و اعتقاد به امری غیر وجود و در عین حال غیر عدم را رد می‌کند.

۹. نسبت نفس با خدا

خدایی که عین ادراک است، مرتبه‌ای از مراتب هستی است که بیشترین شباهت با نفس را دارد. نفس هم دارای ادراک است؛ با این تفاوت که ادراک در نفس، متأخر از وجود و متمایز با آن است. ادراک در الوهیت، عین ذات، و در انسان یک کیفیت نفسانی است (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۶۶). نفس به واسطهٔ برخورداری از عقل و ادراک، با خدا که عین ادراک است، یکی می‌شود. به تعبیر کهارت، نفس یک وجود عقلی و ادراکی دارد؛ پس هر جا نفس هست خدا هست؛ و هر جا خدا هست، نفس هست (کهارت، ۲۰۰۹، ص ۳۳۸)؛ پس نفس امری است که از طرفی از سنخ وجود و از طرفی هم‌سنخ با خدای ادراک است؛ از سوی دیگر، نفس به واسطهٔ ادراک می‌تواند نقطهٔ اتصال الوهیت و عالم وجود باشد. از آنجا که ادراک به عقیدهٔ کهارت امری غیر وجودی است، چگونه می‌تواند با نفس که دارای قوه ادراک است و چون مخلوق است، امری وجودی محسوب می‌شود، وحدت داشته باشد؟ وحدت نفس به واسطهٔ برخورداری از عقل و ادراک با خدایی که وجود محض است و وجودش عین ادراک است، بسیار سازگارتر به نظر می‌رسد تا با خدایی که عین ادراک است، ولی ادراک در او امری غیر وجودی و فوق وجود است. بنابراین به نظر می‌رسد که آموزهٔ غیر وجودی بودن الوهیت و ادراک نزد کهارت، مانعی بر سر اعتقاد به وحدت نفس و خدا باشد.

کهارت در باب شباهت خدا و نفس نیز بسیار سخن گفته است. در کتاب مقدس آمده است که خدا فرمود: «بگذارید انسان را مطابق با صورت و شبیه خود بیافرینیم؛ و [بدین واسطه] به او اجازه دهیم که بر ماهیان دریا و پرندگان هوا و حیوانات و تمام زمین و هر خنده‌ای که بر زمین می‌جنبد، تسلط داشته باشد. و خدا انسان را بر صورت خود خلق کرد» (کتاب پیدایش، باب ۱: ۲۶ و ۲۷). کهارت از این آیه نتیجه می‌گیرد که نفس انسان چنان شبیه خدا آفریده شده است که هیچ موجودی در عالم همچون نفس انسانی چنین شباهتی به خدا ندارد و هیچ مخلوقی را نمی‌توان یافت که تا به این حد بر صورت خدا خلق شده

باشد (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۶۶). شباهت خدا و نفس و وحدت آنها نقشی بنیادین در شناخت خدا دارد. شناخت نفس، مقدمه شناخت خداست و این حقیقت در آثار و مواضع عموم اولیای الهی، عرفا، متألّهان و فلاسفه در طول تاریخ آمده است. به عقیده/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» (کاکایی ۱۳۹۳، ص ۲۸۵). برای درک تمایز میان Godhead و خدا نیز باید به نفس رجوع کرد. الوهیت یا (Godhead)، ذاتی بسیط، مطلق و فاقد هرگونه فعلی است. برای نفس هم می‌توان چنین ساحتی را فرض کرد. نفسی که فاعل هیچ فعلی نیست یا به عبارت دیگر، هیچ‌گونه اثر خارجی ندارد هیچ یک از حواس آن کار نمی‌کند و تمامی قوای ادراکی آن غیر فعال است، باز دارای ذاتی است که نمی‌توان هستی آن را منکر شد. برای چنین ذاتی، اساساً حدّ وجودی هم قابل فرض نیست. ذاتی که فقط هست، نه فعلی دارد و نه ادراکی و نه اثری خارجی، البته به عدم بسیار نزدیک است؛ ولی باز نمی‌توان آن را عدم خواند. حال همین نفس اگر دارای ادراک باشد، اما نه فعلی داشته باشد و نه انفعالی، به عبارت دیگر هیچ یک از حواس آن فعال نباشد و تنها مدرک ذات خویش باشد [یعنی شبیه آنچه ابن سینا تحت عنوان «برهان هوای طلق» مطرح کرده است]، چنین نفسی بسیار به «خدایی که ادراک است» شبیه خواهد بود. بنابراین با شناخت نفس و مراتب آن می‌توان خدا و مراتب عالم را ادراک کرد؛ اگرچه نتوان به کنه ذات، چه در مورد خدا و چه در مورد نفس، پی برد.

از دیگر مشابهت‌های خدا و نفس این است که هر دو امری فرازمانی‌اند. اگر نفس به واسطه زمان قابل لمس باشد، دیگر نفس نیست؛ همان‌گونه که خدا اگر به واسطه زمان قابل لمس باشد، دیگر خدا نخواهد بود (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۱۷۸). فرازمانی و فرامکانی بودن خدا و نفس نیز از جمله مشترکات عموم متألّهان و فلاسفه است؛ اما پیوند و شباهت خدا و نفس در اندیشه/اکهارت بسیار فراتر از صفات مشترک سلبی است. از نظر/اکهارت، نفس در خدا و خدا در نفس، حی و حاضر است (همان، ص ۳۹۸). وحدت میان خدا و نفس، وحدتی است که در همه مراتب وجود و ساحت‌ها جاری است: وحدت در ذات، وحدت در مرتبه ادراک محض و وحدت در وجود. به تعبیر/اکهارت، «نفس چیزی است که حقیقتاً به صورت خود خدا آفریده شده است؛ به صورت همه آن چیزی که خدا در ماهیت و وجود و تجلی و ذات خویش چنان است» (کاکایی ۱۳۹۳، ص ۲۸۳). خدا در مرتبه ذات، فاعل هیچ فعلی نیست؛ همان‌گونه که نفس نیز چنان است. خدا ساحتی دارد که عین ادراک است؛ همان‌گونه که نفس دارای مرتبه‌ای است که وجودش عین ادراک است. وجود، تجلی ذات الوهی است؛ نفس نیز در مراتب وجودی خود چنان با خدایی که تنها وجود است وحدت دارد، که همه تجلیات ذات، عین تجلیات نفس است.

نتیجه‌گیری

نسبت خدا و ذات الوهی با مخلوقات را با توجه به وجوه تمایزی که میان خدا و الوهیت از دیدگاه مایستر اکهارت وجود دارد، در چند ساحت می‌توان بیان کرد: اول عینیت «ذات همه هستی» با «الوهیت» به واسطه وحدت مطلق ذات؛ دوم تباین محض الوهیت با مخلوقات و اینکه ذات الوهی هیچ نسبتی با هیچ چیز ندارد؛ سوم، اتحاد وجودی خدا و مخلوقات، و تباین آنها در صفات به واسطه انحصار وجود در خدا و اینکه «وجود، خداست»؛ و چهارم وحدت خدا و نفس به واسطه عینیت خدا و ادراک. در نتیجه بر اساس دیدگاه اکهارت، نسبت الوهیت با مخلوقات را می‌توان، «وحدت در عین تباین»، و نسبت خدا و مخلوقات را «وحدت در وجود» و «تباین در صفات» دانست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الإعلام الإسلامی. — (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار.

ابن عربی، محی الدین، ۱۴۰۵، *الفتوحات المکیه*. قاهره، الهیئة المصریة العامه للكتاب. بحرانی، اشکان، ۱۳۸۹، *آینه های نیستی*، تهران، نشر علم.

شیرازی، صدرالمتألهین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۶، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.

کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، [مترجم] سید جلال الدین مجتوی، تهران، علمی و فرهنگی. کاکایی، قاسم، ۱۳۹۳، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.

کتاب مقدس، ۱۹۲۰، *عهد قدیم و جدید*، لندن، ماساچوست بایبل سوسایتی. — ۲۰۱۹، *متی تا مکاشفه*، ترجمه دنیای جدید، آلمان، وختوم - گزلفت.

Eckhart. (1909). *Meister Eckhart's Sermons / First Time Translated into English*. [trans.] Claud Field. London: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

—. (1974). *Parisian Questions and Prologues*. [trans.] Armand Augustine Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. [ed.] Maurice O'Connell Walshe. New York: The Crossroad.

—. (1981). *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. [trans.] Edmund Colledge and Bernard McGinn. New Jersey: Paulist Press.

Fox, Matthew. (1980). *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*. Garden City, New York: Image Books.

Hackett, Jeremiah M. (2013). *A Companion to Meister Eckhart*. Boston: Brill.

McGinn, Bernard. (2001). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. New York: The Continuum Publishing Company.

—. (1986). *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*. Mahwah: Paulist Press.

Pfeiffer, Franz. (1924). *Meister Eckhart*. London: John M. Watkins.

Stace, Walter Terence. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: McMillan & Co LTD.

The Holly Bible [KJV]. (2012). Massachusetts: Hendrickson Publishers. King James Version.

The Holy Bible. (1609, 1582). Douai, Rheims: English College of Douai.

Warfield, Benjamin Breckinridge. (1915). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Chicago: THE HOWARD-SEVERANCE COMPANY. Vol. II.

تحلیل و بررسی نظام انسان‌شناسی معنویت اشو

qarehbaghi@chmail.ir
mjafari125@yahoo.com

حسن قره‌باغی / کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ✽
محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ✽
دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۶

چکیده

نوشته حاضر به بررسی و تحلیل نظام اندیشه اشو در حوزه انسان‌شناسی می‌پردازد. وی معتقد است که انسان‌ها دارای دو ساحت مادی و مجردند که در بین این دو، اصالت با روح انسان است. چنانکه از سخنان او به دست می‌آید، وی نگاه مثبتی به ذات انسان دارد و معتقد است که انسان باید با اختیار خود گوهر درونش را متجلی کند؛ هرچند این امر سبب نمی‌شود که انسان هدف و مرکز خلقت باشد. گفتار اشو در باب هدف و معنای زندگی انسان دچار ابهام و تضاد است؛ زیرا دو رویکرد در بیان اشو وجود دارد: در برخی سخنان، وجود هدف و معنا برای زندگی انسانی نفی می‌شود و در بعضی دیگر، هدف‌هایی چون روشن‌ضمیری، خودآگاهی، بی‌ذهنی و لافکری و... برای زندگی بیان می‌شود که در سایه زندگی مطابق با طبیعت معنا پیدا می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: اشو، انسان‌شناسی، ساحت‌های وجودی، هدف زندگی، معنای زندگی.

معنویت و عرفان در عصر حاضر به یک مسئله مهم تبدیل شده و روزه‌روز نیز اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند. در روزگاران اخیر افرادی با اغراضی خاص، مدعی نجات بشر و داشتن راهی برای برون‌رفت از بحران معنویت‌اند و هر یک راهی خاص را پیشنهاد می‌دهند. باگوان شری راجنیش (اشو) و گفتارهایی که از او به جای مانده، در شمار یکی از معنویت‌های نوظهوری است که به ارائه اندیشه‌های معنوی می‌پردازند و مدعی نجات بشر از گرداب مشکلات و برون‌رفت از بحران معنویت‌اند. بنابراین ضروری است که جنبه‌های مختلف ادعاها و رویکردهای آنها بررسی شود. هر چند در زمینه آموزه‌های اشو کتاب‌ها و مقالاتی نگارش شده‌اند و به بررسی گفتارهای او پرداخته‌اند، اما جای تک‌نگاره‌هایی که به صورت مبنایی، اصول و مبانی نظام فکری او را مشخص کنند، خالی است. از این‌رو، نوشتار پیش‌رو درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی و از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، مبانی انسان‌شناسانه اشو را از بین سخنان او به دست آورد و به تحلیل، نقد و بررسی آنها بپردازد. دامنه مباحث انسان‌شناسی گسترده است؛ اما در این نوشتار به این موضوع در حد آنچه در سخنان او نقل شده است پرداخته خواهد شد. لازم به ذکر است که بحث انسان و انسان‌شناسی در هندوئیسم و بودیسم ریشه بسیار طولانی دارد (ر.ک: جان ناس، ۱۳۵۴، ص ۱۰۳-۱۰۹ و ۱۷۳-۱۸۳؛ کریشنان، ۱۹۷۷، ص ۵۸-۶۵-۱۶۴-۱۶۵-۲۹۲-۲۹۳) که البته اشو نیز در برخی موارد متأثر از همین ادیان است.

با توجه به این مقدمه، اساسی‌ترین پرسشی که هر مکتبی باید در باب انسان‌شناسی پاسخ آن را داشته باشد، این است که انسان در این دایره هستی دارای چه جایگاهی است و با کل هستی و موجودات دیگر چه ارتباطی دارد. برای اینکه پاسخ این پرسش مهم فهمیده شود، باید به این پرسش‌ها پاسخ داد: انسان از کجا آمده است؟ سرانجام او چه خواهد شد و به کجا خواهد رفت؟ و هدف از زندگی او چیست؟

از آنجا که اشو در برخی سخنانش زندگی را یک راز و معما می‌داند، می‌توان به دست آورد که او پاسخی برای این پرسش‌های اساسی ندارد و خود وی نیز اذعان می‌کند که «زندگی یک معماست و یافتن توضیحی معقول در خصوص آنچه که برایت اتفاق می‌افتد و چرا اتفاق می‌افتد، همیشه ممکن نیست. اصلاً چرا در این دنیا به سر می‌بری؟ جوابی منطقی برای آن وجود ندارد...» (اشو، ۱۳۸۱ج، ص ۴۰).

۱. ذات و ساحت‌های وجودی انسان

آنچه در مبانی انسان‌شناسانه اشو مهم است، این است که او علاوه بر قائل شدن به ساحت جسمانی برای انسان، قائل به وجود امر دیگری به نام روح یا نفس است و در عبارات متعددی به وجود این ساحت دوم اشاره می‌کند (اشو، ۱۳۸۲ج، ص ۹۲ و ۳۱۲؛ همو، ۱۳۸۲پ، ص ۷ و ۲۱۷؛ همو، ۱۳۸۰الف، ص ۳۱۷؛ همو، ت ۱۳۸۲، ص ۴۹-۵۲؛ همو، ۱۳۸۰ج، ص ۱۲۰-۱۲۲؛ همو، ۱۳۸۲ث، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۸۳الف، ص ۲۰۴ و ۲۱۰). وی با اینکه غرب را به دلیل

پیشرفت‌های مادی می‌ستاید، اما آنها را به دلیل اینکه صدها سال به انکار روح پرداخته‌اند، نقد می‌کند (اشو، ۱۳۸۲ج، ص ۴۸-۴۹ و ص ۵۰-۵۲).

باگوان معتقد است این ساحت دوم، بعد از اینکه بدن از بین می‌رود، باقی می‌ماند و به حیات خود ادامه می‌دهد. همچنین بعد از اینکه جسم تحلیل رفت و مرگ حادث شد، روح به مرحله جدید و بالاتری وارد می‌شود (اشو، ۱۳۸۲ث، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۸۱ج، ص ۳۱). اشو روح و امور متعلق به آن را اموری نامتناهی می‌داند که از بین نمی‌روند. وی در این زمینه می‌گوید: «هر آنچه که به روح وابسته باشد، انتهایی ندارد و نقطه پایانی برای آن نیست. بدن می‌میرد؛ ولی روح به بودن ادامه می‌دهد. سفرش لایتناهی است، سکون و آرامش ندارد» (اشو، ۱۳۸۲ج، ص ۲۷). زمان انجام مدیتیشن، یکی از ادله اثبات وجود روح است که در سخنان اشو به آن اشاره شده است؛ به این بیان که وقتی انسان در حال انجام مراقبه است و تمرینات خاص آن، به ویژه نفس کشیدن را انجام می‌دهد، می‌تواند به دوگانه بودن روح و بدن پی ببرد (اشو، ۱۳۸۱پ، ص ۱۳۶ و ۲۰۵).

آنچه از سخنان او درک می‌شود، این است که هرچند بدن و روح هر دو مهم‌اند، اما این روح است که به یافتن حقیقت نایل می‌شود و با خداوند ملاقات می‌کند (اشو، ۱۳۸۲ج، ص ۲۵۷). در نظر وی، افراد معنوی و روحانی در بالاترین مراتب به این یقین می‌رسند که تنها روح (آتمن) یا جان است که حقیقت دارد (اشو، ۱۳۸۱پ، ص ۶۲-۶۴). البته باید اشاره کرد که این آموزه برگرفته از هندوئیسم است. مایا (توهم) بودن کل جهان و صرفاً حقیقت داشتن برهمن و اینکه روح هم با اتحاد با برهمن، در این دریای هستی مضمحل می‌شود، از آموزه‌های هندوئیسم به شمار می‌آید (ر.ک: جان ناس، ۱۳۵۴، ص ۱۸۶؛ کریشان، ۱۳۷۴، ص ۳۶-۳۸).

اشو دید مثبتی به ذات انسان دارد. در نظر او، جوهر درونی نوزاد امری دلپسند است؛ اما والدین و اطرافیانش هستند که در طول سالیان زندگی، عشق را از دل و جوهر طفل می‌کنند و سبب می‌شوند که او نیز مانند انسان‌های دیگر زیبایی درونی خود را از دست بدهد (اشو، ۱۳۸۲ج، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۸۰ب، ص ۲۶). اشو کودکان را مظهر معصومیت و عاری از هرگونه گناه و زشتی می‌داند و سرشتی پاک و سالم را برای آنها متصور است؛ اما کم‌کم این افراد پاک و معصوم از مراکز درونی خود جدا می‌شوند و مجبورند بعد از کلی گمراهی و ضلالت برای بازگشت به آن، تمام عمر خود را تلاش کنند تا بتوانند ندای آگاهی درونی خویش را دوباره بشنوند (اشو، ۱۳۸۲ج، ص ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۰ث، ص ۶۴ و ۷۴). البته تنها انسان‌های بسیار معدودی چون مسیح، بودا، محمد، به‌الدین و... هستند که واقعاً انسان شده‌اند و توانسته‌اند به آن چیزی که باید دست یابند، نائل شوند (اشو، ۱۳۸۲ج، ص ۶۸).

در اندیشه اشو، در درون همه افراد، شوق قداست و میل انسانی مقدس شدن وجود دارد؛ اما پنهان است. حتی در ذهن بزرگ‌ترین جنایتکاران نیز این امر وجود دارد که در درون خود میل به خوبی را درک می‌کنند و هرگاه به‌طرف انجام کار ناشایستی می‌روند، حتی اگر تمام عمر این کار را کرده باشند، ذهنشان اخطار می‌دهد که آن کار را نکنند (همان، ج، ص ۳۱۲).

نکته دیگر این است که اگر انسان‌ها دارای ذاتی پاک و معصوم‌اند و همه در صورت اراده کردن می‌توانند به آگاهی برسند، پس هرگز نباید به مقایسه خود با دیگران بپردازند؛ چراکه انسان‌ها قیاس‌ناپذیرند و بین آنها نباید این امر اتفاق بیفتد. *اشو* برخلاف ادیان هندی که بین افراد فرق می‌گذارند و آنها را سطح‌بندی می‌کنند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۹۶)، معتقد است که انسان‌ها با هم مساوی‌اند (اشو، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۱۳). او با اینکه به مریدانش گوشزد می‌کند که بودا یک ابرمرد است، به آنها می‌گوید که بین آنها و بودا تفاوتی ماهوی وجود ندارد و تنها تفاوت این است که بودا خود را از خواب بیدار کرده است و انسان‌های دیگر در حال خواب‌اند (همان، ۱۳۸۲ ح) ص ۸۷ و ۲۳۰).

۲. جایگاه انسان در آفرینش

وی معتقد است در درون انسان‌ها گوهری است که به مراتب بیش از گنج و طلا ارزش دارد و انسان‌ها باید در درون خود به دنبال آن بگردند و بیرون از خود را رها کنند (اشو الف، ص ۷۰ و ۷۲). به باور وی، اگر کسی بتواند این گنج درونی را کشف کند و شناختی صحیح و کافی از خود به دست آورد، می‌تواند نام خود را انسان بگذارد. وگرنه فردی که خود را نمی‌شناسد، نمی‌تواند خود را انسان بنامد (همان، ص ۱۸۸). در نظر *اشو*، افراد برای شناخت خود و دستیابی به گوهر درونی‌شان نباید دنبال این باشند که ببینند دیگران و حتی متون مقدس دینی درباره آنها چه چیزهایی گفته‌اند و انسان را چگونه معرفی کرده‌اند؛ بلکه گفته آنها هیچ اهمیتی ندارد و نباید به آنها توجه کرد. وی با همین رویکرد منفی به متون دینی، از مریدانش می‌خواهد که سخنان اوپنیشادها، وداها، اناجیل و... را کنار نهند، دست از خودتقریری بکشند و تنها به کشفیات درون خود توجه و رجوع کنند، نه به متون دینی‌ای که ادیان ارائه داده‌اند (همان، چ، ص ۴۷).

اشو بعد از قبول وجود گوهری ناب در درون انسان - که توجه به آن سبب می‌شود افراد سرانجام به روشن‌ضمیری و آگاهی برسند - معتقد است که انسانها به رغم داشتن چنین ویژگی‌هایی، هدف از خلقت نیستند و نباید به دلیل خودخواهی انسان‌ها، آنها را هدف تکامل هستی به شمار آورد و نباید به این فکر دامن زده شود که دنیا برای انسان آفریده شده است:

از شیر و یا از فیل پیرس، آنان باید فکر کنند که هدف هستی هستند. آیا فکر می‌کنی که شیر فکر می‌کند انسان هدف تکامل است؟ در انجیل شیرها نوشته شده: «خدا شیر را به صورت خویش آفرید». در واقع، این انسان بیچاره بسیار ناتوان است. تو اثرزی یک شیر را نداری؛ تو ظرفیت دور پروازی عقاب را نداری؛ تو وقار یک فیل را نداری؛ تو زیبایی یک گل نیلوفر آبی را نداری. تو چه داری که می‌پنداری که هدف تکاملی؟... (همان، ج، ص ۴۳-۴۵).

۳. هدف و مقصد زندگی انسان

در این زمینه، *اشو* دو گونه سخن گفته است: در سخنانی، درباره هدفمند بودن زندگی و انسان چیزهایی را بیان می‌کند؛ و در دسته‌ای دیگر، از بی‌هدف و مقصود بودن عالم و انسان سخن به میان آورده است.

اشو در زمینه هدفمند بودن زندگی و انسان، در برخی سخنانش معتقد است که انسان‌ها هر یک با سرنوشتی خاص به این دنیا می‌آیند و باید کارها و وظایفی را به سرانجام برسانند. در نظر او خلقت دنیا و به ویژه انسان تصادفی نیست و در پشت هر خلقتی هدفی نهاده شده است. در اندیشه‌ی وی، انسان به دنیا آمده است تا بودا شود و به روشن‌ضمیری دست پیدا کند و باید تمام امور را طوری مهیا کند که به این امر نائل شود؛ هر چند هستی نیز تمام امور مورد نیاز را در اختیارش قرار داده است (همان، ح، ص ۲۳۰، همو، ۱۳۸۲ پ ص ۸). وی رسیدن به مرحله‌ی جاودانگی و شهود را هدف زندگی معین می‌کند و از مریدانش می‌خواهد که تمامی لحظات زندگی را طوری سپری کنند که بتوانند به این اهداف برسند (اشو، ۱۳۸۲ ح، ص ۲۶-۲۷ و ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۱ پ، ص ۱۱-۱۳)؛ اما نکته‌ای را در اینجا بیان می‌کند و آن اینکه اگر چه رسیدن به مرتبه‌ی بودا، مسیح، اشو و... هدف است، اما باید دانست که این پایان کار انسان نیست. نباید با رسیدن به سرور مطلق یا کسب مقام آگاهی، همه کس و همه چیز را رها کرد؛ بلکه باید همچون بودا و دیگر روشن‌ضمیران در این عالم ماند و درصدد رهایی انسان‌های دیگر از رنج و گرفتاری برآمد (اشو، ۱۳۸۲ پ، ص ۶۳-۶۵). البته در اندیشه‌ی وی وقتی افراد به روشن‌بینی رسیدند، بین آنها (عیسی، بودا، ماهاویرا و...) تفاوتی وجود ندارد و نمی‌توان درباره‌ی تفاوت در روشن‌بینی سؤال پرسید (همان، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۷۶).

در عبارتی دیگر، اشو آزادی از نفس و ذهن را هدف معرفی می‌کند که گویا این موارد برای رسیدن به همان روشن‌ضمیری و... است و در طول آن قرار دارد (همان، پ، ص ۱۸).

اشو در عباراتی دیگر، هدف را رسیدن به یک خلأ و لافکری ترسیم می‌کند که جوهر معنوی انسان در آن مرحله صورت خواهد پذیرفت. کسی که بتواند این جوهر را در خود شکل بدهد، نور خدا در قلب او جای خواهد گرفت و هیچ چیز دیگری نیاز ندارد؛ نه به متون مقدس نیاز دارد و نه به کشیش و معابد نیازی پیدا خواهد کرد (همان، ۱۳۸۲ ت، ص ۴۲-۴۵). البته باید گفت که روشن‌ضمیری، خودآگاهی، خلأ و لافکری و... اهدافی‌اند که در ادیان هندی ریشه دارند و به نوعی برای رهایی از رنج، چرخه‌ی زندگی و... می‌باشند (رک: کریشنن، ۱۳۶۷ ج، ص ۶۲-۶۳ و ۱۳۵ و ۱۵۵-۱۵۶ و ۱۶۷-۱۷۰ و ۳۹۴-۳۹۶؛ چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۲۴۱-۲۵۶ و ۵۲۹-۵۳۷).

در سخنانی از او نیز می‌توان وجود هدف برای زندگی را به طور ضمنی فهمید: «طوری زندگی کنید که تولدی دیگری در پی نداشته باشد؛ و طوری بمیرید که مرگ دیگری به دنبال نداشته باشد. یقیناً به دنبال هر تولدی مرگی خواهد بود... آن طور زندگی کنید که دیگر تولدی در کار نباشد» (همان، چ، ص ۱۲۲، همو، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۳۸). در این عبارت، خود زندگی کردن به این نیت که زندگی دیگری در پی آن نباشد، می‌تواند یک هدف بزرگ و نهایی باشد. اشو خود زندگی کردن را هدف نهایی از وجود انسانی می‌داند و معتقد است نباید در هستی دنبال هدفی غیر از صرف زندگی کردن گشت: «هرگز زندگی‌ات را قربانی هیچ چیز نکن! همه چیز را قربانی زندگی کن! زندگی هدف غایی است؛ بزرگ‌تر از هر کیشی؛ بزرگ‌تر از هر بتی؛ بزرگ‌تر از هر آرمانی» (همان، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۹).

در دسته‌ای دیگر از گفته‌های ایشو، سخن از وجود نداشتن هدف برای زندگی و انسان مطرح می‌شود (همان، ۱۳۸۲ب، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۸۲ح، ص ۹۵-۹۶؛ همو، ۱۳۸۲ث، ص ۷۱). از دید او، انسان باید خود را از هرگونه هدف داشتن و آرمان خواهی تهی کند. وقتی انسان دنبال هدف و آرمان باشد، یک شکاف شخصیتی در او بوجود خواهد آمد که دو وجود و شخصیت برایش درست خواهد کرد؛ اما وقتی انسان‌ها هدف نداشته باشند، همان خواهند بود که هستند (همان، ج، ص ۱۳۰). او حتی در سخنانی به صراحت اظهار می‌کند که زندگی فاقد هدف است و زندگی هدفمند را فاقد زیبایی و امری کسل‌کننده می‌داند؛ چرا که افراد بالاخره به هدف خود می‌رسند و دیگر چیزی برای انجام ندارند و زندگی آنها یکنواخت خواهد شد. اگر هم هدفی جدید برایشان به وجود آید، باید به صورت تسلسل‌وار دائماً به دنبال اهداف باشند و هیچ وقت سکون و آرامش نخواهند داشت (همان، ۱۳۸۲ث، ص ۹۱؛ همو، ۱۳۸۲ج، ص ۴۳-۴۵). در اندیشهٔ او، زندگی را نباید فدای هدفی کرد؛ باید زندگی را همچون نغمه‌ای سرود؛ همچون ضیافتی به پا داشت و همچون عشق، آن را ورزید و به رقص درآورد. نباید آن را در سطح یک وسیله یا در سطح یک هدف پایین آورد؛ چرا که طبق سخن وی، معنای هدف این است که امور مختلف را تنزل داده و به سطح وسایلی برای رسیدن به چیزهایی قربانی کرده و همهٔ آن چیزهایی که افراد دارند، به پای هدف‌هایی در آینده از بین ببرند (همان، ۱۳۸۲ح، ص ۴۰۸). البته اگر این سخنان صحیح باشند، نباید در دستهٔ نخست که ذکر آن گذشت، اهدافی چون رسیدن به آزادی، خلأ و لافکری و حقیقت را مطرح می‌کرد؛ زیرا این سؤال پیش می‌آید که وقتی فرد به این اهداف رسیده، آیا زندگی‌اش کسل‌کننده و فاقد زیبایی خواهد بود؟

در نظر ایشو اگر هم قرار است زندگی هدفی داشته باشد، آن رسیدن به عدم هدف در زندگی است. در باور او، انسان حالت طبیعی بودن خود را از دست داده است و چیزی بالاتر از این امر وجود ندارد که او دوباره به حالت قبل خود بازگردد. هدف داشتن در زندگی باعث می‌شود که فکر و ذهن انسان دائماً در پی این باشد که چگونه به اهدافش نزدیک شود و این امر مانع از طبیعی بودن اوست:

...درست است که هدفی وجود ندارد، ولی نه به این دلیل که طبیعت معنا و مفهومی ندارد؛ بلکه علتش این است که تمامی پدیده‌ها فقط خلق شده‌اند که باشند. آنچه که هست، فقط هست؛ هدف دیگری وجود ندارد. گل به خاطر دیگران یا برای عرضه در بازار شکوفا نمی‌شود؛ به خاطر رهگذری که متوقف شود تا از رایحهٔ دلپذیر آن بهره‌مند گردد، عطرآشانی نمی‌کند. گل شکوفا می‌شود فقط برای این که از شکفتن لذت می‌برد (همان، ۱۳۸۱پ، ص ۶۰-۶۱).

ایشو حتی برخلاف سخنان نخست که از طرف هستی برای انسان هدف و وظیفه تعیین کرده بود، در سخنانی می‌گوید که خدا و هستی هدفی ندارند و هدف داشتن، زاییده فکر انسان است:

...هدف الهی وجود ندارد؛ زیرا که هستی بی‌مقصد است؛ بازی است. هدف یک مقولهٔ بشری است... هستی نمی‌تواند هدف‌دار باشد. هدف‌دار بودنش بی‌معناست. هستی ضیافت است، نه هدف؛ جشنی دائمی است. هدفی در میان نیست و هستی نگران این نیست که شما به کمال برسید یا نه. این نگرانی از آن شماس است. اگر به کمال نرسید، شما باید که رنج می‌برید. هستی شما را برای رسیدن به کمال مجبور نمی‌کند. هستی یعنی رهایی محض (همان، ۱۳۷۸، ص ۹۴-۹۵).

۴. زندگی و معنای آن

در باب زندگی و تعریف آن، اشو تعابیر و مفاهیم مختلفی را به کار گرفته است که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

زندگی، نه یک مکافات، بلکه یک پاداش است. آری فرصتی مغتنم یافته‌ای تا بیالی، ببینی، بدانی، بفهمی، باشی. زندگی را من الهی می‌خوانم. در حقیقت، زندگی و خداوند، معنای یگانه دارند (همان، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۰).
...زندگی شعری است که باید خوانده شود، زندگی یک رقص است، جشنی است که باید در آن شرکت کنید؛ کنار نایستید و به آن فکر نکنید. در زندگی تدبیر نکنید (همان، چ، ص ۱۶۷).

زندگی فقط فرصتی است برای تعالی؛ برای بودن؛ برای شکوفا شدن؛ زندگی به خودی خود خالی است؛ تو نغمه‌ای در دل داری که باید سراییده شود و رقصی که باید به اجرا درآید (همان، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۰۳).
زندگی امری فطری است و فقط می‌توان از راه دل موجب رشد آن شد. عشق در سرزمین دل می‌روید و رشد می‌کند. تمام چیزهایی که زیبا، باارزش، مهم و پرمعنا از طریق قلب به دست می‌آیند. قلب درونی‌ترین مرکز، و ذهن فقط محیط بیرونی شماست (همان، ۱۳۸۲ پ، ص ۲۹۱).

زندگی بازی و تفریح و شادی محض است (همان، ت، ص ۴۲-۴۵).
زندگی رازی است که باید با آن زیست، عاشقش شد و تجربه‌اش کرد (همان، ۱۳۸۰، ص ۲۳).
اشو گویا زندگی را طبیعی بودن و خارج شدن از هرگونه نظمی می‌داند و می‌خواهد تا مریدانش نیز این امر را درک کنند و در صدد نظم‌دهی و درست کردن قانون و اصول برای زندگی خود برنمایند (همان، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۲). وی در قسمت عمده‌ای از سخنانش، سرور و شادی را در تعریف زندگی آورده است و راه رسیدن به این امر را در شعر، موسیقی، بازی، رقص و... می‌داند (همان، ت، ص ۴۲-۴۵). او زندگی را یک رازی دانسته که همیشه در حال تغییر است و ثباتی ندارد. در نظر وی، وقتی زندگی دائماً در حال تحول است، هیچ نقشه و راهنمایی برای انسان‌ها فایده ندارد؛ چرا که نقشه برای امور ثابت است، نه اموری مانند زندگی که پی‌درپی تغییر می‌کند: «زندگی یک روند است. نمی‌توانید نقشه‌ای برای آن تهیه کنید؛ چون قابل تشخیص نیست. زندگی رازی بی‌کرانه است» (همان، ۱۳۸۰، ت، ص ۲۴).

اشو معتقد است که زندگی را نباید جدی گرفت و برای آن فکر کرد و برنامه ریخت؛ بلکه باید زندگی را مانند کودکان گذراند که برایش برنامه‌ای ندارند و در لحظه لذت می‌برند. زندگی را باید به طور طبیعی زندگی کرد و از فکر کردن دربارهٔ حوادث و افعال آینده چشم پوشید؛ چرا که جز مرگ چیزی قطعی وجود ندارد:

زندگی را باید زیست. زندگی را با زیستن می‌توان شناخت؛ اما آن را نمی‌توان مانند مسئله‌ای ریاضی حل کرد. زندگی مسئله نیست، چالش است. پرسش نیست؛ ماجرای پرمخاطره است. بدین سبب، کسانی که مدام دربارهٔ زندگی پرسش می‌کنند، با همین کار، برای همیشه از پاسخ محروم می‌مانند یا به پاسخ‌هایی می‌رسند که اساساً پاسخ نیستند؛ مانند پاسخ‌هایی که آیین‌ها در اختیار می‌گذارند... (همان، ۱۳۸۲، خ، ص ۱۷۴ و ۲۳۵-۲۳۷ و ۲۸۹ و ۳۶۵-۳۶۸).

اما در باب معنای زندگی و اینکه آیا زندگی معنایی دارد، باید دانست که /شو در اینجا نیز دارای سخنان متناقضی است؛ چرا که در بین سخنان او دو دسته مطلب در این زمینه می‌توان به دست آورد:

دسته اول مواردی‌اند که در آنها/شو معنایی را برای زندگی تصور می‌کند و طوری سخن گفته است که می‌توان فهمید معنایی را برای زندگی در نظر گرفته است. او در جایی معنای زندگی را مردن برای خداوند و همچنین رسیدن به شادمانی تصور می‌کند و به مریدان خود می‌گوید: اگر نتوانند به این مرحله دست پیدا کنند، زندگی آنها یک زندگی معمولی و بی‌معنا خواهد بود (همان، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۶). در موردی دیگر، اگر افراد تنها به زندگی بیرونی، و سطحی خود پردازند معنایی برای زندگی آنها وجود نخواهد داشت؛ اما اگر افراد به درون و باطن زندگی خود توجه کنند، آنجاست که گل معنا خواهد شکفت و همه چیز در درون انسان معنا پیدا خواهد کرد (همان، ۱۳۸۲ ح، ص ۱۴۱).

او همچنین در سخنانی بر این باور است که زندگی در صورتی معنا دارد که انسان بتواند در آن با طبیعت و هستی ارتباط داشته باشد؛ اما اگر نتواند با امور پیرامونی خود، مانند درخت، خورشید، گیاهان و... ارتباط حاصل کند، زندگی‌اش بی‌معنا خواهد بود (اشو، ۱۳۸۳ ب، ص ۱۴۳).

دسته دوم مواردی‌اند که در آنها/شو معنایی را برای زندگی تصور نمی‌کند و از سخنان او، چه به صورت ضمنی و چه صراحتاً به دست می‌آید که معنایی برای زندگی قائل نیست (همان، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۸۸؛ همو، ۱۳۸۰ پ، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۸۲ ح، ص ۹۵-۹۶؛ همو، ۱۳۸۱ ج، ص ۴۵). او تصور معنا برای زندگی را امری توهمی و ساخته ذهن و تخیل انسان‌ها می‌داند: «هستی هست، برای اینکه باشد. زندگی نیز این‌گونه است؛ معنایی ورای آن وجود ندارد؛ بنابراین معنایی برای آن فرض نکن. در غیر این صورت، بی‌معنایی آن را احساس خواهی کرد. زندگی بی‌معنا نیست و نمی‌تواند باشد؛ زیرا معنا در هیچ جا وجود ندارد! جست‌وجوی معنا، زشت و سخیف است؛ زیرا از ذهن مصلحت‌جوی آدمی سرچشمه می‌گیرد» (همان، ۱۳۸۲ خ، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۲ ح، ص ۹۵-۹۶). برای مثال، او چه در باب معنا و چه هدف آن معتقد است:

بدان که زندگی هدف خاصی را نمی‌جوید و معنای زندگی در خود آن نهفته است؛ وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود نیست. زندگی خود هدف است. پرنده در پرواز، گل سرخ در باد، برآمدن خورشید در پگاه، سوسوی ستارگان در شب، عشق مردی نسبت به زنی... نه، هیچ یک هدفی را دنبال نمی‌کنند. گذران زندگی، خود با لذت همراه است و شور می‌آفریند؛ انرژی لبریز می‌گردد؛ به رقص درمی‌آید، بی‌هیچ مقصودی (همان الف، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۹؛ همو، ۱۳۸۰ ت، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۸۳ پ، ص ۲۳۶).

این عبارت/اشو، با تعابیر و سخنانی که در آنها از مریدانش می‌خواهد درباره تک تک افعالشان، ولو پلک زدن و باز و بسته کردن چشم باشند، فکر کنند و هوشیارانه عمل کنند، کمی ناهمخوانی دارد. او در این عبارات توصیه می‌کند که افراد کارهای خود را با هوشیاری، مراقبت و اندیشه انجام دهند (همان الف، ص ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۲ چ، ص ۱۲۰). حال سؤال این است که اگر گذران زندگی، خود معنای زندگی است و ما صرفاً باید به

گذشت زندگی و طبیعی بودن آن قائل شویم، چه معنا دارد که بخواهیم با هوشیاری و تفکر روی تک تک اعمال و افعالمان دقت داشته باشیم؟ اگر در عباراتی همچون عبارت بالا و موارد مشابه، افراد باید اجازه دهند که زندگی خودبه‌خود انجام شود، چرا در عبارات دیگری عکس این سخنان زده شده است و از مریدان درخواست می‌شود که برای رسیدن به نحوه صحیح زندگی کردن، نباید هیچ عملی را ناآگاهانه و بدون تفکر و تأمل انتخاب کنند؟ (همان، چ، ص ۱۲۰) هر چند در همین زمینه باز/شو صراحت خلاف سخن قبل را دارد که در آن زندگی را یک شعر، رقص و جشنی برمی‌شمارد که باید در آنها مشارکت و همراهی نمود، بدون اینکه نیازی به فکر و تدبیر باشد (همان چ، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۸۲، ب، ص ۱۲۸).

۵. انسان نوین

اشو در سخنان خود بارها از واژه «انسان نوین» استفاده کرده و خواهان آن است که بشریت باید به تحقق این انسان جدید کمک کند. او معتقد است، انسان‌ها در طول این قرون متمادی که از زندگی آنها می‌گذرد، به صورت تک‌بعدی زندگی کرده‌اند؛ یا به مادیات و صرفاً امور دنیوی چسبیده و از معنویت و امور روحانی و درونی غفلت کرده‌اند یا برعکس، تنها به امور روحانی علاقه نشان داده و به امور دنیوی پشت پا زده‌اند. حال، اشو اعتقاد دارد که انسان به بن‌بست رسیده است و از انتخاب بین یکی از این دو راه به جایی نخواهد رسید و همچون قبل، از بین میلیون‌ها انسانی که تاکنون زیسته‌اند، تنها چند نفر توانسته‌اند به روشنگری و اشراق برسند. بنابراین باز انسان باید انتخاب کند؛ اما اشو یک پیشنهاد دارد و آن این است که به جای انتخاب بین این دو، یک «انسان نوین» به وجود آید (همان، ۱۳۸۰، پ، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۸۲، ح، ص ۴۱۶؛ همو، ۱۳۸۲، ا، ص ۴۹-۵۲).

منظور اشو از «انسان نوین»، زوربای بودایی است. شخصیتی که جامع هر دو جنبه مادی و معنوی است (همان، پ، ص ۱۴). این انسان، هم به دنبال رفع خواهش‌های نفسانی و هم رفع اشتیاق روح به امور معنوی و درونی است؛ یعنی درصدد است لذات جسمانی و روحانی را کنار هم داشته باشد و ترکیبی از بصیرت مسیحایی و شور اپیکوری باشد (همان، ۱۳۸۲، ح، ص ۱۳-۱۶)؛ فردی که تمام‌کننده تقسیم انسان‌ها به مادی‌گرا و مذهبی، اخلاقی و ضد اخلاقی، قدیس و گنهکار است؛ تقسیم‌هایی که موجب بسیاری از جنگ‌ها، تبعیض‌ها، انتقام‌ها و... شده‌اند. از دید او، ماده‌گرایی و روح‌گرایی دو مکتب مخالف هم نیستند و هرگز نباید بین روح و بدن، دنیا و خدا، و... تضادی قائل شد (همان، پ، ص ۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج، ا، ص ۲۸۸).

در نظر او، ادیان دیگر به فراموشی دنیا امر کرده و از پیروان خود خواسته‌اند که از امور مادی چشم‌پوشند و همین امر سبب به وجود آمدن انسانی ناقص شده است؛ انسانی که به‌رغم میل و کشش درونی‌اش چشم خود را به امور و لذایذ دنیا بسته است و سعی دارد خواهش‌های خود را سرکوب کند؛ البته/شو طرف مقابل این تفکر را که در دنیای غرب اتفاق افتاده است - نیز نمی‌پذیرد و آنها را هم که یکسره به دنبال امور علمی‌اند و امور غیرتجربی و

غیرحسی را انکار می‌کنند، نقد می‌کند و کامل نمی‌داند. در اندیشه او، انسان علاوه بر خاک و زمینی که بر روی آن زیست می‌کند، به یک زیست آسمانی هم نیاز دارد (همان ح، ص ۱۷-۱۸). وی در همین باب اظهار می‌کند:

«غرب از افراط در انباشتن اطلاعات علمی ملول است و شرق از افراط در آموزه‌های دینی. اکنون به بشریتی نیاز است که علم و دین به طور متعادل ابعاد وجودی او باشند... به همین دلیل، انسان نوین، عارف، دانشمند و هنرمند است... هنگامی که انسان نوین پا به عرصه وجود بگذارد، زمین برای نخستین بار همان چیزی خواهد شد که قرار بود بشود. زمین، بهشت می‌شود...» (همان، ح، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۸۲ ج، ۲، ص ۴۸-۴۹).

ا/شو در سخنان خود بر این اندیشه است که دنیا و نعمت‌های آن، اولین پله برای انسان در سفر به سوی معنویت‌اند و بنابراین به مریدان خود اکیداً توصیه می‌کند که از دنیا روی برنگردانند (همان، پ، ص ۷). به نظر او، دایره انسانیت وقتی کامل می‌شود و انسان‌ها از رنج خلاص می‌شوند که هر دو بعد مادی و روحی آنها با پیوستگی حرکت کنند و ارضا شوند (همان ج، ج ۲، ص ۴۸-۴۹). ا/شو بر این باور است، در صورتی که فرد در زندگی خود تمام توجهش معطوف به دنیا و مسائل مادی باشد، به هیچ وجه به طور کامل راضی نخواهد شد (همان، ۱۳۸۱ ج، ص ۱۰۹-۱۱۱).

۶. نقد و بررسی

۶-۱. در باب ذات و ساحت‌های وجودی انسان

الف) در این قسمت از سخنان ا/شو، البته با برخی ملاحظات، نکات مثبتی وجود دارد و آن اینکه وی، اولاً دو ساحت مادی و مجرد را برای انسان پذیرفته و قبول کرده است در بین این دو، اصالت با روح انسانی است؛ ثانیاً، فطرت نوزادان را پاک و معصوم برشمرده و معتقد است والدین و مراکز آموزشی‌اند که می‌توانند آن فطرت پاک را آلوده کنند؛ ثالثاً انسان‌ها برتری تکوینی بر هم ندارند و این عمل آنها در رسیدن به روشن‌شدگی است که سبب تفاوت بین آنها می‌شود.

ب) وی برای دوساحتی بودن وجود انسان و نیز استمرار حیات روح بعد از مرگ بدن، اموری چون حالات روی داده در هنگام مراقبه را ذکر می‌کند؛ اما این امور قابلیت اثبات دوساحتی بودن و ضرورت حیات روح پس از مرگ را ندارند و اگر هم فرضاً به دلیل ابهام در بیان ایشان، بپذیریم که منظور او علم حضوری و بی‌واسطه به غیریت نفس از بدن است، باز این امر یک مسئله شخصی خواهد بود و نمی‌تواند دوساحتی بودن وجود انسان را برای دیگران اثبات کند. آنچه در قالب براهین عقلی در حکمت و کلام اسلامی توسط حکما و متکلمین بیان شده است، می‌تواند نمایانگر دو ساحتی بودن و ضرورت آن باشد. از باب نمونه، برای اثبات دو ساحتی بودن وجود انسان از راه تجرد اموری همچون علم و حالات درونی گفته شده است: اولاً ما با علم حضوری حالات درونی را در خود می‌یابیم؛ ثانیاً حالات درونی انسان اموری

مجردند؛ ثالثاً امر مجرد، تنها از حقیقت مجرد صادر می‌شود و در نتیجه ما علاوه بر بدن مادی، از حقیقتی مجرد نیز برخورداریم (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۴-۱۸۷؛ عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۶۲-۶۸؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۵-۲۰۶). برای ضرورت حیات روح پس از مرگ نیز غالباً از براهین عدالت و حکمت استفاده می‌شود که برهان حکمت از این قرار است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۸۰):

خداوند، حکیم است و فعل بیهوده و لغو انجام نمی‌دهد و هر فعل او هدفی دارد؛

هدف افعال الهی رساندن موجودات و مخلوقات به کمال مطلوب آنهاست؛

آفرینش انسان هم فعلی از افعال خداست و دارای هدف و غایت است؛

غایت و هدف نهایی از خلقت انسان، رسیدن به کمال لایق اوست؛ کمالی که متناسب با حقیقت وجودی اوست؛

این غایت و هدف در زندگی دنیا محقق نمی‌شود و با پایان آن انسان به هدفش نمی‌رسد؛ در این صورت، خلقت او لغو و عبث خواهد بود؛ چرا که حیات دنیایی انسان زماناً محدود است و عالم دنیا عالم تزامم است. در نتیجه، امور دنیا لزوماً ثابت و متناسب با خواست انسان‌ها نیستند. پس انسان گاهی اهداف و کمالات مطلوبی را پی می‌گیرد که به آنها نمی‌رسد.

نتیجه: حکمت الهی اقتضا دارد که آدمی حیاتی فراتر از حیات دنیوی داشته باشد تا در آنجا به کمال حقیقی خود برسد. پس بقای نفس، امری ضروری است؛ وگرنه خلقت آدمی لغو و عبث می‌شود.

۲-۶. در باب جایگاه انسان در آفرینش

الف) با وجود دید مثبت/اشو به انسان، اولین نقیصی که در گفتار او به عنوان طرح‌کننده یک معنویت رهایی‌بخش وجود دارد، این است که توضیحات کاملی درباره سؤالات اساسی انسان‌شناسی بیان نکرده و مشخص نشده است که وجود انسان از کجاست؛ خالق او کیست و چرا انسان را خلق کرده است. هر چند از یک منظر می‌توان گفت که وی به‌طور ضمنی به این سؤال پاسخ داده است و با انکار خدای متعین و مشخص و تأکید بر هستی و بی‌هدفی آن، انسان را یک اتفاق بدون علت در عالم می‌داند.

ب) وی هر چند بر شناخت حقیقت انسان تأکید می‌کند، اما با توجه به نظام معرفت‌شناسانه خود، تنها بر شناخت و احساس درونی و شهودی تکیه می‌کند. اشو مریدان خود را از اینکه بخواهند بر اساس عقل و متون مقدس، شناختی از حقیقت انسان به دست بیاورند، نهی می‌کند و نتایج حاصل از این راه‌ها را اموری باطل و غلط می‌شمرد. در نقد این سخنان باید خاطر نشان کرد که هرچند شناخت درونی و شهودی یکی از روش‌های کشف حقیقت انسانی است، اما تجربه و احساس درونی‌ای که اشو مطرح می‌کند، به دلیل انفکاک از مبانی عقلی و برهانی و نیز وحی و کتب مقدس، دارای نقصان است و نمی‌تواند راه‌گشا باشد و

فرضاً هم که درست باشد، این نوع از انسان شناسی تعمیم پذیر نیست و تنها برای فرد شهود کننده قابل درک و کشف است و بسیار محتمل است که در تبیین و توضیح آن، خطا و اشتباه رخ دهد. بنابراین نباید /شو به تبیین آنچه خود کشف کرده است، برای مریدانش بپردازد و هر یک از آنها را باید به تجربه خودشان ارجاع دهد. علاوه بر اینکه در این راه، عقل و دین صحیح، در کنار هم می توانند شناختی جامع و بر اساس نوع و هدف خلقت در اختیار انسان قرار دهند و در صورت نادیده انگاشتن هر یک از آنان، شناخت درست و کاملی از حقیقت انسان به دست نخواهد آمد و متأسفانه /شو مجدانه به نفی هر دو مورد پرداخته است و تنها به آموزه های مبتنی بر امیال خویش دعوت می کند.

ج) /شو بر این باور است که انسان هدف از خلقت هستی نیست و کسانی که ترویج دهنده این باورند، افرادی مغرور و خودپسندند. این سخن ممکن است در باب اومانیست ها صادق باشد؛ اما در حکمت و کلام اسلامی چنین بیان می شود؛ در صورتی که در بین مخلوقات، کمال پذیری موجودی (مانند انسان) بی نهایت باشد، عقل حکم می کند خداوندی که کامل مطلق است، برای آن موجود زمینه های بهره مندی از کمال را - از جمله آفرینش آن موجود و همچنین امور دیگری که برای رساندن او به کمال لازم اند- فراهم کند. حتی در این مورد می توان فرض کرد که همه جهان - با اینکه هر یک هدفی متناسب خود دارند و به سمت کمالشان حرکت می کنند- در اختیار آن موجود قرار گیرند تا آن موجود به کمال نهایی خود برسد. بنابراین با توجه به متون دینی و شناختی که از کمال طلبی بی نهایت انسان وجود دارد، می توان انسان را همان موجودی دانست که محور خلقت است (محمود رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷-۱۴۵؛ الهی راد، ۱۳۹۷، ص ۹۳-۱۰۲).

۳-۶. در باب هدف و مقصد زندگی انسان

الف) /شو در این زمینه نیز مانند بسیاری از موارد دیگر، سخنان متناقضی بیان کرده است؛ به ویژه در آن قسمت از سخنانش که از سویی اهدافی را برای زندگی در نظر می گیرد؛ و از سوی دیگر، زندگی را بدون هیچ هدف و مقصودی ترسیم می کند. این عبارات چنان دارای تهافت اند که گویا وجه جمعی برای سخنان او نمی توان در نظر گرفت.

ب) چنانکه در دسته نخست سخنان /شو نیز آورده شد، باید گفت که هم خداوند متعال از خلقت جهان و انسان به عنوان اشرف مخلوقات، هدف و غایتی را دنبال می کند و هم خود انسان ها برای زندگی شان غایتی را در نظر می گیرند و می کوشند با وصول به آن هدف، به نتیجه مطلوب خود دست یابند؛ هر چند ممکن است انسان ها به دلیل پیروی از امیال و خواهش های نفسانی و پیروی نکردن از عقل و دین الهی اموری همچون (ثروت، قدرت و...) را به عنوان هدف خود اخذ کنند که با آنچه عقل سلیم و دین الهی می گوید تفاوت داشته باشد؛ چنانکه /شو در سخنان خود امور مختلف مانند خود زندگی، خلأ و لافکری، آگاهی و روشن ضمیری را به عنوان هدف بیان می کند.

ج) انسان به دلیل حب ذاتی که در درون خود دارد و دائماً در پی رسیدن به کمالی است که برای خود فرض کرده است، اهدافی (طولی و عرضی) را مطابق با آن کمال در نظر می‌گیرد و علت غایی تمام افعال او همان حب ذات است که با حرکت به سمت کمال مطلق (سعادت - قرب الهی) این امر را متحقق می‌سازد. بنابراین، چنانکه اشو معتقد است و به همین دلیل نیز هدف داشتن در زندگی را نفی می‌کند، تسلسل در اهداف روی نخواهد داد؛ به‌رغم اینکه خود او نیز اهدافی را ذکر می‌کند و اگر انسان‌ها هدفی در زندگی نداشته باشند، به پوچ‌گرایی و... خواهند رسید.

د) برخلاف اهداف بدون مبنای انسان‌شناسانه‌ای که اشو مطرح می‌کند، هدفی که در اسلام برای انسان در نظر گرفته شده، رسیدن به کمال (سعادت و قرب الهی) است که می‌توان آن را چنین بیان کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۷۷-۸۰؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶-۲۵۷؛ محمود رجبی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۰۸؛ الهی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۹۸-۱۰۲):

خداوند متعال موجودی حکیم است و تمامی موجودات، به ویژه انسان را برای به دست آوردن بیشترین کمال متناسب با استعدادشان آفریده است؛

از آنجا که ملاک تشخیص کمال حقیقی هر موجودی، سنجیدن نسبت آن موجود با کمال مطلق است، هر چه یک موجود به کمال مطلق نزدیک‌تر باشد، حقیقتاً کامل‌تر خواهد بود؛

انسان موجودی است دوساحتی که دارای روح مجرد اصیل و مختار می‌باشد که کمال‌طلب است و در وجود خود ابزار و لوازم لازم برای رسیدن به کمال خود، یعنی قرب به کمال مطلق (دستیابی هر چه بیشتر به کمالات بی‌نهایت) را داراست؛

تنها موجود کامل مطلق، بر اساس دلیل عقلی یقینی، خدای متعال است؛ پس هدف از آفرینش انسان، قرب به خداوند متعال است.

۴-۶. در باب زندگی و معنای آن

الف) اشو دربارهٔ تعریف زندگی، چنانکه ملاحظه شد، تعاریف و تبیین‌های متفاوتی ذکر می‌کند؛ چرا که به‌طور نمونه در عباراتی آن را معادل خداوند می‌داند و در عبارتی دیگر آن را راز دانسته است. در یک جا زندگی را شادی و سرور، در جای دیگر رشد کردن، و در بیان دیگری آن را آهنگ و موسیقی، مکافات و پاداش و... به شمار می‌آورد. همهٔ اینها نشان از این امر دارد که معنای زندگی را بسیار نامفهوم و مبهم به تصویر کشیده است.

ب) وی زندگی را رازی سیال و متغیر می‌داند که نمی‌توان برای آن قانون و راهنمایی در نظر گرفت؛ چرا که قانون و راهنما در جایی‌گره از کار انسان می‌گشاید که امری ثابت و دارای چهارچوب وجود داشته باشد. در نقد این سخن باید خاطر نشان کرد که زندگی فرصتی است ارزشمند که خداوند متعال در اختیار انسان قرار داده است تا انسان‌ها بتوانند در حیات این دنیایی خود، تلاش‌های لازم را برای انجام افعال نیک و خیر مبذول دارند تا بتوانند

حیات اخروی بهتر و عالی‌تری داشته باشند و به کمال حقیقی - که همان قرب الهی است - نزدیک شوند. از طرفی، چون عقل انسانی قادر به تشخیص تمامی زوایای مختلف اعمال و افعال برای رساندن انسان به کمال حقیقی نیست، باید از طرف خداوند متعال راه شناخت فراعادی کمال (دین) به وسیله پیامبران - که همان راهنمایان به طریق هدایت‌اند - به انسان‌ها برسد.

ج) در باب متغیر بودن زندگی انسان هم باید خاطر نشان کرد که هر چند امیال و خواسته‌های انسانی شدت و ضعف پیدا می‌کنند و ظاهر زندگی انسان و بهره‌مندی او از طبیعت و... در طول تاریخ تغییر می‌یابد، اما انسانی که اکنون در کره زمین زندگی می‌کند، هویتش همان هویت هزار سال پیش است و اصول نیازها و چهارچوب رسیدن به آنها و کمالش یکی است و صرفاً برخی امور سطحی و تعاملات او تغییر کرده است. دین اسلام نیز به عنوان یک دین خاتم و جاودانه - که برای تمام بشریت است - دارای احکام فردی و اجتماعی متناسب با حقیقت انسان است. احکام الهی به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند که هر دو دسته بر اساس مصالح و مفاسد واقعی بندگان در هر عصری کارآمدند و وجود دارند. به عبارت دیگر، اسلام برای کارآمدسازی احکام خود برای هر زمان و مکانی، مجموعه‌ای از چهارچوب‌ها و ضوابط کلی را مشخص ساخته است که مسلمانان می‌توانند بر اساس آنها مصادیق متعدد را در هر زمان و مکان تطبیق دهند و گره مسائل خود را بکشایند.

د) ائمه معتقد است که زندگی را نباید جدی گرفت و برایش نقشه کشید؛ بلکه باید همچون کودکان آن را شوخی و بازی فرض کرد و طبیعی بود. این سخن بسیار جای تعجب دارد؛ چرا که هر فردی در درون خود می‌تواند قضاوت کند که در طول تاریخ کسانی موفق بوده‌اند که زندگی را جدی گرفته و برایش برنامه‌ریزی کرده‌اند؛ وگرنه تمامی انسان‌هایی که نگاهی سطحی و برآمده از رخوت و سستی داشته‌اند، نتوانسته‌اند برای خود و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، مفید باشند و از زندگی خود ناراضی‌اند.

ه) چون عبارات نقل شده از ائمه دارای تهافت است و در برخی زندگی را معنا دار می‌داند و در برخی نفی می‌کند، منطقاً باید گفت: از آنجا که وی در برخی از عبارات قسمت قبل برای انسان هدفی را در نظر گرفته است و در معنویت خود راهکارهایی برای رسیدن به آن هدف توصیه می‌کند، باید زندگی را دارای معنا بداند؛ زیرا همان‌طور که قبلاً مشخص شد، انسان‌ها در این عالم آفریده شده‌اند تا به کمال مطلق (خداوند) تقرب پیدا کنند؛ اما ممکن است سؤال شود: آیا با اینکه زندگی دارای هدف است، ارزش زیستن نیز دارد؟ و با توجه به این همه آلام، شرور و سختی‌هایی که در مسیر زندگی انسان وجود دارند، آیا می‌توان چنین زندگی‌ای را ارزشمند و معنا دار تلقی کرد؟ البته باید دانست معنای زندگی با هدف زندگی یکی نیست و اگر کسی هدف واقعی خود را تشخیص داد، نمی‌تواند ادعا کند که زندگی‌اش معنا دارد؛ چه بسا زمینه‌های لازم برای آن هدف فراهم نباشد یا مجموعه شرایط زندگی در نسبت با هدف مطلوب، هماهنگ نباشد. لذا باید بررسی شود که آیا هدف در نظر گرفته شده برای انسان با توجه به مجموعه شرایط زندگی او موجب ارزشمندی حیات می‌شود یا نه. پس زندگی هنگامی

معنادار می‌شود که با توجه به همه شرایط، در راستای هدف قرار بگیرد. زندگی‌ای که با توجه به مجموعه شرایط از هدفی مطلوب برخوردار بوده و کل زندگی در راستای آن هدف باشد، یک زندگی معنادار و ارزشمند است. اگر کسی هدف واقعی زندگی را مشخص نکند یا اینکه هدف زندگی را در راستای تحقق آن هدف واقعی قرار ندهد، زندگی‌اش معنادار نخواهد بود. در نتیجه، معناداری زندگی از سویی به فعل الهی (آفرینش انسان) و از سویی دیگر به فعل انسان برمی‌گردد. نقش خداوند در معنابخشی به زندگی انسان این است که آفرینش او را به گونه‌ای طراحی کند که دارای هدفی متعالی و متناسب باشد؛ همچنین زمینه‌های مادی و معنوی لازم برای رسیدن انسان به آن هدف را فراهم کند (وحی، پیامبران و ائمه علیهم‌السلام، عقل، اختیار، فطرت، کمال جویی و...). نقش انسان نیز در معنابخشی این است که برای تحقق آن هدف متعالی بکوشد و همت لازم را به کار گیرد. زمانی زندگی بی‌ارزش می‌شود که رنج‌های فراوان آن هیچ تأثیر ارزشمندی در زندگی انسان نداشته باشند؛ ولی اگر رنج‌های زندگی را لازمه زندگی دنیایی و مقدمه‌ای برای سعادت نهایی قلمداد کنیم، زندگی معنادار و باارزش خواهد شد. بنابراین در اندیشه اسلامی، با توجه به هدف بسیار متعالی (قرب الهی) که در نظر گرفته شده و از طرفی تمامی زمینه‌های لازم در اختیار انسان قرار داده شده است، می‌توان گفت که زندگی انسان معنادار است (ر.ک: صفدر الهی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۹۵-۱۰۳؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۲، ص ۹۵-۱۴۴؛ همو، ۱۳۸۲، الف، ص ۳-۴۳).

و) انسان نوینی هم که /وشو مطرح می‌کند، با وجود نکات مثبت در سخنانش، مثل اهمیت دادن به دو بعد انسانی، دارای نقصان و خطاست می‌باشد. شخصیت زوربای بودایی - که انسان آرمانی مدنظر/اشو است - از یک سو نماد زیاده‌خواهی، شور و شادمانگی است؛ و از سوی دیگر، نماد اسوه زهد و ریاضت است. در نگاه وی، انسانی که دنبال هوسرانی است، بدون هیچ تناقضی می‌تواند کمالات معنوی خود را به دست آورد. از این رو، در نگاه /وشو، هر دو بعد جسمانی و روحانی انسان اصل قرار می‌گیرند و انسان آرمانی کسی است که هر دو جنبه وجودی‌اش را به حد کمال برساند. این شخصیت دارای اموری متضاد و پر از نقایص درونی است که به دنبال منافع خویش است و تنها به لذت‌های خویش می‌اندیشد. درون و نیمه روحانی این شخصیت نیز امیالی جز شهوت و هوس ندارد و صرفاً به دنبال کسب رضایت نفسانی خویش است؛ در حالی که در اسلام، انسان دارای دو حقیقت همسان و مساوی نیست و با در نظر گرفتن هر دو بعد جسمانی و روحانی، بعد روحانی انسان اصل قرار می‌گیرد و نیازهای مادی انسان‌ها بر اساس حقیقت روحانی وی تنظیم شود. انسان آرمانی/اشو با انسان آرمانی‌ای که در مکتب اسلام طرح شده است، بسیار تضاد و فاصله دارد. ریشه این تضاد نیز در مبانی و اصول پذیرفته شده در هر یک از این تفکرهاست. در تفکر اسلامی، انسان جز از طریق خدامحوری، پیوند با مبدأ آفرینش و عمل بر اساس دین الهی، به جایگاه شایسته خود - که تقرب به خداوند متعال است - نائل نمی‌شود؛ اما در تفکر/اشو، جایی برای این امور وجود ندارد (ر.ک: مرادیان، ۱۳۹۵، ص ۱۴۹-۱۶۶).

نتیجه‌گیری

دیدگاه انسان‌شناسانه/ثبو دارای نکاتی قابل قبولی، چون نگرش مثبت به ذات انسان، دوساحتی دانستن وجود انسانی، بقای روح بعد از مرگ، مختار دانستن انسان، عدم پذیرش نظام طبقاتی هندوئیسم و تمایز قائل نشدن بین انسان‌ها، تساوی انسان‌ها در استعداد روشن‌شدگی و... است؛ اما در کنار این امور، به سبب نداشتن مبانی معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه صحیح و نیز به دلیل عدم بحث درباره برخی مباحث کلیدی و مبنایی، چون علت و چرایی خلقت، نحوه خلقت اولین انسان، دلایل شایسته برای دوساحتی بودن وجود انسان و...، رویکرد وی چندان مشخص و واضح نیست و در اموری هم که در این نوشتار گذشت، نقدهایی بر نوع نگاه وی به ذات انسان، هدف از زندگی و معنایی که برای آن طرح کرده بود، وارد شد؛ مانند اینکه اولاً انسان می‌تواند به دلیل نوع خلقتی که خداوند از وی قصد کرده است، هدف خلقت و اشرف موجودات باشد و موجودات دیگر در کنار اینکه به کمال متناسب خویش نائل می‌شوند، ابزاری برای کمال انسان باشند؛ ثانیاً زندگی انسان دارای اهداف طولی و عرضی مشخص و متناسب با استعدادهای نهاده‌شده در وی است؛ و ثالثاً رسیدن به کمال نهایی (قرب الهی) هدفی است که می‌تواند معنابخشی لازم را برای زندگی انسان داشته باشد.



منابع

- اشو، ۱۳۷۸، *زندگی به روایت بودا*، ترجمه شهرام قائدی، تهران، آویژه.
- ۱۳۸۰ الف، *الماس‌های اشو*، ترجمه مرجان فرجی، چ دوم، تهران، فردوس.
- ۱۳۸۰ ب، *بلوغ*، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- ۱۳۸۰ پ، *خلاقیت*، ترجمه مرجان فرجی، چ دوم، تهران، فردوس.
- ۱۳۸۰ ت، *سهامت*، ترجمه خدیجه تقی‌پور، چ دوم، تهران، فردوس.
- ۱۳۸۰ ث، *کودک نوین*، ترجمه مرجان نجفی، تهران، فردوس.
- ۱۳۸۰ ج، *مراقبه: هنر وحد و سرور*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران، فردوس.
- ۱۳۸۰ چ، *اینک، برکه‌ای کهن*، ترجمه سیروس سعدوندیان، تهران، نگارستان کتاب.
- ۱۳۸۱ الف، *آینده طلایی*، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- ۱۳۸۱ ب، *اولین و آخرین رهایی*، ترجمه فرشید قهرمانی، چ سوم، تهران، آویژه.
- ۱۳۸۱ پ، *تعلیمات تاتارا (کاندالینی/ یوگا)*، ترجمه فرشته جنیدی، تهران، نشر هدایت الهی.
- ۱۳۸۱ ت، *تعلیمات تاتارا (کاندالینی/ یوگا)*، ج ۲، ترجمه بهروز قنبری و اشرف عدیلی، تهران، نشر هدایت الهی.
- ۱۳۸۱ ث، *سرگشتگی*، ترجمه حمید حیدری‌نژاد، چ دوم، تهران، آویژه.
- ۱۳۸۱ ج، *عشق، رقص زندگی*، ترجمه بابک ریاحی‌پور و فرشید قهرمانی، چ هفتم، تهران، آویژه.
- ۱۳۸۱ چ، *گل‌های جاودانگی (بی‌ذهنی)*، ترجمه محسن خاتمی، تهران، سی‌گل.
- ۱۳۸۲ الف، *آفتاب در سایه*، ترجمه عبدالعلی براتی، چ دوم، تهران، نسیم دانش.
- ۱۳۸۲ ب، *بشنو از این خموش*، ترجمه عبدالعلی براتی، چ چهارم، تهران، نسیم دانش.
- ۱۳۸۲ پ، *تائوئیسم*، ج ۱، فرشته جنیدی، تهران، نشر هدایت الهی.
- ۱۳۸۲ ت، *تائوئیسم*، ج ۲، فرشته جنیدی، تهران، نشر هدایت الهی.
- ۱۳۸۲ ث، *در هوای اشراق*، ترجمه فرشید قهرمانی و فریبا مقدم، تهران، کتاب آورند دانش.
- ۱۳۸۲ ج، *راز (تفسیری از اشو بر داستان‌های صوفیان)*، ج ۱ و ۲، ترجمه محسن خاتمی، چ چهارم، تهران، فرا روان.
- ۱۳۸۲ چ، *راز بزرگ*، ترجمه روان کهریز، چ سوم، تهران، نشر باغ نو.
- ۱۳۸۲ ح، *زوربای بودایی*، ترجمه مسیحا برزگر، تهران، آویژه.
- ۱۳۸۲ خ، *یک فتنجان چای*، مسیحا برزگر، تهران، دارینوش.
- ۱۳۸۳ الف، *آواز سکوت*، ترجمه میرجواد سیدحسینی، اصفهان، هودین.
- ۱۳۸۳ ب، *شکوه آزادی*، ترجمه میرجواد سیدحسینی، اصفهان، هودین.
- ۱۳۸۳ پ، *شمورشی*، ترجمه عبدالعلی براتی، چ دوم، تهران، نسیم دانش.
- الهی‌راد، صفدر، ۱۳۹۷، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جان ناس، ۱۳۵۴، *تاریخ جامع ادیان*، چ سوم، تهران، پیروز.
- چترجی، ساتیش چندرا، و داتا، دریندراموهان، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان و مذاهب.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۱، *انسان‌شناسی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، چ ۳، ۴، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۲ الف، «پوچی پوچی»، *نقد و نظر*، دوره ۸، ش ۳۲-۳۱.
- ب، «خدا و معنای زندگی»، *نقد و نظر*، دوره ۸، ش ۳۲-۳۱.

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۴، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، چ سوم تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.

علامه حلی، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مصحح: حسن حسن زاده آملی، چ ۴، قم، مؤسسه النشر الإسلامی. کریشنان، سروپالی رادا، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه غرب و شرق*، ترجمه خسرو جهان داری، مصحح: علی پاشائی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

— ۱۳۷۴، *سرود خدایان (بهگود گیتا)*، چ دوم، تهران، خوارزمی.

مراذیان، حمیده، ۱۳۹۵، «نقد و بررسی شخصیت زوربای بودا: انسان آرمانی اوشو»، *معرفت ادیان*، ش ۱، س هشتم.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، تدوین: کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

— ۱۳۹۶، *خودشناسی برای خودسازی*، چ بیستم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

Radhakrishnan, 1997, S, Introduction on the principle upanisads, Harpecollins, India, Noida, 5nd impression.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Analysis of Osho's anthropological System of Spirituality

✉ **Hassan Gharebaghi** / M.Sc. in Philosophy of Religion Imam Khomeini Educational Research Institute
qarehbaghi@chmail.ir

Mohammad Jafari / Associate Professor, Department of Theology, Imam Khomeini Educational Research Institute
mjafari125@yahoo.com

Received: 2020/02/29 - **Accepted:** 2020/06/05

Abstract

The present study examines and analyzes Osho's thoughts anthropology. He believes that man has two realms: material and non-material and man's spirituality has originality. It can be inferred from his words that he has a positive view about human nature and believes that man should voluntarily uncover the gem within him, although this cannot be reason for considering man as the goal and center of creation. Osho's discourse on the purpose and meaning of human life is ambiguous and contradictory because two approaches are recognized in his explanation. Sometimes, he observes that human life neither has purpose nor meaning, and sometimes he talk about in enlightenment, self-awareness, mindless and intellectual, etc. and considering them annoy the objectives of living, which become meaningful in the shadow of the life which accords with nature.

Key words: Oshu, anthropology, the realms of existence, the purpose of life, the meaning of life.

A Review of the Relationship of God and Divine Essence with the Creatures according to the Differences between the two Concepts of God and Divinity in Eckhart's Thought

Mohammad Ali Dehghan Tafti / PhD student in Imami theology, Farabi Campus, University of Tehran

✉ **Abbas Yazdani** / Associate Professor of Philosophy of Religion, University of Tehran

A.yazdani97@yahoo.com; a.yazdani@ut.ac.ir

Received: 2020/04/15 - **Accepted:** 2020/06/07

Abstract

Meister Eckhart (1328-1260 AD) distinguishes between the Being who is the creator of the creatures, i.e. God, and the single and absolute essence who is above all limits, that is, Godhead. This study seeks to demonstrate the relationship of God and His essence with the creatures on the basis of this distinction. The results of this analysis show that, according to Eckhart's view, God has created the universe as something united with Him. There is a causal similarity between Him and the creatures. It is possible to know God through the faculty of perception and it is possible to talk about Him. According to the views, divinity is the essence of every being and the source of any existential perfection, and due to two main characteristics- absolute unities and not being an agent- it is like anything and it has no similarity or relation with anything. It is free from any restriction, and it cannot be referred to as existence. It is not possible for one to talk about divinity, nor is it possible for one to know it; but it is only become one possible to be united with Him. According to Eckhart's view, there is identity between divinity and the essence of every being and there is a contrast between divinity and the existence of being.

Key words: Meister Eckhart, divinity, God, similarity, unity of being, soul, perception.

A Comparative Study of Annihilation in Allah according to Islamic Mysticism and Muksa in the School of Edwite and Dante with Emphasis on the Views of Ibn Arabi and Shankara

✦ **Hassan Abdi** / Assistant Professor, Department of Philosophy, Baqerul Uloom University abdi@bou.as.ir
Reza Elahi Manesh / Doctor of Islamic Mysticism, University of Religious Studies elahimanes@chmail.ir
Received: 2020/02/21 - **Accepted:** 2020/06/06

Abstract

Annihilation in Allah is the ultimate aim of Islamic mysticism and the school of Edwite and Dante is Muksa. Given the similarities between Islamic mysticism and the stated school, making a comparison between the teachings of the two schools can help to gain a deeper understanding of "annihilation in Allah." The question asked by this article is: What are the similarities and differences between the position of "annihilation in Allah" in Islamic mysticism with emphasis on Ibn Arabi's views and the position of "the Muksa" in the school of Edwite and Dante with emphasis on Shankara's views? In response to this question, a descriptive-comparative method was used for collecting the data and an analytical-comparative method was used for analyzing the data. According to the research findings, the similarities between these two doctrines are represented in monism, epistemology, and instrumental role of the practice, and the differences between them are represented in the existential-epistemological nature of annihilation despite the intuitive nature which Muksa, the originality of affectionate movement towards annihilation despite the originality of the Samsare for the Muksa, the role of the perfect man in Muksa, the emphasis on a particular aspect of the doctrine of annihilation in spite of the lack of attention to Muksa in the doctrine, the attention to the stage of survival after annihilation in the doctrine of annihilation and in attention to it in Muksa.

Key words: annihilation in Allah, Muksa, Edwite and Dante, liberation, salvation, Ibn Arabi, Shankara.

Manifestation Thought; Proposing an Environmental Spiritual Theory

Mohsen Shiravand / Assistant Professor of Bioethics Philosophy, University of Isfahan

m.shiravand23@gmail.cim

Received: 2020/01/25 - Accepted: 2020/05/14

Abstract

As one of the main topics of global ethics, the discussion about environmental ethics in the west has undergone an identity change. This change is attribute the failure of the four centers of environmental ethics to control environmental crisis. Today, the environmental research works of great western thinkers is certain on religion. The expression "environmental spirituality" is a used by western academic centers to day a transformation from human-based environmental ethics to spirituality - based" ethics. Examining the change in the research works which took place in the west, the environmental author considers "manifestation thought" as the most important origin of environmental spirituality in Muslim world. This study tries to explore this issue in the light of two sources: Islamic wisdom and Shariah. Using a documentary-analytical method, this study first expounds some of the most important theories and centers of the environment and then discusses the idea of manifestation in the light of Shariah and wisdom to conclude that all religious texts and philosophical-mystical texts have given rise to intellectual-cultural ecosystem, which has a high capacity for accepting manifestation thought. This thought has good ability to produce the culture of environment, provided that precise mechanisms are adapted.

Key words: manifestation, environmental spirituality, wisdom, Shariah.

Comparative Analysis of the Impetus to the System of Practical Mysticism from the Perspective of Nahj al-Balaghah and the “The Waystations of the Travelers”

Fatemeh Alaei Rahmani / Associate Professor, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran

f.alae@alzahra.ac.ir

Sedigheh Labani Motlagh / PhD Student of Science and Education, Nahj al-Balaghah, Nahj al-Balagha Research Institute, Tehran

s.labanymotlagh@yahoo.com

✉ **Fahimeh Gholami-Nejad** / Master of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran

f.gholaminejad@student.alzahra.ac.ir

Received: 2019/12/05 - **Accepted:** 2020/04/12

Abstract

The tendency towards mystical discourses in the contemporary period and the urgent need to revise mystical texts have prompted scholars to review the mystical works written in the past. In the meantime, the book of “The Waystations of the Travelers” is one of the important sources of practical mysticism that provides the wayfarer with a systematic collection of the steps towards human perfection. This article makes explicit the impetus to this system and examines its relation with the practical mysticism system which is organized according to Nahj al-Balaghah. Hence, awakening is the impetus to the system of the Waystations of the and meditation is the in the system based on Nahj al-Balaghah. The meeting point of these two systems in the discussion of recognizing the impetus is the use of the lights of rationality, is introduced to have an essential role in achieving the position of meditation and as one of the contributory factors to reaching the position of awaking.

Key words: practical mysticism, Nahj al-Balaghah, “The Waystations of the Travelers”, meditation, awakening.

Abstracts

The Idea of the Names' Servant in Islamic Mysticism

Rasoul Bagherian / Level three seminary of Qom

bagherianrasoul@yahoo.com

Received: 2020/01/12 - Accepted: 2020/04/13

Abstract

The Name's servant is one of the terms used by Ibn Arabi in his gnosis and explained by some of his followers. This term means that when the wayfarer is united with one of the Divine Names in the annihilation of attributes or the survival later on, there remains no truth in his other than but the truth of that name, and his existence will, in every sense of the world under the control and divine lordship of that name. In this case, he is said to have become a servant of that name. This issue can be dealt with in theoretical and practical mysticism – i.e.: in theoretical mysticism under the discussion of the perfect man and under the discussion of the manifestations of names and in practical mysticism under the wayfarer's characteristics in the second journey of the four mystic journeys. During one's servanthood of the Name, each of the Divine Name and its servant adheres to asset of rules and has certain characteristics in their relation with one another, and, while establishing the Wayfarer's heartfelt truth, the Divine Name makes him a lord. In addition to his becoming a manifestation of the mentioned name, becomes the servant of God a channel of grace for it.

Key words: servant of the Name, servanthood of the Name, assuming traits, divine names, external manifestation.

Table of Contents

The Idea of the Names' Servant in Islamic Mysticism / Rasoul Bagherian.....5

Comparative Analysis of the Impetus to the System of Practical Mysticism from the Perspective of Nahj al-Balaghah and the "The Waystations of the Travelers" / Fatemeh Alaei Rahmani/ Sedigheh Labani Motlagh/ Fahimeh Gholami-Nejad19

Manifestation Thought; Proposing an Environmental Spiritual Theory / Mohsen Shiravand.....33

A Comparative Study of Annihilation in Allah according to Islamic Mysticism and Muksa in the School of Edwite and Dante with Emphasis on the Views of Ibn Arabi and Shankara / Hassan Abdi/ Reza Elahi Manesh49

A Review of the Relationship of God and Divine Essence with the Creatures according to the Differences between the two Concepts of God and Divinity in Eckhart's Thought / Mohammad Ali Dehghan Tafti / Abbas Yazdani 67

Analysis of Osho's anthropological System of Spirituality / Hassan Gharebaghi / Mohammad Jafari.....85

In the Name of Allah

Anwar-e Ma'rifat

Vol.8, No.2

fall & winter 2019-20

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Page Setup: *Mahdi Dehghan*

Publication: *Hamid Khani*

Editorial Board:

- ☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*
- ☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*
- ☐ **Askari Solimani Amiri:** *Professor IKI*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor IKI.*
- ☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Mohammad Fanai Ashkevari:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI*
- ☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- ☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113471

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

<http://iki.ac.ir> & <http://nashriyat.ir>
