

«نیستی» و کارکرد آن در مباحث الهیات

در نگاه مولانا و مایستر اکهارت

دکتر قاسم کاکایی*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۲/۴

چکیده

این مقاله به یکی از تفاوت‌های مهم فیلسوف و عارف می‌پردازد و آن اینکه اولی در جستجوی معرفت در باب «هستی» و وجود است و دومی در پی وصول به «نیستی» و عدم. اما آیا جستجوی «نیستی» می‌تواند معنای محصلی داشته باشد؟ در این مقاله می‌کوشیم تا معنای نیستی را از دیدگاه دو عارف بزرگ شرق و غرب، مولوی و اکهارت، که همزمان بودند و به دو دین ابراهیمی اسلام و مسیحیت معتقدند، روشن کنیم. بررسی رابطه این دیدگاه با نظریه وحدت وجود و نیز بررسی تأثیر آن در پیدایش یک نوع الهیات سلبی، از دیگر اهداف این مقاله است.

واژگان کلیدی

مولوی، مایستر اکهارت، نیستی، وحدت وجود، الهیات سلبی، عدم

مقدمه

سخن از «نیستی» و «فنا» یکی از محوری‌ترین آموزه‌های عرفان در همه اقوام و ملل است. اما برخی عرفا در بیانات خویش «نیستی» را پررنگ‌تر کرده، تأکید بیشتری بر آن ورزیده‌اند و به خصوص، در مقام شعر و تمثیل، استعارات گوناگونی برای «نیستی» به دست داده و بنای رفیعی بر آن استوار کرده‌اند. مولوی و اکهارت از این دست عرفایند.

۱. نیستی برای مولوی

مولوی، مثنوی آموزشی خویش را با «نی» آغاز کرده ما را دعوت به «نیستان» می‌کند: بشنو از «نی» چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

(مثنوی، ۱/۱)

حتی خود بسم‌الله نمی‌گوید و نعت خدا و پیامبر (ص) نمی‌نماید و سخن را به دست «نی» می‌سپارد. اما چرا سخن را باید از «نی» شنید؟ چون که نی «نیست» است، از خود هیچ ندارد و صرفاً آن را می‌گوید که معشوق در وی دمیده است. کدام معشوق؟ معشوقی که در «نیستان» منزل و مأوی دارد. آنجا که دیار نیستی و بی‌رنگی است. این است که مولانا بر عدم عاشق است و مست نیستی است:

بر عدم باشم نه بر موجود مست زان که معشوق عدم وافی‌تر است

(مثنوی، ۳۱۵/۵)

برای وصال این معشوق باید «هستی» را خرج کرد و از آن دست کشید:

جای دخیل است این عدم از وی مَرَم جای خرجست این وجود بیش و کم

(مثنوی، ۶۸۹/۲)

دولت عشق در نیستی خیمه زده است. هر که دولت را در هستی بجوید ابلهی

بیش نیست:

دولت همه سوی نیستی بود می‌جوید ابلهش ز هستی

(دیوان، غزل ۲۷۴۱)

آینه هستی چه باشد نیستی
نیستی بر گر تو ابله نیستی
(مثنوی، ۳۲۰۱/۱)

همه ما به ظاهر تجربه فراوانی از هستی‌های گوناگون و اطوار رنگارنگ هستی داریم اما تجربه «عدم»، «نیستی» و «بی‌رنگی» تجربه دهشتناک و در عین حال، گران‌بهایی است که مولانا ما را بدان دعوت می‌کند:

عمری بیازمودی هستی خویش را
یک بار نیستی را هم باید آزمود
(دیوان، غزل ۸۶۳)

هر کس چون مولوی این «نیستی» را ولو یک بار آزموده و در بحر نیستی مستغرق شده و طعم و لذت آن را چشیده باشد، خواهان دوام این استغراق است:

چون شنیدی شرح بحر نیستی
کوش دایم تا بر این بحر ایستی
(مثنوی، ۱۴۶۶/۶)

همین تهی شدن از «هستی» است که مولوی را از خودش نفی کرده و وی را تبدیل به «نی» نموده و باعث شده است که بتوانیم زمزمه معشوق و صدای سخن عشق را از این «نی» بشنویم:

از وجود خود چو نی گشتم تهی
نیست از غیر خدایم آگهی
حاصل آنکه «نیستی» چنان منزلتی برای وی می‌یابد که به صورت دین و آیین وی ظاهر می‌شود:

گم شدن در گم شدن دین من است
نیستی در هست آیین من است
(دیوان، غزل ۴۳۰)

و هر که را بر این دین و آیین نیست کافر می‌شمارد:
چون نیستی تو محض اقرار بود
هر کس که ز نیستی ندارد بویی
کافر میرد اگر چه دیندار بود
(دیوان، رباعیات)

اما همین نیستی طریقی است که وی را به معراج می‌برد.
چیست معراج فلک این نیستی
عاشقان را مذهب و دین نیستی
(مثنوی، ۲۳۳/۶)

این نیستی مرکبی است که به سوی هستی مطلق می‌کشاند.
 خوش براقی گشت خنگ نیستی سوی هستی آردت گر نیستی
 (مثنوی، ۵۵۵/۴)

یعنی همین «نیستی در هستی» و فنای فی الله آیین و دین مولاناست و وی را به
 «هستی در نیستی» و بقای بالله می‌رساند.
 گم شدن در گم شدن دین من است نیستی در هست آیین من است
 (دیوان، غزل ۴۳۰)

هالک آید پیش وجهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه ایست
 (مثنوی، ۴۶۶۲/۳)

نیستی پیش کشی است که عین هستی است:
 پیش کشم نیست به جز نیستی نیستیم را تو لقب هست نه
 (دیوان، غزل ۲۴۲۲)

و از همین هیچ بودن و ناکسی است که مولانا «تشخص» یافته «کسی» می‌شود:
 من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم
 (مثنوی، ۱۷۳۵/۱)

۲. «نیستی» در نگاه اکهارت

نیستی و «بی‌رنگی» در آثار مایستر اکهارت نیز بسیار پررنگ و پر دامنه است؛ به نحوی که می‌توان گفت شناخت و وصول به «نیستی» جهان‌بینی و ایدئولوژی او را تشکیل می‌دهد (کاکایی، ۱۳۷۵، صص ۲۹۶-۳۲۲). اکهارت در این مورد اصطلاحی در زبان آلمانی وضع کرده است که در ظاهر قبل از او سابقه ندارد و آن «abegescheidenheit» است. این واژه در هیچ یک از نوشته‌های آلمانی قبل از او یافت نمی‌شود، هر چند مشخص است که از فعل «scheiden» به معنای جداسازی^۱ و یا انشقاق^۲ مشتق شده است. مسلماً اکهارت این واژه را برای تعبیر از تجربه‌ای به کار می‌برد که خود واجد آن بوده است. این اصطلاح و تعبیر، بسیار شبیه اصطلاح پوست انداختن است که بایزید به کار می‌برد و حاکی از آن است که هر دو عارف تجربه واحدی را تعبیر می‌کنند. عبارت

بایزید به روایت عطار چنین است: «گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم، عاشق و معشوق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود. و گفت از خدای به خدا رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من. یعنی به مقام الفنا فی الله رسیدم» (عطار، ۱۳۷۴، ص ۱۶۱).

این واژه را در انگلیسی به صور مختلفی ترجمه کرده‌اند؛ مانند «ترک»،^۳ «عدم تعلق»،^۴ «حریت و لاقیدی»،^۵ «وارستگی».^۶ به تعبیر برخی از محققان، «این واژه مبین مقام «بی‌هویتی تام»^۷ است؛ حالتی که فرد کاملاً از خویش و از همه چیز بیرون رفته است (Smith, 1993, p.249).

به هر حال، این واژه مبین همان «نیستی» و یا «ناکسی» است که مولانا به کار برده است، هرچند که «ترک» نیز ترجمه مناسبی است و مولانا نیز آن را به کار برده است:

جمله عالم زین غلط کردند راه کز عدم ترسند و آن آمد پناه
از کجا جویم علم از ترک علم از کجا جویم سلم از ترک سلم
از کجا جویم هست از ترک هست از کجا جویم سیب از ترک دست

(مثنوی، ۴/۶-۸۲۲)

ولی از این پس ما این واژه نزد اکهارت را به «نیستی» ترجمه می‌کنیم تا معنای عمیق مورد نظر هر دو عارف را لحاظ کرده باشیم.

از نظر اکهارت، این «نیستی» بالاترین فضیلتی است که انسان می‌تواند بدان دست یابد:

«من کتب بسیاری را هم از اندیشمندان غیرمسیحی و هم از پیامبران در عهد قدیم و جدید خوانده و آنها را با جد و جهد کاوش کرده‌ام تا والاترین و ارزشمندترین فضیلتی را بشناسم که انسان با آن می‌تواند خود را به نحوی کامل تر و نزدیک تر به رنگ خدا درآورد و بدان وسیله از راه لطف همان شود که خدا در ذات خویش است و همان صورت الهی‌ای را که در ذات خدا داشت، باز نماید و به همان اصل خویش برسد، آنجا که هیچ تمایزی با خدا نداشت... و هیچ فضیلتی را برتر از «نیستی محض» و ترک تعلق از کل هستی نیافتم؛ زیرا هر فضیلت دیگری به نحوی رو به سوی مخلوق دارد، ولی «نیستی» از قید همه مخلوقات آزاد است» (Eckhart, 1981, p.285).

در این کلمات اکهارت، به خوبی طنین آوای مولانا را می‌یابیم که در جستجوی نیستانی است که از آنجا بریده شده است و روزگار وصلی را می‌خواهد که در آنجا تمایزی با حق نداشت و این یعنی «نی» بودن و نیست بودن:

بشنو این نی: چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بپسیده‌اند از نفی‌مرد و زن نالیده‌اند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مثنوی، ۱/۴-۱)

«نیستی» از چنان جایگاه والا و پرهیبتی نزد اکهارت برخوردار است که به قول وی: «تنها آنان که جرئت نیستی و ترک تعلق را دارند می‌توانند جرئت ورود به ساحت ربوبی را داشته باشند» (Eckhart, 1991, p.49). و در این مورد با مولانا هم نظر است که:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

(مثنوی، ۶/۲۳۲)

۳. اشکال و توجیه

ممکن است برای ما ناعارفان و محجوبان این سؤال پیش آید که واقعاً معنای «نیستی» چیست؟ آیا غیر از بیان شاعرانه در پس این لفظ معنای محصلی نهفته است؟ وقتی به اتفاق همه فلاسفه و بلکه همه عقلا، عدم هیچ است و جای هیچ بحث و گفتگویی ندارد، معنای متحقق شدن و وصول به عدم چیست؟ به قول برخی از محققان: «از نظر وجودشناسی امروز تقریباً غیر ممکن است که بفهمیم این افراد (امثال مولوی و اکهارت) چگونه می‌توانند به این تصدیقات بی‌روح در باب وجود بسیط، وجود محض که غیر از وجود هیچ نیست، وجودی بی‌شکل که نه این است و نه آن، تعلق خاطر داشته باشند. فنای از خویش و گم کردن خویش در این وجود محض برای ما کاملاً بی‌معنا و بحث در باره آن کسل‌کننده و بی‌جاذبه است» (Otto, 1976, p.34).

از همین روی، برخی از نویسندگان و محققان به منظور آنکه معنای محصلی برای این «نیستی» دست و پا کنند، سراغ آثار فلسفی رفته و هر جا را که بحث «عدم» شده است، کاویده‌اند و برخی از فیلسوفان را یافته‌اند که به نحوی از عدم دم زده و در باب

آن قلم زده‌اند؛ در نتیجه سعی کرده‌اند که دو اندیشمند مورد نظر ما، و به خصوص اکهارت، را در بحث از عدم با فیلسوفان متعددی مقایسه کنند. حتی از تأثیر این دو متفکر از فیلسوفان پیش از خود هم چون پارمنیدس و افلوپین و تأثیر آنان بر اندیشمندان پس از خود هم چون هگل، هایدگر، سارتر و حتی نیچه سخن گویند؛ تا بدان جا که مدعی یافتن گوشه‌هایی از ایده‌آلیسم، اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی و نهیلیسم در آثار این دو متفکر و به ویژه اکهارت شده‌اند (کاکایی، ۱۳۷۵، صص ۸-۳۴). حتی برخی بحث از نیستی را از اکهارت تا مکتب کیوتو در ژاپن پی گرفته‌اند.

به هر حال، نویسنده سودای پرداختن به این مقایسه‌ها و داوری در چند و چون آن‌ها را ندارد. برخی از آن‌ها بحث‌هایی تحقیقی و قابل تأمل‌اند و برخی آن چنان بارد و بی‌روح و مملو از قیاسات مع‌الفارق‌اند که شایستگی صرف وقت و اتلاف عمر را ندارند. آنچه لازم به تذکر است، این است که «فنا» و «نیستی» حاصل تأملی فیلسوفانه نیست بلکه نتیجه تجربه‌ای عارفانه است که در عرفان‌های سرزمین‌ها و فرهنگ‌های مختلف و در آثار عرفانی عرفا می‌توان آن را سراغ گرفت، هرچند که هر کدام اصطلاحی خاص برای آن وضع کرده‌اند. در آیین هندو، آیین بودا و جریان تصوف جلوه‌های بارز آن را می‌توان دید. اصطلاحاتی چون نیروانا، موکشی یا موکشا و «فنا» مبین این تجربه در این فرهنگ‌ها هستند.

۴. نیستی و الهیات سلبی

مولانا و اکهارت به عنوان دو اندیشمند متدین به ادیان ابراهیمی و بلکه به عنوان دو متکلم مسلمان و مسیحی علاوه بر تجربه عرفانی «فنا» رویکردی کلامی نیز به بحث «نیستی» دارند، هرچند کلام آن‌ها را می‌توان کلام عارفانه نامید.

در مباحث کلامی، بحث الهیات سلبی از وزن و جایگاه خاصی برخوردار است؛ یکی از مباحث مطرح در کلام ادیان ابراهیمی بحث تنزیه است. تنزیه گاه به معنای تعالی وجودی خدا از عالم است که «لیس کمتله شیء» و گاه به معنای تعالی معرفتی است؛ بدین معنای که خدا از هر آنچه ما در باره‌اش می‌اندیشیم، فراتر است و هیچ نوع معرفت ایجابی محض از او نمی‌توان داشت و همواره او را باید با یک سلب بشناسیم؛

یعنی او را از صفاتی که خود داریم و یا ماسوی الله دارد، باید تنزیه کرد. این دو نوع تنزیه لازمه یکدیگرند.

در عرفان مولانا و اکهارت، تنزیه و تعالی یادشده مربوط به مرتبه ذات خداوند است که نامحدود می‌باشد. لازمه نامحدود بودن ذات این است که به ذهن در نیاید؛ چرا که هر چیز به ذهن درآید، ذهن بر آن محیط می‌شود و در نتیجه نامحدود نخواهد بود. لازمه چنین امری که به سبب نامحدود بودن به ذهن در نمی‌آید، این است که بی‌صورت، بی‌نشان، بی‌نام و نامتعیین باشد. پس ذات خداوند بی‌صورت، بی‌رنگ، بی‌نام و نشان است، نه اسم دارد و نه رسم. به قول مولانا:

فاعل مطلق یقین بی‌صورت است صورت اندر دست او چون آلت است
(مثنوی، ۳۷۴۲/۶)

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
(مثنوی، ۵۹/۶)

از دو صد رنگی به بی‌رنگی ره‌یست رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مه‌یست
(مثنوی، ۳۴۷۶/۱)

این صور دارد ز بی‌صورت وجود چیست پس بر موجد خویشش جحود
(مثنوی، ۳۷۳۸/۶)

اکهارت نیز در بی‌صورت و بی‌نام بودن ذات خداوند می‌نویسد:

«به اعتقاد من هنگامی که چیزی را در خدا شناختیم و نامی را بر آن نهادیم، در آن صورت دیگر خدا نخواهد بود. خدا و رای اسما و یا ماهیت است... ما نمی‌توانیم نامی را پیدا کنیم که جرئت اطلاق آن را بر خدا داشته باشیم... هیچ نامی وجود ندارد که در باره خدا به کار رود و آن جلال و حرمتی را که شایسته اوست، بیان کند (Eckhart, 1991, p.58)... این، مخلوقات هستند که اسما را به خدا می‌دهند ولی او فی نفسه ذاتی است بدون اسم» (Happold, 1963, p.274).

حال چیزی که نه نام دارد، نه حد دارد و نه صورت، نه به ذهن درمی‌آید و نه می‌توان از او خبر دارد، به یک معنا نیستی و عدم است؛ چرا که هر موجودی نام و

نشان و حد و صورت و رنگی دارد. وجود بی‌رنگ عریان از همه رنگ‌ها که اصل همه رنگ‌هاست، خود نیست می‌نماید.

اگر تعریف و حد را مربوط به امور محدود بدانیم، هرچه وجودی فراخ‌تر و وسیع‌تر باشد، حد کمتری دارد، ناشناخته‌تر و نامعلوم‌تر است. اگر حلقات وجود را با توجه به فراخی و وسعت آن‌ها در نظر بگیریم، آن وجود بی‌نهایت بی‌حد که از همه وسیع‌تر است، به یک معنا عدم است. این است که مولانا این عرصه را «عرصه دور پهنای عدم» می‌خواند:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام که درو بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دور پهنای عدم
عرصه بس با گشاد و با فضا وین خیال و هست یابد زو نوا

(مثنوی، ۱/۴-۳۰۹۲)

همین وجود بی‌تعین که عرصه عدم است، از عالم خیال وسیع‌تر است، عالم خیال نیز از عالم هستی و عالم هستی نیز از عالم مادی فراخ‌تر است.

تنگ تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زان شود در وی قمرها چون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

(مثنوی، ۱/۷-۳۰۹۵)

اینجاست که بحث تنزیه و الهیات سلبی به اوج خود می‌رسد. اگر لفظ شیء یا چیز را به موجودی اطلاق کنیم که دارای چیستی و نام است، در این صورت ذات خدا نه تنها شبیه هیچ چیز نیست و نه تنها هیچ چیز شبیه او نیست، بلکه بالاتر، او هیچ چیز نیست. نیستی محض است. نیستی فوق وجود است؛ چرا که هستی نامحدود و نامتعین و غیرمتشخص را می‌توان نیستی نامید؛ زیرا به تعبیر فلاسفه: «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد». چیزی که تشخیص به معنای متعارف را نداشته باشد، وجود به معنای متعارف را نیز نمی‌توان به او نسبت داد. این است که اکهارت برای ذات خداوند، علاوه بر اصطلاح «رب الارباب»^۸ اصطلاحاتی چون وجود «عریان»^۹ «برهوت»^{۱۰} و «نیستی»^{۱۱} را به کار می‌برد (Sells, 1994, pp.147-8) و در جایی می‌نویسد: «یکی از بزرگان می‌گوید:

کسی که خدا را تشبیه کند، او را به طریقی غیر صواب توصیف کرده است. ولی کسی که در باره خدا اصطلاح «نیست»^{۱۲} را به کار برد، به درستی از او سخن گفته است. هنگامی که نفس به مقام «احد»^{۱۳} درآید و به نفی محض خویش برسد، خدا را در یک «عدم»^{۱۴} می‌یابد» (Eckhart, 1986, p.323).

و دقیقاً می‌بینیم که مولانا در جریان تکامل از جماد تا فوق فرشته آیه «انا لله وانا الیه راجعون» را به همین معنای رو کردن و بازگشت به عدم تفسیر می‌کند:

پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون

(مثنوی، ۳/۶/۳۹۰)

چنان که دیدیم مولانا عدم را فوق خیال، خیال را فوق هستی و هستی را فوق ماده می‌داند، لذا این عدم، عدم فوق وجود است، نه دون وجود.

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

(مثنوی، ۳/۶/۳۹۰-۱)

اکهارت نیز تصریح می‌کند که وقتی در مورد خدا «عدم» به کار می‌بریم، این واژه هر چند معنای اثباتی وجود را نفی می‌کند، ولی عدمی را می‌رساند که فوق وجود است، نه دون آن؛ چنان که می‌نویسد: «اگر بگویم خدا وجود است درست نیست. خدا وجودی فوق وجود و عدمی فوق وجود است» (Eckhart, 1991, p.182). در جایی دیگر به صراحت اعلام می‌کند که: «وقتی می‌گویم خدا وجود نیست و فوق وجود است، در واقع وجود را از او نفی نکرده‌ام بلکه آن را در او تعالی بخشیده‌ام» (Smith, 1993, p.241).

از همین جا معلوم می‌شود که چرا مولانا به جای اینکه عاشق «هستی باشد، به نیستی عشق می‌ورزد:

بر عدم باشم نه بر موجود مست زان که معشوق عدم وافی تر است
(مثنوی، ۳۱۵/۵)

۵. «نیستی» اصل هستی است

در اینجا به یک موضوع دیگر کلامی می‌رسیم که در ادیان ابراهیمی مطرح است: «خلق از عدم».

خدا عالم را از عدم خلق کرد و از نیستی به هستی آورد. از سویی این سؤال مطرح می‌شود که آیا موجودات از خدا نشئت می‌گیرند یا از عدم. جواب مولانا و اکهارت این است که هم این و هم آن. بی‌رنگی اساس رنگ و مطلق اصل مقید است و چنان که دیدیم، بی‌رنگ و بی‌تقید و بی‌تعین را به یک معنا می‌توان عدم نامید که موطن اصلی ماست که از آنجا نشئت گرفته‌ایم. در آن نیستان که دیار نیستان است با شاه وجود متحد بودیم. از آن نیستان که جدا شدیم، از نیستی به هستی آمده‌ایم. از بی‌رنگی رنگ، از بی‌صورتی صورت و از عدم تعین، تعین یافته‌ایم.

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها
(مثنوی، ۵۹/۶)

این عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست
(مثنوی، ۲۴۷۰/۱)

گه گه آن بی‌صورت از کتم عدم مر صور را رو نماید از کرم
(مثنوی، ۳۷۴۳/۶)

اکهارت پس از آن تحلیل که «نیستی» را خدا و در خدا می‌داند، دیدگاه خود را در این زمینه چنین بیان می‌کند: «یکی از اندیشمندان می‌گوید همه مخلوقات به حالت عدم در خدا موجودند. خدا در وجود خود همه مخلوقات را در بردارد» (Eckhart, 1986, p.323). که همان سخن مولانا است که بی‌رنگی اصول رنگ‌هاست و بی‌صورتی اصل همه صورت‌هاست. پس می‌توان گفت که این «نیستی هستی‌بخش» در واقع اصل همه هستی‌هاست.

اندرونی کاندرون‌ها مست از اوست نیستی کاین هست‌ها مان هست از اوست
(مثنوی، ۲۰۸۰/۱)

پس خزانۀ صنع حق باشد عدم که بر آرد زو عطاها دم بدم
(مثنوی، ۱۰۲۴/۵)

زان که کان و مخزن و صنع خدا نیست غیر نیستی در انجلا
(مثنوی، ۱۳۶۷/۶)

پس در آ در کارگه یعنی عدم تا بینی صنع و صانع را به هم
(مثنوی، ۷۶۲/۲)

اینکه کارگاه خدا عدم است دقیقاً سخن اکهارت است: «خدا فوق وجود است و در عدم کار می‌کند. قبل از این که وجود در میان باشد، خدا کار می‌کرد»
(Eckhart, 1986, p.256).

۶. بازگشت به اصل یعنی «فنا»

همه آنچه گفتیم، مربوط به قوس نزول است. خدایی که هستی محض است، با نیستی متحد بود و در نیستی تجلی کرد و نیستی رنگ هستی گرفت و بی‌رنگی اسیر رنگ شد، و خود در میان رنگ‌ها پنهان گشت:

از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهیست رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مهیست
(مثنوی، ۳۴۷۶/۱)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما
(مثنوی، ۶۰۲/۱)

نیست را بنمود هست و محشتم هست را بنمود بر شکل عدم
(مثنوی، ۱۰۲۶/۵)

آن که هستت می‌نماید هست پوست وان که فانی می‌نماید اصل اوست
(مثنوی، ۳۰۴۷/۴)

لذا برای آنکه به اصل برسیم باید این پوست را کنار بیندازیم و به تعبیری «پوست بیندازیم» که بایزید گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست. چنان که دیدیم اکهارت نیز راه بازگشت به اصل را وارستگی و ترک وجود می‌داند که همان رو نمودن به نیستی است. در اینجا «فرا رفتن به سوی خدا» همان «فرو رفتن به عمق ذات نفس»

است، محو کردن تعین و رسیدن به بی‌رنگی است. به قول اکهارت: «از آنجا که خدا ذاتاً طوری است که با هیچ چیز شبیه نیست، برای آنکه به وجود او دست یابیم، باید به جایی برسیم که هیچ باشیم. بنابراین اگر به جایی برسیم که خود را به رنگ نیستی درآوریم و هیچ چیز را به رنگ خود درنیآوریم، و اگر همه آن چیزی را که در من است، برداشته بیرون بریزم، در آنجا می‌توانم در وجود عریان خدا قرار گیرم که همان وجود عریان نفس است» (Eckhart, 1986, p.329).

به قول برخی از محققان، «اتحاد در اینجا نه بین دو عین یا دو جوهر بلکه در ذات نیستی رخ می‌دهد. نیستی نفس سالکی که از خود تهی شده است و یا نیستی ذات باطنی که فوق وجود است» (Sells, 1996, p.169).

به هر حال این بازگشت به اصل همان قوس صعود و وصال حق است که در فنا میسر می‌شود. به قول اکهارت: «در آنجا تویی «تو» و «او»ی خدا یک «من» خواهد شد و تو در آنجا وجود لایتغیر و بی‌نام او را درک خواهی کرد» (Eckhart, 1991, p.184). هنگامی که نفس به این مرحله برسد، نام خود را از دست داده، خدا را به درون خود کشیده و نیست خواهد شد» (Eckhart, 1981, p.292). مولوی این تمثیل را طی داستانی چنین تصویر می‌کند: «قصه آن که در یاری بکوفت، از درون گفت کیست؟ گفت منم. گفت چون تو تویی در نمی‌گشایم. هیچ کس را از یاران نمی‌شناسم که او من باشد».

پخته شد آن سوخته پس بازگشت باز گرد خانه‌ انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من در آ نیست گنجایی دو من را در سرا

(مثنوی، ۳۰۶۳/۱-۳۰۵۵)

بنابراین، مراد از بازگشت به اصل همان «فنا» است که «النهاییه هی الرجوع الی البدایه»؛ چرا که به تعبیر اکهارت: «همه چیز از عدم خلق شده است. بنابراین منشأ همه آن‌ها عدم است» (Eckhart, 1991, p.202) ... نهایت و بدایت یک چیزند (Eckhart, 1986, p.246) ... و این همان قول مولاناست:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

(مثنوی، ۲۳۲/۶)

باز گرد از هست سوی نیستی طالب ربی و ربانیستی

(مثنوی، ۶۸۸/۲)

بنابراین، به قول اکهارت: «اگر نفس آمادگی داشته باشد روح القدس او را به اصلی که از آنجا نشئت گرفته می‌رساند... در آنجا انسان بیشترین شباهت را با آن صورتی پیدا می‌کند که قبل از آفرینش در خدا داشت. صورتی که در آن، بین او و خدا تمایزی نبود» (Eckhart, 1991, p.271).

و این همان نوای نی است، یعنی نوای مولوی در نی نامه‌اش:

بشنو این نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مثنوی، ۱/۴-۱)

۷. «نیستی در هستی»، وحدت وجود، پارادوکس‌ها

همه آنچه گفتیم، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، خواه به صورت «نیستی در هستی» و یا «هستی در نیستی»، خواه فنای فی‌الله، و خواه بقای بالله، همه حکایت از یک چیز می‌کند: وحدت وجود و یا وحدت هستی و نیستی. تمام پارادوکس‌های عرفان نیز در همین وحدت هستی و نیستی نهفته است. اوج آمیختگی تنزیه و تشبیه نیز همین جاست. ذکر نمونه‌هایی از این پارادوکس‌ها خالی از لطف نیست:

اکهارت می‌گوید: «هیچ چیز به اندازه خدا و خلق این چنین همانند و ناهمانند نیستند. کدام دو چیز را در عالم می‌توان یافت که چون حق و خلق آن قدر ناهمانند و در عین حال همانند باشند که عدم تمایز آن‌ها همان تمایزشان باشد؟... حق و خلق با تمایز خود که عین عدم تمایز آن‌هاست، در عدم شباهت، شبیه یکدیگرند. هرچه بیشتر غیر شبیه باشند، بیشتر شبیه‌اند» (Shurmann, 1978, p.295). اوج پارادوکس‌ها را در اینجا می‌توان دید. این پارادوکس‌ها هم در حق است و هم در خلق و هم در وحدت آن‌ها. همین پارادوکس‌ها را در مولانا با همان پررنگی می‌توان دید. همه این پارادوکس‌ها اسراری است که عارف نه با وجود بلکه با فنای خویش مبین آن است:

وہ چه بی‌رنگ و بی‌نشان کہ منم کی بینیم مرا چنان کہ منم؟

گفتی اسرار در میان آور
کی شود این روان من ساکن؟
بحر من غرق گشت هم در خویش
این جهان وان جهان مرا مطلب
فارغ از سودم و زیان چو عدم
گفتم ای جان تو عین مایی گفت
گفتم آنی بگفت های خاموش
گفتم اندر زبان چو در نامد
می شدم در فنا چو مه بی پا
بانگ آمد چه می دوی؟ بنگر
کو میان اندرین میان که منم؟
این چنین ساکن روان که منم؟
بوالعجب بحر بی کران که منم
کین دو گم شد در آن جهان که منم
طرفه بی سود و بی زیان که منم
عین چه بود در این عیان که منم
در زبان نامدست آن که منم
اینست گویای بی زبان که منم
اینست بی پای پا دوان که منم
در چنین ظاهر نهان که منم
(دیوان، غزل ۱۷۵۹)

حال این «من» کدام است؟ «من» فانی یا «من» باقی یا همان «من» که نه منم. این است که راهی جز پارادوکس برای بیان این مطلب نمی ماند. به قول اکهارت: «مادام که موجودات وجود دارند، خدا در همه آنها حاضر، ولی در عین حال، فوق همه آنهاست (Eckhart, 1991, p.197) ... خدا داخل اشیاست؛ هر چه داخل تر باشد، خارج تر است و هر چه درون تر باشد، بیرون تر است (Eckhart, 1991, p.65). همان چیزی که در همه اشیاست، دقیقاً فوق همه آنهاست... آنچه واحد در کثیر است، ضرورتاً فوق آنهاست (Eckhart, 1986, p.256). آگوستین می گوید: «تو با منی، ولی من با تو نیستم». تو با منی چون از هیچ چیز متمایز نیستی، اما من با تو نیستم، چون به عنوان شیء مخلوق از سایر چیزها متمایزم» (Eckhart, 1986, p.166).

برای از بین رفتن این تمایز باید از خود دست کشید. باید بی صورت شد تا با آن بی صورت، وحدت حاصل کرد:

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
معشوق همین جاست بیاید بیاید
در بادیه سرگشته شما در چه هوایید
گر صورت بی صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما
(دیوان، غزل ۶۴۸)

شطحیاتی که بر زبان عرفا جاری می‌شود نیز از همین جا ناشی می‌شود. چنان که اکهارت می‌گوید: «من با بودنم - که قدیم است - و نه با شدنم - که حادث است - علت خودم هستم.... من هرگز زاده نشده‌ام و با دارا بودن این وجود غیرمتولد هرگز نمی‌توانم بمیرم» (Shurmann, 1978, p.311). و یا به قول مولانا:

باده در جوشش گدای جوش ما چرخ در گردش گدای هوش ما
باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد نی ما از او

(مثنوی، ۱۲/۱-۱۸۱۱)

۸. راه فنا و نیستی چیست؟

فنا چنان که گذشت، از «خود» دست کشیدن و به «دوست» پیوستن است. اما راه آن چیست؟ جواب اکهارت این است: «فقر کامل». وی در تفسیر آیه «تا فقیران را بشارت دهم»، می‌گوید: «فقیر آن کسی است که هیچ نخواهد، هیچ نداند و هیچ نداشته باشد» (Eckhart, 1991, p.213)؛ یعنی راه این است و در این سه امر خلاصه می‌شود: «ترک اراده، ترک علم و ترک تعلق». و یا به قول عرفای خودمان «اسقاط الاضافات». این فقر و پیراستن خویش تا بدان جا می‌رسد که به قول مولانا:

چون فناش از فقر پیرایه شود او محمداوار بی سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد چون زبانه شمع او بی سایه شد

(مثنوی، ۳/۵-۶۷۲)

۸-۱. هیچ نخواستن و ترک اراده

مراد از این ترک اراده در واقع، افتادن در سیر رضا، توکل، تفویض و تسلیم است و سرمشق آن را در جمله معروف بایزید می‌توان یافت که «ارید ان لا ارید»، می‌خواهم که نخواهم، به قول مولانا:

بستی تو هست ما را بر نیستی مطلق بستی مراد ما را بر شرط بی‌مرادی

(دیوان، غزل ۲۹۳۵)

تسلیم محض باید بود و کار را به حضرت دوست وا گذاشت، به قول اکهارت «تنها کسانی می‌توانند بیابند که نجویند» (Shurmann, 1978, p.309) و به قول مولانا:

روحیست بی‌نشان و ما غرقه در نشانش روحیست بی‌مکان و سر تا قدم مکانش
خواهی که تا بیابی یک لحظه‌ای مجویش خواهی که تا بدانی یک لحظه‌ای مدانش
(دیوان، غزل ۱۲۶۶)

یعنی تکیه و توکل به اوست. کافی است تشنگی داشته باشی تا او تو را سیراب
کند:

آب کم جوی تشنگی آور بدست تا بجوشد آبت از بالا و پست
(مثنوی، ۳/۳۲۱۲)

باید چون طفل خود را از حيله و زیرکی رها ساخت تا بتوان در مادر چنگ زد
کاش چون طفل از حیل جاهل بدی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی
(مثنوی، ۴/۱۴۱۵)

تحلیل اکهارت در این مورد چنین است: «مادام که انسان چنین بپندارد که این اراده اوست که خواسته خدای قادر مطلق را انجام می‌دهد و به جای می‌آورد، چنین شخصی هنوز فاقد آن فقری است که مورد نظر من است... برای رسیدن به فقر کامل باید درست مانند زمانی که واجد اراده نشده بودیم، از قید اراده آزاد شویم... مادام که اراده‌ات به این تعلق گرفته است که اراده خدا را انجام دهی و آرزوی پیوستن به خدا و یا ابدیت را داشته باشی، دارای فقر کامل نیستی. فقیر کامل آن است که هیچ نخواهد و هیچ آرزویی نداشته باشد» (Davis, 1988, p.62). همین را مولانا و به زیبایی چنین خلاصه می‌کند:

رضیت بما قسم الله لی و فوضت امری الی خالق
چو حق گول جستست و قلب سلیم دلا زیرکی می‌کنی! احمقی
(دیوان، غزل ۳۱۲۹)

بیشتر مردم خود را حی می‌دانند و خدا را مرده و یا زنده دست و پا بسته، و حال آنکه برای امثال مولانا حی مطلق خداست و باید در برابر او معدوم‌وار نشست تا او حیات و وجود بدهد:

معدوم را کجاست به ایجاد دست و پا فضل خدای بخشد معدوم را وجود
معدوم‌وار بنشین که در نماز داد سلام نبود الا که در قعود
(دیوان، غزل ۸۷۳)

ترک اراده باعث می‌شود که ما مطلوب و محبوب خدا شویم. بایزید در سخن معروفش گفت: «ارید ان لا ارید لائی انا المراد وانت المرید» (عطار، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸)؛ خدایا می‌خواهم که نخواهم چرا که من مرادم و تو خواهان منی. اکهارت نیز هرچند محبت و عشق یعنی طالب خدا بودن را بسیار می‌ستاید، ولی می‌گوید: «وارستگی و ترک و نیستی» را بیشتر از عشق می‌ستایم؛ چرا که بالاترین حسن عشق این است که مرا به سوی دوست داشتن خدا می‌کشاند، اما وارستگی، خدا را به سوی دوست داشتن من می‌کشاند. این که خدا به سوی من آید، بسیار والاتر از آن است که من خود را به سوی او کشم» (Eckhart, 1981, p. 286). باز هم مولانا به زیبایی و اختصار همین امر را چنین بیان می‌کند:

طالب اوئی نگردد طالبت چون بمردی طالبت شد مطلبت
 زنده‌ای کی مرده شو شوید ترا طالبی کی مطلبت جوید ترا

(مثنوی، ۳/۵-۴۱۴۲)

۸-۲. دعا، خواستن یا نخواستن

حال سؤالی که پیش می‌آید، این است که آیا هیچ نخواستن با دعا کردن سازگار است. اکهارت با صراحت اعلام می‌کند که قلبی که به وارستگی و نیستی رسیده باشد، هیچ دعا و مسئلتی ندارد: «وارستگی محض را سر آن نیست که دعایی بکند؛ چرا که هر کس دعا می‌کند یا خواهان واجد شدن چیزی است و یا خواستار آن است که چیزی از او دور شود. حال آنکه قلب وارسته نه خواهان چیزی است و نه چیزی را داراست که بخواهد از قید آن رها شود. بنابراین از هر دعایی آزاد است. تنها دعای او تشبیه به خداست و بس» (Eckhart, 1981, p.292). مولانا نیز در بحث دعا کلمات بلندی دارد؛ از دیدگاه وی اولیای خدا رویکردهای مختلفی به دعا داشته‌اند، لیکن در مرحله‌ای از وارستگی و ترک اراده و در مرحله تفویض و تسلیم، گروهی از اولیا را می‌شناسد که همزمان اکهارت‌اند:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا
 از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضاشان شد حرام

در قضا ذوقی همی بیند خاص کفرشان آید طلب کردن خلاص
(مثنوی، ۲/۳-۱۸۸۰)

۳-۸. هیچ ندانستن و ترک علم

گفتیم که فنا اسقاط اضافات است. اضافات هر چیزی را شامل می‌شود که غیر از گوهر جان باشد. تمام پوسته‌ها حجاب‌هایی است که ما را از خود حقیقی محبوب می‌کنند. آن علمی که جزو جان نشده باشد نیز باری است که ما حامل آنیم. پوسته‌ای است که باید آن را زدود تا به گوهر رسید. از دیدگاه اکهارت هنگامی که نفس به نیستی و وارستگی برسد، «هیچ چیز در باره دانستن، علم، محبت، اراده و یا هر چیز دیگر نمی‌داند. کاملاً و به طور مطلق در وجود خدا حل می‌شود (Forman, 1990, p.111)... نفس تا آنجا خدا را می‌شناسد که خود را می‌شناسد و به هر میزان که خود را از خویشتن جدا کرده باشد، به همان درجه خود را به طور کامل خواهد شناخت (Eckhart, 1991, p.140). هرچه از صورت و تصورات خود خالی‌تر باشی، او را پذیراتری و هرچه بیشتر به درون روی و بیشتر خود را فراموش کنی، بیشتر به او نزدیک خواهی شد» (Eckhart, 1991, p.298).

امروز در بحث تجربه دینی، این نوع ادراک را آگاهی محض می‌نامند. این علمی است که هیچ متعلقی ندارد و به یک معنا جهل است. جهلی است که باید آن را آموخت. ندانستنی است که عین دانستن است. اکهارت آن را چنین تصویر می‌کند: «هرچه بیشتر توانی قوای خود را به یک نوع وحدت ببری و همه امور و صور آنها را که کسب کرده‌ای، فراموش کنی و هرچه بیشتر بتوانی از مخلوقات و صورت آنها رهایی یابی، به این امر نزدیک‌تر شده‌امادگی بیشتری برای دریافت آن پیدا کرده‌ای... به این طریق انسان باید از حواسش بگریزد، قوایش را به درون ببرد و در پی غفلت از همه اشیا باشد... (Forman, 1990, p.103)، کسی که می‌خواهد فقیر باطنی باشد، باید همه علوم خود را از دست بدهد، آن چنان که هیچ نداند، نه خدا را نه خلق را و نه خودش را» (Caputo, 1978, p.203).

مولانا نیز علوم جزوی را که آموختنی هستند، مطلوب خود نمی‌داند؛ چرا که این علوم همواره متعلق دارند و به همین سبب باعث تعلق به امور محدود می‌شوند. اما آن علمی که به نامحدود مربوط است، متعلقش عدم و نیستی فوق وجود است و در واقع از قید تعلق آزاد است. وی علوم جزوی را که انسان را به قید تعلقات می‌اندازد و بار انسان است، زیرکی می‌نامد که به خدا نمی‌رساند:

مرده همی باید و قلب سلیم زیرکی از خواجه بود احمقی

(دیوان، غزل ۳۱۶۸)

در برابر، ترک این علم و عقل جزوی و همراه شدن با عشق را مرادف با یک آزادگی، حریت، حیرانی و خلاص از قید و بند زیرکی می‌داند و آن را ابلهی می‌نامد.

داند او کو نیک بخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است
زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر

(مثنوی، ۷/۴-۱۴۰۲)

خویش ابله کن تبع می‌رو سپس رستگی زین ابلهی یابی و بس

(مثنوی، ۱۴۱۹/۴)

این ابلهی همان ابلهی ستوده است که در روایت آمده است که بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند. این ابلهی در برابر عقل فلسفی قرار دارد:

بیشتر اصحاب جنت ابله‌ند تا ز شر فیلسوفی می‌رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول تا کند رحمت به تو هر دم نزول
زیرکی ضد شکست است و نیاز زیرکی بگذار با گولی بساز
زیرکان با صنعتی قانع شده ابلهان از صنع در صانع شده

(مثنوی، ۴/۶-۲۳۷۰)

مولانا قصه‌ای از فقیری دارد که طالب گنج بود؛ در خواب به او نشانی گنج را دادند و گفتند: در فلان موضع، «رو به قبله کن و تیر در کمان نه و بینداز، آنجا که افتد گنج است». و او چنین کرد و تیر در هر جا افتاد، همان جا را گشت. چیزی نیافت؛ زه کمان را بیشتر کشید و پرتاب کرد، نیافت. باز هم در خواب جواب او گفتند:

کو بگفتت در کمان تیری بنه کی بگفتنت که اندر کش تو زه؟

آنچه حقست اقرب از جبل الورید تو فکنده تیر فکرت را بعید
ای کمان و تیرها بر ساخته صید نزدیک و تو دور انداخته
هر که دور اندازتر او دورتر وز چنین گنج است او مهجورتر
فلسفی خود را ز اندیشه بکشت گو بدو کو راست شوی گنج پشت
جاهدوا فینا بگفت آن شهریار جاهدوا عنا نگفت ای بی قرار
ای بسا علم و ذکاوت و فطن گشته ره رو را چو غول راهزن

(مثنوی، ۶۹/۶-۲۳۴۸)

لذا مولانا نیز مانند اکهارت طالب علم بدون صورت، آگاهی محض و جهل
آموختنی است.

دکان ز خود پرداختم، انگارها انداختم قدر جنون بشناختم ز اندیشه‌ها گشتم بری
گر صورتی آید بدل، گویم برون رو ای مظل ترکیب او ویران کنم گر او نماید لمتری
(دیوان، غزل ۲۴۴۹)

۸-۴. هیچ نداشتن و نیستی مطلق

گفتیم که راه رسیدن به فنا هیچ نخواستن و هیچ ندانستن، ترک علم و ترک اراده است
که به فقر می‌کشاند. فقر کامل همان هیچ نداشتن و نیستی محض است که زمینه را
برای فیض کامل خداوندی و بقای بالله فراهم می‌سازد. به قول مولانا:

هست مطلق کارساز نیستی است کارگاه هست کن جز نیست چیست؟
بر نوشته هیچ بنویسد کسی؟ یا نهاله کارد اندر مغرسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست تخم کارد موضعی که کشته نیست
تو برادر موضعی ناکشته باش کاغذ اسپید نابنوشته باش

(مثنوی، ۳/۵-۱۹۶۰)

و شگفتا که این سخن و حتی این تمثیل بی‌کم و کاست سخن اکهارت است: «اگر
قلب جوای و الاثرین مکان است، باید رو به نیستی محض آورد؛ زیرا بزرگ‌ترین
قابلیت در همین نیستی نهفته است. بنابراین قلب وارسته وقتی به بالاترین مقام می‌رسد
که به نیستی رسیده باشد؛ مثالی از طبیعت می‌توان آورد: اگر بخواهیم بر لوحی مومین

چیزی بنویسیم، مطالبی که قبلاً بر آن نوشته شده است، هر قدر هم که دارای مضامین عالی باشند، مانع نوشتن ما خواهند شد. باید همه آن چیزی را که بر آن لوح نوشته شده است، پاک کنیم و بزدااییم. بهترین لوح برای نوشتن، لوحی است که هیچ چیز بر صفحه آن نگاشته نشده باشد. بهمین سان، اگر خدا می‌خواهد در والاترین مکان چیزی بر قلب من بنگارد، باید هر آنچه نام و رنگ این و آن را دارد، از صفحه قلبم پاک شده باشد. در آن صورت است که قلبم به وارستگی خواهد رسید... قلب وارسته هیچ تعلقی به این و آن ندارد» (Eckhart, 1981, p.292). در اینجا گویی یکی از شارحان مثنوی به شرح ابیات فوق از مولانا پرداخته است.

این وارستگی و ترک تعلق تا آنجا پیش می‌رود که فرد وارسته دیگر نه بنده چیزی است و نه مولای کسی. نه فوق چیزی است و نه دون چیزی؛ بلکه نیست محض است. به قول اکهارت: «وارستگی محض نه فوق خود چیزی را می‌بیند و نه دون خود؛ نه تمنای کرنش دارد و نه تمنای استعلا؛ نه می‌خواهد فروتر باشد و نه فراتر... نه می‌خواهد این باشد و نه آن. می‌خواهد عدم محض باشد» (Eckhart, 1981, p.292). آنچه رسیدن به این مقام نیستی را میسر می‌سازد، عشق است. همین کلمات حکیمانه اکهارت را مولانا عاشق‌وار چنین زمزمه می‌کند:

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم

(مثنوی، ۳/۳-۴۷۲۲)

برخی گفته‌اند که مراد مولانا در اینجا نه تنها رهایی از بندگی مخلوق خدا بلکه حتی رهایی از بندگی خداست؛ چرا که در بندگی هنوز نوعی دوگانگی در کارست در حالی که عاشق تنها به فنای در معشوق و نیستی خود می‌اندیشد. بندگی یک نوع تقید است که در آن «عابد» در برابر هویت معبود برای خود نیز هویتی قائل است. این ماییم که با مخلوق بودن خویش یک نوع اضافه با خدا پیدا کرده او را «خالق» می‌کنیم و با عابد بودن خویش او را «معبود» می‌نماییم. اگر مخلوقی و عابدی در کار نباشد، اسم و رسم نیز از میان برمی‌خیزد و فقط ذات «او» باقی می‌ماند. اکهارت در فقر کامل می‌نویسد: «انسان باید آن چنان فقیر و فاقد باشد که حتی محلی که خدا در آن تأثیر

کند، نداشته باشد. اگر انسان هنوز محلی در خود داشته باشد، تمایز خود را با خدا حفظ کرده است. این است که من دعا می‌کنم که خدا مرا از خدا آزاد سازد (Eckhart, 1991, p. 217)... بالاترین و عالی‌درجه فنا عبارت است از فنای از خدا به خاطر خدا» (Eckhart, 1991, p.222).

این همان است که عرفای ما گفته‌اند: «القید کفر ولو بالله» و همان سخن مولوی است که:

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
(مثنوی، ۴۷۲۲/۳)

۸-۵. نیستی و سکوت

از خود دست کشیدن و ویران شدن هستی، یعنی پا گذاشتن به برهوت خدا. به تعبیر اکهارت: «خدا این روح را به برهوت و خلوت خویش می‌کشاند، آنجا که جایگاه وحدت محض اوست (Eckhart, 1991, p.261)...، آنجا جایی است که حتی فرشتگان راه ندارند و هیچ پیوندی با هیچ چیز وجود ندارد. آنجا بی‌زمانی، بی‌مکانی، بی‌صورتی، سکوت و سکون است» (Forman, 1990, p.108). این بیابان عدم همان است که مولانا در داستان طوطی بازرگان ما را بدان دعوت می‌کند:

من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود
(مثنوی، ۱۷۴۴/۱)

در آن برهوت باید خموشی گزید و سر تا پا گوش بود تا بتوان کلام خدا را شنید؛ چرا که کلمه الله تنها در سکوت جان تجلی می‌کند. اکهارت در تفسیر آیه: «در میان سکوت، کلمه اسرارآمیز خدا بر من تجلی کرد»، می‌گوید: «خدایا سکوت و آنجایی که این کلمه ظهور می‌کند، کجاست... در خالص‌ترین جایی که نفس می‌تواند عرضه نماید، در شریف‌ترین جا، در ذات نفس. بله در وجود نفس؛ یعنی در پنهان‌ترین جزئیاتش. در آنجا تنها وسیله سکوت است...؛ زیرا نه مخلوق می‌تواند در آنجا داخل شود و نه صورت. نفس در آن مکان نه فعلی را می‌شناسد و نه علمی را» (Eckhart, 1991, p.294).

باز هم این مولانا است که چونان اکهارت ما را به چنین عدم و چنین سکوتی دعوت می‌کند:

چون که عاشق اوست تو خاموش باش او چو گوشت می‌کشد تو گوش باش
(مثنوی، ۱۷۴۲/۱)

چون که غیب و غایب و روپوش به پس لبان بر بند و لب خاموش به
(مثنوی، ۳۶۴۱/۱)

رخت‌ها را سوی خاموشی کشان چون نشان جویی مکن خود را نشان
(مثنوی، ۱۵۹۴/۶)

۹. نیستی و مرگ اختیاری

«مرگ» از جمله مسائلی است که در همه دیدگاه‌ها ربطی وثیق با «نیستی» دارد. حتی برخی از عامه مردم آن را عین نیستی می‌پندارند. اگر حیات دنیوی را هستی و بقا بدانیم، مرگ نیستی و فناست؛ و اگر حیات دنیا را لهو و لعب و غفلت بدانیم، مرگ به دست آوردن حیات و بقاست. در روایت نیز آمده است که «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»؛ مردم خواب‌اند؛ چون بمیرند، بیدار شوند.

انسانی که همه چیز را ترک کرده است، ترک علم، ترک اراده و ترک تعلق، به یک معنا مرگ را اختیار کرده است که همان شهادت و «مرگ اختیاری» است.

به قول اکهارت: «انسان کامل باید به این خو کند که خود را مرده و مستغرق در خدا ببیند، آن چنان که تمام سعادتش این باشد که جز خدا هیچ نداند، جز او هیچ نخواهد و هیچ علم و اراده‌ای از خود، جز علم و اراده خدا نداشته باشد (Eckhart, 1981, p.216) ... و این معنای صلیب خود را بر دوش کشیدن است» (Eckhart, 1981, p.230).

این امر و این دعوت در سراسر مثنوی خود را نشان می‌دهد. از همان ابتدای

مثنوی مثلاً در داستان طوطی و بازرگان، با بحث «مرگ اختیاری» رو برویم:

ما چه باشد در لغت اثبات و نفی من نه اثبات منم بی‌ذات و نفی

من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی در یافتم

(مثنوی، ۱۷۳۴/۱)

ما بها و خون بها را یافتیم جانب جان باختن بشتافتیم
(مثنوی، ۱۷۵۰/۱)
یعنی همان طور که معصوم فرمود: «موتوا قبل ان تموتوا» بمیرید قبل از آن که بمیرید، مولانا و اکهارت عاشق وار مرگ اختیاری را می طلبند:
ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز بوی برد
(مثنوی، ۱۳۷۲/۴)

و دعوت به مرگ عاشقانه می کنند:
بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید وزین مرگ نترسید کزین خاک برآید سماوات بگیریید
(دیوان، غزل ۶۳۶)

و شهادت طلب می شوند:
کجایید ای شهیدان خدایی؟ بلاجویان دشت کربلایی
کجایید ای ز جان و جا رهیده؟ کسی مر عقل را گوید کجایی
(دیوان، غزل ۲۷۰۷)

یعنی کسانی می توانند در این راه پای گذارند که جرئت و جسارت شهادت در پیشگاه عشق را داشته باشند. به قول اکهارت: «هیچ جنگ و جهادی نیست که شجاعتی عظیم تر از خود فراموشی و نفی خود لازم داشته باشد» (Eckhart, 1941, p.240).

۱۰. وحدت در نیستی

گفتیم که مولوی و اکهارت، معلمشان عشق است که به آن‌ها جرئت و شجاعت شهادت و مرگ و نیستی را عطا می کند:

آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
تو مکن تهدید از کشتن که من تشنه زارم بخون خویشتن
عاشقان را هر زمانی مردنی است مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دو صد جان دارد از جان هدی وین دو صد را می کند هر دم فدا
هر یکی جان را ستاند ده بها از نبی خوان عشره امثالها

گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان بر افشانم برو
 آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایدگی است
 اقلونی اقلونی یا ثقاتی ان فی قتل حیاتاً فی حیاتی
 یا منیر الخدی یا روح البقا اجتذب روحی و جد لی باللقا
 لی حبیب حبه یشوی الحشا لویشا یشوی علی عینی مشی
 پارسی گو گرچه تازی خوش تر است عشق را خود صد زبانی دیگر است
 (مثنوی، ۴۲/۳-۳۸۳۲)

و مسلماً یکی از آن عشاقی که عشق زبان او را به سخن گفتن واداشته است، اکهارت است، هرچند نه به پارسی می گوید، نه به تازی؛ لیکن به دنبال همسخنی می گردد که زبان او را فهم کند، چنان که می گوید: «کسان بسیاری هستند که این مطلب را درک نمی کنند...، اما کسی که می خواهد این امر را دریابد، باید کاملاً وارسته بوده از همه امور دنیوی فراتر رفته باشد... کسی که می خواهد تعالیم مرا در باب فنا دریابد، باید خود کاملاً فانی باشد (Eckhart, 1991, p.69).... از خدا می طلبم که شما نیز به همان فقر و فنا برسید تا بتوانید تعلیمات مرا دریابید (Schurmann, 1978, p.282).... اگر می توانستید به قلب من معرفت پیدا کنید، آنچه را می گویم، به خوبی درمی یافتید؛ زیرا این خود حقیقت بلکه خود حق است که دارد سخن می گوید» (Eckhart, 1991, p.227).
 مسلماً مولانا که در حق مستغرق و فانی از خویش است، از کسانی است که اکهارت به دنبال آن ها می گردد. این فنا و نیستی است که آن دو را به وحدت می رساند:
 عاشقان اندر عدم خیمه زدند چون عدم یک رنگ و نفس واحدند
 (مثنوی، ۳۰۲۴/۲)

و در دل جنگ های صلیبی که شرق و غرب عالم را به آتش کشیده است، بی رنگی که رنگ خداست، این دو عارف را به صلح و اتحاد می کشاند:
 جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان های شیران خداست
 (مثنوی، ۴۱۴/۴)

نتیجه

گشت و گذار در نیستان ازلی، که وادی عدم، سرزمین نیستی و دیار نیستان است، موجب تشابهات بسیار شگفت‌انگیز مولوی و اکهارت در ابعاد عرفانی، فلسفی و کلامی شده و باعث گشته است که آن دو، علاوه بر همزمانی (مولانا متولد ۱۲۰۷ میلادی و اکهارت متولد ۱۲۶۰ میلادی)، به هم‌زمانی و همدلی نیز دست یابند و سخن هم را فهم کنند و تأییدی بر کلمات مولانا شوند که:

هم‌زمانی خویشی و پیوندی است	مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک هم‌زبان	ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است	همدلی از هم‌زمانی بهتر است

(مثنوی، ۷/۱ - ۱۲۰۵)

یادداشت‌ها

1. separate
2. split off
3. letting go
4. non-attachment
5. disinterestedness
6. detachment
- 7 total selflessness
- 8 Godhead
- 9 naked
10. desert
11. nothingness
12. nothing
13. one
- 14 nothing

کتابنامه

- عطار، فریدالدین (۱۳۷۴)، تذکره الاولیاء، به کوشش نیکلسون، تهران: انتشارات صفی علی‌شاه، چاپ ۲.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۷۵)، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس، چاپ سوم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۵۲)، دیوان کبیر، تهران: کانون انتشارات علمی، چاپ سوم.
- همو (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، تهران: انتشارات طلایه، چاپ دوم.

- Caputo, John (1978), "Fundamental Themns in Meister Eckhart", in *Thomists*, Vol. 42, No. 2, pp.197-225.
- Davis, Oliver, (1988), *God within, The Mystical Tradition of Northern Europe*, New York: Paulist Press.
- Eckhart, Meister (1941), *A Modern Translation*, Translated by Reymond Bernard Blakney, New York: Harper and Brothers Publishers.
- Id. (1981), *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, Translated by Bernard McGinn, New York: Paulist Press.
- Id. (1986), *Teacher and Preacher*, Bernard McGinn (ed.), New York: Paulist Press.
- Id. (1991), *Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Sprituality in New Translation*, Mattew Fox (ed.), New York: Image Books.
- Forman, Robert, K.C. (1990), "Eckhart, Gezuchen and the Ground of the Soul", in *The Problem of Pure Concioussness, Mysticism and Philosophy*, Robert K. C. Forman (ed.), New York: Oxford University Press, pp.98- 119.
- Happold, F. C. (1963), *Mysticism: A Study and Anthology*, London: Penguin Books.
- Otto, Rudolf (1976), *Mysticism East and West, A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Traslated by Bertha L. Brancy and Richenda C. Pane, New York: Macmillan Publishing Co.
- Schurmann, Reiner (1978), "The Loss of the Origin in Soto Zen and in Meister Eckhart", in *Thomist*, Vol. 42, pp.281- 312.
- Sells, Michael (1994), *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Sells, Michael (1996), "Comments", in *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idle and Bernard McGinn (eds.), New York: Continuum, pp.163- 173.
- Smith, Cyprian (1993), "Meister Eckhart on Union of Man with God", in *Mystics of the Books*, R. A. Herrera (ed.), New York: Peter Lang Publishing, pp.237- 256.