

The Theoretical Foundations of “Self-Annihilation” in the Views of Imam Khomeini and Meister Eckhart

Abu Ali Abd al-Qader Mohammadi¹

Mohammad Mahdi Gorjian²

Received: 03/12/2019

Accepted: 23/05/2020

Abstract

Imam Khomeini and Meister Eckhart are two well-known Muslim and Christian mystics, respectively. In their mystical views, the spiritual traveler’s soul will finally be annihilated in God’s being. In this article, we are concerned with whether the doctrine of annihilation (*fanā’*) has the same intellectual foundations in their views? Their views are comparatively considered in analytic-inferential terms in order to learn about the nature of the soul’s annihilation. One common assumption made by both is the soul’s immateriality, which prepares the ground for an account of the soul’s epistemic annihilation. The soul’s journey begins with love in the views of Imam Khomeini and Eckhart. For the former, the annihilation and transformation occur in the traveler’s soul through a manifestation of divinity at the stage of Oneness (*Aḥadiyya*), while for the latter, annihilation occurs at the stage of Unity (*wāḥidiyya*) which is higher than the stage of divinity and existence. At any rate, the manifestation of divinity and the intuition of the Lord occur at the stage of divinity or Eckhart’s stage of Unity, which is for Imam Khomeini the stage of divine determination. For this reason, annihilation is the soul’s epistemic and existential transformation and its being affected by divine names and attributes, rather than the destruction of the soul. For both of these intellectuals, the major accomplishment through the soul’s annihilation is the “intuition of the unity of existence,” in addition to the soul’s emptiness from anything but God.

Keywords

Self-annihilation, intuition, unity of existence, Imam Khomeini, Meister Eckhart.

1. PhD student of Islamic mysticism, Qom, Iran (corresponding author): alqader93@gmail.com.

2. Professor, Department of Philosophy and Kalam, Baqer al-Olum University, Qom, Iran: mm.gorjian@yahoo.com.

مبانی نظری «فنا» از نظر امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت

ابوعلی عبدالقادر محمدی^۱ محمدمهدی گرجیان^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۲

چکیده

امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت، دو تن از عارفان مشهور مسلمان و مسیحی هستند و در تفکر عرفانی آنها نفس سالک در نهایت در وجود خداوند فانی می‌شود. بر این اساس، در مقاله پیش رو به این پرسش پرداخته‌ایم که آیا آموزه فنا در آرای این دو متفکر مبانی مشترکی دارد؟ بررسی تطبیقی تفکر آنها به صورت تحلیلی-استنباطی و با هدف شناخت چستی فنای نفس صورت گرفته است. تجرد نفس مبنای مشترک در آرای این دو اندیشمند است که زمینه تبیین فنای معرفتی نفس را فراهم می‌آورد. سفر نفس در آرای امام خمینی علیه السلام و اکهارت با قدم عشق آغاز می‌شود. از نظر امام خمینی علیه السلام با تجلی الوهیت (در مقام احدیت)، فنا و تحول در نفس سالک رخ می‌دهد؛ درحالی‌که فنا نزد اکهارت در مرتبه واحد که فراتر از مرتبه الوهیت و فراتر از مرتبه وجود است صورت می‌گیرد. به هر حال تجلی الوهیت و شهود آفریدگار در مرتبه الوهیت یا در مرتبه واحد اکهارتی که از نظر امام خمینی علیه السلام مرتبه تعین الهی و احدیت است، رخ می‌دهد؛ بنابراین فنا تحول معرفتی و وجودی نفس و تأثیرپذیری آن از اسما و صفات الهی است؛ نه نابودی نفس. رهاورد مهم فنای نفس، «شهود وحدت وجود» در آراء این دو متفکر است و تهی‌وارگی نفس از غیرخداوند به هنگام شهود دیگر نتیجه بنیادی به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها

فنای نفس، شهود، وحدت وجود، امام خمینی علیه السلام، مایسترا اکهارت.



نظر
نقد

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
alqader93@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.

mm.gorjian@yahoo.com

* محمدی، ابوعلی عبدالقادر؛ گرجیان، محمدمهدی. (۱۳۹۹). مبانی نظری «فنا» از نظر امام خمینی علیه السلام و مایسترا اکهارت.

Fصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۵ (۱۰۰)، صص ۷۸-۱۰۳.

Doi: 10.22081/jpt.2020.56192.1680

نفس اصل انسان است و آگاهی حضوری نفس از خویشتن بدین معناست که معرفت حضوری با فاعل شناسا (نفس) اتحاد دارد. نفس بر پایه چنین شناختی، متناسب با ظرفیت وجودی خود، به شناخت شهودی حق تعالی راه می‌یابد که تهی‌واری از معرفت‌های غیرشهودی برای او رخ می‌دهد و تنها حق تعالی را می‌بیند. فنای نفس در گرو بررسی دوسویه هویت تجردی نفس و معرفت شهودی آن است که در آراء امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت با مقایسه جزء به جزء دو دیدگاه تبیین می‌شود. وجودشناسی نفس مبتنی بر تجرد نفس، راه ادراک فَنای نفس را در اسفار اربعه هموار می‌سازد. اهمیت بررسی فَنای نفس در رهنمودسازی این بحث به شناخت نفس است که زمینه‌ساز سلوک الی الله نیز می‌باشد. از این رو، تحلیل فَنای معرفتی نفس در آراء امام خمینی علیه السلام و اکهارت، بحث جدید در این زمینه است.



۱. معانی لغوی و اصطلاحی فنا

«فناء» از ریشه «فَنَی» به معنای «نیستی، نابودی، مردن» و نقیض «بقاء» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۷۸). همچنان که «فناء» به معنای «نامشخص بودن هویت فرد و مجهول بودن وی» نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۶۵).

معنای عرفانی «فناء» با معانی لغوی آن ارتباط دارد؛ زیرا سالک از طریق شناخت نفس خود به ناتوانی امکانی خود آگاه می‌شود. با تهذیب نفس به مقام معرفتی می‌رسد که فقط خداوند را می‌بیند؛ یعنی سالک در آن مرتبه وجودی حتی خود را نمی‌بیند (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۲۸).

تعریف جامع از فَنای نفس در آرای عارفان یافت نمی‌شود؛ زیرا عارف در پی خودسازی و سلوک معرفتی فناست تا به درجات بالای ایمان راه یابد. به این ترتیب، «فنا» عبارت است از [حالت وجودی - معرفتی نفس که] جز خداوند چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند [و نفس به حالت‌هایی محو و صحو متحول می‌گردد] و نابود نمی‌شود (جوادی، ۱۳۸۹الف، ج ۷، ص ۱۴۱).



۲. ساحت هستی‌شناسی فنای نفس

نفس دارای مراتب وجودی و معرفتی متعدد است که به مراتب ظاهری و باطنی دسته‌بندی می‌شوند. شناخت بُعد مُلکی و ملکوتی نفس با این روش امکان‌پذیر است و با تبیین اسفار چهارگانه نفس، شناخت فنای آن ممکن است و میان دو بُعد نفسانی پل معرفتی ایجاد خواهد شد. در هستی‌شناسی فنای نفس، نحوه پیدایش نفس مقصود است تا با شناخت تجرد هویت انسان، زمینه ادراک چگونگی فنای آن در بحث معرفت‌شناسی فراهم گردد؛ ولی به دلیل درهم‌تنیدگی میان فنای وجودی نفس با فنای معرفتی و شهودی آن، می‌توان از فنای وجودی نفس سخن گفت. زیرا ادراک فنا به معنای تحول و وجودی نفس، تحول و تأثیرپذیری آن از اسماء و صفات الهی، بدون شناخت فنای معرفتی - شهودی نفس امکان ندارد. فنای وجودی نفس سالک به معنای تحول و رنگ‌پذیری نفس است که وجودش حقانی می‌گردد و دیگر کثرت‌های مظاهری را نمی‌بیند. اتحاد یا نابودی نفس مخلوق و محدود در وجود مطلق نامحدود امکان ندارد و فنا به معنای اتحاد با خداوند در سخنان عرفا نیازمند اصلاح است.

۲-۱. اقسام فنای نفس

فنا در یک تقسیم‌بندی بر سه قسم است: «فنای افعالی»؛ سالک در این مرتبه تنها آفریدگار را فاعل حقیقی می‌داند. «فنای صفاتی»؛ سالک در این مقام، تمام صفات کمالی (عالم، قادر و حی) را مخصوص خداوند می‌یابد. «فنای ذاتی - وجودی»؛ در این مرحله، سالک فقط وجود حق تعالی را [که در مرتبه فیض منبسط تجلی یافته] مشاهده می‌کند (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۰). سالک در این مرتبه فنائی محو تماشای جمال و کمال اسما و صفات حق تعالی می‌گردد و در حقیقت کثرت‌های امکانی را که مظاهر اسمای الهی‌اند نمی‌بیند.

سالک در مرتبه «فنای افعالی»، ذات فقری و ربطی خود را که فانی در هستی مطلق است، نمی‌بیند؛ افعال کمالی خود را فانی در فعل فاعل نامتناهی می‌بیند و در می‌یابد که

دیگر موجودات نیز استقلال وجودی ندارند و افعال کمالی آنها در فعل خدای سبحان فانی است؛ اما افعال زشت، گناهان و شرور که ریشه نقصی و فقدانی دارند را از خود انسان می‌داند؛ یعنی مبدأ ذاتی نمی‌خواهند و استنادی به خداوند ندارند. «فناى صفاتى» سالک زمانی تحقق می‌یابد که سالک از توحید افعالی موسوم به «فناى افعالی» بگذرد و به توحید صفاتی برسد که «فناى صفاتى» نام دارد. انسان تا اوصاف کمالی خود و دیگران را در اوصاف خدای سبحان فانی نبیند، موحد راستین نیست؛ زیرا خدا دارای اوصاف کمالی نامحدود است و در کنار صفت نامحدود خدا، صفت دیگر نمی‌گنجد. «فناى ذاتى» در گرو دو مرحله فناى پیشین است؛ سالک وقتی به دو مرحله فناى افعالی و صفاتی نایل آید، در حقیقت به باطن عالم و دین دست می‌یابد و از آن باطن، باطن و عمق دیگری برای او مشهود می‌شود که همان «فناى ذاتى» است. سالک در این مقام، برای هیچ ذاتی استقلال و هستی جداگانه قائل نمی‌شود و همه ذوات و وجودات را فانی در آن هستی محض و ذات صرف می‌داند (جوادی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۴).

در قلمرو هستی‌شناسی نفس باید گفت که فناى نفس به معنای معدوم شدن هویت نفس نیست؛ بلکه رجوع نفس از ملک به ملکوت است. فناى وجودى نفس از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، در دو قوس نزولی و صعودی دایره وجودی تحقق می‌یابد. در قوس نزول، پدید آمدن نفس با تجلی الهی از عالم ملکوت به ملک است و در قوس صعود، نفس از جهان طبیعت به ملکوت بالا می‌رود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۳).

بنابراین فناى وجودى نفس در گرو فناى معرفتى آن است و تا زمانی که سالک فناى معرفتى نداشته باشد، فناى وجودى را تجربه نخواهد کرد؛ از این رو خواجه عبدالله، فناى نفس را به سه درجه «فناى معرفتى نفس در معروف، فناى نفس از شهود معرفت خود و فنا از شهود فنا» تقسیم کرده و فناى معرفتى را در رتبه نخست قرار داده است. از این تقسیم‌بندی استنباط می‌شود که فناى معرفتى و وجودى نفس در هم تنیدگی دارند و جدای از هم نیستند؛ همچنان که از ترتیب فناى نفس به فناى افعالی، فناى صفاتى و فناى ذاتى در تقسیم‌بندی عارفان بر می‌آید که فناى وجودى نفس به معنای تحول نفس و رنگ‌پذیری نفس از کمالات الهی است که در گرو فناى معرفتى می‌باشد.





۲-۲. تجزید نفس در حرکت جوهری

ادراک فنای نفس بدون بررسی هستی‌شناسی آن دشوار است. پیدایش نفس از بدن در حرکت جوهری آن، زمینه درک مفهومی فنای نفس را به خوبی فراهم می‌کند. نفس، جدا از جسم نیست. هرگاه بدن در مراحل جنینی مستعد داشتن نفس مجرد باشد، نفس مانند حلقه در زنجیره حرکتی جسم نمایان می‌شود. می‌توان نفس را به هسته و بدن را به میوه تشبیه کرد. در آغاز شکل‌گیری میوه، هسته وجود ندارد؛ ولی به تدریج درون میوه پدیدار می‌شود؛ ولی طعم و خواص هسته و میوه متفاوت‌اند. در فلسفه صدرای، دو گانه‌انگاری جسم و نفس در آموزه‌های دینی مورد توجه است؛ تقدم وجود نفس بر جسم را عقلی دانسته و تأخر پیدایش نفس در بدن با حرکت جوهری مستدل شده است. زیرا صورت‌های جدید با روش لُبس بعد از لُبس بر صورت‌های پیشین افاضه می‌شود و نفس سرانجام به مرتبه ادراک کلیات و بقای روحانی می‌رسد (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱).

براساس چنین ارتباطی میان نفس و بدن در نگرش عرفانی، نفس بر بدن اشراف دارد و بدن را تدبیر می‌کند. برخی از عارفان بدن را مرتبه نازلۀ نفس می‌دانند؛ زیرا اصل انسان نفس وی است که در حرکت جوهری از بدن پدید آمده است. در واقع نفس و بدن دو روی یک سکه‌اند و تمام افعال ظاهری و جسمانی انسان پرتوهای نفس هستند که در جسم ظهور می‌یابند. نفس حقیقت انسان محسوب می‌شود و بدن مرتبه نازلۀ نفس است؛ به گونه‌ای که «بدن، نفس متمثل و روح متجسد» است؛ ظهور نفس در بدن و جسم نظیر ظهور پرتو آتش در آب جوش است؛ بدین معنا که تمام افعال جسم از قبیل دیدن، تکلم و غیره، افعال روح‌اند؛ زیرا که انسان هویت واحد ذات اطوار متعدده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۲۲). به تعبیر امام خمینی علیه السلام دست به هر جایی از جسد بگذاری، روح است [که در جسم ظهور یافته] (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۴).

وجودشناسی نفس از دیدگاه امام خمینی علیه السلام با حرکت جوهری صدرایی مطابقت دارد؛ زیرا نفس -جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء- در حرکت جوهری از طبیعت مادی به وجود می‌آید. آغاز این حرکت به نطفه باز می‌گردد که ماده نخست جنین است و با حرکت جوهری به مضغه، سپس به علقه و آنگاه به نفس که مرتبه پایین تجرد را

دارد تبدیل می‌شود. نفس در حرکت جوهری خود در مراتب بالاتر تجرد بیشتری می‌یابد و نیازش به ماده کمتر می‌گردد، در فرجام حرکت جوهری نفس از ماده و بدن مستقل می‌شود، وقت جدایی نفس از بدن مادی فرا می‌رسد و نفس از بدن مادی (در مرحله مرگ) بیرون می‌رود. پس از این استقلال، نفس به بدن نیاز ندارد، برعکس بدن به نفس نیازمند می‌شود؛ لذا نفس می‌تواند در عالم دیگر همین بدن طبیعی را خلق کند (اردبیلی ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۶۴-۶۶).

موضوع وجودشناختی نفس از معرفت‌شناختی آن در آثار عارفان از جمله اکهارت و امام خمینی علیه السلام دقیقاً تفکیک نشده است. از اینرو، هستی‌شناسی نفس از معرفت‌شناسی آن، با تکیه بر اصل حرکت جوهری، لازم است تفکیک گردد.

اکهارت رابطه خاصی میان نفس انسان و خداوند قائل است؛ هرچند از نظر کاپلستون چنین رابطه‌ای مبالغه‌گویی اکهارت شمرده شده، اما روش تفکر غیرنظام‌مند اکهارت نیازمند بررسی بیشتر است تا مقصود واقعی وی مکشوف گردد. بُعد وجودشناختی نفس از دیدگاه اکهارت در دو حوزه «ذات نفس» و «فعالیت‌های نفسانی» قابل بررسی است. ایشان، با فرق‌نهادن میان «ذات نفس» و «فعالیت‌های آن»، اتحاد اعلای عرفانی را از رهگذر فعالیت‌های معرفتی نفس، در دو حوزه عشق و شناخت میسر می‌داند که ذات نفس بیرون از این اتحاد است. عنصر نامخلوق نفس در نظریه عرفانی اکهارت هرچند با ابهام مواجه است، با استناد به قرائنی در تجربه‌های عرفانی وی، تحلیل موجهی از آن ارائه خواهد شد. با تکیه بر اصل حرکت جوهری، عنصر نامخلوق نفس با تفسیر عقلانی سازگار است.

از دیدگاه اکهارت اتحاد نفس با حق تعالی در عمیق‌ترین لایه نفس که در اصطلاح اکهارت مرتبه معرفتی «جرقه» یا «جرقه روح» نامیده شده رخ می‌دهد؛ آنجا که خدا به نحوی ناپیدا و توصیف‌ناپذیر، نفس را با خود متحد می‌سازد، در عین حال باید توجه داشت که این اتحاد با ذات نفس نیست. به باور اکهارت در نفس آدمی عنصر نامخلوقی وجود دارد که «آرخه» نامیده می‌شود و وی آن را همان «عقل» می‌داند. او ارتباط نفس با خالق نفس را در ادراک می‌داند. «نفس به دلیل ادراک، صورت خدا را دارد. زیرا





خود خدا ادراک است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۲۲۴-۲۲۵). اکهارت با تأکید بر دو ساحت وجودی «ذات نفس» و «قوای آن» می‌گوید که یکی از ویژگی‌های ذات نفس «خالص» و «بی‌رنگ و بو» بودن آن است؛ اما تعلق‌های مادی، ذات نفس را می‌آلاید. ایشان با استناد به ابن‌سینا، ذات نفس را به جسم انسان، قوای آن را به ردای انسان و تعلق‌های قوای نفس را به وصله یا پارچه‌ای که روی ردا دوخته باشند تشبیه می‌کند. اکهارت با این تشبیه، این گونه تقریب می‌کند که تعلق‌های نفس همچون پارچه‌ای چسپیده بر جامه همراه نفس است که سرانجام بر نفس تأثیر خواهد گذاشت.

بر این اساس، تجرد نفس که دیگر مبنای مشترک آموزه فنا نزد امام خمینی علیه السلام و اکهارت است، از دو ساحتی بودن نفس در آرای اکهارت استنباط می‌شود. قرائنی همچون تمایز میان ذات نفس و قوای آن، همچنین خالص و بی‌رنگ و بو بودن ذات نفس، نشانگر تجرد نفس هستند، در حالی که قوای نفسانی تجرد کامل ندارند. ذات نفس با تأثیرپذیری از قوای خود به مادیات تعلق می‌یابد و ذات بی‌رنگ نفس به دلیل وابستگی‌های مادی رنگ مادی می‌گیرد: «نفس در هرچه تأمل کند و به هرچه تعلق داشته باشد [از آن متأثر خواهد شد] و آن چیز نفس را دربر خواهد گرفت (Blakney Raymond, 1941, p.168).

بنابراین، نفس با وابستگی به اعضا و قوا، رنگ قوا را می‌گیرد و سخن اکهارت نیز به همین مطلب ناظر است. عارفان با تأکید بر معرفت نفس رهنمود می‌کنند که سالک حصارهای تعلقی نفس را باید کنار بزند تا نفس به معرفت شهودی و فنا ارتقا یابد. از نظر اکهارت «عنصر نامخلوق نفس» با هدف پی‌گیری بُعد وجودشناختی آن نیازمند بررسی است. با توجه به قرائت‌های مختلف شارحان اکهارت، روش معقول این است که جنبه وجودشناختی نفس در نظریه وی مطابق حرکت جوهری صدرایی بررسی گردد. به قول کاپلستون در واقع اکهارت گفته بود که در نفس چیزی نامخلوق وجود دارد؛ هر چند منظور اکهارت توجیه شده است که «نامخلوق» به معنای «خلق‌ناشده به خود» یا غیرمخلوق با نفس است و گفته بود که «نفس کل» اگر ذاتاً عقل باشد، نامخلوق است؛ نه نفس جزئی (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۶).

سخن کاپلستون نشان می‌دهد که اکهارت به‌اکراه نامخلوق بودن نفس را در برابر کلیسا قبول کرد؛ ولی با تغییر موضع گفت که قوای اعلائی نفس با خود نفس آفریده شده‌اند و به نظریه نامخلوق بودن در مورد قوای نفس تصریح کرد؛ یعنی قوای نفس جداگانه خلق نشده‌اند؛ بلکه نفس مستعد داشتن این قواست که به تدریج در نفس ایجاد و شکوفا می‌شوند. توجیه معقول از «نامخلوق بودن نفس یا جزء آن» این است که نفس جداگانه خلق نمی‌شود تا بعد از شکل‌گیری بدن جنین در آن حلول کند؛ بلکه آفریدگار در جسم مخلوق قابلیت را مهیا کرده است که بدن در حرکت جوهری وقتی به مرحله‌ای از رشد برسد، نفس از آن پدیدار می‌گردد. نفس بالقوه در جنین بالفعل وجود دارد که به هنگام مناسب پدیدار می‌شود؛ ولی نامخلوق بودن نفس کل، در سخن اکهارت مشکل دارد.

فنای نفس و شهود وحدت وجود در اندیشه اکهارت، به لحاظ وجودشناختی از رهگذر واسطه بودن «کلمه» یعنی «مسیح» که در خدا بوده است، رصد می‌شود. بدین معنا که همه مظاهر خلقی و کثرت‌ها به سبب وجود مسیح و کلمه ایجاد شده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر کلمه در خدا نبود، کثرت‌های خلقی تحقق نمی‌یافتند. این اندیشه گرچه بنیان باور تثلیث مسیحی است، در عین حال بر اساس نقل کاپلستون، اکهارت در شرح سفر پیدایش، پس از ارجاع خلقت به مثال‌های افلاطونی یا عقول اشیا، اظهار می‌دارد که «کلمه» مثال‌های معقول است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۳۱).

در گزاره‌های دینی به دوگانگی خالق و مخلوق (نفس) تصریح شده است و این امر با ظاهر سخن اکهارت تعارض دارد؛ ولی باید گفت که این سخن اکهارت جزء شطحیات عرفانی است و با دیگر شواهد عرفانی، می‌توان مقصود اصلی وی را کشف کرد. از این رو تفسیر «وحدت نفس با خدا» به استحاله وجودی نفس با خدا اشتباهی است که غیرعارف در تفسیر دیدگاه عارف اظهار می‌دارد؛ در حالی که چنین وحدت نفسی با خداوند، با تفسیر معرفت‌شناسانه نفس مناسبت دارد تا ابهامات بر این مبنا مرتفع گردند. بنابراین از نظر اکهارت، وحدت نفس با خدا و فنا و وجودی نفس در قلمرو هستی‌شناسی نفس، تحول و حقانی شدن نفس است؛ نه نابودی و بی‌هویتی آن. زیرا نفس





پس از دریافت شناخت‌های لازم به ادراک فناهای سه‌گانه افعالی، صفاتی و ذاتی راه می‌یابد. به گفته اکهارت، در فنای ذاتی، وحدت نفس با خدا بدین معناست که سالک وجود واحد شخصی نامتناهی را مشاهده می‌کند و محو تماشای صفات کمالی آن وجود می‌گردد.

۳. ساحت معرفت‌شناسی فنای نفس

فنای معرفتی نفس و شهود وحدت الهی در عرفان از رهگذر شناخت نفس امکان‌پذیر می‌گردد. همان‌گونه که در وجودشناسی نفس گفته شد، فنای وجودی نفس با فنای معرفتی آن درهم‌تنیده است و بدون شناخت وجود واحد نامتناهی، تحول و فنای وجودی نفس ممکن نخواهد بود. زیرا فنای وجودی- ذاتی شخص جاهل که کمال معرفتی ندارد، در اسما و صفات کمالی مطلق امکان ندارد. نفس مجرد که اصل انسان است، در اوج معرفت شهودی به فنا و تحول ذاتی می‌رسد و از صفات الهی تأثیر می‌پذیرد. معنای فنای ذات نفس در حق تعالی این است که نفس مظهر اسم الهی است و به اقتضای عین ثابت خود که لوازم اسما و صفات الهی است، کمال حقانی می‌گیرد.

فنای معرفتی نفس در سفرهای چهارگانه رخ می‌دهد؛ فنائی که هم سلوک و فعل سالک است، هم امری شهودی و معرفتی؛ زیرا از طریق اعمال صالح و سلوک عملی سالک، شهود مشهود برای وی میسر خواهد شد. فنای سلوکی نفس در رتبه نخست فنا قرار دارد (افعال نیکوی سالک مستند به خداست) و فنای شهودی سالک را در پی دارد. سفر اول و دوم اهمیت زیادی دارند؛ چون سالک نفس را از معلومات کثرت‌های خلقی تهی می‌سازد و نفس مجرد صرف می‌ماند که صفات خلقی از وی تجرید گشته و با شهود وحدت حق در اسما و صفات کمالی حق تعالی فانی و از کمال حقانی بهره‌مند می‌گردد. در سفر سوم و چهارم نیز که به حالت متعارف باز می‌گردد، متوجه کثرت‌های مظاهری می‌شود. وحدت نفس با خداوند در قلمرو معرفت‌شناسی بدین معناست که عارف نفس خود را به معنای شهود معرفتی با خداوند متحد می‌یابد. فنای معرفتی نفس در حق تعالی، حالتی است که پس از قطع توجه نفس از کثرت‌ها، معلومات حصولی

نفس تجربی کنار می‌روند و حالت نفس بسیط پدیدار می‌شود که عبارت است از شهود وحدت عریان نفس. اقوال عارفان از تجربه‌های عرفانی‌شان به‌رغم متناقض‌نمابودن، قابل فهم است. در مورد ادعای یکی‌بودن با خدا نیز عارف مجبور است که از چنین تشبیهی استفاده کند که در واقع تمثیل است نه انطباق نفس با خدا.

هرچند در سخن اکهارت تبدیل‌شدن نفس به خدا، مانند تبدیل‌شدن نان به بدن مسیح تصریح شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۵)، اما واژه «تبدیل‌شدن» معانی متعددی از معنای لغوی استحاله مادی گرفته تا تغییرهای لفظی و معنوی دارد. مفهوم تبدیل نباید در اشیای مادی منحصر گردد؛ تبدیل‌شدن نفس عارف نیز غیر از معنای عرفی و زبان‌شناختی آن است؛ بنابراین تبدیل‌شدن نفس سالک به خداوند در هنگام اتحاد همان گونه که اکهارت گفته است: «من و خدا یکی هستیم»، به معنای وحدت معرفتی است که عارف وجود حقیقی و واحد الهی را به گونه‌ای می‌شناسد که ذهن سالک از تصورات غیرشهودی تهی می‌گردد و به‌جز رؤیت وجود واحد حقیقی معرفت دیگری در نفس نیست که به تهی‌وارگی و ظلمت تعبیر می‌شود (استیس، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳). بنابراین، نفس به‌بطلان و معدوم‌بودن مظاهر پیمی‌برد و در وادی چنین معرفت شهودی، علم حصولی نفس مورد توجه نفس نیست و نفس تنها حق را می‌شناسد و به خود علم ندارد. تحول معرفتی فنای نفس در خداوند در بیان دیگری از اکهارت نیز مشهود است: «من از راه شناخت، خدا را به خودم تبدیل می‌کنم، من از راه عشق در خدا وارد می‌شوم» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۶). اکهارت در قالب مثالی، صبرورت معرفتی خود را در اتحاد با خدا نظیر تبدیل چوب به آتش و تبدیل غذا به طبیعت انسان می‌داند و آن را شطح بر می‌شمارد که فهم مقصودش را مشکل می‌سازد. مقصود وی تحول تجردی نفس به معنای رنگ‌پذیری از وجود حقانی است که هویت نفس نیز حقانی می‌گردد و بر بُعد طبیعی نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد چیره می‌شود؛ بنابراین لازمه تفکر وحدت وجود عارفان از جمله اکهارت، وحدت حق و خلق است؛ ولی در نظر او تعالی خدا حفظ می‌شود و اکهارت هرگز به حلول و اتحاد تن نمی‌دهد (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۳).





۳-۱. چیستی سفر عرفانی

«سفر» در نگاه عارف عبارت است از: «توجه معرفتی نفس به حق تعالی» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۶). وقتی نفس از طریق تهذیب به مرتبه معرفتی قلب برسد می تواند به حق تعالی توجه کند و این آغاز صیروت و سفر نفس خواهد بود. سفر معنوی را می توان به سفر عرفی و حرکت ظاهری تشبیه کرد که دارای مبدأ، مقصد و منازل است و از نظر امام خمینی علیه السلام چهار مرتبه دارد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷). نفس در اسفار معرفتی چهار گانه، مرتبه های معرفتی همچون «نفس»، «قلب»، «عقل»، «روح»، «سیر»، «خفی» و «اخفی» را می پیماید که عارفان از آن با اصطلاح مقامات و منازل نفس یاد می کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ق، ج ۷، ص ۳۶). به باور امام خمینی علیه السلام، نفس دارای مقامات متعدد است و سه مقام نفس عبارت اند از: الف) مقام اول؛ منزل «ملکی - ظاهری» نفس؛ نفس در این منزل مادی بر جسم می تابد و زندگی عرضی به آن می بخشد؛ ب) مقام دوم؛ باطن و نشئه «ملکوت» نفس است؛ ج) مقام سوم؛ مقام «عقلی» نفس است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۸۶).

۳-۲. ارتباط فنای نفس با اسفار اربعه

بحث هستی شناسی نفس به عنوان مبنای وجودی نفس، زمینه تحلیل فنای معرفتی نفس را فراهم کرد. فنای وجودی و تحول نفس به معنای رنگ پذیری نفس از کمالات اسمائی و صفاتی خداوند است. به اعتقاد عارفان، زمانی که سالک نفس را با اعمال صالح و انجام دادن تکالیف الهی، دوری از گناهان و کارهای مکروه نورانی ساخت، می تواند از بُعد ظلمانی و کشش ناسوتی نفس که با طبیعت انسان پیوند دارد، فاصله بگیرد و اگر شامل عنایت الهی گردد می تواند سفر به سوی اسما و صفات و مراتب تعینات الهی همچون واحدیت و فیض منبسط را آغاز کند.

از نظر امام خمینی علیه السلام نبرد درونی میان جنود رحمانی و شیطانی در قلمرو نفس به فتح قریب، فتح مبین و فتح مطلق می انجامد که دستاوردهای مهمی مانند تجلی حق با توحید افعالی، اخراج شیطان موسوس از نفس، ترک رسوم خلقی و فنای تعینات ملکی را در پی دارد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۶۰). نخستین شرط سیر الی الله در سلوک عملی از نظر

امام علیه السلام، خروج از بیت مظلّم نفس و خودخواهی به واسطه تفکر است. با خروج از بُعد ناسوتی نفس، آثار ناسوتی نفس نیز پنهان می‌شود و سفر سلوکی تحقق می‌یابد. بنابراین با تجلّی توحید افعالی، فنای افعالی تحقق می‌یابد و این نخستین فنای نفس است که سالک در آن تنها خداوند را فاعل حقیقی در انجام افعال کمالی می‌بیند. از نظر امام علیه السلام چنین سفری در اصل به سالک معصوم علیه السلام مربوط است که نخستین تجلی حق تعالی در مقام الوهیت است و با ظهور اسما و صفات بر قلب سالک رخ می‌دهد و تا تجلّی الوهیت در مقام احدیت که ظهور جمع اسمائی است، در سفر اول امتداد می‌یابد. سالک غیر معصوم با پیروی از کشف‌های سالک معصوم علیه السلام باید نفس را پاک سازد و با سلوک عملی و تقوا به شناخت نفس و مقام فنای نفس راه یابد.

از دیدگاه امام خمینی علیه السلام سفر الی الله وقتی تحقق می‌یابد که نفس سالک به تهی‌واری برسد و نفس به‌هنگام شهود حق تعالی از تعلق‌ها و تصورات حاصلی فارغ گردد. به باور ایشان، معنای تأویلی آیه «وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ» (نساء، ۱۰۰)، خروج سالک به سوی خداوند از بیت نفس است که با ریاضت و تقوای کامل انجام می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که تعلق‌های تعینی همراه نفس نباشد. با این شرط، تجلی الوهیت و مقام ظهور اسما و صفات بر قلب عارف تحقق می‌یابد که فنا و حیرت عارف را در پی دارد. اگر عنایت الهی شامل وی شود، وحشت مرتفع گردد و عارف به خود آید، از آن پس با قدم عشق سیر الی الله را آغاز می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۲۶).

۳-۳. سفرهای معرفتی چهارگانه نفس

«سفر اول» از خلق به سوی حق مقید است که با برداشته‌شدن حجاب‌ها از نفس (جنبه خلقی)، به واسطه ظهور فعلی حق در مراتب اکوان (جنبه حقی)، جمال حق را شهود می‌کند. از نظر امام خمینی علیه السلام سفر معرفتی نفس به سوی حق تعالی به تعداد انفاس خلایق است و سفر نفس سالک در مراتب اسفار اربعه تحقق می‌یابد (امام خمینی، ۱۳۷۶،

۱. با عمل به شرع که کشف معصوم علیه السلام است.





ص ۲۰۸). آفریدگار در مرتبه فیض منبسط که مرتبه فعل الهی است، در مظاهرش با بصیرت باطنی نفس رؤیت می‌شود و عارف سالک کثرت‌های مظاهری را نشانه حق می‌داند که توان جلب نفع و دفع ضرر را ندارند.

«سفر دوم» از حق مقید به حق مطلق است که سالک هویت‌های وجودی مظاهری را مضمحل و تعینات خلقی را مستهلک می‌بیند. با ظهور وحدت تام قیامت کبری را شهود می‌کند و در این مقام است که حق تعالی با مقام وحدانیت بر وی تجلی می‌کند. در این مقام سالک کثرت‌های خلقی را نمی‌بیند و از ذات، صفات و افعال خود در حق فانی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۸).

«سفر سوم» از حق به سوی خلق حقی با معیت حق تعالی است که از احدیت جمعی به اعیان ثابته سفر می‌کند. حقایق اشیا، کمالات و ترقی آنان به مقام اول و بازگشت آنها به وطن اصلی‌شان برای وی کشف می‌شود. تا زمانی که در این سفر قرار دارد، در این سفر به مرتبه‌ی از نبوت می‌رسد که نبوت تشریحی نمی‌باشد، زیرا حقیقت نبوت خبردار شدن از اسما و صفات و افعال حق است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵-۱۵۶).

«سفر چهارم» از خلق حقی یعنی بعد از شهود اعیان ثابته [خود و دیگر ممکنات] به سوی خلق عینی (اعیان خارجی) با معیت حق است که وجود سالک حقانی می‌گردد. در این مرتبه، سالک جمال حق را در تمامی کثرت‌ها و مظاهر خلقی مشاهده می‌کند و جایگاه‌های عینی هر یک از کثرت‌های مظاهری را که در مرتبه علمی (در سفر سوم) شهود کرده بود، در اینجا به گونه عینی می‌شناسد و از چگونگی رجوع عینی کثرت‌های مظاهری به سوی حق در قوس صعود آگاه می‌شود.

از نظر امام خمینی علیه السلام سفرهای معرفتی چهارگانه دراصل به سالک معصوم علیه السلام مربوط است. همه رسولان صاحب شریعت چهار سفر را می‌پیمایند؛ ولی تفاوت مراتب آنها در اسمی است که به آن رسیده‌اند. در این میان، نبی خاتم علیه السلام به اسم اعظم «الله» رسیده و شریعت وی خاتم شریعت‌هاست. هر صاحب سیری که پس از نبی صاحب شریعت، سفرهای فوق را به اتمام برساند، به شرط آنکه در دایره همان اسم نبی مشرّع باشد، تابع وی خواهد بود و پس از نبی خاتم علیه السلام هر سیری که انجام شود در دایره اسم اعظم «الله»

است و همه سالکان تابع شریعت نبی خاتم صلی الله علیه و آله هستند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶).

سفر از احدیت به اعیان ثابت، یعنی در این مرحله سالک با تعلیم الهی یا با کشف حجاب‌ها از چهره اعیان ثابت وی و دیگر اشیاء، علم جامع به گذشته و آینده خود و دیگران برایش حاصل می‌شود؛ از همین رو علم سالک در این مقام با علم خداوند یکی می‌شود؛ با این تفاوت که علم خداوند ذاتی، و علم سالک اعطائی و عرضی است (محلّی الدین، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۶).

درواقع رسیدن به چنین مقامی به سالک معصوم علیه السلام مربوط است. گرچه از نظر ابن عربی هر سالکی در سفر دوم، اعیان ثابت را می‌شناسد، اما عذر وی را باید پذیرفت که تفکر سنی مذهب وی بیش از این درباره شناخت مقام عارف معصوم علیه السلام کشش ندارد. خلاصه معرفتی درباره خلافت و ولایت عارف معصوم علیه السلام از یک سو به نتایج ناگواری از جمله خلط مقام سالکان معصوم علیه السلام و غیر معصوم انجامیده و از سوی دیگر در تعامل‌های اجتماعی، پدیده تروریسم تکفیری را پدید آورده که بر مبنای آموزه‌های جعلی ابن تیمیه، مانع سلوک معرفتی امت اسلامی شده است. در مقابل، در نظام فکری امام خمینی رحمته الله علیه سفرهای چهارگانه دراصل به رسولان الهی که صاحبان شریعت‌اند اختصاص دارد؛ به ویژه به رسول خاتم صلی الله علیه و آله که صاحب مقام جمعی، و دارای شریعت جامع و کامل است. ایشان دراصل به مقام معرفتی سفرهای چهارگانه رسیده [و رهاورد این سفرها، کشف معصومانۀ وی به نام وحی است]؛ ولی رسیدن اولیای کمال معصوم علیه السلام به مقام سفرهای چهارگانه به سبب سنخیت روحانی آنان با رسول خاتم صلی الله علیه و آله و مقام عصمت آنهاست (امام خمینی ۱۳۷۶، ص ۸۹).

۳-۴. فنای نفس نزد اکهارت با شهود وحدت وجود

سفرهای معرفتی نفس در تفکر مایستر اکهارت در چارچوب اسفار اربعه یاد نشده، ولی ایشان از طریق خودشناسی و معرفت نفس؛ یعنی با روش تجربه انفسی به شهود وحدت

۱. اوصیای معصوم نبی خاتم صلی الله علیه و آله.





وجود می‌رسد. شهود وحدت وجود اکهارتی در مراتب معرفتی نفس با شهود وحدت وجود از طریق فنای نفس نزد امام خمینی علیه السلام تفاوت دارد؛ چون مبانی معرفتی اکهارت و امام علیه السلام متفاوت‌اند. در مسیحیت خداوند تا مرحله انسان تنزل داده می‌شود. در واقع خداوند متجسد و انسان‌وار می‌شود و از این‌رو اکهارت ابایی ندارد که فنای نفس را به معنای استحاله و ذهاب نفس در خدا بداند. لذا او همواره کلماتش را تصحیح می‌کرد؛ گاهی مرتبه ذات الهی را فراتر از وجود می‌دانست و می‌کوشید فنای نفس را در ورای اقامیم ثلاثه تفسیر کند؛ در عین حال واحد فراتر از تثلیث در تفکر عرفانی اکهارت از طریق تجلی، به تثلیث تفسیر می‌شود.

بنابراین وقتی ایشان با ایمان مسیحی سخن می‌گویند و به باورهای مذهبی خود رنگ عرفانی می‌دهد، به تثلیث و تجسد مسیح علیه السلام (بودن کلمه یا مسیح در خداوند) روی می‌آورد و تلاش می‌کند به گفته‌های یوحنا (شاگرد مسیح) پای‌بند باشد. وی در اوج شطح‌گویی و اظهار اتحاد با خدا در مقام شهود وحدت وجود، فنای سالک در حق را فرا زمانی - مکانی دانسته و تا حدی از باور تثلیث دور می‌شود و فنای سالک را در ورای اقامیم ثلاثه می‌داند که در آنجا جز واحد چیز دیگری وجود ندارد.

همین روش اکهارت موجب شد که متکلمان مسیحی این سخن وی را که «هر تمایزی، خواه در طبیعت یا در اشخاص از خدا به‌دور است؛ یعنی خود طبیعت این شیء واحد، یگانه است و هر یک از اشخاص واحد عین طبیعت است»، محکوم کنند. آنان تصور کردند از نظر اکهارت تمایز اشخاص در الوهیت پس از وحدت در طبیعت است؛ به طوری که وحدت در فراسوی تثلیث است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۷). اکهارت وقتی از اوج وحدت وجود و فنای سالک سخن می‌گوید، از خدای متعارف مسیحی دست برمی‌دارد؛ از این‌رو میان ذات ربّ الارباب (Godhead) [احدیت] و خدا در مرتبه الوهیت (God) [واحدیت] تفاوت می‌گذارد. به باور او در مقام احدیت، همه ترجیح‌ها و تمایزها ناپدید می‌شود و خدا در این مرتبه فراتر از خیر و شرّ است؛ چون در مرتبه احدیت هیچ آفرینش و کنشی نیست؛ بلکه آفرینش در مرتبه واحدیت است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۵۷).

بنابراین آرای اکهارت و امام خمینی علیه السلام در اصل وحدت وجود اشتراک دارند؛ ولی مبانی دینی هر کدام بر آرای عرفانی آنان تأثیر گذاشته است. شهود وحدت وجود در تفکر امام علیه السلام از باور مذهبی توحید واقعی نشئت می‌گیرد که نفس در اوج طهارت از طریق انجام تکالیف الهی به فنای شهودی نائل می‌گردد؛ در حالی که شهود وحدت نزد اکهارت به‌رغم اینکه حالتی ربوبی است و از مقام الوهی متمایز می‌باشد، در ورای اقایم ثلاثه به وحدتی نامتمایز نائل می‌شود؛ ولی همین وحدت نامتمایز به تثلیث منتهی می‌شود. زیرا «واحد نامتمایز» خود را در آن تشخص سه‌گانه (اقانیم ثلاثه)، متجلی و متمایز می‌سازد. احتمالاً فنای نفس سالک در همان مرحله وحدت نامتمایز است. اکهارت می‌پرسد کسی که نفس فردی مستقل خود را در وحدت الوهی وانهاده باشد آیا خود را باز می‌یابد؟ و پاسخ می‌دهد که خداوند دقیقه‌ای برای نفس فردی باقی گذاشته است تا به خود باز گردد و مخلوق بودن خود را در یابد؛ دقیقه‌ای که می‌گذارد «من» در نفس فردی و جزئی خویش حتی هنگامی که در وحدت الوهی ناپدید شده است، همچنان باقی ماند. کلمه «ناپدید» به یکسانی خدا و نفس اشاره دارد. واژه «دقیقه» بیانگر تباین و نایکسانی [خدا و نفس سالک] است (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳).

۳-۵. شهود وحدت وجود رهاورد فنای نفس

شناخت نظری نفس در دو ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناسی آن، شناخت نظری «وحدت وجود» را در پی دارد؛ اما شناخت سلوکی نفس نزد سالک الی‌الله، وی را به معرفت شهودی «وحدت وجود» رهنمون می‌نماید و مهم‌ترین رهاورد معرفت فنای نفس، «شهود وحدت وجود» است. از منظر عارفان فقط وجود حق تعالی اصیل است و غیر حق به آن وجود اصیل وابسته است که از ازل تا ابد به لحاظ نداشتن استقلال وجودی معدوم‌اند. این نوع شناخت و جهان‌بینی، خروجی سفر و تحولات معرفتی نفس عارف است که تفسیر متمایز از دیگر متفکران درباره ارتباط خالق و مخلوق ارائه می‌دهد.

اکهارت وجود خداوند را بر مبنای ادراک خداوند تفسیر می‌کند و در پاسخ این پرسش که آیا در خدا وجود و ادراک یکی هستند؟ پاسخ مثبت می‌دهد. از نظر وی علم





و ادراک الهی زاید بر ذاتش نیست که بگوییم خدا وجودی است که خود را ادراک می‌کند؛ بلکه خدا عقل و ادراک است. ادراک یا تعقل شالوده وجود او یا وجود اوست. اکهارت با استناد به سخن یوحنا، می‌گفت: «خدا در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود» و «هر چیزی به واسطه کلمه ساخته شده است» (استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۲). منظور اکهارت این است که میان علم و ذات الهی دوئیت نیست. وجود و ذات الهی با علم وی اتحاد دارد؛ بنابراین اگر کلمه به معنای علم الهی باشد، روشن است که میان علم و ذات الهی دوگانگی نیست و اگر کلمه به معنای عیسی تفسیر شود، در این صورت نیز خداوند به او علم دارد و «کلمه»، مظهر خداست که در مرتبه فعل الهی (مرتبه فیض منبسط) عیسی به عنوان انسان کامل معصوم سرسلسله واسطه فیض خواهد بود. مظهر در حکم عدم و وابسته به اصل وجود واحد خداست و در مقابل خدا قرار ندارد تا تباین میان ظاهر و مظهر فرض شود.

این تحلیل که ادراک و وجود الهی یکی است، در سخن «ژیلسون» به خوبی مشهود است:

اکهارت همواره بر وحدت خدا تأکید داشت و وحدت واقعی را ویژگی موجود عاقل می‌دانست و معتقد بود خدا در وهله اول ادراک است. ذات محض الهی که پدر است، ادراک است و از پرباری این ذات محض است که پسر (حیات) و روح القدس (وجود) به وجود می‌آیند؛ بنابراین از نظر اکهارت خدا در ذات و وجود یکی است. این همانی ذات و وجود تنها در خداست؛ [اما] در مخلوق، ذات و وجود متمایزند؛ از این رو وجود و ماهیت در خدا یک چیز است و وجود همان ذات خداست. در مقابل، چیستی (ماهیت) و وجود شیء متفاوت است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۷).

به‌رحال اکهارت دیدگاه‌های خود را معمولاً بی‌باکانه توصیف می‌کرد و به همین جهت، از سوی کلیسا به کفرگویی متهم می‌شد. او معتقد بود:

[خدا وجود است]. بیرون از خدا هیچ چیز نیست؛ چون بیرون از وجود چیزی نیست. خدا خالق بیرون از خود نیست؛ نباید تصور کرد که خدا مخلوقات را

بیرون از خود آفرید؛ بلکه آنها را از عدم به وجود آورد که آن را در خدا یافتند و داشتند؛ زیرا خود او وجود است و بیرون از علت نخستین هیچ چیز وجود ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۸).

در نتیجه از نظر اکهارت موجودات امکانی، فعل آفریدگار و تعینات آن وجود واحدند؛ از این رو مخلوقات بیرون از وجود واحد نیستند و حلقه‌های فیض منبسط خداوند هستند.

۳-۶. تقریب شهود وحدت با شناخت وابستگی مظاهر

آفرینش از عدم و معدوم بودن غیر خدا در عرفان اسلامی و مسیحی وجه مشترکی است که در آرای عارفان به روشنی اظهار شده است. در این میان، نفس انسان نیز مشمول این نیستی عرفانی می‌شود که بنیان عنصری-مادی آن ماده تنفر آور (نطفه) است. مطابق گزاره‌های دینی و اعتقاد عارفان، انسان با شناخت پستی اصل خود عصیان را کنار می‌گذارد و به شناخت حق نائل می‌شود (غزالی، ۱۳۸۶، ص ۲۰). در نتیجه می‌فهمد که وجودش عارضی، غیر حقیقی و افاضه اوست؛ عارفان با ادراک حقیقت نفس خود، معراج و صعود خود به سوی حق را کامل می‌کنند و به عیان در می‌یابند که غیر از خدا وجودی ندارد و آنچه از مظاهر الهی که غیر حق و مستقل به نظر می‌رسد، هالک است؛ چون مخلوق در ذات خود عدم محض است و موجود بودن آن از وجود حق است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۶).

مطابق رویکرد عرفانی، یکی از قضیه‌های محکوم شده اکهارت که ناظر به معدوم بودن و بطلان غیر خدا بود، این گونه آغاز می‌شد: «همه مخلوقات عدم محض اند»؛ [به این معنا که] «همه مخلوقات در وجود خود به حضور خدا وابسته‌اند و مستقلاً وجودی ندارند و بدون خالق آنها به هیچ تقلیل می‌یابند» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۵). به اعتقاد او، خدا در آغاز (در خود) آفرید؛ زیرا خدا مبدأ است، برای خدا گذشته و آینده‌ای وجود ندارد. برای او همه چیز حاضر است، پس او کار خود را در آغاز خلقت پایان برده، خدا آغاز و پایان هر چیز، اولین و آخرین است؛ او در حال ازلی





وجود می‌یابد که در آن حال، هر چیزی را به نحو ازلی می‌آفریند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۳).

مبنای عرفانی اکهارت بیشتر متأثر از آموزه‌های کتاب مقدس و گزاره‌های کلام مسیحی بود؛^۱ لذا به کلمات یوحنا تمسک می‌کرد و با استفاده از آیه فصل نخست «سفر پیدایش» که «در آغاز خدا آسمان و زمین را آفرید»، آغاز را به خدا (حال ازلی خدا) ارجاع می‌داد و آفرینش جهان را همزمان با ایجاد پسر می‌دانست؛ به گونه‌ای که آفرینش و خلق هر چیزی به وساطت پسر است. بر این اساس، واسطه بودن «کلمه» در آفرینش دیگر مخلوقات که یوحنا به کار برده بود، نزد اکهارت به پسر خدا تفسیر می‌شود؛ اما با تفسیر «پسر» به مظهر و فعل الهی که واسطه فیض الهی است، سخن اکهارت تصحیح می‌شود.

بنابراین عارفان اسلامی و مسیحی بر مستقل نبودن مظاهر هستی تأکید دارند. امام خمینی ره تصریح دارد که تحقق حیات، علم و قدرت در مخلوقات با افاضه‌ای الهی است؛ بدون نور الهی همه جهان در ظلمت عدم و بطلان‌اند. سالکی که قلبش به نور معرفت روشن باشد، جز نور جمال جمیل الهی، همه چیز را باطل و معدوم می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰). از دیدگاه امام ره فهم بطلان و معدوم بودن عالم و آدم با روش معرفت نفس امکان دارد؛ به گونه‌ای که اگر با شناخت نفس و معرفت قلبی بدانیم که غیر خدا در ذات و کمالات اصالت ندارد، متوجه حقیقت خواهد شد و عشق به جمال جمیل علی الاطلاق و تنفر از غیر او که در سرشت انسان نهفته است، در قلب جلوه‌گر می‌شود. توصیه امام خمینی ره در سلوک عملی به ادراک قلبی و باطنی حقیقت مطلق و بطلان مظاهر امکانی، این است که سالک الی الله جهات پراکنده اباطیل، اعدام و نواقص امکانی را از «قلب» که مرکز نور فطرت است دور سازد و به کمال مطلق تمرکز کند. ایشان، رهنمود امام صادق علیه السلام را - که «باید به هنگام توجه به خداوند، توجه به غیر از قلب تهی گردد» - ناظر به معرفت قلبی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۲۳۰).

۱. هر یک از پنج کتاب اول عهد قدیم تورات.

تهی سازی معرفت غیر خدا در مواجهه با خداوند که رهنمود همه سالکان معصوم علیهم السلام است، در واقع بیان حال شهودی است که در حال فنا، تهی وارگی رخ می دهد؛ اما در مورد عارف غیر معصوم مرتبه فنا پایین تر از درجه عارف معصوم علیهم السلام رخ خواهد داد. تفاوت مراتب معرفت شهودی و مراتب فنا متناسب با طهارت نفس و ولایت پذیری، در میان عارفان پیرو اهل بیت علیهم السلام و غیر آنان مطرح است؛ همان گونه که درجه ایمان سلمان و اباذر تفاوت داشت؛ بنابراین سالک معصوم علیهم السلام به هنگام مواجهه با خداوند در واقع سیر معرفتی نفسانی دارد که به صورت دو نیم دایره صعود و نزول به معنای قطع علاقه از کثرت ها و توجه به کثرت ها ترسیم می شود. در نیم دایره صعود اوج صیروت نفس و شهود ملکوتی اوست که متناسب با حال وی زود یا دیر به پایان می رسد. در این وضعیت، ارتباط خلقی وی به گونه ای ضعیف می شود که تعلقات و آگاهی های حصولی از نفس وی تهی می گردند. همان گونه که تیر شکسته را هنگام نماز و مواجهه با خداوند از پای امیرالمؤمنین علیه السلام بیرون آوردند؛ زیرا در اوقات متعارف شدت درد بیرون کشیدن تیر را ناممکن ساخته بود (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۲۹۷). در نیم دایره نزولی که به معنای توجه به کثرت های خلقی و بازگشت به وضعیت متعارف است، سالک معصوم علیهم السلام از آن حالت فارغ ساختن نفس، یعنی از «نفس بسیط محض» و از «مقام قرب نوافل» باز می گردد. در مقام توحید فعلی، فعل عارف مستند به خداست.

امام خمینی رحمته الله علیه رهنمود سالک معصوم علیهم السلام را برای آن دسته از سالکان محبوب می داند که نمی توانند حالات معرفتی قلبی خود را حفظ کنند و میان وحدت و کثرت جمع نمایند. باید به هنگام توجه به حق و استقبال قبله، از دنیا و آنچه در اوست مأیوس گردند و از خلق و شئون آنها قطع طمع کنند. تجلی جلوه های حق تعالی پس از تهی سازی «قلب» از شواغل خلقی امکان دارد و از این طریق شهود و ادراک «عظمت حق» در «مرتبه معرفت سیر روح» میسر می شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰). تهی سازی نفس از مشاغل طبیعی و فارغ ساختن آن از فکر غیر حق برای غیر سالک تا حدودی نامفهوم است. به هنگام مواجهه با خداوند و به نماز ایستادن، برای غیر عارف ماجرای شیطنت نفس اماره و هجوم تصورات موهوم و مشاغل دنیوی آغاز می گردد و بسیاری از



گرفتاری‌های فراموش شده جوانه می‌زنند؛ از این رو مؤمن غیر عارف، مقام فنا، راز نماز و دیگر مسائل باطنی عرفانی را درک نمی‌کند.

۴. مؤلفه‌های مشترک فنا در آرای امام خمینی و اکهارت

از مطالب پیش گفته در یافتیم که در منظومه عرفانی امام خمینی علیه السلام و مایستر اکهارت درباره آموزه «فنا» مؤلفه‌های مشترکی وجود دارد که از آن میان می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. «وحدت وجود» مهم‌ترین اصل عرفانی و مبنای محوری فنای عرفانی اکهارت و امام خمینی علیه السلام به شمار می‌آید و بررسی چستی فنای سالک در وجود واحد شخصی نامتناهی بر این مبنا هموار می‌گردد.

۲. ولایت انسان کامل نیز مبنای دیگر فنا در آرای امام خمینی علیه السلام و اکهارت است؛ زیرا از بودن عیسی علیه السلام (بودن کلمه) در خداوند در اندیشه اکهارت می‌توان معنایی عرفانی ارائه کرد و عیسی علیه السلام را به عنوان انسان کامل و واسطه فیض الهی تفسیر کرد؛ همچنان که در عرفان اسلامی نیز عیسی علیه السلام را دارای مقام ولایت کبری و مقام نبوت عامه ازلی دانسته‌اند؛ زیرا دیگر پیامبران الهی نبوت را از مشکات نبوت عیسی علیه السلام دریافت کرده‌اند. به هر حال، مطابق آموزه‌های اسلامی، عیسی علیه السلام در آخر الزمان همراه مهدی موعود علیه السلام ظهور می‌کند و معنای همراهی او با قائم آل محمد علیهم السلام این است که عیسی علیه السلام به امام عصر علیه السلام کمک خواهد کرد تا بشر را به کمال و سعادت هدایت کنند.

به این ترتیب، فنای نفس سالک همواره به معنای تحول نفس و رنگ‌پذیری آن از کمالات الهی به عنوان منشأ تمام کمالات است که مطابق دیدگاه اکهارت، در خداوند یا در عیسی علیه السلام فانی می‌گردد و از خداوند یا عیسی علیه السلام رنگ حقانی می‌گیرد (Eckhart, Sermon, 1986, p. 25). در این صورت، فنای نفس به معنای تقرب و لایبی به آفریدگار سبحان یا به ولایت عیسی خواهد بود که هر دو یک ولایت‌اند. بر این اساس، نقش انسان کامل در واسطه‌بودن وی برای تقرب فنای سالک به خداوند است؛ زیرا فایده انسان کامل در طول زمان به عنوان حلقه‌های فیض منبسط و فعل الهی، این است که او هدف اصلی



خلقت است، اما اهداف متوسط کمالی بشر مانند تقرب به خداوند از طریق عبادت و شناخت آفریدگار مبتنی بر وجود انسان کامل امکان‌پذیر است. فنای نفس سالک که بالاترین مرتبه تقرب به خداوند است، با پیروی از ولایت انسان کامل امکان‌پذیر می‌شود؛ زیرا ولایت او همان ولایت خداست.

۳. تجرد نفس، سومین مبنای مشترک در آرای اکهارت و امام خمینی علیه السلام است که شرح آن در بحث حرکت جوهری نفس گذشت. در بینش اکهارت، با تمسک به قرائنی مانند «بی‌رنگ بودن ذات نفس»، «تفکیک میان ذات و قوای آن»، اتحاد و رنگ‌پذیری نفس از تعینات الوهی و شهود مرتبه واحدیت الهی می‌توان به تجرد نفس پی برد؛ هرچند در سخنان اکهارت تجرد نفس از اتحاد نفس مجرد با عیسی یا اتحاد با خدا فهمیده می‌شود (Mc Ginn, 2009, p. 165)؛ ولی اتحاد نفس با خداوند یا با عیسی علیه السلام (به عنوان انسان کامل) را به معنای حقانی شدن ذات نفس دانستیم.

نتیجه‌گیری

مبانی عرفانی مشترک آموزه فنا به‌رغم برخی افتراق‌ها در آرای امام خمینی علیه السلام و اکهارت نشان داده شد. فنای نفس در آرای این دو عارف بر مبنای تجرد نفس، تحول نفس به حالات محو و صحو، متناسب با ظرفیت وجودی و طهارت نفس، از منظر وجودی است؛ اما شهود حق تعالی با فنای معرفتی است که نفس سالک از دیدن غیرحق تهی می‌گردد. فنای نفس به معنای حقانی شدن و رنگ‌پذیری آن از اسما و صفات خداوند است و شهود «وجود واحد الهی» را در پی دارد. نفس در قوس نزول، جسم را در جهان ناسوت به کمال طبیعی می‌رساند و از طریق کمال معنوی، طهارت، انجام تکالیف الهی و ریاضت به شهود راه می‌یابد؛ آن‌گاه در قوس صعود به کمال نهایی (لقاءالله) وصول خواهد یافت.



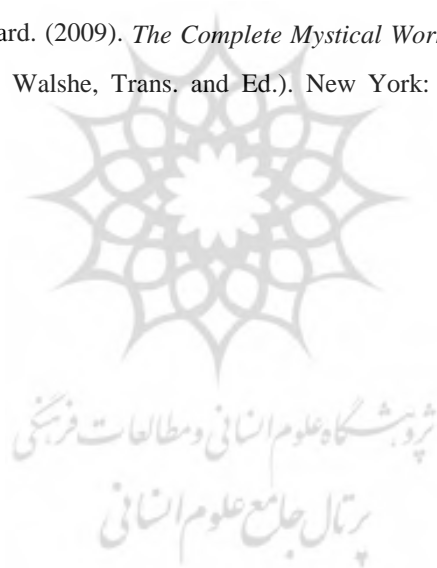
فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۵، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۲. اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. استیس، والترت. (۱۳۸۸). عرفان و فلسفه (مترجم: خرماهی، چاپ هفتم). تهران: سروش.
۴. امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). سر الصلاة (چاپ ششم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۸الف). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۸ب). شرح دعاء السحر (مترجم فارسی، چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. امام خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس (چاپ دوم). قم: پاسدار اسلام.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریح مختوم (ج ۲-۵). قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). شمس الوحی تبریزی. قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف). سیره پیامبران در قرآن (ج ۷). قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ب). تسنیم (ج ۲۰). قم: اسراء.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). انسان و قرآن. قم: قیام.
۱۵. صدر المتألهین، محمد. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۷، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. غزالی، محمد. (۱۳۸۶). احیاء العلوم (مترجم: خوارزمی، چاپ ششم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. غزالی، محمد. (۱۴۱۶ق). مجموعه رسائل الغزالی (چاپ اول). بیروت: دالفکر.



نظر
هدیه

۱۸. فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۸، چاپ دوم). قم: هجرت.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (مترجم: ابراهیم دادجو، ج ۳، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۱. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: هرمس.
۲۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۸۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. محیی الدین، محمد. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم (ج ۱). قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
24. Blakney Raymond, Bernard. (1941). *Meister Eckhart A Modern Translation*. New York: Hpper and Brothers Publishers.
25. Ekhart, Meister. (1986). *Teacher and Preacher*. New York: Paulist press.
26. McGinn, Bernard. (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. (Maurice O'C. Walshe, Trans. and Ed.). New York: Crossroad Publishing Company.



نظر
صدر

References

1. Ardabili, A. (1381 AP). *Lectures on the Philosophy of Imam Khomeini* (Vol. 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
2. Ayatollah Khomeini. (1376 AP). *Mesbah al-Hedayat ila al-Khilafah wa al-Walaya*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
3. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *The Secret of Prayer* (6th ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
4. Ayatollah Khomeini. (1388 AP a). *Explanation of forty hadiths*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
5. Ayatollah Khomeini. (1388 AP b). *Sharh Du'ae sahar* (2nd ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
6. Ayatollah Khomeini. (1410 AH). Interpretation of Fusus al-hikam and Misbah al-uns (2nd ed.). Qom: Pasdar Islam. [In Arabic].
7. Blakney Raymond, B. (1941). *Meister Eckhart A Modern Translation*. New York: Harper and Brothers Publishers.
8. Copleston, Frederick-Charles. (1388). *History of Philosophy* (I. Dadjoo, Trans., Vol. 3). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
9. Ekhart, M. (1986). *Teacher and Preacher*. New York: Paulist press.
10. Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab al-Ayn* (2nd ed., Vol. 8n). Qom: Hijrat. [In Arabic].
11. Ghazali, M. (1386 AP). *The Revival of the Religious Sciences* (M. M. Kharazmi, Trans., 6th ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
12. Ghazali, M. (1416 AH). *al-Ghazali Collection of Letters*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].



نظر
هدیه

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

13. Hassanzadeh Amoli, H. (1381 AP). *Man and the Quran*. Qom: Qiam. [In Persian].
14. Ibn Manzur. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (3rd ed., Vol. 15). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]. [In Arabic].
15. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *The real life of man in the Qur'an*. Qom: Esra. [In Persian].
16. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Rahiq Makhtum* (Vols. 2-5). Qom: Esra. [In Persian].
17. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Shams Tabrizi*. Qom: Esra. [In Persian].
18. Javadi Amoli, A. (1389 AP a). *The biography of the prophets in the Qur'an* (Vol. 7). Qom: Esra. [In Persian].
19. Javadi Amoli, A. (1389 AP b). *Tasnim* (Vol. 20). Qom: Esra. [In Persian].
20. Kakaei, Q. (1381 AP). *The unity of existence according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*. Tehran: Hermes. [In Persian].
21. Kashani, A. R. (1426 AH). *Sufi terms*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
22. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 81). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
23. McGinn, B. (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart* (Maurice O'C. Walshe, Trans. and Ed.). New York: Crossroad Publishing Company.
24. Mohiuddin, M. (1946). *Fusus al-Hikam* (Vol. 1). Cairo: Dar Ihya Al-Kotob Al-Arabiyyah. [In Arabic].
25. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vol. 7). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
26. Stace, W. (1388 AP). *Mysticism and Philosophy* (B. Khorramshahi, Trans., 7th ed.). Tehran: Soroush. [In Persian].



نظر صدر