

بررسی و نقد دیالکتیک تعالی و حلول

از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت

قاسم کاکایی*
اشکان بحرانی**

چکیده

در سنت ادیان ابراهیمی، آثار عارفان را با رویکردهای الهیاتی گوناگونی بررسی می‌توان کرد. یکی از مهم‌ترین و پررونق‌ترین رویکردهای الهیاتی در الهیات جدید، رویکرد سلبی (Apophatic approach) است. در مقاله حاضر، به یکی از درون مایه‌های اصلی الهیات سلبی، یعنی رابطه خدا و نفس، و دو رابطه دیالکتیکی ذیل بحث خدا و نفس، یعنی دیالکتیک حلول و تعالی، و دیالکتیک عروج و درون‌بود، در آثار دو عارف بزرگ مسلمان و مسیحی، مولانا و مایستر اکهارت، می‌پردازیم. رابطه خدا و نفس و به دنبال آن دیالکتیک حلول و تعالی، و دیالکتیک عروج و درون‌بود، ذیل بُعد هستی‌شناختی الهیات سلبی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: الهیات سلبی، مولانا، اکهارت، دیالکتیک حلول و تعالی، دیالکتیک عروج و درون‌بود.

* عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز E_mail: kakaie@rose.shirazu.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز

خدا و خدای فوق خدا

یکی از ارکان اساسی الهیات سلپی، تفکیک میان ساحت به کلی متعالی و ناشناختنی وجود حق و ساحت دست‌یافتنی و شناختنی اوست. اکهارت در آثار خود صراحتاً به این تفکیک اشاره می‌کند. وی دو ساحت خدا و الوهیت^۱ را از هم متمایز و دغدغه‌های سلپی‌گروانه خود را با بحث در باب الوهیت مطرح می‌کند. این تفکیک در میان عارفان مسلمان و به تبع در لسان مولانا، تحت عنوان تمیز میان حضرت ذات و حضرت اسما و صفات (یا آلاء الهی) بازتاب می‌یابد. در عرفان اسلامی آموزه دیگری که تفکیک میان ساحت دست‌یافتنی و ساحت دسترس‌ناپذیر وجود خدا یا میان، به تعبیر هیوستن اسمیت^۲، (ص ۱۶۶) «خدای شخصی» و «خدای فراشخصی»، را آینگی می‌کند، تفکیک میان نود و نه اسم خدا و صدمین اسم اوست. صدمین اسم الله ناشناختنی و ناگفتنی است و از این رو از حمد و ثنای مسلمانان غایب است (اسمیت، صص ۱۶۲-۱۶۶). تفکیک یادشده و بحث از ذات یا الوهیت را نقطه آغاز مناسبی برای بررسی هستی‌شناسی سلپی در آثار مولانا و اکهارت می‌توان دانست.

در لسان عارفان مسلمان از ساحت پنهان، متعالی و دسترس‌ناپذیر الوهی اغلب به ذات تعبیر شده است. با وجود این، تعبیرهای دیگری نیز در عرفان اسلامی مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، عارفان مسلمان ذات الوهی را گاه هاهوت خوانده‌اند. هاهوت مرتبه‌ای وجودی فراتر از همه ساحت‌های وجودی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ص ۵۵۷). در آثار عارفان خراسانی نیز گاه با تعابیر جسورانه‌ای در این زمینه مواجهیم. برای نمونه خرقانی خواهان «خدای بی‌همه چیز» است: «مردمان گویند «خدا و نان» و بعضی گویند «نان و خدا» و من گویم خدای بی‌نان بی‌آب، خدای بی‌همه‌چیز» (شفیعی کدکی، ۱۳۸۵، صص ۱۷۸-۱۷۹). و با این تعبیر به ساحت ناشناخته و بی‌تعین الوهی اشاره می‌کند.

ذات خدا را به اعتبار تنزیه و مصونیت مطلق از ساحت ادراک، غیب مطلق یا غیب مصون نیز خوانده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۶، ص ۵۶۴).

کاشفی (۱۳۸۳، ص ۲۲) در مقدمه‌ای که بر یکی از مناجات‌های منتخب از مثنوی نوشته است، مرتبه ذات را مرتبه‌ای می‌داند که از تمثیل و تصویر منزّه است؛ علم، فهم،

ادراک و حتی شهود را بدان راهی نیست و از این رو موجب حیرت است. ساحت ذات، به تعبیر مولانا، یا الوهیت، در لسان اکهارت، ساحتی است که در غیب محض به سر می‌برد، قائم به نفس و مقوم غیر است و از این رو نسبت و بستگی‌ای به خلق ندارد و با مخلوقات بیگانه است. اما ساحت دسترس‌پذیر یا به تعبیر اکهارت ساحت «خدا» جز در ارتباط با خلق یا نفس تصور نمی‌شود. این ساحت، که از آن با عناوینی نظیر ربوبیت نیز یاد شده است، ساحتی است که با خلق، و به نحو اخص با انسان رابطه‌ای دوسویه دارد. این بستگی متقابل رب و مربوب، در تفکیک دو ساحت ربوبیت و الوهیت یا خدا و خدای فوق خدا کاربرد دارد.

در توضیح این تفکیک به مطلبی از ابن عربی می‌توان استناد کرد. ابن عربی در فصوص الحکم (۱۳۸۵، ص ۵۷۷) و در فص اسماعیلی، عبارتی از سهل تستری نقل می‌کند: «قال سهل أن لربوبیه سرّاً... لو ظهر لبطلت الربوبیه». ابن عربی سرّ ربوبیت را وجود «بنده» می‌داند که اگر بنده در میان نباشد، ربوبیت نیز در کار نخواهد بود. بدین ترتیب به این نکته ظریف اشاره می‌کند که مقام ربوبیت بدون «مربوب» تصویرپذیر نخواهد بود (موحد، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹).

مشابه همین عبارت را در نوشته‌های اکهارت نیز می‌توان دید: «خدا نفس را به حدی معجزه‌آسا دوست می‌دارد. اگر می‌شد خدا را از عشق به نفس جلو گرفت، آن گاه (خدا) حیات و هستی‌اش را از دست می‌داد» (Eckhart, 1994, p.210).

مسأله تفکیک میان این دو ساحت در اسلام و مسیحیت، مشترک است اما در مسیحیت به واسطه مرکزیت آموزه تثلیث، اهمیتی دوچندان و جلوه‌ای دیگر دارد. در سنت عرفان مسیحی نیز از ساحت ناشناختنی با تعبیرهای متفاوتی یاد شده است. در میان عارفان مسیحی قرون میانه، عموماً و به پیروی از فلوطین، از جنبه متعالی خدا با تعبیر احد^۳ یاد شده است. رویکرد سلبی در تمایز بخشیدن به احد نقش اصلی را ایفا می‌کند؛ چه، الهیات سلبی در تفکر نوافلاطونی، به تحکیم جایگاه مطلق احد و تضمین تعالی و اولویت وجودشناختی احد از طریق جدا کردن وی از طبقه‌بندی افلاطونی وجود یاری می‌رساند (Peter Kenney, p.449). در میان متأخران، آرمسترانگ^۴ این دسترس‌ناپذیری ادراک امرالهی را تحت عنوان «گریز احد»^۵ بر می‌رسد (Ibid, p.441).

در نظام فکری اکهارت و به ویژه در نوشته‌ها و موعظه‌های محلی‌اش تفکیک میان خدا و الوهیت به شدت پررنگ می‌شود و نقشی کلیدی ایفا می‌کند: «دوباره باید مطلبی بگویم که پیش‌تر هرگز نگفته‌ام. خدا و الوهیت چنان از یکدیگر دورند که آسمان و زمین با هم فاصله دارند» (Eckhart, 1994, p.233).

برنارد مک‌گین^۶ با اشاره به یکی از موعظه‌های اکهارت در خصوص این تفکیک چنین می‌گوید:

«مدخلی سنتی به اندیشه اکهارت از طریق تحقیق در باب تمایز میان خدای تثلیثی متجلی و الوهیت غیبی میسر است. انتخاب این مسیر به معنای انکار اعتبار سایر شیوه‌های توجه به وحدت اندیشه اکهارت نیست. در شماری از خطابه‌های محلی، مایستر بین خدا والوهیت یا بین خدای فوق خدا و خدا تمایز می‌نهد. بر مبنای همین تفکیک، در خطابه معروف پنجاه و دوم می‌گوید: «فقرا آمرزیده-اند. بنابراین، از خدا می‌طلبیم که ما را از خدا وارهند. به نحوی که بتوانیم این حقیقت را آن‌جا که والاترین فرشته و مگس و نفس برابرنند، ادراک کنیم و تا ابد از آن بهره‌مند شویم» (Cited in McGinn, pp.3-4).

با وجود این، کارکردهای تمایز میان خدا و الوهیت را در آثار آلمانی اکهارت به هیچ روی یکدست نمی‌دانند. این تمایز در بیش‌تر موارد، برای مشخص کردن پدر به عنوان منشأ دیگر شخصیت‌های تثلیث به کار می‌رود. چنین کاربردهایی می‌تواند با الهیات تثلیثی سنتی سازگار شود و اکهارت را به شماری از پیشینیان نظیر بوناوتتوره نزدیک کند. اما در سایر مواقع، زبان اکهارت با تمسک به شیوه‌های گوناگون میان سه اقنوم و ذات پنهانشان تمایز می‌گذارد و به صراحت از خدای فوق خدا سخن می‌گوید. در میان فقراتی از این دست به عبارت چشم‌گیری از خطابه شماره ۴۸ اشاره می‌توان کرد: «می‌خواهم چیز دیگری بگویم که حتی حیرت‌انگیزتر به نظر می‌رسد. بر پایه حقیقتی متقن، حقیقتی سرمدی، و حقیقتی ابدی می‌گویم که همین نور (پرتو نفس)

با آن وجود الوهی بسیط و بی حرکت که نه می دهد و نه می ستاند، خرسند نمی شود. افزون بر آن، می خواهد بداند که این وجود از کجا می آید. می خواهد به آن ذات بحت بسیط رخنه کند؛ به آن واژه خاموش که تمایز هرگز آن را به چشم ندیده است. آنجا که نه پدر هست، نه پسر و نه روح القدس» (Cited in Ibid, pp.11-13).

در آثار مولانا، مسأله تفکیک میان ساحت ذات و ساحت اسما و صفات، به نحوی ملموس، از حدیثی نبوی متأثر است. پیامبر در حدیثی که به طرق مختلف روایت شده است، به ساحت ذات خدا اشاره و پیروانش را از تفکر در باب این ساحت پرهیز داده است. حدیث مذکور را به روایتی «تفکروا فی کل شیء، لاتفکروا فی ذات الله» و به روایت دیگری «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» نقل کرده اند (فروزانفر، ۱۳۸۵، ص ۴۱۸). مولانا از این حدیث بهره گرفته، ساحت ذات را متعلق دانش بشری نمی داند:

زین وصیت کرد ما را مصطفی	بخت کم جوید در ذات خدا
آنکه در دانش تفکر کردنیست	در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن پندار او، زیرا به راه	صد هزاران پرده آمد تا اله
هر یکی در پرده موصول خود است	وهم او آن است کان خود عین هوست

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر چهارم، ابیات ۳۷۰۰-۳۷۰۳)

ابیات فوق بیانگر این حقیقت اند که از دیدگاه مولانا، نمی از تفکر در ذات خدا صرفاً دستور شرعی نیست، بلکه این نمی در مقام اخبار و حاکی از آن است که اصولاً تفکر در ذات حق امکان ندارد و آنچه از خدا در ذهن آدمی نقش می بندد ناشی از تصویری بشری است.

از سوی دیگر در آثار مولانا به موارد معدودی بر می خوریم که او نیز همچون اکهارت به رهایی از ساحت صفات و نیل به ساحت ذات اشاره می کند:

صنع بیند مردِ محبوب از صفات در صفات آنست کو گم کرد ذات

واصلان چون غرق ذات اند ای پسر کی کنند اندر صفات او نظر؟

(همان، دفتر دوم، ابیات ۲۸۱۲-۲۸۱۳)

البته در بررسی نظر نهایی مولانا و اکهارت در باب همانستی نفس و خدا صرفاً به این اقوال بسنده نمی‌توان کرد. اما عجالتاً این گونه تعبیرات در فهم تمایز میان دو ساحت یادشده کارساز خواهند بود.

اکهارت نیز با تفکیکی که میان پدر و دو اقتنوم دیگر یا میان خدا و الوهیت قایل می‌شود، از سویی ذات خدا را تعالی می‌بخشد و از سوی دیگر به ناقص بودن تصور بشر از خدا اذعان می‌کند؛ وی در یکی از خطابه‌های آلمانی خود این مطلب را چنین تقریر می‌کند:

«اکنون می‌گوییم از آن‌جا که خدا خداست، غایتی کامل برای مخلوق نیست ... و اگر پشه واجد عقل می‌بود و می‌توانست به نحوی عقلانی ورطه سرمدی وجود الاهی را — یعنی جایی که از آن‌جا آمده است — بجوید، می‌توانستیم بگوییم که خدا با هر آن‌چه او را خدا می‌کند، نمی‌توانست پشه را خشنود سازد» (Cited in; Milem, p.29).

در توضیح این عبارت به دو نکته اشاره می‌توان کرد:

اولاً: آنچه اکهارت «خدا» می‌خواند، در نقطه مقابل خلقت قرار می‌گیرد و از این رو مخلوق را راضی نمی‌کند. چرا که مخلوق به دنبال چیزی است که مقدم بر خدا و مقدم بر تمایز میان خدا و خلقت است. و ثانیاً: اکهارت از ورطه سرمدی «وجود الاهی» سخن می‌گوید و نه از ورطه سرمدی «خدا» و این نکته‌ای کلیدی است.

اکهارت در ذهن آمدن مفهوم خدا را ناشی از محو شدن وحدت و در عین حال کم رنگ شدن تعالی توصیف می‌کند: «هنگامی که هنوز در الوهیت و در عمق و در سرچشمه الوهیت بودم، هیچ کس از من نمی‌پرسید کجا می‌خواهم بروم یا چه می‌کنم. اما به محض آن که حرکت کردم، همه آفریدگان گفتند: «خدا» (Eckhart, 1994, p.234).

اکهارت در پاسخ این سؤال که «چرا آفریدگان از خدا سخن می‌گویند و از ذات الوهیت نه؟» چنین می‌گوید: «هر چه در ذات الوهیت است، احد است و بدین جهت

هیچ کس نمی‌تواند [از آن] سخن بگوید. خدا عمل می‌کند، در حالی که ذات الوهیت عمل نمی‌کند... تمایز میان خدا و ذات الوهیت این است که یکی عمل می‌کند و دیگری نه» (Ibid).

در این جا ممکن است تکیه بر تفکیک یادشده، این شائبه را به ذهن بیاورد که این تفکیک موجب کنار نهادن و فراموش کردن ساحت شناختنی می‌شود، در حالی که چنین نیست. تأکید مولانا و اکهارت بر عظمت، جلال و تنزیه ساحت ذات یا الوهیت هرگز به معنای بی‌توجهی به ساحت تصویری و شناختنی نیست. بلکه به عکس، این دو عارف به رابطه‌ای دیالکتیکی میان این دو ساحت اشاره می‌کنند.

اکهارت در برخی آثار خود به رابطه میان ذات الوهی نامتمایز و تمایزات نسبی اقاییم پدر، پسر و روح القدس اشاره می‌کند. ذات الوهی وحدت مطلق بی‌تمایز است و همین بی‌تمایزی وجه تمایز آن از اقاییم ثلاثه است. اشخاص تثلیث با یکدیگر در ارتباطی متقابل و از یکدیگر متمایزند. همچنین این اقاییم به الوهیت بستگی دارند. اما از آن جا که الوهیت به خاطر عدم تمایز از این اقاییم متمایز است، ربط و نسبت میان اشخاص تثلیث و الوهیت یک‌سویه است و الوهیت یا وحدت مطلق با تثلیث هیچ نسبتی ندارد و در مقایسه با این سه، چهارمی آنها خواهد بود. در این خصوص در موعظه آلمانی ده می‌گوید: «تمایز از وحدت مطلق ناشی می‌شود... وحدت مطلق، تمایز است و تمایز، وحدت است. هر چه تمایز بیش‌تر باشد، وحدت پررنگ‌تر خواهد بود، چرا که وحدت عبارت است از تمایز بدون تمایز» (See: Colledge & McGinn, pp.36-37). در نتیجه می‌توان گفت که از دیدگاه اکهارت، خدای فوق خدا، یا به عبارت دیگر ذات غیبی تثلیث، از آن جا که متمایز است نامتمایز است.

هرچند به لحاظ وجودشناختی ربط و نسبت میان الوهیت و تثلیث یک‌سویه است، با این همه اکهارت میان مفهوم الوهیت و مفهوم تثلیث به رابطه‌ای دیالکتیکی معتقد است. برنارد مک‌گین در این خصوص به مطلبی اشاره می‌کند که در فهم این رابطه یاری می‌رساند: «ربط و نسبت دیالکتیکی میان یگانگی و سه‌گانگی در خدا به لحاظ شکل و صورت شبیه است به ربط و نسبت حالّ - متعالی^۷ خدا به مخلوقات» (ibid, p.37).

مطلب فوق هم‌چنین به بحث اصلی ما یعنی رابطه دیالکتیکی میان خدا و نفس نقب می‌زند. این رابطه دیالکتیکی در درجه اول اعم از رابطه خدا و نفس است و رابطه میان هستی مطلق و ماسوی الله را در بر می‌گیرد. اما در الهیات سلبی، به نحو اعم، و در رویکرد سلبی اکهارت و مولانا، به نحو اخص، خصوصاً دیالکتیک میان خدا و نفس چشمگیر است.

این رابطه دیالکتیکی در آثار عارفان سلبی‌نگر مسلمان و مسیحی، معمولاً ذیل تعبیر «دیالکتیک حلول و تعالی» بررسی می‌شود. دیالکتیک حلول و تعالی، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، یکی از وجوه مشخص سلبی‌گروی عارفان در سنت ادیان ابراهیمی است.

دیالکتیک حلول و تعالی^۸

پیش از ورود به اصل بحث در آثار مولانا و اکهارت، برای درک بهتر اصطلاح دیالکتیک حلول و تعالی، لازم است درباره اجرای سازنده این تعبیر، مختصراً ایضاح مفهومی صورت بگیرد.

معنای حلول در دیالکتیک حلول و تعالی را باید با توجه به نظام سلسله مراتبی هستی فهمید. چنان‌که نسفی در رساله کشف الحقایق توضیح داده است عوالم مختلف و مراتب هستی به ترتیب یکدیگر را احاطه کرده‌اند. یعنی عالم ملکوت عالم ماده را احاطه کرده است؛ عالم جبروت عالم ملکوت را و الی آخر. نسفی این احاطه عوالم را حلول می‌نامد؛ و ظاهراً این معنا در آثار عارفان مد نظر ما نیز به چشم می‌خورد. بر اساس این معنای حلول، اشیا در خدا غوطه‌ورند (مایر، صص ۱۳۳-۱۳۴).

تعالی در نقطه مقابل حلول می‌ایستد. تعالی بر بی‌ارتباطی و فراتر بودن امر الوهی از ساحت خلق و ساحت نفس دلالت دارد. افراطی‌ترین شکل تعالی را در میان اقوام بدوی می‌توان دید. تعالی افراطی نزد این اقوام ما را در درک بهتر رابطه دیالکتیکی امر حال و امر متعالی کمک می‌کند.

در میان بسیاری از اقوام افریقایی خدای بزرگ آسمانی به علت تعالی وجودی بیش از حد، از حیات دینی این اقوام ناپدید شده و یا مغفول واقع شده است. این

خدا که به نحوی شدیداً افراطی، تعالی یافته است به تعبیر پژوهشگران تاریخ ادیان، خدایی «بیکاره»^۹ است و چنان از انسان‌ها فاصله گرفته که در زندگی روزمره آنها هیچ گونه نقش و نمودی ندارد. این وضعیت در اکثر قبیله‌های ابتدایی آفریقا و هند مشاهده می‌شود (الیاده، صص ۶۲-۶۷). به همین دلیل این خدایان آسمانی هر چند معتقد مردمان قبیله‌های ابتدایی‌اند، معبود و مورد پرستش نیستند. مثلاً در منطقه‌ای در اندونزی، مردم بت‌پرستند؛ با وجود این به خدای آسمانی و متعالی (که او را «مرد کهنسال» می‌نامند) ایمان دارند. به اعتقاد الیاده (۱۳۸۵، صص ۶۹-۷۱) این گونه پرستش‌ها همگی معنای یگانه‌ای دارند که عبارت است از حرکت از استعلا و برتری خدایان آسمانی به سوی گونه‌های دینی مؤثر، پویا و دسترس پذیر.

نه حلول و نه تعالی، هیچ کدام به تنهایی معرف وجه مشخص عرفان سلبی نیستند. بلکه دیالکتیک میان این دو مفهوم است که رویکرد سلبی را در آثار مولانا و اکهارت شکل می‌دهد. مقصود از دیالکتیک در این تعبیر، همان اصطلاحی است که مایکل سلز^{۱۰} در کتاب «زبان‌های عرفانی»^{۱۱} از فلسفه هگل وام گرفته است. دیالکتیک در تفکر هگل، ویژگی‌های متعددی دارد. یکی از ویژگی‌های مهم دیالکتیک هگلی این است که در آن «روح پیوسته بیرون می‌رود و به خود باز می‌گردد، از هم تفکیک می‌شود و باز به هم می‌پیوندد، تناقض می‌آفریند و سپس در سطحی بالاتر، تناقض‌ها را با هم آشتی می‌دهد» (کیویت، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷). این ویژگی دیالکتیک تعامل و کشاکش دایمی میان حال و متعالی را به خوبی تصویر می‌کند.

دیالکتیک حلول و تعالی در آثار مولانا ریشه در سنت عرفان خراسان و به طور مشخص ریشه در افکار پدرش، بهاء ولد دارد. بهاولد نیز هم چون عارفان خراسانی این دیالکتیک را با الهام از سرچشمه اصلی عرفان برقرار کرده است.

منشأ دیالکتیک حلول و تعالی در آثار بهاء ولد را در بیان‌های تقیضی قرآن می‌توان جست^{۱۲}. به گفته بهاء ولد خدا از یک سو می‌گوید «روح من تا آنجا که حضرت الله است، مسافت دور دور بود و بی نهایت» و از سوی دیگر به میان‌بری باور دارد برای وصال؛ از دید وی صرفاً باید پرده‌ای را که مانع از وصل است، از میان برداشت. در نتیجه خدا در عین تعالی و بی‌جهتی، در نزدیکی — و حتی در نزد

— انسان است (مایر، صص ۱۳۶-۱۳۷).

عرفان بهاء ولد فاصله میان خدای متعالی و خدای همه جا حاضر را بر می‌دارد. این اندیشه را در این عبارت معارف به خوبی می‌توان دید: «اکنون همه الله است که هیچ آمیزش ندارد با کسی و هم با همه آمیزش دارد و آمیزنده بود با همه» (به نقل از: مایر، ص ۱۴۷).

به تبع بهاء ولد، مولانا نیز با نگاه دوگانه‌ای که سلبی‌گروی پیش رویش می‌نهد، تعالی معرفتی و وجودی و هم زمان قرب و حلول را در آثار خود به بهترین وجه منعکس می‌کند:

حجاب عزت ار بستی ز بیرون به غایت آشکاری اندرین دل
(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب ۱۴۲۰۰)

مولانا در این بیت نیز دیالکتیک حلول و تعالی را به نحو چشمگیری به رخت شعر درآورده است:

فوق ملک مکان تو، جان و روان روان تو هل طربی که برکند بیخ خماری صنم
(همان، ب ۱۴۹۳۰)

وی برای نشان دادن حال غیبت و حضور عارف، از دو تعبیر کنایی بر در بودن و در بر بودن بهره می‌گیرد و هر دو را، به تعبیر صوفیانه، وطن می‌خواند (همان، ص ۱۱۱۳):

گفت که هم بر دری واقف و هم در بری خارج و داخل تویی، هر دو وطن آن تو
(همان، ب ۲۳۷۸۰)

وی در موضعی دیگر در کلیات شمس به دیالکتیک حلول و تعالی با تعبیرهای «منزّهی و در آمیختن» اشاره می‌کند:

منزّهی و در آمیختن عجب صفتی است دریغ پرده اسرار در نوردندی
(همان، ب ۳۲۴۹۶)

از سوی دیگر در آثار اکهارت، دیالکتیک حلول و تعالی همان لطیفه‌ای است که حافظ انسجام فکری اوست. به باور الیور دیویس^{۱۳}، در لایه‌های سطحی تفکر

اکهارت ممکن است برخی مطالب، مبهم و متناقض و گیج‌کننده به نظر برسند، اما ساختارهای اولیه فکری او کاملاً سازگار می‌مانند. از جمله مبانی فکری او را ذیل وحدت الوهی از سویی و استعاره‌های تولد و صورت از سوی دیگر، می‌توان فهمید. شق نخست این مبنا برگرفته از سنت نوافلاطونی و شق دوم برخاسته از سنت کتاب مقدس است که اولی را با عنوان اصل تعالی و دومی را با عنوان اصل حلول خداوند می‌توان معین کرد (Davies, p.xxxiv). این دو اصل در نظام فکری اکهارت با یکدیگر در کشاکش دائمی اند و از این رو اصل دیالکتیک حلول و تعالی را در آثار وی به بهترین نحو می‌نمایانند. خدا همان است که در دوردست و در همین نزدیکی است و در فراسو و در درون است (Ibid).

دیالکتیک حلول و تعالی، در بررسی رابطه خدا و نفس یا خدا و خلق، عمدتاً رو به خدا یا رو به حق دارد. یعنی در این دیالکتیک بیش‌تر سخن بر سر این است که خدا چه نسبتی با خلق یا نفس دارد. مسأله ربط و نسبت خدا و نفس را از جنبه دیگری نیز می‌توان بررسی کرد. این بررسی به عکس عمدتاً رو به نفس دارد و نفس را در مرکز توجه قرار می‌دهد. برای بررسی این وجه در سنت عرفانی مسیحی و اسلامی از روشی بهره‌گرفته‌اند که آن را می‌توان دیالکتیک عروج و درون‌بود خواند. این دیالکتیک میان دو استعاره کلیدی سنت سلبی برقرار است.

دیالکتیک عروج و درون‌بود^{۱۴}

دیالکتیک عروج و درون‌بود، از ترکیب و کشاکش پیوسته دو استعاره کلیدی الهیات سلبی شکل می‌گیرد. مولوی و مایستر اکهارت گاه این استعاره‌ها را به تنهایی و گاه در تعامل با یکدیگر به کار برده‌اند. از همین رو، ما نیز نخست این استعاره‌ها را مجزا بررسی می‌کنیم و سپس به وجه دیالکتیکی این دو استعاره می‌پردازیم.

عروج

مولانا دست کم به دو لازم از لوازم عروج اشاره می‌کند. وی در کلیات شمس از عقل ایمانی و در مثنوی از دل، به عنوان دو وسیله مورد نیاز سالک برای عروج یاد

می‌کند.

از سویی عروج در نظام فکری مولانا به مدد عقل ممدوح یا عقل ایمانی میسر است که مورد ستایش قرآن و از جنس فرشته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳۳):

خدای داد دو دستت که دامن من گیر بداد عقل که تا راه آسمان گیری
(همان، ب ۳۲۵۴۵)

از دیگر سو علاوه بر عقل، دل نیز یکی از ملزومات و وسایط عروج است. این نقش واسطگی دل را مولانا به مدد اضافه تشبیهی «مسجد اقصای دل» ارائه می‌کند:

گر رَوی، رو در پی عَنقَای دل سوی قاف و مسجدِ اقصای دل
(مولوی، ۱۳۶۳، ب ۱۳۱۳)

همان‌گونه که در معراج پیامبر اسلام، مسجد اقصا منزلی در میانه راه معراج توصیف شده است، دل نیز در عروج نفس عارف یکی از ملزومات و میانجی‌ها تلقی می‌شود.

اشاره مولانا به عقل و دل به عنوان دو لازم عروج، از این حقیقت خبر می‌دهد که عروج نفس اولاً مستلزم ترقی نفس و ترقی مرتبه وجودی آدمی است و ثانیاً عروج در حقیقت به معنای فرو رفتن به درون است. مطلب اخیر به نحوی به استعاره همراه عروج یعنی استعاره درون‌بودن نقب می‌زند.

مهم‌ترین ثمره عروج از دیدگاه مولانا را امکان مواجهه با حق در تجربه عروج می‌توان دانست:

به فلک بر آ چو عیسی، ارنی بگو چو موسی که خدا تو را نگوید که: «خوش، لن ترانی»^{۱۵}
(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب ۳۰۰۵۰)

درون‌بود

جان کلام در استعاره درون‌بود این است که نیل به امر مقدس یا امرالوهی نه با توجه به عالم بیرون که با فرو رفتن به ورطه درون میسر است.

اکهارت از آگوستین نقل می‌کند که بسیاری در طول تاریخ، روشنایی و حقیقت را

جز در بیرون از خود نجسته‌اند. و دقیقاً به همین دلیل، یعنی خروج از درون بود به حقیقت و روشنی دست نیافته‌اند. چرا که حقیقت در درون و در ذات نفس است نه در بیرون از آن (Eckhart, 1994, p.217). اکهارت خود ادامه می‌دهد: «در کتاب اسرار [مکاشفات یوحنا] نوشته شده است که خداوند ما به مردم گفته است: «اینک بر در می‌ایستم و می‌گویم: اگر کسی ندای مرا بشنود و در بگشاید، نزد او درخواهم آمد تا شام تناول کنم. من نزدیک او خواهم بود و او نزدیک من» (مکاشفات، باب ۳، آیه ۲۰). شما نیازی ندارید که او را این‌جا یا آن‌جا بجوید؛ چرا که او بر در قلب شماست... او هزار بار بیشتر به شما میل می‌کند تا شما به او» (Eckhart, 1994, p.227).

به اعتقاد مولانا نیز آنچه جان انسان می‌جوید، در جایی جز درون خود نمی‌یابد:
عاقبت از مشرق جان تیغ زد چون آفتاب آن که جان می‌جست او را در خلا و در ملا
آن ز دور آتش نماید چون روی نوری بود هم‌چنان که آتش موسی برای ابتلا
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷، ۱۶۱۸-۱۶۱۹)

مولانا در بیت‌های فوق، با تلمیح به داستان موسی و وادی طوی و تجلی الوهی بر درخت، جان آدمی را نیز هم‌چون درخت مشتعل در وادی طوی می‌داند. انسان تنها هنگامی به حقیقت آن پی خواهد برد که همچون موسی به این منبع الوهی نزدیک شود. این نزدیکی، وجدان بی‌واسطه حقیقت را به دنبال می‌آورد: «با باقی ماندن در عالم انفس و درون بود، می‌توانیم بی‌واسطه و بی‌تمایز، واجد کل حقیقت باشیم» (Eckhart, 1981, pp.184-185).

مولانا در ابیاتی از غزل ۱۶۴ (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷، ابیات ۱۸۶۷-۱۸۷۰)، هبوط نفس به عالم جسمانی، زندانی شدن روح در تن و جدا ماندن از عالم قدس را مطرح می‌کند. اما در این غزل مولانا از اشتیاق بازگشت به عالم قدس و «فرا» رفتن سخن نمی‌گوید. بلکه هدف روح در این غزل، «فرو» رفتن به ژرفای خود است. بدین ترتیب سپردن قوس صعود و بازگشت به عالم معنا نیز راهی جز غوطه خوردن در درون بود ندارد:
چو مرا به سوی زندان بکشید تن ز بالا ز مقربان حضرت بشدم غریب و تنها

به میان حبس ناگه قمری مرا قرین شد
 که فکند در دماغم هوشش هزار سودا
 همه کس خلاص جوید ز بلا و حبس، من فی
 چه روم؟ چه روی آرم؟ به برون و یار اینجا
 که به غیر کنج زندان نرسم به خلوتِ او
 که نشد به غیر آتش دل انگبین مصفا
 (همان، ابیات ۱۸۶۷-۱۸۷۰)

در یکی دیگر از غزل‌های حیرت‌آور دیوان شمس، در غزل ۱۵۱۸، مولانا گویی
 از زبان حق تعالی سخن می‌گوید. در این غزل نیز مولانا تأکید می‌کند خدایی را که
 در لامکان است، بیرون از کنه نفس نباید جست. برای نزدیک شدن به او،
 خودنگری و فرو رفتن به درون باید:

من آن ماهم که اندر لامکانم
 مجو بیرون مرا، در عین جانم
 تو را هر کس به سوی خویش خواند
 تو را من جز به سوی تو نخوانم
 (همان، ابیات ۱۵۹۷۶-۱۵۹۷۷)

اکهارت برای توصیف دقیق‌تر درون‌بود، از آثار آگوستین قدیس به ویژه دو کتاب
اعترافات و *در باب تثلیث* بهره می‌گیرد. آگوستین سلوک عارف را به سوی درون با
 تمثیل و به کمک زبان حال تشریح می‌کند. وی در مسیر حرکت از برون‌بود به درون-
 بود، از اشیای جهان در باب خدا می‌پرسد و آنها همگی می‌گویند که ما خدا نیستیم
 اما او ما را آفریده؛ تا این که به بدن خودش می‌رسد؛ معما جایی پررنگ می‌شود که
 پرسیدن آگوستین از «برون بود» به «درون بود» سر می‌چرخاند؛ در اینجا آگوستین
 بدن را قاطعانه در جانب برون‌بود قرار می‌دهد و جان را در جانب درون‌بود و خود
 را جان خود می‌شناساند (Turner, pp.79-80). اکهارت با توجه به آیه‌ای از رساله دوم
 پولس به قورنتیان (باب چهارم، آیه شانزدهم) و با توجه به روشن‌گری‌های
 آگوستین، به تفکیک «انسان بیرونی»^{۱۶} و «انسان درونی»^{۱۷} اشاره می‌کند.

انسان بیرونی با وجود تبعیت از نفس، با جسم و بدن مرتبط و ممزوج است. کتاب
 مقدس از این ساحت انسان با تعبیراتی نظیر انسان خاکی، انسان بیرونی، سالخورده،
 انسان برده و انسان ستیزه‌جو یاد می‌کند (Eckhart, 1994, p. 99). ساحت دیگر انسان را،

اکهارت انسان درونی نام می‌نهد که کتاب مقدس این ساحت را با تعبیراتی نظیر انسان سماوی، جوان و انسان شریف (انسان والاتبار^{۱۸}) می‌نامد. از جمله در انجیل لوقا (باب ۱۹، آیه ۱۲) از مرد والاتبار یاد شده است: «پس بگفت: «مردی والاتبار [انسان شریف] به سرزمینی دور دست رفت تا مقام شاهی یابد و سپس بازگردد» (Eckhart, 1994, p.99). اکهارت تصریح می‌کند که بزرگانی نامسیحی^{۱۹} نظیر سیسرو^{۲۰} و سنکا^{۲۱} نیز از این ساحت وجودی انسان، یعنی انسان درونی، سخن گفته و معتقد بوده‌اند که هیچ نفس ناطقه‌ای نمی‌تواند بدون خدا وجود داشته باشد و بر سر این حقیقت هم داستان‌اند که بذر خدا در درون ماست (Ibid, pp. 100-101).

اکهارت برای نیل به ساحت انسان درونی، شش مرحله را بر می‌شمارد: در مرحله اول، آدمی بر اساس نمونه مثالی خیر و انسان‌های مقدس می‌زید؛ در مرحله دوم که مرحله‌ای سلبی است تمام صورت‌ها، حتی صورت‌های مردان و زنان نیک، از ذهن محو می‌شوند؛ در مرحله سوم، ما به نحوی فزاینده از مادرمان فاصله می‌گیریم، اما در این مرحله نیز هم‌چنان انسان از شر و ظلمت گریزان است. چرا که به واسطه عشقمان به خدا، بدو پیوسته‌ایم و در نهایت این عشق ما را به بهجت، شیرین‌کامی، سعادت و رستگاری می‌رساند. به طوری که هر آنچه با خدا ناهمانند است، منفور ماست. مرحله چهارم هنگامی فرا می‌رسد که رشد کرده‌ایم و بیش‌تر در عشق و خدا ریشه گرفته‌ایم و می‌توانیم رنج‌ها، وسوسه‌ها و ناخوشایندها را بر خود هموار کنیم. در مرحله پنجم همگی در خود در آرامش می‌زییم و در غنای حکمت اعلی و بیان-ناپذیر می‌آساییم. و مرحله ششم زمانی محقق می‌شود که از تمام داشته‌هایمان برهنه و در سمردیت خدا ذوب شده و به صورت خدا درافتاده، دیگرگون و پسر خدا شده‌ایم. به باور مایستر حقا مقامی والاتر از این نیست و این‌جا قلمرو رستگاری و آرامش سمرمدی است. چرا که هدف انسان درونی و انسان جدید، حیات سمرمدی است (Ibid). به همین دلیل، همواره بر این نکته تأکید رفته است که تمام عوالم آفاقی در برابر عرصه دور پهنای انفسی تنگ و حقیر به نظر می‌رسد:

آن گشادیشان کز آدم روغـود در گـشادِ آسمانهاشان نبـود

در فراخی عرصه آن پاک جان تنگ آمد عرصه هفت آسمان

(مولوی، ۱۳۶۳، د. اول، ابیات ۲۶۵۱-۲۶۵۲)

چرا که به تعبیر صریح مولانا، سرّ هستی در درون خود انسان نهفته است:

السُّرْفِيك يَافَتِي لَا تَلْتَمِس مَنَّ اَتِي مَن لَيْسَ سَرُّ عِنْدَهُ لَمْ يَنْتَفِعْ مِمَّا ظَهَرَ

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب ۱۲۵۵۸)

و این سر، چیزی جز حضور حق تعالی نیست. این حضور را به بهترین نحو در
نفس آدمی می توان جست:

گفت پیغمبر که حق فرموده است مَن نَگَنجَم هِيچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز مَن نَگَنجَم، این یقین دان ای عزیز

در دلِ مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی، در آن دلها طلب

(مولوی، ۱۳۶۳، د. اول، ابیات ۲۶۵۳-۲۶۵۵)

در این ابیات مولانا به حدیث «لایسعی ارضی و لاسمائی و یسعی قلب عبدی
المؤمن» تلمیح دارد و گفته فیثاغورث را گفته است.^{۲۲}

به کمک بازگشت به همین دل است که از درون به حق راه می توان برد:

به خود واگرد ای دل، زان که از دل ره پنهان به دلبر می توان کرد

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب. ۶۸۸۵)

تعبیر «خلوتگاه جان» در زبان مولانا را می توان معادل و یادآور تعبیر درون بود

در عرفان مسیحی دانست. از دیدگاه مولانا، هنگامی که انسان وارد پهنه درونی

جان، درون بود یا همان خلوتگاه جان می شود، به حیظه ای وارد شده است که فوق

زبان است و از آن سخن نمی توان گفت:

چو خلوتگاه جان آیی خمش کن که آن خلوت زبانها برنتابد

(همان، ب. ۶۹۳۰)

در خلوتگاه جان، روح با نقشی از حق مواجه می‌شود که حتی وجودات غیبی نیز تحمل آن را ندارند. اکهارت نیز با زبانی دیگر به همین مطلب اشاره می‌کند: «باید تمام قوای خود را به این هدف، یعنی حفظ درون‌بودمان، به کار بگیریم و تربیت کنیم» (Eckhart, 1994, p.39).

با توجه به نقش درون‌بود یا خلوتگاه جان در مسیر سلوک، سفر روحانی انسان «از خویشتن به خویشتن» است:

ز خویشتن سفری کن به خویش ای خواجه که از چنین سفری گشت خاک معدن رز (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب. ۱۲۱۱۷)

درون بود و سخن گفتن از آن، دائماً با عالم بیرون در تعامل است. بدین ترتیب درون بود خود واجد پارادوکسی در درون خود است. چنان‌که ملاحظه می‌شود درون‌بود در آثار عارفان، گاه به تنهایی مطرح می‌شود. اما در همین موارد نیز از وجهی نقیضی تهی نمی‌ماند، به این معنا که این استعاره همواره با استعاره مقابلش یعنی بیرون‌بود^{۲۳} در تعامل است. پارادوکس درون‌بود را به بیانی دیگر بدین صورت می‌توان توضیح داد: آن‌جا که خدا به عمیق‌ترین نحو، درون ماست، درون‌بودگی ما به ورای خود و به سوی عینیت حقیقت می‌رود. بدین ترتیب زبان درون‌بود به نحوی خودبرانداز است: هر چه درونی‌تر باشیم، درون‌بود ما به سویی گسترش می‌یابد که ورای درون‌بود است (Turner, p.69).

خود برانداز بودن زبان در خصوص درون‌بود، حاکی از این حقیقت است که اولاً فهم درون‌بود و فهم چگونگی سیر درونی عارف بدون توجه به جنبه بیرونی و فرارونده آن شدنی نیست و ثانیاً تمایز میان «درونی» و «بیرونی» تمایزی «مطلق» نیست و صرفاً و دقیقاً در یک نقطه اتفاق نمی‌افتد. از این رو، در آثار مولانا و اکهارت زبان درون‌بود با زبان عروج می‌آمیزد. این دو استعاره با هم تعامل، همدیگر را تعریف و یکدیگر را در هر سطحی تکمیل می‌کنند (Ibid, p.80).

ترکیب دو استعاره عروج و درون‌بود

هم‌چنان که در بحث حلول و تعالی سخن از تعامل، کشاکش و به طور مشخص

دیالکتیک میان حلول و تعالی در میان بود، به موازات آن استعاره‌های عروج و درون‌بود نیز تشکیل دهنده زوجی ترکیبی اند. بدین ترتیب عروج در تفکر مایستر اکهارت و مولانا جلال الدین همواره در تعامل با درون‌بود فهم می‌شود، سهل است، یکی مستلزم دیگری و حتی دلالت‌گر بر دیگری است. بر همین اساس، باطنی و درونی‌تر، در نظام فکری و زبانی اکهارت همواره نشان‌گر عالی‌تر یا ضروری‌تر است (Davies, p.289) و روح با صعود به سوی خدا، خدا را در درون خود می‌یابد:

«ممکن است بپرسید: آیا روح...^{۲۴} خدا را در حیات سرمدی‌اش نظاره نمی‌کند بله و نه. از آن‌جا که زاده شده است، نه خدا را می‌بیند و نه نظاره می‌کند. اما از آن‌جا که بالفعل زاده می‌شود، از خدا مشاهده‌ای دارد... روح آن‌جا می‌زید که خدا می‌زید یعنی در بساطت و برهنگی وجود. از این رو، از همه چیز روی بگردان و در هستی خود وجود داشته باش» (Eckhart, 1994, p.148).

به باور اکهارت خدا در درونی‌ترین جزء نفس، و به تعبیر او در عقل (intellect)، است (Ibid, p.174). وی در یکی از آثارش برهم‌کنش فرا رفتن به سوی خدا و فرو رفتن به ذات نفس را لابلای بحث از نیایش توضیح می‌دهد. اکهارت نیز به تبع یوحنا دمشقی، نیایش را «عروج عقل به سوی خدا» می‌داند. عقل نمی‌تواند خدا را حس و لمس کند مگر آن‌که در ابتدا خود را بالا بکشد. تعالی و بالا رفتن به معنای نیل به وضعیتی عالی‌تر است: «عقل نه فقط بعد خیال را بلکه هم چنین بعد عقل را باید تعالی بخشد» و حتی باید از هستی نیز فراتر رود (Ibid, p.256). عقل خدا را در پوشش حقیقت ادراک می‌کند و از این رو باید به بالاتر صعود کند و به همین خاطر یوحنا دمشقی می‌گوید عروج عقل «به سوی خدا». اما نفس در مرحله بعد باید از خود خدا نیز تعالی یابد. چرا که خدا را نیز این نام یا نامی دیگر پوشانده است (Ibid). عبارت اکهارت در باب عقل چنین است: «از آن‌جا که عقل، هم‌چنان که خود لفظ عقل اشاره می‌کند، از ظاهر و عالم خارج به درون‌بود پیش می‌رود... و بر اساس ذاتش از همه اشیا بی که از بیرون به عقل می‌رسند، خود را کنار می‌کشد، بنابراین

عروج عقل، ورود است به ریشه اصلی خلوص تمام موجودات که در کلمه است (Ibid).

اکهارت پس از توضیح در باب چگونگی ترکیب و برهم کنش استعاره‌های عروج و درون‌بود، قدمی فراتر می‌گذارد و از همانستی عروج و درون بود سخن می‌گوید:

«هنگامی که می‌گویم درونی‌ترین، والاترین جزء نفس را منظور دارم و هنگامی که می‌گویم والاترین، مقصودم درونی‌ترین جزء نفس است. و هنگامی که می‌گویم درونی‌ترین و والاترین جزء نفس، هر دو با هم، منظوم این است که گویی این هر دو یکی‌اند. در آن‌جا، که نه زمان و نه نور صورت نفوذ نتوانند کرد؛ یعنی در درونی‌ترین و والاترین جزء نفس، خدا کل این جهان را خلق کرد» (Ibid, p. 123).

مولانا نیز تعالی و برتری را «میان جان» می‌جوید:

رها کن صدر و ناموس و تکبر میان جان بجزو صدر معلّا

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب. ۱۱۸۹)

و اکهارت نیز در عبارت زیر دقیقاً همین معنا را باز می‌گوید: «بالاترین نقطه تعالی در ذات ژرف تواضع نهفته است. هر چه ذات ژرف‌تر و فروتر باشد، تعالی و بلندا بی اندازه‌تر خواهد بود. هر چه ژرف‌تر، عالی‌تر چرا که بلندا و ژرفا هر دو یکی‌اند. از این رو هر که بتواند خود را متواضع‌تر کند، تعالی او چشمگیرتر خواهد بود. به همین دلیل خداوند فرموده است: «هر که می‌خواهد بزرگ‌ترین باشد، باید در میان شما آخرین باشد (مرقس، باب ۹، آیه ۳۴)»^{۲۵} هر کس کمترین بشود، در حقیقت بزرگ‌ترین است» (Eckhart, 1994, p.46).

بدین ترتیب، عروج مولانا و اکهارت نیز «درونی‌شده» است؛ مولوی راه آسمان را در درون جان می‌داند و از دید او کسی که پر عشق را قوی کرده باشد برای عروج به نردبان نیازی ندارد:

ره آسمان درون است، پر عشق را بجنبان
پر عشق چون قوی شد، غم نردبان نماند

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب. ۸۰۲۵)

در نتیجه «درونی شدن» عروج، سالک به ظاهر در عالم ناسوت می‌زید اما به حقیقت در درون، عروج می‌کند:

ای نشسته با حریفان بر زمین وز درون بر هفت کیوان می‌روی
(همان، ب. ۳۰۸۰۱)

مولانا غزل ش ۲۵۳۸ را با مطلع «حجاب از چشم بگشایی که سبحان الّذی اسری» یک سره به بن‌مایه معراج اختصاص داده است. در تجربه «معراج دل» که مولانا از آن سخن می‌گوید، حجاب از دیده‌ها به کنار می‌رود (شفیعی کدکی، ۱۳۸۷، ب. ۲۶۹۳۷). دل با رفتن به معراج از هر دو عالم برتر می‌نشیند (همان، ب. ۲۶۹۳۹) و عارف در این تجربه آشکارا معیت با حق تعالی را می‌چشد (همان، ب. ۲۶۹۴۲).

در تجربه معراج دل، دل هم سالک است و هم مسیر سلوک:

از اختران در سنگ و گل تأثیرها در ریختی وز راه دل تا آسمان معبر ساختی
(همان، ب. ۲۵۶۵۳)

چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، مولانا دل را مسجد اقصا می‌خواند و با این تشبیه هم دل را قبله می‌داند و هم رکن عروج به سوی ذات حق. چه مسجد اقصی از طرفی قبله نخست مسلمانان و از طرف دیگر، بنا بر روایات، از منازل معراج رسول اکرم است:

مسجد اقصاست دلم، جئت مأواست دلم حور شده نور شده جمله آثارم از او
(همان، ب. ۲۲۶۹۱)

کارکرد چندگانه دل را در تجربه معراج، به زبان دیگری در این دو بیت بازگو می‌کند. در این‌جا عروج از درون را مشخصاً با استعاره «نردبان درون» وصف می‌کند:

و در جای دیگر می‌گوید:

از تخت تن برون رو و بر تخت جان نشین از آسمان گذر کن و کیوان خویش جوی
(همان، ب. ۳۱۹۴۴)

مولانا ترکیب عروج و درون‌بود را به کمک دو استعاره دیگر نیز به تصویر می‌کشد: استعاره نخست که در این مجال طرح می‌شود، استعاره «آسمان جان» است: به سوی آسمان جان، خرامان گشته آن مستان همه ره جوی از باده مثال دجله‌ها جاری (همان، ب. ۲۶۹۰۳)

استعاره دوم، استعاره گویای «معراج یونس» است که در داستان قرآنی یونس نبی و حدیث نبوی «لاینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی» ریشه دارد (فروزانفر، ۱۳۸۵، ص ۳۳۶).

با استناد به این حدیث که به صورت «لانفضلونی علی یونس بن متی» نیز روایت شده مولانا بر این عقیده است که رفتن یونس در بطن نهنگ را نیز گونه‌ای معراج باید شمرد؛ چه قرب حق بالا و پایین ندارد (زرین کوب، ۱۳۸۶، ص ۳۹۷):

گفت پیغمبر که معراج مرا نیست بر معراج یونس اجتبا
 آن من بر چرخ و آن او نشیب زآنکه قرب حق برون است از حساب
 قرب فی بالا، نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است
 (مولوی، ۱۳۶۳، ابیات ۴۵۱۲-۴۵۱۴)

و در کلیات شمس نیز به همین استعاره اشاره می‌کند:

گفته بودم اندرین دریا غذای ماهی‌ای پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذالنون خویش
 (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ب. ۱۳۲۴)

دیالکتیک عروج و درون‌بود پیامدهای مهم و آثاری حیاتی بر زندگی انسان دارد. یکی از این آثار رهایی آدمی است. عروج دل، از نظرگاه مولانا نهایتاً انسان را به رهایی می‌رساند:

به مقام خاک بودی سفر نهان نمودی چو به آدمی رسیدی، هله تا به این نیایی
 تو مسافری روان کن، سفری بر آسمان کن تو بجنب پاره پاره، که خدا دهد رهایی
 (همان، ابیات ۳۰۱۲۵-۳۰۱۲۶)

یادداشت‌ها:

1. Gottheit Godhead
2. Huston Smith
3. the One
4. Hilary Armstrong
5. Escape of the One
6. Bernard McGinn
7. Immanent-transcendent
8. The Dialectic of Immanence and Transcendence
9. Deus Otiosus
10. Michael Sells
11. *Mystical Languages*

۱۲. به عنوان مثال خدا از سویی خود را از خود ما به ما نزدیک‌تر می‌خواند: «و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون (واقعه، آیه ۸۵) و از سوی دیگر خود را به کلی متعالی توصیف می‌کند: «فتعالی الله الملك الحق» (طه، آیه ۱۱۴؛ مؤمنون، آیه ۱۱۶). تقابل این آیه‌ها را می‌توان نمونه‌ای از بیان نقیضی قرآن در باب حلول و تعالی دانست. علاوه بر قرآن یکی از دقیق‌ترین تقریرات از دیالکتیک حلول و تعالی را در خطبه «التوحید و الخلق» در نهج البلاغه (خطبه ۱، ص ۹۰) می‌توان سراغ گرفت: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله».

13. Oliver Davies
14. *The Dialectic of Ascent and Interiority*

۱۵. از دیگر نمونه‌های اشاره به استعاره عروج را در ابیات ذیل از کلیات شمس می‌توان دید:

(۳۰۱۲۲/ک) و (۳۰۱۱۲/ک)، (۳۳۲۹۲/ک)، (۳۳۲۸۸-۳۳۲۸۷/ک)

16. outer man
17. inner man
18. noble Man
19. pagan
20. Cicero
21. Seneca

۲۲. گفته‌ای از فیثاغورث نیز به همین معنی نزدیک است: «در روی زمین جایی برای خدا شایسته‌تر از جان پاک نیست» (فروزانفر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱۴).

23. exteriority
24. Spirit

۲۵. ترجمه پیروز سیار از این آیه از عهد جدید (عهد جدید، ترجمه پیروز سیار، ص ۲۹۰) متفاوت است: «اگر کسی می‌خواهد نخستین باشد باید آخرین همگان و خدام همه باشد.» در متن حاضر ترجمه این آیه بر اساس متن انگلیسی مترجم الیور دیویس انجام گرفت.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی، *فصوص الحکم*، درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد و صمد موحد، کارنامه، تهران، ۱۳۸۵
- اسمیت، هیوستن، *معنای زندگی در ادیان جهان*، ترجمه مصطفی ملکیان، در مهر ماندگار، مقالاتی در اخلاق شناسی، صص ۱۵۵-۱۸۶، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۵
- البیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، سروش، تهران، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، *سرنفی*، ۲ جلد، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۸۶.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، سخن، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، *غزلیات شمس تبریز*، مقدمه، گزینش و تفسیر: م.ر. شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۷.
- فروزانفر، بدیع الزمان، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه و تنظیم مجدد: حسین داودی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵.
- _____، *شرح مثنوی شریف*، ۳ ج، زوآر، تهران، ۱۳۸۶.
- کاشفی، مولانا ملا حسین، *لب لباب مثنوی*، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳.
- کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵.
- موحد، محمدعلی، *درآمد، برگردان و توضیح فصوص الحکم*، کارنامه، تهران، ۱۳۸۵.
- مولانا، جلال الدین محمد بن محمد، *کلیات شمس تبریزی*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- مایر، فریتس، *بهاء ولد، زندگی و عرفان او*، ترجمه مریم مشرف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۲.
- عهد جدید، ترجمه پیروز سیار، نشر فی، تهران، ۱۳۸۷
- Colledge, Edmund and McGinn, Bernard, *Meister Eckhart, Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, New York, Paulist Press, 1981.
- Davies, Oliver, *Meister Eckhart, Selected Writings*, Penguin Books, 1994.
- Eckhart, Meister, *The Essential Sermons*, Trans by Edmund Colledge and Bernard McGinn, 1981.
- _____, *Selected writings*, Trans. by Oliver Davies, Penguin Books, 1994.
- Kenney, John Peter, "The Critical Value of Negative Theology" *The Harvard Theological Review*, vol. 86, No.4 (oct, 1993), pp.439-453.
- McGinn, Bernard, "The God beyond God", in *Journal of Religion*, 61 (1981): pp1-19.
- Milem, Bruce, *Unspoken word*, Washington D.C: The Catholic University of America press, 2002.
- Turner, Denys, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995.