

جایگاه عالم ناسوت و نسبت آن با انسان از منظر ابن عربی و مایستر اکهارت

محمد مهدی عبدالعلی نژاد*

احمد فاضلی**

DOI: 10.22096/ek.2023.562612.1467

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۸]

چکیده

ابن عربی و اکهارت با اینکه در بسیاری از اصول و مبانی با یکدیگر موافقت و مشابهت دارند، در وزنی که «تشبیه» و «تنزیه» خداوند می دهند، اختلاف دیدگاه دارند؛ همین اختلاف دیدگاه که در ابتدا در برابر آن همه اتفاق نظرات کم اهمیت به نظر می رسد، در مسئله «جایگاه عالم ناسوت» منجر به اختلافی عمیق و حتی تقابل بین اندیشه دو متفکر ما می شود؛ از این رو «عالم ناسوت» و جایگاه آن را می توان مسئله ای تلقی کرد که عمق اختلاف دیدگاه ابن عربی و اکهارت را - با وجود همه مشابهت ها و اتفاق نظرها - در معرض توجه قرار می دهد. حتی آموزه های مشترکی چون «وحدت وجود» و «بر صورت خدا خلق شدن انسان» هم نمی تواند از عمق اختلاف ابن عربی و اکهارت در مسئله جایگاه عالم ناسوت بکاهد. چنانچه اثبات خواهد شد، ابن عربی از این دو آموزه در جهت تقدس بخشیدن به عالم و کثرات استفاده می کند؛ اما اکهارت این دو آموزه را به گونه ای تفسیر می کند که منجر به تحقیر و ناچیز شمردن عالم و کثرات می شود.

واژگان کلیدی: کثرت؛ صورت؛ تشبیه؛ تنزیه؛ عالم ماده؛ الهیات سلبی.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mahdi.alinejad1371@gmail.com

** استادیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: Ahmad.fazeli@gmail.com



۱. مقدمه

جایگاه عالم ناسوت یعنی همین جهان مادی که در آن زندگی می‌کنیم، موضوع تطبیق اندیشه دو متفکر عارف مسلک یعنی محیی‌الدین ابن عربی مسلمان و مایستر اکهارت مسیحی، در این مقاله است. علت انتخاب دو متفکر با گرایش‌های عرفانی، این حقیقت است که: «در تطبیق، هر چهره‌ای را که برگزینیم، هر روش تطبیقی که اختیار کنیم، هنگامی که با چهره‌های برجسته عرفان تاریخ بشریت سروکار داریم، همواره به تطابق‌های حیرت‌انگیزی و گیج‌کننده برخورداریم خورد و پل‌هایی خواهیم یافت که بینش‌های آنها را به هم وصل می‌کنند»^۱. طی چند دهه اخیر پژوهش‌های تطبیقی فراوانی بین اندیشه‌های ابن عربی و اکهارت، به زبان‌های مختلف انجام گرفته است. پرواضح است پدید آمدن چنین تحقیقاتی ناشی از وجود اشتراکات و تشابهات در اصول تفکر این دو اندیشمند است. از جمله این اصول مشترک می‌توان به اصل وحدت وجود، محدودیت جدی عقل در الهیات، امکان حصول معرفت از طریق فیض الهی، اشرف مخلوقات بودن انسان و... اشاره کرد؛ اما یک مطالعه تطبیقی دقیق همان‌طور که اشتراکات را بررسی می‌کند باید نیم‌نگاهی هم به موارد اختلافی داشته باشد؛ از این‌رو در بررسی آرای ابن عربی و اکهارت، تطبیقی صائب است که متوجه اختلافات، زمانی، مکانی، دینی، شرایط زندگی و همچنین مسائل خاص آنها باشد؛ زیرا این اختلافات ناگزیر باعث اختلاف در دیدگاه می‌گردد. این پژوهش سعی دارد، تمرکز را روی مسئله‌ای قرار دهد که بتواند چگونگی توجه به آرای متفاوت را در یک پژوهش تطبیقی نشان دهد. آن مسئله «جایگاه عالم ناسوت» در اندیشه این دو متفکر عارف مسلک است.

قبل از ورود به موضوع لازم است به این سؤال جواب دهیم که چرا پرداختن به «جایگاه عالم ناسوت» در نظام فکری عارفانی چون ابن عربی و اکهارت اهمیت دارد؟ همان‌طور که می‌دانیم غایت انسان از منظر آنها «معرفت به خدا» یا «وحدت با خدا» است. از سویی در نظام فکری آنها با نوعی سلوک و صیرورت در مسیر معرفت الهی مواجهیم. این سیر و سلوک در مسیر معرفت منحصر به عقل و نظر نیست، بلکه بیشتر گونه‌ای زیستن است. عارف با همه وجودش در صیرورت و سلوک الهی الله است. درحالی‌که فیلسوف (به‌خصوص فیلسوف مشائی) تلاش می‌کند با تلاش فکری صرف به شناخت عالم و خدا بپردازد، به عبارتی فیلسوف به ما هو فیلسوف اغلب با مفاهیم سروکار دارد؛ بنابراین عارف - در مقایسه با فیلسوف - به طریق اولی باید نسبت خود را با جهانی که در آن می‌زید، مشخص کند.

۱. داریوش شایگان، افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی (تهران: نشر فرزاد، ۱۳۸۰)، ۳۸۸.

این نکته نیز حائز اهمیت است - چنانکه گفته شد - مسئله اصلی ابن عربی و اکهارت معرفت الله است؛ بنابراین هر موضوع و مفهومی در نظام فکری آن‌ها باید ذیل مسئله اصلی آن‌ها بررسی شود. اساساً می‌توان گفت: «جایگاه عالم ناسوت» را نزد ابن عربی و اکهارت نمی‌توان فهمید مگر اینکه موضع آنان را در باب تشبیه، تنزیه، تفکیک ذات الوهیت از اله و... دانست. مثلاً درک آنان از مسئله تنزیه و تشبیه ارتباط وثیقی با جایگاه عالم نزد آنان دارد؛ به این صورت که ابن عربی به تشبیه وزن بیشتری می‌دهد و عقل‌گرایان را برای عدم فهم تشبیه ملامت می‌کند. از این رو سعی می‌کند در نظام وحدت وجودی خود جایگاه عالم ناسوت را حضرتی از حضرات معرفی کند که عارف باید با شناخت آن به معرفت الهی دست یابد.

اما اکهارت پیش‌تر مترصد تنزیه است و فیلسوفان را (حتی توماس را به خاطر نظریه تشابه) به این اتهام که برآیند تفکرشان تشبیه خداوند است، مؤاخذه می‌کند؛ بنابراین عالم مخلوق در نگاه وی در غایت بُعد از خداوند است و هیچ‌گونه شباهتی با او ندارد. از این رو برای معرفت به خدا تا حد توان باید از عالم ماده فاصله گرفت.

روش این پژوهش این‌گونه است که نخست دیدگاه ابن عربی و اکهارت را جداگانه بررسی می‌کنیم. سپس به چگونگی امکان تطبیق بین آن‌ها در موضوع مورد بحث می‌پردازیم. همچنین از آنجاکه دیدگاه اکهارت نسبت به ابن عربی نزد خوانندگان فارسی‌زبان غریب‌تر می‌نماید، نخست دیدگاه اکهارت بررسی می‌شود تا مقایسه دو دیدگاه در ذهن خواننده راحت‌تر صورت گیرد.

۲. جایگاه عالم ناسوت از منظر مایستر اکهارت

اکهارت در بُعد هستی‌شناسی به شدت تحت تأثیر تفکر افلاطونی و نوافلاطونی است. او خدای را در جایگاهی فراتر از «وجود» می‌نشانند؛ عالم ماده را به سبب غایت دوری از خداوند تحقیر می‌کند؛ و راه رستگاری را دوری جستن از عالم ماده و هر آنچه به آن متعلق است، می‌داند. از سویی ما در مطالعه دیدگاه اکهارت درباره هستی با دو حوزه متفاوت و می‌توان گفت متقابل، مواجه هستیم. الف) حوزه وحدت یعنی خدا. ب) حوزه کثرت یعنی مخلوقات. «ویژگی خدا لایتغیر بودن است و تغیر یعنی همه مخلوقات»^۲. در حوزه مخلوقات هیچ ثباتی وجود ندارد. هستی به حوزه لایتغیر و ثابت واحد تعلق می‌گیرد. در مقابل حوزه مخلوقات که دائماً در حال شدن است، عدم است.

2. Meister Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, ed. Maurice O'C Walshe (New York: The Crossroad Publishing, 2009), 313.

اساساً عالم مخلوق واجد سه صفت: دارای کثرت، زمانی بودن و جسمانی بودن است که هر سه مذموم است. حال سؤال این است که چگونه از خدایی که خیر محض است، عملی مذموم سر زده است؟ اکهارت گاهی گرایش دارد مانند بسیاری از متفکرین قرون وسطی، آموزه پست بودن عالم ماده در تفکر نوافلاطونی را با آموزه «گناه نخستین» در مسیحیت در هم آمیزد، نتیجتاً خلق عالم ماده، - که به نحوی شر محسوب می شود، به سبب گناهی است که آدم ابوالبشر مرتکب شد و این گناه در همه انبای آدم سریان یافته است.

اما اکهارت تفسیری منحصر به فرد از «خلقت» عالم دارد که بر اساس آن قائل به تفکیک میان ساحت متعالی خدا از ساحت خالقیت خدا می شود. عمل خلقت هیچ تأثیری بر ساحت متعالی که اکهارت از آن به «ذات الوهیت» (Godhead) تعبیر می کند، ندارد. در اندیشه وی خدای خالق در غایت دوری از ذات الوهیت قرار دارد. از طرفی خدای خالق گویی برساخته خود ما است از این رو باید از آن عبور کرد و به «ذات الوهیت» رسید. عمل خدای خالق «وجود» دادن به عالم است و خود «وجود» اولین مخلوق است؛ بنابراین زمانی که ما از «وجود» داشتن عالم سخن می گوئیم، اطلاق «وجود» بر خدا (ذات الوهیت) جایز نیست؛ زیرا عالم ماده آن چنان از ذات الوهیت دور است که گویی هیچ ربطی به آن ندارد.^۳

همان طور که مشاهده شد اکهارت غایت انسان را معرفت به «ذات الوهیت» می داند، نه خدای خالق؛ و از آنجا که خدای خالق و عمل او یعنی عالم، در نهایت بُعد از «ذات الوهیت» قرار دارند، باید برای دستیابی به معرفت الهی از خدای خالق و عالم ماده رها شد. باید توجه داشت وقتی اکهارت می گوید که خدای خالق و عالم در نهایت دوری از خدای حقیقی اند، او در دام ثنویت نمی افتد و از تفکر وحدت وجودی خویش فاصله نمی گیرد. سخن وی ناظر به رد الهیات ایجابی و به طور ویژه رد نظریه «تشابه» توماس آکوئینی است؛ به این صورت که بین عالم و خداوند چنان فاصله ژرفی است که هرگز نمی توان از عالم و احکام حاکم بر آن پلی برای شناخت خدا ساخت. پس اکهارت همچنان خدای خالق و عالم را وجه و ساحتی از ذات الوهیت می داند، اما این ساحت در برابر عظمت آن ذات بسیار حقیر و ناچیز است. وی می گوید: «اگر ما مخلوقی را با مخلوقی مقایسه کنیم می تواند منصفانه باشد که وجود را به مخلوقات نسبت دهیم؛ اما اگر مخلوقی را با خدا مقایسه کنیم، عدم است».^۴ دلیل ساده بر اینکه هیچ مقایسه ای نمی تواند بین خدا و مخلوق وجود داشته باشد این است که در مقایسه حداقل دو چیز متمایز وجود دارد، چرا که هیچ چیز با

۳. برای مطالعه بیشتر در این باب نگاه کنید به مقاله ای از نگارنده با عنوان: «فلسفه و معرفت به خدا به روایت مایستر اکهارت»، مجله علمی - پژوهشی هستی و شناخت، شماره دوم (پاییز و زمستان ۱۳۹۹).

4. Eckhart, *The Complete*, 354.

خودش مقایسه نمی‌شود و شبیه خودش نیست. همه مخلوقاتی که فی‌نفسه و جدا و متمایز از خدا در نظر گرفته می‌شوند، در واقع موجود نیستند؛ بلکه عدم‌اند. آنچه جدا و متمایز از خدا است در واقع جدا و متمایز از هستی است زیرا هر چیزی که وجود دارد ناشی از خود خدا، به واسطه او و در او است.^۵

اصلی‌ترین صفت خداوند «واحد» است و یکی از اساسی‌ترین صفات عالم «دارای کثرت» است. جالب است که در عین حال اکهارت به قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» نیز معتقد است. از این رو لازم است قبل از هر چیز ارتباط این سه مسئله، یعنی: واحد بودن خدا، دارای کثرت بودن عالم و قاعده «الواحد...» روشن شود.

«در حقیقت ذات خالق هیچ کثرتی وجود ندارد».^۶ همچنین «تمایز تماماً در تناقض است با نامتناهی. در حالی که خدا نامتناهی است؛ اما صفات متمایز بیهوده و کاذب نیستند؛ زیرا مربوط به چیزی واقعی و صادق در خداوند. مع‌ذلک در خدا یک چیز است. مطابق گفته برنارد: «واحد در رفیع‌ترین درجه» این «واحد» حقیقی‌ترین قدرت، حکمت، خیر و مشابه آنها است. بدیهی است که این اسما مترادف نیستند زیرا دلالت بر ایده‌ها و مفاهیم مختلفی در عقل ما دارند».^۷ بنابراین روشن است که خداوند در اصل هستی‌اش «واحد» است اما این «واحد» از جهتی دارای صفات متعدد و کثیر است. همین کثرت در صفات است که منجر به کثرت در عالم می‌شود؛ اما این نکته چگونه با قاعده «الواحد...» سازگار است؟ اکهارت توضیح می‌دهد: «درست همان‌طور که خدا در وجود از هر جهت، امری واحد و بسیط است اما در مفهومیت (عالم تصویری) کثیر است، عالم نیز امری واحد است، اما در اعضا و اشیا متمایز و کثیر است بنابراین چیزی که واحد است اما در اعضا کثیر است از خدایی واحد که در مفهومیت کثیر است ناشی شده است».^۸

بنابراین از دید اکهارت عالم به مثابه یک «کل» دارای وحدت است و از این جهت خیر است، زیرا هر چیز دارای وحدتی در واقع وجهی الهی دارد و خداوند با «وحدتش» در آن حضور دارد. «وحدت و یکسانی مخصوص خدا و امور الهی است تا آنجا که آنها الهی‌اند».^۹ شرور در اعضای عالم ظاهر می‌شوند. البته هیچ چیزی فی‌نفسه شر نیست. از منظر اکهارت، هر امری که مانع رسیدن انسان به ذات الوهیت شود، شر محسوب می‌شود، نه اینکه فی‌نفسه شر باشد. از این رو

5. Meister Eckhart, *Meister Eckhart, Teacher & preacher*, ed. Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1986), 55.

6. Eckhart, *Teacher & preacher*, 98.

7. Eckhart, *Teacher & preacher*, 64.

8. Eckhart, *Teacher & preacher*, 153-154.

9. Eckhart, *Teacher & preacher*, 154.

کثرت عالم فی نفسه شر نیست، اما از آن جهت که مانع انسان است شر محسوب می‌شود، همچنان که تصور «خدای خالق» از آن جهت که مانع رسیدن انسان به ذات الوهیت است شر محسوب می‌شود؛ بنابراین این نکته نباید ما را غافل کند که گرچه خدای خالق و عالم فی نفسه خیرند؛ اما به سبب کثرت در صفات و اعضا در نهایت دوری از ذات بسیط الوهیت، قرار دارند.

عالم ناسوت دارای نواقص و شروری (شر نسبی) است و این ناشی از دو امر است: نخست اینکه مادون «واحد» است. «مخلوقات به واسطه اینکه از واحدند اما مادون واحدند ضرورتاً در ورطه عدد، کثرت و تمایز و گناه و تقصیر افتاده‌اند. هیچ تفاوت و اختلافی در واحد نیست. همه تفاوت مادون واحد است».^{۱۰} دوم اینکه: عجین با ماده است. هر قابلیت برای تغییر، محرومیت، نقص و شر در اشیا از ماده می‌آید؛ اما خیر و کمال در اشیا از صورت است. «تو باید بدانی که کل صورت و طبیعت دور و بیزار از ماده است علت این امر آن است که شر از ماده ناشی می‌شود، چنانکه گفته شد - و اینکه ماده از نظر اوگوستین تقریباً (نزدیک) عدم است. یا بر اساس نظر افلاطون عدم است. بر اساس آنچه گفته شد ماده و کثرت - که عدد است - از یک ریشه سرچشمه می‌گیرند و از یک منبع جریان می‌یابند... آنها بالعرض در این جهان یا در اشیا این جهانند».^{۱۱}

۳. جایگاه عالم ناسوت از منظر ابن عربی

ابن عربی بر آن است که عالم به سبب رحمت الهی ایجاد شده است. چرا که در قرآن گفته شده است: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»^{۱۲} ابن عربی گویا «شیء» را معادل اعیان ثابتة ممکنات و «رحمت» را معادل رحمت «وجود» می‌داند. بر این اساس کل عالم خیر؛ و حاصل نگاه رحمت الهی به اعیان ممکنات است.

اما عالم ناسوت و به طور کلی «عالم» چگونه از رحمت الهی ایجاد می‌شود؟ ابن عربی توضیح مبسوطی از چگونگی خلق عالم دارد که از حوصله این نوشته خارج است؛ اما تا آنجا که به موضوع نوشته حاضر مربوط می‌شود، خلاصه بیان ابن عربی این است که عالم ناسوت به سبب درخواست اعیان ممکنات از اسمای الهی برای ظهور احکام و جودیشان، از سوی و از سوی دیگر گشایش و طلب راحتی اسماء به سبب ظهور احکامشان و افتراق اعیانشان از یکدیگر و تعلق رحمت الهی به اقتضانات اعیان ثابتة، ایجاد گردید؛ بنابراین تحقق عالم به واسطه نیازی دوطرفه از جانب اسماء الهی و از جانب اعیان ممکنات است. ابن عربی در مورد این نیاز دوسویه توضیح می‌دهد که وقتی

10. Eckhart, *Teacher & preacher*, 63.

11. Eckhart, *Teacher & preacher*, 183-184.

ممکنات در حال عدمشان (زمانی که اعیان ممکنات وجود خارجی نداشتند) از اسمای الهی درخواست وجود عینی کردند؛ گفتند: «امروز غلبه و سلطان شما بر ما بالقوه است، این چیزی که از شما درخواست کردیم (وجود خارجی بخشیدن به اعیان) برای شما فایده بیشتری دارد؛ تا برای ما؛ اسما گفتند: این چیزی که ممکنات اظهار می‌دارند بسیار درست و به‌جا است، از این‌رو در طلب آن به حرکت درآمدند». ^{۱۳} البته این مطلبی که بیان شد به معنی دوگانگی و تقابل جانب الهی از جانب ناسوتی نیست؛ بلکه همه آنها تجلیات و نسبت‌های ذاتی واحدند. چنانکه پیش از بیان این مطالب خود ابن عربی می‌گوید: «بدان! اسمای الهی زبان حال‌اند که حقایق را ایجاب می‌کنند، گوش هوش بده به آنچه می‌شنوی و توهم کثرت و اجتماع وجودی مبر! من در این باب ترتیب حقایق معقول فراوانی را از جهت «نسبت» آوردم — نه از جهت وجود عینی خارجی —». ^{۱۴}

اما معنای «خلقت» از نگاه ابن عربی چیست؟ «خلق» در اندیشه وی به معنی ظهور و «آشکارشدن» خداوند در صورت ممکنات است. «پس خلق به معنای ایجاد از عدم و نوآفرینی بدون مثال قبلی و خالق به معنای ایجادکننده از عدم و نوآفرین بی‌مثال قبلی، در اندیشه ابن عربی جایگاهی ندارد. خالق در نظر او به معنای جوهری ابدی و ازلی است که هر لحظه در صورت‌های بی‌شماری از موجودات ظهور می‌کند». ^{۱۵}

بنابراین از منظر ابن عربی خداوند ذاتی واحد است که به واسطه کثرت شئونش، در همه حقایق عالم سریان و ظهور دارد از عالی‌ترین حقایق در فیض اقدس تا نازل‌ترین آنها در فیض مقدس. حال عدم خلق «عالم ناسوت» سبب نقص در حضرت الهی است از دو جهت: اولاً، عدم ظهور عالم ناسوت به معنی به کمال نرسیدن برخی از اسمای الهی است. چنانچه ابن عربی می‌گوید: «آیا حق را نمی‌بینی که چگونه غم اسمای الهی را می‌زداید که اسمای الهی آن را از جهت ظاهر نشدن آثارشان در عین مسمای عالم می‌یابند؟ پس سکون (آرامش) محبوب اسمای الهی است و به آرامش نمی‌توان رسید مگر با وجود صوری که در بالاترین و پایین‌ترین مراتب قرار دارند». ^{۱۶} ثانیاً، عدم خلق عالم به معنی عدم شمول رحمت واسع الهی است، از این جهت که حضرت حس (عالم ناسوت) که ممکنات است و اقتضای وجود دارد، رحمت وجود به آن تعلق نگرفته است. حتی از منظر ابن عربی خلق غضب و دردها برای گستردن رحمت به غضب و دردها است. ^{۱۷}

۱۳. محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات مکیه، جلد ۳، ترجمه محمد خواجوی (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۹۸)، ۴۳۴-۴۳۵.

۱۴. ابن عربی، فتوحات، ۳: ۴۳۴.

۱۵. ابوالعلاء عقیفی، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت (تهران: انتشارات الهام، ۱۳۹۲)، ۲۶۹.

۱۶. محیی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم (قاهره: نشر دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۴۶)، ۲۰۴.

۱۷. ابن عربی، فصوص، ۱۷۷-۱۷۸.

حال اگر بخواهیم جایگاه عالم ناسوت را نزد ابن عربی روشن سازیم توجه به سه مفهوم الزامی است: الف: بر صورت خدا بودن عالم. ب: نفس رحمانی. ج: سایه بودن عالم برای حق تعالی.

خداوند دو ساحت وجودی دارد: ۱. وجود ازلی که همان ذات است ۲. وجود غیر ازلی که همان وجود حق است به «صورت» عالم؛ اما «صورت» نزد ابن عربی معنایی نزدیک به «ظهور» در مقابل «باطون» دارد. «ما «صورت» ظاهر خداوندیم و هویت او روح این «صورت» است که آن را تدبیر می‌کند. پس تدبیر جز در او نیست؛ همان‌طور که تدبیر فقط از او است. پس او است «اول»، به جهت «معنا» و او است «آخر» به جهت «صورت» و او است «ظاهر» به لحاظ تغییر احکام و احوال و او است «باطن» به لحاظ تدبیر.^{۱۸} در فص هودی ابن عربی باز به این نکته اشاره می‌کند: «آنچه نسبت‌های الهی طلب می‌کردند، ایجاد صوری است که گفتیم همان ظاهر حق است، زیرا او ظاهر است، درحالی‌که او باطن آنها نیز هست. ... او است اول؛ چون او بود، درحالی‌که آن صورت نبودند؛ و او است آخر، زیرا به وقت ظهور صور، عین آنها است؛ بنابراین آخر عین ظاهر است و باطن عین اول است».^{۱۹}

با توجه به مطلب ذکرشده، عالم ناسوت جایگاهی قابل احترام نزد ابن عربی دارد، زیرا وقتی از عالم سخن می‌گوییم در واقع از وجه و اسم «الظاهر» خداوند سخن می‌گوییم؛ از این رو وی درباره عالم می‌گوید: «در ساحت امکان بدیع‌تر از این عالم نیست زیرا بر صورت رحمان است؛ خداوند آن را ایجاد کرد، یعنی وجود خداوند متعال با ظهور این جهان ظاهر شد همان‌طور که انسان به وجود صورت طبیعی ظاهر شد».^{۲۰}

در باب مفهوم دوم یعنی «نفس الرحمن» باید گفت که عالم حاصل دمیدن «نفس الرحمن» بر اعیان ممکنات است؛ به عبارت دیگر با دمیدن «نفس الرحمن» بر اعیان ثابت، احکام باطنی این اعیان در عالم شهادت ظهور می‌یابند. پس کار نفس الرحمن ایجاد است و ایجاد همان‌طور که بیان شد به معنای «ظاهر کردن» است. «عالم در نفس رحمان ظاهر شد؛ که خداوند به واسطه آن از اسمای الهی غمی را که به سبب عدم ظهور آثارشان می‌یابند با ظاهر کردن آثارشان، برطرف کرد».^{۲۱}

مفهوم «نفس الرحمن» ارتباط نزدیکی با مفهوم «سایه» و امر «خلقت» دارد. اگر بخواهیم توصیف ابن عربی از امر خلقت را تقریب به ذهن کنیم می‌توان این‌طور گفت: «نفس رحمان» یا

۱۸. ابن عربی، فصوص، ۱۷۲-۱۷۳.

۱۹. ابن عربی، فصوص، ۱۱۲.

۲۰. ابن عربی، فصوص، ۱۷۲.

۲۱. ابن عربی، فصوص، ۱۴۵.

«وجود» که امری واحد است، با عبور از اعیان ثابتۀ ممکنات، به واسطه این اعیان متمایز ظاهر می‌گردد، از این رو ما در واقع امری واحد را به صورت‌های گوناگون مشاهده می‌کنیم. چنانکه ابن عربی از آن به ظهور امری واحد در آینه‌های متکثر، یا ظهور کثرات در آینه‌ای واحد تعبیر می‌کند. «عالم طبیعت صوری در آینه واحد است، نه بلکه صورتی واحد در آینه‌ها [ی متکثر] است».^{۲۲}

حال «سایه» تعبیر ابن عربی است از این نوع ظهور نفس الرحمن. گویی نفس الرحمن (وجود) نوری است که با برخورد به اعیان ممکنات، سایه حق را تحقق می‌بخشد؛ بنابراین «هر آنچه به آن «ماسوی الحق» گفته می‌شود یا عالم نامیده می‌شود نسبت به حق همانند سایه برای شخص است و آن سایه خدا است و سایه عین نسبت وجود به عالم است، زیرا سایه بدون شک در حس موجود است».^{۲۳}

در نتیجه از منظر ابن عربی عالم جز تجلی حضرت حق در صور اعیان ثابت نیست که این اعیان وجودشان بدون آن تجلی محال است؛ و «کشف این حقیقت را اعطا می‌کند که حق به حسب حقایق و احوال این اعیان تنوع پیدا می‌کند و متصور می‌شود و این کشف، بعد از علم ما به او به مثابه اینکه او «الله» ما است، واقع می‌شود».^{۲۴}

باید توجه داشت تا وقتی نسبت عالم ناسوت با شخص عارف مشخص نشود، به درک کاملی از «جایگاه عالم ناسوت» در اندیشه ابن عربی و اکهارت دست نخواهیم یافت؛ زیرا هدف آفرینش معرفت الله است و از میان موجودات عالم تنها انسان کامل به این هدف نائل می‌آید. از سویی انسان کامل - که مرکز توجه ابن عربی و اکهارت است - باید از میان همین عالم ناسوت عبور کند و به معرفت الله - که غایت نهایی او است - نایل آید؛ از این رو نوع نسبتی (ایجابی - سلبی) که انسان کامل با عالم برقرار می‌کند، به نحوی نشان‌دهنده جایگاه عالم نزد ابن عربی و اکهارت است.

۴. انسان و عالم از منظر اکهارت

نفس سه راه به سوی خدا دارد: ۱- از میان مخلوقات به وسیله زیادی و گوناگونی اعمال و با عشق سوزان در جست‌وجوی خدا بودن. ۲- به واسطه طریقی بدون روش (pathless way)، ناشناخته و آزاد، در عین حال معین، که در آن بدون هیچ اراده و تصویری ما از خود و همه چیز بالاتر رفته‌ایم، اگرچه هنوز به وسیله هستی جوهری این کار را نکرده‌ایم. ۳- به وسیله راهی که

۲۲. ابن عربی، فصوص، ۷۸.

۲۳. ابن عربی، فصوص، ۱۰۱.

۲۴. ابن عربی، فصوص، ۸۱.

اگرچه راه نامیده می‌شود، اما شبیه نوعی در خانه بودن است؛ دیدن خداست به طور مستقیم در هستی‌اش. اینجا است که مسیح می‌گوید: من طریق، حقیقت و حیاتم.^{۲۵} طریق مقبول، طریق سوم است. گرچه دو طریق اول، در ابتدای راه می‌تواند، مؤید انسان باشد، لیکن اگر انسان به این دو راه بسنده کند، مرتکب خطایی نابخشودنی شده است، زیرا شناختی که از دو طریق نخست حاصل می‌شود - حتی اگر کامل و صحیح باشد، شناخت خدای خالق است که فرسنگ‌ها با شناخت ذات الوهیت فاصله دارد.

سروکار ما در اینجا با شناخت نوع اول است که از طریق توجه به کثرات و عالم ناسوت حاصل می‌شود. اکهارت در موعظه‌ای علت خلق عالم را شناختنی شدن خداوند برای نفس انسان اعلام می‌کند. - البته در همان جا اکهارت از دو ساحت نفس با عنوان ساحت فرودین و ساحت برین (نفس بیرونی و نفس درونی) نام می‌برد که به ترتیب متناظر با ساحت خالقیت و ساحت ذات خدا هستند؛ همچنین این دو ساحت نفس مرتبط با سه طریق سلوک الی الله مذکور است. - خدا اگر بخواهد برای نفس قابل ادراک باشد باید مانند نفس هبوط کند. حقیقتی که ما درک می‌کنیم خدا نیست بلکه هبوط یافته خدا است. عالم به خاطر نفس انسانی خلق شد، چرا که او قادر نبود خدا را خارج از جهان بشناسد. همان‌طور که نور خورشید به واسطه هوا از شدتش کم می‌شود و به ما می‌رسد، نور الهی نیز به واسطه جهان و ماده از شدتش کم می‌شود تا برای چشم نفس ما قابل تحمل باشد.^{۲۶} این‌گونه سخن گفتن اوج همراهی اکهارت است با زبان متفکران زمان خویش، به‌ویژه متفکر هم‌عصرش توماس آکوئینی. اکهارت در اینجا - برخلاف اغلب آثارش - معرفت از طریق عالم ناسوت را به کلی رد نمی‌کند، اما در همین جا دو قید می‌آورد تا نشان دهد که همچنان بر این باور است که معرفت حقیقی از طریق عالم ناسوت هرگز به دست نمی‌آید. اولاً، او معرفت از طریق عالم را معرفت به ساحت فرودین خدا (خدای خالق) می‌داند. ثانیاً، در همان جا بیان می‌دارد که این نوع معرفت، معرفت ساحت فرودین نفس است که تا بدن‌مند نشود نمی‌تواند بشناسد؛ اما ساحت برین نفس خدا را بدون واسطه عالم ماده می‌شناسد. اصلاً ساحت برین نفس هیچ ارتباطی با عالم ماده ندارد، چرا که نا مخلوق است و خداوند با تمام ذات الوهیتش در آن حضور دارد. نفس برین به تقلید از خدا شکل یافته است و بی‌واسطه به خدا دست می‌یابد.^{۲۷}

25. Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, Ed&Trans. Oliver Davies (London: Penguin, 1994), 197.

26. Eckhart, *The Complete*, 275, 287.

۲۷. برای مطالعه بیشتر در این باب نگاه کنید به مقاله‌ای از نگارنده با عنوان: «فلسفه و معرفت به خدا به روایت مایستر اکهارت»، مجله علمی - پژوهشی هستی و شناخت، شماره دوم (پاییز و زمستان ۱۳۹۹).

بنابراین نظر همیشگی و نهایی اکهارت این است که عالم ماده نه تنها نمی‌تواند کمکی به سالک بکند، بلکه بیشتر مانع او است. در انتها چند عبارت از آثار اکهارت به منزله نمونه ذکر می‌شود تا دیدگاه او در باب جایگاه عالم ناسوت و وضوح بیش‌تری یابد:

«سه امر ما را از شنیدن «کلمه ازل» محروم می‌سازد: جسمانیت، کثرت و در زمان بودن».^{۲۸}
«سه چیز چنان مانع انسان است که هرگز نمی‌تواند خدا را بشناسد: زمان، جسمانیت و کثرت. تا زمانی که این سه چیز در من است خدا در من نیست. (اکهارت شرط معرفت را حضور خدا در نفس و وحدت با او می‌داند.)»^{۲۹} همان‌طور که بیان شد این سه از خصوصیات عالم ناسوت است؛ و در نهایت اکهارت به صراحت اعلام می‌کند که شناخت خدا از طریق عالم غیر ممکن است، زیرا مخلوقات هیچ چیز قابل مقایسه و مشترکی با خداوند ندارند و حتی اطلاق لفظ «وجود» بر خداوند و مخلوقات به صورت مشترک لفظی است. «ما در مورد اشیا با ملاحظه آثارشان سخن می‌گوییم. چنانکه وقتی می‌خواهیم از مهارت استاد [نقاشی] سخن بگوییم از تصویری که او پرداخته است، سخن می‌گوییم. تصویر مهارت استاد را آشکار می‌سازد؛ اما همه موجودات پست‌تر از آن هستند که بتوانند خدا را آشکار کنند. آنها در مقایسه با خداوند همگی «هیچ» اند؛ بنابراین هیچ مخلوقی نمی‌تواند حتی یک کلمه در مورد خدا با توجه به آثار او (عالم) بیان کند».^{۳۰} بنابراین هیچ کس حتی ذره‌ای نمی‌تواند خدا را از طریق مخلوقات بشناسد. ظاهر این عبارت با آنچه پیش‌تر گفتیم که نوعی شناخت از طریق مخلوقات امکان‌پذیر است، متناقض می‌نماید؛ اما اگر توجه کنیم که اکهارت در این دو عبارت از دو نوع شناخت متفاوت سخن می‌گوید و اینکه شناخت از طریق مخلوقات را اساساً شناختی ناچیز و حتی کاذب می‌داند، گویا بتوان این دو عبارت را به نحو غیر متناقضی تفسیر کرد.

۵. انسان و عالم از منظر ابن عربی

در فصوص می‌خوانیم: «هرکس می‌خواهد به نفس رحمان شناخت پیدا کند، باید عالم را بشناسد. چرا که: «هر کس خویش را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد.» همان پروردگاری که در عالم ظهور کرد».^{۳۱}

در عبارت بالا سه نکته نهفته است و به خوبی دیدگاه ابن عربی را درباره عالم نشان می‌دهد. اولاً، اینکه ابن عربی معتقد است که انسان هرگز نمی‌تواند به معرفت الهی، بدون مراعات و

28. Eckhart, *The Complete*, 295.

29. Eckhart, *The Complete*, 347.

30 Eckhart, *The Complete*, 197.

۳۱. ابن عربی، فصوص، ۱۴۵.

شناخت مرتبه عالم، دست پیدا کند. ثانیاً، او معرفت عالم را به معرفت نفس گره می‌زند و حتی می‌توان گفت آن‌ها را یکی می‌داند؛ زیرا خداوند عالم را نیز مانند انسان بر صورت خودش آفریده است. اساساً تفاوت عالم با انسان در تفصیل و اجمال است. گفته شده است: انسان، عالم صغیر؛ و عالم، انسان کبیر است.^{۳۲}

ثالثاً، عالم تجلی‌گاه حضرت حق است؛ از این رو شأنی قابل احترام دارد و نباید آن را تحقیر کرد.

اما چرا عارف برای رسیدن به هدف غایی خود (معرفت خدا) باید از «شناخت عالم» عبور کند؟ پاسخ را باید در دیدگاه الهیاتی ابن عربی جست‌وجو کرد. وی سه ساحت و مرتبه خداوند را از هم متمایز می‌کند: الف: مرتبه ذات. (احدیت) ب: مرتبه واحدیت. ج: مرتبه الوهیت. احدیت ساحت ذات بحت و صرف الله است بدون هیچ اسم و رسم؛ و واحدیت ساحت ظهور اسما و صفات است و الوهیت مقام کثرت اسمائی و ساحت اعطا احکام وجودی مظاهر اسما.^{۳۳}

ابن عربی برخلاف اکهارت - که در پی معرفت به ذات - است، غایت معرفت انسان را در این سرای فانی معرفت به ساحت الوهیت می‌داند. او معتقد است خداوند با خلق عالم، به اسم «اله» خویش ظهور بخشید، پس اگر خلقی در کار نبود «اله» بودن خداوند ظهوری نداشت؛ از این رو ابن عربی می‌گوید: «فنحن جعلناه بمألوهیتنا الهاً» (ما او را با مألوه بودن خود، «اله» قرار دادیم). قیصری در شرح این عبارت می‌نویسد: «اگر موجودی وجود نداشت، هرگز ظاهر نمی‌گردید که حق تعالی «اله» است. بلکه علت غایی از ایجاد ما ظهور «الهیات» او است. چنانکه حضرت حق در حدیث کنز^{۳۴} به آن اشاره کرده است. پس معنای «جعل» در عبارت ابن عربی به معنای حقیقی نیست، بلکه مجازی است».^{۳۵}

بعد از عبارت «فنحن جعلناه بمألوهیتنا الهاً» ابن عربی عباراتی می‌آورد که برای ما در اینجا اهمیت دارد: حال که چنین است که خداوند به واسطه نسبتی که ما با او داریم، به مثابه «اله» ظاهر می‌شود. پس تا ما شناخته نشویم او شناخته نمی‌شود. پیامبر علیه السلام فرمود: «هر کس خویش را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد». بلافاصله ابن عربی معرفت نفس را همسنگ معرفت عالم قرار می‌دهد و می‌نویسد:

۳۲. ابن عربی، فصوص، ۱۱۱.

۳۳. محمود خاتمی، ابن عربی و آموزه اعیان ثابتة (تهران: نشر علم، ۱۴۰۰)، ۲۴۴.

۳۴. «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف».

۳۵. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۵۸۰.

بعضی از فیلسوفان و همچنین ابو حامد غزالی مدعی شدند که خداوند بدون نظر افکندن در عالم شناخته می‌شود؛ درحالی که این اشتباه است. بله [بدون نظر افکندن در عالم] ذاتی قدیم و ازلی شناخته می‌شود، اما تا زمانی که مألوه شناخته نشود، او به مثابه اله شناخته نمی‌شود؛ زیرا مألوه دلیل بر اله است.

سپس ابن عربی گویا می‌خواهد به شبهه‌ای مقدر، - مبنی بر اینکه معرفت به خداوند از طریق غیر، معرفتی ناقص و ضعیف است - پاسخ گوید: «بعد از این در حالی دیگر، کشف به تو این حقیقت را اعطا می‌کند که [در حال نخست] خود حق عین دلیل بر خودش و الوهیتش بود و اینکه عالم جز تجلی خداوند در صور اعیان ثابتۀ ممکنات نیست». ^{۳۶} بنابراین معرفت از طریق عالم، معرفت تجلی و وجهی از خداوند به وجهی دیگر است.

اما برای پاسخ دقیق‌تر به این پرسش که «نسبت انسان با عالم ناسوت چیست؟» باید به این مسئله توجه کنیم که علت هبوط انسان به نشئه عالم ناسوت چیست. همان‌طور که می‌دانیم انسان خلیفۀ اله است؛ یعنی باید مظهر جمیع صفات و اسمای الهی باشد؛ از این روی اگر انسان در عالم ناسوت ظهور نمی‌یافت، در این صورت خلیفۀ و مظهر اسمی چون «الظاهر» خداوند نبود؛ بنابراین ورود به عالم ناسوت دمی اساسی در ماهیت انسان است. از سوی دیگر این نشئه انسانی باید سیر الی الله را از همین عالم ناسوت شروع کند؛ زیرا اگر بخواهد خدا را در همه اسما و وجوه الهی بشناسد، باید به «صورت» و اسمای ظاهر شده در عالم نیز معرفت حاصل کند.

انسان ناسوتی برای تعالی یافتن باید مرتبه حیوانیت را بگذراند بدین معنی نسخه ناسوتی و مرتبه حیوانیت برای انسان ناسوتی نقطه ضعف نیست بلکه مرتبه‌ای از سیر کمالی انسان ناسوتی است و وجه این سخن او بسا در این دو نکته است که اولاً، حیوانیت برای انسان ناسوتی اقتضا و طلب عین ثابت نوع انسان است و آنچه عین ثابتۀ نوعی طلب و اقتضا دارد ملازم کمال آن نوع است و ثانیاً، در نظر ابن عربی حیوان مرتبه‌ای از شعور کشفی (در مقابل شعور نظری) دارد که با آن بی حجاب نظر خدای خود را می‌شناسد بنابراین حیوانیت در مرتبه ناسوتی برای انسان مرتبه‌ای از کمال است و از این رو انسان در وهله اول انسان حیوان است. ^{۳۷}

نکته آخری که باید مد نظر قرار گیرد، این است که ابن عربی معرفت به واسطه عالم را دمی اساسی در معرفت اله می‌داند، نه اینکه عالم معرفتی تام و تمام به انسان درباره خداوند اعطا

۳۶. ابن عربی، فصوص، ۸۱.

۳۷. خاتمی، اعیان ثابتۀ، ۳۳۲-۳۳۳.

می‌کند؛ به عبارت دیگر معرفت به واسطه عالم شرط لازم است نه شرط کافی. چنانکه بیان شد ابن عربی عالم را به مثابه «سایه» نسبت به خداوند می‌داند. وی نتیجه سایه‌بودن عالم برای خداوند را در جنبه معرفت‌شناختی این‌گونه بیان می‌کند:

از عالم شناخته نمی‌شود، مگر به میزانی که از سایه‌ها شناخته می‌شود؛ و از حضرت حق نیز ناشناخته می‌ماند به اندازه‌ای که از شخصی که آن سایه از او است، ناشناخته می‌ماند. پس از آن حیث که عالم سایه حضرت حق است، حضرت حق شناخته می‌شود؛ و از آن حیث که آنچه در ذات سایه است مجهول است، یعنی صورت شخصی که آن سایه از وی امتداد یافته است، ناشناخته است، حضرت حق نیز مجهول است. (و نمی‌توان او را شناخت.) برای همین می‌گوییم که حق از وجهی برای ما معلوم و از وجهی برای ما مجهول است.^{۳۸}

۶. تطبیق دیدگاه ابن عربی و مایستر اکهارت

چنانکه ملاحظه شد، تفاوت دیدگاه ابن عربی و اکهارت در الهیات، منجر به تفاوت دیدگاه آنها در «جایگاه عالم ناسوت» می‌شود. گرچه هر دو متفکر به دو ساحت الهی باور دارند: نخست ساحت ذات که ناشناخته و توصیف‌ناپذیر است. دوم ساحت الوهیت (به تعبیر ابن عربی) یا ساحت خالقیت (به تعبیر اکهارت) که قابل شناخت و به تعبیری «ظاهر» است، اما اختلاف آنجا است که اکهارت ساحت خالقیت خدا را کاذب، مجعول و حقیر می‌داند و هدف انسان را رسیدن به ذات متعالی خداوند می‌داند. در عوض ابن عربی ساحت الوهیت را اگرچه پایین‌تر از «ذات» می‌داند، آن را همان «اله» معبود می‌داند که عارف باید، با شناخت خود و عالم به معرفت او نائل آید.

اینک نتیجه این تفاوت دیدگاه در موضوع این مقاله یعنی «جایگاه عالم ناسوت» به این صورت است که اکهارت عالم ناسوت را به کلی حقیر و مانع عارف می‌داند، درحالی که ابن عربی، عالم ناسوت را حضرتی از حضرات الهی، لازمه کامل شدن تجلیات الهی و دمی اساسی جهت رسیدن عارف به کمال معرفی می‌کند.

نظریه دیگری که باعث اختلاف ابن عربی با اکهارت در باب جایگاه عالم ناسوت می‌شود، معنای متفاوتی است که این دو متفکر از مفهوم «خلقت» دارند. از دید اکهارت، خلقت عملی است که خارج از ذات الهی انجام می‌شود. توضیح آنکه از نظر اکهارت عملی که درونی باشد ارزش بیش‌تری نسبت به اعمال خارجی دارد. مثلاً «تبتُّل» که حالت درونی

نفس است از عبادات که اعمال خارجی و ظاهری است ارزش بیشتری دارد. در جانب الهی نیز همین امر صادق است. ذات الوهیت هیچ عمل خارجی ندارد، تنها عمل ذات الوهیت «زایش» (generation) است که عملی درونی است. «زایش» که امری غیر از خلقت است، نزد اکهارت هستی بخشیدن به «نفس درونی» انسان است. چنانکه پسر (مسیح) حاصل امر «زایش» است؛ نه خلقت؛ از این رو در مسیحیت «پسر» را «مولود» (The only begotten Son) می‌نامند؛ نه مخلوق (created). به هر حال اگر بخواهیم معنایی از امر خلقت نزد اکهارت به دست دهیم، به نظر می‌رسد مفهوم «دور شدن» از ذات الهی مناسب باشد. همان‌طور که وی در مورد خلقت می‌گوید: «وارد شدن به چیزی بهتر از سریان یافتن و دور شدن از آن است».^{۳۹}

اما از منظر ابن عربی همان‌طور که بیان شد، خلقت به معنای «ظهور» و آشکار شدن خداوند در اعیان ممکنات است. لازم به توضیح نیست این تلقی از خلقت با تلقی اکهارت از امر خلقت از زمین تا آسمان فاصله دارد. البته ذکر نکته‌ای در اینجا لازم می‌نماید و آن اینکه اکهارت نیز از ظهور و آشکار شدن (reveal) خدا سخن می‌گوید، لیکن آشکار شدن خدا نزد وی دقیقاً مقابل امر خلقت و در نتیجه مقابل دیدگاه ابن عربی قرار می‌گیرد. توضیح آنکه آشکار شدن خداوند نزد ابن عربی به معنای ظهور خداوند به صورت کثرات و ممکنات است؛ ولی از منظر اکهارت، آشکار شدن خداوند به معنی «زدودن کثرات و امور زمانی و جسمانی» از چهره خدا است. تنها مجلای خداوند «نفس درونی» انسان است؛ یعنی دقیقاً جایی که خبری از ظهور به معنای مراد ابن عربی نیست. اکهارت آشکار کردن خداوند را به کار مجسمه‌تراش تشبیه می‌کند. «وقتی استادی مجسمه‌ای از چوب یا سنگ می‌سازد، مجسمه را درون چوب قرار نمی‌دهد؛ بلکه قسمت‌هایی [از چوب] را که مجسمه را پوشانده و پنهان کرده‌اند، می‌تراشد؛ بنابراین او به چوب چیزی نمی‌دهد، در عوض از آن می‌زداید».^{۴۰} باید توجه داشت که آشکار شدن خدا در نفس درونی هیچ نمودی ندارد؛ از این رو چنانکه گفتیم - برخلاف ابن عربی - این «آشکار شدن» ربطی به ظهور خداوند ندارد؛ اما این نکته چه ارتباطی با «جایگاه عالم ناسوت» دارد؟ ابن عربی و اکهارت در این مسئله توافق دارند که عالم به نوعی «ظهور» خداوند است؛ اما اختلاف آنجا است که از منظر ابن عربی ذات الهی بنا بر حدیث کنز تمایل به ظهور دارد و وی این «ظهور» را آینه‌ای برای شناخت نفس الرحمن و اسماء الله می‌داند؛ اما به باور اکهارت ذات الهی تمایل به پنهان شدن دارد، از این رو وی به هرگونه

39. Eckhart, *Selected*, 208.

40. Eckhart, *Selected*, 102

«ظهور» به مثابه عملی بیرونی واقعی نمی‌نهد. همین‌طور ظهور عالم آن‌قدر با ذات الهی فاصله دارد که می‌توان گفت تقریباً ربطی به آن ساحت کبریایی ندارد؛ بنابراین عالم ناسوت هرگز نمی‌تواند نمایان‌گر وجهی از ذات الهی باشد.

در انتها - متناظر با روند مقاله - به تطبیق دیدگاه ابن‌عربی و اکهارت در باب نسبت انسان با عالم ناسوت می‌پردازیم. جالب توجه است که دو متفکر ما در بحث از جایگاه انسان، تأکیدی ویژه بر این دارند که انسان بر صورت الهی آفریده شده است. چنان‌که ابن‌عربی مکرر این حدیث نبوی را نقل می‌کند که: «خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید.» و اکهارت بارها این عبارت کتاب مقدس را که: «اینک انسان را به صورت و مثال خویش بسازیم»^{۴۱} نقل و تفسیر می‌کند؛ اما توجه به این نکته الزامی است که حتی این آموزه مشترک نیز بر اساس نظام فکری این دو اندیشمند معنا و تفسیری متفاوت می‌یابد. یکی از معانی عبارت مذکور از منظر ابن‌عربی همین است که ظهور به صورت است و منظور از بر صورت خدا بودن انسان، این است که انسان از آنجاکه جامع جمیع اسما و صفات است، نمایانگر کامل اسما الهی است. ولی نزد اکهارت، مطابق با نظریه الهیاتی‌اش مبنی بر تمایل ذات به در خفا ماندن، صورت الهی به «تصویر خدا در نفس» (the image of God in the soul) تفسیر می‌شود. اتفاقاً تصویر خدا در نفس اولاً، نامخلوق است و ثانیاً، متناظر با ذات الوهیت است که هیچ‌گونه ظهور و ماهیتی ندارد و اکهارت از آن اغلب به عدم، تاریکی و... تعبیر می‌کند. از این‌رو اکهارت حتی بر صورت الهی بودن انسان را طوری تفسیر می‌کند که نسبتی با انسان ناسوتی ندارد و حتی مقابل آن قرار می‌گیرد.^{۴۲}

برای پایان دو نمونه از متن اکهارت و ابن‌عربی انتخاب شده است که به نظر می‌رسد، عمق تفاوت دیدگاه این دو متفکر را در موضوع «جایگاه عالم ناسوت» و چگونگی رویکرد عارف به آن را به خوبی نشان می‌دهد.

اکهارت بر آن است که تسلی تنها در وحدت «واحد» یافت می‌شود و عالم مخلوقات که عالم کثرات است موجب عدم تسلی است. پس مشکل عدم تسلی ما اینجا است که رو به مخلوقاتی کرده‌ایم که بر اساس طبیعتشان منبع رنج‌اند و به خدا پشت کرده‌ایم که همه تسلی‌ها از اوست. این

۴۱. تکوین، ۱: ۲۶

۴۲. برای مطالعه بیشتر در باب ابعاد نفس درونی و نفس بیرونی و نوع ارتباط با یکدیگر آن‌ها نگاه کنید به مقاله‌ای از نگارنده با عنوان: «نقش «دیگری» نزد یوهانس اکهارتوس»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) ۱۶، شماره دوم (پاییز و زمستان ۱۳۹۷).

جایگاه عالم ناسوت و نسبت آن با انسان ... / عبدالعلی نژاد و فاضلی ۱۸۳

مسئله برای خدا و برای کل عالم غیر ممکن است به کسانی تسلی دهند که تسلی را در مخلوقات جست‌وجو می‌کنند.^{۴۳}

اکهارت انسان‌ها را از جهت خواسته‌هایشان در دنیا به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) کسانی هستند که خواست و اراده خود را طلب می‌کنند حتی اگر مخالف خواست خدا باشد، اینها انسان‌های گناه‌کاری هستند. ب) اما عده‌ای هستند که کمی از گروه اول بهتر هستند؛ آنها کسانی هستند که حقیقتاً آنچه را خدا می‌خواهد، طلب می‌کنند و مخالف اراده او چیزی نمی‌خواهند؛ اما زمانی که مریض می‌شوند، در قلب خود آرزو می‌کنند که خواست خدا این باشد که بهتر شوند. اکهارت می‌گوید این گروه هم هنوز فقیر و دارای فضیلت عدالت نیستند. ج) اما فقیران و عادلان کسانی هستند که هرچه را خدا برای آنها بخواهد، برای آنها تفاوتی ندارد و کاملاً یکی است چه رنج و سختی باشد، چه لذت و خوشی. این گروه به راستی فقیران در روح‌اند.^{۴۴}

مقایسه‌ای بین گفته‌های اکهارت در دو بند پیش و آنچه در ادامه از ابن عربی می‌خوانیم، می‌تواند به مدعای این مقاله - مبنی بر تفاوت عمیق دیدگاه آن‌ها درباره «جایگاه عالم ناسوت» - روشنایی بیش‌تری ببخشد.

ابن عربی در فصوص می‌نویسد: «با درخواست کردن تو از حق که رنج تو را برطرف کند رنج حق نیز برطرف می‌شود زیرا تو صورت اوئی که در آن صورت وی ظهور می‌کند همان‌طور که یکی از عارفان گرسنه شد و گریه کرد کسی که در این فن ذوقی نداشت، درحالی که او را در این باره سرزنش می‌کرد سخنی گفت. آن عارف در جواب گفت: او مرا گرسنه گردانید تا بگریم. آن عارف می‌گوید که او مرا مبتلا به گرفتاری و مصیبت کرد تا از او درخواست کنم و وی آن گرفتاری و مصیبت را از من برطرف کند».^{۴۵}

در تطبیق متن ابن عربی و اکهارت، عارف از منظر ابن عربی بیش‌ترین مطابقت را با توصیف اکهارت از افرادی که هنوز عارف نشده‌اند ولی در مسیر هستند، دارد. اکهارت از آنجاکه کل عالم ناسوت و متاع آن را ناچیز و مایه درد و رنج می‌داند، تقاضا از خداوند را برای اعطای متاع این دنیا سرزنش می‌کند؛ اما در مقابل ابن عربی دیدگاه اکهارت را مورد سرزنش قرار می‌دهد. همان‌طور

43. Meister Eckhart, *Meister Eckhart: A Modern Translation*, trans. R.B. Blakney (New York: Harper & Row publisher, 1941), 47.

44. Eckhart, *The Complete*, 329.

۴۵. ابن عربی، فصوص، ۱۷۴.

که در متن فوق دیدیم ابن عربی شخصی را - که مانند اکهارت - به سرزنش خواسته‌های دنیایی می‌پردازد، ناآشنا به اصول عرفان می‌داند. درحالی‌که از منظر وی عالم بر صورت خدا است و درخواست از خداوند از دو جهت نیکو است: الف: از آن جهت که غم و اندوه را از وجه الهی برطرف می‌کند؛ زیرا انسان بر صورت خدا است. ب: از آن جهت که موجب ظهور اسماء الهی چون رحمان، قادر، مرید و... می‌شود.

۷. نتیجه

همان‌طور که مشاهده می‌شود، از تطبیق میان اندیشه ابن عربی و اکهارت در موضوع «جایگاه عالم ناسوت» این نتیجه حاصل شد که اختلافی اندک در دیدگاه الهیاتی آنها منجر به اختلافی عمیق و حتی تقابل دیدگاه بین دو متفکر ما در مسئله جایگاه عالم ناسوت می‌شود. سیری گذرا در آثار ابن عربی و اکهارت کافی است تا انسان به تشابه و حتی مطابقت در بسیاری از اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی بین این دو اندیشمند اذعان کند. در هستی‌شناسی هر دو به نوعی به «وحدت وجود» معتقدند. در معرفت‌شناسی به کسب مراتب وجودی از طریق معرفت، (وحدت سوژه - ابژه) باور دارند. در حوزه الهیات هر دو اندیشمند مخالف سرسخت جزم‌اندیشی فیلسوفان و عقل‌گرایان در الهیات‌اند. ضمن اینکه هر دو به تفکیک میان ساحت متعالی از ساحت صفات و اسما معتقدند و ساحت ذات را توصیف‌ناپذیر و شناخت‌ناپذیر می‌دانند. با وجود این، برای اکهارت جنبه تزیهی خداوند مورد توجه است، درحالی‌که ابن عربی هر دو جنبه تزیهی و تشبیهی خداوند را با هم می‌بیند، گرچه به جنبه تشبیه خداوند در مقابل دیدگاه فیلسوفان توجهی ویژه دارد. همین تفاوت دیدگاه اندک بین ابن عربی و اکهارت منجر به شکافی ژرف در نوع نگاه آن‌ها به عالم ناسوت می‌شود. چنان‌که مشاهده شد، اکهارت که در همه عمر سعی در مبرا کردن خداوند از مشابهت با مخلوقات داشت، عالم را بی‌ارتباط به خداوند معرفی می‌کند و فیلسوفان را به خاطر سعی‌شان بر ایجاد پلی میان معرفت به عالم مخلوق و معرفت به خداوند تخطئه می‌کند.

در مقابل ابن عربی بر این باور است که عقل‌گرایان و به طور خاص فیلسوفان به درک جنبه تزیهی خداوند نائل می‌آیند و از درک تشبیه محروم‌اند؛ از این رو تلاش وی در جهت نشان جنبه «تشبیه» خداوند بخش مهمی از تفکر وی را در برمی‌گیرد.

بنا بر آنچه بیان شد به نظر می‌رسد دیدگاه ابن عربی در نسبت با دیدگاه اکهارت، سازگاری بیشتری با زیستن در این جهان دارد. دیدگاه وی به عارف این اجازه را می‌دهد که در این دنیا عشق بورزد، با از دست دادن متاع دنیا غمگین شود، دادوستد کند و... و همچنان عارفی در اوج

جایگاه عالم ناسوت و نسبت آن با انسان ... / عبدالعلی نژاد و فاضلی ۱۸۵

قرب الهی باشد؛ اما گویا از اصول اندیشهٔ اکهارت چنین استنتاج می‌شود که محبت ورزیدن، غمگین شدن، دادوستد در این دنیا مخل رسیدن به قرب الهی است. پس شاید بتوان گفت که گرچه هر دو متفکر از وحدت وجود سخن می‌گویند، ابن عربی از بی‌مطرح کردن «وحدت وجود» دغدغه حل و توجیه «کثرت» (عالم) و تقدس بخشیدن به آن را دارد، اما اکهارت «وحدت وجود» را دست‌آویزی برای تحقیر و ناچیز شمردن «کثرات» قرار می‌دهد.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- ابن عربی، محیی‌الدین. فتوحات مکیه. جلد ۱۷، ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۹۸.
- ابن عربی، محیی‌الدین. فصوص الحکم. قاهره: نشر دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۴۶.
- خاتمی، محمود. ابن عربی و آموزه‌های اعیان ثابت. تهران: نشر علم، ۱۴۰۰.
- شایگان، داریوش. افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: نشر فرزاد، ۱۳۸۰.
- عفیفی، ابوالعلاء. شرحی بر فصوص الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: انتشارات الهام، ۱۳۹۲.
- قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.

ب- منابع لاتین:

- Abdolalinejad, Mohammadmahdi, & Ahmad Asgari. "Johannes Eckhart on the "Other"," *Philosophy of Religion Research* 16, no. 32 (Autumn 2018): 131-153.
- Abdolalinejad, Mohammadmahdi, & Mahdi Monfared. "Philosophy and Knowledge of God according to Meister Eckhart," *The Journal of Existence and Knowledge* 7, no. 14 (Winter 2021): 112-137.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Translated by R.B. Blakney. New York: Harper & Row publisher, 1941.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: Selected Writings*. Edited & Translated by Oliver Davies. London: Penguin, 1994.
- Eckhart, Meister. *Meister Eckhart, Teacher & preacher*. Edited & Translated by Bernard McGinn. New York: Paulist Press, 1986.
- Eckhart, Meister. *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. Edited & Translated by Maurice O'C Walshe. New York: The Crossroad Publishing, 2009.