

همانستی نفس و الوهیت از دیدگاه مولانا و اکهارت

تأیید: ۸۸/۱۰/۲۲

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۱۷

قاسم کاکایی* اشکان بحرانی**



چکیده

«همانستی خدا و نفس» مضمونی کلیدی در بعد وجودشناختی الهیات سلبی _ به منزله رویکردی پررونق در الهیات عرفانی و در الهیات جدید _ است. در مقاله پیش رو ابتدا مقصود از تعبیر «همانستی خدا و نفس» مطرح و پس از طرح و تشریح جنبه غیر مخلوق نفس، سه رویکرد عمده مولانا و اکهارت در خصوص امکان همانستی _ یعنی «امکان همانستی ذات نفس و ذات خدا»، «تباین خدا و نفس» و «همانستی در عین اختلاف» _ بررسی می‌شوند. در پایان مقاله نیز در خصوص امکان رسیدن به نظر نهایی مولانا و اکهارت درباره امکان همانستی خدا و نفس مطالبی ارائه می‌شود.

واژگان کلیدی: مایستر اکهارت، مولانا، الهیات سلبی، وحدت وجود، وحدت انفسی.

* دانشیار بخش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز.
** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز.

الهیات سلبی یکی از مهم‌ترین و پررونق‌ترین شاخه‌های الهیات جدید است. این شاخه از الهیات جدید که سلبی‌گروی نیز خوانده شده است، واجد سه بعد اصلی است: بعد وجودشناختی، بعد معرفت‌شناختی و بعد زبان‌شناختی. از مهم‌ترین بن‌مایه‌های بعد وجودشناختی به «رابطه خدا و نفس» اشاره می‌توان کرد. از این رابطه در عالی‌ترین سطح و در حالت وحدت به «همانستی الوهیت [=ساحت ذات خدا] و نفس» تعبیر می‌شود. این مبحث عمدتاً ذیل وحدت انفسی طرح و بررسی می‌شود. در مقاله حاضر این درون‌مایه را در آثار مولانا و مایستر اکهارت، به‌عنوان نمایندگان برجسته الهیات عرفانی اسلامی و مسیحی بررسی می‌کنیم.

این نوشته به یکی از آموزه‌های جنجالی این دو عارف می‌پردازد که کج‌فهمی آن موجب محکومیت اکهارت و توقیف آثار او در جهان مسیحی و طرد و طعن آثار مولانا در میان برخی ظاهرگرایان و متشرعان مسلمان شده است. در ادامه نوشته حاضر این مبحث مهم را پی می‌گیریم.

۱. مقصود از همانستی (Identiti) نفس و الوهیت چیست؟

بعثی که در اینجا مطرح است، به نوعی به مسئله امکان یا امتناع وصول به ساحت ذات یا الوهیت باز می‌گردد. پرسش از امکان همانستی خدا و نفس به این مطلب می‌پردازد که آیا ممکن است بعد نافریده (غیر مخلوق)، فاقد تعین و سرمدی نفس با ذات حق وحدت یابد - و یا سرمداً یکی باشد - و میان این دو همانستی برقرار شود؟

پاسخ به این پرسش در مورد مولانا و اکهارت دشوار و نیازمند بررسی دقیق اقوال و آثار ایشان است؛ زیرا در نگاه نخست به‌نظر می‌رسد این‌دو، گاهی از همانستی دم زده‌اند و گاهی به اختلاف قایل‌اند.

از سویی، در آثار اکهارت بحث از اتحاد خدا و نفس بارها مطرح می‌شود؛ مثلاً موعظه شماره ۵۲ از موعظه‌های آلمانی که پاسخی است به اتهامات وارد شده به او در محکمه کلیسا، بر محور «اتحاد خدا و نفس» استوار است. در این موعظه، مایستر بر تمایز میان زمانمندی آفریدگان و تعالی سرمدی خدا تأکید می‌کند تا نشان دهد که هم

آفریده‌ی زمانمند و هم‌خدای متعالی هر دو در یکجا - یعنی نفس - جمع می‌شوند. برنارد مک‌گین (Bernard McGinn) در خصوص اتحاد یا همانستی خدا و نفس در آثار *اکهارت* چنین می‌گوید: «پیچیدگی غریبی که آموزه «الوهی شدن» دارد، در درجه نخست ناشی از این واقعیت است که از نظر *اکهارت* ذات خدا و ذات نفس ذات واحدی است. پدر در نفس، به کلمه هستی می‌بخشد و پدر و پسر، به اتفاق «عشق باقی» را به وجود می‌آورند که عبارت است از روح القدس... در ژرف‌ترین حقیقت، خاستگاه تجلی‌های تثلیثی با خاستگاه نفس یکی است» (McGinn, 1981: p.8-11).

اکهارت از این اتحاد گاه به «حضور در والاترین جزء نفس» تعبیر می‌کند: «خدا در همه چیز هست، اما از آنجا که الوهی و خبیر است، به نحو شایسته‌تری در نفس و در ملائکه و در درونی‌ترین و والاترین جزء نفس وجود دارد...» (Eckhart, 1994: p. 123).

مولانا نیز در مثنوی با تلمیح به حدیثی قدسی، «الانسان سری و انا سره» (ر.ک: خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۱، ۴۲۶) به حضور امر الوهی در نفس اشاره می‌کند:

کعبه هر چندی که خانه بر اوست خلقت من نیز خانه سر اوست

در کلیات شمس، از هبوط به «جدایی نفس جزوی از نفس کلی» تعبیر و این جدایی را به «بریده شدن دست از بدن» تشبیه می‌کند که دست بریده به هیچ کار نمی‌آید (ر.ک: ک/۲۵۰۷-۲۵۱۲).

اکهارت، به‌رغم بزرگداشت وحدت اقانیم ثلاثه^{*}، بر این باور است که وحدتی بزرگتر از وحدت میان خدا و نفس در کار نیست. وی از این وحدت با لحنی شاعرانه چنین یاد می‌کند: «هنگامی که نفس از الوهیت بوسه‌ای می‌گیرد، در کمال و رستگاری مطلق خواهد ایستاد و وحدت او را در آغوش خواهد کشید. در نخستین تماس که خدا در آن نفس را لمس کرده و همچنان لمس می‌کند، نفس به شرافت خود خداست و خدا نفس را چنان لمس کرد که خود را» (Eckhart, 1994: p.174).

* آموزه تثلیث مسیحی از آموزه‌هایی است که هم در الهیات و هم در عرفان *اکهارت* نقشی کلیدی دارد. این آموزه البته با محکمت قرآنی و به تبع با آرای مولانا، به عنوان عارفی مسلمان، سازگاری ندارد. در این نوشته، تلاش ما بر آن است که در پس آموزه مناقشه‌برانگیز تثلیث به لطیفه‌ای اشاره کنیم که در بحث وحدت نفس و الوهیت در کلام *اکهارت* نهفته است.

اکهارت در باب چگونگی یکی شدن یا یکی بودن با خدا، به کمک نقل قولی از آگوستین چنین می‌گوید:

قدیس آگوستین می‌گوید: «نفس شبیه چیزی می‌شود که بدان عشق می‌ورزد. اگر به اشیاى خاکی عشق بورزد، آنگاه خاکی می‌شود.» ممکن است بپرسیم: «اگر به خدا عشق بورزد، آیا خدا می‌شود؟» اگر چنان بگویم، چه‌بسا برای کسانی که فهم بسیار محدودی دارند، باور نکردنی باشد اما آگوستین می‌گوید: «من چنین نمی‌گویم اما شما را به کتاب مقدس ارجاع می‌دهم، آنجا که می‌خوانیم: «گفته‌ام که شما خدایانید» (مزامیر، باب ۸۲، آیه ۶). هر که اندک سرمایه‌ای از آنچه گفتم داشته باشد... حرف مرا به خوبی خواهد فهمید (Eckhart, 1994: p. 116).

مسئله امکان همانستی زمانی اهمیت دوچندان می‌یابد که بدین مطلب توجه کنیم که یکی از محورهای محکومیت اکهارت در محکمه کلیسا تقریر او از آموزه اتحاد خدا و نفس بوده است. این آموزه در نقطه اعلای نفس، آموزه‌ای از نوافلاطونیان مسیحی است و در سنت آگوستینی و دیانوزیوسی مطرح بوده است (Turner, 1995: p.142). با وجود این، این پرسش پیش کشیده می‌شود که چرا این مسئله در مورد اکهارت تا این حد مناقشه برانگیز شد؟

دنیس ترنر در این خصوص معتقد است که چرایی مسئله سازشدن تقریر اکهارت از اتحاد خدا و نفس به نکته‌ای مربوط است که وقتی به بحث خدا و نفس اضافه و در آن ذکر شود، روادارنده مبالغه‌آمیزترین بیان اتحاد است، اما اگر ذکر نشود، راست‌کیشی تقریرات را زیر سؤال می‌برد. مشکل در جایی رخ نمود که اکهارت در چندین مورد این قید را ذکر نکرد (Ibid, pp.143-145). این قید حفظ اثنیت در عین الوهی شدن نفس است. متأللهانی نظیر جولیان نوریچی (Julian of Norwich) با ذکر این قید، به قید هیأت تفتیش و محکومیت گرفتار نشدند؛ در حالی که اکهارت با تأکید بر عدم تمایز و پافشاری بر نیستی خلق و نفس از سنت عارفان نوافلاطونی فراتر رفت و به دام مفتشان فرو افتاد (See: Ibid, pp.159-162).

از سوی دیگر شواهدی در آثار این دو عارف وجود دارد که بر غیریت و انفکاک خدا و نفس دلالت می‌کند. برای نمونه اکهارت در موضعی از سه راه «نیل» نفس به خدا سخن می‌گوید. به باور او، نفس به خدا سه راه دارد: نخست، جستجوی خدا در همه مخلوقات از

طریق عشقی سوزان؛ دوم، سیری بی‌روش و بی‌سلوک (pathless)؛ روشی رها و در عین حال ثابت که در آن به فراسوی خود و دیگر اشیا، بی‌اراده و بی‌صورت، تعالی می‌یابیم؛ سومی را گرچه روش می‌نامد، در واقع گونه‌ای «در خانه‌بودن» است. این روش به نحوی دیدن خدا به نحو مستقیم و در وجود خود اوست (Eckhart, 1994: pp.197-198).

در جایی دیگر، از سه مانع بر سر راه اتحاد نفس و خدا سخن می‌گوید. این سه مانع که همه از غیریت، جدایی و فاصله خدا و نفس سخن می‌گویند، عبارتند از: یک) گسستگی و تشمت خود نفس به خاطر وابستگی‌اش به آفریدگان؛ دو) شوب با اشیا؛ زمانمند؛ سه) بازگشت به بدن (Ibid, p.231).

نیکولای کوزایی (Nicholas of Cusa) نیز در کتاب خود «دفاعیه‌ای برای جهل عالمانه» (An Apology for learned ignorance) در مقام دفاع از اکهارت برآمده، می‌گوید در هیچ کجا نخوانده است که اکهارت قایل به یکی‌بودن مخلوق با خالق شده باشد. با وجود این در عین تحسین شور و غیرت اکهارت، ترجیح می‌داد که کتاب‌های اکهارت را از مکان‌های عمومی دور نگه دارد تا از کج‌فهمی‌ها و سوء تعبیرها در امان بماند (Colledge & McGinn, 1981: p.20).

این دوگانگی نشان می‌دهد که پاسخ به پرسش مذکور در درجه نخست نیازمند پاسخ به پرسش دیگری است. اساساً معنای همانستی میان خدا و نفس چیست؟ و این دو عارف بر چه مبانی‌ای بحث همانستی خدا و نفس یا وحدت با ذات (الوهیت) را مطرح می‌کنند؟ به نظر می‌رسد یکی از مبانی مهم بحث همانستی خدا و نفس، آموزه «جنبه نافریده نفس» باشد. در ادامه به این آموزه و استعاره‌های پرامون آن خواهیم پرداخت.

۲. جنبه نافریده نفس

اکهارت در وحدت ذات خدا و ذات نفس می‌گوید: «حقیقتاً شما خدای پنهانید. در ذات نفس، جایی که ذات خدا و ذات نفس، ذاتی است واحد» (Eckhart, 1981, p.192; Colledge & McGinn, p.42).

در انجیل یوحنا و در مطلبی که با عنوان «تطهیر معبد» معروف است، به ورود عیسی به معبدی در اورشلیم، در آستانه عید فصح، اشاره می‌شود. در این معبد، مردم به خرید

و فروش گاو و میش و کبوتر مشغول بوده‌اند. عیسی مسیح به فروشندگان عتاب می‌کند: «اینها را از اینجا بردارید، خانه پدر مرا خانه داد و ستم مگردانید» (یوحنا، باب ۲، آیه ۱۶). اکهارت به تأویل این آیه می‌پردازد. بنابر تأویل وی، مقصود از معبد، نفس انسان است که در همانندی خاص الوهی آفریده شده و شکل گرفته است. خدا انسان را بسیار همانند خود آفرید و در کل زمین و آسمان، موجودی از انسان به خدا شبیه تر نخواهیم یافت. از دیدگاه اکهارت «به‌همین دلیل است که خدا این معبد را تهی می‌خواهد تا هیچکس جز خدا در آن نگنجد» (Eckhart, 1994: p.152).

در تأویل «تطهیر معبد»، معبد یا نفس آدمی نیز همچون خدای نافریده است (Ibid, p.155) و حتی ملائکه عالی‌مقام نیز تنها مشابهتی ناتمام با معبد نفس شریف خواهند داشت: «آنگاه که نفس به نور محض داخل می‌شود، از شیئیت مخلوق خاص خود فاصله می‌گیرد و به نیستی خود وارد می‌شود که در این نیستی دیگر نمی‌تواند به شیئیت مخلوق خود بازگردد...» (Ibid, p.156).

بدین ترتیب، اکهارت نفس را به دو بخش آفریده و نافریده تقسیم می‌کند (Turner, 1995: p.146) به باور وی، نفس متناقضاً هم الهی است و هم آفریده؛ هم سرمدی است و هم زمانمند (Milem, p.22)؛ اما در پاره‌ای موارد بر وجه نافریده نفس تأکید فراینده‌ای می‌کند. این تأکید به مذاق برخی مسیحیان، از جمله هیأت بررسی دستگاه پاپی خوش نیامده است. پرمخاطره‌ترین صورت‌بندی بحث از «انسان‌شناسی سلبی» و وحدت ذات خدا و ذات نفس را در همین بحث «امر نافریده» (Uncreated thing) در نفس می‌توان جست. اکهارت در این خصوص می‌گوید: «گاه از نوری سخن می‌گوییم که نافریده است و خلقت را بدان راهی نیست و این، نوری است که در نفس قرار دارد» (Eckhart, 1981: p.198).

وی در موعظه ۵۲ از «چیزی در جان» یاد می‌کند که به «وجود الوهی» بسیار شبیه است. وی می‌گوید چیزی در نفس ما هست که سرچشمه معرفت و عشق است؛ اما خود مانند قوای نفس معرفت یا عشق ندارد. وجه مشابهت این «چیز» و «ذات الوهی» در این است که این منبع معرفت و عشق نیز «نه فراتر است و نه فروتر، نه می‌تواند دریافت کند و نه قادر به اعطاست.» به علاوه، این منبع نیز همچون ذات الوهی قائم به نفس است (Milem, p.35).

وی این امر نافریده را با نام‌های گوناگون می‌خواند: «گاه گفته‌ام که در نفس قوتی

هست که به تنهایی رهاست و گاه گفته‌ام این قوه نگهبان روح است؛ گاه گفته‌ام نور روح است؛ گاه گفته‌ام برقی خُرد است. اما اکنون می‌گوییم: نه این است و نه آن؛ هر چند هنوز چیزی است، فراتر از این و آن است؛ چنانکه آسمان فراتر از زمین است. بنابراین، اکنون آن را به شیوه‌ای می‌نامم شریفتر از آنچه تاکنونش نامیده‌ام [در حالی‌که این امر] شرافت و شیوه را و می‌زند و فراتر از اینهاست. این قوه از همه نام‌ها رها و از تمام صورت‌ها برهنه است؛ کاملاً تهی و رها؛ درست همانگونه که خدا در خویشتن خویش تهی و رهاست. کاملاً واحد و بسیط است؛ همانگونه که خدا واحد و بسیط است» (Cited in Ibid, p.73). در این قوه، به گفته/کهارت، خدا با همه الوهیتش می‌نشیند و برمی‌دهد و در همین قوه خدا یگانه پسرش را به دنیا می‌آورد (Ibid).

این وجه نافریده نفس در آثار مولانا خود را زیر تفسیر شطح معروف خرقانی «الصوفی غیر المخلوق» نشان می‌دهد:

نیست قلندر از بشر، نک به تو گفت مختصر جمله نظر بود نظر در خمشی کلام دل
(ک/۱۴۱۳۳).

ابوسعید ابوالخیر شطح معروف خرقانی را در اسرار التوحید با عبارت «صوفی نآفریده باشد» نقل کرده است. خود خرقانی در تفسیر شطح خود خطاب به خواجه انصاری گفته است: «صوفی نه آن است که بیاید و برود و بگوید و ببیند و بشنود و بخرد و بخرسد. صوفی صفتی است از صفات حق» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۹۱ و ۶۹۲).

مولانا در فقراتی از آثار خود به مدد مثال وجه سرمدی نفس را تبیین می‌کند. بنابه گفته مولوی، وجود آدمی در یک مثال، همچون جوال گندم است که در این جوال گندم پادشاه صاعی دارد. اگر انسان متوجه صاع باشد، به گندم التفات نمی‌کند؛ اما اگر به گندم مشغول بشود از صاع پادشاه که در درون اوست، غافل خواهد بود (ر.ک: مولانا، ۱۳۸۱: ۲۰۰).

مولانا در چندین مورد در کلیات شمس به این مطلب اشاره و ضمناً به نحوی مقصود خرقانی را از این عبارت روشن می‌کند:

به صورت بشرم، هان و هان، غلط نکنی که روح سخت لطیف است و عشق سخت غیور

(ک/۱۲۱۵۹).

در غزلی دیگر خود را «قبیله جمله سجده‌ها» می‌خواند:

این هیکل آدم است روپوش

ما قبله جمله سجده‌هایم

(ک/۱۶۵۳۰).

ابلیس نظر جدا جدا داشت

پنداشت که ما ز حق جداییم

(ک/۱۶۵۳۲).

همین معنا را در مثنوی نیز مطرح می‌کند:

در جفایِ اهلِ دلِ جد می‌کنند

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند

نیست مسجد جز درونِ سروران

آن مجاز است این حقیقت ای خران

سجده گاه جمله است، آن‌جا خداست

مسجدی کان اندرونِ اولیاست

جسم دیدند، آدمی پنداشتند

قصدِ جنگِ انبیا می‌داشتند

(م/۲: ۳۱۰۹-۳۱۱۱ و ۳۱۱۳).

گر تو رامینی، مجو جز ویسه ات

یارِ تو خُرچینِ تُست و کیسه ات

وین برونی‌ها همه آفاتِ تُست

ویسه و معشوق تو هم ذاتِ تُست

(م/۳: ۲۲۸-۲۲۹).

اکهارت برای شناساندن این امر نافریده جهد بلیغی به خرج می‌دهد و با تشبث به استعاره‌هایی که در کتاب مقدس ریشه دارند، ذهن را به این مسئله نزدیک می‌کند. در آثار مولانا نیز مواردی می‌توان یافت که با استعاره‌های اکهارت مقایسه‌پذیرند. با وجود این تمرکز در این بحث عمدتاً به آثار اکهارت معطوف خواهد بود. در ادامه به چهار استعاره مهم اکهارت و موارد مشابه آن در آثار مولانا در خصوص «رابطه خدا و نفس» به صورت اعم و «امر نافریده» به نحو اخص اشاره می‌کنیم.

۳. استعاره‌های اکهارت و مولانا در باب رابطه خدا و نفس

۳.۱. نفس و تولد پسر (the Son) در نفس

یکی از مناقشه‌برانگیزترین آموزه‌ها در تفکر الهیاتی - عرفانی اکهارت، آموزه تولد پسر در نفس است. اندیشه‌ای که هرچند در قرن سیزدهم میلادی چندان متداول نبود، یکی از کهن‌ترین

مضامین در تاریخ معنویت مسیحی به شمار می‌رفت و سابقه آن را تا آبای یونانی کلیسا جسته‌اند؛ از زمان گرگور نوسایی (Gregor of Nyssa) این مضمون را به منظور تبیین اتحاد عرفانی نفس و کلمه به کار می‌گرفته‌اند (Colledge & McGinn, p.50).

اما پیشینه آموزه «تولد کلمه در نفس» را در آموزه‌های اکهارت، در آثار معاصر مسن‌تر او یعنی الهی‌دان آگوستینی آلمانی، هنری اهل فریمار (Henry of friemar) می‌توان جست؛ البته هنری این آموزه را با قید احتیاط و در قالب عمل لطف (grace) در نفس مطرح کرد (Colledge & McGinn, pp.7-8).

اکهارت درک این آموزه را به کمک صرف عقل ناممکن می‌خواند. به باور وی فقط کسانی می‌توانند استعاره «تولد» را درک کنند که در راه‌های خدا گام بر می‌دارند (Davies, p.xxviii). وی به تصریح می‌گوید: «اگر این مطلب را می‌توانستید با قلب من ادراک کنید، آنگاه به خوبی می‌فهمیدید که چه می‌گویم؛ چراکه این حقیقت است و خود حقیقت است که دارد سخن می‌گوید» (Cited in: Milem, p.73).

استعاره تولد جایگاه وحدت شاخه‌ها و جریان‌های متکثر در تفکر اکهارت است. در این استعاره، حلول و تعالی و همچنین بودن و دانستن یکی هستند. در این استعاره بعد ذهنی یا انفسی (subjective) درون‌بود شخصی با بعد عینی یا آفاقی (objective) آموزه مسیحی در هم می‌آمیزند (Davies, p.xxviii).

اکهارت مکرراً در آثار خود در جستجوی پاسخی برای این پرسش است که نفس با خدایی که به‌عنوان احد در نظر گرفته شده، چه ربط و نسبتی دارد؟ برای اکهارت، نفس سعادت حقیقی‌اش را در شناخت خدا می‌یابد و به‌عبارت دیگر، در اتحاد متعالی با او یکی می‌شود. اکهارت به شیوه‌های متعددی نشان می‌دهد که چگونه به این اتحاد می‌توان دست یافت. در این میان استعاره تولد پسر در نفس یکی از جذابترین شیوه‌هایی است که در خطابه‌های آلمانی به‌طور فراگیر و در جاهای دیگر به طرز پراکنده‌تری مطرح شده است. اکهارت بارها از هستی‌بخشیدن سرمدی خدای پدر به پسر در آن جزء شریف نفس سخن می‌گوید که بیرون از زمان و مکان قرار دارد. وی اغلب این مطلب را به تعبیری بیان می‌کند که ظاهراً نافی هرگونه تمایز میان خود و پسر و بعضی اوقات حتی نافی تمایز میان خود و پدر است. همچنانکه در خطابه آلمانی شماره ۶ می‌خوانیم: «پدر مدام پسر را به دنیا می‌آورد و من حتی فراتر از آن می‌گویم او مرا همچون پسرش و

درست عین پسر به دنیا می‌آورد؛ علاوه بر آن می‌گویم او مرا نه تنها همچون پسرش به دنیا می‌آورد؛ بلکه مرا همچون خودش و خودش را همچون من و من را همچون وجود و سرشتش به دنیا می‌آورد» (Cited in: McGinn, 1981: p.8-11).

وی تولد پسر در نفس را به تولد پسر در پدر و مشخصاً به آموزه تثلیث پیوند می‌دهد: «خدا چنین عمل می‌کند: یگانه پسر خود را در عالی‌ترین جزء نفس به دنیا می‌آورد و همانگونه که یگانه پسر خود را در من به دنیا می‌آورد، من نیز دوباره او را در پدر به دنیا می‌آورم» (Eckhart, 1981, p.194-195).

این استعاره هم به آموزه تجسد تاریخی مسیح و تولد مسیح در زمان و مکان اشاره می‌کند و هم به تولد یا تکوین پسر در درون تثلیث. در واقع، پافشاری/کهارت بر تولد پسر در نفس، آدمی را در نشان دادن امکان بازگشت مسیحیان به تثلیث، یعنی جایی که به باور پیروان مسیحیت از آنجا آمده‌ایم، یاری می‌رساند (Davies, p.xxvi).

در اندیشه/کهارت خدا ذاتاً بارور و خلاق (fertile) است. پدر دائماً پسر را به دنیا می‌آورد. به عبارت دیگر، خدا همواره پویاست و همیشه خود را درون تثلیث و درون انسان باز می‌سازد (Ibid, p.xxi). اما وی در عین حال، برای امکان تولد پسر در نفس برای خدا و نفس شرط‌هایی بر می‌شمارد: به اعتقاد مایستر هر امر متکثری با احد مرتبط و بدان وابسته است؛ اما احد به هیچ تکثری تعلق و با هیچ امر متکثری ارتباط ندارد: «غنا و حکمت و حقیقت خدا همگی در خدا واحدند و نه فقط واحد، بلکه وحدت‌اند» (Eckhart, 1994: p.184).

وی با این تمهید به شرطی اشاره می‌کند که به خدا مربوط است:

در نفس قوه‌ای است که صرف قوه نیست؛ بلکه وجود است و تنها وجود نیست؛ بلکه کمابیش چیزی است که از وجود رهیده است. چنان در خویشستن خویش ناب، متعالی و رفیع است که هیچ مخلوقی در آن وارد نتواند شد، جز خدا که در آن مقیم است. حقیقتاً خدا خود، مادام که طوری خاص دارد؛ یعنی مادام که حکیم، خیر یا غنی است، به نفس وارد نتواند شد. در واقع، خدا در آنجا با هیچ‌طور خاص وجود حق ورود ندارد؛ بلکه فقط با ذات برهنه و الوهی خود می‌تواند به نفس داخل شود (Ibid, p.187).

از آنسو نفس نیز برای تولد باید ویژگی‌هایی داشته باشد:

قدسیان در خدا، صورتی واحد می‌بینند و در این صورت واحد همه اشیا را می‌شناسند. در حقیقت، خدا نیز اینگونه خود را می‌بیند و تمام اشیا را در خود می‌شناسد. او برای شناخت اشیا نیازی به چرخش از چیزی به چیزی دیگر ندارد؛ در حالیکه ما چنین می‌کنیم... اگر توجه (نفس) به امور ظاهری معطوف شود، ضرورتاً در خصوص امور باطنی ضعیف خواهد شد. (در نتیجه) برای اینکه تولد (پسر) واقع شود، خدا نفسی عریان، فارغ و رها می‌طلبد که در آن، هیچ چیز جز خدا وجود ندارد... اگر چشم شما بخواهد همه چیز را ببیند، گوش شما بخواهد همه چیز را بشنود و قلب شما به همه چیز توجه کند، حقیقتاً نفس شما در میان این امور، گسسته و ضایع می‌شود (Ibid, p.219 - 220).

وی در فقره‌ای دیگر اعلام می‌کند که هر کس بخواهد در خدا بماند باید به پنج مطلب التفات کند: نخست اینکه میان آن شخص و خدا تمایزی نیست و با هم یکی‌اند. دوم اینکه چنین شخصی، وارستگی‌اش را از خلوصی اخذ می‌کند که خدا خود وارستگی‌اش را از آن می‌گیرد. نکته سوم اینکه معرفت این فرد با معرفت خدا، عمل او با عمل خدا و ادراک او با ادراک خدا یکی است؛ نکته چهارم اینکه خدا همواره در ایشان زاده می‌شود؛ نکته پنجم اینکه چنین فردی پیوسته در خدا زاده می‌شود» (Ibid, pp.149-150).

۱۳۹

بیت

تجلی کلمه و تولد کلمه در نفس به تعبیر شائول (غلاطیان، باب ۴، آیه ۴) در «کمال زمان‌ها» (fullness of time) واقع می‌شود. به تفسیر آگوستین، یعنی آنجا که «دیگر زمانی نیست». اکهارت از آن آیه و این تفسیر این حقیقت را نتیجه می‌گیرد که در هنگام تولد کلمه، زمان باید به کلی ناپدید شود (Ibid, p.114-116).

وی از این حقیقت در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد:

روز خدا آنگاه است که... پدر یگانه پسر خود را در حالی دائمی به دنیا می‌آورد و نفس خود، مجدداً در خدا زاده می‌شود. هرگاه این تولد رخ دهد، یگانه پسر به دنیا می‌آید. بنابراین، پسرانی که از باکره‌ها زاده می‌شوند، بیش از متولدان از زنان متأهل‌اند؛ چرا که در مورد اول تولد فوق زمان در سرمدیت رخ می‌دهد (Ibid, p.171).

همچنین استعاره «تولد خدا در نفس» بیانگر مطلبی در خصوص ماهیت اتحاد میان انسان و امر الوهی به مدد تعبیری وام‌گرفته از کتاب مقدس است. پسر را معمولاً به کمک واژه «کلمه» (the Word) می‌شناسند و اکهارت به ما می‌گوید تولد خدا در نفس

بدین معناست که خدا کلمه‌اش را در ذات نفس بیان می‌کند (Davies, p.xxvi).

اکهارت در تفسیری که بر آیاتی از انجیل یوحنا نوشته است، از آیه نخست این انجیل* هفت تفسیر ارائه می‌کند. در یکی از این تفسیرها، برای کلمه در الوهیت چهار ویژگی بر می‌شمارد. از دیدگاه او اولاً، کلمه باطنی‌ترین است؛ ثانیاً، او «نخست‌زاده کل خلقت» است؛ ثالثاً، او همواره زاده شده و همواره زاده می‌شود؛ رابعاً، همانطور که روح‌القدس بر اساس عشق از پدر زاده می‌شود، کلمه نیز بر اساس عقل از پدر زاده می‌شود (Eckhart, 1981: p.132-133). در تفسیر اکهارت آیه «در ابتدا کلمه بود» بر هم-جوهری پدر و پسر دلالت می‌کند؛ آیه «کلمه در خدا بود» تمایز اقمومی ایشان و آیه «کلمه خدا بود» همانستی ناب وجودی و ذاتی ایشان را نشان می‌دهد (Ibid, p.134).

۲.۳. همسر باکره (Virgin wife)

طبق ادعای اکهارت، روح سرمداً با خدا مرتبط است و این رابطه از طریق عقل انجام می‌گیرد. این تصویری متعارف در سنت نوافلاطونی است و در آثار آگوستین نیز نمونه آن مشاهده می‌شود. تصویر «همسر باکره» در لسان اکهارت این ارتباط تنگاتنگ را میان روح و حکمت سرمدی خدا آینگی می‌کند (Milem, 2002: p.64).

سرچشمه دو استعاره کلیدی اکهارت در تشریح رابطه خدا و نفس را در آیه‌ای از عهد جدید می‌توان جست: «همچنانکه ره می‌سپردند به روستایی [= قلعه‌ای کوچک] درآمد و زنی به نام مرتا پذیرایش شد» (لوقا، باب ۱۰، آیه ۳۸). اکهارت از این آیه ترجمه‌ای آزاد به دست می‌دهد: «مسیح به درون قلعه‌ای وارد شد و او را باکره‌ای که همسر بود، پذیرفت.» وی بر مبنای ترجمه آزاد این آیه به طرح و تشریح دو استعاره سلبی مهم، یعنی استعاره‌های همسر باکره و قلعه کوچک می‌پردازد.

برای درک بهتر استعاره همسر باکره در آثار اکهارت نخست باید بدانیم که وی از تعبیر باکره یا عذرا در تشریح وضعیت نفس چه استفاده‌ای می‌برد.

بنا به قول اکهارت با توجه به زمینه داستانی که در باب دهم انجیل لوقا مطرح

* در ابتدا کلمه بود....

می‌شود، یعنی داستان مرتا و مریم، دو خواهری که به ملاقات با مسیح نایل می‌آیند، باکرگی پیش‌شرطی ضروری برای ملاقات با مسیح است (Milem, p.53).

با ذکر این پیش‌شرط اکهارت به تأویل آیه می‌پردازد. بنا به تأویل وی، باکره یا عذرا به نفسی اطلاق می‌شود که از هرگونه صورت بیگانه آزاد است. اکهارت تأکید می‌کند که رهایی و تجرد از صور به معنای جهل و بی‌خبری نیست، بلکه به معنای قرارگرفتن در رابطه‌ای ویژه با صور و معرفتی است که شخص دارد. اکهارت این تجرد و رهایی را با ضد آن در تقابل می‌نهد و از این ضد با عنوان "eigenschaft" یاد می‌کند. این واژه در زبان آلمانی حایز چندین معنا است؛ از جمله: مالکیت، اتصال، دارایی و ویژگی. Eigenschaft مستلزم و متضمن زمان و عمل است؛ درحالی‌که عذرا در «حال حاضر» (Present now) تسلیم اراده الهی است (Ibid).

با بحث از بکارت وی بحث را به مالکیت و زمانمندی سوق می‌دهد. سپس در بحث از زمانمندی به یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های باکره یا وجه نافریده نفس، یعنی سرمدیت، نقب می‌زند. از دیدگاه اکهارت مالکیت به گذشته و آینده تعلق دارد؛ درحالی‌که تجرد یا بکارت متعلق به «حال حاضر» است. اکهارت در بعضی مواقع، برای اشاره به سرمدیت از کلمه «اکنون» یا «حال» استفاده می‌کند: «آنجا که پدر، پسرش را به وجود می‌آورد، اکنون یا زمان حال سرمدی است. در تولد سرمدی پسر، نفس به هستی وارد می‌شود و صورت خدا را که بر آن نقش بسته، دریافت می‌کند» (Eckhart, 1994, p.138).

«حال حاضر» از زمان بر کنار است و بر سرمدیت دلالت می‌کند. بدین ترتیب، بکارت یا تجرد سرمدی است؛ درحالی‌که مالکیت زمانمند است. فرد مجرد پذیرا و مُدرک مسیح و آماده اراده خداست و در این راه هیچ صورتی مانع او نیست.

در «اکنون سرمدی»، همه لحظات همگون و یکسان‌اند و تفاوتی نمی‌کند که این لحظات در ظرف زمان چه قدر از هم فاصله دارند. به باور اکهارت، اگر جان آدمی همیشه در اکنون سرمدی با خدا متحد بود، هیچ‌گاه پیر نمی‌شد؛ اما انسان‌ها به پیروی گرفتار می‌شوند؛ چه روح در واقع کاملاً با خدا متحد نشده است و این تعبیر دیگری است از زمانی و سرمدی بودن توأمان جان آدمی: با توجه به این استعاره روح هم با خدا متحد است و هم نیست (Milem, p.69).

با این توضیحات، باکره‌گی را می‌توان شکلی از وارستگی بی‌خودانه دانست که در تقابل با وابستگی مالکانه قرار می‌گیرد و از آنجا که فرد مجرد در حال حاضر می‌زید نه دغدغه گذشته را دارد و نه فکر فردا می‌کند و از آنجا که باکره مترصد فرمان الهی است، براساس خوشایندهای خود عمل نمی‌کند و از این رو به صورت‌ها وابستگی‌ای ندارد؛ زیرا آنها را برای ارضای امیال شخصی‌اش به کار نمی‌گیرد (Ibid, p.53-55) و این معنای دقیق‌رهایی عذرا از صور است.

اما همچنانکه در ابتدا دیدیم استعاره/کهارت واجد دو بعد است. تا اینجا صرفاً سخن از عذرا در میان بود؛ لکن از دیدگاه/کهارت همین فرد باکره برای آنکه به کمال برسد، باید همزمان و متناقضاً به همسر مبدل شود و ثمردهی کند. پارادوکس بکارت (virginity) و ثمرآوری (fertility) نفس، قلب پیام/کهارت در موعظه آلمانی دو رکن اصلی استعاره یادشده است (Colledge & McGinn, pp.49-50).

کهارت در بررسی پارادوکس همسر باکره بر آن است که در مقایسه همسری و تجرد، همسری بر تجرد فضل دارد و از آن برتر است و به دلیل فضل همسری بر باکره‌گی و به قیاس اولویت، همسری نیز امری سرمدی است. «اینک به دقت توجه کن و بنگر! اگر آدمی برای همیشه مجرد می‌ماند، از او هیچ ثمری برخاسته نبود. بنابراین برای آنکه ثمربخش باشد، ضرورتاً باید «همسر» (wife) باشد. همسر شریف‌ترین واژه‌ای است که کسی می‌تواند در مورد روح به کار ببرد و بسیار شریفتر از «مجرد» است. اینکه شخص خدا را در خود بپذیرد، امری است نیکو و شخص در پذیرندگی مجرد است؛ اما اینکه خدا در او ثمربخش شود، نیکوتر است» (Milem, pp.58-60).

مایستر/کهارت از مطالب پیش‌گفته نتیجه می‌گیرد که به واسطه همین فضل همسر بر مجرد است که در انجیل متی آمده است: «مسیح به درون قلعه‌ای وارد شد و او را باکره‌ای که همسر بود، پذیرفت.» به اعتقاد/کهارت، اگر نفس به همسر مبدل نشود، تمام ارمغان‌های تجرد هدر می‌رود (Ibid).

۳.۳. قلعه کوچک (Little castle) یا برق خرد (Little spark)

یکی دیگر از استعاره‌های مهم/کهارت استعاره قلعه کوچک است که ذیل استعاره همسر باکره به سرچشمه آن اشاره شد. برخی محققان پیشینه استعاره قلعه کوچک را

در آثار آگوستین نیز نشان داده‌اند (Turner, 1995, pp.142-143).

اکهارت در تأویل آیه مشهور انجیل لوقا (باب ۱۰، آیه ۳۸)، «قلعه کوچک» را همان قوه بی‌نام و ناشناخته نفس می‌داند (See: Milem, p. 71-73).

وی همچنانکه در باب قوه بی‌نام نفس می‌گوید برای یافتن نامی شریفتر برای این قوه می‌کوشد؛ اما می‌پذیرد که حتی همین نام «شریفتر» نیز توصیفی نادقیق است؛ چراکه این قوه - یا به تعبیر او «قلعه کوچک» - همچون الوهیت، نه این است و نه آن، از تمام صورت‌ها برهنه و از تمام نام‌ها رها و کاملاً بسیط است و به هیچ‌روی آن را به صورتی، محدود و مقید نمی‌توان کرد (Milem, p.72).

این قوه نفس یا این «قلعه کوچک» راهی یگانه و ساده فوق همه راه‌هاست. در این قوه، به گفته اکهارت «خدا با همه غنایش و با همه بهجتش می‌سوزد. هیچ روش و قوه‌ای همتای این قوه نیست و حتی خدا خود نیز نمی‌تواند به درون او نفوذ کند. اگر خدا می‌خواهد به درون آن نفوذ کند، به قیمت همه اسما و صفات او تمام می‌شود. پس خدا باید از خویش به درآید تا در او وارد شود. در این معنا خدا دیگر نه پدر است، نه پسر، نه روح القدس؛ بلکه چیزی است نه این و نه آن» (Sermon 2: cited in Ibid, p.74).

۱۴۳

قیس

از قوه ناگفتنی نفس یا همان «قلعه کوچک» هیچ مشاهده توصیفی‌ای ممکن نیست و عقل (intellect) هرچند با خدا متحد است، از درک قلعه کوچک عاجز می‌ماند. قلعه کوچک از عقل فراتر است؛ همان‌طور که الوهیت از خدا فراتر است و به همین دلیل عقل هرگز نمی‌تواند درون او را نظاره کند. نه فقط عقل که خدا هم نمی‌تواند درون او را نظاره کند؛ چون خدا خصیصه‌هایی (properties) دارد یا در مقام یکی از اشخاص تثلیث موجود است (Ibid, p.73-77).

اکهارت در باب لطیفه‌ای که قلعه کوچک می‌نامدش چنین نتیجه می‌گیرد: «خدا [فقط] از آن جهت که واحد و بسیط است، به واحدی که در اینجا آن را قلعه کوچک در نفس می‌خوانم، وارد می‌شود؛ در غیر این صورت به هیچ‌روی نمی‌تواند به درون نفس وارد شود. فقط بدین روش به درون می‌آید و در درون می‌ماند... آنچه به شما گفتم حق است...» (cited in: Milem, p.77).

اکهارت گاهی برای اشاره به این وجه نافریده نفس از استعاره برق خُرد بهره می‌گیرد:

گهگاه از نوری در نفس سخن گفته‌ام که نافریده و نافریدنی است. مدام در مواظم به این نور

باز می‌گردم که خدا را بی‌واسطه و بی‌پوشش و برهنه، همانگونه که در خویشتن خویش است، درک می‌کند... این نور با خدا بیش از دیگر قوای نفس وحدت دارد، گرچه با این قوا همزیست است (Eckhart, 1994, p.135).

به اعتقاد اکهارت خدا، احد است و بنابراین تمام خصایص او باید در وحدت موجود باشد. در خدا همه خصایص واحدند، هرچند در نظام خلقت به نحو مرکب وجود داشته باشند. تنها استثنای این قاعده، عنصر یگانه‌ای است که در انسان قرار دارد. اکهارت این عنصر را گاه «نفس»، «پرتو»، «ذات نفس»، «برق نفس» (spark) یا «عقل» (intellect) می‌خواند. این عنصر است که ما را از دیگر مخلوقات جدا می‌کند (Davies, p.xxi).

قوه شریف و باطنی نفس کاملاً خالص است و با هیچ چیز دیگر مشوب نشده است. به باور اکهارت، همان‌طور که ذات خدا چنان است که امکان ندارد به چیز دیگر آغشته یا با چیز دیگر ترکیب شود، این قوه نیز نه با چیزی آغشته می‌شود و نه ترکیب. هیچ چیز بیگانه‌ای در او نیست و نتواند بود (Ibid, p.213).

از دیدگاه اکهارت از آنجا که نفس «برق خرد» است هم سرمداً از پدر زاده می‌شود و هم سرمداً زاده نشده است؛ چرا که با پدر یکی است (Eckhart, 1981: p. 192). وی در تبیین این استعاره همواره از نوری سخن می‌گوید که بی‌واسطه، بی‌پرده و برهنه خدا را در می‌یابد. این نور بیش از هر قوه دیگر نفس، با خدا متحد است (Ibid, 1981: p.192-198). در جای دیگری از این صریح‌تر و بی‌پرده‌تر از وحدت ذات نفس و ذات حق دم می‌زند. وی بر آن است که این برق که از زمان و مکان مبراست و در تقابل با آفریدگان و امیال قرار دارد چیزی نیست جز خدای برهنه؛ همانگونه که در خویشتن خویش است (Ibid, 1994: p.135).

آنچه اکهارت از آن با تعبیر و استعاره‌هایی نظیر برق خرد و قلعه کوچک یاد می‌کند در آثار مولانا بیشتر ذیل تعبیر «دل» دیده می‌شود. البته کاربرد دل در لسان عارفان مسلمان به هیچ وجه به این مورد محدود نمی‌شود و این کاربرد تنها یکی از کاربردهای پرشمار اصطلاح دل است. ابیات ذیل در مثنوی نمونه‌ای از کاربرد دل در این معناست:

رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ درخور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند همچو گردون ساده و صافی شدند

از دو صد رنگی به بی‌رنگی ره‌بست	رنگ چون ابرست و بی‌رنگ مه‌بست
رومیان آن صوفیانند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصفِ دلست	صورتِ بی‌منتها را قابلست
صورتِ بی‌صورتِ بی‌حدِ غیب	ز آینهٔ دل تافت بر موسی ز جیب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک	نه به عرش و فرش و دریا و سَمک
زانکه محدودست و معدودست آن	آینهٔ دل را نباشد حد بدان
عقل اینجا ساکت آمد یا مُضِل	زانکه دل یا اوست یا خود اوست دل

(م/۱: ۳۴۷۴-۳۴۸۹)

۳.۴. صورت

سخن از وجه شریف نفس به استعاره‌های تولد پسر در نفس، همسر باکره و قلعهٔ کوچک محدود نیست. وی در استعارهٔ صورت نیز می‌کوشد تا از این وجه نفس تصویری گویا ارائه کند؛ گرچه در این استعاره بیشتر بر شرافت نفس تأکید می‌شود و از ناآفریدگی آن صراحتاً سخنی به میان نمی‌آید: «صورت نه بنفسه‌است و نه لنفسها؛ بلکه وابسته و مرتبط است با صاحب صورت» (sermon 16, cited in Milem, p.97-100).

استعاره یا نظریهٔ مسیحی «صورت»، عمدتاً برخاسته از دو منبع است: اول، سفر خروج، باب اول آیه‌های ۲۶ و ۲۷ که در آن به آفرینش انسان بر صورت خدا اشاره می‌شود؛ دوم، در الهیات تثلیثی که در آن تأکید می‌شود که پسر، صورت پدر است. پسر کلمهٔ قدیم و صورتی است که خدا از خود دارد (شایگان، ۱۳۸۴: ۳۹۰). معنای عبارت اخیر این است که پسر را پدر به عرصهٔ وجود آورده؛ اما با او یکی و یگانه مانده است. اکهارت از آموزهٔ «صورت» برای روشن کردن هم‌ذاتی (connaturality) میان پدر و عقل بهره می‌گیرد؛ یعنی پسر به دست پدر ایجاد شده؛ اما بالقوه با او یکی مانده است. به گفتهٔ اکهارت منبع صورت درون آن صورت کاملاً حاضر است و صورت در درون منبع و منبع در درون صورت قرار دارند. بدین ترتیب، اکهارت به کمک درون‌مایهٔ

یادشده نشان می‌دهد که در نفس ما نیز چیزی وجود دارد که از مشابهت و بستگی ویژه با خدا بهره‌مند است و با هیچ امر دیگری در خلقت مشابهت ندارد (Davies, p.xxvi). صورت خدا درون نفس، تبیین یا نمادی از بستگی وجودشناختی بی‌واسطهٔ نفس به خداست و اشارهٔ/کهارت به شرافت و تقدم رتبهٔ «خدا در صورت» در مقایسه با «صورت در خدا» مشخصاً به این نکته ناظر است. خدا در درون نفس شریفتر است؛ چراکه خدا موجد صورت است و صورت صرفاً بدین جهت در خداست که خدا تاکنون چنین مقرر کرده است (Milem, p.96).

به گفتهٔ اکهارت «صورت، واجد دو ویژگی است: نخستین ویژگی این است که صورت وجود خود را بی‌واسطه و ناخواسته از صاحب صورت می‌گیرد؛ چراکه واجد فیضانی طبیعی از ذات است...» (Sermon 16, Cited in Milem, p.93). معرفت، ادراک، حکمت و اراده هیچ‌کدام واسطهٔ میان پسر و خدا یا صورت و ذات نیستند؛ زیرا صورت الوهی بی‌واسطه از خود ذات فیضان یافته است و دومین ویژگی صورت، مشابهت با صاحب صورت است (Ibid, p.94).

لحن اکهارت هنگام سخن گفتن از آموزهٔ «صورت الوهی» برخی را به این باور سوق می‌دهد که اکهارت بر آن است که ما در درون نفس واجد حصه و نصیبی (portion) از خداییم (Davies, p.xxi). چنانکه دیدیم اقوالی از این دست شائبه‌هایی در ذهن ایجاد می‌کند. به باور برخی مفسران اکهارت برای درک صحیح منظور وی از استعاره‌هایی نظیر صورت باید به این نکته توجه داشته باشیم که اکهارت صورت الوهی را به منزلهٔ ظرفیت و استعداد (potentiality) در نفس می‌شناسد؛ یعنی صورت الوهی ظرفیتی استعلایی در درون نفس است که از طریق آن نفس می‌تواند از وحدت معرفتی با خدا بهره‌مند شود. اما این مطلب به‌هیچ‌وجه از کلام اکهارت برخاسته نیست که ما خدا یا چیزی از این دست هستیم؛ بلکه به‌عکس کل نظام فکری اکهارت بر این مشاهده استوار است که ما خدا نیستیم (Ibid, p.xxvi).

اهمیت مضاعف استعارهٔ صورت از آن‌روست که این استعاره همزمان اعطای وجود از جانب خدا و محدودیت ذات یا سرشت نفس را آینگی می‌کند (Milem, p.96). این ویژگی‌های استعارهٔ صورت در نتیجه‌گیری نهایی ما در خصوص همانستی خدا و نفس نقشی اساسی دارد.

با بررسی وجه نافریده، ناشناختنی و ناگفتنی نفس از مجرای بررسی استعاره فوق اینک می‌توانیم به پرسش اولیه این گفتار بازگردیم و بحث از امکان همانستی خدا و نفس را مطرح کنیم.

۴. امکان همانستی

بحث از معنای همانستی خدا و نفس، بحث از وجه نافریده نفس و بررسی استعاره‌هایی همچون صورت، تولد پسر در نفس و برق خرد در حقیقت مقدمه‌ای برای ورود به بحث پدیده و مسئله‌ساز امکان همانستی خدا و نفس است. در اینجا به این پرسش می‌پردازیم که آیا از دیدگاه مولانا فنای نفس در ذات یا الوهیت، یا به عبارت دیگر همانستی خدا - در اطلاق عام آن - و نفس، ممکن است؟ و آیا این دو عارف همواره موضعی ثابت اتخاذ کرده‌اند؟

در همین ابتدا، نخست باید به پرسش دوم پاسخ بدهیم. مرور آثار مولانا و مایستر اکهارت به سؤال دوم، پاسخ منفی می‌دهد. همانگونه که در ادامه خواهیم دید (ر.ک: ۴ - ۳) این دو عارف در خصوص امکان همانستی خدا و نفس موضع واحدی ندارند. با این توضیح می‌توان به بررسی اقوال گوناگون و گهگاه متعارض ایشان پرداخت. با بررسی این اقوال در این زمینه به جمع‌بندی‌ای می‌توان رسید. ایشان در آثار خود گاه به همانستی و گاه به تباین قایل شده‌اند و گاهی نیز قول و طریق سومی اختیار کرده‌اند.

۴.۱. اقوال مشعر به همانستی نفس و الوهیت

اکهارت در مواضع متعددی صراحتاً و بی‌مجامله به همانستی خدا و نفس قایل و خواهان وحدت نفس با ساحت الوهیت است. از جمله در انتهای موعظه ۵۲ ابراز می‌کند که تنها در فناست که می‌توانم درک کنم خدا و من یکی هستیم؛ بدین معنا که من با ذات الوهی وحدت دارم، نه با خدا که خالق و علت کل اشیاست: «انسان نیک از آن جهت که نیک است، ذات خدا را واجد است» (Eckhart, 1994: p. 81).

در جای دیگری این همانستی را وجه اختلاف خود با دیگر آفریدگان می‌خواند. اکهارت در

یکی از واگویه‌های تنهایی‌اش می‌گوید انسانیت من نقطه مشترک من است با دیگران. حتی گاوها نیز همچون من می‌شنوند و می‌بینند. آنچه به من تعلق دارد و به هیچ انسانی، جانوری، فرشته‌ای یا حتی به خدا تعلق ندارد این است که من با خدا یکی هستم (Eckhart, 1994: p.121).

هم‌چنین مایستر گاهی به مدد وجه نافریده نفس و با اشاره به ورود الوهیت به این ساحت، همانستی میان نفس و الوهیت را پیش می‌کشد: «فقط الوهیت ناب می‌تواند به ذات نفس وارد شود... حتی عالی‌مقام‌ترین فرشته هم با وجود قرابت و مشابهت به خدا نمی‌تواند به نفس وارد شود. به باور یکی از بزرگان هیچ موجود متمایزی شایستگی آن را ندارد که خدا در او عمل کند. نفس در خویشتن خویش چنان خالص است که فقط می‌تواند الوهیت را به درون خود بکشد» (Ibid, p.181-182).

او برای تأکید بر این همانستی از استعاره‌هایی که پیشتر از آن سخن گفتیم، بهره می‌گیرد. برای نمونه گاهی این مطلب را به کمک استعاره تولد بیان می‌کند: «همانطور که پدر حقیقتاً در ذات بسیط خود پسر خود را به دنیا می‌آورد، حقیقتاً در باطنی‌ترین جزء نفس [نیز] او را به دنیا می‌آورد، و در این عالم باطنی است که ذات خدا ذات من است و ذات من ذات خداست» (Eckhart, 1981: p.183). چنانکه می‌بینیم در این عبارت آشکارا همانستی ذات نفس و ذات خدا را نشان می‌دهد (Colledge & McGinn, p.336).

در جای دیگری به این مدعا به مدد استعاره صورت اشاره می‌کند: «صورت حقیقی نفس چیزی جز خدا نیست» (Eckhart, 1994: p.171).

در نمونه‌های بالا دیدیم که /کهارت در جاهایی بی‌پروا و فاشگو از وحدت با ذات و همانستی ذات نفس و الوهیت دم می‌زند و - چنانکه پیشتر گفته شد - همین فاشگویی، اسباب محکومیت او و توقیف آثارش را فراهم کرد. در مقابل، مولانا در خصوص امکان همانستی محتاطتر و پوشیده‌گوتر عمل می‌کند. به عبارت دیگر، در آثار او تعبیراتی مشاهده می‌شوند که از آنها بوی وحدت با ذات و همانستی نفس و ذات حق به مشام می‌رسد. نمونه زیر، که به مناسبت در بحث فنا و بقا نیز از آن سخن گفته شد، یکی از شواهد ماست: «نیک بخت آن است که از بوی بر وی زند و عین او شود بعد از آن او را فنا نماند و در عین ذات مشک باقی شود و حکم مشک گیرد» (مولانا،

در نمونه‌ای دیگر ظاهراً مولانا به فنای ذاتی اشاره می‌کند، هر چند تعبیر «محو شده پیش ذات» و به‌کاربردن قید «پیش» در این بیت صراحت را از این قول مولانا گرفته است:
مفتعلن فاعلات، رفته بدم از صفات محو شده پیش ذات، دل به سخن چون فتاد؟
(ک/۹۲۶۸).

گاهی نیز سخن از همانستی خدا و نفس را با کنایه و به کمک تلمیح پیش می‌کشد؛ مثلاً در این بیت با تلمیح به داستان موسی، وادی طوی و تجلی خداوند بر موسی، به زیرکی ادعای همانستی با خدا را مطرح می‌کند:
موسی بدید آتش، آن نور بود دل خوش من نیز نورم ای جان، گرچه ز دور تارم
(ک/۱۷۷۳۷).

در نمونه‌ای دیگر عبور از صفات و مواجهه با ذات را طرح می‌کند؛ اما در این مورد نیز از وحدت با ذات صراحتاً سخنی نمی‌گوید:
جزء بهل ز کل بگو، خار بهل ز گل بگو در گذر از صفات او، ذات نگر، خدا بگو
(ک/۲۲۷۵۳).

در مثنوی نیز در موضعی از گذشتن از مقام صفات و غرق شدن در ذات سخن می‌گوید. این مورد در قیاس با نمونه‌های پیشین صراحت بیشتری دارد:
تو جهت گو، من بروم از جهات در وصال آیات کو یا بینات؟
صنع بیند مردِ محجوب از صفات اصل جانِ آفرینان کو گم کرد ذات
واصلان چون غرق ذات اند ای پسر کی کنند اندر صفات او نظر؟

۲.۴. اقوال مشعر به تباین الوهیت و نفس

گرچه اکهارت در موارد پرشماری از همانستی الوهیت و نفس سخن گفته است، تمایز میان وجود بسیط خدا و وجود خاص و محدود آفریدگان و قوای نفس یکی از مضامین کلیدی اندیشه اوست (Eckhart, 1981: p.137). وی همچنین گاهی برای اشاره به تمایز میان

خدا و نفس از تعبیر «بیرون بودن از خدا» کمک می‌گیرد (Milem, pp.44-45). مولانا نیز در ابیات و عباراتی بر تباین مذکور تأکید می‌کند. یکی از سازمایه‌های تأکید بر این تباین را در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌توان یافت.

وی از حدیث یادشده از چند جهت بهره می‌برد. از جمله گاهی با توجه به این حدیث به مسئله معرفت نفس اشاره می‌کند (شیمل، ۱۳۸۲: ۳۵۶ و ۳۵۷).

گاهی نیز، چنانکه روش برخی عرفاست، از این حدیث، با زبانی شاعرانه و به صورت تلویحی، برای اشاره به وجه سرمدی نفس و همانستی میان خدا و نفس بهره می‌گیرد:

ما بدانستیم، ما این تن نه ایم از ورای تن به یزدان می‌زییم

ای خنک آن را که ذات خود شناخت اندر امن سرمدی قصری بساخت

(م/۵: ۳۳۴۰-۳۳۴۱).

اما در موردی دیگر، به عکس از این حدیث برای اشاره به تباین خدا و خلق، به نحو اعم و تباین خدا و نفس، به نحو اخص، بهره می‌گیرد و این حدیث را نشانه فقر مطلق در برابر غنای محض می‌داند (شیمل، ۱۳۸۲: ۳۵۶ و ۳۵۷). این کاربرد حدیث یاد شده اینک محل بحث ماست. از جمله مواردی که مولانا از حدیث یادشده در این مسیر استفاده می‌کند، به داستان محمود و ایاز و جامه‌های مندرس می‌توان اشاره کرد. مولانا بر آن است که هر که خود را به فقر شناسد، خدا را به غنا می‌شناسد و در این داستان توجه ایاز به جامه‌های کهنه‌اش را کنایه از توجه به تباین میان نفس و رب تلقی می‌کند:

گفت من دانم عطای تست این ورنه من آن چارقم و آن پوستین

بهر آن پیغامبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

چارقت نطفه است و خونت پوستین باقی ای خواجه عطای اوست این

(م/۲۱۱۳-۲۱۱۵).

قول به تباین میان خدا و نفس به موارد بالا محدود نیست. در فیه ما فیه (ص ۱۷۵) مثالی می‌زند و می‌گوید یاد حق به آن می‌ماند که در کیسه‌ای با سر تنگ، مشک وجود دارد. اگر در کیسه دست ببریم، مشک را نمی‌توانیم بیرون آوریم، باری دست ما معطر خواهد شد. آنگاه می‌گوید: «یاد حق هم چنین است، اگرچه به ذاتش نرسی الا یادش اثرها کند در تو.» این مطلب را شاهد دیگری بر تباین خدا و نفس و امتناع وصول به

ذات می‌توان دانست.

وجه تباین خدا و نفس، به تعبیر مولانا «طاعات» نفس است. این امر نشانه آن است که نفس در هنگام وصال و فنا نیز از طور عبودیت بیرون نمی‌شود:

مست شد جان چنان که نشناسد خویش را ز می‌جز از طاعات

(ک/۵۲۶۰/۵).

مقصود از طاعات، در اینجا مطلق بندگی است. وی از این تعبیر، عبادات رسمی دین را مد نظر ندارد؛ چراکه خود در غزل ۴۹۶ می‌گوید:

چون شدی مست او کجا دانی؟ تو رکوع و سجود در صلوات

تمثیل شطرنج و پیاده‌ای که به خانه شاه رسیده است، مؤید دیگری بر بقای عبودیت در حال فنا و تباین میان خدا و نفس است:

من به شهی رسیده‌ام، زلف خوشش کشیده‌ام خانه شه گرفته‌ام، گرچه چنین پیاده‌ام

(ک/۱۴۹۲۰/۱).

این تمثیل به خوبی نشان می‌دهد که فنا به معنای فنا در ذات حق نمی‌تواند باشد؛ بلکه «پیادگی» و جنبه آفریدگی سالک حتی در هنگام اتحاد عرفانی و وصال نیز با او خواهد بود.

از سوی دیگر، مولانا در موارد متعددی با توجه به فقر نفس و غنای خدا و بینونت خدا و نفس، از محو صفات نفس در صفات حق سخن می‌گوید؛ مثلاً در این نمونه‌ها به محو صفات بنده در ساحت صفات حق تصریح می‌کند:

در صفات او صفاتم نیست شد هم صفا و هم صفاتم می‌دهد

(ک/۸۴۸۴/۸).

فاش و صریح گو که صفات بشر گریخت زیرا صفات خالق جبار می‌رسد

(ک/۹۱۰۴/۹).

از ملک و از پری، چون قدری بگذری محو شود در صفات، صورت و صورت‌گری

(ک/۳۲۰۵۷/۳).

وی در این دو بیت با استفهام انکاری، فنا در ذات را شدنی نمی‌داند و به فنای در صفات باور دارد:

سوگند به سایه‌ی لطیف
در ذات تو کی رسند جان‌ها؟!
سوگند نمی خورم به ذات
چون غرقه شدند در صفات

(ک/۳۹۴۹-۳۹۵۰).

این بیت نیز شاهد دیگری است که اعتقاد مولانا را در باب فنای نفس در صفات حق تعالی به خوبی تصویر می‌کند:

ای نفس مطمئنه، اندر صفات حق رو
اینک قبای اطلس، تا کی در این پلاسی؟
(ک/۳۱۱۸۲).

در این بیت نیز از آشکارا می‌گوید که از «محو کل» محو در ساحت «صفات» را مد نظر دارد:

آبی که محو کل شد او نیز کل شود
هم تو صفات پاک شوی، گر چنان شوی
(ک/۳۱۶۳۶).

در مثنوی نیز به فنای صفات درویش در صفات حق اشاره می‌کند:

گفت قایل در جهان درویش نیست
هست از روی بقای ذات او
ور بود درویش، آن درویش نیست
نیست گشته وصف او در وصف هو
همچنین در مثنوی اشاره می‌کند که فانیان در حق، نفس خویش را به کلی از دست نداده‌اند؛ بلکه با صفات حق متحد شده‌اند. وی برای آنکه میان گم شدن آنها در نور حق و فنای ذاتشان تفکیک و اولی را اثبات کند، از تمثیل ناپدید شدن ستارگان در حضور خورشید استفاده می‌کند*:

بس کسانی کز جهان بگذشته‌اند
در صفات حق صفات جمله شان
لانیند و در صفات آغشته‌اند
همچو اختر پیش آن خور بی نشان

* با توجه و استناد به نمونه‌ها و شواهدی از این دست، برخی بر این باورند که اساساً فنای مولانا فنای شهودی است و نه فنای وجودی. اظهار نظر قطعی در این باب، با توجه به شواهد گوناگونی که در این مقاله بدان اشاره شده است، دشوار می‌نماید.

۳.۴. همانستی در عین اختلاف

سومین رویکردی که در آثار مولانا و اکهارت می‌توان دید، همانستی در عین اختلاف است. این رویکرد صرفاً به برابند دو رویکرد پیشین محدود نیست؛ بلکه در موارد پرشماری مستقلاً در آثار این دو عارف به چشم می‌خورد. در ادامه به برخی از نمونه‌ها اشاره می‌کنیم.

یکی از مواردی که از همانستی در عین اختلاف در آثار اکهارت حکایت می‌کند، نحوه کاربرد ضمیر «من» در آثار اوست. او در بسیاری از فقرات آثار خود ضمیر «من» را منحصرأً برای خداوند به کار می‌برد؛ درحالی‌که محقق ژاپنی به نام شیزوترو ودا (Shizuteru Veda) در تفسیر «من» اکهارت بر این باور است که «من» در کلام این عارف آلمانی بیش از آنکه بر اکهارت فردی و تاریخی دلالت کند، حاکی از اتحاد خدا و نفس است (Milem, p.24).

قطعه‌ای از موعظه ۵۲ آلمانی شاهدهی بر این مدعاست. در این موعظه گاهی «من» فقط اشاره به من مخلوق دارد؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «اگر من نبودم، خدا هم نبود» و گاهی «من» واجد هر دو جنبه است؛ مثلاً می‌گوید: «اینکه خدا، خداست به این خاطر است که من علتم». در اینجا من همزمان هم به من سرمدی اشاره دارد و هم به من مخلوق؛ چراکه خدا صرفاً در رابطه خود با مخلوقات، خداست و بنابراین من علتم برای «خدا بودن» خدا؛ ولی از آنجاکه من مخلوق وابسته به من سرمدی است، من سرمدی نیز علت خدا بودن خدا خواهد بود (Ibid, pp.42-44).

یکی دیگر از مواردی که بر همانستی در عین اختلاف دلالت می‌کند، آنجاست که از «رهای از خدا» سخن می‌گوید: «هنگامی که مقیم علت اولی (The First Cause) بودم، در آنجا خدایی نداشتم و در آنجا علت خود بودم؛ در آنجا هیچ نمی‌خواستم و میل به هیچ چیز نداشتم؛ زیرا موجودی آزاد بودم و عارف به نفس و سرمست از حقیقت. در آنجا خود را می‌خواستم و نه هیچ چیز دیگری را... و آنجا بود که رها از خدا و همه چیزها ایستادم» (Cited in: Milem, p.28).

در نگاه نخست عبارت فوق ظاهراً بر فنای در ذات یا وحدت با ذات دلالت می‌کند. در لحظه‌ای که اکهارت خود را رها از خدا معرفی می‌کند، در واقع از هرگونه میل و

شوق به خدا و دیگر چیزها رهاست. رها و آزاد در این لحظه بدین معناست که «شخص صرفاً همان چیزی را بطلبد که هست» * (Ibid).

در مرحله بعد وارستن از خدا را پیش می‌کشد. اکهارت خواستار آن است که مخلوقات - حتی یک پشه - خود را به خدا وابسته نکنند، بلکه خدا را ترک کنند؛ چراکه وابستگی به خدا به معنای باقی ماندن در مقام مخلوقی است و رهاکردن خدا برای نیل به الوهیت و یکی شدن با آن به معنای دقیق کلمه است: «رهاکردن خدا به خاطر خدا، عظیم‌ترین ترکی (renunciation) است که کسی می‌تواند انجام دهد» (Eckhart, 1994: p.177).

اما بحث اکهارت به همین جا ختم نمی‌شود. وی پس از این اقوال به وجه دیگر قضیه نظر می‌کند و بی‌معطلی می‌افزاید که این صرفاً یک جنبه از قضیه را باز می‌تاباند. مخلوقات دارای دو جنبه سرمدی و زمانمندند و سرمدی بودن آنها نافی جنبه زمانمند آنها نیست. به همین دلیل آنها از آنجاکه خصلتی دوگانه دارند، از خدا منفک و بی‌نیاز نخواهند بود و با وجود آنکه تمایز میان خدا و آفریدگان در وجود الوهی رنگ می‌بازد، عملاً و در عالم واقع این تمایز باقی می‌ماند. بنابراین، تقاضایی که اکهارت در نیایش خود مطرح می‌کند، آینه سرشت دوگانه مخلوقات است که الوهی و آفریده و سرمدی و زمانمندند (Milem, p.28).

مولانا نیز در بیت‌هایی از دیوان شمس به همین وجه دوگانه اشاره می‌کند. وی ابتدا در قالب زبانی دوگانه‌انگار سخن می‌گوید و سپس، بی‌فاصله، وحدت را مطرح می‌کند: یکی گوید که «این از عشق ساقی است» یکی گوید که: «این فعل شراب است»

* اکهارت برای نیل به وحدت در درجه اول و در آغاز از رهاشدن از خدا سخن نمی‌گوید. در عوض به‌عنوان مقدمه از ترک قوای نفس جهت نیل به وحدت آغاز می‌کند. وی در این خصوص، از داستان گم‌شدن عیسی مسیح در میان جمعیت که در انتهای باب دوم از انجیل لوقا آمده است، تأویلی نغز و لطیف به دست می‌دهد. در این داستان، مسیح در دوازده سالگی به همراه مادرش و یوسف نجار به اورشلیم می‌رود. عیسی در میان جمعیت گم می‌شود. مریم و یوسف در میان جمعیت می‌گردند، اما او را نمی‌یابند. آنگاه که او را می‌یابند، عیسی خطاب به مریم می‌گوید: «از چه روی مرا می‌جوید؟ نمی‌دانید که باید در خانه پدر خویش باشم؟» (لوقا، باب ۲، آیه ۴۹). از دیدگاه اکهارت و بنا به تأویل وی بازگشتن مریم و یوسف به معبد و یافتن عیسی در آنجا، به معنای ترک همه‌مۀ توده و بازگشت به سرچشمه و ذاتی است که انسان‌ها از آنجا آمده‌اند. بنابر این تأویل، قوا و اعمال نفس تشکیل دهنده «توده» اند: قوایی نظیر یاد (حافظه)، عقل و اراده که همگی در خدمت انشقاق و تکثرند و همگی باید ترک شوند (Eckhart, 1994: pp.222-223).

می و ساقی چه باشد؟ نیست جز حق خدا داند که این عشق از چه باب است
(ک/۳۶۶۳-۳۶۶۴).

در اینجا ممکن است چنین به نظر برسد که همانستی و اختلاف، مقولاتی
جمع‌ناپذیرند. مولانا و اکهارت در مقام الهی‌دانان مسلمان و مسیحی تلاش می‌کنند در
بافت الهیات از این آموزه رفع تناقض کنند. یکی از روش‌های ایشان در رفع تناقض،
روش تعدد جهات است.

اکهارت برای توجیه جمع همانستی و اختلاف از این روش بهره گرفته است.
مایستر به دو وجه متمایز نفس، یعنی بودن و شدن اشاره می‌کند. با این توجیه، اکهارت
خود را از جهت بودنش - که سرمدی است - علت خود می‌داند و از جهت شدنش -
که زمانمند است - مخلوق می‌شمارد. این دو وجه نفس، نفس را از جهتی نازاده و
سرمدی و از جهتی زاده و فانی می‌داند. وی جهت توضیح این دو وجه نفس از تعبیر
«تحمل کردن خدا (Sufferring God)» بهره می‌گیرد. در هنگام اتحاد با خدا نفس
نمی‌تواند اثری از خود را جدای از خدا حفظ کند و در نتیجه نمی‌تواند مکانی داشته
باشد که خدا در آن عمل کند و از آنجا که نمی‌تواند جایی برای خدا حفظ کند، شخص
خدا را «تحمل» می‌کند و در نتیجه از خدا متمایز می‌شود.

«تحمل خداوند» دقیقاً دو بعد سرمدی و زمانمند نفس را در اندیشه اکهارت به
تصویر می‌کشد: ۱) از سویی نفس به خدا اجازه عمل می‌دهد. در این معنا، نفس عملی
را که خدا انجام می‌دهد، «تحمل می‌کند». تعبیر استعاری «اجازه عمل خدا در نفس»، به
همانستی تعبیر می‌شود.

۲) تحمل، از سوی دیگر برجسته‌کننده تمایز میان خدا و نفس است؛ چراکه نفس
را در برابر خدا آسیب‌پذیر و ضعیف نشان می‌دهد (نفس از جهتی با خدا یکی می‌شود
و از جهتی متمایز می‌ماند). بدین ترتیب «تحمل» نشانه همانستی و اختلاف همزمان
خدا و نفس می‌تواند بود. پس نهایتاً، به نحو نقیضی، شخص خدا هست و خدا نیست.
اکهارت هیچ‌گاه نفس را با یک نیمه معرفی نمی‌کند (Milem, p.40).

مولانا نیز با ظرافتی شاعرانه به دو وجه سرمدی و مادی نفس اشاره می‌کند:

هر که پندارد دو نیم پس دو نیمش کرد قهر ور یکی ام پس هم آب و روغنم، این الفرار؟

چون یکی باشم؟ که زلفم صد هزاران ظلمت است چون دو باشم؟ چون که ماه روشنم این فرار (ک/۱۱۳۰۰ و ۱۱۳۰۱).

در جای دیگری از سووی با پیش کشیدن تمایز و اختلاف خدا و نفس، «جان و جهان» را بنده و «غلام» می‌داند و از سوی دیگر از همانستی دم می‌زند: بی تو جهان چه فن زند؟ بی تو چگونه تن زند؟ جان و جهان غلام تو، جان و جهان تویی و بس (ک/۱۲۸۴۳).

همچنین اکهارت در جای دیگری به شیوه‌ای دیگر می‌کوشد پارادوکس یادشده را رفع کند. این شیوه را می‌توان «تعدد حالت‌ها» نامید: «پیامبر می‌گوید: خدا یک چیز گفت؛ اما من دو چیز شنیدم» هنگامی که خدا در نفس سخن می‌گوید، او و نفس یکی‌اند؛ اما به محض آنکه این حالت وحدت برطرف شود، تکرر پدید می‌آید» (Eckhart, 1994: p.130).

۴.۴ جمع‌بندی آرای مولانا و اکهارت در مسئله اختلاف و همانستی

در جمع‌بندی آرای مولانا در خصوص مسئله همانستی و اختلاف می‌توان گفت که مولانا در پاره‌ای موارد به تصریح یا به تلویح از همانستی سخن گفته است. اما نهایتاً رأی او را بیشتر در همانستی در عین اختلاف می‌توان جمع‌بندی کرد. البته در تشریح همانستی در عین اختلاف وی گاهی به رفع تناقض از این ایده می‌پردازد و گاهی، پارادوکس را حل نشده می‌گذارد. در آثار اکهارت نیز دو وجهی بودن یا همانستی در عین اختلاف مشاهده می‌شود. برخی پژوهشگران از جمله مک‌گین این دو وجه آثار اکهارت را ذیل دو آموزه مهم وی، یعنی فنای نفس در الوهیت و تولد پسر در نفس دسته‌بندی کرده‌اند. مک‌گین در این خصوص به عبارتی راه‌گشا از ج. کاپوتو (Caputo) اشاره می‌کند: «ما دو صورت‌بندی متعارض از رابطه میان فنای ذات در الوهیت و تولد پسر در اختیار داریم. در یکی، فنا در ذات الوهیت بنیادی‌تر از تولد پسر است و در واقع مبنا و اساس آن است. در دیگری، تولد پسر وحدت با الوهیت را به حد تمام می‌رساند و کامل می‌کند» (Cited in: McGinn, p 8-11).

با توجه به همین مطالب مک‌گین الهیات اکهارت را چنین جمع‌بندی می‌کند: «در الهیات اکهارت خدا خداست و انسان انسان است. با وجود این ذات خدا و ذات نفس یکی است»* (Colledge & McGinn, p.61).

از سوی دیگر، چنانکه در جمع‌بندی آرای مولانا اشاره شد، در پاره‌ای موارد این دو عارف پارادوکس همانستی و اختلاف یا به تعبیر دیگر، پارادوکس وحدت و اثینیت را در ارتباط خدا و نفس حل‌نشده نگه می‌دارند.

اکهارت، در مقام عارف و خطیب و نه در مقام الهی‌دان، با بیان گزاره‌های نقیضی و فضای تناقض‌آمیز می‌کوشد تصویری از هویت دوگانه و نقیضی نفس ارائه کند. به همین جهت است که در عبارات اکهارت نیز زمان و سرمدیت، به هم می‌آمیزند؛ چنانکه در نفس نیز چنین امری مشاهده می‌شود (Milem, p.48).

از همین‌روست که بروس مایلم (Bruce Milem) (p.49) در خصوص خدا و نفس در جمع‌بندی آرای اکهارت، که آن را به آرای مولانا نیز می‌توان تسری داد، بر آن است که مسئله همانستی یا تمایز نفس و خدا بیشتر رازی است که یا باید پذیرفت و یا رد کرد و در زمره مقولاتی نیست که در باب صدق و کذب آن داوری بتوان کرد.

مولانا نیز در آثار خود در چندین بیت رابطه خدا و نفس و بحث همانستی و اختلاف را پارادوکسی چاره‌ناپذیر تصویر می‌کند. بیت زیر یکی از این نمونه‌هاست:

جان من و جان تو بود یکی ز اتحاد
این دو که هر دو یکی است جز که همان یک مباد
(ک/۹۲۴۹).

و در بیت دیگری مولانا رابطه خدا و نفس را نه این و نه آن می‌داند و «وحدت و اثینیت» هر دو، را نفی می‌کند:

بر سردارش کنیم، هر که بگوید یکیم
آتشش اندر زنیم هر که بگوید دویم
(ک/۱۸۰۰۱).

دو نمونه بالا حاکی از آن است که مولانا نیز در پاره‌ای موارد، در مقام عارف و نه در مقام الهیدان، پارادوکس همانستی و اختلاف را دست‌نخورده رها می‌کند.

*. ترنر نیز نظر مک‌گین را به‌عنوان داوری نهایی در باب اکهارت می‌پذیرد (See: Turner, 1995: p.166).

منابع و مأخذ

۱. خواجه ایوب، ۱۳۷۷، اسرار الغیوب؛ شرح مثنوی معنوی، ۲، تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
۲. سیار، پیروز (ترجمه) ۱۳۸۷، عهد جدید، تهران: نشر نی.
۳. شایگان، داریوش، ۱۳۸۴، افسون‌زدگی جدید، تهران: فرزانه روز.
۴. مولانا، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۷، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: م.ر. شفیع کدکنی، تهران: سخن.
۵. ——— ۱۳۶۳، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد.ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
۶. ——— ۱۳۷۸، کلیات شمس تبریزی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ۱۰ ج، تهران: امیرکبیر.
۷. ——— ۱۳۸۱، فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
8. Colledge, Edmund and Bernard McGinn, 1981, **Meister Eckhart**, Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, New York, Paulist Press.
9. Davies, Oliver, 1994, **Meister Eckhart**, Selected Writings, Penguin Books.
10. Davies, Oliver, 1994, **Selected writings**, Trans. By Oliver Davies, Penguin Books.
11. Eckhart, Mester, 1981, **The Essential Sermons**, Trans by Edmund Colledge and Bernard McGinn.
12. McGinn, Bernard, 1981, **The God beyond God**, in Journal of Religion, 61, 1-19
13. Milem, Bruce, 2002, **Unspoken word**, Washington D.C: The Catholic University of America press.
14. Turner, Denys, 1995, **The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism**, Cambridge University Press.