



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* تبطل در عرفان یوآنس اکهارتوس (Ioannes Eckhartus)

مقاله

رانده شدند و گره خوردن جزم گرایی کلامی با نظام مشائی تا جایی پیش رفت که بسیاری از بزرگان اندیشه غربی در قرون چهاردهم تا شانزدهم میلادی در مخالفت با این جزم گرایی به مقابله با نظام مشائی پرداختند و در این قرون، جریانهای افلاطونی و نوافلاطونی، انسان گرا (اومانستی) و حتی مخالفت با هر نوع مابعدالطبیعه دینی را می شود مشاهده کرد.

شاخص ترین مخالفان جزم گرایی راسیونالیستی مشائی در قرن چهاردهم میلادی دو نفر هستند: گیللموس اوکامی که ما او را با اسم ویلیام اوکامی می شناسیم و دیگری یوهانس اکهارتوس است که ما او را با نام مایستر اکهارت می شناسیم. گیللموس اوکامی با جدا کردن حوزه دین از فلسفه، نوعی ایمان گرایی را در پیش گرفت و با معرفت شناسی بر مبنای فهم

در قرن سیزدهم حضور ارسطو و شارحانش در دانشگاههای اروپایی باعث شد که تفکر ارسطو برای بسیاری از مسیحیان معیار فهم دین باشد و یکی از ره آوردهای گسترش عقاید مشائی در کلام فلسفه غرب، جزم گرایی فلسفه کلامی، تعصب و جمود فکری ای بود که بر اساس جهان بینی ارسطویی شکل گرفت و تعریف انسان محدود به حیوان ناطق شد. اصولاً با اینکه تفکر ارسطویی در ابتدا هر نوع تفحص عقلی را در هر امری تشویق می کرد، اما خود تفکر مشائی بعد از چندی اصول ثابتی را برای اندیشیدن ارائه کرد و هر که از این اصول تخطی می کرد، به عنوان مخالف عقل، ارسطو و حتی اعتقادات دینی و کلامی، تلقی می شد.

اندیشه های متفاوت با سنت مشائی ارسطو کم کم به حاشیه



به عرفان گنوسیسی و عرفان نوافلاطونی، قبل از اینکه عرفان اوگوستینوسی در غرب جایفتند و دارای جایگاه خاص بشود. جالب اینکه هر دوی این متفکران، اکهارتوس و گیللموس اوکامی، که با فلسفه مشائی و مدرسی به مخالفت برخاستند، از طرف کلیسا محکوم به بدعت شدند. از طرف دیگر کسانی که می خواستند خارج از جریان حاکم مدرسی تفکر کنند، فلسفه بگویند و اندیشه کنند، مجبور شدند از دانشگاهها فاصله بگیرند. دانشگاهها تحت حاکمیت کلیسا بودند و عده‌ای به دربارهای پادشاهان و امیران محلی رفتند مثل گیللموس اوکامی. گروهی نیز به همین طریق در قرون پانزده و شانزده میلادی که در دوره رنسانس دیگر باب شده بود رفتن به دربار امیران و خانواده‌های متنفذ و متمول را در پیش گرفتند. عده‌ای هم مثل اکهارتوس به

تجربی از عالم به نقد موانع مابعدالطبیعی فیلسوفان مدرسی همچون توماس آکوئینی پرداخت. یعنی گرایش او بیشتر به منطق و تجربه‌گرایی بود و حوزه دین را از حوزه فلسفه جدا کرد و بسیاری از مبانی مابعدالطبیعه مشائی را مورد سؤال قرار داد و از جهتی برای تجربه‌گرایان انگلیسی در قرون بعد راهگشا شد. اکهارتوس هم به مقابله با جهان بینی مشائی مدرسی پرداخت، با روش عرفانی و بینش خاص خودش از دین، انسان و عالم. یعنی اکهارتوس به جای رفتن به طرف نظام مشائی در جریان تفکر نوافلاطونی به خصوص در قرائت دیونیزیوسی آن قرار گرفت؛ منظور دیونیزیوس مجعول (اواخر قرن پنجم و نیمه نخست قرن ششم میلادی) است که خودش تحت تأثیر پروکلوس گنوسیسیان و عرفای یونان ماب بود. یعنی عرفان او بازگشتی بود

زندگی در دیر و رهبانیت بازگشتند. یعنی به نوعی ما می توانیم بگوییم از لحاظ ساختار آموزشی بازگشتی می بینیم به قبل از قرن سیزدهم، یعنی قرنی که دانشگاهها در اروپا ایجاد شده بودند. در قرن دوازدهم میلادی مدارس که اهمیت داشتند، مدارس دیرها، مدارس کلیساهای جامع و مدارس درباری بودند. طبیعی بود که در دوره افول فلسفه مدرسی در دانشگاههای تحت تسلط کلیسا، برای متفکران نوآور جایی نبود و این روند تا قرون جدید ادامه یافت. کسانی که حرف جدیدی داشتند مجبور بودند از دانشگاهها فاصله بگیرند. از طرف دیگر به خصوص با کسانی مثل اکهارتوس برای نخستین بار انحصار زبان لاتین در مسائل فلسفی شکسته شد. یعنی اکهارتوس و کسانی که به عرفای آلمانی معروف هستند، به زبان مادری شان موعظه و تدریس کردند و رسالاتی نوشتند. این امر نیز برای کلیسای کاتولیک که زبان لاتین را زبان مقدس در نظر می گرفت و بحثهای اعتقادی و کلامی را فقط در این زبان منحصر کرده بود، خوشایند نبود.

اکهارتوس در ۱۲۶۰ میلادی در ناحیه تورینگن آلمان به دنیا آمد. به فرقه رهبانی دومینیکی پیوست. نزد دومینیکیان تحصیل کرد، در ۱۳۰۰ میلادی برای ادامه تحصیل به پاریس فرستاده شد. بعد از چند سال به آلمان برگشت و وارد حوزه دومینیکی منطقه ساکسونی شد. رهبری چند دیر را بر عهده داشت. بعد از چندی دوباره به پاریس رفت. کرسی دومینیکیان را در پاریس در کلام صاحب شد. یعنی همان کرسی ای که توماس آکوئینی چند سال قبل از او داشت. پس از چندی به منطقه کلن و استراسبورگ برگشت و تمام عمرش را در آنجا ماند و به امور دیرهایی که تحت نظرش بود، رسیدگی کرد. اکهارتوس آثاری به دو زبان آلمانی و لاتینی دارد. آثارش به زبان لاتینی مابعدالطبیعی تر و مدرسی تر هستند، درسهایی است که در دانشگاه می داد و بحثهایی است که در پاریس ارائه می کرد و آثار آلمانی اش بیشتر یادداشتهایی است که از دروسش برمی داشتند و کمتر مابعدالطبیعی است، چون بیشتر برای عموم گفته می شد. در این آثار کمتر به مسائل فلسفی پرداخته شده و او بیشتر به مسائل عرفانی و معنوی نظر داشته است.

در ۱۳۲۶ میلادی اسقف کلن پرونده ای برایش تشکیل می دهد تحت عنوان «آموزه های خطرناک برای ایمان» و او متهم می شود که آموزه هایی بین مردم گسترش داده که خارج از ایمان مسیحی است. این پرونده به پاپ یوهانس بیست و دوم ارجاع می شود. پاپ اینها را مورد بررسی قرار می دهد. اکهارتوس در ۱۳۲۷ میلادی می میرد و دو سال پس از مرگش یعنی در سال ۱۳۲۹ میلادی، پاپ با ۲۸ رأی او را محکوم می کند. موضوعات اساسی محکوم شده عبارت انداز: قدمت زمانی عالم، خلق عالم همراه با تولد پسر در خدا، تبدیل ذات انسان به ذات خدا، این همانی کامل

بین انسان و خدا، وحدت کامل و عدم تمایز در خدا، رد تثلیث، عدم بودن مخلوقات، بی اعتنایی به احکام عملی و شعائر دینی. دومینیکیان معمولاً گرایش مشائی داشتند و براساس این نظام فلسفی به بحثهای کلامی می پرداختند و مبانی دینی را تبیین می کردند. معروف ترین ایشان توماس آکوئینی پایه گذار کلام طبیعی (theologia naturalia) است که در آن اعتقادات دینی را با زبان و براهین فلسفی بر مبنای نظام مشائی توضیح می دهد و از آنها دفاع می کند. اما اکهارتوس به عنوان یک دومینیکی، روش عرفانی را برگزید و از نظریه پردازان بزرگ قرن شد. در اینجا به خاطر فرصت کم نمی توانیم درباره نظام فکری اکهارتوس خدانشناسی، جهان شناسی، و یا زبان عرفانی او سخن بگوییم. سعی می کنیم عرفان او را با توجه به دو مفهومی که برای او خیلی مهم بود، از نظر بگذرانیم: فقر و تبتل.

اکهارتوس سه وجه وجودی برای انسان قائل بود: انسان قبل از خلقت، انسان در ماهیت این جهانی اش و انسان که خدا در او متولد می شود و جای می گیرد، یعنی انسانی که خدا می شود. انسان قبل از خلقت در خداست و همان الوهیت است و انسانی که در این دنیاست انسانی است که از الوهیت دور شده و در این جهان در عدم و فنا قرار گرفته، ولی این انسان ذات الهی دارد که اجازه می دهد تا الوهیت در او دوباره متولد شود و سبب بازگشتش به طرف خدا شود. این بازگشت غایت وجودی این انسان است. از این جهت عرفان اکهارتوس از نظر ساختار به عرفان گنوسیسیان در قرون اولیه مسیحی خیلی نزدیک است. یعنی فرد از اصل خودش دور می شود، در این دنیا جای می گیرد و بعد به سبب دخالت الهی به اصل خود باز می گردد.

مفهوم تبتل را من به عنوان معادلی برای واژه آلمانی *geläzenheit* که به فرانسوی *détachement* یا انگلیسی *detachment* ترجمه شده است در نظر گرفتیم. تبتل در لغت به معنای بریدن، قطع کردن است. نزد اهل تصوف و عارفان مسلمان تبتل سه درجه دارد:

انقطاع از لذایذ، انقطاع از خود، و انقطاع از همه چیز برای کسب مقام فنا به واسطه استیلاي نور احدیت. البته اکهارتوس تبتل را در معنای وسیع تری به کار می برد و معتقد است که انسان باید از خدای جهان شناسی و لطف او نیز اجتناب کند.

در رساله ای به نام **در باب فقر روحانی** اکهارتوس جمله ای از عیسی مسیح در انجیل متی (۵: ۳) نقل می کند: «خوشایه حال مسکینان در روح، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است.» اکهارتوس در اینجا فقر را اعم از معنای مادی و اقتصادی آن در نظر می گیرد و با تکیه بر این جمله، فقر را سعادت مند می خواند. او فقر را دو قسمت می کند: فقر خارجی، فقر درونی. فقر خارجی که همان فقر مادی است، انسان با اختیار خودش آن را می پذیرد که

عرفان مایتر اکهارت

دکتر محمد ایلحانی

سه شنبه ۶

مهر ماه کتاب

کتاب: ادیان



به خصوص در شکل عرفان دیونسیوسی در مقابل عرفان رسمی کلیسایی قرار می‌گیرد، یعنی عرفانی که اوگوستینوس، برناردوس، قدیس، عرفای دیر سنت ویکتور در قرن دوازدهم مثل هوگونیس سنت ویکتوری، آکادوس سنت ویکتوری، ریکاردوس سنت ویکتوری، در قرن سیزدهم کسانی مثل بوناونتورا و دیگران مطرح کردند. اکهارتوس از اینها می‌گذرد و برمی‌گردد به عرفان قرون نخستین میلادی و شاید دلیل اصلی محکوم شدنش این بود که از این ساختار خارج شد. در هر صورت اوج تبتل این است که خدادر انسان متولد می‌شود و انسانی که از همه چیز احتراز کرده، آماده می‌شود برای اینکه خدا در او جا بگیرد. البته باید مطلبی را نیز در نظر بگیریم که تفاوت اساسی‌ای نیز بین عرفان اکهارتوس با عرفان گنوسیسی وجود دارد.

بازگشت نزد اکهارت مثل عرفان گنوسیسی، بازگشت اونتولوژیک نیست؛ بازگشت در عرفان گنوسیسی به این صورت است که وقتی گنوستیکوس، عارف گنوسیسی، آگاه می‌شود که از این دنیا نیست و نفسش، نفس الهی است و از این جهان جدا می‌شود و صعود می‌کند به طرف نورالانوار یا اصل خودش و حتی نزد برخی از گنوسیسیان باید با شیاطین افلاک نبرد کند تا از آنها بگذرد، اما در اکهارتوس یک نوع فرود خدادر نفس است و نه صعود انسان به سمت خدا.

در ارتباط با مفهوم تبتل در موعظه مسیح وارد شد، اکهارتوس نفسی که خدادر دریافت می‌کند به یک زن باکره تشبیه می‌کند: نفس باکره، یعنی نفسی که از تمام تصاویر ذهنی رها و آزاد شده است. باکره یعنی انسانی که پذیرای هیچ امر جهانی نیست و هنوز ماهیت این جهانی را کسب نکرده و می‌تواند وضعیت قبل از

از این جهان و از مادیات دور بشود که در جای خود نیکو و قابل تقدیر است. اما فقر اصلی نزد اکهارتوس، فقر درونی است و معتقد است سخن مسیح راجع به فقر درونی است.

او برای فقیر سه خصوصیت ذکر می‌کند: فقیر آن است که هیچ چیز نمی‌خواهد، هیچ چیز ندارد و هیچ چیز نمی‌داند. فقیری که هیچ چیز نمی‌خواهد، اراده خود را کنار می‌گذارد و محلی می‌شود برای اراده الهی. او هیچ چیز نمی‌داند، یعنی باید تمام مفاهیم عقلی را از نفس خود بیرون کند و هیچ تصور عقلی نه از خدا و نه از مخلوقات نداشته باشد. او باید همه چیز را کنار بگذارد و هیچ وابستگی به عالم و حتی فراتر از عالم نداشته باشد. مفهوم فقر در عرفان اکهارتوس در ارتباط با مفهوم تبتل است و تبتل به قدری نزد اکهارتوس مهم است که عده‌ای آن را نقطه ثقل و محور عرفانش در نظر گرفته‌اند.

او در موعظه مسیح وارد شد، تبتل را در مقابل وابستگی به دنیا و آنچه در آن است، قرار می‌دهد و آزادی را رهایی از این دنیا می‌داند. آزادی اجتناب از هر چه که دنیوی است به خصوص از زمان و خویشتن خود است. در نفس قوه‌ای غیر زمانی، غیر مادی است که عامل آزادی انسان است. این رهایی از زمان و از خویشتن خویش در خیلی از عرفانها مطرح شده است. اما به طور اخص این تأکید را نزد گنوسیسیان می‌بینیم. باید به این امر توجه کنیم که کلیسای کاتولیک، عرفان گنوسیسیان را بدعت می‌نامید و همیشه با آن مقابله می‌کرد. این مقابله در دوران حاکمیت سیاسی کلیسا به مقابله فیزیکی هم انجامید.

یکی از تزه‌های اصلی من این است که عرفان اکهارتوس با نزدیک شدن به گنوسیسیان و عرفان قرون نخستین مسیحی

خلقت خود را به دست آورد. شاید اینجا اکهارتوس تحت تأثیر عرفای زن اروپایی در قرن سیزده و چهارده میلادی بوده و مفهوم بکارت را نه به معنای جسمانی، بلکه در معنای روحانی به کار می برد. برای اکهارتوس نفس انسان یک جوهر روحانی و الهی است. چیزی است که در آن اخگر الهی یا قوه الهی قرار دارد و به خاطر این مسئله از طرف کلیسا محکوم شد، اما این نفس در ارتباط با عالم مادی است. در موعظه نخست در باب تولد جاویدان،



وسطی، نفس را به عنوان یک موجود واحد در نظر نگرفت که برتر از بدن و ماده است و هر عملی که در آن انجام می شود، به صورت یکپارچه است. یعنی تقسیم برای نفس نیاورد تا هر شناختی را بر اساس اشراق بداند. چیزی که بین اکثر عرفایی که مادر سنت غربی می شناسیم رایج است. او بر خلاف این جریان تحت تأثیر تفکر دومینیکی توماس آکوئینی معتقد است که نفس قبل از اینکه با عالم خارج ارتباط برقرار کند، هیچ تصویری ندارد، لوحی ننوشته است و مفاهیم و تصاویر همه از عالم خارج در او نقش می بندند، به عبارت دیگر حتی نفس، شناختی از خودش ندارد مگر اینکه با عالم خارج مرتبط بشود. این سخن بسیار مشائی است و در سنت توماس آکوئینی است. موضوع خاص عقل انسان، ens یا موجود است. یعنی همان سخنی که توماس آکوئینی می گوید. ولی آنچه بین اکهارتوس با توماس آکوئینی و با سنت مشائی رایج مدرسی فاصله ایجاد می کند این است که او به بخش دیگری از نفس نظر دارد که نفس درونی انسان است. ذات نفس است که پذیرنده الوهیت است. پس یک بخش پذیرنده تصاویر عینی است و یک بخش پذیرنده الوهیت است.

در این باب او انسان را به دو انسان خارجی و درونی تقسیم می کند. در موعظه در باب بتل می گوید که دو نوع انسان هست: انسان درونی و انسان خارجی. گاهی این دو انسان را از لحاظ فردی دو انسان مختلف می داند. گاهی این دو انسان را به عنوان دو نفس و در یک انسان قرار می دهد. زمانی که او از دو نوع انسان سخن می گوید، انسان خارجی انسانی است که فقط نفسش در ارتباط با عالم خارج است. نظر به عالم خارج در فقط مادیات را می پذیرد، و در این ارتباط تعقل و اندیشه می کند. این انسان مانند حیوانات است. او به طور آشکار می گوید که انسان استند و نجات برای اینها مفهوم ندارد. انسانی نجات می یابد و خداوند او متولد می شود که منشش منسب است. برای او که خداوند چراغ به درون، به سوره الوهیت تطبیق می کند. او حرکت اکهارتوس در ارتباط با بسیاری از عرفاست. خصوصاً عرفای گنوسیسی. ولتینوس و دیگران معتقد بودند همه انسانها نجات نمی یابند و عده ای از انسانها از اول جزو دوزخیان هستند و فقط انسانهای خاصی نجات می یابند.

در هر صورت انسانی که از حواس خودش جدا می شود در ضعف و سرور به سر می برد. انسان خارجی در عالم عین یعنی در فنا نیستی است و انسان درونی در الوهیت. یک مسئله مهم در عرفان اکهارتوس، اجتناب از عین است، حتی از خدای عینی هم اجتناب می کند. یعنی خداوند، به معنای خدای عینی و خدای جهان شناختی و تثلیث را نمی پذیرد. اصلاً عین، عدم است و به عین نباید توجه کرد، باید به درون نظر کرد و از طریق درون به فراتر از وجود و عین رفت. او برای اینکه ثبات انسان درونی را در برابر تغییر انسان خارجی بیان کند، می گوید انسان درونی مثل پاشنه در است و انسان خارجی مثل خود در. انسان درونی ثابت است، هیچ تغییری ندارد در حالی که انسان خارجی مانند در است که باز و بسته می شود و تغییر در او رخ می دهد.

در موعظه در باب تولد جاویدان آمده نفس به طور باطنی رها از تمام واسطه ها و تصاویر عقلی است و خدا می تواند بدون هیچ واسطه و تصویری در آن جای بگیرد. در خداندیز هیچ صورتی

اکهارتوس سه قوه اصلی را برای نفس در ارتباط با عالم بیان می کند: عقل، حافظه و اراده و بین ذات نفس و این قوا تفاوت قائل می شود. او معتقد است که نفس دو بخش دارد: یک بخش آن در ارتباط با عالم مخلوق است و بخش بیرونی نامیده می شود. بخش دیگر، بخش درونی، ذات نفس است. ژرفنای نفس، جایی که سکوت و سکون هست، آنجاست که پذیرنده خداوند می شود.

مسئله ای که در اینجا جلب توجه می کند این است که اکهارتوس مانند دیگر عرفا، چه عرفای قدیم و چه عرفای قرون

وجود ندارد. سخن اکهارتوس در برابر نقطه نظر مدرسیان است. همان طور که انسان با تبتل می تواند از تمام مفاهیم و تصاویر آزاد شود، در خدا هم هیچ مفهوم و صورتی نیست. این سخن برای مدرسینانی که معتقد بودند خداوند عالم به همه چیز است بسیار غریب بود.

خداوند اگر عالم را شناسد چه طور موجودات را خلق کرده است. برای اکهارتوس تبتل واقعی در خدا یافت می شود. او تصویری از هیچ چیز ندارد. در موعظه عیسی وارد شده آمده است: هنگامی که انسان از تمام تصاویر آزاد شده با تبتل به مرحله قبل از خلقت که در حیات الهی خودش داشت می رسد، اکهارتوس از این مرحله به عنوان وجود نداشتن یا عدم یاد می کند و می گوید این انسان وجود ندارد و عدم است.

در موعظه لاتین یست و چهارم می گوید که انسان نه تنها باید از مفاهیم عقلی فراتر رود، بلکه باید از مفهوم وجود هم بگذرد، چون خدا وجود نیست و فراتر از وجود است. خدا، علت وجود است. باز این سخن در مقابل سخن مدرسیان، توماس آکوئینی و قبل از آنها اگوستینوس است که در پی سنت فلسفی پارمنیدس علت موجود را موجود در نظر می گرفتند. اینان خدا را وجود می دانستند و اعطاء کننده وجود. اکهارتوس در اینجا به فلسفه های نوافلاطونی می رود که ریشه من تکر افلاطونی دارند، به این علت وجود، خودش باید لا وجود یا ناموجود باشد تا بتواند فراتر از وجود باشد و علت وجود قرار گیرد. بعضی کسانی مثل پروکلس و دیونیسوس مجعول این را وارد الهی می کنند. در تیسوس این را که را الهیت مسیحی می کند البته قبل از او هم گریگوریوس نسیان اشاره داشته که خدا را نسبت به انسان و حیوان چون خداوند است و شدت آن را در حدی که در عالم امکان در خداشناسی بزرگ خویشتن عیسی می کند.

پس در این موعظه او می گوید: خداوند هیچ چیزی را نمی کند. البته اکهارتوس در این موعظه اشاره می کند که فراتر از وجود است یعنی عقل را بر سر راه خدای جهان شناختی فرستاده است. البته جای بحث دارد و در این مختصر نمی گنجد. در هر صورت عقل به معنی رایج حتی عقل اشراقی هیچ کمکی به نجات انسان نمی کند. عقل را باید کنار گذاشت، حتی عشق را هم باید کنار گذاشت. تبتل از عشق فراتر است. در اینجا با اشراق و عشق، اتحاد بین انسان و خدا با صعود به نفس تطهیر شده رخ نمی دهد. این خداست که در انسان متولد می شود. حضور خدا در انسان امری زمانمند است که در تاریخ رخ می دهد ولی بی زمانی و جاودانگی را در بر دارد. یعنی این حضور امری است بی زمان که در زمان و در انسان باکره رخ می دهد.

در هر صورت اکهارتوس معتقد است خدایی که در انسان حضور دارد فراتر از وجود است و در رساله عیسی وارد شد می گوید نفس انسان قصری است که حتی خدا هم اجازه دخول در آن را ندارد. حتی خدا هم نمی تواند به این قصر نظر بیندازد. البته باید در نظر بگیریم که اکهارتوس اینجا یک شخص ماتریالیست یا اگوستیک نیست.

خدایی که او در اینجا رد می کند خدای جهان شناختی است، خدای کاسمولوژیک، خدای عینی است. اکهارتوس جمله

معروفی دارد و می گوید: خدایا مرا از خدا نجات بده. یعنی از خدایی که نه تنها ما ساختیم، بلکه خدایی که خلق می کند و در ارتباط با مخلوقات است. اصلاً می گوید خدا شدن خدا در ارتباط با خلقت است. تثلیث هم در ارتباط با خلقت است. فراتر از اینها الوهیت (Deitas) قرار دارد و الوهیت خلوص کامل است، فراتر از تمام مفاهیم است و آن است که باید در ذات و نفس انسان جای بگیرد. نه خدای کاسمولوژیک، نه خدای پسر، نه روح القدس. البته خیلی جاهای می گوید که پسر در انسان متولد شد، یعنی خدای پسر، این امر را خدای پدر انجام می دهد، همان طور که پسر در شخصی به نام عیسی ناصری، دو هزار سال پیش به اعتقاد مسیحیان متجسد شد. اگر تناقضی در سخنان اکهارتوس به چشم می خورد این مسئله را باید در نظر بگیرید که اکهارتوس عارف است و از منطق مشائی تک معنای صوری استفاده نمی کند. که بر اساس عدم جمع بین نقیضین است منطقی فراتر از این منطقه است.

زبان او استعاری و تمثیلی است. برای او مهم نیست که شما فکر کنید چون اینجا مشکل جمع بین نقیضین پیش آمده پس مطلب صحیح نیست، اصولاً خیلی از عرفا این طور فکر می کنند. در هر صورت نفس چیزی خدایی، نامخلوق، واقعیتی الهی، اخگری الهی است که مانند خدا بسیط، واحد است، مکانی است که خدا در آن با انسان ملاقات می کند. نفس انسان هیچ وقت خارج از خدا نیست و همیشه خود خداست. نفس انسان اصلاً خداست. اما ممکن است این نفس وابسته به خود باشد و از خدا دور شود یعنی اینجا تقابل خویشتن خود و خویشتن الهی را نزد اکهارتوس مشاهده می کنیم و اولین شرطش این است که ما این خویشتن خود را با تبتل کنار بگذاریم و عدم بشویم. این کار فقط الهی است. خداوند در هر صورت امکانی ممکن است.

در موعظه تولدر و حلی می گوید: همه چیز در خدا، خداست. اصلاً همه چیز در خداست. همه چیز در الوهیت است. انسان در خداست و پسر خداست. انسان خویشتن خویش بود. انسان خویشتن خویش را می شناخت اما با حضور در عالم این خویشتن الهی تبدیل به خویشتن این جهانی شد. با تبتل باید این خویشتن و توجه به دنیا را کنار گذاشت.

مسئله دیگری که اکهارتوس مطرح می کند و در مقابل تفکر رسمی مسیحی قرار می گیرد، این است که در مسیحیت معتقدند که خدا در مسیح از طریق باکره مقدس، مریم، متجسد شد و با تجسدش انسان را از گناه نخستین نجات داد. اکهارتوس این تجسد را عام می کند. خدا در همه انسانها وارد می شود و همه انسانها مکانی برای خدا هستند. یعنی هر انسانی یک مسیح است. هر کس مانند مسیح الوهیت دارد. در موعظه بنگرید کدام عشق به روشنی می گوید که انسان همان وجود پسر خدا یعنی همان وجود خداست. همان احساس الهی و همان عقل یا معرفت الهی را دارد. آدمیان، فرزندان خدایند. فرزندان خدایی هستند که الوهیت (Deitas) است. اکهارتوس خدا را به عنوان واحد پذیرفته، یعنی آن چیزی که فراتر از تثلیث و وجود است. اصولاً هر چیزی که در انسان بخواهد جای بگیرد - منظور از هر چیز خداست - باید از تمام اموری که در او نوعی تکثر ایجاد می کند از جمله اشخاص تثلیث پاک و خالص باشد، امری که کلیسا در

محکوم کردنش شک نمی کند.

به طور دفعی نجات می یابد. در یک «آن» و در یک لحظه همه چیز اتفاق می افتد و با آن لحظه و با آن «آن»، گنوسیس وارد سرمدیت می شود. با اینکه هنوز در زمان است اما برای او هیچ چیز در زمان نیست. در طریقت باطنی یا میستیسیم، عشق و سلوک باطنی مطرح می شود. این نجات به واسطه سلوک، انجام آیینها، انجام شاعران خاص و در مراحل خاص، کم کم کسب می شود. یعنی نفستان را باید آماده کنید، به خدا عشق بورزید و همان مرحله‌ای که در عرفان ما هم ذکر شده است، در مسیحیت طریقت باطنی یا میستیسیم جریان حاکم در عرفان می شود و کلیسا از آن حمایت می کند.

گنوستیکها همیشه به عنوان بدعت گذار شناخته شدند. البته عده‌ای نیز خواستند که این دو جریان را با هم جمع کنند. این امر در قرون نخستین مسیحیت به خصوص در شهر اسکندریه به چشم می خورد و نمایندگانی همچون کلمنس اسکندرانی و اوریگنس دارد. به نظر می آید اکهارتوس در اینجا جمع بین گنوستیسیم و میستیسیم می کند. او بتبنا مقدار از آماده شدن نفس انسان برای دریافت خدا صحبت می کند. البته نه به صورت مرحله‌ای که برناردوس قدیس یا ریکاردوس سنت ویکتوری می گوید یا مرحله‌ای که بوناوتورا ذکر می کند.

تبتل این است که ما کم کم از همه چیزها بشویم اما به محضی که رها شدیم، خداوند به صورت دفعی در انسان متولد می شود. نه اینکه شما عشق بورزید و کم کم خودتان را با یک موجود متعالی هماهنگ کنید که با او متحد بشوید، چیزی که در عرفان سنتی مسیحیان است. این تبتل شما و مکانتان را آماده می کند تا خدا در آن حضور یابد. جالب است اکهارتوس می گوید خدا نمی تواند در نفس حضور یابد، مگر اینکه نفس آماده شود. انگاری یک جبری برای خدا هم وجود دارد و خدا در هر نفسی متولد نمی شود مگر نفسی که با تبتل آماده شده باشد. در رساله مسائل بحث شده پاریسی، اکهارتوس اظهار می کند که زمان امری است که در ذهن است یا اندازه حرکت است و بعد از آن در رساله های دیگرش از زمان عینی صحبت می کند که چیزی است که ما از آن نجات پیدا می کنیم.

به نظر می رسد اکهارتوس دو حوزه برای زمان قائل است. حوزه‌ای که در ذهن است که به شکل صوری است و خودش از لفظ Formaliter استفاده می کند و حوزه مادی که Materialiter است و در اینجا است که ما باید از زمان نجات بیابیم. زمانی که امتداد هستی شناختی موجودات مخلوق است. زمان همیشه با مخلوق همراه است. ما باید از زمان که مدت است به بی زمانی برسیم. در هر صورت ما نزد اکهارتوس باید به عدم برسیم و از عدم هم باید به طرف عدم برویم. من فکر می کنم سه نوع عدم را بتوانیم نزد اکهارتوس بیابیم. عدم را به معنای مشائی در مقابل وجود در نظر نگیرید، چون خیلی از عرفای مسیحی لفظ عدم و ظلمت را به معنای خاصی به کار می برند، مثلاً آریوگنا در قرن نهم میلادی از پنج نوع عدم صحبت می کند و هیچ یک از این اعدام در برابر وجود به معنی خاصی که مشائون در نظر دارند، نیست.

در نزد اکهارتوس یک عدم، عدم الوهیت است و یک عدم، نیز عدم مخلوقات است. یعنی الوهیت که فراتر از وجود است، عدم است اما خود وجود در موجود هم عدم است. یعنی نزد

در رساله مسیح وارد شد، بحث زمان و رهایی را مطرح می کند یعنی مهم ترین مسئله، موضوع رهایی از زمان است و برای این امر لازم است لطف خدا بر انسان وارد شود. البته اینجا از لطف خدا صحبت می کند. در رساله دیگر می گوید حتی ما به لطف خدا هم احتیاج نداریم، چون پذیرش لطف خدا هم خود نوعی دل بستگی است. اراده من باید از اراده الهی هم پاک شود. این صحبتها زیاد مورد پسند متولیان کلیسا قرار نگرفت. این سخن اکهارتوس که همه چیز در عالم خدایی است و همه چیز در خداست؛ خلقت نیز در پسر و در خدا رخ داده است و ما از خدا خارج نشدیم، رأی افلوپین را به ذهن مامی آورد که همه چیز در واحد است. حتی صدور از واحد هم در واحد است.

اما در عین حال بر اساس تفکر خاص مسیحی که بر اساس گناه محوری است اکهارتوس مانند حکیم یونانی و به خصوص رواقی در فراغ نبوده و اینجا برایش عالم فراق است و به نحوی باید از این عالم فراتر برود. مسیحیت یک فلسفه تاریخ دارد و همه چیز در یک تاریخ خطی رخ می دهد. ایجاد کننده این تاریخ، گناه ماست و نجات هم در تاریخ است. درست است که خیلی از متفکران مسیحی می گویند زمان یک امر ذهنی است و مقدار حرکت است اما به نحوی مشکل انسان مسیحی این است که در تاریخ و در زمان افتاده و باید از این تاریخ و از این زمان، نجات یابد. او گوستینوس به این نظریه شکل فلسفی داد که در انتهای این تاریخ به پیروزی خدا بر شر یا شیطان منتهی می شود. برای اکهارتوس هم این مسئله مهم است که از این زمان خلاصی یابد و از زمانمندی رها شود. او زمان حال را که ما برای آن واژه «آن» را برگزیده ایم، در تبتل با قبل و بعد در وابستگی مقایسه می کند. یعنی در «آن» و در لحظه، انسان خود را برای اراده بسیار محبوب خدا آزاد و رها می کند. انسان در زمان است، نجات در زمان رخ می دهد اما هنگامی که این نجات رخ می دهد، وقتی که خدا در ما متولد می شود، یک لحظه است و آن «آن» دیگر زمان نیست. آن «آن» سرمدیت است، یعنی «آن» دائم «آنی» که در عین حال که سرمدیت است ولی یک لحظه است و به معنای دیگر «آن» برای اکهارتوس جاودانگی است. قطعه‌ای از زمان است که نه امروز است و نه فردا. «آن» در خودش تمام زمان را در بر دارد.

در موعظه سخن را اعلام کن گفته است که خلقت عالم نیز در یک «آن» اتفاق افتاده، «آن» محل ملاقات زمان و سرمدیت است، سرمدیتی که الوهیت و انسان می توانند در آن با یکدیگر متحد بشوند. پدر در «آن» در نفس حاضر است و پسر خود را در نفس انسان متولد می کند. لحظه تغییر هیچ عظمتی در خود ندارد. اما «آن»، انتها و انجام زمان است. این لحظه تمامیت زمان را در بر می گیرد، کلمه الله در انسان زاده می شود. لحظه یگانه خلقت در کلمه الله است. این مفهوم مرا یاد یک مفهوم گنوستیسی می اندازد. در غرب می توان دو جریان باطنی با گرایش غیر راسیونالیستی مشائی مشاهده کرد که در زبان فارسی هر دو را به عرفان ترجمه کرده‌اند. یکی جریان گنوسیس (gnosticism) است و دیگری طریقت باطنی (mysticism). گنوسیس (gnosis)، همان عرفان به زبان یونانی است. در این جریان نجات به واسطه معرفت اشراقی است. عارف می فهمد که از این دنیا نیست و

اکهارتوس موجود، ثبات اوتولوژیکی را که توماس آکوئینی و مشائیون برایش در نظر می گرفتند، نداشت.

موجود در اینجا معنای نوافلاطونی دارد که در نظریه نوافلاطونی سیر یا فیضان وجود از واحد است که به سایه های وجود می رسد و در فلسفه اسلامی به تشکیک وجود معروف شده است. یعنی وجود رتبه دارد تا اینکه به پایین ترین موجود می رسد و این موجوداتی که در مرتبه پایین هستند، عدمی هستند و نباید راجع به آنها بحثهای اوتولوژیکی و متافیزیکی کرد. این نظر بر خلاف رأی کسانی همچون توماس آکوئینی است که بسیاری از مفاهیم متافیزیکش راجع به این موجود است و می خواهد ساختار متافیزیکی این موجود را برای مابیان کند. پس این موجودات برای شخصی مثل اکهارتوس، اعدامی هستند که ما باید اینها را کنار بگذاریم. نفس خودمان را از آنها جدا کنیم تا این نفس به واسطه فقر و تبطل، عدم بشود تا پذیرنده یک عدم دیگر بشود که آن الوهیت است. ما از عدم می آیم این اعدام را نفی می کنیم. عدم می شویم تا یک عدم دیگر دریافت کنیم. حال جای این عدم می توانیم لا وجود و فراتر از وجود بیاوریم، یعنی چیزی که وجود و موجود نیست.

اکهارتوس به جای بحث وجودشناسی مدرسیان، بحث واحدشناسی یا فرا وجودشناسی را مطرح می کند که یک بحث نوافلاطونی است و ریشه در افکار افلاطون دارد، به خصوص در رساله پارمیدس، اکهارتوس را محکوم کردند که به شعائر دینی بی توجه است و البته او معتقد است که هر نوع دعا، در مقابل تبطل است. انسان که تبطل را در پیش گرفته دیگر دعا نمی کند و چیزی از خدا نمی خواهد، چون آن دعا را می گذرد، البته از خدا به عنوان جهانگرد و جهانگردی در آثاری که در آفرینش او مشاهده می کنیم، شاید او در آفرینش ما، آثار او درمی یابیم که شعائر دینی برای آسایش و تبطل کامل قرار نگرفته، لازم است، اما نه ظاهر این شعائر. یعنی باید به باطن شعائر توجه کند، باید به نیت پشت شعائر نظر نه به انجام صرف آنها.

به نظر من وقتی که نزد اکهارتوس به مرحله تبطل می رسیم، دیگر از خدا چیزی نمی خواهیم و شعائر دینی بی فایده می شود. چون تبطل واقعی در خدا است، الوهیت اصلاً تحت تأثیر چیزی قرار نمی گیرد. حتی خلقت آسمان، زمین و همه مخلوقات هیچ اثری بر او نگذاشته است. پس چطور دعا و اعمال نیکوی انسان می تواند بر تبطل خدا تأثیر بگذارد. در نظر او، دعا در تبطل، جایی ندارد، چون دعا یعنی خواستن چیزی از خدا. یکی از مراحل تبطل این است که ما نباید چیزی را بخواهیم. اراده خودمان را نباید نفی کنیم و از همه چیز رها شویم.

برای تبیین این مرحله سخن جالبی می گوید که به نوعی ما را یاد جبر اوگوستینوسی می اندازد. می گوید خدا قبل از خلقت از همه چیز آگاه بود. از چگونگی خلقت، هنگام خلقت، همه را از ازل مشاهده می کرد. قدیسین را در ازل دوست داشت و در نگاه ازلی اش تمام اعمال نیکوی مخلوقات را دیده و اجابت آنها هم در ازل بوده است. یعنی قبل از اینکه انسان خلق شود. بنابراین، اگر دعایی جدی از باطن و قلب انسان سرچشمه بگیرد، در ازل

اجابت شده است و خداوند با این مسئله در تبطل خود باقی می ماند و تأثیر نمی پذیرد. جدای از اینکه خداوند تأثیر پذیرد یا نپذیرد یک بحثی در فلسفه نوافلاطونی است که جوهر پایین بر جوهر بالا هیچ تأثیری نمی گذارد. همیشه جوهر یا وجود در رتبه بالاست که برای موجود در رتبه پایین تر علت واقع می شود. پشت این تفسیر، این مفهوم است، یعنی علت همیشه از بالاست، از پایین هیچ تأثیری نیست. حتی گستره این سخن تا آنجا پیش می رود که عده ای از نوافلاطونیان هر نوع تأثیر حسی را در نفس نفی می کنند، چون دلیلی ندارد نفس ما که یک جوهر فراتر از ماده است، تحت تأثیر ماده قرار بگیرد. یکی از نتایج این فکر نوافلاطونی نزد اکهارتوس این است که دعا و شعائر دینی بر خداوند اثر نمی گذارند و اکهارتوس در اینجا به نوعی این سخن اوگوستینوسی را می گوید که بعداً خیلی از پروتستانها دنبال می کنند که هر که نجات یافته، از ازل نجات یافته است. خداوند قدیسین و برگزیدگان را از ازل داشته است.

ایمان در مسیحیت امری نیست که ما بتوانیم کسب کنیم، ایمان باید بر ما فرود بیاید. اوست که تصمیم می گیرد که چه کسی ایمان داشته باشد و چه کسی ایمان نداشته باشد. این ایمان به واسطه لطف خداوند بر ما وارد می شود. در تاریخ مسیحیت ما بین پلاگیوس و اوگوستینوس در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم میلادی درباره اختیار و چگونگی نجات انسان از لحاظ تاریخی پلاگیوس عقب نشینی می کند.

توماس آکوئینی می گوید که هر فرد می تواند خودش ایمان را بگیرد. اوگوستینوس می گوید که ایمان امری است که از بالا به انسان می آید. خداوند به انسان ایمان می دهد که گناه نخستین را از او پاک کند و او را به آتش را تطهیر کند. این امر اتفاق می افتد که در آتش آتش را تطهیر کند و مسیح متجسد شد و به ما رسید.

این را اوگوستینوس به صورت کاتولیکی رواج داد. در مسیحیت پروتستانها و خصوصاً کالوینیستها نیز بسیار تحت تأثیر قرار گرفتند. به عبارتی اکهارتوس با همان استدلال جبری اوگوستینی که برای تبلیغ دعا و عمل به شعائر دینی بود، به نفی آنها پرداخت. او جبر اوگوستینوسی را بر آنچه بر خلاف سخن اوگوستینوس بود به کار برد.

اکهارتوس تبطل را برتر از سه فضیلت باطنی عشق، افتادگی (humility) و رقت (compassion) قرار می دهد. این سه مفهوم در تفکر سنتی عرفان مسیحی بسیار مهم هستند. در قرون اولیه مسیحی بحث انتخاب بین ایمان و گنوسیس مطرح بود. پولوس قدیس و کسانی که در کلیسای مسیحی او را دنبال کردند ایمان را برگزیدند و گنوسیس یا عرفان را به عنوان یک طریق نجات نپذیرفتند. عارفان سنت مسیحی پولوسی مرحله بالای ایمان را عشق نامیدند. چنانکه خود پولوس قدیس گفته است هر عملی که انسان انجام بدهد اگر همراه با عشق نباشد، هیچ است. ولی اکهارتوس به جای عشق، تبطل را نقطه ثقل قرار می دهد و می گوید تبطل از عشق عالی تر است. یعنی دوباره آن برخورد بین گنوسیس و عشق را به صورت ایمان (عشق) و تبطل می آورد. برای این امر دلایلی نیز ذکر کرده است.

او معتقد است که عالی‌ترین چیز در عشق آن است که انسان را وادار به دوست داشتن خدا می‌کند و عشق انسان را به طرف خدا می‌برد ولی به نظر اکهارتوس آنچه خدا را وادار می‌کند به طرف انسان بیاید، والاتراست. خدا به انسان می‌آید نه آنکه انسان به طرف خدا برود. اینجاست که او از مفهوم عشق و دوست داشتن خدا به عنوان مقصد دور می‌شود. پس آن چیزی که انسان را امکانی برای دریافت الوهیت می‌کند و الوهیت را وادار می‌کند به طرف انسان بیاید و جای بگیرد، برتر است از آن چیزی که انسان را به طرف الوهیت می‌برد. وحدتی که در انسان انجام می‌گیرد بسیار عمیق‌تر از وحدتی است که انسان به طرف خدا برود.

اکهارتوس به هیچ وجه وحدت با عشق و اشراق را نمی‌پذیرد. او معتقد است در عشق همه چیز برای خدا تحمل می‌شود، در حالی که تبتل انسان را آماده می‌کند که فقط خدا دریافت شود. اصلاً ما چیزی را تحمل نمی‌کنیم. ما باید از همه چیز جدا شویم و همه چیز را کنار بگذاریم. از تمام مخلوقات آزاد و خالی بشویم. البته عرفان اکهارتوس عرفان بدون عشق نیست. خیلی جاها از عشق صحبت می‌کند همان طوری که گنوسیسیان با اینکه نجات به واسطه عشق را کنار می‌گذاشتند، از عشق سخن می‌گفتند؛ چون بالاخره الوهیت را باید دوست داشت. عشق نقطه محوری عرفان اکهارتوس نیست، برخلاف عرفایی مثل عرفای قرن یازدهم، دوازدهم و سیزدهم میلادی که نام بردم.

تواضع یا افتادگی یا خضوع یکی از اصول مهم طریقت باطنی راهبان قرون وسطی یعنی میسٹیکها بود. اکهارتوس معتقد است که تبتل از خضوع یا افتادگی برتر است. افتادگی خویشتن انسان را از بین می‌برد ولی تبتل انسان را از همه چیز خالی می‌کند و به عدم می‌رساند. البته او افتادگی را تأیید می‌کند اما می‌گوید بهتر است افتادگی با تبتل همراه باشد. به نظر اکهارتوس عده‌ای در افتادگی می‌خواهند پایین‌تر از همه مخلوقات قرار بگیرند ولی می‌خواهند از مخلوقات رها بشود و اصلاً آنها را در حساب نمی‌آورد که پایین‌تر از آنها قرار بگیرد یا نگیرد. پس در تبتل انسان به مخلوق توجه نمی‌کند، زانوانش را خم نمی‌کند و تکبری را در ضمن وضعیت افتادگی است ندارد. رقت هم همین است. انسان نه تنها از خود باید خارج شود بلکه از دیگران هم خالی شود. قلبی پریشان داشتن برای دیگران باز در تبتل نهفته است. پس تبتل ربطی به رقت ندارد.

پرسش و پاسخ

□ دو دیدگاه تحت عنوان عرفان دیونسیسوس اکهارتوس شد که خداوند را فراتر از همه چیز می‌داند، یعنی دیدگاه مطرح می‌کند. اما یک طوری هم در برابر آن، خدا را عقلاً در می‌شمارد. همان طور که برای توماس آکوئینی در خدا و امور عین ماهیت است، برای اکهارت این معیار تغییر می‌کند، یعنی بازشناخت مطرح می‌شود. یعنی خدا آن چیزی است که می‌شناسد و تقدم ذهن مطرح می‌شود. من اینجا با دو نوع دیدگاه مواجه‌ام. دیدگاهی که خداوند را ذهن می‌داند و از این لحاظ پلی به ایدئالیسم آلمان می‌زند و از یک دیدگاه هم خدا را مثل دیونسیسوس می‌بیند، یعنی فراتر از آن چیزها. اگر می‌شود توضیح بفرمایید.

■ ایلخانی: از لحاظ اعتقادی اکهارتوس برای اینکه خدا را عقل یا معرفت بخواند روی جمله ابتدای انجیل یوحنا خیلی تأکید می‌کند که «در ابتدا کلمه بود، کلمه با خدا بود کلمه خود خدا بود.» خوب من می‌خواهم بدانم کلمه ترجمه Logos به چه است و عقل است و اکهارتوس که فلسفه غوطه‌خوردن اسمانی اش را با جمله‌ای از کتاب انجیل یوحنا به خصوص انجیل شروع می‌کند، جمله نخست انجیل یوحنا را شاهدی می‌گیرد که بگوید خدا به طور اصرار بر ذاتی، عقل و معرفت است. در نام انجیل جمله‌ای از پلوسینوس که غلط است می‌آورد، که خداوند بگوید خدا واحد است و واحد بودن را با عقل یا معرفت می‌بیند. در صورتی که در نظر یوحنا برای خدا نام ندارد. برای خدا هم نام تعیین کرده‌اند نوافلاطونیان، نوافلاطونیان متأخر و کتاب الهی یا کتاب خیر محض، اعلام می‌کند که اولین مخلوق، وجود است. در مقابل سنت و روایت اوتونوموسی از تثلیث که در ابتدا وجود را به عنوان پدر و بعد حیات و بعد عنوان پسر و بعد عشق را روح القدس، قرار داده بود، اکهارتوس با عقل و معرفت در ابتدا وجود و بعد وجود را. یعنی وجود را با عقل می‌داند و معرفت را در اول قرار می‌گذارد. برای اکهارتوس معرفت آن است که در ده مقوله ارسطویی جای می‌گیرد، یعنی حقیقت. در این نمی‌تواند دخالت کند و خداوند

چون معرفتش وسیع‌ترین معرفت است، مطلق و بی‌نهایت است پس باید آن را عقل خطاب کنیم. جمله: «خدا چون عقل است، هست و نه چون هستی عقل است.» را بارها تکرار می‌کند. یعنی عقل و معرفت را در مرحله‌ای بسیار فراتر از هستی و وجود قرار می‌دهد. در اینجا به نظر می‌رسد رابطه بین انسان و خدا برای او محور خداشناسی اش است.

در ابتدای سفر پیدایش آمده است که انسان شبیه خدا خلق شده است. بسیاری از متفکران مسیحی گفته اند این شباهت نه شباهت بدن ما بلکه شباهت عقل ما با خداست، چون موجودات مادی هم وجود دارند. ولی در کتاب مقدس گفته نشده است که شبیه خدایند، پس، آنچه می تواند ارتباط ما را با خدا برقرار کند، عقل ماست. بدین ترتیب عقل انسان شبیه خداست که عقل محض است.

عده ای معتقدند که تکیه اکهارتوس به بحث معرفت و عقل یک مقدار ریشه دومینیکی دارد و او از توماس آکوئینی بهره برده است. می دانید که توماس گفت نجات به واسطه ایمان است، اما این عقل است که باید این نجات را میسر کند. من با این سخن که در این مطلب اکهارتوس از توماس تأثیر پذیرفته است موافق نیستم، چون عقل توماس، عقل مشائی است. من فکر می کنم نظر اکهارتوس در اینجا گنوسیسی است؛ عرفان، معرفت، عقل. خدا به عنوان عقل است که می تواند شبیه به خودش را که عقلی است افتاده در این عالم نجات بدهد. ما نوسهایی (nous) هستیم که در این عالم افتادیم و آن کسی می تواند ما را نجات بدهد که خودش نوس باشد، عقل یا فکر باشد و فکر یا عقل اساس شباهت ما با الوهیت است. از لحاظ وجودی اگر بخواهیم به الوهیت شبیه باشیم میز و لیوان هم با الوهیت شباهت دارد. پس اول اینها باید نجات پیدا کنند، ولی برعکس ما باید از اینها رها بشویم تا نجات یابیم.

یادمان باشد گنوسیسیان که خدا را فراتر از همه مفاهیم، وجود، سکون، آرامش، نورالانوار می دانستند در اینکه خدا عقل یا فکر است شکی نداشتند.

به هر صورت فرق اکهارتوس با نوافلاطونیان در این است که نوافلاطونیان درست است که واحد را برتر از وجود می دانستند، اما برتر از عقل هم می دانستند. نزد آنها عقل، اقوم دوم است، در حالی که نزد اکهارتوس اقوم اول است.

■ من توضیحاً می خواستم میان فرمایشهای شما با آنچه در معارف عارفان ما وجود دارد تطبیقی بدهم. شاید نه خیلی دور اگر اکهارتوس در قرن سیزدهم و چهاردهم بوده عرفایی در دیار اسلامی در قرن ششم و هفتم مثل ابن عربی و مولانا، سخنانی شبیه به این در یک سوی دیگری از عالم گفته باشند. اختصاراً مطالبی عرض می کنم و بعد این تطبیق را بیان می کنم. تبتل واژه ای سریانی است و چون این زبان، مادر زبانهای عربی محسوب می شود، در قرآن هم یک بار به کار رفته و جزو واژه های دخیل قرآن است. مادر احادیث هم می بینیم که به کرات به کار رفته و بتول هم اسمی است که از آن مشتق شده و جزو مقاماتی است که مبتدیان در سلوک دارند و بعد از ورع و تقوا از مقامات ابتدایی منازل سائرین است. آن معنای عدم هم که در اکهارتوس فرمودید، کاملاً در بین عرفای ما رایج است. خصوصاً ابن عربی، حتی حافظ و مولوی که می گوید:

از عدمها سوی هستیها روان

هست یارب کاروان در کاروان

این «از» یک میدانی دارد. حافظ می گوید:

رهر و منزل عشقیم و ز سر حد عدم

تابه اقلیم وجود این همه راه آمده ایم
این تطبیقات هست یا آن دعا که فرمودید استجاب مقدم بر
دعاست که مولانا گفته:

نه که آن یارب ز تو لبیک ماست

زیر هر یارب تو لبیک هاست

اما آن تطبیق این است که مادوزن در عالم اسلام و مسیحیت داریم که نامشان بتول است: یکی حضرت مریم عذرا و دیگری حضرت زهرا (س). ظاهراً از پیامبر اکرم (ص) پرسیدند چرا نام اینها بتول است و ایشان فرمودند: اگر بتول بودن به معنای ازدواج نکردن است، او ازدواج کرد، اما مریم ازدواج نکرد. شاید بشود از همین حدیث به دو نظام هستی شناسی عرفانی راه یافت. تبتل اکهارتوس عین رهبانیت است و مصداق اصلی اش حضرت مریم (ع) است. یعنی در این تبتل به هر سو که می رویم سر از رهبانیت در می آوریم. اما در تبتلی که به این معنادر معارف ما آمده است در عرفان ما تبتل در واقع قطع یک مرحله از تعلق به ماده است، نه قطع تعلق از هر آنچه به نحوی با من مرتبط است حتی خدا. یعنی با این تبتل اکهارتی ممکن است به یک عرفان بدون خدا برسیم، اما این تبتل قطع تعلق آدمی از یک مرحله از هستی است. به قول مولانا:

از مقامات تبتل تافنا

پله پله تا ملاقات خدا

این تبتل اکهارتی انسان را در آن رهبانیت محض که شدیداً در مسیحیت است، می کشاند.

■ ایلخانی: تبتل در نزد اکهارتوس نسبت به معنایی که مادر عرفان خودمان داریم معنای وسیع تری دارد و حرف شما را هم در بحث بتولی که مطرح کردید با بحث باکره ای که اکهارتوس مطرح می کند تأیید می کنم. اگر توجه کنید کسی که در مسیحیت خدا را دریافت کرد، مریم بود. دریافت کرد، چون باکره بود؛ یعنی اگر ما تولد مسیح را به روایت مسیحی در نظر بگیریم این است که لوگوس خداوند، شخص دوم تثلیث، آمد و در مریم جای گرفت، و به این خاطر در او جای گرفت که او باکره بود. در اینجا اکهارتوس تحت تأثیر عرفان مؤنث در عصر خود است.

اما اینکه عرفان اکهارتوس می تواند به بی خدایی برسد یا از خدا بگذرد، باید گفت خدایی که اکهارتوس درباره او صحبت می کند و رومی کند، همان خدایی است که دیونیسوس رد کرد و در روش تزیهی یاسلبی به نوعی رد می شود. همان خدایی است که متفکران یونانی در نقد خداشناسی سنتی یونان گفتند این خدایانی که در نظر گرفتند همان تمایلات و آرزوهای شماست که مطلق شده است. اکهارتوس در یکی از رساله هایش می گوید کسانی که می خواهند از طریق برهان جهان شناختی وجود خدا را اثبات کنند، خود را اثبات می کنند نه خدا را. اکهارتوس خدای عینی را نمی پذیرد چون عین محدود است. عین حد دارد. یعنی خدا چیزی در کنار دیگران می شود. بعضی مواقع ممکن است برای ما غیر منتظره باشد که کسی الوهیت را به این صورت تزیهی صرف در نظر بگیرد و البته او در غرب هم محکوم شد. من فکر می کنم اکهارتوس می خواهد تا جایی که می تواند از شکل تاریخی دین فراتر برود. بسیاری از عارفان ما نیز با تکیه بر فطرت

الهی انسان و مکتب عشق می خواهند این شکل‌های تاریخی را بشکنند. این سخن را شما نزد کسانی همچون ابن عربی، مولوی و حافظ می‌توانید بیابید. اکهارتوس از تثلیث می‌گذرد. وقتی شما از تثلیث بگذرید و بگویید هر انسانی خودش یک مسیح است، دیگر چه می‌ماند و برای همین هم محکوم شد.

در اینکه شباهتهایی بین عرفای ما و اکهارتوس هست، اشکال ندارد که دو نفر مثل هم فکر کنند، مخصوصاً کسانی که می‌خواهند از شکل‌های تاریخی بگذرند. ولی باید مسائلی را نیز در نظر گرفت. در اینکه سنت عرفان ایرانی - اسلامی و عرفان مسیحی شدیداً وابسته به عرفانهای یونانی ماب هستند نباید شک کرد. البته من معتقد نیستم که عرفان ما نوافلاطونی است. چون خود عرفان نوافلاطونی هم متأثر از عرفان ایرانی است. افلوپین خودش می‌خواست برای یادگیری عرفان به ایران بیاید که شکست گردیانوس باعث شد که برگردد.

ریشه ادیان اسرارآمیز که خود افلوپین و دیگر نوافلاطونیان در انتهای دوره یونانی ماب به آنها تعلق دارند در شرق است و از شرق به غرب می‌رود. حتی هرودوت مورخ یونانی درباره قدیمی‌ترین شکل دین اسرارآمیز در غرب یعنی دین آرفئوسی ذکر می‌کند که مغهای فارسی یا ایرانی در آسیای صغیر این افکار را به یونانیان داده‌اند. از طرف دیگر باید بپذیریم که اینها با هر تفاوتی که داشته باشند، دینشان در ساختار، دین ابراهیمی است. خدای آنها، خدای خالقی است که انسان را خلق می‌کند و با او سخن می‌گوید. البته تفاوت‌های اسلام با مسیحیت نیز باعث تمایزهایی در عرفانهای اسلامی و مسیحیت شده است. مسئله‌ای را که نباید فراموش کرد تأثیر عرفان اسلامی بر عرفان مسیحی و همچنین تأثیر عرفان مسیحی بر عرفان اسلامی است.

□ می‌خواهم بحث اکهارتوس را به طرف فلاسفه و مکتبهای بعد از خودش سوق دهم. به هر حال این عرفان نوعی عناصر التقاطی دارد که اگر بخواهیم ریشه اصلی آن را پیدا کنیم، دچار مشکل می‌شویم، زیرا عناصر فلوطینی هم در اکهارتوس وجود دارد. حتی خود افلاطون را شاید بتوانیم به نوعی در اکهارتوس ببینیم. بنابراین می‌خواهم کمی پیشرفته‌تر حرف بزنم. برای اینکه نه تنها اکهارتوس عرفان بدون خدای تبلیغ می‌کند، بلکه به نوعی بعد از اکهارتوس زمینه ساز ایدئالیسم عقلی آلمان را می‌بینیم و می‌رسیم به اینکه خدا عقل است، عقل در تاریخ است پس خدا در طول تاریخ بر ما پدیدار می‌شود.

فکر می‌کنم عنصر مادی اکهارتوس بسیار مخفی مانده. شما گفتید ویلیام اوکامی و اکهارتوس واکنشی به مشائیون داشتند ولی این عنصر مشائی بر عناصر دیگر غالب می‌شود. یعنی در واقع همان چیزی که ارسطو به عنوان ماده و هیولی مطرح می‌کرد در اکهارتوس حکم ریشه را می‌یابد. در واقع خدا در طول تاریخ خودش را به ما نشان می‌دهد. هگل در یکی از جملاتش در *دانشنامه منطق* عنوان می‌کند که ما باید به ارسطو برگردیم و این نکته جالبی است که چطور کسی که مطلق‌گرا و اشرافی بود، نه به صورت افلاطونی، این جمله را گفته که باید به ارسطو برگردیم. من فکر می‌کنم اکهارتوس زمینه ساز چنین برگشتی بوده، البته مباحث هایدگر جداست. نظر شما در این باره چیست؟

■ **ایلخانی:** من با جمع بندی شما زیاد موافق نیستم. اینکه ما تاحدی مادی‌گرایی و عقل‌گرایی را در دوره‌های جدید می‌بینیم هیچ تقصیر اکهارتوس نیست، تقصیر ارسطو هم نیست، یک روند فکری است که در غرب با انقلاب علمی و با گذر از خیلی مراحل رخ می‌دهد. ولی اینکه مثال هگل را زدید و اینکه خدا در تاریخ خودش را نشان می‌دهد، این را اکهارتوس نمی‌گوید بلکه مسیحیت است که از ظهور خدا در تاریخ صحبت می‌کند.

□ البته نه به صورت عقل. مسیحیت این را به صورت عقل نمی‌گوید. با توجه به چیزی که به صورت مادی گرایانه در ایدئالیسم آلمان مطرح شد ما خدا را در طول تاریخ می‌بینیم و بر ما نمودار می‌شود.

■ **ایلخانی:** این را می‌پذیرم که اکهارتوس و دیگران تاحدی این را می‌گویند. البته اکهارتوس روی ایدئالیسم آلمان خیلی تأثیر گذاشت. خود هگل هم می‌گوید که اکهارتوس را خواندم. ایدئالیستهای آلمان نیز اکهارتوس را می‌خواندند. البته اصلاً حیات دوباره اکهارتوس با ایدئالیسم آلمان از اوایل قرن نوزدهم است. این حرف در غرب زده می‌شود که عقل و معرفت‌شناسی که اکهارتوس می‌آورد، تحت تأثیر توماس آکوئینی است و توماس نیز مشائی است. ولی من فکر می‌کنم بهتر است که عقل اکهارتوسی را به طرف نوس گنوسی‌کها ببریم. در گنوسیسیزم هم که به شدت مشائیون را نقد می‌کنند، ارتباط مابا خداوند بر اساس عقل ماست. ولی این عقل مثل عقل مشائی، عقلی نیست که در ارتباط با ماده باشد و تمام مفاهیمش را از عالم خارج انتزاع کند. این عقلی است که کاملاً جدای از عالم خارج و در تقابل با عالم خارج است. اما اینکه می‌گویید خدا به ذهن انسان می‌آید و وارد ذهن انسان می‌شود در عصر رمانتیسیسم است. این امر می‌تواند تحت تأثیر اکهارتوس هم باشد اما پذیرش جنبه مشائی اش برای من سنگین است.

□ ظاهراً بعضی از محققان اکهارتوس را اشرافی‌تر از آکوئیناس می‌دانند. حتی استیسی در *عرفان و فلسفه* می‌گوید که تعادلی بین فلسفه و عرفان ایجاد کرد و در بین عرفا، اکهارتوس فیلسوف‌ترین است.

■ **ایلخانی:** اکهارتوس بسیار خوب فلسفه خوانده بود. توماس آکوئینی اشرافی نبود، چون توماس آکوئینی معتقد است که ذهن ما خالی است و هیچ چیز ندارد، مگر اینکه ما با عالم خارج ارتباط برقرار کنیم. فقط باید بگویم اکهارتوس خوب فلسفه خوانده بود. او در بحث تمایز وجود از ماهیت، در مقابل توماس آکوئینی است، طرف ابن سینا را می‌گیرد. به ابن سینا ارجاع می‌دهد. ماهیت را مثل ابن سینا امری عقلی در نظر می‌گیرد و به شدت از توماس آکوئینی دور می‌شود، چون آکوئینی ماهیت را در عین نیز جست و جوی می‌کند و آن را *essentia* می‌نامد و درباره ماهیت بحث اونتولوژیک و مابعدالطبیعه به عنوان چیزی عینی می‌کند. در حالی که اکهارتوس ماهیت را به عنوان چستی موجود به عالم عقول می‌برد. در ضمن در قرن سیزدهم گرفتن کرسی

دومینیکها، کار ساده‌ای نبوده که اکهارتوس در دانشگاه پاریس موفق به کسب آن شد. اکهارتوس به خوبی تفکرات مشائی و غیرمشائی را مطالعه کرده، در آثارش از متفکران مختلف اسم می‌برد و نشان می‌دهد آنها را خوب خوانده است. اما در عین حال تأیید می‌کند که تفکرات مشائی را نزد اکهارتوس می‌توان پیدا کرد اما سعی می‌کند از این تفکرات بگذرد.

□ فکر می‌کنم پیدایش شخصیت فکری اکهارتوس به قرن ۱۱ یا ۱۲ برگردد، یعنی جایی که رنسانس فلسفی مطرح می‌شود. با توجه به اینکه در این قرون در اروپا رنسانس فلسفی رخ داده و تقریباً همزمان است با رنسانسی که در ایران در تمدن اسلامی در حدود قرن سوم و چهارم رخ می‌دهد، به نظر می‌آید در آن مقطع گزینش بین خرد و ایمان، و یار جحان یکی بردگیری و یاب به توازن و تعادل رساندن آنها، درگیری فکری مداوم و فوق‌العاده گسترده فلسفی بوده است. از آنجا که یکی از عواملی که به هویت جویی اروپا در آن مقطع کمک کرده، *otherness* تمدن اسلامی بوده، با توجه به این مطلب آنها چگونه تعارض بین عقل و ایمان را جست و جو کردند و آنچه‌ان خوب به آشکارگی خاصی از اگزیستانس خودشان دست یافتند که اکنون هم در آلمان نسل ماندارنها از دل اکهارتوس بیرون می‌آید. سوال من این است امروز چگونه می‌توانیم از تجربه قرن دوازدهم آنها در رنسانس فرهنگی استفاده کنیم و یک رنسانس یا کار استزالی برای خودمان انجام دهیم.

■ ایلخانی: فکر نمی‌کنم تفکر اکهارتوس را رابطه با رنسانس قرن یازدهم و دوازدهم باشد. چون ما اگر رنسانس قرن یازدهم و دوازدهم را از نظر بگردانیم، به نظر می‌آید که این قرن به آثار لاتینی

بسیار توجه می‌شود که از روم می‌آید. ویرژیل، هوراس، سنکا، سیسرون و... خواننده و تفسیر می‌شوند و نوعی انسان‌گرایی رومی در مدارس این قرن به خصوص در مدرسه شارتر مشاهده می‌کنیم نزد متفکرانی همچون تئودوریکوس شارتری، گیللموس کونشی یا برناردوس سیلوستری و چند تن دیگر. بعد هم از نیمه دوم قرن دوازدهم به ترجمه‌هایی که از زبان عربی به زبان لاتینی توجه می‌شود مثل فارابی و به خصوص به ابن سینا، البته این رشد متأخر در قرن سیزدهم ترجمه می‌شود و حتی اینها فلاسفه ما را مدرن می‌نامند.

بنابراین رنسانس قرن دوازدهم یک بیداری یا اصلاح عرفانی نبود، در زمینه ارتباط عقل و فلسفه در قرن دوازدهم، آرا در این قرن متفاوت است. در آن زمان کسی مثل پتروس آبلاردوس وجود دارد که خردگرا است و منطق و زبان‌شناسی را در کنار او متفکران سنت ویکتوری را دارید. در مدرسه سنت ویکتور عرفان غالب، عرفان عشق است به خصوص نزد ریکاردوس سنت ویکتوری و هوگونیس سنت ویکتوری. در مقابل اینها ضد خردگرایان را دارید، کسانی مثل برناردوس قدیس که خردگرایان را به محاکمه می‌کشند. من فکر می‌کنم ما در قرن نوزدهم نیستیم که بگوییم همه چیز به یک علت برمی‌گردد و به دنبال ریشه‌یابی افکار اکهارتوس نیز نبوده‌ام. من فقط می‌خواستم گاهی یک مقدار گرایشهای گنوستیکی و نوافلاطونی اکهارتوس را برجسته کنم، چون فکر کردم به آن کم توجه شده است.

قسمت دوم صحبت شما را کاملاً تأیید می‌کنم. وضعیت امروز ما تقریباً وضعیت قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم اروپا از لحاظ مقابله با تفکرات جدید است. امیدوارم یک توماس آکوئینی داشته باشیم که این تفکرات را با هم جمع کند و سنتزی بدهد که مدت هشتصد سال بر طرفدارترین سنتز در غرب بوده است. من همیشه روی این دوره خیلی تأکید می‌کنم، زیرا دوره‌ای است که اروپا ترجمه می‌کند و به یک باره پنجاه یا شصت سال که از ترجمه می‌گذرد، شروع به ارائه تفکر جدید می‌کند. کاری که ما در حدود قرن دوم یا سوم هجری کردیم و گذشتیم ولی الان ما حدود صد و پنجاه سال است که ترجمه می‌کنیم اما هنوز به نظر می‌آید به آن پختگی نرسیده‌ایم. البته این بحث زمان دیگری را می‌طلبد.

□ جایگاه کنونی اکهارتوس در غرب چگونه است؟

■ ایلخانی: امروزه مطالعه اکهارتوس در غرب بسیار رایج است و این به خاطر تأثیراتی است که روی متفکران دیگر گذاشته و همچنین به سبب ظهور تفکر پست‌مدرنیستی یکی از گرایشهای کلام پست مدرن، گرایش عرفانی است و در این گرایش عرفانی کسانی مثل اکهارتوس و دیونیسوس مجعول جایگاه خاصی دارند. در بحران فکری امروزین غرب، گرایش به عرفان جایگاه ویژه‌ای دارد و عده‌ای با آن به نقد راسیونالیسم سنتی غرب می‌پردازند.