

## همانستی نفس و الوهیت

قاسم کاکایی (استاد دانشگاه شیراز)

اشکان بحرانی (کارشناس ارشد دانشگاه شیراز)

### چکیده

«همانستی خدا و نفس» مضمونی کلیدی در بعد وجودشناختی الهیات سلبی \_ به منزله‌ی رویکردی پررونق در الهیات عرفانی و در الهیات جدید \_ است. در مقاله‌ی پیش رو ابتدا مقصود از تعبیر «همانستی خدا و نفس» مطرح و پس از طرح و تشریح جنبه‌ی غیر مخلوق نفس، سه رویکرد عمده‌ی 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 درباره‌ی امکان همانستی خدا و نفس مطالبی ارائه میشود.

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

## مقدمه

الهیات سلبی یکی از مهمترین و پررونقترین شاخه‌های الهیات جدید است. این شاخه از الهیات جدید که سلیبگروی نیز خوانده شده است، واجد سه بعد اصلی است: بعد وجودشناختی، بعد معرفتشناختی و بعد زبانشناختی. از مهمترین بنمایه‌های بعد وجودشناختی به «رابطه‌ی 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 مقالهی حاضر این درونمایه را در آثار مولانا و مایستر اکهارت، به عنوان نمایندگان برجسته‌ی 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 ادامهی نوشته‌ی حاضر این مبحث مهم را پی میگیریم.

### ۱- مقصود از همانستی نفس و الوهیت چیست؟

بحثی که در اینجا ذیل همانستی خدا و نفس مطرح است، به نوعی به مسأله‌ی امکان یا امتناع وصول به ساحت ذات یا الوهیت باز میگردد. در اینجا 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/ باشد؟

پاسخ به این پرسش در مورد مولانا و اکهارت دشوار و نیازمند بررسی دقیق اقوال و آثار ایشان است. زیرا در نگاه نخست به نظر میرسد این دو، گاهی از همانستی دم زده اند و گاهی به اختلاف قایل اند.

از سویی در آثار اکهارت بحث از اتحاد خدا و نفس به کرات مطرح میشود. مثلاً موعظه‌ی شماره‌ی ۵۲ از موعظه‌های آلمانی، که پاسخی است به اتهامات وارد شده به او در محکمهی 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 هم خدای متعالی هر دو در یک جا \_ یعنی نفس \_ جمع میشوند. برنارد مگین<sup>□</sup> در خصوص اتحاد یا همانستی خدا و نفس در آثار اکهارت چنین میگوید: « پیچیدگی غریبی که آموزهی «الوهی شدن» دارد، در درجهی اول 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, pp.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 ملایکه و در درونیت‌ترین و والاترین جزء نفس وجود دارد...» (Eckhart, 1994, p. 123).  
مولانا نیز در مثنوی با تلمیح به حدیثی قدسی، «الانسان سرّی و انا سرّه» (نک به: خواجه ایوب، ج ۱، ص ۴۲۶) به حضور امر الوهی در نفس اشاره میکند:  
کعبه هر چندی که خانهی برّ اوست      خلقت من نیز خانهی سرّ اوست

و 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 (نک به: ک/۲۵۰۷-۲۵۱۲).

اکهارت، به رغم بزرگداشت وحدت اقانیم ثلاثه<sup>□</sup>، 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 بوسه‌های 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).

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 اشیای خاکی عشق بورزد، آنگاه خاکی میشود.» ممکن است بپرسیم: «اگر به خدا عشق بورزد، آیا خدا میشود؟» اگر چنان بگویم، چه بسا برای کسانی که فهم بسیار

## 2-Bernard McGinn

۱ - آموزهی 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 آموزهی مناقشه‌برانگیز تثلیث به لطیفهای اشاره کنیم که در بحث وحدت نفس و الوهیت در کلام اکهارت نهفته است.

محدودی دارند، باور نکردنی باشد. اما آگوستین میگوید: «من چنین نمیگویم اما شما را به کتاب مقدس ارجاع می‌دهم، آن جا که میخوانیم: «گفته‌ام که شما خدایانید» مزامیر، باب ۸۲، آیهی ۶). هر که اندک سرمایه‌های از آن چه گفتم داشته باشد... حرف مرا به خوبی خواهد فهمید» (Eckhart, 1994, p. 116).

مسأله‌ی امکان همانستی زمانی اهمیت دوچندان مییابد که بدین مطلب توجه کنیم که یکی از محورهای محکومیت اکهارت در محکمه‌ی کلیسا تقریر او از آموزه‌ی اتحاد خدا و نفس بوده است. آموزه‌ی اتحاد نفس و خدا در نقطه‌ی اعلا‌ی نفس، آموزه‌های از نو افلاطونیان 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 مسأله در مورد اکهارت تا این حد مناقشه‌برانگیز شد؟ دنیس ترنر در این خصوص معتقد است که چرایی مسأله‌ساز شدن تقریر اکهارت از اتحاد خدا و نفس به نکته‌های مربوط است که وقتی به بحث خدا و نفس اضافه و در آن ذکر شود، روادارنده‌ی مبالغه‌آمیزترین بیان اتحاد است، اما اگر ذکر نشود، راستکشی 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 اثنینیت در عین الوهی شدن نفس است. متأللهانی نظیر جولیان نوریچی<sup>۱</sup> 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 همه‌ی مخلوقات از طریق عشقی سوزان. دوم، سیری بی‌روش و بیسلوک<sup>۲</sup>؛ روشی رها و در عین حال ثابت که در آن به فراسوی خود و دیگر اشیا، بیاراده و بیصورت، تعالی مییابیم؛ و سومی را گرچه روش مینامد، فی الواقع گونه‌های «در خانه بودن» 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 فاصله‌ی خدا و نفس سخن میگویند، عبارتند از: یک) گسستگی و تشتت خود نفس به خاطر وابستگی‌اش به آفریدگان؛ دو) شوب با اشیای زمانمند و سه) بازگشت به بدن (Ibid, p.231).

---

1 -Julian of Norwich

2 -pathless

نیکولای کوزایی<sup>۱</sup> نیز در کتاب خود «دفاعیه‌های برای جهل عالمانه»<sup>۲</sup> در مقام دفاع از اکهارت برآمده، میگوید در هیچ کجا نخوانده است که اکهارت قایل به یکی بودن 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, p.20)

این دوگانگی نشان میدهد که پاسخ به پرسش مذکور در درجهی اول نیازمند پاسخ به پرسش دیگری است. اساساً معنای همانستی میان خدا و نفس چیست؟ و این دو عارف بر چه مبانیی 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، آموزشی «جنبهی نافریدهی نفس» باشد. در ادامه به این آموزه و استعاره‌های پیرامون آن خواهیم پرداخت.

## ۲- جنبهی نافریدهی 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 آستانهی 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، خانهی پدر مرا خانهی داد و ستد مگردانید» (یوحنا، باب ۲، آیهی ۱۶). اکهارت به تأویل این آیه میپردازد. بنا به 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 «به همین خاطر است که خدا این معبد را تهی می‌خواهد تا هیچ کس جز خدا در آن ننگد» (Eckhart, 1994, p.152).

در تأویل «تطهیر معبد»، معبد یا نفس آدمی نیز هم چون خدای نافریده است (Ibid, p.155) و حتی ملایکهی 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).

1-Nicholas of Cusa

2-An Apology for learned ignorance

بدین ترتیب، اکهارت نفس را به دو بخش آفریده و نافریده تقسیم میکند (Turner, 1995, p.146). به باور وی، نفس متناقضاً هم الاهی است و هم آفریده؛ هم سرمدی است و هم زمانمند (Milem, p.22). اما در پارهای موارد بر وجه نافریدهی نفس تأکید فزایندهای 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»<sup>۱</sup> در نفس میتوان جست. اکهارت در این خصوص می - گوید: «گاه از نوری سخن میگویم که نافریده است و خلقت را بدان راهی نیست و این نوری است که در نفس قرار دارد» (Eckhart, 1981, p.198).

وی در موعظه‌ی ۵۲ از «چیزی در جان» یاد میکند که خیلی به «وجود الوهی» شبیه است. وی میگوید چیزی در نفس ما هست که سرچشمهی 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 قایم 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 میگویم: 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 حالی که این امر] شرافت و شیوه را وا میزند و فراتر از اینهاست. این قوه از همهی نامها رها و از تمام صورتها برهنه است؛ کاملاً تهی و رها؛ درست همان گونه که خدا در خویشتن خویش تهی و رهاست. کاملاً واحد و بسیط است همان گونه که خدا واحد و بسیط است» (Cited in Ibid, p.73). در این قوه، به گفتهی اکهارت، خدا با همهی الوهیتش مینشیند و برمیدهد و در همین قوه خدا یگانه پسرش را به دنیا میآورد (Ibid).

این وجه نافریدهی 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

(۱۴۱۳۳/ک)

ابوسعید ابوالخیر شطح معروف خرقانی را در اسرار التوحید با عبارت «صوفی نافریده باشد» نقل کرده است. خود خرقانی در تفسیر شطح خود خطاب به خواجهی انصاری گفته است:

«صوفی نه آن است که بیاید و برود و بگوید و ببیند و بشنود و بخرد و بخسبد. صوفی صفتی است از صفات حق» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، صص ۶۹۱-۶۹۲).

مولانا در فقراتی از آثار خود به مدد مثال وجه سرمدی نفس را تبیین میکند. بنا به گفته‌ی 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 (نک به: فیه، ص 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

(۱۲۱۵۹/ک)

و در غزلی دیگر خود را «قبلهی جمله سجدهها» میخواند:  
این هیکل آدم است روپوش      ما قبلهی جمله سجدههاییم

(۱۶۵۳۰/ک)

ابلیس نظر جدا جدا داشت      پنداشت که ما ز حق جداییم

(۱۶۵۳۲/ک)

و همین معنا را در مثنوی نیز مطرح میکند:  
ابلهان تعظیم مسجد میکنند      در جفایِ اهلِ دل جد میکنند

آن مجاز است این حقیقت ای خران      نیست مسجد جز درونِ سروران

مسجدی کان اندرونِ اولیاست      سجده گاه جمله است، آنجا خداست

قصدِ جنگِ انبیا میداشتند      جسم دیدند، آدمی پنداشتند

(۳۱۱۳ و ۳۱۱۱-۳۱۰۹: ۲/م)

یارِ تو خُرچینِ تُست و کیسه ات      گر تو رامینی، مجو جز وپسه ات

(م/۳: ۲۲۸-۲۲۹)

- اکهارت برای شناساندن این امر نافریده جهد بلیغی به خرج می‌دهد و با تشبث به استعاره - هایی، که در کتاب مقدس ریشه دارند، ذهن را به این مسأله 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 استعاره‌ی مهم اکهارت و موارد مشابه آن در آثار مولانا در خصوص «رابطه‌ی خدا و نفس» به نحو اعم و «امر نافریده» به نحو اخص اشاره می‌کنیم.

### ۳- استعاره‌های اکهارت و مولانا در باب رابطه‌ی خدا و نفس

#### ۳-۱- نفس و تولد پسر<sup>۱</sup> در نفس

یکی از مناقشه‌برانگیزترین آموزه‌ها در تفکر الهیاتی- عرفانی اکهارت، آموزه‌ی تولد پسر در نفس است. اندیشه‌های که هر چند در قرن سیزدهم میلادی چندان متداول نبود، یکی از کهن‌ترین مضامین در تاریخ معنویت مسیحی به شمار میرفت و سابقه‌ی آن را تا آبای یونانی کلیسا جست‌هاند؛ از زمان گرگور نوسایی<sup>۲</sup> این مضمون را به منظور تبیین اتحاد عرفانی نفس و کلمه به کار می‌گرفته‌اند ( Colledge & McGinn, p.50).

اما پیشینه‌ی آموزه‌ی «تولد کلمه در نفس» را در آموزه‌های اکهارت، در آثار معاصر مسنتر او یعنی الهیدان آگوستینی آلمانی، هنری اهل فریمار<sup>۳</sup> میتوان جست؛ البته هنری این آموزه را با قید احتیاط و در قالب عمل لطف<sup>۴</sup> 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 استعاره‌ی «تولد» را درک کنند که در راه‌های خدا گام بر میدارند (Davies, p.xxviii). وی به تصریح می‌گوید:

---

1-the Son

2-Gregor of Nyssa

3- Henry of Friemar

4- grace



«اگر این مطلب را میتوانستید با قلب من ادراک کنید، آنگاه به خوبی میفهمیدید که چه میگویم، چرا که این حقیقت است و خود حقیقت است که دارد سخن میگوید» (Cited in: Milem, p.73).

استعاره‌ی تولد جایگاه وحدت شاخهها و جریانهای متکثر در تفکر اکهارت است. در این استعاره، حلول و تعالی و همچنین بودن و دانستن یکی هستند. هم چنین در این استعاره بعد ذهنی یا انفسی<sup>۱</sup> درونبود شخصی با بعد عینی یا آفاقی<sup>۲</sup> آموزشی مسیحی در هم میآمیزند (Davies, p.xxviii).

اکهارت مکرراً در آثار خود در جستجوی پاسخی برای این پرسش است که نفس با خدایی که به عنوان احد در نظر گرفته شده، چه ربط و نسبتی دارد؟ برای اکهارت، نفس سعادت حقیقیش را در شناخت خدا مییابد و به عبارت 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 استعاره‌ی تولد پسر در نفس یکی از جذابترین شیوه‌هایی است که در خطابه‌های آلمانی به طور فراگیر و در جاهای دیگر به طرز پراکنده‌تری مطرح شده است. اکهارت کراراً از هستی بخشیدن 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 خطابه‌ی 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, pp.8-11).

- وی تولد پسر در نفس را به تولد پسر در پدر و مشخصاً به آموزشی تثلیث پیوند میدهد:
- «خدا چنین عمل میکند: یگانه پسر خود را در عالیتترین جزء نفس به دنیا میآورد. و همان گونه 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 آموزشی تجسد تاریخی مسیح و تولد مسیح در زمان و مکان اشاره می کند و هم به تولد یا تکوین پسر در درون تثلیث. فی الواقع، پافشاری اکهارت 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).

---

1- subjective

2- objective

در اندیشه‌ی اکهارت خدا ذاتاً بارور و خلاق<sup>۱</sup> 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 شرط - هایی 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 وحدت اند» (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 خویشتن 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. فی‌الواقع، خدا در آنجا با هیچ طور خاص وجود حق ورود ندارد، بلکه فقط با ذات برهنه و الوهی خود میتواند به نفس داخل شود» (Ibid, p.187).

از آن سو نفس نیز برای تولد باید ویژگی‌هایی داشته باشد: «قدسیان در خدا، صورتی واحد می‌بینند و در این صورت واحد همگی اشیا را می‌شناسند. فی الواقع، خدا نیز این گونه خود را می‌بیند و تمام اشیا را در خود می‌شناسد. او برای شناخت اشیا نیازی به چرخش از چیزی به چیزی دیگر ندارد. در حالی که ما چنین می‌کنیم... اگر توجه [نفس] به امور ظاهری معطوف شود، ضرورتاً در خصوص امور باطنی ضعیف خواهد شد. [در نتیجه] برای این که 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, pp.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 این که چنین شخصی، وارستگی‌اش را از خلوصی اخذ می‌کند که خدا خود وارستگی‌اش را از آن می‌گیرد. نکته‌ی سوم این که معرفت این فرد با معرفت خدا، عمل او با عمل خدا و ادراک او با ادراک خدا یکی است؛ نکته‌ی چهارم این که خدا همواره در ایشان زاده میشود؛ و نکته‌ی پنجم این که چنین فردی پیوسته در خدا زاده میشود» (Ibid, pp.149-150).

تجلی کلمه و تولد کلمه در نفس به تعبیر شائلول (غلاطیان، باب ۴، آیهی ۴) در «کمال زمانها»<sup>۱</sup> 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 نهایتاً چنین نتیجه میگیرد: «روز خدا آن گاه است که ... پدر یگانه پسر خود را در حالی دایمی به دنیا میآورد و نفس خود، مجدداً در خدا زاده میشود. هر گاه 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 استعارهی «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 - ی «کلمه»<sup>۲</sup> میشناسند و اکهارت به ما میگوید تولد خدا در نفس بدین معناست که خدا کلمههاش را در ذات نفس بیان میکند (Davies, p.xxvi).

اکهارت در تفسیری که بر آیاتی از انجیل یوحنا نوشته است، از آیهی نخست این انجیل<sup>۳</sup> هفت تفسیر ارائه میکند. در یکی از این تفسیرها، برای کلمه در الوهیت چهار ویژگی بر می شمارد. از دیدگاه او اولاً کلمه باطنیترین است. ثانیاً او «نخست زادهی کل خلقت» است. ثالثاً: او همواره زاده شده و همواره زاده میشود؛ و رابعاً: همانطور که روح القدس بر اساس عشق از پدر زاده میشود، کلمه نیز بر اساس عقل از پدر زاده میشود (Eckhart, 1981, pp.132- 133). در تفسیر اکهارت آیهی «در ابتدا کلمه بود» بر همجوهری پدر و پسر دلالت میکند؛ آیهی «کلمه در خدا بود» تمایز اقلومی ایشان و آیهی «کلمه خدا بود» همانستی ناب وجودی و ذاتی ایشان را نشان میدهد (Ibid, p.134).

### ۳-۲- همسر باکره<sup>۴</sup>

بنا به 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 نمونهی آن مشاهده میشود. تصویر «همسر باکره» در لسان اکهارت این ارتباط تنگاتنگ را میان روح و حکمت سرمدی خدا آینگی میکند (Milem, p.64).

---

1-fullness of time

2 -the Word

۲- «در ابتدا کلمه بود...»

4- Virgin wife

سرچشمهی دو استعارهی کلیدی اکهارت در تشریح رابطهی خدا و نفس را در آیه‌های از عهد جدید میتوان جست: «همچنان که ره میسپردند به روستایی [=قلعهای کوچک] درآمد و زنی به نام مَرْتا پذیرایش شد» (لوقا، باب ۱۰، آیه ۳۸). اکهارت از این آیه ترجمه‌های آزاد به دست میدهد: «مسیح به درون قلعهای وارد شد و او را باکرهای که همسر بود، پذیرفت.» وی بر مبنای ترجمهی آزاد این آیه به طرح و تشریح دو استعارهی سلبی مهم، یعنی استعاره‌های همسر باکره و قلعه‌ی کوچک میپردازد.

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

بنا به قول اکهارت با توجه به زمینهی داستانی که در باب دهم انجیل لوقا مطرح 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 هر گونه صورت بیگانه آزاد است. اکهارت تأکید میکند که رهایی و تجرّد از صور به معنای جهل و بیخبری نیست، بلکه به معنای قرار گرفتن در رابطهای ویژه با صور و معرفتی است که شخص دارد. اکهارت این تجرد و رهایی را با ضدّ آن در تقابل مینهد و از این ضد با عنوان "eigenschaft" یاد میکند. این واژه در زبان آلمانی حایز چندین معنی است از جمله: مالکیت، اتصال، دارایی و ویژگی. eigenschaft مستلزم و متضمن زمان و عمل است در حالی که عذرا در «حال حاضر»<sup>۱</sup> تسلیم اراده‌ی 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 نافریده‌ی نفس، یعنی سرمدیت، نقب میزند. از دیدگاه اکهارت مالکیت به گذشته و آینده تعلق دارد در حالی که تجرّد یا بکارت متعلّق به «حال حاضر» است. اکهارت در بعضی مواقع، برای اشاره به سرمدیت از کلمهی «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 تجرّد سرمدی است، در حالی که مالکیت زمانمند است. فرد مجرد پذیرا و مُدرک مسیح و آماده‌ی اراده‌ی خداست و در این راه هیچ صورتی مانع او نیست.

در «اکنون سرمدی»، همهی لحظات همگون و یکساناند و تفاوتی نمیکند که این لحظات در ظرف زمان چهقدر از هم فاصله دارند. به باور اکهارت، اگر جان آدمی همیشه در اکنون

سرمدی با خدا متحد بود، هیچگاه پیر نمیشد. اما انسانها به پیری 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، باکرگی 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 دغدغهی گذشته را دارد و نه فکر فردا میکند و از آنجا که باکره مترصد فرمان الهی است، بر اساس خوشایندهای خود عمل نمیکند و از این رو به صورتهای وابستگی ندارد. زیرا آنها را برای ارضای امیال شخصیش به کار نمیگیرد (Ibid, pp.53-55). و این معنای دقیق رهایی عذرا از صور است.

اما همچنانکه در ابتدا دیدیم استعاری اکهارت واجد دو بعد است. تا اینجا صرفاً سخن از عذرا در میان بود. لیکن از دیدگاه اکهارت همین فرد باکره برای آن که به کمال برسد، باید همزمان و متناقضاً به همسر مبدل شود و ثمردهی کند. پارادوکس بکارت<sup>۱</sup> و ثمرآوری<sup>۲</sup> نفس، قلب پیام اکهارت در موعظهی آلمانی<sup>۳</sup> و رکن اصلی استعاری یادشده است (Colledge & McGinn, pp.49-50).

اکهارت در بررسی پارادوکس همسر باکره بر آن است که در مقایسهی همسری و مجرد، همسری بر مجرد فضل دارد و از آن برتر است و به دلیل فضل همسری بر باکرگی 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»<sup>۴</sup> باشد. همسر شریفترین واژههای است که کسی میتواند در مورد روح به کار ببرد و بسیار شریفتر از «مجرد» است. این که شخص خدا را در خود بپذیرد، امری است نیکو و شخص در پذیرندگی مجرد است. اما این که خدا در او ثمربخش شود، نیکوتر است» (Milem, pp.58-60).

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

### ۳-۳- قلعهی کوچک<sup>۱</sup> یا برق خرد<sup>۲</sup>

1 -virginity

2- fertility

3- wife

4 -Little castle

5- Little spark

یکی دیگر از استعاره‌های مهم اکهارت استعاره‌ی قلعه‌ی کوچک است که ذیل استعاره‌ی همسر باکره به سرچشمه‌ی آن اشاره شد. برخی محققان سابقه‌ی استعاره‌ی قلعه‌ی کوچک را در آثار آگوستین نیز نشان داده‌اند (Turner, 1995, pp.142-143).

اکهارت در تأویل آییه‌ی مشهور انجیل لوقا (باب ۱۰، آییه ۳۸)، «قلعه‌ی کوچک» را همان قوه‌ی بینام و ناشناخته‌ی نفس میدانند (See: Milem, pp.71-73).

وی همچنان که در باب قوه‌ی بینام نفس میگوید، برای یافتن نامی شریفتر برای این قوه میکوشد، اما میپذیرد که حتی همین نام «شریفتر» نیز توصیفی نادقیق است؛ چرا که این قوه \_یا به تعبیر او «قلعه‌ی کوچک»\_ همچون الوهیت، نه این است و نه آن، از تمام صورتها برهنه و از تمام نامها رها و کاملاً بسیط است و به هیچ روی آن را به صورتی، محدود و مقید نمیتوان کرد (Milem, p.72).

این قوه‌ی نفس یا این «قلعه‌ی کوچک» راهی یگانه و ساده فوق همهی راههاست. در این قوه، به گفته‌ی اکهارت «خدا با همهی غنایش و با همهی 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 همهی 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).

از قوه‌ی ناگفتنی نفس یا همان «قلعه‌ی کوچک» هیچ مشاهده‌ی توصیفی‌ای ممکن نیست و عقل (intellect) هر چند با خدا متحد است، از درک قلعه‌ی کوچک عاجز میماند. قلعه‌ی کوچک از عقل فراتر است همان طور که الوهیت از خدا فراتر است و به همین خاطر عقل هرگز نمیتواند درون او را نظاره کند. نه فقط عقل که خدا هم نمیتواند درون او را نظاره کند، چون خدا خصیصه‌هایی <sup>□</sup> دارد یا در مقام یکی از اشخاص تثلیث موجود است (Ibid, p.73-77).

اکهارت در باب لطیفه‌های که قلعه‌ی کوچک مینامدش چنین نتیجه میگیرد: «خدا [فقط] از آن جهت که واحد و بسیط است، به واحدی که در اینجا آن را قلعه‌ی کوچک در نفس میخوانم وارد میشود؛ در غیر این صورت به هیچ روی 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 نافریده‌ی نفس از استعاره‌ی برق خرد بهره میگیرد: «گهگاه از نوری در نفس سخن گفتم 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 باشند، در خدا همهی خصایص واحدند، هر چند 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»<sup>۱</sup> یا «عقل»<sup>۲</sup> میخواند. این عنصر است که ما را از دیگر مخلوقات جدا میکند (Davies, p.xxi).

قوهی شریف و باطنی نفس کاملاً خالص است و با هیچ چیز دیگر مشوّب نشده است. به باور اکهارت، همان طور 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. وی در تبیین این استعاره همواره از نوری سخن میگوید که بیواسطه، بیبرده و برهنه خدا را در مییابد. این نور بیش از هر قوهی دیگر نفس، با خدا متحد است (Eckhart, 1981, p. 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 میراست و در تقابل با آفریدگان و امیال قرار دارد\_ چیزی نیست جز خدای برهنه، همانگونه که در خویشتن خویش است (Eckhart, 1994, p.135).

آنچه اکهارت از آن با تعبیر و استعارههایی نظیر برق خرد و قلعهکوچک 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 نمونههای 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 می زدند  
همچو گردون ساده و صافی شدند

از دو صد رنگی به بی رنگی رهیست  
رنگ چون ابرست و بی رنگ مهیست

رومیان آن صوفیاند ای پدر  
بی ز تکرار و کتاب و بی هنر

---

1- spark  
2- intellect

لیک صیقل کرده اند آن سینه ها	پاک از آز و حرص و بخل و کینه ها
آن صفای آینه وصف دلست	صورت بی منتها را قابلست
صورت بی صورت بی حدّ غیب	ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک	نه به عرش و فرش و دریا و سمک
زانکه محدودست و معدودست آن	آینه دل را نباشد حد بدن
عقل اینجا ساکت آمد یا مُضِل	زانکه دل یا اوست یا خود اوست دل

(م/۱: ۳۴۷۴ - ۳۴۸۹)

### ۲-۴- صورت

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

استعاره یا نظریه‌ی مسیحی «صورت»، عمدتاً برخاسته از دو منبع است: اوّل سفر خروج، باب اول آیه های ۲۶ و ۲۷ که در آن به آفرینش انسان بر صورت خدا اشاره میشود و دوم در الهیات تثلیثی که در آن تأکید می شود که پسر، صورت پدر است. پسر کلمه‌ی قدیم و صورتی است که خدا از خود دارد (شایگان، ص ۳۹۰). معنای عبارت اخیر این است که پسر را پدر به عرصه‌ی وجود آورده اما با او یکی و یگانه مانده است. اکهارت از آموزه‌ی «صورت» برای روشن کردن همذاتی<sup>۱</sup> میان پدر و عقل بهره میگیرد؛ یعنی پسر به دست پدر ایجاد شده اما بالقوه با او یکی مانده است. به گفته‌ی 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 درونمایه‌ی

1- connaturality



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 بیواسطه‌ی نفس به خداست و اشاری‌های اکهارت به شرافت و تقدم رتبه‌ی «خدا در صورت» در مقایسه با «صورت در خدا» مشخصاً به این نکته ناظر است. خدا در درون نفس شریفتر است چرا که خدا موجد صورت است و صورت صرفاً بدین جهت در خداست که خدا تاکنون چنین مقرر کرده است (Milem, p.96).

به گفته‌ی اکهارت: «صورت واجد دو ویژگی است: نخستین ویژگی این است که صورت وجود خود را بیواسطه و ناخواسته از صاحب صورت میگیرد؛ چرا که واجد فیضانی طبیعی از ذات است...» (Sermon 16, Cited in Milem, p.93) معرفت، ادراک، حکمت و اراده هیچ کدام واسطه‌ی میان پسر و خدا یا صورت و ذات نیستند؛ چرا که صورت الوهی بیواسطه از خود ذات فیضان یافته است و دومین ویژگی صورت، مشابهت با صاحب صورت است. لحن اکهارت هنگام سخن گفتن از آموزه‌ی «صورت الوهی»، برخی را به این باور سوق می‌دهد که اکهارت بر آن است که ما در درون نفس واجد حصه و نصیبی<sup>۱</sup> از خداییم (Davies, p.xxix). چنانکه دیدیم اقوالی از این دست شایبهایی در ذهن ایجاد میکنند. به باور برخی مفسران اکهارت برای درک صحیح منظور اکهارت از استعاره‌هایی نظیر صورت باید به این نکته توجه داشته باشیم که اکهارت صورت الوهی را به منزله‌ی ظرفیت و استعداد<sup>۲</sup> 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 به هیچ وجه از کلام اکهارت برخاسته نیست که ما خدا یا چیزی از این دست هستیم؛ بلکه به عکس کل نظام فکری اکهارت بر این مشاهده استوار است که ما خدا نیستیم (Ibid, p.xxvi).

اهمیت مضاعف استعاره‌ی صورت از آن روست که این استعاره همزمان اعطای وجود از جانب خدا و محدودیت ذات یا سرشت نفس را آینگی میکند (Milem, p.96). این ویژگی - های استعاره‌ی 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 استعاره‌ی فوق اینک میتوانیم به پرسش اولیه‌ی این گفتار بازگردیم و بحث از امکان همانستی خدا و نفس را مطرح کنیم.

---

1- portion

2- potentiality

#### ۴- امکان همانستی

بحث از معنای همانستی خدا و نفس، بحث از وجه نافریده‌ی نفس و بررسی استعاره‌هایی همچون صورت، تولد پسر در نفس و برق خرد در حقیقت مقدمه‌های برای ورود به بحث پردامنه و مسأل‌ساز 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 سؤال دوم پاسخ بدهیم. مرور آثار مولانا و مایستر اکهارت به سؤال دوم، پاسخ منفی می‌دهد. همانگونه که در ادامه خواهیم دید (نک به: 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 جمع بندی 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 موعظه‌ی ۵۲ ابراز میکند که تنها در فناست که میتوانم درک کنم که 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 واگوییهای تنه‌اییش می‌گوید انسانیت من نقطه‌ی مشترک من است با دیگران. حتی گاوها نیز همچون من میشنوند و میبینند. آن چه به من تعلق دارد و به هیچ انسانی، جانوری، فرشته‌ای یا حتی به خدا تعلق ندارد این است که من با خدا یکی هستم (Ibid, p. 121).

همچنین مایستر گاهی به مدد وجه نافریده‌ی 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, pp.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 استعاره‌ی 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 استعاری صورت اشاره میکند: «صورت حقیقی نفس چیزی جز خدا نیست» (Eckhart, 1994, p.171)

در نمونه‌های بالا دیدیم که اکهارت 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. نمونه‌ی 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» (فیه مافیه، ص ۵۸).

در نمونه‌های دیگر ظاهراً مولانا به فنای ذاتی اشاره میکند، هر چند که تعبیر «محو شده پیش ذات» و به کار بردن 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؟

(۹۲۶۸/ک)

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

(۱۷۷۳۷/ک)

در نمونه‌های دیگر عبور از صفات و مواجهه با ذات را طرح میکند. اما در این مورد نیز از وحدت با ذات صراحتاً سخنی نمی‌گوید:

جزو بهل ز کل بگو، خار بهل ز گل بگو  
در گذر از صفات او، ذات نگر، خدا بگو

(۲۲۷۵۳/ک)

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 برونم از جهات  
در وصال آیات کو یا بینات؟

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

واصلان چون غرقِ ذات اند ای پسر  
کی کنند اندر صفاتِ او نظر؟

#### ۴-۲- اقوال مشعر به تباین الوهیت و نفس

گر چه 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 اندیشه‌ی 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 مسأله -

ی معرفت نفس اشاره میکند (شیمل، ۱۳۸۲، صص ۳۵۶-۳۵۷).

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 می زبیم

ای خنک آن را که ذاتِ 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 نشانه‌ی فقر مطلق در برابر غنای محض میدانند (شیمل، ۱۳۸۲، صص ۳۵۶-۳۵۷). این کاربرد حدیث یاد شده اینک محل بحث

ماست. از جمله مواردی که مولانا از حدیث یاد شده 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 عطایِ 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 عطایِ 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 کیسه ای با سر تنگ، مُشک وجود دارد. اگر در کیسه دست ببریم، مُشک را نمی توانیم بیرون آوریم، باری دست ما معطر خواهد شد. و آن گاه 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 نشانه‌ی آن است که نفس در هنگام وصال و فنا نیز از طور عبودیت خارج نمیشود:

مست شد جان چنان که نشناسد      خویش را ز می جز از طاعات

(ک/۵۲۶۰)

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

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

تمثیل شطرنج و پیاده‌های که به خانه‌ی 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      خانه‌ی شه گرفته‌ام، گرچه چنین پیاده‌ام

(ک/۱۴۹۲)

این تمثیل به خوبی نشان می‌دهد که فنا به معنای فنا در ذات حق نمیتواند باشد. بلکه «پیدایی» و جنبه‌ی 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

(۸۴۸۴/ک)

فاش و صریح گو که صفات بشر گریخت                      زیرا صفات خالق جبار می رسد

(۹۱۰۴/ک)

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

(۳۲۰۵۷/ک)

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                      سوگند نمی خورم به ذات

در ذات تو کی رسند جانها؟!                      چون غرقه شدند در صفات

(۳۹۵۰-۳۹۴۹/ک)

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؟

(۳۱۱۸۲/ک)

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

(۳۱۶۳۶/ک)

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

گفت قایل در جهان درویش نیست      ور بود درویش، آن درویش نیست

هست از روی بقای ذات او      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 آن که 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<sup>□</sup>:

بس کسانی کز جهان بگذشته‌اند      لاینند و در صفات آغشته‌اند

در صفات حق صفات جمله شان      همچو اختر پیش آن خور بینشان

#### ۴-۳- همانستی در عین اختلاف

سومین رویکردی که در آثار مولانا و اکهارت میتوان دید، همانستی در عین اختلاف است. این رویکرد صرفاً به برآیند 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 منحصرأ برای خداوند به کار میبرد؛ در حالی که محقق ژاپنی به نام شیزوترو ودا<sup>□</sup> در تفسیر «من» اکهارت بر این باور است که «من» در کلام این عارف آلمانی بیش از آن که بر اکهارت فردی و تاریخی دلالت کند، حاکی از اتحاد خدا و نفس است. (Milem, p.24).

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

<sup>□</sup> - با توجه و استناد به نمونهها و شواهدی از این دست، برخی بر این باورند که اساساً فنا نزد 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.

یکی دیگر از مواردی که بر همانستی در عین اختلاف دلالت میکند، آنجاست که از «رهایی از خدا» سخن میگوید: «هنگامی که مقیم علت اولی<sup>□</sup> 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 همهی 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 هر گونه میل و شوق به خدا و دیگر چیزها رها است. رها و آزاد در این لحظه بدین معناست که «شخص صرفاً همان چیزی را بطلبد که هست» (Ibid)<sup>□</sup>.

در مرحلهی 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 چرا که وابستگی به خدا به معنای باقی ماندن در مقام مخلوقی است و رها کردن خدا برای نیل به الوهیت و یکی شدن با آن به معنای دقیق کلمه است: «رها کردن خدا به خاطر خدا، عظیمترین ترکی<sup>□</sup> است که کسی میتواند انجام دهد» (Eckhart, 1994, p.177).

اما بحث اکهارت به همینجا 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 جنبهی سرمدی و زمانمندند و سرمدی بودن آنها نافی جنبهی زمانمند آنها نیست. به همین خاطر آنها از آنجا که خصلتی دوگانه دارند، از خدا منفک و بینباز خواهند بود و با وجود آنکه تمایز میان خدا و آفریدگان در وجود الوهی رنگ میبازد، عملاً و در عالم واقع این

## 1 - The First Cause

۱- اکهارت برای نیل به وحدت در درجهی اول و در آغاز از رها شدن از خدا سخن نمیگوید. در عوض مقدمتاً از ترک قوای نفس جهت نیل به وحدت آغاز میکند. وی در این خصوص، از داستان گم شدن 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 نمیابند. آنگاه که او را میابند، عیسی خطاب به مریم میگوید: «از چه روی مرا میجویید؟ نمیدانید که باید در خانهی پدر خویش باشم؟» (لوقا، باب ۲، آیهی ۴۹)

از دیدگاه اکهارت و بنا به تأویل وی بازگشتن مریم و یوسف به معبد و یافتن عیسی در آنجا، به معنای ترک همهمهی توده و بازگشت به سرچشمه و ذاتی است که انسانها از آنجا آمدهاند. بنابر این تأویل، قوا و اعمال نفس تشکیل دهندهی «توده» اند: قوایی نظیر یاد (حافظه)، عقل و اراده که همگی در خدمت انشقاق و (Eckhart, 1994, pp.222-223) تکرشند و همگی باید ترک شوند

## 3- renunciation



تمایز باقی میماند. بنابراین تقاضایی که اکهارت در نیایش خود مطرح میکند، آینه‌ی سرشت دوگانه‌ی 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 دوگانگانگار سخن میگوید و سپس، بیفاصله، وحدت را مطرح میکند: یکی گوید که «این از عشق ساقی است» یکی گوید که: «این فعل شراب است»

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 تا 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»<sup>۱</sup> 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 اندیشه‌ی اکهارت به تصویر میکشد: (۱) از سویی نفس به خدا اجازه‌ی عمل میدهد. در این معنا، نفس عملی را که خدا انجام میدهد، «تحمل میکند.» تعبیر استعاری «اجازه‌ی عمل خدا در نفس»، به همانستی تعبیر میشود.

(۲) تحمل، از سوی دیگر برجسته‌کننده‌ی تمایز میان خدا و نفس است. چرا که نفس را در برابر خدا آسیب‌پذیر و ضعیف نشان میدهد (یعنی نفس از جهتی با خدا یکی میشود و از جهتی متمایز میماند). بدین ترتیب «تحمل» نشانه‌ی همانستی و اختلاف هم زمان خدا و

نفس می تواند بود. پس نهایتاً، به نحو نقیضی، شخص خدا هست و خدا نیست. اکهارت هیچ گاه 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 الفرار

(ک/۱۱۳۰۰ و ۱۱۳۰۱)

و در جای دیگری از سویی با پیش کشیدن تمایز و اختلاف خدا و نفس، «جان و جهان» را بنده و «غلام» میدانند و از سوی دیگر از همانستی دم میزند:

بی تو جهان چه فن زند؟ بی تو چگونه تن  
جان و جهان غلام تو، جان و جهان تویی و  
زند؟  
بس

(ک/۱۲۸۴۳)

همچنین اکهارت در جای دیگری به شیوه‌های 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 آن که این حالت وحدت برطرف شود، تکثر پدید می‌آید» (Eckhart, 1994, p.130).

#### ۴-۴- جمع‌بندی آرای مولانا و اکهارت در مسأله‌ی اختلاف و همانستی

در جمع‌بندی آرای مولانا در خصوص مسأله‌ی همانستی و اختلاف میتوان گفت که مولانا در پارهای موارد به تصریح با 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 می گذارد.

در آثار اکهارت نیز دو وجهی بودن یا همانستی در عین اختلاف در سراسر آثار اکهارت مشاهده میشود. برخی پژوهشگران از جمله مکگین این دو وجه آثار اکهارت را ذیل دو آموزه ی مهم وی یعنی فنای نفس در الوهیت و تولد پسر در نفس دسته بندی کردهاند. مکگین در این خصوص به عبارتی راهگشا از ج. کاپوتو<sup>۱</sup> اشاره میکند: «ما دو صورت بندی متعارض از رابطه ی میان فنای ذات در الوهیت و تولد پسر در اختیار داریم. در یکی، فنا در ذات الوهیت بنیادیترا از تولد پسر است و در واقع مبنا و اساس آن است. در دیگری، تولد پسر وحدت با الوهیت را به حد تمام می رساند و کامل میکند» (Cited in: Mcginn, pp.8-11).

با توجه به همین مطالب مکگین الهیات اکهارت را چنین جمع بندی میکند: «در الهیات اکهارت خدا خداست و انسان انسان است. با وجود این ذات خدا و ذات نفس یکی است»<sup>۲</sup> (Colledge & Mcginn, p.61).

از سوی دیگر، چنان که در جمع بندی 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 حل نشده نگه میدارند.

اکهارت، در مقام عارف و خطیب و نه در مقام الهیدان، با بیان گزاره های نقیضی و فضای تناقض آمیز میکوشد تا تصویری از هویت دوگانه و نقیضی نفس ارائه کند. به همین جهت است که در عبارات اکهارت نیز زمان و سرمدیت، به هم می آمیزند چنانکه در نفس نیز چنین امری مشاهده میشود (Milem, p.48).

از همین رو است که بروس مایلم<sup>۳</sup> (p.49) در خصوص خدا و نفس در جمع بندی آرای اکهارت، که آن را به آرای مولانا نیز میتوان تسری داد، بر آن است که مسألهی همانستی یا تمایز نفس و خدا بیشتر رازی است که یا باید پذیرفت و یا رد کرد و در زمرهی مقولاتی نیست که در باب صدق و کذب آن داوری بتوان کرد.

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

جان من و جان تو بود یکی ز اتحاد  
این دو که هر دو یکی است جز که همان یک  
مباد

---

1 - J. Caputo

۲- ترنر نیز نظر مکگین را به عنوان داوری نهایی در باب اکهارت میپذیرد (See: Turner, 1995, p.166)

3- Bruce Milem

(۹۲۴۹/ک)

و در بیت دیگری مولانا رابطهی خدا و نفس را نه این و نه آن میداند و «وحدت و اثنینت» هر دو، را نفی میکند:  
بر سردارش کنیم، هر که بگوید یکیم      آتشش اندر زنیم هر که بگوید دویمیم

(۱۸۰۰۱/ک)

دو نمونهی 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.

#### فهرست منابع

- خواجه ایوب، اسرار الغیوب: شرح مثنوی معنوی، ج۲، تصحیح و تحشیه: محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷
- شایگان، داریوش، افسونزدگی جدید، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۴.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: م.ر. شفیع کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- مولانا، جلال الدین محمدبن محمد، کلیات شمس تبریزی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱۰، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد.ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳
- \_\_\_\_\_، فیه م فیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- عهد جدید، ترجمه ی پیروز سیار، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷

- Colledge, Edmund and Bernard McGinn, Meister Eckhart, Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, New Yourk, Paulist Press, 1981.

- Davies, Oliver, Meister Eckhart, Selected Writings, Penguin Books, 1994.
- Eckhart, Mester, The Essential Sermons, Trans by Edmund Colledge and Bernard McGinn, 1981.
- \_\_\_\_\_, Selected writings, Trans. By Oliver Davies, Penguin Books, 1994
- McGinn, Bernard, "The God beyond God", in Journal of Religion, 61 (1981): 1-19
- Milem, Bruce, Unspoken word, Washington D.C: The Catholic University of America press, 2002.
- Turner, Denys, The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism, Cambridge University Press, 1995