

تبیین نسبت بین خدا و ذات الهی با مخلوقات، مبتنی بر وجوه تمایز میان دو مفهوم خدا و الوهیت در اندیشهٔ اکهارت

محمدعلی دهقان تفتی / دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران

a.yazdani@ut.ac.ir

عباس یزدانی / دانشیار فلسفهٔ دین دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸

چکیده

مایستر اکهارت (۱۳۲۸-۱۲۶۰م) میان وجودی که خالق مخلوقات است، یعنی خدا یا «God»، و ذاتی واحد و مطلق از هر قیدی، یعنی الوهیت یا «Godhead» تمایز قائل می‌شود. هدف این مقاله تحلیل و تبیین نسبت بین خدا و ذات او با مخلوقات بر اساس وجوه این تمایز است. نتایج این تحلیل نشان می‌دهد که بر اساس دیدگاه اکهارت، خدا عالم را به عنوان مخلوق، متحد با خود آفریده است. بین او و مخلوقات سنخیت علی و معلولی وجود دارد. امکان شناخت خدا از طریق قوای ادراکی و امکان سخن گفتن دربارهٔ خدا وجود دارد. اما مبتنی بر همین دیدگاه، الوهیت ذات هر موجود و منشأ همهٔ کمالات وجودی است. به واسطهٔ دو ویژگی اصلی وحدت مطلق و فاعل نبودن، شبیه به چیزی نیست و هیچ نسبت و سنخیتی با هیچ چیز ندارد. از هر قیدی، حتی قید اطلاق، مبراست و نمی‌توان آن را وجود خواند. نه امکان سخن گفتن دربارهٔ الوهیت وجود دارد و نه امکان شناخت؛ بلکه تنها به واسطهٔ عروج می‌توان با او یکی شد. در نتیجه، بر پایهٔ دیدگاه اکهارت، الوهیت با ذات هر موجود، عینیت دارد و با وجود آنها دارای تباین است.

کلیدواژه‌ها: مایستر اکهارت، الوهیت، خدا، سنخیت، وحدت وجود، نفس، ادراک.

یکی از مفاهیمی که در عرفان و الهیات مسیحی [برگرفته از کتاب مقدس] در کنار مفهوم خدا یا God آمده، مفهوم الوهیت یا Godhead است که اندیشمندان مسیحی تفاسیر متعددی از آن ارائه کرده‌اند. واژه Godhead ترکیبی از God و پسوند head است که در لغت می‌توان آن را به معنای طبیعت الهی دانست [head یا hood در زبان انگلیسی از جمله پسوندهای اسم مصدر ساز یا صفت ساز است؛ برای مثال، Man به معنای انسان، اگر با hood ترکیب شود، به معنای «آن چیزی است که انسان را انسان می‌کند» به عبارت دیگر، به معنای انسانیت است. بنابراین Godhead نیز در لغت می‌تواند به معنای «آن چیزی باشد که خدا را خدا می‌کند»؛ یا به عبارت دیگر، «وجه خدایی خدا» باشد (وارفیلد، ۱۹۱۵، ص ۱۲۶۸). اکهارت نیز از جمله الهی‌دانانی است که میان این دو مفهوم، آگاهانه تمایز قائل شده و از این تمایز در توصیف آرای خویش در باب معرفت الهی بهره برده است. او غالباً از خدایی که خالق است و وجودی است که افعالی دارد و به سبب افعالش شناخته می‌شود، با عنوان God، و از خدا به عنوان ذاتی واحد و مطلق از هر جهت که فارغ از این عالم وجود دارد، با عنوان Godhead یاد می‌کند (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۰ و ۶۲). اکهارت Godhead را معادل با «Essence of God» (همان، ص ۷۴) یا «ذات الوهی» قرار می‌دهد و ویژگی‌هایی را برای آن بر می‌شمارد. با توجه به خصوصیتی که مفاهیم خدا و الوهیت در اندیشه اکهارت دارند، هر یک می‌توانند نسبتی متفاوت با مخلوقات داشته باشند. مترجمان کتاب مقدس به زبان فارسی نیز غالباً Godhead را به «الوهیت» برگردانده‌اند (برای مثال، ر.ک: کتاب مقدس: عهد قدیم و جدید، کولوسی‌ان، باب ۲، ص ۹). در این پژوهش خواهیم کوشید تا وجه تمایز میان این دو مفهوم را تبیین و با توجه به این وجوه، نسبت هر یک از آنها را با مخلوقات بر اساس دیدگاه اکهارت مطالعه کنیم.

۱. الوهیت در کتاب مقدس

مفهوم الوهیت به عنوان مفهومی که به ذات الوهی اشاره دارد، تنها در معدودی از آیات کتاب مقدس مورد اشاره است؛ هرچند برای اکهارت یک مفهوم کلیدی محسوب می‌شود. الوهیت - که در یونانی Theotētos و در زبان انگلیسی غالباً Godhead، Godhood، Divinity و Deity خوانده می‌شود - مفهومی است که قطع نظر از اختلافات موجود میان نسخ مختلف ترجمه انگلیسی کتاب مقدس، در سه آیه به آن اشاره شده است (کتاب مقدس [کینگ جیمز]، اعمال رسولان باب ۱۷: ۲۹؛ رومیان، باب ۱: ۲۰؛ کولوسی‌ان باب ۲: ۹). در آیه بیست و نهم از باب هفدهم کتاب اعمال رسولان از عهد جدید [ویرایش کینگ جیمز] هر دو واژه God و Godhead آمده است: «هر چند ما فرزندان «خدا» هستیم، اما نباید تصور کنیم که «الوهیت» همچون طلا یا نقره یا سنگی است که به وسیله هنر و ابزار دست انسان تراشیده شده است». در این آیه، خلقت انسان به God نسبت داده شده و تشبیه از Godhead نفی شده است. در آیه بیستم از فصل اول رساله رومیان نیز از الوهیت به «صفت پنهان خدا» تعبیر

شده است که می‌توان آن را به واسطه خلقت دریافت: «آری، صفات نادیدنی خدا، حتی قدرت ابدی و «الوهیت» او، از زمان آفرینش دنیا به روشنی قابل مشاهده بوده است و همگان می‌توانند از طریق آنچه آفریده شده است، آنها را دریابند. از این رو هیچ عذر و بهانه‌ای ندارند» (کتاب مقدس، ترجمه دنیای جدید: متى تا مکاشفه ۲۰۱۹، ص ۳۳۷). اما در آیه نهم از باب دوم رساله کولوسیان، الوهیت منشأ همه کمالاتی معرفی شده که در مسیح مجسم است: «... زیرا در مسیح همه کمالات «الوهیت» به‌طور مجسم وجود دارد». بنابراین در کتاب مقدس، مفهوم «الوهیت» به ذاتی اشاره دارد که اولاً خالق نیست و ثانیاً شبیه به هیچ چیز نیست؛ اما منشأ همه کمالات وجودی، از جمله خالقیت است و به واسطه خلقت می‌توان آن را دریافت.

۲. ویژگی‌های خدا و الوهیت از دیدگاه اکهارت

اغلب مواعظ و خطابه‌های اکهارت، درباره معرفت الهی و شرح اوصاف خداست و او درباره خدا و الوهیت بسیار سخن گفته است؛ اما در اینجا ما آن خصوصیتی را مد نظر خواهیم داشت که به نحوی روشنگر نسبت خدا و الوهیت با مخلوقات باشد. اکهارت در یکی از مواعظ خود بیانی دارد که به زبانی صریح خصوصیات الوهیت و وجوه تمایز آن با خدا را برشمرده است: «هر آنچه که در الوهیت هست، واحد است و در آنجا چیزی نیست که از آن سخن گفته شود. خدا فاعل است و الوهیت فاعل نیست. چیزی نیست که انجام دهد. هیچ فعالیتی در آن نیست. در هیچ فعلی دیده نشده است. خدا و الوهیت با فاعل بودن و فاعل نبودن از هم متمایز می‌شوند» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۹۴). بنابراین می‌توان گفت که وحدت مطلق، مهم‌ترین ویژگی الوهیت از دیدگاه اکهارت است؛ خصوصیتی که باید آن را منشأ سایر ویژگی‌هایی دانست که او برای الوهیت ذکر می‌کند. وی در آثار مکتوب و خطابه‌های خود، وحدت را به معانی گوناگونی به کار برده است. او وحدت را، هم به خدا نسبت می‌دهد (همان، ص ۲۶) و هم به الوهیت (همان، ص ۲۹۴)؛ اما وحدت در الوهیت در نهایت اطلاق است. به بیان دیگر، در مورد الوهیت، حتی قید وحدت را نیز نمی‌توان به کار برد [و صفت یاد شده از باب مسامحه و صرفاً جهت اشاره به اطلاق بیان می‌شود]؛ زیرا در واقع درباره الوهیت هیچ چیز نمی‌توان گفت؛ نه می‌توان آن را واحد خواند و نه هیچ چیز دیگر. اگر هم او را واحد مطلق می‌خوانیم، بدین جهت است که الوهیت تنها و تنها «همان است که هست» (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۸). الوهیت از هر قیدی مبرا است؛ حتی قید اطلاق؛ زیرا خود اطلاق نوعی تقیید است (ابن عربی، ۱۴۰۵ ج ۱۴، ص ۳۸۸) و هر چه باشد، سبب تمییز و جدایی امر مطلق از امر مقید خواهد بود.

اما ویژگی مهم دیگر و در واقع خصوصیتی که می‌تواند روشن‌ترین تمایز میان خدا و الوهیت را بیان کند، فاعل نبودن الوهیت برخلاف خداست. الوهیت امری جدای از خلقت است (اکهارت، ۱۹۰۹، ص ۲۳)؛ درحالی که خدا غایت خلقت (The end and goal of all creation) [یا به تعبیر دیگر، عِلت غایی] آن است؛ اما این غایت به واسطه

وحدت مطلق ذات الوهی، در تاریکی الوهیت ازلی پنهان است (همان، ص ۲۸). در نتیجه می‌توان گفت که/که‌ها، خدا و الوهیت را دو مفهوم کاملاً متمایز از یکدیگر قلمداد می‌کند و این دو مفهوم در نظر او کاملاً جدای از یکدیگرند؛ تا آنجا که به تعبیر وی، «خدا و الوهیت به همان اندازه متفاوت‌اند که آسمان و زمین» (همان، ص ۲۹۳). بنابراین الوهیت از دیدگاه/که‌ها، چند ویژگی مهم دارد: اول وحدت مطلق آن؛ دوم فاعل نبودن آن و سوم عدم امکان سخن گفتن درباره آن. البته طرح مفهوم دوگانه رب - رب الارباب، ذات - رب، God - Godhead و... را می‌توان نقطه اشتراک عرفان‌های وحدت وجودی دانست و این تمایز مختص به/که‌ها نیست و مدعیان تجربه‌های عرفانی غالباً به ساحتی از هستی اشاره کرده‌اند که به دلیل شدت اطلاق، از اساس قابلیت شناخت و سخن گفتن درباره آن وجود ندارد.

در سوی دیگر، «خدا» به واسطه خالق بودن، از اطلاق محضی که در الوهیت وجود داشت، جدا می‌شود. خلقت مستلزم اراده، و اراده مستلزم تقیید است؛ زیرا اراده یک چیز در تلازم با عدم اراده غیر آن است و از سوی دیگر، خالق امری جدای از مخلوق خواهد بود؛ حتی اگر حقیقتاً با هم متحد باشند. خدا از دیدگاه/که‌ها، برخلاف الوهیت، از سنخ وجود است. /که‌ها نیز همچون بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه، خدا را فاقد ماهیت می‌داند و به عقیده وی، پاسخ این پرسش که «خدا چیست؟» تنها آن است که «خدا وجود است» و چستی او همان وجود اوست (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۴۷)؛ اما «وجود» را می‌توان بر مفاهیم دیگر حمل کرد، فارغ از آنکه دارای ماهیت هست یا خیر. می‌توان گفت: «انسان وجود است»؛ «درخت وجود است» و «خدا وجود است». از دل این گزاره‌ها، هر چند اشتراک معنوی یا لفظی وجود قابل استخراج است، اما صدق حمل وجود بر امور متعدد، متضمن وحدت در حقیقت وجود نیست؛ زیرا صدق حمل وجود، از احکام مفهوم وجود است، و نه حقیقت عینی وجود؛ و روشن است که باید میان «مفهوم» و «مصدق» تمایز قائل بود. /که‌ها تصریح می‌کند که اساساً «وجود، خداست» و همه وجود، ریشه در خدا، دارد، بنابراین خدا سرشار از وجود و وجود صرفی است که شامل همه موجودات است (فاکس، ۱۹۸۰، ص ۸۹). در نتیجه، خدا اولاً از سنخ وجود است و ثانیاً فاعل است و افعالی دارد و به سبب افعالش شناخته می‌شود.

۳. رابطه وجود با خدا و الوهیت در آثار /که‌ها

با توجه به ویژگی‌هایی که برای خدا و الوهیت از دیدگاه/که‌ها ذکر کردیم، باید توجه داشت که در آثار او، خدا مفهومی مشکک است که متناسب با مرتبه وحدت و اطلاقی که دارد، از «وجود» [و البته هر صفت دیگری] فاصله می‌گیرد. /که‌ها از خدایی که «تنها وجود» است (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۴۷)، تا خدایی که «وجود» نیست، بلکه «وجودی فوق وجود» است (/که‌ها، ۱۹۷۴، ص ۴۰)، و خدایی که «عین ادراک»

(Understanding) است، درحالی که ادراک امری «غیر وجودی» است (همان، ص ۴۷)، و در نهایت از خدا در مرتبه ذات که به واسطه اطلاق محضی که دارد، «هیچ چیز» نیست تا درباره او سخنی گفته شود (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۹۴)، با عنوان God یاد می کند. God در مرتبه ذات، همان Godhead است [اگرچه بعضاً اکهارت برای اشاره به آن، از همان واژه God استفاده می کند] و ذاتی است که در واقع دیگر خدا نیست؛ زیرا هیچ فعلی ندارد و خالق هیچ مخلوقی نیست. از همین روست که برخی پژوهشگران از God در بعضی از اظهارات اکهارت، به خدا در مرتبه ذات یا الوهیت تعبیر کرده اند؛ زیرا خدا در آنجا ویژگی هایی را دارد که با الوهیت سازگار است و تعبیر اکهارت از خدا به «نیستی» [به معنای خاصی که مد نظر اوست] در آن اظهارات، در واقع نسبت دادن «نیستی» به ذات الهی یا الوهیت است [مثلاً رجوع شود به (بحرانی ۱۳۸۹، ص ۳۱۲)]. اکهارت می گوید: «خدا بی نام است، زیرا هیچ کس نمی تواند چیزی درباره او بگوید یا [او را] دریابد...» اگر بگوییم «خدا خیر است»، درست نیست؛ من خیرم، اما خدا خیر نیست... باز اگر بگوییم «خدا حکیم است»، صحیح نیست؛ من خردمندتر از او هستم. همچنین اگر بگوییم «خدا وجود است»، درست نیست؛ او وجودی فوق وجود و سلبی ورای ذات است» (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۰). مایستر اکهارت اساساً سلب وجود را کمالی تلقی می کند که تنها در ذات الوهی هست و هر موجودی تنها با یکی شدن با الوهیت به آن مرتبه نائل خواهد شد. به تعبیر وی: «یک سنگ درحالی که موجود است، اگر ممکن بود که وجود را از او سلب کنیم، از خدا [در مرتبه ذات] یا الوهیتی که بدون وجود است، شریف تر می بود» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۴۰۵). در نتیجه، نفی وجود از خدا در مرتبه ذات در کنار وجود دانستن او، اگرچه در ظاهر دارای یک تناقض است، اما همان گونه که ذکر شد، اکهارت میان «خدا» به عنوان مخلوق که دارای آثار و افعالی است و «ذات خدا» که هیچ فعل و اثری ندارد و به واسطه وحدت مطلقش «هیچ چیز» نیست که بتوان او را به آن عنوان خواند، تمايز قائل شده است و در نتیجه، در آثار او هر جا از God سخنی آمده، باید دید که ناظر به کدام مرتبه از هستی است.

۴. ادراک ذات الوهی

از لوازم وحدت مطلق الوهیت، نفی هرگونه شناخت عقلی از ذات الوهی است. به عقیده اکهارت، این تجربه عرفانی است که می تواند وحدت را ادراک کند و تفسیر ما از مشاهداتمان، کثرت را نتیجه خواهد داد. عقل تنها می تواند درباره «وجود» سخن بگوید و حال آنکه «ذات»، فوق وجود است؛ و به همین دلیل، اکهارت تصریح می کند که هیچ کس جز پسر نمی تواند الوهیت را دریابد؛ آن هم تنها به واسطه «تجربه عروج» (Breakthrough Experience) و یکی شدن با الوهیت (فاکس، ۱۹۸۰، ص ۳۱۰). دریافت ذات یا Godhead تنها از راه تجربه عرفانی میسر است و این تجربه عرفانی، در واقع حالتی است که در آن، وجود نادیده گرفته می شود. اکهارت از این تجربه که وی از آن با عنوان رسوخ یا عروج

(Breaking-through) (فایفر، ۱۹۲۴، ص ۱۴۸) یاد می‌کند، روایتی دارد که بسیار حائز اهمیت است و نشان می‌دهد که وی الوهیت را چگونه یافته است:

استادی می‌گوید که عروج او بسی شریف‌تر از تجلی اوست؛ و این صحیح است. زمانی که من از خدا سربان یافتم، همه مخلوقات گفتند که «خدایی وجود دارد». ولی این نمی‌تواند به من منزلت بخشد؛ زیرا بدین واسطه من خود را به عنوان یک مخلوق پذیرفته‌ام؛ اما در عروج من، [یعنی] جایی که من از اراده خود، از اراده‌ی خدا و از همه اعمالش و از خود خدا رها می‌شوم، [در آنجا] من فوق همه مخلوقات هستم؛ نه خالق و نه مخلوق. من همانم که بودم و همواره خواهم بود. آنجا نشانی دریافت خواهم کرد که مرا از همه فرشتگان بالاتر خواهد برد. با این نشان، من به چنان غنایی دست خواهم یافت که با خدا تا آنجا که خداست، یا با همه افعال الوهی او قانع نخواهم شد؛ زیرا این عروج تضمین می‌کند که من و خدا یکی هستیم. بنابراین من همانم که بودم؛ نه کم می‌شوم و نه زیاد؛ زیرا من علت بی‌حرکتی هستم که محرک همه چیز است» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۴۲۴).

اکهارت از تجربه‌ای سخن می‌گوید که در آن خود را، هم با خدای خالق و هم در مرتبه‌ای بالاتر با ذات یا Godhead یکی می‌بیند. اتحاد در عروج، به معنای وحدت با خدا، نه از آن جهت که خدایت و خالق مخلوقات است یا افعالی دارد، [بلکه] به معنای وحدت با الوهیت خالق یا ذات مطلق اوست؛ ذاتی که نه خالق است و نه مخلوق. در عروج، فرد خود را با حقیقتی واحد می‌یابد که پیش‌تر هیچ ادراکی از آن نداشته است؛ چون اساساً از سنخ وجود نیست؛ شیء نیست و هیچ قوه ادراکی‌ای نمی‌تواند فهمی از آن داشته باشد. به تعبیر اکهارت، همان‌گونه که ابن‌سینا نیز گفته است، وجود، اولین چیزی است که توسط «عقل» (Intellect) شناخته می‌شود؛ پس هر آنچه قابل شناخت باشد یا به نحوی به فهم آید، مبتنی بر وجود و مشمول آن است و آنچه وجود ندارد، قابل شناخت [به واسطه عقل] نیست (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۵۱). بنابراین، دریافت ذات تنها با یکی شدن میسر است و به واسطه عقل و قوای ادراکی نمی‌توان آن را شناخت.

غایت عروج مورد نظر اکهارت در تجربه عرفانی، زدودن وجود و یکی شدن با الوهیت است. هیچ حقیقتی بالاتر و شریف‌تر از الوهیت نیست. الوهیت، ذات هر موجود است؛ یعنی هر موجودی و هر فردی از عالم کثرت که در نظر گرفته شود، دارای حقیقتی صرف و ذاتی در نهایت اطلاق است و این ذات یکی بیش نیست. هر موجودی به حسب ذات خویش، عین دیگری و عین خداست و در همان حال به حسب وجودش، متکثر و متمایز از دیگری و متمایز از خداست. اکهارت می‌گوید «خدا به خودش، سرشتش (His Nature)، وجودش و الوهیت (Godhead) خودش عشق می‌ورزد» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۹۳). مضاف واقع شدن Godhead در این گزاره نشان می‌دهد که به عقیده اکهارت، «لوهیت»، ذات هر وجود است و هر آنچه هست، تجلی یک ذات واحد و یک وجود مطلق است. الوهیت، هم ذات خالق است و هم ذات مخلوق و در عین حال در مرتبه خویش، یعنی در مرتبه ذات، نه خالق است و نه مخلوق. در این ساحت است که همه مخلوقات، نه یک چیز کوچک یا اصلاً چیزی، بلکه نیستی محض‌اند (همان، ص ۲۸). بنابراین در نگاه

اکهارت، نفی وجود مهم‌ترین شرط وحدت است. به عبارت دیگر، برای یکی شدن با الوهیت باید به مرتبهٔ اطلاق محض ذات رسید و هرگونه صفتی را که خدش‌های به این اطلاق وارد کند، از دامن خود زدود.

۵. علیت در الوهیت و علت در عالم خلقت

اکهارت بارها تصریح کرده است که الوهیت فاعل نیست و نفی فاعلیت در ذات به معنای نفی هرگونه رابطهٔ علی و معلولی در آن است. محی‌الدین/ابن‌عربی [از عرفای هم‌عصر مایستر اکهارت] نیز در این باره معتقد است که از ذات حق تعالی هیچ چیز ظاهر نمی‌شود و چنین ساحتی، حتی علت هم شناخته نمی‌شود و وجود عالم را نباید به ذات نسبت داد (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۰۷)؛ برخلاف الوهیت که هیچ فاعلیتی ندارد خلقت و فاعلیت عین هستی خداست و با اوست که علت آغاز می‌شود. قانون علت در این عالم، بیانگر این است که هر آنچه فرض وجود یا عدمش مستلزم تناقض نیست، برای وجود یافتن نیازمند به علت است. یک رویکرد این است که به این گزاره به عنوان یک گزارهٔ پایه نگاه کنیم؛ همان‌گونه که در رویکرد رایج فلسفی، برخی از قضایای پیشینی و اولیه وجود دارد که بر اساس آنها و مرحله به مرحله، گزاره‌های دیگر ثابت می‌شوند. اما رویکرد اکهارت کاملاً متفاوت است و به همین دلیل در آثارش نمی‌توان به صراحت بحثی دربارهٔ قانون علیت یافت. با این حال، اکهارت مبتنی بر کتاب مقدس (کتاب مقدس [کینگ جیمز]، رومیان، باب ۱۱: ۳۶). علیت را به عنوان یک اصل جاری در عالم خلقت می‌پذیرد و معتقد است که هیچ چیزی در این عالم بدون ارادهٔ علتِ اعلا وجود نخواهد یافت. وی در یکی از خطابه‌های خویش می‌گوید: «کنون ممکن است بپرسید: «از کجا بدانیم این خواست خداست یا نه؟» بدان که اگر خدا نخواهد، اتفاق نخواهد افتاد» (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۲۳۸). پاسخ اکهارت نشان می‌دهد که به عقیدهٔ او هیچ پدیده‌ای در عالم، خارج از دایرهٔ علیت خدا نیست. برنارد مک‌گین از شارحان معاصر آرای اکهارت، خطابه‌هایی از این دست را بیانگر اهمیت قانون علیت در اندیشهٔ وی قلمداد کرده است (همان، ص ۲۳۸). برخلاف رویکرد فلسفی، اکهارت هستی از هر نظر مطلق ذات الهی را بدیهی می‌شمرد و در نتیجه، هر چیزی را، حتی خدا را به عنوان موجودی که حالا دیگر علت است، به آن استناد می‌دهد. بنابراین، رویکرد وحدت‌گرایانهٔ اکهارت مقتضی این است که ذاتی واحد و بی‌قید از هر نظر را مفروض و سپس هر کثرتی را تجلی آن ذات واحد قلمداد کند. اکهارت ذات خود و هر آنچه بهره‌ای از وجود دارد را با ذات الهی متحد می‌داند و به طریق شهودی به وجود آن ذات یگانه ایمان دارد. بنابراین، اندیشهٔ اکهارت از یک ذات واحد و بسیط آغاز می‌شود که نه معلول است و نه علت و به همین دلیل است که سخن دربارهٔ رابطهٔ میان علت و معلول، نقطهٔ آغاز و شرط حیاتی تفکر وی نیست؛ زیرا او نمی‌خواهد به واسطهٔ وجود معالیل و لزوم نیازمندی‌شان به علت، خدا را ثابت کند. از نگاه وی، ذاتی هست که هیچ دوگانگی و کثرتی در آن نیست؛ نه علت است و نه معلول؛ نه خالق است و نه مخلوق؛ چنین ذاتی، حتی خدا هم نیست.

این امر واحد، حالا اراده کرده است که خدا باشد و بیافریند؛ علتی در عالم باشد و معلولی. بر پایه همین عقیده است که *اکهارت* در اظهار نظری متناقض‌نما - که به عقیده کلیسا کفرآمیز بود و به سبب اظهاراتی از این دست محکوم شناخته شد - می‌گوید: «وقتی فردی از او پرسید که چرا خدا جهان را زودتر خلق نکرد، او پاسخ داد - و اکنون نیز چنین پاسخ می‌دهد - که خدا نمی‌توانست آن را زودتر خلق کند؛ زیرا یک چیز نمی‌تواند قبل از اینکه وجود داشته باشد، عملی را انجام دهد. بنابراین خدا زمانی که وجود یافت، جهان را خلق کرد» (*اکهارت*، ۱۹۸۱، ص ۷۷). خدایی که نبوده و سپس موجود می‌شود، قطعاً با آن حقیقتی که *اکهارت* آن را «واحد مطلق» می‌خواند، متمایز است. بنابراین او از جایی آغاز می‌کند که اساساً علت و معلولی نیست تا درباره رابطه آن بخواهیم سخنی به میان آوریم. در نتیجه می‌توان گفت که از دیدگاه *اکهارت*، همه موجودات، هستی‌شان را از آن ذات یگانه‌ای دارند که علتِ علتِ بودن خود نیز هست. پس علت نیز در اندیشه *اکهارت* به نوعی مخلوق خدا و از لوازم ذات اوست و به این ترتیب می‌توان تصدیق کرد که *اکهارت* نیز مفاد قانون علت را تأیید می‌کند؛ هرچند از آن به عنوان یک گزاره بنیادی بحثی به میان نمی‌آورد.

۶. نسبت خدا و مخلوقات از دریچه اصل سنخیت میان علت و معلول

در بحث پیشین اشاره شد که *اکهارت* مبتنی بر کتاب مقدس، قانون علت را به رسمیت می‌شناسد و به عقیده وی، رابطه علی و معلولی جز در ساحت الوهیت در همه هستی جاری است. سنخیت میان علت و معلول نیز از مهم‌ترین فروع و نتایج اصل علت و از جمله فرضیات موجود درباره مورد نسبت میان خدا [به عنوان علت] و مخلوقات [به عنوان معلول] است. به بیانی ساده و روشن، اصل سنخیت بیانگر این است که هر معلولی به هر علتی قابل استناد نیست و باید میان علت و معلول مناسبتی وجود داشته باشد. اما اگر بخواهیم اصل سنخیت را به معنای دقیق فلسفی بررسی کنیم، باید به این پرسش پاسخ دهیم که اساساً سنخیت یا مناسبت به چه معناست؟ عموم اندیشمندانی که اصل سنخیت را پذیرفته و به نحوی کوشیده‌اند تا در جهت اثبات آن براهینی اقامه کنند، در زمینه مفهوم دقیق سنخیت و اینکه معیار ما برای حکم به تسامخ میان دو شیء چیست، سخنی به میان نیاورده‌اند و این مسئله همچنان یکی از ابهامات اصلی این مسئله است. بر همین اساس، در ادامه خواهیم کوشید سه فرضیه اصلی درباره ملاک سنخیت را مطرح کرده، دیدگاه *اکهارت* درباره سنخیت خدا و مخلوقات را از منظر آنها بررسی کنیم.

۱-۶. فرضیه اول: سنخیت به واسطه مماثلت یا مشابهت ماهوی

یک معیار برای سنخیت این است که میان علت و معلول رابطه مماثلت یا مشابهت - که نوعی اتحاد ماهوی محسوب می‌شود - وجود داشته باشد. هر امر ماهوی ناگزیر مرکب از وجود و عدم است و به همین سبب، قریب به اتفاق حکما و متألهان خدا را خارج از دایره شمول امور ماهوی دانسته، هویت خدا را تنها در وجود می‌دانند. این

اعتقاد در جای جای آثار/کهارت نیز به چشم می‌خورد. به عقیده او خدا و وجود یکی هستند و پرسش درباره چستی خداوند، تنها یک پاسخ خواهد داشت: «خدا وجود است» (کاپلستون ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۶). به تعبیر دیگر، پرسش درباره چستی در مورد وجودی که هیچ حدی برای آن قابل تصور نیست، پرسشی نابجاست؛ زیرا پاسخ «چستی» چیزی جز بیان حدود و ثغور شیء نیست و این پرسش تنها در مورد امری معقول خواهد بود که بتوان درباره حدود آن سخن گفت؛ حال آنکه خدا - که یک هستی واحد از هر جهت است - فاقد هرگونه امر عدمی و به عبارت دیگر، فاقد حدی است که بتوان به واسطه آن حد، چستی او را تبیین کرد. بنابراین مشابهت میان یک امر نامحدود و مخلوقاتی که همه محدود به حدود عدمی‌اند، منتفی خواهد بود. به بیان دیگر، فرض سنخیت میان خداوند به عنوان خالق، و مخلوقات او به جهت مماثلت یا مشابهت ماهوی، فرضی ناپذیرفتنی است.

۲-۶. فرضیه دوم: سنخیت به واسطه اتحاد وجودی

فرضیه دیگر برای معنای سنخیت، اتحاد تشکیکی یا شخصی وجود است. بر پایه این فرضیه، سنخیت میان علت و معلول، ناشی از برقراری نوعی اتحاد وجودی میان آن دو است. برخی از پیروان این نظریه، برای معلول هیچ وجود فی نفسه‌ای قائل نیستند. این دیدگاه که یک دیدگاه عرفانی شمرده می‌شود، مستلزم نفی وجود برای معلول و در نتیجه وحدت شخصی وجود است. با اعتقاد به وحدت شخصی وجود، بحث سنخیت میان علت و معلول نیز منتفی است و اساساً مسئله سنخیت و به‌طور کلی نسبت میان علت و معلول، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. از آنجا که اندیشه‌های/کهارت مبتنی بر آموزه وحدت وجود است، بنابراین طبیعی است که وی نیز هرگونه فرضیه‌ای درباره سنخیت میان خالق و مخلوق را از دریچه وحدت وجود بنگرد. این مسئله را/کهارت به انحای گوناگون بیان کرده و آن را در قالب تفسیری نوین از کتاب مقدس نیز تبیین کرده است: «ما کاملاً به خدا تحول می‌یابیم و به او تبدیل می‌شویم؛ همان‌طور که در عشای ربّانی نان به بدن مسیح تبدیل می‌شود، من نیز به او تبدیل می‌شوم؛ به کسی که مرا به وجود خویش به عنوان یک امر واحد تبدیل می‌کند، نه به عنوان چیزی شبیه او» (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۶). مخلوق خدا «چیزی شبیه» به او نیست؛ بلکه «امری واحد» است که به خدا تحول می‌یابد. در نتیجه، مخلوق خدا امری نیست که تنها دارای وجوه مشترک با خدا باشد؛ بلکه متحد با اوست. به عقیده/کهارت، هیچ تمایز و دوگانگی، نه در ذات و نه در اقلانیم، درباره خدا قابل فرض نیست؛ زیرا ذات خدا فی نفسه واحد است و این [ذات] یک واحد حقیقی است؛ و هر یک از اقلانیم نیز در عین کثرت، واحد، و در واقع همان ذات واحد است (همان، ص ۲۸). چنین وحدتی در همه ارکان هستی جاری است و چون میان خالق و مخلوق فی‌نفسه تمایزی وجود ندارد، بحث درباره سنخیت میان آنها بلاوجه است.

هر چند/کهارت کوشیده است تا آرای خود را به طریق فلسفی ارائه کند، اما در بررسی دیدگاه‌های او باید به این نکته توجه داشت که نقطه آغاز تفکر او با غالب فلاسفه، حتی بسیاری از آنان که رویکرد عرفانی و

وحدت وجودی داشته‌اند [مثل مَلَّاصِدْر] متفاوت است و به همین دلیل، او دربارهٔ بسیاری از موضوعات، نظر صریحی ارائه نداده است. موضوع اصل سنخیت علت و معلول نیز از جملهٔ این موضوعات است. بسیاری از فلاسفه و عرفای فلسفی؛ مشرب، از اصل علیت و اصل سنخیت علت و معلول به عنوان یک اصل پایه برای اثبات و تبیین اصول مهمی چون قاعدهٔ الواحد بهره جسته‌اند؛ اما شیوهٔ اکهارت به گونه‌ای است که وی در غالب موضوعات، وحدت وجود را همچون گزاره‌ای بدیهی که حاصل شهودی حقیقی است، مطرح کرده، نتایج آن را به طریق استدلالی و فلسفی برای شاگردانش تبیین می‌کند. بنابراین، دیدگاه او دربارهٔ سنخیت میان خدا و مخلوقات را باید در چنین بافتی جست و جو کرد.

۳-۶. فرضیهٔ سوم: سنخیت به واسطهٔ وجود یک خصوصیت ویژه در ذات علت

ملاک سنخیت می‌تواند تنها وجود خصوصیتی ویژه در ذات علت باشد. بر اساس این فرضیه، وجود سنخیت میان علت و معلول، به معنای وجود وجهی مشترک میان آنها، اعم از ماهوی یا وجودی نیست و معیار سنخیت، تنها وجود همین خصوصیت ویژه در ذات علت است. علت می‌تواند واجد خصوصیتی باشد که ترجیح صدور یک معلول معین از علت معین را ایجاب کند، بدون آنکه لازم باشد میان علت و معلول مشابهتی در نظر گرفت. معیار قرار دادن وجود خصوصیت ویژه در ذات علت با دیدگاه کسانی هم که قائل به وحدت شخصی یا تشکیکی وجود نیستند، سازگار است. این دیدگاه مستلزم هیچ‌گونه مشابهت، اتحاد یا مماثلت میان علت و معلول نیست. بنابراین، سنخیت می‌تواند به معنای مشابهت ماهوی یا اتحاد وجودی نباشد. تنها کافی است که علت در ذات خود حیثیتی داشته باشد که آن را مستعد صدور یک معلول معین از خود کند. با این تفسیر، اصل سنخیت بسیار به اصل موجبیت نزدیک خواهد شد؛ اما همچنان اصل موجبیت، اعم از اصل سنخیت خواهد بود. بنابراین اگر اصل سنخیت را به عنوان یکی از لوازم ذاتی قانون علیت بپذیریم، با توجه به معیاری که برای سنخیت بیان کردیم، تباین محض علت و معلول نیز در تنافر با اصل سنخیت نخواهد بود.

مایستر اکهارت مبتنی بر دیدگاهی که ظاهراً در تضاد با آموزهٔ وحدت وجود است، آن چنان میان خدا و مخلوقات فاصله می‌بیند که در نظر وی هر چیزی که در مخلوق هست، در خدا نیست؛ حتی «وجود» (کاپلستون ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۵). او که از یک سو خود و همهٔ مخلوقات را در نسبت با ذاتی مطلق و وجودی صرف، «هیچ» می‌بیند (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۸)، از سوی دیگر معتقد است که اگر وجود را به مخلوق نسبت دهیم، آن را نمی‌توان به خدا نسبت داد؛ به همین دلیل او خدا را «فوق وجود» خوانده است. در نظر او، خدا نه «وجود»، بلکه «وجود صرف» (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۲۵۶) است. چنان که قبلاً نیز اشاره شد، سلب وجود از خدا از سوی اکهارت، متناسب با وحدت و اطلاقی است که وی برای خدا در مراتب مختلف هستی در نظر می‌گیرد؛ اکهارت متناسب با هر مرتبه، از انتساب وجود به خدا فاصله می‌گیرد و این جدایی از «فوق وجود» دانستن خدا (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۰) و «عین ادراک» دانستن او (همان، ص ۴۷) تا سلب کامل وجود از خدا در «مرتبهٔ ذات» یا همان الوهیت

(اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۴۰۵) ادامه می‌یابد؛ اگرچه در بسیاری موارد، از مفهومی واحد یعنی «خدا» یا God استفاده می‌کند. وی به نقل از کتاب *کتاب‌العلل* - که در آن وجود، اولین مخلوق دانسته شده است - این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که وجود اساساً طبیعت «مخلوقات» است، نه [طبیعت] علت آنها (همان، ۱۹۷۴، ص ۴۵).

به عقیده وی، از آنجا که خداوند منشأ وجود همه موجودات است، نمی‌تواند خود، وجود یا موجود باشد؛ زیرا یک شیء قادر نیست منشأ چیزی باشد که طبیعت خود اوست (هکت، ۲۰۱۳، ص ۳۶۴). این گفته وی به خوبی می‌تواند رویکرد او را به معنای وجود روشن سازد. اکهارت وجود را به معنای هستی در عالم خلقت می‌گیرد و به واسطه استعلایی که برای خدا و ذات الوهی قائل است، نمی‌تواند بپذیرد که خدا نیز از سنخ «وجود» باشد. اما تفسیر او تفسیر دقیقی نیست و وجود می‌تواند اولین مخلوق از ناحیه خالق باشد که عین وجود است؛ هر چند او در مورد این عقیده، نتیجه مشاهدات و تجارب عرفانی خود را با متن کتاب مقدس همسو یافته است. انجیل یوحنا با این عبارت آغاز می‌شود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» (یوحنا، باب ۱: ۱).

اکهارت با این هدف که «غیر وجود» بودن خدا [در مرتبه ذات] را ثابت کند، می‌کوشد تا با اثبات این فرضیه که خدا عین ادراک و ادراک امری غیر وجودی است، نتیجه مورد نظر خود را بگیرد. به عقیده وی، یوحنا نمی‌گوید که «در ابتدا وجود بود و خدا وجود بود»؛ پس خدا و ادراک یکی هستند و ادراک حقیقتی والاتر و برتر از وجود است؛ چون این ادراک، پیش از هر وجودی بوده است (اکهارت، ۱۹۷۴، ص ۴۷-۴۵). این آیه از کتاب مقدس می‌تواند با ادعای اولیه اکهارت مبنی بر یکی بودن وجود و ادراک در خدا منطبق باشد؛ اما نمی‌تواند ادعای بعدی او، یعنی فوق وجود و غیر وجود بودن ادراک را توجیه کند. کتاب یوحنا با موضوع خلقت آغاز می‌شود و ادراک نقشی حیاتی در خلقت دارد. اگر وجود و ادراک در خداوند یکی باشد، پس اینکه یوحنا به جای «وجود» از «کلمه» آغاز می‌کند، نمی‌تواند شاهی بر برتر بودن ادراک در نسبت با وجود باشد. وجود عین ادراک است و چون بحث درباره خلقت است، از میان دو مفهومی که معنای واحدی دارند، «کلمه» [که مناسبت بیشتری با موضوع آیه دارد] انتخاب شده است؛ پس عینیت وجود و ادراک، تفسیر موجه‌تری از آیه اول کتاب یوحنا خواهد بود.

مهم‌ترین انگیزه اکهارت برای غیر وجود و فوق وجود خواندن خدا، استعلایی محضی است که او میان خدا و مخلوقات قائل است. او نمی‌تواند وجود را هم به خدا منتسب بداند و هم به مخلوقات خدا؛ و به همین دلیل این تعبیر از کتاب مقدس را شاهی بر مدعای خویش گرفته است. شاهد دیگر اکهارت، پاسخی است که خدا به موسی ﷺ می‌دهد: آن‌گاه که موسی از خدا می‌پرسد که «اگر از من نام تو را خواهند، چه بگویم؟» و پاسخ این است: «من آنم که هستم» (سفر خروج، باب ۳، ص ۱۴). خدا خود را «وجود» نمی‌خواند؛ ذات خدا آن قدر متعالی است که تنها خودش می‌تواند معرف خود باشد. خدا خود را به نامی یا صفتی نمی‌خواند که مخلوقاتش نیز بدان خوانده می‌شوند. خدا فوق وجود است؛ خدا فقط و فقط خداست و «وجود»، مخلوق اوست. با این

وصف، در نظر اکهارت، هیچ‌گونه مناسبت وجودی یا ماهوی میان خدا به عنوان امری غیر وجودی و مخلوقات که عین وجودند، وجود نخواهد داشت و تنها یک خصوصیت ویژه در ذات خداست که مرجح صدور یک امر ممکن و عدم ترجیح دیگر ممکنات است.

۷. وحدت موجودات در ذات

گفتیم که وحدت مطلق، مهمترین صفت الوهیت [و در واقع، صفت واحد آن] است و اشاره کردیم که این اطلاق، مقتضی دیگر صفاتی است که [به نحو سلبی] به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین، اعتقاد به وحدت محض ذات الوهی دارای لوازمی است که هر یک به گونه‌ای در شناخت نسبت خدا و الوهیت با مخلوقات مؤثرند. *والتر استیس*، فیلسوف انگلیسی در اثر خود با عنوان *عرفان و فلسفه* این جمله اکهارت را نقل می‌کند: «هر چیزی که انسان در اینجا به طور عینی متکثر می‌یابد، ذاتاً یکی هستند. اینجا همه سبزه‌ها، چوب و سنگ یکی هستند. این عمیق‌ترین ژرفاهاست». به عقیده استیس، این گفته اکهارت به این معنا نیست که سنگ چوب است و چوب سنگ است؛ بلکه سنگ سنگ است و چوب هم چوب و همه اینها از هم متمایزند. درک وحدت اشیا ناشی از تفسیر عقلی اکهارت از مشاهداتش نیست؛ بلکه به واسطه یک «تجربه عرفانی» به دست آمده است (استیس، ۱۹۶۱، ص ۶۶-۶۳). اکهارت در اظهاراتش بیان می‌کند که همه سبزه‌ها در ذات اصیل و وجود صرف خود، یکی هستند. در آنجا [یعنی در ذات]، همه موجودات یکی هستند (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۸۱). پس هر موجودی مرتبه‌ای وجودی از یک ذات واحد، فوق وجود (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۲۵۶) و وجود صرف است و الوهیت، نه ذات خدا، که ذات همه هستی است. به تعبیر اکهارت، [خدای] پدر او را به عنوان پسر خویش و به عنوان یگانه پسرش [و یگانه مخلوق خویش] به دنیا می‌آورد (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۲۷) و الوهیت، ذات این مخلوق و ذات آن خالق نیز هست و همه در این ذات مشترک‌اند. بنابراین، وحدت همه موجودات در ذات را باید یکی از لوازم وحدت مطلق الوهیت دانست.

مایستر اکهارت در یکی از خطابه‌های به ظاهر کفرآمیز خود می‌گوید: «با تولد من همه چیز متولد شد. من علت خودم و همه اشیا بودم. اگر اراده کرده بودم، نه خودم می‌بودم و نه هیچ چیز دیگر. اگر من نبودم، خدا هم نبود. من علت خدایی خدا هستم. اگر من نبودم، خدا خدا نبود» (همان، ص ۴۲۴). از سیاق جمله این‌گونه بر می‌آید که «من» در جمله اول، در واقع مخلوق واحد حق تعالی، و در جمله بعدی، خدای خالق است که به واسطه وحدت آنها در ذات، ضمیری واحد گرفته‌اند. وحدتی که اکهارت در اینجا به همه مخلوقات نسبت می‌دهد، از لوازم وحدت در ذات است. به واسطه همین وحدت است که علت و معلول نیز با هم متحد شده‌اند و چون علت عین معلول است، عدم معلول نیز مستلزم عدم علت خواهد بود و به همین دلیل، اکهارت عدم خدا را به عدم خود به عنوان امری متحد با خدا گره می‌زند.

۸. عنایت خدا و ادراک و نسبت آن با وجود

گفتیم که *اکهارت* از یک سو خدا را حقیقتی می‌داند که تنها «وجود» است؛ و از سوی دیگر با نظر به مراتبی والاتر از هستی، انتساب وجود به خدا را نفی می‌کند و او را نه وجود، که «وجود صرف» و «وجودی ورای وجود» می‌خواند. حد نهایی سلب وجود از خدا، مرتبه ذات یا همان الوهیت است، که در آنجا دیگر «هیچ چیز» نخواهد بود تا سخنی از آن گفته شود؛ اما با رجوع به اظهارات *اکهارت*، به مرتبه‌ای میانی از مراتب هستی خواهیم رسید که تا حدی از الوهیت جدا می‌شود و تبعاً می‌تواند نسبتی متفاوت با مخلوقات داشته باشد. «خدایی که ادراک است»، مرتبه‌ای دیگر از مراتب هستی و مفهومی دیگر برای خداست که دیگر اطلاق محض *Godhead* را ندارد؛ ولی فوق وجود است و از سنخ وجود نیست؛ اما برخلاف الوهیت خالق است و علت همه وجود محسوب می‌شود (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۸). *اکهارت* در پاسخ به این پرسش که آیا وجود و ادراک در خداوند یکی هستند، در ابتدا پاسخ مثبت می‌دهد؛ اما در ادامه مدعی می‌شود که اساساً خدا عین ادراک است، نه اینکه وجودی دارد و ادراکی که عین وجودش باشد. *اکهارت* از الوهیتی که تنها «همان است که هست» و هیچ نسبتی با هیچ چیز ندارد، در یک سیر نزولی به حقیقتی می‌رسد که حالا برخلاف *Godhead* با چیزی دارای نسبت است. «خدایی که ادراک است» باید مدرک چیزی باشد؛ در نتیجه به واسطه نسبتی که با نفس مدرک پیدا می‌کند، از الوهیت متمایز می‌شود. مدرک خدا، در واقع وجود مجازی همه موجودات در *Godhead*، ورای وجود حقیقی آنها در عالم است و این یک آموزه نوافلاطونی است (مک‌گین، ۲۰۰۱، ص ۱۰۴)؛ اما *اکهارت* ادعا می‌کند که ادراک در نسبت با وجود، اساساً از سخنی دیگر است. یعنی خدایی که همان ادراک است، نه الوهیت است و نه وجود.

ادراک به ادعای *اکهارت*، چون کمالی برای وجود محسوب می‌شود، امری برتر از وجود و به همین سبب غیر وجود است. *اکهارت* به رغم اینکه بارها خدا و وجود را یکی می‌داند، اظهاراتی دارد که نشان می‌دهد او انتساب وجود به خدا را نیز چندان دقیق نمی‌پندارد. وی در «پرسش‌های پارسی» ادراک و وجود را در خدا یکی دانسته است؛ اما پس از اینکه براینی را برای اثبات آن اقامه می‌کند، مدعی می‌شود که اساساً خدا تنها ادراک است، نه خدایی که وجودی دارد و ادراکی که عین وجودش است. او سپس سه ادعای قابل توجه را مطرح می‌کند:

ادعای اول اینکه ادراک امری والاتر و برتر از وجود است. یک موجود دارای ادراک، کامل‌تر از موجودی است که فاقد آن است؛ بنابراین ادراک باید حقیقتی برتر از وجود باشد تا بتواند وجه کمال برای وجود تلقی شود (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۶). *اکهارت* با این بیان، آشکارا از عقیده پیشین خود مبنی بر یکی بودن ادراک و وجود در خداوند فاصله می‌گیرد. ادراک باید غیر وجود باشد تا کمالی برای آن محسوب شود. به تعبیر وی، «ادعای من این نیست که خدا می‌فهمد، چون وجود دارد؛ بلکه وجود دارد، چون می‌فهمد» (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۵). به عبارت دیگر،

وجود معلول ادراک است. اما این ادعای *اکهارت* را نمی‌توان چندان موجه دانست. ادراک، کمالی برای وجود نیست، بلکه کمالی است ناشی از وجود، از سنخ وجود و عین وجود، برای موجود. همین خطا موجب شده است تا وی به امری «فوق وجود» و «غیر وجود» و در عین حال «غیر عدم» معتقد شود و وجود را در این ساحت از خدا نفی کند. *اکهارت* وجود را تنها به معنای هستی در عالم شهادت تلقی می‌کند و اگر هم آن را به خدا نسبت می‌دهد، نه به اشتراک معنوی، که به اشتراک لفظی به خدا منتسب می‌داند و به همین دلیل وجود را به همان معنایی که دربارهٔ مخلوقات گفته می‌شود، از خدا نفی می‌کند. ادراک امری است وجودی و تعبیر آن به امری غیر وجود و در عین حال غیر عدم، مستلزم تناقض است.

دومین ادعای *اکهارت* این است که ادراک اساساً از سنخی دیگر است: «... خود ادراک و هر آنچه که به وسیلهٔ عقل صورت می‌گیرد، به مرتبه‌ای غیر از وجود تعلق دارد» (همان، ص ۴۷). بنابراین اگر خدا عیناً همان ادراک و ادراک نیز در نسبت با وجود از سنخی دیگر تلقی شود، در اندیشهٔ *اکهارت* باید میان خدا و وجود تباین برقرار باشد؛ اما این ادعای او را چگونه می‌توان معنا کرد؟ آیا حقیقتاً «هستی» غیر هم‌سنخ با «وجود» قابل تصور است؟ *اکهارت* به واسطهٔ برهانی که برای اثبات مدعای خویش ارائه می‌دهد، تا حدودی تلاش کرده است تا به این پرسش پاسخ دهد. او می‌گوید: مگر نه این است که *ارسطو* در *متافیزیک* خود اظهار می‌کند که خیر و شر در اشیا، و صدق و کذب، در ذهن است؟ پس صدق و کذب یک امر وجودی نیست؛ به عبارت دیگر، چیزی در ذهن هست که طبیعت «وجود» را ندارد یا به تعبیری دیگر، هم‌سنخ با «وجود» نیست. در نتیجه، تصور و آنچه در ذهن است، موجود نیست. به همین ترتیب، هر آنچه مرتبط با ادراک است، امری غیر از «وجود» خواهد بود؛ اما ادراک در خداوند با ادراک در انسان کاملاً متفاوت است. به عقیدهٔ *اکهارت*، ما می‌توانیم به چیزهایی بیندیشیم که خدا قادر به آن نیست؛ ما می‌توانیم در ذهن خود آتشی را ادراک کنیم که فاقد حرارت است؛ ولی خدا نمی‌تواند آتشی ایجاد کند که گرما نداشته باشد (همان، ص ۴۷). به بیان دیگر، ادراک یک شیء در خداوند، عین حقیقت آن شیء است. پس مراد *اکهارت* در اینجا وجود ذهنی نیست؛ بلکه همان چیزی است که در عرفان اسلامی از آن به «اعیان ثابت» تعبیر شده است. به بیان *اکهارت*، در خداوند هیچ امر بالقوهٔ منفعلی وجود ندارد (*اکهارت*، ۱۹۷۴، ص ۴۴)؛ پس ادراک که [همواره تابع مدرک است] نیز در خداوند نمی‌تواند انفعالی باشد. در نتیجه خدا همان ادراک است و ادراک با آن وجودی که مخلوقات واجد آن‌اند، هیچ سنخیتی ندارد و در واقع رابطهٔ میان خدا و وجود، تنها در «خلقت» قابل تبیین است. پس *اکهارت* معتقد به ساحتی از خداوند است که هیچ سنخیتی با مخلوقات، که متصّف و منتسب به وجودند؛ ندارد. اما اعتقاد به «اعیان ثابت» یا [به تعبیر *اکهارت*] «ادراک» به عنوان امری غیر وجود و غیر عدم - که عقیدهٔ بسیاری از عرفا و متکلمان مسلمان، از جمله *ابن عربی* و *پيروان* او و نیز برخی از متکلمان معتزلی نیز هست (ابن عربی، ۱۴۰۵، ص ۵۱۹-۵۱۸؛ غزالی

۱۴۱۶، ص ۱۳۰) - را نمی‌توان به عنوان عقیده‌ای سازگار پذیرفت. واسطهٔ میان وجود مطلق، و عدم مطلق آشکارا خلاف اصل امتناع ارتفاع نقیضین است؛ مگر اینکه وجود و عدم را به معنای خاصی مثل وجود در عالم شهادت اعتبار کنیم که باز هم چندان قابل توجیه نیست. بنابراین به نظر می‌رسد که ادعای/کههارت در فوق وجود و غیر وجود خواندن الوهیت و خدایی که عین ادراک است، عقیده‌ای ناشی از تفسیری غیر دقیق از مفهوم وجود باشد؛ اما برخی معتقدند که/کههارت پس از اینکه خدا و ادراک را یکی دانسته، از این عقیدهٔ خود عدول کرده و قائل به یکی بودن خدا و وجود شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۶) و در نتیجه می‌توان گفت که/کههارت برخلاف برخی از عرفا، انحصار هستی در «وجود» را می‌پذیرد و اعتقاد به امری غیر وجود و در عین حال غیر عدم را رد می‌کند.

۹. نسبت نفس با خدا

خدایی که عین ادراک است، مرتبه‌ای از مراتب هستی است که بیشترین شباهت با نفس را دارد. نفس هم دارای ادراک است؛ با این تفاوت که ادراک در نفس، متأخر از وجود و متمایز با آن است. ادراک در الوهیت، عین ذات، و در انسان یک کیفیت نفسانی است (مک‌گین، ۱۹۸۶، ص ۶۶). نفس به واسطهٔ برخوردارگی از عقل و ادراک، با خدا که عین ادراک است، یکی می‌شود. به تعبیر/کههارت، نفس یک وجود عقلی و ادراکی دارد؛ پس هر جا نفس هست خدا هست؛ و هر جا خدا هست، نفس هست (کههارت، ۲۰۰۹، ص ۳۳۸)؛ پس نفس امری است که از طرفی از سنخ وجود و از طرفی هم‌سنخ با خدای ادراک است؛ از سوی دیگر، نفس به واسطهٔ ادراک می‌تواند نقطهٔ اتصال الوهیت و عالم وجود باشد. از آنجا که ادراک به عقیدهٔ/کههارت امری غیر وجودی است، چگونه می‌تواند با نفس که دارای قوه ادراک است و چون مخلوق است، امری وجودی محسوب می‌شود، وحدت داشته باشد؟ وحدت نفس به واسطهٔ برخوردارگی از عقل و ادراک با خدایی که وجود محض است و وجودش عین ادراک است، بسیار سازگارتر به نظر می‌رسد تا با خدایی که عین ادراک است، ولی ادراک در او امری غیر وجودی و فوق وجود است. بنابراین به نظر می‌رسد که آموزهٔ غیر وجودی بودن الوهیت و ادراک نزد/کههارت، مانعی بر سر اعتقاد به وحدت نفس و خدا باشد.

/کههارت در باب شباهت خدا و نفس نیز بسیار سخن گفته است. در کتاب مقدس آمده است که خدا فرمود: «بگذارید انسان را مطابق با صورت و شبیه خود بیافرینیم؛ و [بدین واسطه] به او اجازه دهیم که بر ماهیان دریا و پرندگان هوا و حیوانات و تمام زمین و هر خنده‌ای که بر زمین می‌جنبد، تسلط داشته باشد. و خدا انسان را بر صورت خود خلق کرد» (کتاب پیدایش، باب ۱: ۲۶ و ۲۷). /کههارت از این آیه نتیجه می‌گیرد که نفس انسان چنان شبیه خدا آفریده شده است که هیچ موجودی در عالم همچون نفس انسانی چنین شباهتی به خدا ندارد و هیچ مخلوقی را نمی‌توان یافت که تا به این حد بر صورت خدا خلق شده

باشد (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۶۶). شباهت خدا و نفس و وحدت آنها نقشی بنیادین در شناخت خدا دارد. شناخت نفس، مقدمه شناخت خداست و این حقیقت در آثار و مواضع عموم اولیای الهی، عرفا، متألهان و فلاسفه در طول تاریخ آمده است. به عقیده/اکهارت، «برای رسیدن به ذات خدا در بالاترین درجه، باید به درون ذات خود در عمیق‌ترین اعماق فرو رفت؛ زیرا کسی که نخست خویشتن را نشناخته باشد، نمی‌تواند خدا را بشناسد. به اعماق نفس برو؛ به متعالی‌ترین ساحت خداوند رسیده‌ای. به ریشه برو؛ به بالاترین درجه نائل آمده‌ای» (کاکایی ۱۳۹۳، ص ۲۸۵). برای درک تمایز میان Godhead و خدا نیز باید به نفس رجوع کرد. الوهیت یا (Godhead)، ذاتی بسیط، مطلق و فاقد هرگونه فعلی است. برای نفس هم می‌توان چنین ساحتی را فرض کرد. نفسی که فاعل هیچ فعلی نیست یا به عبارت دیگر، هیچ‌گونه اثر خارجی ندارد هیچ یک از حواس آن کار نمی‌کند و تمامی قوای ادراکی آن غیر فعال است، باز دارای ذاتی است که نمی‌توان هستی آن را منکر شد. برای چنین ذاتی، اساساً حدّ وجودی هم قابل فرض نیست. ذاتی که فقط هست، نه فعلی دارد و نه ادراکی و نه اثری خارجی، البته به عدم بسیار نزدیک است؛ ولی باز نمی‌توان آن را عدم خواند. حال همین نفس اگر دارای ادراک باشد، اما نه فعلی داشته باشد و نه انفعالی، به عبارت دیگر هیچ یک از حواس آن فعال نباشد و تنها مدرک ذات خویش باشد [یعنی شبیه آنچه/ابن سینا تحت عنوان «برهان هوای طلق» مطرح کرده است]، چنین نفسی بسیار به «خدایی که ادراک است» شبیه خواهد بود. بنابراین با شناخت نفس و مراتب آن می‌توان خدا و مراتب عالم را ادراک کرد؛ اگرچه نتوان به کنه ذات، چه در مورد خدا و چه در مورد نفس، پی برد.

از دیگر مشابهت‌های خدا و نفس این است که هر دو امری فرازمانی‌اند. اگر نفس به واسطه زمان قابل لمس باشد، دیگر نفس نیست؛ همان‌گونه که خدا اگر به واسطه زمان قابل لمس باشد، دیگر خدا نخواهد بود (اکهارت، ۲۰۰۹، ص ۱۷۸). فرازمانی و فرامکانی بودن خدا و نفس نیز از جمله مشترکات عموم متألهان و فلاسفه است؛ اما پیوند و شباهت خدا و نفس در اندیشه/اکهارت بسیار فراتر از صفات مشترک سلبی است. از نظر/اکهارت، نفس در خدا و خدا در نفس، حی و حاضر است (همان، ص ۳۹۸). وحدت میان خدا و نفس، وحدتی است که در همه مراتب وجود و ساحت‌ها جاری است: وحدت در ذات، وحدت در مرتبه ادراک محض و وحدت در وجود. به تعبیر/اکهارت، «نفس چیزی است که حقیقتاً به صورت خود خدا آفریده شده است؛ به صورت همه آن چیزی که خدا در ماهیت و وجود و تجلی و ذات خویش چنان است» (کاکایی ۱۳۹۳، ص ۲۸۳). خدا در مرتبه ذات، فاعل هیچ فعلی نیست؛ همان‌گونه که نفس نیز چنان است. خدا ساحتی دارد که عین ادراک است؛ همان‌گونه که نفس دارای مرتبه‌ای است که وجودش عین ادراک است. وجود، تجلی ذات الوهی است؛ نفس نیز در مراتب وجودی خود چنان با خدایی که تنها وجود است وحدت دارد، که همه تجلیات ذات، عین تجلیات نفس است.

نتیجه‌گیری

نسبت خدا و ذات الوهی با مخلوقات را با توجه به وجوه تمایزی که میان خدا و الوهیت از دیدگاه مایستر اکهارت وجود دارد، در چند ساحت می‌توان بیان کرد: اول عینیت «ذات همه هستی» با «الوهیت» به واسطه وحدت مطلق ذات؛ دوم تباین محض الوهیت با مخلوقات و اینکه ذات الوهی هیچ نسبتی با هیچ چیز ندارد؛ سوم، اتحاد وجودی خدا و مخلوقات، و تباین آنها در صفات به واسطه انحصار وجود در خدا و اینکه «وجود، خداست»؛ و چهارم وحدت خدا و نفس به واسطه عینیت خدا و ادراک. در نتیجه بر اساس دیدگاه اکهارت، نسبت الوهیت با مخلوقات را می‌توان، «وحدت در عین تباین»، و نسبت خدا و مخلوقات را «وحدت در وجود» و «تباین در صفات» دانست.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الإعلام الإسلامی. — (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار.

ابن عربی، محی الدین، ۱۴۰۵، *الفتوحات المکیه*. قاهره، الهیئة المصریة العامه للكتاب. بحرانی، اشکان، ۱۳۸۹، *آینه های نیستی*، تهران، نشر علم.

شیرازی، صدر المتألهین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۶، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.

کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، [مترجم] سید جلال الدین مجتوی، تهران، علمی و فرهنگی. کاکایی، قاسم، ۱۳۹۳، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.

کتاب مقدس، ۱۹۲۰، *عهد قدیم و جدید*، لندن، ماساچوست بایبل سوسایتی. — (۲۰۱۹)، *متی تا مکاشفه*، ترجمه دنیای جدید، آلمان، وختوم - گزلفت.

Eckhart. (1909). *Meister Eckhart's Sermons / First Time Translated into English*. [trans.] Claud Field. London: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

—. (1974). *Parisian Questions and Prologues*. [trans.] Armand Augustine Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

—. (2009). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. [ed.] Maurice O'Connell Walshe. New York: The Crossroad.

—. (1981). *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. [trans.] Edmund Colledge and Bernard McGinn. New Jersey: Paulist Press.

Fox, Matthew. (1980). *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*. Garden City, New York: Image Books.

Hackett, Jeremiah M. (2013). *A Companion to Meister Eckhart*. Boston: Brill.

McGinn, Bernard. (2001). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. New York: The Continuum Publishing Company.

—. (1986). *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*. Mahwah: Paulist Press.

Pfeiffer, Franz. (1924). *Meister Eckhart*. London: John M. Watkins.

Stace, Walter Terence. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: McMillan & Co LTD.

The Holly Bible [KJV]. (2012). Massachusetts: Hendrickson Publishers. King James Version.

The Holy Bible. (1609, 1582). Douai, Rheims: English College of Douai.

Warfield, Benjamin Breckinridge. (1915). *The International Standard Bible Encyclopedia*. Chicago: THE HOWARD-SEVERANCE COMPANY. Vol. II.