



عنوان: فصلنامه علمی نسیم کوثر

مدیر مسئول و سردبیر: سید محمد حسینی دره صوفی

ویراستار: سیده نیلوفر حسینی

گرافیکست: سیده زهرا حسینی

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۰,۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز: بنیاد فرهنگی خدماتی امام حسن عسکری (ع)

شماره تماس: ۰۰۹۸۹۳۵۳۹۶۹۷۷۶

سایت فصلنامه: nasimekosar.blog.ir

ایمیل: nasimkosar1399@gmail.com

دفتر مرکزی و محل چاپ: قم

راهنمایی نویسندگان و شیوه نامه نگارش فصلنامه علمی نسیم کوثر

۱. مقاله قبلا در نشریه دیگری به چاپ نرسیده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۲. مقاله دارای عنوان، چکیده به زبان فارسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه گیری، منابع و مأخذ باشد.
۳. مقاله در برنامه word و باقلم IR lotus و اندازه ۱۴ نازک بوده و عنوان مقاله با قلم B Titr و اندازه ۱۴ تایپ شود.
۴. حجم هر مقاله حداقل ۱۲ و حداکثر ۲۲ صفحه باشد.
۵. کلمات کلیدی بین ۴-۷ کلمه و بصورت فارسی باشد.
۶. چکیده فارسی، از ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه باشد.
۷. معادل انگلیسی اصطلاحات و مفاهیم علمی رایج، پانویست شود.
۸. ارجاع به منابع درون متنی باشد. داخل پرانتز، نام خانوادگی، سال انتشار و شماره صفحات ذکر شود. مثال (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۶، ۱۰۰).
۹. فهرست منابع و مأخذ، به ترتیب الفبای نام خانوادگی نویسندگان، باشد (الف) کتابها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان کتاب، (بصورت توپر)، نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل انتشار و ناشر. مثال: هارت، هربت، ۱۳۹۰، مفهوم قانون، راسخ، محمد، تهران، نشر نی.
- ب) مقالات: نام خانوادگی، نام، سال انتشار، عنوان مقاله، (بصورت توپر)، نام مجله، شماره مجله و شماره صفحات اول و آخر مقاله. مثال: رضایی، محسن، ۱۳۸۵، روش تجربی، فرهنگ مدیریتی، سال چهارم، شماره دوازدهم، ۱۷۲-۱۸۹.
۱۰. در زیر عنوان مقاله اسم نویسنده یا نویسندگان و در قسمت پاورقی ایمیل و سمت پژوهشگر و همچنین مشخص نمودن نویسنده مسئول. (به عنوان مثال حسینی، سید محمد، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم).
۱۱. مقالات بیانگر آرا و نظرات نویسندگان است و فصلنامه نسیم کوثر مسئولیتی در قبال محتوا و نویسنده آن ندارد.

اعضای هیأت تحریریه:

۱. سید محمد حسینی دره صوفی، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی،
نخبه و پژوهشگر برتر در دانشگاه بین المللی المصطفی. قم
۲. دکتر سید رضی قادری، دکتری فلسفه اخلاق از دانشگاه باقر العلوم،
سطح چهار فقه و اصول حوزه، استاد سطوح عالی حوزه. قم
۴. سید مهدی نقوی، ارشد رشته ادیان ابراهیمی، قم جامعة المصطفی

فهرست مطالب

واکاوی «استملاک اتباع خارجه» در فقه اهلیت و حقوق ایران ۷

باز خوانی انتقادی نظریه وارستگی مایستراکهارت ۳۷

بررسی سیر تاریخی ماهیت اجازه در بیع فضولی از دیدگاه مذهب
شیعه ۶۱

ماهیت دیه ۸۱

شاخصه‌های قرآنی حمایت حکومت اسلامی از نگاه آیه الله العظمی
امام خامنه ای ۱۰۱

بررسی دیدگاه‌های فقهای امامیه در بابظهار در نکاح موقت ۱۲۵

قاعده عدم شفاعت در حدود و تسری آن به تعزیرات از دیدگاه فقه
اهل البیت (ع) فقه حنفی و حقوق ایران و افغانستان ۱۳۹

نقش عدالت در همگرایی بین المللی از منظر اسلام ۱۵۹



سال پنجم، تابستان ۱۴۰۴، شماره ۱۹

باز خوانی انتقادی نظریه وارستگی مایستر اکهارت

سید رضی قادری^۱؛ سید محمد قادری^۲

چکیده

اکهارت وارستگی را مهمترین راه خداگونه شدن می‌داند و آن را از طریق سه مولفه هیچ‌نخواستن، هیچ‌ندانستن و هیچ‌نداشتن تبیین می‌نماید. وی با تبیین خاص خود از سه مولفه مذکور نتیجه‌گیری می‌کند که یکی از ویژگی‌های انسان وارسته، تأثیرناپذیری و ایستایی او از حوادث پیرامونی است. در نتیجه انسان وارسته نسبت به تمام اتفاقات پیرامونی خویش، دچار غم، شادی، اندوه و نگرانی نمی‌گردد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در صدد اثبات این است که نتیجه‌گیری اکهارت اولاً با متون مقدس و ثانیاً با سایر اندیشه‌های اکهارت ناسازگار است و برای حصول این نتیجه سه نقد درون‌متنی و یک نقد برون‌متنی (با توجه به حکمت متعالیه) اقامه می‌کند. در پایان چنین نتیجه‌گیری می‌شود که انسان وارسته به مثابه انسان خداگونه، دلبسته به مردم بوده و در پی تحقق عدالت است و برای این امر متحمل رنج‌های فراوانی می‌شود و توجه به خلق، مانع توجه او به حق نیست.

واژگان کلیدی: اکهارت، وارستگی، انسان وارسته، نیستی

۱. سید رضی قادری؛ سطح چهار حوزه و دانش آموخته دکتری اخلاق دانشگاه

باقرالعلوم ع، (نویسنده مسئول) Ghaderi1@chmail.ir

۲. سید محمد قادری؛ دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام

خمینی (ره) قزوین

۱. مقدمه

اهمیت وارستگی در نظام فکری اکهارت به گونه‌ای است که از آن به عنوان عنصر محوری در تعالیم اکهارت نام برده می‌شود (Davis, ۱۹۹۴: ۱۲۷-۱۲۸) اکهارت نیز بیان می‌کند فضیلتی برتر از وارستگی وجود ندارد زیرا وارستگی سبب می‌شود انسان به مقام «نیستی» در آید و این نقطه، بالاترین درجه امکانی برای انسان است به همین جهت قلب وارسته، قلب نیست شده است و چنین قلبی بیشترین قابلیت را برای خداگونه شدن داراست که می‌تواند خداوند را آن گونه که هست در خود جای دهد (Eckhart, ۱۹۷۸: ۱۷۷). اگر بتوانیم خود را به رنگ نیستی در آوریم که لازمه‌اش آن است که تمام آنچه در ما است را ترک کنیم، در این صورت قادر خواهیم بود در وجود عریان خدا قرار گیریم. (Eckhart, ۱۹۸۶: ۳۲۹ وقتی در وجود عریان خدا قرار بگیری، نفس با خدا متحد می‌گردد. در آنجا تویی «تو» و «او»ی خدا یک «من» خواهد شد و تو در آنجا وجود ثابت و بی نام او را درک خواهی کرد. (Eckhart, ۱۹۹۱: ۱۸۴) در این جاست که روح القدس، نفس را به اصلی که از آنجا نشئت گرفته می‌رساند در آنجا انسان بیشترین شباهت را با آن صورتی پیدا می‌کند که قبل از آفرینش در خدا داشت. (Ibid: ۲۷۱)

پس در وارستگی، انسان هویت خلقی خویش را از دست داده و آنچه باقی می‌ماند هویت الهی اوست. در این صورت بیشترین تناسب با خداوند صورت می‌پذیرد و خداوند می‌تواند در هویت الهی انسان قرار گیرد به همین جهت انسان باید هویت خلقی خود را بمیراند تا خداگونه شود. اکهارت معتقد است که هنگامی که نفس با نیستی متحد شود با پدر متحد شده است هر صفتی را که در ارتباط حق و خلق برای نفس یا انسان قائل باشیم بیانگر نوعی اضافه است و نشانه حالتی از دوگانگی است. یگانگی فقط در وارستگی قابل دستیابی است. قلب وارسته آن چنان در نیستی منحصر است که فقط خداوند می‌تواند در آن جای گیرد.. (Caputo, ۱۹۷۸: ۲۱۳)

در اینجا خدا و نفس هر دو از مخلوقات خالی می‌شوند و نفسی که به وارستگی رسیده و هیچ نوع تعلق و تقیدی به این و آن ندارد با خدا متحد می‌شود. دیگر در اینجا با خدا و نفس و یا بعبارتی با دو هویت مستقل و جدا از هم سروکار نداریم بلکه به اعتقاد اکهارت در اینجا با ذات خدا و ذات نفس سروکار داریم که با هم

وحدت یافته و یگانه شدند. حال که اهمیت وارستگی روشن شد باید ببینیم که آیا اکهارت توانسته است آن را به خوبی تبیین نماید؟ به نظر می‌رسد برخلاف تأکید وی بر اهمیت آن، مسأله وارستگی با برخی از ارکان نظام فکری او ناسازگاری دارد و راه حل وی برای خلاصی از این ناسازگاری ناکافی است. به همین منظور ابتدا مفهوم شناسی وارستگی و سپس بیان نظریه وارستگی در قالب مولفه سه‌گانه ذکر شده و در پایان نقد و بررسی آن پرداخته می‌شود.

۲. مبانی نظری

۲-۱. مفهوم شناسی وارستگی

یکی از ویژگی‌هایی که اکهارت برای نفس وارسته قائل است آزاد، رها و حراً^۱ می‌باشد زیرا در اثر وارستگی، نفس می‌کوشد تا به بالاترین درجه برسد؛ یعنی به سوی آن مقام والا که فوق همه اشیا و در بالاترین درجه حریت قرار دارد حرکت کند و در آنجا خدا را در ذات الهی خالصش لمس نماید تا اینکه خدا خودش را در نفس و نفس را در خودش در آورد. بنابراین برای رسیدن به حریت الهی نفس باید خودش را از همه چیز خالص سازد. (Eckhart, ۱۹۸۱: ۳۶۶). بنابراین یکی از معانی وارستگی حریت^۲ است. (Cyprian, ۱۹۹۳: ۳۶۶) اکهارت در آثار خویش مفهوم وارستگی را با مفهوم نیستی پیوند برقرار کرده و به نوعی هم معنا می‌داند. زیرا به باور اکهارت در وارستگی از یک نوع نیستی به هستی دیگر در حرکت هستیم. از نیستی هویت خلقی که همان قلمرو تعلقات و تقیدات است به هستی هویت حق و اله. (Eckhart, ۱۹۸۶: ۳۳۱) کسی که خود را از همه تعلقات و تقیدات بزدايد و به نیستی برسد در این نیستی، خدا را خواهد یافت و با او متحد خواهد شد در این جا اتحاد بین دو ذات یا دو جوهر نیست زیرا نفس انسان سالک از خود تهی شده و به حق پیوسته است. (Fox, ۱۹۹۱: ۱۸۴) هنگامی که نفس به این مرحله برسد نام خود را از دست داده خدا

1 - free and untrammelled

2 - freedom

را درون خود کشیده نیست^۱ خواهد شد. (McGinn, ۱۹۸۱: ۲۹۲)

در جای دیگر براین مطلب تاکید می‌کند که هنگامی که این دو عین یکی می‌شوند یکی باید از خود فانی شود، بنابراین وقتی که خدا و نفس یکی می‌شوند، نفس وجود و حیات خلقی خویش را از دست می‌دهد. و با دستیابی به این اتحاد، به درون نیستی خود فرو می‌رود. (Caputo, ۱۹۷۸: ۱۸۵، ۲۱۵-۲۱۶) پس معلوم شد که وارستگی به چه معناست: بریدن و قطع تعلق^۲ از تمام اشیاء، تهیّت^۳، آزادی^۴ و در یک کلمه نیستی. (Eckhart, ۱۹۸۱: ۱۳۷، ۱۳۳) بعد از آن که مفهوم و معنا و اهمیت وارستگی روشن شد لازم است به عوامل و مولفه‌هایی که انسان با عمل به آن‌ها به وارستگی می‌رسد و انسان وارسته می‌گردد اشاره کنیم.

۳. تبیین نظریه وارستگی

از منظر اکهارت انسانی که به وارستگی و به تعبیری به نیستی رسیده باشد به بالاترین و عالی‌ترین درجه فنا رسیده است یعنی به مقامی نائل شده که در خداوند فانی شده و خود را مرده می‌بیند. در این حالت جز خدا هیچ نمی‌داند، جز او هیچ نمی‌خواهد و هیچ علم و اراده‌ای از خود، جز علم و اراده خدا ندارد. (Eckhart ۱۹۸۱: ۲۱۶، ۲۳۰)

بنابراین با پذیرش سه نوع نیستی مذکور (نیستی در اراده، نیستی علم و نیستی از هویت خلقی) انسان به وارستگی دست می‌یابد. از این رو ارائه تصویر روشن از وارستگی در گرو تبیین مولفه سه‌گانه نیستی است. مراد از مولفه اول همان إعراض از تمام مخلوقات حتی از خویشتن است. وقتی انسان بتواند هیچ نخواستن را در خود محقق سازد به وصال با خداوند دست می‌یابد زیرا وقتی خویشتن و غیر حق را از خود برهاند به خدا می‌رسد. مراد از مولفه دوم، رهایی و آزادی ذهن از تمام تصورات

1 - nothing

۲ - cutting away

۳ - Emptiness

۴ - Freedom

است. با تحقق این مولفه، انسان وارد قلمرو جهل شده که در آن تنها خدا را می‌یابد و پذیرای او خواهد بود. با مولفه سوم، انسان به نیستی می‌رسد و چیزی از هویت خلقی او باقی نمی‌ماند در این صورت متحد با خداوند می‌شود.

۲-۳. مولفه اول: هیچ نخواستن

اولین مولفه‌ای که اکهارت در تبیین وارسستگی بیان می‌کند هیچ نخواستن است. همان‌گونه که بیان شد «هیچ» نخواستن به معنای اعراض از تمام مخلوقات حتی از خویش است. برای خداگونه شدن، انسان باید از تمام چیزها حتی خودیت خود رها، و آزاد از حیات فردی شود چنین شخصی «در خدا»^۱ و «با خدا»^۲ و پسر خدا است. به همین دلیل اکهارت می‌گوید انسان وقتی توانست خود را از همه چیز پاک و برهنه کند آنگاه می‌تواند خدا را آن‌گونه که در خویشستن خویش برهنه است بیابد. (Eckhart, ۱۹۹۴: ۲۵۶)

به این ترتیب روشن شد که چنین نیستی کاملی به دو صورت حاصل می‌شود و عبارتی دو پیش شرط دارد. ۱: نیستی از تمام مخلوقات ۲: نیستی از خود. اکهارت در این باره می‌گوید:

«اگر شما واقعا خود را از تمام چیزها خالی کنی و بوسیله اعراض تمام عیار، آنچه که در تو تولد می‌یابد و با تو تماس می‌گیرد چیزی بیش از خودت نیست و تو یک سره و تماما با خدای خودت هستی». (bid: ۶۸)

در این راه، نیستی از خود مقدم بر نیستی از مخلوقات است یعنی تا نیستی از خود تحقق نیابد نیستی از مخلوقات دست یافتنی نخواهد بود به همین دلیل اکهارت معتقد است در آغاز باید با خود شروع و خود را ترک کنیم اگر کسی از خود رها شود از همه چیز رها خواهد بود آن وقت به سرچشمه آرامش خواهد رسید. (Ibid: ۶)

حال چرا اعراض از خود و مخلوقات به اتحاد با خدا می‌انجامد؟ در جواب می‌توان چنین گفت که از آن جایی که نفس وجودی محدود دارد اگر بخواهد وجود

۱ - in God

۲ - with God

محدود خود را حفظ کند، در این صورت بیشترین تمایز را با خدای نامحدود خواهد داشت. اما اگر همین نفس از وجود خود دست بکشد به نیستی می‌رسد آن‌گاه تمایز از بین خواهد رفت و وجود نفس همان وجود خدا و باقی به بقا خدا خواهد بود. (Cyprian, ۱۹۹۳: ۲۴۱) این یک تجارت عادلانه و پایاپای است زیرا به هر مقداری که از اشیا جدا می‌شوی، به همان میزان، خداوند با تمام آنچه که دارد وارد تو می‌شود. (Eckhart, ۱۹۹۴: ۷)

فرآیند جدایی نفس از تمام چیزها حتی از خود خلقی، پرسش‌های جدی‌ای را مطرح می‌کند از جمله این که در این دستگاه عرفانی جایگاه «من»^۱ و فاعلیت‌گری^۲ آن کجاست؟ اکهارت در آثار لاتین و آلمانی خود بیان می‌کند که ضمیر «من» فقط متعلق به خداست. وی چنین بیان می‌کند که در حقیقت من خلقی^۳ یک اشتباه است یک «کاذب - من»^۴ است که تنها به وسیله بازسازی و نوسازی^۵، ما می‌توانیم خود واقعی^۶ را پیدا کنیم خود واقعی همان «برتر - من»^۷ است و چنین شخصی به معنای واقعی کلمه در بستر خدا^۸ می‌زید. (McGinn, ۲۰۰۱: ۱۳۷) وقتی انسان به خود برتر و واقعی خود برسد چنان با خدا اتحاد می‌یابد که اکهارت بیان می‌کند:

«آن چشمی که انسان وارسته خدا را می‌بیند همان چشمی است که خدا او را می‌بیند، چشم انسان وارسته و چشم خدا و دیدن انسان وارسته و دیدن خدا یکی است. یک علم و یک عشق. (Ibid: ۱۸۷)

۱ - I

۲ - Subjectivity

۳ - Created ego

۴ - Pseudo - I

۵ - این نوسازی فرایندی است که اکهارت اغلب آن را با واژه‌های آلمانی «Entwerden» به معنای نابودی و «Entbilden» به معنای فروپاشی بیان میکند

۶ - True Self

۷ - Transcendent - I

۸ - Ground of God

پس انسان با هیچ نخواستن از تمام مخلوقات حتی از خود، رهایی می‌یابد که با این اعراض، از خود کاذب جدا شده و به خود واقعی - خود برتر - نائل می‌شود که خود واقعی او در زمینه و بستر خدا وجود دارد. پس با هیچ نخواستن، انسان به خداوند می‌رسد و در وجود او سکنا می‌گزیند و تمام وجود او، خدایی می‌گردد.

۳-۱. مولفه دوم: هیچ ندانستن

عنصر دومی که اکهارت در تبیین وارستگی بیان می‌کند هیچ ندانستن است که در قلمرو آگاهی و معرفت قرار دارد. همان‌گونه که بیان شد هیچ ندانستن یعنی خالی نمودن ذهن از صور و مفاهیم. در مفهوم وارستگی گفته شد که وارستگی در حقیقت همان نیستی است. یکی از جنبه‌های نیستی، نیستی معرفت شناختی است یعنی ذهن از تمام تصورات و مفاهیم خالی گردد. به تعبیر اکهارت «رهایی و آزادی ذهن از تمام تصورات و افعال» (Ibid: ۶۷) وی می‌افزاید هر وقت من بتوانم بطور کامل آگاهی فردی ام^۱ را انکار کنم در این صورت ذات من با ذات خدا یکی می‌شود. (Ibid: ۵۰) به اعتقاد اکهارت برترین منزل، منزل جهل است. جایی که فرد آگاهی خویش را از اشیا و افراد پیرامون خود کاملاً از دست می‌دهد و از هر نوع فردیت حتی از فردیت خویش نیز غافل و بی‌خبر می‌شود. (Kieckhefer, ۱۹۷۸: ۲۱۵)

اکهارت از تهی نمودن ذهن از صور و مفاهیم با تعبیر «جهل سکوت آمیز» یاد کرده (Caputo, ۱۹۷۸: ۲۰۷). می‌گوید:

«این جهل در واقع به علم حقیقی مبدل شده^۲ است چون چنین جهلی در حقیقت از خودآگاهی به خداآگاهی رسیدن است. در آنجا با علم ربوبی عالم می‌شویم و جهلمان مبدل به علم فوق طبیعی می‌گردد.» (Fox, ۱۹۹۱: ۲۶۲)

۱ - Myself - Awareness

۲ - transformed knowledge

۳ - بسیاری از اندیشمندان بعد از اکهارت از این دیدگاه وی تاثیر پذیرفته اند مثلاً نیکولای کوزایی با الهام از این عبارات اکهارت است که نظریه ی خود را در باب جهل عالمانه learned ignorance شکل داد جهلی که با آن همه چیز را بهتر می‌فهمیم. (Caputo, ۱۹۷۸: ۲۰۳) به تعبیر وی: «در این حالت نفس به نحو حیرت آوری تغییر می‌کند و خویشتن را از دست می‌دهد مانند

بنابراین از دیدگاه اکهارت هر چه انسان بیشتر بتواند همه امور و صوری را که کسب کرده است فراموش کند و هر چه بیشتر بتواند از مخلوقات و صور آنها رهایی یابد به خداوند نزدیکتر شده و آمادگی بیشتری برای دریافت آن پیدا می‌کند. (Eckhart, ۱۹۹۱: ۲۹۸) به همین دلیل اکهارت بیان می‌کند کسی که می‌خواهد وارسته باشد، باید همه علوم خود را از دست بدهد، آن چنان که هیچ نداند، نه خلق را و نه خودش را. (Caputo, ۱۹۷۸: ۲۰۳)

پس باید برای وارستگی و وصول به حق از صور و مفاهیم خالی شویم، اما چرا؟ زیرا خداوند فراتر از تصورات و مفاهیم است حال اگر ما بخواهیم با مرکب مفاهیم و تصورات به سمت خدا حرکت کنیم، تصورات و مفاهیم رهن خواهند بود و ما را به خدا آن گونه که هست نمی‌رسانند و تنها با خدایی مواجه می‌شویم که مناسب و هماهنگ با مفاهیم ذهنی ماست. اکهارت از خداوند با عنوان بیابان^۱ یاد می‌کند و این استعاره، نشانه نیستی خداوند از کثرات است وی بیان می‌کند که ما با خالی نمودن ذهن از صور و مفاهیم باید به سمت بیابان درونی^۲ برویم و در آن نفوذ کنیم یعنی باید خودمان را مبدل به بیابان کرده تا با بیابان الهی همخوانی یابیم. از این رو با جدا شدن از کثرت تصورات به جهل می‌رسیم این جهل ما را به نور ابدی خداوند^۳ هدایت می‌کند. با قرار گرفتن در نور ازلی خداوند، ما در مسیر ابدیت و جاودانگی و وارستگی قرار می‌گیریم. (Eckhart, ۱۹۸۱: ۱۳۵, ۱۵۹)

اکهارت بیان می‌کند در چنین جهلی، نفس فقط احدِ واحد^۴ را می‌بیند در این مقام وجود خالص نفس که بی حرکت در خود آرمیده است وجود خالص الهی را می‌یابد در آنجا نفس هیچ چیز جز وحدت خالص خدا را نمی‌پذیرد و تحمل

قطره آبی که در جام شراب می افتد بنابراین چنین انسانی (انسان خداگونه) هیچ از خود نمی داند و خود را خدا می یابد. (Kieckhefer, ۱۹۷۸: ۲۱۵)

۱ - Desert

۲ - Inner Desert

۳ - eternallight of God

۴ - single one

نخواهد کرد. (Ibid: ۱۸۵) به همین دلیل است که می‌گوید:

«نفس تا آن اندازه می‌تواند خدا را بشناسد که خود را می‌شناسد و به هر چیزی که خود را از خویش جدا کرده باشد به همان میزان، خود را به طور کامل خواهد شناخت هر چه از صورت و تصورات خود خالی تر و خالص تر باشی، خدا را پذیراتری و بیشتر به او نزدیک خواهی شد.» (Eckhart, ۱۹۹۱: ۱۴۰، ۲۹۸)

به همین دلیل اکهارت معتقد است هنگامی که وارستگی انسان به اوج می‌رسد، نفس هیچ نوعی از علم را نمی‌داند و هیچ نوعی از محبت را ندارد و از هر نوری تهی شده و به تاریکی می‌رسد. (Eckhart, ۱۹۸۱: ۴۹)

چگونه می‌شود انسانی که قدم در عالم خاکی نهاده و دارای عقل است و تصورات و تصدیقات بی شماری دارد می‌تواند از همه دانسته‌های خود رها گردد آن گونه که قبل از خلقت چنین بود؟ اکهارت پاسخ می‌دهد:

«اگر من به هیچ وجه به این صور ذهنی وابسته نباشم، به طوری که در هر کاری که انجام می‌دهم یا نمی‌دهم، از روی تعلق خاطر به این تصورات نجسبم بلکه در آن کنونی مدام خود را برای اراده محبوب الاهی و فعل او آزاد و خالی نگه دارم، در این صورت من حقیقتاً آزاد هستم، بدون این که به صورتی از صور گره خورده باشم» (Schurmann, ۲۰۰۱: ۳-۴)

به این ترتیب انسان وارسته باید به گونه‌ای ذهن و نفس خویش را پرورش دهد که برای توجه به خداوند نیازی به هیچ مفهوم و صورتی نداشته باشد و اگر چنین باشد او در واقع توانسته است خود را از قید و بند صور و مفاهیم ذهنی برهاند و چنین چیزی همان خالی نمودن ذهن از صور و مفاهیم است؛ زیرا حتی اگر صور و مفاهیمی در ذهن وجود داشته باشد نقشی ایفا نخواهند کرد.

۲-۳. مولفه سوم: هیچ نداشتن

عنصر سومی که اکهارت در تبیین وارستگی گنجانده هیچ نداشتن است. اگر هیچ نداشتن به معنای واقعی کلمه در فرد تحقق یابد وی به نیستی نائل شده است زیرا هیچ نداشتن واقعی همان نیستی محض است. از این رو اکهارت بیان می‌کند:

«اگر قلب خواهان رسیدن به والاترین مقام است، باید رو به نیستی محض آورد؛ زیرا بزرگ ترین قابلیت در همین نیستی نهفته است. به همین دلیل قلب وارسته زمانی به بالاترین مقام می‌رسد که قبل از آن به نیستی رسیده باشد؛ قلب وارسته هیچ تعلقی به این و آن ندارد». (Eckhart, ۱۹۸۱: ۲۹۲)

به تعبیر اکهارت خدا بر آن است که در خود خدا عمل کند نه در نفس به همین جهت نفس برای آن که بتواند خدا را به عمل در خود (نفس) متقاعد کند باید خداگونه شود و به این منظور باید خود را از هر چه از خدا متمایزش می‌کند عاری کند و این تنها در صورتی میسر است که خدا و نفس شبیه یکدیگر یا از جهتی یکی باشند. به عبارتی دیگر تنها در صورتی خدا در نفس عمل می‌کند که نفس را کاملاً وارسته بیابد و این چنین شخصی، خدا را تحمل می‌کند و خدا مکان مناسب و شایسته‌ای برای عمل وی خواهد بود که در آن خدا در خود عمل می‌کند. (Milem, ۲۰۰۲: ۳۰)

بنابراین در فرآیند وارستگی، خداوند نفس را تهی و خالی می‌خواهد لذا نفس باید به نیستی برسد حتی از نام خود. پس نفس باید از خود نیز فانی شود وقتی نفس چنین شد به اصل و منشأ خویش می‌رسد در حقیقت به وصال یار نائل می‌گردد. به همین جهت نفس با نیستی خویش، با خداوند متحد می‌شود. به گفته اکهارت انسان هرگاه از خود تهی شود خدا در وجود او داخل می‌شود (Eckhart, ۱۹۹۱: ۳)

وی در ضمن مثال اتحاد نفس با خداوند را که در اثر هیچ نداشتن حاصل می‌شود را این گونه بیان می‌کند:

«اگر ما چیزی بنوشیم، ابتدا از زبان عبور کرده و مزه آن را با زبان حس می‌کنیم، ولی اگر زبانمان بوسیله چیزی تلخ پوشیده شود، در آن صورت هر چند آن آشامیدنی شیرین هم باشد ولی به خاطر آن چیز برای ذائقه ما تلخ خواهد بود. همین منوال درباره شخصی که لباس خود را در آورده و لباس خدا را پوشیده صادق است. به این معنا که هر چیزی بخواهد با او تماسی داشته باشد، قبلاً خدا را لمس می‌کند. و هر چیزی که به او برسد از طریق خدا به او می‌رسد و رنگ و بوی الهی می‌گیرد». (Eckhart, ۱۹۸۱: ۱۶)

بنابراین با هیچ نخواستن، انسان به مقام نیستی - که بالاترین مقامی است که روح

می تواند بدان نائل گردد- می رسد. در این مقام با ذات الوهی متحد می شود. در این صورت چنین شخصی رنگ و بوی الهی می دهد و باقی به بقای حق است. اکهارت پس از تبیین مولفه های سه گانه فوق نکته ای را در مورد وارستگی بیان می کند که بسیار حائز اهمیت است زیرا همین نکته سبب ناسازگاری این نظریه با برخی از آموزه های فکری وی شده است که در ادامه به ناسازگاری مذکور خواهیم پرداخت.

اکهارت معتقد است که انسان بوسیله وارستگی حقیقی به مقامی نائل می گردد که نسبت به آنچه به او می رسد، چه دلپذیر و چه دل آزار، بی اعتنا و بی تفاوت است. از این رو انسان وارسته نسبت به هیچ حادثه ای غم به دل راه نمی دهد و به تعبیر خود او در برابر ناملازمات، ایستاست. اکهارت از متون مقدس شواهدی را بر این مدعا بیان می کند به باور وی وقتی پولس رسول می گوید: «من زندگی می کنم لیکن نه من، بلکه مسیح در من زندگی می کند» (رساله پولس رسول به غلاطیان، باب ۲: آیه ۲۰) دقیقاً دارد همین مطلب را بیان می کند. به همین دلیل اکهارت در تفسیر این آیه می گوید که مضمون این آیه اشاره به مقام وارستگی دارد که زیرا وقتی روح تهی به وارستگی حقیقی نائل می شود هیچ چیز ناپایداری نمی تواند او را متأثر سازد طوری که او چیزی از آنچه که جسمانی است تجربه نمی کند و او جهان را مرده تصور می کند زیرا امر زمینی هیچ جذباتی برای او ندارد. (توبی، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۲۷). بنابراین وارستگی سبب می گردد انسان نسبت به تمام حوادث و اتفاقات پیرامونی خویش حالت ثبات و پایداری داشته باشد و اثری از تغییر در او یافت نگردد.

اکهارت در جای دیگر در اهمیت وارستگی را در همین نکته می داند و می گوید: «اکنون ممکن است سوال کنی که وارستگی چیست که تا به این حد شریف است؟ باید بدانی که وارستگی حقیقی چیزی جز این نیست که روح در برابر هجوم اندوه و شادی، و عزت و ذلت یا اهانت، همچون کوهی از سرب که در برابر باد ملایمی بی حرکت ایستاده است، از جای خویش هیچ نجنبد. این وارستگی بی حرکت، در انسان موجد بزرگترین شباهت ها با خداوند است، زیرا اگر خدا خداست، خداوندی خویش را از وارستگی بی حرکت خود (غناى مطلق)، دارد. و به واسطه این وارستگی

بی حرکت است که دارای صرافت و بساطت است. لذا اگر آدمی خواهان تشبّه به خدا است- تا آن جا که مخلوقی می تواند واجد شباهت به خدا باشد- این امر، جز به وسیله وارستگی میسر نخواهد شد. (Eckhart, ۱۹۸۱: ۲۸۸)

در نتیجه از منظر اکهارت پیش شرط رسیدن به مقام وارستگی عدم تأثیرپذیری از مخلوقات است. زیرا تأثیرپذیری از مخلوقات نشانه وابستگی به آنهاست در حالی که انسان وارسته از تمام مخلوقات رفع تعلق نموده است. او از این حالت با عناوینی چون طهارت تمام و کمال،^۱ تهیّت،^۲ وارستگی،^۳ اعراض^۴ یاد می کند (McGinn, ۲۰۰۱: ۱۱۷). اکهارت این مقام را که همراه و قرین با نیستی است عدم ذاتی درونی^۵ یا تهی گونگی کامل می نامد. (Ibid: ۴)

از مطالب فوق این نکته بدست می آید که مهمترین اثر و کارکرد وارستگی، ایجاد حالت ایستایی در انسان و به تبع آن تأثیرناپذیری وی -از هر آن چه در پیرامون وی می گذرد- است. ، زیرا انسان وارسته به مقام نیستی نائل شده و در چنین مقامی کمترین تعلق به غیر وجود ندارد. این درحالی است که تأثیرپذیری نشانه تعلق بوده و انسان وارسته از آن مبرا است.

۴. بررسی انتقادی نظریه وارستگی

حال باید دید که آیا در متون مقدس آن چه از حضرت مسیح (ع) نقل شده است مدعای اکهارت در مورد وارستگی را تأیید می کند یا چنین نیست؟ به نظر می رسد نظریه وارستگی اکهارت با متون مقدس همخوانی ندارد زیرا با رجوع به کتاب مقدس ما شاهد آیاتی هستیم که از تأثر و اندوه حضرت مسیح (ع) سخن می گوید. چرا مسیح با وجود وارستگی تمام، از درد و رنج شکایت می کند؟ اکهارت برای

۱ - Total Purity

۲ - Emptiness

۳ - Detachment

۴ - Abandoning

۵ - Inner Self - Naughting

حل این تعارض چه راه حلی را پیشنهاد می‌کند و چگونه این تعارض را حل و فصل می‌کند؟

وی در یک تفکیک مهم بین انسان درونی و بیرونی بیان می‌کند که احکام هر کدام با هم متفاوت است و نباید احکام یکی را به دیگری سرایت داد. اکهارت در رساله «در باب وارستگی»، پس از بحثی مبسوط در باب وارستگی، برای تبیین حالات متعارف عیسی (در اینجا اندوه) در کنار وارستگی او (که از جمله مستلزم وارستگی از هر اندوهی است)، به خوبی از این تفکیک استفاده می‌کند:

«ممکن است پرسیده شود، آیا وقتی مسیح می‌گفت «روح من از شدت اندوه مشرف به موت است» (متی، ۲۶: ۳۸)؛ (مرقس، ۱۴: ۳۴) در وارستگی ایستا بود؟ چگونه چنین چیزی با وارستگی ایستا سازگار است؟ در این رابطه باید به آنچه که اهل فضل گفته‌اند التفات کرد، اینکه در هر انسانی با دو انسان سروکار داریم. یکی انسان بیرونی نامیده می‌شود، یعنی زندگی حواس: حواس در خدمت این انسان‌اند، اگر چه انسان بیرونی به وسیله نیروی روح عمل می‌کند. دیگری که انسان درونی نامیده می‌شود، یعنی طبیعت درونی انسان. باید توجه داشت که یک انسان روحانی که خدا را دوست دارد، نیروهای روح انسان بیرونی را تنها تا آنجا که حواس پنجگانه بیرونی اقتضاء و ایجاب کنند بکار می‌گیرد: طبیعت درونی به حواس پنجگانه مشغول نمی‌شود مگر تا آنجا که راهنما یا فرمانروایی برای آن حواس است، و از آن‌ها نگهداری می‌کند، تا شبیه گروهی از مردم که نظیر حیوانات فاقد عقل برای لذت شهوانی زندگی می‌کنند، به شکلی حیوانی تسلیم محسوسات نشوند و هر آنچه از نیروهای روح که فراتر از آن چیزی قرار دارند که به حواس پنجگانه تعلق گرفته، به صرفاً وقف انسان درونی شده‌اند. وقتی چنین انسانی به درک چیزی شریف و والا نائل می‌شود روح همه نیروهایی که معطوف حواس پنجگانه کرده بود را به سوی خود می‌کشد، و در اینجا گفته می‌شود که آن انسان بدون حس یا در خلسه است. انسان بیرونی می‌تواند کاملاً فعال باشد در حالی که انسان درونی کاملاً آزاد از این فعالیت و بی حرکت است. حال مسیح هم به همین شکل انسانی بیرونی و انسانی درونی دارد.» (Walshe, ۱۹۹۲: Vol. ۳/ ۱۲۳-۱۲۴)

بنابراین اکهارت دو مرتبه برای مسیح (ع) قائل است و نباید حکم یکی را به دیگری تسری داد. وارستگی عیسی مسیح مرتبط با مرتبه درونی او و به تعبیر اکهارت مربوط با انسان درونی عیسی بوده و تأثیرپذیری و اندوه عیسی مسیح مربوط به مرتبه بیرونی او و به تعبیر وی انسان بیرونی عیسی است. با توجه به این تفکیک دیگر تعارضی در متون دینی در ارتباط با مسأله وارستگی وجود نخواهد داشت.

از این رو اکهارت در یکی از موعظه‌های آلمانی خویش به صراحت هر چه تمام‌تر می‌گوید:

«برخی از افراد خوش باطن می‌گویند که ما باید به اندازه‌ای کامل شویم که هیچ چیزی نتواند سبب شادی و سرور در ما شود و ما باید همان‌گونه که در مقابل شادی و سرور ایستا و تأثرناپذیر هستیم در مقابل غم و اندوه نیز چنین باشیم. این طرز تفکر اشتباه است. من به شما می‌گویم که هیچ انسان قدیسی نمی‌تواند اینقدر کامل شود که به این حد از ایستایی و تأثرناپذیری برسد. چون چنین چیزی نشانه نقص است به همین دلیل چنین حالتی در مورد عیسی نیز صادق نیست. از این جهت عیسی مسیح می‌گوید «روح من از شدت اندوه در شرف مرگ است» (متی، ۲۶: ۳۸). مسیح به حدی آرزده خاطر شده بود که اگر مخلوقی به تنهایی می‌خواست اندوه تمام مخلوقات را تحمل کند به اندازه این رنج مسیح مهیب نیست و این نشانه شرافت روح اوست» (Davis, ۱۹۹۴: ۲۰۰-۲۰۱)

ظاهراً اکهارت با این روش سعی در حل تعارض موجود در نظریه وارستگی خویش داشت؛ اما به نظر می‌رسد چنین تلاشی بی‌فایده است زیرا نقدهای دیگری بر این تلاش و راه حل اکهارت وارد می‌شود.

نقد اول؛ انسان خداگونه انسانی عادل و در پی تحقق عدالت است: باید توجه داشته باشیم که بر اساس تفکیک بین انسان بیرونی و درونی آنچه برای انسان خداگونه جنبه اصلی و اساسی دارد بُعد درونی اوست نه بیرونی زیرا این بُعد درونی است که با وارستگی وی در ارتباط است. اما از طرفی می‌دانیم انسان خداگونه با بُعد بیرونی با مردم و اجتماع خویش مرتبط است. در این صورت اکهارت چطور یکی از ویژگی‌های انسان خداگونه را عدالت وی بر می‌شمرد. (Eckhart, ۱۹۸۶: ۱۷۶) صفتی

که با بُعد بیرونی انسان خداگونه در ارتباط است؟

اکهارت در تعریف انسان عادل چنین می‌گوید: «انسان عادل کسی است که مناسب و متناسب و مطابق مصلحت در هر شرایطی که حاکم باشد، عمل می‌کند، انسانی که به هر کسی هر چه را متعلق به اوست، می‌دهد». (رویتر، ۱۳۸۳: ۱۶۹-۱۷۰) انسان عادل بخشی از عمر خویش را به خود اختصاص می‌دهد اما در عین حال که با خود خلوت دارد و در پی تهذیب نفس است در نهایت آزادی به اصلاح خویش و دیگران می‌پردازد. بنابراین انسان عادل، فردی گوشه‌گیر نیست بلکه به ارتباط با اشخاص بهاء می‌دهد و همواره گوش فرا می‌دهد تا سخنان دیگران را بشنود و در جهت برطرف کردن نقص‌ها و کمبودها گام بر می‌دارد. از این‌رو آن‌ها با قوت نفس خویش بسیار بر افراد تأثیر می‌گذارند و تأثیر گذاری آن‌ها نیز تنها مربوط به زمان خودشان نیست، بلکه آیندگان را نیز شامل می‌شود. تحقق عدالت در نزد اکهارت به اندازه‌ای دارای اهمیت است که در بیان دیگری سعادت را به عدالت مرتبط دانسته و می‌گوید سعادت‌مند کسانی هستند که برای عدالت، اذیت و آزار را تحمل می‌کنند. (McGinn, ۲۰۰۱: ۱۲۳) خلاصه آن‌که نمی‌توان از یک طرف بر وارستگی به معنایی که اکهارت آن را بیان می‌کند تأکید کرد و از طرفی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان خداگونه را عدالت وی دانست.

نقد دوم؛ دیگر دوستی: اکهارت در تفسیر آیه‌ای از سفر لایوان که «از ابناء قوم خود انتقام مگیر و کینه مورز و همسایه خود را مثل خویشان محبت نما» (لایوان، ۱۹: ۱۸) می‌گوید که یکی از مشخصه‌های اصلی انسان روحانی و الهی، وحدت است یعنی ممارست بر دیگر دوستی» (Davis, ۱۹۹۴: xiii). طبیعی است که یکی از لوازم ممارست انسان خداگونه بر دیگر دوستی این است که خوشی آن‌ها خوشی او و درد و رنج آن‌ها درد و رنج اوست و بنابر دیدگاه اکهارت یکی از ویژگی‌های ممتاز انسان خداگونه است که تنها به فکر کمال و ترقی و سعادت خویش نیست بلکه به فکر جامعه و مردم نیز هست. پر واضح است که این ویژگی با بُعد بیرونی انسان خداگونه مرتبط است نه بُعد درونی. انسان وارسته (انسان خداگونه) نمی‌تواند نسبت به حوادث پیرامونی خویش بی تفاوت باشد بلکه بی تفاوتی نشانه نقص است نه کمال. با توجه

به چنین رویکردی است که اکهارت بیان می‌کند:

اگر همان وجد و جذبه‌ای که به پولس رسول دست داده بود برای فردی حاصل شود و در این حال، حاجتمندی به او محتاج شود، به نظر من بسی بهتر است که از روی شفقت، دل از آن جذبه برکند و به برآوردن حاجت آن شخص برخیزد. شکم گرسنه‌ای را سیر کردن حتی از فیض مشاهده‌هایی نظیر آنچه پولس دریافته بود بهتر است. (کاکایی، ۱۳۸۵: ۵۷)

بنابراین انسان نمی‌تواند به اجتماع و حوادث پیرامون خویش بی‌تفاوت باشد و چنین چیزی با وارستگی حقیقی ناسازگاری ندارد. انحصار توجه و تمرکز به احوال شخصی و تهجد فردی در اندیشه اکهارت جایی ندارد و معتقد است آنان که در پی وقت و حال خویش یا احوال شگرف‌اند و فقط در اشتیاق مواجیدند، تنها در بند خودخواهی و خودرأیی‌اند و دیگر هیچ. (استیس، ۱۳۷۵: ۳۵۲)

در اندیشه اکهارت پرداختن به مشکلات و مصائب مردم بر توجه صرف به احوالات شخصی عرفانی مقدم است. از این رو معتقد است اگر شخصی در حالت سرخوشی و شَعَف عرفانی باشد و از مرد مریضی که محتاج یک کاسه سوپ است، آگاه شود، بسیار بهتر است من باب محبت از این [سرخوشی و شَعَف] دست بردارد و به مرد بیچاره کمک کند (رویتر، ۱۳۸۳: ۱۷۲).

دیگر دوستی یا به تعبیری نوع دوستی از دیدگاه اکهارت ناشی از عشق به خداست. وی در تفسیر آیه‌ای از کتاب مقدس که می‌فرماید: همسایه خود را چون نفس خود محبت نما (مرقس ۱۲: ۳۱) بیان می‌کند که عشق به همسایه ناشی از عشق به خدا است. (Eckhart, ۱۹۸۶: ۲۹۴) همسایه و هم نوع خود را وقتی دوست داریم که خدا را دوست داشته باشیم. در نتیجه آن‌هایی که در پی حل مشکلی از خلق نیستند در حقیقت عاشق و دوستدار خالق نیز نمی‌توانند باشند. انسان وارسته همان‌گونه که عاشق خداست عاشق مردم نیز هست.

نقد سوم؛ وجود رنج برای کمال یابی انسان ضروری است: از منظر اکهارت وصول به کمال بدون رنج امکان پذیر نیست اکهارت در رساله «در باب وارستگی»

می‌گوید: «سریع‌ترین مرکبی که شما را به کمال^۱ می‌رساند، رنج است» (McGinn, ۲۰۰۱: ۱۲۶). به عقیده اکهارت همانطور که انسان‌ها طلا را با آتش می‌آزمایند خدا هم همین‌طور بندگان را با آتش رنج امتحان می‌کند خدا هر کسی را که بخواهد برگزیند و به خود نزدیک کند او را در آتش رنج می‌اندازد تا خالص شود و زنگارها و ناخالصی‌های تعلق از او جدا شود. برای ما رنج کشیدن جزئی از پسر بودن ما است. از آنجا که پسر خداوند نمی‌توانست در الوهیتش و در ازلیت رنج کشد، بنابراین، پدر آسمانی او را به زمان فرستاد، تا انسان شود و بتواند رنج کشد. بنابراین، اگر تو می‌خواهی پسر خداوند باشی و نمی‌خواهی رنج بکشی، کاملاً اشتباه می‌کنی. در کتاب حکمت مکتوب است که خداوند می‌آزماید و امتحان می‌کند که آیا انسان عادل است، همانطور که انسان‌ها طلا را می‌آزمایند و امتحان می‌کنند و آن را در کوره آب می‌کنند (کتاب حکمت. باب ۳: آیه ۵-۶). (Eckhart, ۱۹۸۶: ۲۳۴-۲۳۵)

وی برای تبیین بیشتر این مطلب در یک تقسیم‌بندی، فنا را به فنا ی روحانی و فنا ی جسمانی تقسیم کرده و رسیدن به خداگونگی را در پرتو گذر از این دو فنا می‌داند و گذر از این دو فنا بدون رنج ممکن نیست. شایان ذکر است در نظام فکری اکهارت، حضرت مسیح (ع) به عنوان انسان کامل به هر دو فنا ی مذکور دست یافته بود. به همین دلیل وی بیان می‌کند که روح عیسی (ع) در سراسر زندگی اش در مشقت^۲ و درد^۳ و ناراحتی بسر می‌برد و در اثر این رنج، فوت کرد اما روح شریفش در حضور الهی زنده است. (McGinn, ۲۰۰۱: ۱۲۲)

خدای اکهارت همواره با بشر رنج می‌کشد زیرا در متون مقدس، خداوند درد و رنج‌هایی که بر بشر وارد می‌شوند (گرسنگی، تشنگی، بیماری، غربت...) را به خود نسبت می‌دهد و در حالت گلایه آمیز و اندوه‌باری می‌گوید که چرا در تمام این موارد کمکم نکردید. در انجیل آمده است:

«گرسته بودم به من غذا ندادید. تشنه بودم به من آب ندادید. غریب بودم به من

۱ - Perfection

۲ - Travail

۳ - Pain

پناهگاهی ندادید. عریان بودم مرا با لباسی مستور نکردید. مریض و محبوس بودم به ملاقاتم نیامدید. پس انسان در حالت بهت و حیرت می پرسد: ای خداوند کی تو را گرسنه و تشنه یا غریب و یا مریض و یا محبوس دیده خدمت نکردیم. آنگاه خداوند در جواب می گوید: در حقیقت به شما می گویم آنچه به یکی از این کوچکان نکردید به من نکرده اید» (متی ۵-۴۱، ۲۵)

اکهارت با الهام از این آیه می گوید:

«خدا همراه با انسان رنج می کشد. خدا به واسطه محبتی که به من دارد با من و به

خاطر من رنج می کشد.» (Eckhart, ۱۹۹۴: ۱۵۷)

وقتی خدای پدر از منظر اکهارت این چنین است چطور خدای پسر (حضرت مسیح) از رنج مبرا باشد. همان گونه که در بحث خداشناسی اکهارت بیان گردید خدای اکهارت با خدای فلاسفه متفاوت است زیرا خدای وی، خدایی است که غم انسان دارد و نسبت به او مهربان است. خدایی که قابلیت رنج کشیدن و شاد شدن همراه با انسان را دارد. یعنی همان خدای کتاب مقدس که با خدای فلاسفه فاصله دارد. (Eckhart, ۱۹۹۱: ۱۵۷) پس انسان خداگونه که انسان وارسته است در این زندگی دنیوی همواره قرین با درد و رنج است. این درحالی است که اکهارت رنج بردن که به نوعی تأثیر پذیری است را نشانه عدم وارستگی می دانست حال معلوم شد رنج بردن بخاطر خدا، از ویژگی های انسان خداگونه است نه آن که رنج منحصر در انسان بیرونی بوده و انسان درونی (انسان وارسته) از رنج مبرا است.

نقد چهارم؛ انسان خداگونه مظهر اسم «لایشغله شأن عن شأن» است: تفاوت این نقد با نقدهای پیشین در این است که نقدهای قبلی درون متنی اند یعنی سعی شده است از میان اندیشه های اکهارت مطالبی بدست آید تا نشان دهد که نظریه وارستگی وی با سایر اندیشه های او همخوانی ندارد و چه بسا با متون مقدس ناسازگار است. اما نقد پیش رو نقد برون متنی است یعنی از نگاه فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه) به نقد رویکرد اکهارت در مسأله وارستگی پرداخت. ملاصدرا برای انسان کامل که انسان خداگونه است شاخصه هایی را ذکر می کند. از جمله این شاخصه ها این است که انسان خداگونه زمانی را که با مردم سپری می کند از حق دور نبوده و زمانی که با

حق است از خلق دور نیست. نمونه تام و اعلاى آن را در حضرت على (ع) مشاهده مى‌کنیم که در هنگام نماز، از تقاضای سائل غافل نیست. ملاصدرا علت آن را چنین بازگو مى‌کند:

«چنین شخصی دارای دو چشم باز و بینا است که با یکی خدا را آنچنان ذاتی که آینه صور ممکنات است مشاهده مى‌کند و با دیگری مى‌بیند که کلیه موجودات آینه‌هایی هستند که اسماء الهی را در آن آینه‌ها مشاهده مى‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۹).

به این ترتیب انسان خداگونه هم خدا را مى‌بیند و هم خلق را. و این دو گونه نگریستن را توأمان داراست بدون آن‌که خللی در کار وی ایجاد کند. از این جهت ملاصدرا بر این باور است که انسان خداگونه مظهر اسم «لایشغله شأن عن شأن» است. وی در فیض سی و نهم از رساله واردات قبیله مى‌گوید:

«و آنگاه که انسان خداگونه از سیر الی الله و فی الله و عن الله فارغ گردید و در مقام استقامت و سیر بالله قرار گرفت خلوت و جلوت در نظرش مساوی است و گوشه نشینی از مردم و ارتباط با آنان برای وی یکسان مى‌شود. نه مواجه با حق از خلق پوشیده باشد و نه به ملاحظه خلق از حق غافل ماند نه سرگرم به وجود صفات از ذات و نه به ذات از صفات نه محروم به شهود جمال از جلال و نه به جلال از جمال و در این مقام است که زمان و مکان را در مى‌نوردد و در همه عوالم تصرف مى‌کند تصرفی همچون تصرف نفوس بر بدن‌ها» (همو، ۱۳۰۲: ۲۷۷).

به این مطلب در مفتاح هشتم مفاتیح الغیب نیز اشاره شده است که در آن جا مدعى است انسان خداگونه به این دلیل از همه حقایق آگاه است که برای قلب آن‌ها، دوروزه گشوده است: یکی به عالم ملکوت که همان لوح محفوظ است. بر اساس این روزنه، علم یقینی و لدنی از حقایق که شامل علم به گذشته و آینده و همچنین احوال قیامت و سرنوشت نهایی انسان‌ها در بهشت و جهنم آگاه مى‌شود. روزنه دوم، به عالم شهادت و ملک و به جانب حواس پنجگانه گشاده است که بر اساس آن، از امورات مردم و حوادث آن‌ها آگاه شده و آن‌ها را به کارهای نیک ارشاد و از کارهای ناروا نهی کند و در واقع، برای انسان‌های خداگونه هر دو نیرو در آن‌ها،

به حد کمال است و می‌توانند حق هر دو طرف را به طور کامل ادا نمایند و این کامل ترین مراتب انسانی است (همو، ۱۳۶۰: ۳۵۵؛ ۱۳۵۴: ۴۸۷-۴۸۸). انسان خداگونه چون هم در عالم طبیعت و ماده حضور دارد و هم در عالم مجردات سیر می‌نماید به نحوی دارای جامعیت وجودی است. چنین شخصی از بسیاری از امور و حقایق آگاه می‌باشد. لذا چنین شخصی صلاحیت و شایستگی ارشاد و راهنمایی مردم و جامعه را داراست. از این روی یکی دیگر از ویژگی‌های انسان خداگونه ارشاد مردم است.

از نظر ملاصدرا انسان خداگونه بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در ساحت وجودی خداوند، می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور به عنوان مصلح و رهبر جامعه پردازد زیرا انسان خداگونه که از این سفر بازگشته، شایستگی عنوان خلیفه الهی و رهبری جامعه را پیدا می‌کند. (همان، ۴۸۰). صدرالمآلهین در کتاب شرح اصول کافی با اشاره به سفر معنوی و سیر استکمال انسان از مراتب مادون به مراتب و مقامات بالاتر بر این معنا تأکید می‌کند انسانی که این سفر معنوی را سپری کرده است از طرف خداوند به سوی مردم فرستاده می‌شود. زیرا رسول باید کسی باشد که هم رو به حق و هم به جانب خلق باشد و هیچ کدام از آن‌ها مانع و مزاحم دیگری نباشد. چنین شخصی به سوی مردم فرستاده می‌شود تا با ظالمین و کفار مبارزه کند و مردم را به راه و روش درست و صحیح دعوت نماید. ملاصدرا راه اصلاح خود و جامعه را تنها منوط به عقل و قوه تفکر انسان نمی‌داند او حکمت عملی را برای این امر ضروری می‌داند و تأکید می‌کند که انسان به دین نیازمند است او بیان می‌کند که انسان‌های خداگونه، روسای قافله‌های نفوس انسانی اند باید خود و جامعه را به وسیله دین که از مبدأ کمال سرچشمه می‌گیرد کامل سازند و اصلاح کنند به همین دلیل مردم را به طاعت و عبادت خداوند و دوری از حیوانیت فرا می‌خوانند (همو، ۱۳۸۳: ج ۲/ ۴۳۰).

بنابراین اگر بخواهیم با ادبیات اکهارت سخن گوئیم چنین گفته می‌شود که نه انسان بیرونی باید مانع و مزاحم ارتقاء و استکمال معنوی انسان درونی باشد و نه بالعکس. بلکه انسان خداگونه، انسانی است که این دورا با هم داراست بدون آن‌که خللی در کار او بوجود آید.

۵. نتیجه گیری:

اکهارت با تبیین سه مولفه‌ای از وارستگی ادعا می‌کند که انسان وارسته در برابر غم، و اندوه، و شادی و تمام حوادث پیرامونی خویش حالت ایستا و تأثیرناپذیری دارد. در این پژوهش مشخص شده است که چنین تلقی از انسان خداگونه (انسان وارسته) با سایر ابعاد اندیشه‌های وی و همچنین با کتاب مقدس ناسازگار است. در نقد اول بیان شد که انسان خداگونه در پی تحقق عدالت در جامعه است از این‌رو، انسان وارسته نمی‌تواند در برابر احوال جامعه بی‌تفاوت باشد. در نقد دوم گفته شد که یکی از ویژگی‌های ممتاز انسان وارسته، دیگر دوستی است لازمه چنین ویژگی این است که وی تنها به فکر کمال و ترقی و سعادت خویش نیست بلکه به فکر جامعه و مردم نیز بوده و نسبت به آن حساس است. در نقد سوم بر ضرورت درد و رنج برای دستیابی به کمال نهایی (خداگونه شدن) تأکید شده است درد و رنجی که در پی حل و فصل مشکلات و مصائب بر انسان وارسته عارض می‌گردد. در نقد پایانی که از زاویه فلسفه صدرایی است بیان شد که انسان خداگونه مظهر اسم «لایشغله شأن عن شأن» است و همراهی با خلق نباید مانع از همراهی با حق شود و بالعکس و این ویژگی از خصوصیت‌های ممتاز انسان خداگونه از سایر انسان‌هاست. از نقدهای فوق چنین برمی‌آید که انسان وارسته برخلاف ادعای اکهارت، انسانی دلبسته به مردم و در پی تحقق عدالت است و در این راه متحمل سختی‌ها و رنج‌های فراوانی می‌شود و این امر، مانع از توجه او به حق نیست. چنین چیزی از ویژگی‌های ضروری انسان خداگونه (انسان وارسته) است.

منابع

۱. استیس، و. ت. (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، انتشارات سروش.
۲. توبی، مظاهر احمد. (۱۳۸۳). «بررسی آراء مایستر اکهارت و جلال‌الدین محمد مولوی به ضمیمه ترجمه آثاری از اکهارت»، رساله دکتری رشته ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

۳. رویتزر، جیمزای. (۱۳۸۳). «دگرگونی انسان در نظر ابن عربی و اکهارت»، مترجم محمد هادی ملازاده، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، دوره پنجم، شماره ۱۹، ص ۱۵۳-۱۸۰
۴. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۵). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس.
۵. ملاصدرا. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۶. _____. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۷. _____. (۱۳۰۲). مجموعه رسائل التسعه، تهران: (بی‌نا).
۸. _____. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
9. – Caputo, John.)1978(«Fundamental Thems in Meister Eckhart», PP. 192-225, Vol. 42, in Thomists.
10. –Cyprian, Smith). 1993(«Meister Eckhart on Union of Man with God in Mystics», PP 237-256, the Books R A Herrera New York Peter Lang Publishing
11. – Davis, Oliver.)1994. (Meister Eckhart, Selected Writing, London, Penguin Books.
12. _____.)1988. (God Within, The Mystical Tradition of Northern Europe, New York, Paulist Press.
13. – Fox, Matthew.)1991. (Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation, United States: Image Books Doubleday, The Holy Bible,.
14. – Eckhart, Meister.)1986. (Teacher and Preacher, ed. by

Bernard McGinn, New York, Paulist Press.

15. _____. (1981). The Essential Sermons, Trans, ed. by Bernard McGinn, New York, Paulist Press.
16. _____. (1994). Selected writing, Trans by Oliver Davis, Penguin Books.
17. _____. (1978). sermons and treatises, 3 vols, trans and ed by walshe, Maurice O'connell, Dorset, England: Element Books.
18. _____. ((1991). Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation, Introduction and Commentaries by Matthew Fox, New York, Image Book.
19. - kieckhefer, Richard. (1978). Meister Eckhart's conception of Union with God, Harvard Theological Review 71.
20. - McGinn, Bernard. (1981). Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises.
21. _____. (2001). Meister Eckhart and the Beguine Mystics , New York: Continuum and Defence, Translation and Introduction by and Edmund Colledge, Paulist Press.
22. - Milem, Bruce. (2002). Unspoken Word, Washington D. C, The Catholic University of America Press.
23. - Schurmann, Reiner. (2001). Meister Eckhart,s Mystical Philosophy, us: Lindisfarne Book.
24. - walshe, Maurice O'connell. (1992). (trans. and. ed.), Meister Eckhart: sermons and treatises, 3 vols , Dorset, England: Element Books.

