

الهیات ایجابی و سلبی در نظر مایستر اکهارت

سیدضیاءالدین حسینی*

نویسنده مسئول

سیدحمید طالبزاده**

چکیده

بحث «الهیات ایجابی و سلبی»، دو جریان متقابلی که در طول تاریخ تفکر فلسفی در باب خدا هر یک متفکران بزرگی را از آن خود کرده‌اند، بحث از یکی از مهم‌ترین وجوه رابطه معرفت‌شناختی انسان و خداست. مقاله حاضر به بحث از تلقی «مایستر اکهارت» (Meister Eckhart) (حدود ۱۲۶۰-۱۳۲۸م)، عارف بزرگ مسیحی، در باب این دو رویکرد ایجابی و سلبی می‌پردازد. در این مقاله، در ابتدا با توجه به تعبیر اکهارت هر دو الگوی سلبی و ایجابی در منظومه فکری این متفکر اجمالاً برجسته می‌شود. سپس برای هماهنگ کردن این دو سنخ تعبیر متعارض پیشنهاداتی طرح و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. پس از آن، از آنجا که جمع شایسته میان این تعبیر متعارض تکلف‌آمیز می‌نماید، هر دو الگو در منظومه فکری اکهارت به رسمیت شناخته شده، و سپس در دو بخش بعدی مقاله هر یک از این دو رویکرد سلبی و ایجابی تفصیلاً مورد بحث و ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرد. پس از آن در بخش «جمع‌بندی و خاتمه» از وجهه نظر تبیینی دیگری برای تبیین این تعارض‌ها از طرقی مانند تفکیک تاریخی و تفکیک میان مقام‌های بحث تلاش می‌شود. در پایان نیز به آبخورهای فکری مختلف و علائق و تعلقات متفاوتی اشاره می‌شود که از جمله این دو رویکرد متعارض اکهارت ریشه در آن‌ها دارند.

واژه‌گان کلیدی: اکهارت، خدا، الهیات، ایجابی، سلبی.

*. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی، seyedziyaodin@yahoo.com

** . دانشیار فلسفه دانشگاه تهران، talebzade@ut.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۳/۲۷؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۷/۱۸]

۱. الهیات اکهارت؛ ایجابی یا سلبی؟

سخنان اکهارت در باب رابطه معرفت‌شناختی انسان با خداوند، گاه نگاه نوافلاطونی کسانی چون "فلوطين" و موضع سلبی ایشان را تداعی می‌کند. فلوطين درباره «احد» معتقد است: «حقیقت این است که هیچ اصطلاح و سخن و صفتی را نمی‌توان یافت که بتواند درباره او مطلبی را بیان کند زیرا همه صفات و حتی برترین و عالی‌ترین آن‌ها سپس‌تر از او هستند و او، هم اصل همه آن‌هاست و هم به معنایی دیگر اصل آن‌ها نیست.» (اثناد ۸، ۸، ۶) اکهارت نیز در مواضع فراوانی هرگونه اسم و صفت را از خداوند نفی می‌کند: «خدا بی‌نام است زیرا هیچ کس نمی‌تواند چیزی درباره او بگوید یا بفهمد. . .»، «او بدون اسم و نافی همه اسم‌هاست. هرگز نامی به او داده نشده است»، «این، مخلوقات هستند که نامی را به خدا می‌دهند ولی او فی‌نفسه ذاتی است بدون اسم.» (کاکایی، ۱۳۸۵، صص ۲۷۶-۲۷۳).

از سوی دیگر، اکهارت در مواضع فراوان دیگر در بستر الهیات ایجابی سخن از مناسب‌ترین و نخستین اسم و صفت خداوند می‌گوید: «هستی نخستین نام است.» (Davis, 1994, p.166)، چراکه «مناسب‌ترین نام برای هر شیء نامی است که همه آنچه را به آن شیء تعلق دارد و بدان نسبت داده می‌شود نشان دهد. وجود، همه آن چیزی است که متناسب با خداست. بنابراین نام وجود اولین و مناسب‌ترین نام از میان اسامی خداوند است.» (کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۳). این بحث یکی از مهم‌ترین نقاط ابهام و سردرگمی در الهیات اکهارت است. روشن است که نمی‌توان چنین تعابیر متعارضی را آن هم از متفکری عمیق چون اکهارت که آشنایی گسترده‌ای با سنت‌های فکری پیش از خود دارد به‌سادگی رها کرد. اما در باب این سنخ تعابیر که، لاقلاً در نگاه اول، به‌نحو بنیادی متعارضند چه باید گفت.

در نظر فلوطين «احد» نه «چیزی» است، نه «چون»، نه «چند»، نه عقل، و نه «روح» (اثناد ۳، ۹، ۶)، «حتی اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم حق نداریم او را «او» بنامیم.» (اثناد ۳، ۹، ۶) اگر از فلوطين بپرسیم که پس چرا نام «احد» را بر او اطلاق می‌کنیم، در پاسخ‌هایی از این دست خواهد گفت: «... مائیم که در حال گرفتاری به درد زایش، نمی‌دانیم به او چگونه اشاره کنیم: سخن از «آنچه در نام نمی‌گنجد» می‌گوییم و در عین حال نامی بدو می‌دهیم تا بتوانیم به یکدیگر حالی کنیم که آنچه می‌گوییم درباره اوست. نام احد را هم که به او می‌دهیم فقط بدین منظور است که کثرت را از او سلب کنیم. . . شاید هم نام «احد» بدین منظور داده شده تا جوینده جستجو را با این نام، که حاکی از بساطت مطلق است، آغاز کند و سرانجام بساطت را نیز از او سلب نماید زیرا همین نام نیز شایستگی بیان او را ندارد. . .» (اثناد ۵، ۵، ۶) «او» «عجوبه‌ای است در نیافتنی، که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت «هست»، و‌گرنه صفتی را به او نسبت داده‌ایم؛ و درحقیقت نامی هم نمی‌توان به او نسبت داد. ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که می‌توان بر زبان آورد «احد» است. . .» (اثناد ۵، ۹، ۶)

اما آنگاه که اکهارت در بستر الهیات ایجابی مثلاً سخن از نخستین نام بودن وجود می‌گوید، بر این باور است که مناسب‌ترین «مفهوم» برای توصیف خداوند مفهوم «وجود» است. این توصیف یک توصیف حقیقی است نه صرفاً مناسب‌ترین تعبیر برای «اشاره» به ذاتی که فوق آن است. به طریق اولی، در اینجا، لفظ «وجود»، صرف یک اسم خاص که فاقد مضمون مفهومی باشد نیز نیست. اکهارت در برخی تعابیر خود میان ذات الوهی (Godhead) و الوهیت (God) تفکیک می‌کند. در اینجا، ذات الوهی و رای تعینات «اشخاص تثلیث» است و تنها در مقام الوهیت است که می‌توان از تعینات متمایز اشخاص تثلیث سخن گفت (به‌عنوان نمونه ر.ک. به: (Davis, 1994, pp.135-136); (Davis, 1994, pp.163-164)). به‌نظر می‌رسد که ایده ارجاع الهیات سلبی به مقام ذات و رای اقلانیم و ارجاع الهیات ایجابی به مقام الوهیت نیز نمی‌تواند کاراً باشد. تا جایی که نگارنده تتبع کرده است اکهارت خود به چنین چیزی تصریح نمی‌کند، در حالی که اگر چنین چیزی را مدنظر داشت انتظار می‌رفت که بدان تصریح کند. به‌عنوان نمونه، همچنانکه در بحث از مناسب‌ترین و نخستین نام در الهیات ایجابی اکهارت خواهیم دید، آنگاه که اکهارت تعبیری مانند «وجود» را مناسب‌ترین و نخستین نام خداوند می‌داند به چنین ارجاع و تخصیصی تصریح نمی‌کند. در مباحثی از این سنخ چندان نمی‌توان شواهد رضایت‌بخشی برای اصل این تفکیک میان مقام ذات و رای اقلانیم و الوهیت یافت. اما اگر هم بتوان شواهدی برای اصل این تفکیک در این دست تعابیر دست‌وپا کرد، باز به‌طور معمول این دست تعابیر مضعف آن ارجاع و تخصیص است. برای مثال، اکهارت در این عبارت شرح بر *انجیل یوحنا* به وجه تفاوتی میان طبیعت الوهی و اقنوم پدر اشاره می‌کند. این تعبیر او بر تفکیک میان مقام ذات و رای اقلانیم و الوهیت تصریح ندارد و از آن نمی‌توان به‌نحو رضایت‌بخشی برای چنین چیزی استفاده کرد. اما بر فرض که بتوان چنین کرد آنگاه این تعبیر مضعف آن ارجاع و تخصیص است، چراکه در اینجا «وجود» بر طبیعت الوهی تطبیق داده شده‌است: «از وجهه‌نظر ایده وجود (*Existence*) یا طبیعت (*Essence*) خداوند ایستا و پنهان است و در خود مخفی شده‌است، نه متولد کرده است و نه متولد شده‌است. اما از وجهه‌نظر ایده پدر یا پدر بودن، او ابتدا به باروری، رویش، و تولید متصف می‌شود.» (McGinn, 1986, p.189)

اکهارت در یکی از موعظه‌های آلمانی خود، پس از نقل چند سخن تعبیر در باب خداوند، می‌گوید: «اساتید ناوارد می‌گویند که خدا وجود محض (*Pure being*) است. خداوند آنچنان و رای وجود است که والاترین فرشته بالاتر از یک پشه است. خداوند را یکی از موجودات (*A being*) نامیدن همانقدر نادرست است که خورشید را بی‌نور یا سیاه بنامیم. خداوند نه این‌است و نه آن. استادی می‌گوید: «هر کس گمان کند که خدا را فهمیده است، معلوم او هر چه باشد، خدا نخواهد بود.» با این حال، وقتی من می‌گویم خداوند یک موجود نیست و رای وجود است، وجود را از او سلب و نفی نکرده‌ام؛ بلکه آن را در او تعالی بخشیده‌ام. اگر من قطعه‌ای مس [آمیخته] با طلا داشته باشم، آن قطعه مس همچنان در آن [آمیخته] حاضر است و به‌نحوی والاتر از حالت فی‌نفسه [و نا آمیخته] هم حاضر است.» (Ibid, pp.256-257)

این دست‌تعبیر اکهارت را می‌توان شبیه این نگاه نوافلاطونی کسانی چون فلوطین فهمید که در آن، خداوند به‌عنوان احد، وجود نیست، بلکه ورای وجود است. در این نگرش، از آنجا که اقتضای مرتبه بالاتر این است که متناسب با شأن مرتبه خود به‌نحو اعلی و اتم واجد مرتبه پایین‌تر باشد، مرتبه بالاتر به حمل حقیقت و رقیقت، مرتبه پایین‌تر است. اما مرتبه بالاتر به حمل شایع مرتبه پایین‌تر نیست. بدین ترتیب، خداوند به حمل حقیقت و رقیقت وجود است، اما به حمل شایع وجود نیست، بلکه احد است. اگرچه با توجه به سیاق کلام، این شق تفسیری که گذشت ارجح به‌نظر می‌رسد، اما در تلاشی برای جمع میان برخی از این تعبیر سلیبی و ایجابی، ممکن است شق تفسیری دیگری نیز در اینجا طرح شود. بدین ترتیب که تعبیری مانند نقل قول اخیر را با آن دست‌تعبیری که در آن اکهارت سخن از روش تمثیل یا تشابه (*Via Analogia*) در الهیات می‌گوید، کنار هم گذاشت و تعبیر دسته اول را در پرتو تعبیر دسته دوم تفسیر و تعبیر کرد.

اکهارت در شرح بر سفر جامعه (*Ecclesiastes*) بعد از تفکیک بین اشتراک لفظی، اشتراک معنوی، و تمثیل، روش تمثیل را به‌عنوان روش درست سخن گفتن از خداوند برمی‌گزیند: «باید تمایز این سه را مدنظر داشت: اشتراک معنوی (*Univocal*)، اشتراک لفظی (*Equivocal*)، و تمثیل یا تشابه (*Analogous*). در اشتراک لفظی با تکرر اشیاء متفاوتی روبه‌رویم که مصادیق آن معانی مشترک به اشتراک لفظ هستند، در اشتراک معنوی با تکرر ناشی از تفاوت‌های [فردی] مختلف [عارض بر] یک امر واحد روبه‌رویم. در حالت تمثیلی نه با تکرر اشیاء مختلف [مصادیق معانی مختلف] روبه‌رویم و نه تفاوت‌های [فردی] عارض بر [یک امر واحد، بلکه با تکرری از حالات (*Modes*) وجودی] مختلف یک امر واحد روبه‌رویم. برای مثال، سلامتی در حیوان همان سلامتی در غذا و ادرار [آن حیوان] است (و نه غیر آن). . . ادرار صرفاً از این جهت «سالم» نامیده می‌شود که، بر همان سلامتی و عیناً بر همان سلامتی، که در حیوان است، دلالت می‌کند. . . وجود و هر کمال دیگری، بخصوص کمالات کلی نظیر وحدت، حقیقت، خیریت، نور، عدالت، و نظیر آن، به‌نحوی تمثیلی برای توصیف خداوند و مخلوقات به‌کار می‌روند. این بدین جهت است که خیریت و عدالت و نظیر آن [در مخلوقات] خیریت [و عدالت و . . .] خود را به‌تمامه از خدا دارند، که [به یک معنا] بیرون آن‌ها و در نسبت تمثیلی با آن‌هاست. . . هر امر مخلوقی در وجود، حقیقت، و خیریت، در نسبت تمثیلی با خداست. بنابراین هر امر مخلوقی به‌طور قطع و از اساس، وجود، حیات، و حکمت را از خدا و در خدا دریافت می‌کند، نه اینکه به‌عنوان یک مخلوق، فی‌نفسه واجد آن باشد. بنابراین آن امر مخلوق، به‌عنوان امری مخلوق، همواره در حال «تغذیه» است، اما همیشه هم گرسنه است، چراکه آن امر همواره از سوی دیگری است و نه خودش.» (Ibid, p.178).

به‌نظر می‌رسد که موضع اکهارت در اینجا در باب روش تمثیلی در الهیات، حداقل در کلیت خود، شبیه موضع «آکوئیناس» در این باب باشد. حتی مثال اکهارت در اینجا شبیه مثال آکوئیناس در مورد تشابه براساس مناسبت نسبت است (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۳) (قید «حداقل در کلیت خود»، به‌خاطر برخی تفاوت‌ها میان نگرش اکهارت و آکوئیناس در این‌باره می‌باشد، مانند تفاوت نگاه

عرفانی اکهارت و نگاه غیرعرفانی آکوئیناس در نحوه اسناد وجود و دیگر کمالات به مخلوقات). در نظریه تشابه، همچنانکه در عبارت اخیر اکهارت نیز بدان اشاره شده است، ما نه همچون اشتراک معنوی با مفهومی دقیقاً یکسان و مشترک، و تشابهی کامل روبه روییم، و نه همچون اشتراک لفظی، با معانی کاملاً متفاوت، و عدم تشابه کامل (همان، ص ۴۲۲). در اینجا، اصطلاحات برگرفته از مخلوقات که بر خداوند اطلاق می‌شوند به کلی بی‌معنا نیستند، اما آن‌طور هم که باید دقیق نیستند، بلکه در جایی بین این دو قرار دارند (Davis, 1994, p.xxiii) به تعبیر دیگر، آن مفهوم کمالی که مبتنی بر مواجهه با مخلوقات (بطور معمول این جهانی) و برگرفته از آن‌هاست، و حمل آن بر خداوند در کلیت خود مجاز است، تا حدی او را توصیف می‌کند و تا حدی نه. در بحث از این رویکرد تمثیلی دقت‌های دیگری نیز مطرح می‌شود که طرح شایسته آن‌ها مستلزم تفصیل آن‌هاست و مجال آن در اینجا نیست. از سوی دیگر، تا جایی که نگارنده تتبع کرده است، این بحث در کلمات خود اکهارت چندان تفصیل داده نشده است و به صورت اشاره‌هایی نسبتاً مجمل رها شده است. از این‌رو، ما نیز از ورود در این دقت‌ها صرف‌نظر می‌کنیم.

همچنانکه گذشت، با توجه به سیاق کلام، به نظر می‌رسد که آن شق تفسیری اول که این دست تعابیر اکهارت را شبیه نگاه نوافلاطونیایی چون فلوطین می‌فهمید بر این شق تفسیری دوم ترجیح داشته باشد. اما اگر باز بر این شق تفسیری دوم اصرار شود، آنگاه باید از جمله به این اشکال پاسخ داده شود که آنجاکه اکهارت سخن از روش تمثیلی می‌گوید در بستر الهیات ایجابی چنین می‌کند. در اینجا، او اصل اسناد اوصاف ایجابی به خداوند را درست می‌داند، حال بحث بر سر نحوه اسناد است. اما در آنجاکه او رویکرد سلبی دارد، اصل این اسناد اوصاف ایجابی به خداوند را محل اشکال می‌داند. و روشن است که این دو موضع قابل جمع نیستند. از وجهه نظری دیگر، اگر هم فرض کنیم که این نحوه تبیین بتواند میان برخی تعابیر سلبی و ایجابی اکهارت جمع کند، باز این تبیین در برخورد با آن دست تعابیر او کارایی ندارد که در آن‌ها بدون هیچ قید و ملاحظه‌ای به نحو رادیکال سخن از رویکرد سلبی یا ایجابی است، و چنین جمعی بین این دست تعابیر تکلف‌آمیز خواهد بود.

به هر ترتیب، همچنانکه در بحث از پیشنهادها برای جمع میان این تعابیر متعارض دیدیم، جمع شایسته میان تعابیر سلبی و ایجابی اکهارت بطور معمول تکلف‌آمیز است. از این‌رو، اقتضای روش محققانه این است که هر دو الگو را در منظومه فکری اکهارت به رسمیت بشناسیم و آنگاه از وجهه نظر دیگری در پی تبیین این تعارض‌ها باشیم. در دو بخش بعدی هر یک از این دو رویکرد سلبی و ایجابی را تفصیلاً مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۲. الهیات سلبی

برخی از تعابیر اکهارت، که بیشتر به موعظه‌های آلمانی او تعلق دارند، مشعر بر الهیات سلبی هستند. الهیات سلبی جریانی قوی در قرون وسطی است. یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی که در شکل دادن به این جریان الهیات سلبی و به‌طور کلی کلام مسیحی و عرفان نوافلاطونی در جهان مسیحی مؤثر بوده است،

"دیونوسیوس" مجعول می‌باشد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۷۱). در نظر دیونوسیوس، از آنجا که خداوند کاملاً متعالی است بهترین ستایش ما از او از همین طریق سلبی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۲۰). در اینجا، چون خداوند توصیف‌ناپذیر و غیرقابل درک است، برخلاف طریق ایجابی، نمی‌توان سخن از اسناد عناوینی چون وجود، حیات، حکمت، خیر و نظیر این‌ها بر خداوند گفت. چرا که بنا به عقیده قائلان به این رویکرد، چنین چیزی نوعی حد و تعین است، در حالی که او نامحدود است. در اینجا، به یک معنا، خدا نیست، یعنی خدا از تمام مفاهیم ایجابی که به‌طور سنتی بر او حمل می‌شود تنزیه می‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۷۳).

باید توجه داشت که در نظر قائلان به رویکرد سلبی، همچنانکه مثلاً علم از خداوند سلب می‌شود، مقابل آن یعنی جهل نیز از او سلب می‌شود. به تعبیری، در مورد او نه علم مطرح است و نه جهل، و هیچ یک از این دو برای او شأنیت ندارند، او فوق علم و جهل و لا بشرط نسبت به هر دوست. می‌توان این کلام فلوطین را ناظر به همین معنا دانست: «احد با اینکه درباره خود خویش نمی‌اندیشد و خود را نمی‌شناسد، نادانی در او نیست، زیرا نادانی آنجاست که دو چیز وجود داشته باشد که یکی دیگری را نداند، حال آنکه او چون تنهاست چیزی را نمی‌شناسد. از سوی دیگر، چیزی در خود ندارد که نداند، بلکه چون واحد است و در خود خویش است نیازی ندارد که درباره خود بیندیشد. اگر بخواهیم دقیق باشیم حتی حق نداریم بگوییم او در نزد خود خویش است و نباید چنین بگوییم تا وحدتش ناب بماند، بلکه باید بیندیشیم که چگونه می‌توان در نزد خود خویش بودن را نیز از او سلب کرد و همچنین اندیشیدن درباره خود خویش را.» (انثاد ۶، ۹، ۶).

از تکمله‌ای که در بند پیشین گذشت گاهی به‌عنوان «طریق تفضیلی» یاد می‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۷۲-۷۴). اما، با تأمل در طریق سلبی، به نظر می‌رسد که طرح طریق تفضیلی به‌عنوان شق سومی در کنار دو طریق ایجابی و سلبی محل اشکال باشد. چراکه به نظر می‌رسد که آنچه طریق تفضیلی خوانده می‌شود چیزی نیست جز تنبه به وجه سلبی دیگر طریق سلبی (یعنی سلب مفاهیم سلبی در کنار سلب مفاهیم ایجابی)، و همین‌طور تنبه به لوازم این سلب توأمان این مفاهیم متقابل ایجابی و سلبی.

همچنانکه پیش از این نیز اشاره شد، اکهارت نیز در مواضعی فراوان، و از جمله به تأثر از دیونوسیوس (McGinn, 1986, p.323)؛ (فلاح‌رفیع، ۱۳۸۶، ص ۵۸)، سخن از طریق سلبی می‌گوید: «خاموش باش، و درباره خدا چیزی مگو؛ زیرا هنگامی که درباره او سخنی بگویی، دروغ گفته‌ای و به گناه افتاده‌ای. پس اگر می‌خواهی برکنار از گناه و پاک باشی، نباید درباره خداوند سخنی بگویی.» (Colledge and McGinn, 1981, p.207). «همچنین، در پی این نباش که در مورد خدا چیزی بدانی، چراکه خداوند فراتر از هر فهمی است.» (Davis, 1994, p.237) «اگر من می‌توانستم خدایی داشته باشم که قادر به فهم او باشم، در آن صورت نمی‌توانستم او را خدا بینگارم، چراکه خدا فوق فهم ماست. او بزرگ‌تر از فهم ماست.» (کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۶۴۰) «ماهیت خدا در اینست که هیچ ماهیتی نداشته باشد. تصور خیر، حکمت، و یا قدرت درباره او، پنهان کردن ذات او و آمیختن آن با اندیشه و فکر

است. حتی یک اندیشه و تأمل درباره او، وی را خواهد پوشانید.» (همان، ص ۵۵۵)، بر این اساس، «خداوند بی نام (Nameless) است»، «زیرا هیچ کس نمی‌تواند درباره او چیزی بگوید یا بفهمد. . .» (Colledge and McGinn, 1981, p.206) «او بدون اسم و نافی همه اسم‌هاست. هرگز نامی به او داده نشده‌است»، «این، مخلوقات هستند که نامی را به او می‌دهند ولی او فی‌نفسه ذاتی است بدون اسم.» این ذات، آخرین منزل «و همان سر ظلمت ذات‌ازلی (Darkness of eternal Godhead) است که مجهول (Unknown) است و هیچ‌گاه معلوم نخواهد شد.» این ذات، «که تاریکی (Darkness) و بی‌صورتی (Formlessness) است»، «همچنانکه متعلق علم واقع نمی‌شود، متعلق پرستش نیز واقع نخواهد شد.» (کاکایی، ۱۳۸۵، صص. ۲۷۳؛ ۲۷۷؛ ۶۲۴).

اکهارت خود معترف است که در کتاب مقدس نام‌های فراوانی بر خداوند اطلاق شده‌است، با این حال باز بر طریق سلبی تأکید می‌کند. در اینجا می‌توان او را با دیونوسیوس مقایسه کرد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۷۳) که گویی مخاطب اصلی این رویه کتاب مقدس را عوام می‌داند: «خداوند نام‌های فراوانی در کتاب مقدس دارد. با این حال، من معتقدم که اگر کسی چیزی را در خداوند درک کند و سپس نامی بر آن اطلاق کند، آنگاه آن، خدا نخواهد بود. خداوند ورای اسماء و طبیعت (Nature) است. نقل است که شخص درستکاری به مناجات با خدا مشغول بود و در حال مناجات با خدا نامی را بر او اطلاق می‌کرد. پس یکی از برادران روحانی به او گفت: «خاموش باش، تو داری به خدا بی‌احترامی می‌کنی!» ما نمی‌توانیم نامی پیدا کنیم که شایسته او باشد. با این حال، به ما اجازه داده شده است که برخی از نام‌ها را برای خداوند بکار ببریم، نام‌هایی که قدیسان با آن‌ها با خدا مخاطبه می‌کرده‌اند، و نام‌هایی که خداوند آن‌ها را این چنین در قلوب ایشان تقدیس کرده‌است و در نوری الهی تعمیم داده‌است. در اینجا، پیش از هر چیز ما باید یاد بگیریم که چگونه باید به خداوند تقرب بجوییم. ما باید بگوییم: «پروردگارا، با همان نام‌هایی که تو اینچنین در قلوب قدیسان تقدیس‌شان کرده‌ای و در نور خود تعمیم‌شان داده‌ای، ما به تو تقرب می‌جوییم و تورا ستایش می‌کنیم.» در وهله دوم، باید توجه داشته باشیم که هیچ نامی وجود ندارد که آنطور که باید و شاید او را ستایش و تکریم کند، چراکه خداوند «ورای نام‌هاست» و ناگفتنی است.» (Davis, 1994, p.129).

همچنانکه دیدیم و در ادامه نیز به نمونه‌های دیگری اشاره می‌شود، بسیاری از تعابیر سلبی اکهارت در باب خداوند یادآور «احد» فلوطینی است. فلوطین معتقد است که اگر چیزی، مثلاً علم به احد افزوده شود، از راه افزودن، از او کاسته شده‌است، از این رو همه چیز را باید از آن ذات علوی سلب کرد (انثاد ۶. ۷. ۴۱) اکهارت نیز، در قرائتی نوافلاطونی از ابن‌سینا، به نقل از او می‌گوید: «همانطور که ابن‌سینا گفته است، از آنجا که خداوند نامحدود است، زیر بار هیچ تعریفی نمی‌رود. تعریف مستلزم محدودیت است.» (McGinn, 1986, p.80) فلوطین گاهی علت اطلاق «نام» احد بر خداوند را سلب کثرت از او عنوان می‌کند (انثاد ۵. ۵. ۶) احد نیز در برخی تعابیر اکهارت سلب سلب است (McGinn, 1986, p.181) این احد، در برخی تعابیر اکهارت، همچون احد فلوطین (انثاد ۱. ۶. ۷)، فراتر از فهم و ادراک ماست: «انسان باید به طرف اصل حقیقت حرکت کند، یعنی بسوی وحدت محض،

که خود خداست. در نتیجه، انسان به سر حیرت‌آوری برخورد می‌کند. در همان‌جا باید بایستد، زیرا ادراک انسان نمی‌تواند به ذات آن نفوذ کند. خدای متعال که همان احد است، سری است غیرقابل ادراک» (کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۴). این احد همچنین، نظیر احد فلوپین (اثناد ۶. ۹. ۵)، همچنانکه فراتر از فهم و ادراک ماست، فراتر از وجود نیز هست: «اساتید ناوارد می‌گویند که خدا وجود محض (Pure being) است. [اما] خداوند آنچنان وری وجود است که والاترین فرشته بالاتر از یک پشه است. خداوند را یکی از موجودات (A being) نامیدن همانقدر نادرست است که خورشید را بی‌نور یا سیاه بنامیم.» (McGinn, 1986, pp.256-257). فوق وجود بودن احد در اینجا، همانند نگاه نوافلاطونی (که خود تاحدی ریشه در نگاه افلاطون دارد)، از این‌روست که خداوند علت هستی است و علت هستی باید فوق هستی باشد (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۹۴). بنا به عقیده برخی محققان، «این سخن در مقابل سخن مدرسیان، توماس آکوئینی، و قبل از آن‌ها اوگوستینوس است که در پی سنت فلسفی "پارمنیدس" علت موجود را موجود در نظر می‌گرفتند. اینان خدا را وجود می‌دانستند و اعطاء‌کننده وجود.» (ایلخانی، تبتل در عرفان یوآنس اکهارتوس، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

اکهارت در برخی تعابیر خود از خداوند به‌عنوان «عدم بی‌نام» یاد می‌کند (استیس، ۱۳۶۷، ص ۷). اما، همچنانکه پیش از این نیز اشاره شد، این عدم، عدم مقابل وجود نیست، بلکه بنا به ادعای قائلان به آن، وری وجود و عدم متعارف است: «استادی می‌گوید: «هر کس به نحو تشبیهی در باب خداوند سخن بگوید به طریقی ناخالص (Impure) [و ناصواب] در باب وی سخن گفته است؛ اما کسی که با [به‌کار بردن تعبیر] «عدم» (Nothing) از خداوند سخن بگوید به نحوی شایسته از وی سخن گفته است. وقتی نفس به احد (One) می‌رسد و در آنجا به نفی محض خود (pure rejection of itself) داخل می‌شود، خداوند را گویی در یک عدم می‌یابد. این حال شخصی است که گویی در یک رویا -این رویایی در بیداری است- همانند زنی که آستن کودکی می‌شود، آستن عدم شده است، و در این عدم خداوند متولد می‌شود؛ او میوه این عدم است. خداوند در این عدم متولد می‌شود.» (McGinn, 1986, p. 323). بسیار محتمل است که اکهارت در این روایت سوم شخص در حال شرح تجربه خود باشد. براساس تعابیری از این دست در کلام عرفای قائل به رویکرد سلبی، می‌توان گفت که تجربه عرفانی ایشان به نوعی در این رویکرد سلبی ایشان مدخلیت دارد. در این باره در ادامه باز سخن خواهیم گفت.

در سال ۱۳۲۹ میلادی، و تقریباً یک سال پس از مرگ اکهارت، "پاپ جان بیست‌ودوم" در بیانیه خود از میان (۱۰۸) عبارتی که کلیسای محلی به‌عنوان موارد اتهام اکهارت ارسال کرده بود، (۲۸) عبارت را محکوم و توقیف کرد (Walshe, 1992, vol.1, p.xxiv)؛ (کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۲۶) آخرین عبارت از عبارات محکوم‌شده اکهارت در بیانیه محکومیت پاپ، پیامد این رویه سلبی او بوده است: «خداوند نه خیر است و نه خیرتر و نه خیرترین. اگر من خدا را خیر بنامم همانقدر نادرست است که سفید را سیاه بنامم.» (Walshe, 1992, vol.1, p.li) «چراکه خدا فوق توصیف و فوق توان ادراک عقلی ماست.» (کاکایی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۳). به نظر می‌رسد که رویکرد سلبی اگر قائل به نوعی فهم ایجابی اجمالی درباره خداوند باشد در کلیت خود با رویکردهای ایجابی مطرح تفاوتی نخواهد داشت

و این همه مناقشه بین دو رویکرد سلبی و ایجابی بی‌معنا خواهد بود. چراکه رویکردهای ایجابی مطرح نیز، تنها از فهم ایجابی اجمالی خداوند، که خود مقول به تشکیک است، سخن می‌گویند، و فهم تفصیلی اکتناهی او را منکرند. از بسیاری از تعابیر نوعاً رادیکال قائلان به رویکرد سلبی نیز، همچنانکه در مورد فلوطین، دیونوسیوس، و خود اکهارت دیدیم، بر می‌آید که آن‌ها نه تنها منکر فهم تفصیلی اکتناهی از خداوند هستند که هر نوع فهم اجمالی او را نیز منکرند. از این‌رو، ما نیز در نقد خود، چنین چیزی، یعنی انکار هر نوع فهم از خداوند در رویکرد سلبی، را مفروض می‌گیریم. بر این اساس، اگر قائلان به رویکرد سلبی، در مقام دفاع، در پی تأویل برخی تعابیر رادیکال خود بر بیابند و از نوعی فهم اجمالی از خداوند سخن بگویند، دیگر رویکرد سلبی نخواهند داشت و از آن عدول کرده‌اند.

رویکرد سلبی با موانع عقلی عدیده‌ای روبروست. صرف‌نظر از دیگر نقدها، این رویکرد، از وجوه مختلف، گرفتار اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین غیرقابل رفعی است که کنار گذاشتن آن را ناگزیر می‌کند. انکار هر نوع فهم از خداوند مستلزم بستن باب سخن در باب او و به تعبیر کلامی مستلزم تعطیل است. روشن است که در اینجا درونی بودن یا بیرونی بودن این تکلم موضوعیت ندارد و سخن گفتن در اینجا معنای عامی دارد که شامل مطلق نطق درونی و بیرونی است. در این رویکرد، نباید خداوند را حتی «چیزی» به شمار آوریم و هیچ‌گونه اشاره کلامی (و به‌طور کلی هیچ‌گونه اشاره ذهنی) در مورد او داشته باشیم. حتی همین اشاره کلامی (که نباید در مورد او هیچ‌گونه اشاره کلامی داشته باشیم) هم موجه نیست. از این‌رو، در رویکرد سلبی، به محض اینکه در باب خداوند کوچک‌ترین سخنی بگوییم (و به‌طور کلی کوچک‌ترین تأملی بکنیم)، دچار تناقض شده‌ایم. طرفه اینکه قائلان به رویکرد سلبی، در تعارض با مبانی‌شان، بخش زیادی از توان علمی خود را صرف سخن گفتن از خداوند و تأمل در باب او می‌کنند.

رویکرد سلبی نه تنها مستلزم تعطیل در حوزه نظری است که مستلزم تعطیل در حوزه عملی نیز هست، چراکه نسبت عملی با خداوند مبتنی بر نوعی فهم از اوست. بر این اساس، قائلان به رویکرد سلبی، نمی‌توانند هیچ‌گونه نسبت عملی با خداوند برقرار کنند، در حالی که واقع امر خلاف این است و بلکه ایشان نوعاً عارفانی هستند که در پی فنای در او هستند.

رویکرد سلبی دغدغه حفظ تعالی خداوند و صیانت از کمال مطلق او را دارد، غافل از اینکه در همین دغدغه، به تعالی خداوند و کمال مطلق او و در نتیجه رویکرد ایجابی، اعتراف شده است. از سوی دیگر، همچنانکه خود اکهارت نیز معترف است (McGinn, 1986, p.100)، هر سلبی در رویکرد سلبی مبتنی بر نوعی ایجاب است. از این‌رو، رویکرد سلبی نیز به یک معنا مبتنی بر رویکرد ایجابی است.

رویکرد سلبی مدعی است که خداوند فوق وجود است، و از جمله اقتضائات این فوق وجود بودن این است که فوق عدم مقابل این وجود نیز باشد. اما، این فوق وجود بودن معنای محصلی ندارد و مستلزم تعطیل و در نتیجه، همچنانکه پیش از این دیدیم، مستلزم اجتماع نقیضین است. همچنین، این نحوه رفع

وجود و عدم از امر عینی، آشکارا ارتفاع نقیضین است. سلب امور مساوق با وجود از خداوند نظیر سلب وحدت و ضرورت از خداوند نیز مستلزم سلب وجود از خداوند و در نتیجه مستلزم تالی فاسدهای آنست. سلب اوصاف ثبوتی ذاتی ملازم وجود مطلق از خداوند نظیر سلب حیات و علم و قدرت مطلق از خداوند نیز، اگر از در رویکرد سلبی باشد، مستلزم سلب وجود از خداوند و در نهایت مستلزم تالی فاسدهای آن‌است.

پیش از این گفتیم که با تأمل در برخی تعابیر عرفای قائل به رویکرد سلبی، می‌توان گفت که تجربه عرفانی ایشان به نوعی در این رویکرد سلبی ایشان مدخلیت دارد. اما بنا بر آنچه در باب نقد رویکرد سلبی گذشت، اگر در این دست تعابیر سلبی رادیکال عرفای قائل به این رویکرد سلبی، بدون هیچ‌گونه مسامحه در کلام و مجازگویی به معنای عام کلمه، معنای متعارف متبادر از سیاق ظاهری کلام مراد باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه این رویکرد سلبی را نه به عنوان اقتضای حقیقی آن تجربه عرفانی، که به عنوان افزوده تفسیری محل اشکال عارف به اصل آن تجربه عرفانی بفهمیم، و بر اساس این، آن مدخلیت تجربه عرفانی در این رویکرد سلبی را نیز باید به عنوان زمینه‌ای صرفاً اعدادی برای آن افزوده تفسیری محل اشکال بفهمیم. به عنوان نمونه، در بستر وحدت تشکیکی وجود و نه وحدت شخصی وجود، می‌توان این مسأله را بدین نحو تبیین کرد که، عارف قائل به رویکرد سلبی، در تجربه عرفانی خود از خداوند، خداوند را به مراتب فراتر از ماسوا (و به طور خاص موجودات این جهانی) می‌یابد. اما او در اینجا، در خلطی بین مفهوم وجود و مصادیق آن، خداوند را به طور کلی نه صرفاً فراتر از ماسوا (و به طور خاص موجودات این جهانی)، که فراتر از وجود قلمداد می‌کند.

۳. الهیات ایجابی

اکهارت در برخی از تعابیر خود، بر خلاف برخی دیگر، رویه ایجابی در پیش می‌گیرد. در سفر خروج، هنگامی که "موسی" (ع) از طرف خداوند به رسالت مبعوث و به هدایت "بنی اسرائیل" مأمور شد، از خداوند سؤال کرد: «اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من پرسند که نام او چیست بدیشان چه گویم؟ خدا به موسی گفت: هستم آنکه هستم و گفت به بنی اسرائیل بگو اهیة (هستم) مرا نزد شما فرستاد.» (خروج ۳: ۱۳-۱۴) اکهارت با توجه به همین آیات می‌گوید: «بهترین و مناسب‌ترین نامی که بر خداوند اطلاق می‌شود هستی (Existence) است، «کسی که هست.» (That he is)» (Ibid, p.49.) «یعنی آنکه کاملاً وارسته و رهاست، آنچنان محض است که هیچ چیز به جز «بودنی» بسیط (A simple "is") باقی نمی‌ماند، این است اقتضای نام خداوند. از این روست که خداوند به موسی گفت: «به مردم بگو که «کسی که هست» تو را فرستاده است.» (Fox, 1980, p.172).

اکهارت در شرح بر سفر خروج، در بحث از دلایل این تلقی که «وجود» (Existence) نخستین و مناسب‌ترین نام خداست، می‌گوید: «نخستین دلیل اینکه، ... برای وجود، هیچ نامی مناسب‌تر از «وجود» نیست. اما خدا، خود وجود است... [دلیل دیگر اینکه] مناسب‌ترین نام برای یک شیء، آن

است که همه آنچه را که متعلق به آن شیء است و به آن اسناد داده می‌شود دربرگیرد. اما وجود، خود هر آنچه را که در شأن خداست، داراست. بنابراین این نام در میان نام‌های خداوند، نخستین و مناسب‌ترین نام است... [دلیل دیگر اینکه]، آنچه فراتر از هر نامی است، هیچ نامی را طرد نمی‌کند، بلکه به تمامه و به یکسانی همه نام‌ها را در بر دارد. بنابراین، هیچ یک از این نام‌ها به‌جز آنکه فراتر از همه نام‌ها و مشترک میان همه آن‌هاست، در شأن او و خاص او نیست. اما وجود، مشترک میان همه موجودات و همه نام‌هاست، و بنابراین تنها نام شایسته و خاص اوست. (McGinn, op.cit, pp.95-96). بر اساس این، برخلاف دیگر موجودات که در آن‌ها چیستی و هستی متمایزند و پاسخ پرسش از چیستی آن‌ها غیر از پاسخ پرسش از هستی آن‌هاست (Ibid, pp.46-47)، در خداوند چیستی او به یک معنا همان هستی اوست: «همچنانکه ابن‌سینا گفته است... «چیستی» (What-it-is) خداوند همان «هستی» (That-it-is) اوست. اوست که «چیستی‌ای» (What-it-is) و رای صرف «اینکه هست» (That-it-is) که دلالت بر هستی (Existence) می‌کند، ندارد.» (شرح بر سفر خروج) (Ibid, pp.45-46). اکهارت پس از این تحلیل، ضمن اشاره مجدد به ابن‌سینا و همین‌طور الهیات شفا، به نحو تفصیلی نتیجه می‌گیرد که این نحوه یکی بودن وجود و ماهیت شأن واجب‌بذات و کامل مطلق است (Ibid, p. 48).

تا اینجا تعابیر اکهارت، مشعر بر نخستین و مناسب‌ترین نام بودن وجود و تفصیل مرتبط با آن بود. اما از برخی دیگر از تعابیر اکهارت می‌توان گرایش او به اسم احد را به‌عنوان نخستین و مناسب‌ترین نام خداوند استنباط کرد: «همه کمالات و اموری از این سنخ، از آن جهت که در خداوند به‌عنوان علت اولای همه چیز هستند، در او به‌عنوان کمالی ضروری و بسیط و نیز یک امر واحد تحقق دارند، چراکه «خداوند واحد (One) است.» (غلاطیان، ۳: ۲۰). هر چیزی که در احد (One) باشد و احد در آن، خود واحد خواهد بود. چراکه «احد آن چیزی است که هیچ کثرتی در او راه ندارد.» بنابراین در مورد اشخاص الهی یک ذات بیشتر در کار نیست، چراکه در آن ذات کثرتی از ذوات وجود ندارد. شخص پدر واحد است، چراکه در این شخص کثرتی از اشخاص وجود ندارد. بنابراین در خدا هر کمالی واحد است، چراکه در مورد او کثرتی از کمالات در کار نیست. به همین دلیل است که هر کسی که به‌واسطه خداوند، خداوند را می‌بیند، یعنی به‌واسطه ذاتش و نه به‌واسطه اشیاء دیگر، و نه به‌واسطه وسائط دیگر، کمالی منفرد را می‌بیند، و همه کمالات را در او و به‌واسطه او می‌بیند، به جای اینکه به‌واسطه آن‌ها او را ببیند. این کمال یک کمال جزئی و خاص نیست، بلکه کمالی منفرد است که فوق همه کمالات قرار دارد. اگر شخص ناظر ناگزیر باشد به آنچه می‌بیند، که به‌واسطه آن و در آن می‌بیند، نامی اطلاق کند، این نام حتماً احد خواهد بود، همچنانکه در باب آخر [سفر] «زکریا» گفته می‌شود، «در آن روز یک پادشاه در کار خواهد بود، و نام او احد خواهد بود.» (زکریا، ۱۴: ۹). احد نامی برای حکمت یا قدرت و دیگر اوصاف جزئی و خاص نیست، بلکه احد همه و فوق همه است، و همه چیز در اوست، همچنانکه در باب دوم فیلیپیان می‌خوانیم: «من به او نامی داده‌ام که فوق هر نامی است.» (فیلیپیان، ۲: ۹) او «نام» را به‌صورت مفرد به کار می‌برد، چراکه او احد

است «که فوق هر نامی است»، چراکه کمالات همه نام‌ها در مخلوقات به‌طور مجزا هستند، در آن، یک چیز و یک کمال‌اند.» (شرح بر سفر خروج) (Ibid, pp. 62-63)

از سوی دیگر، اکهارت در پرسش‌های پاریسی، که متعلق به اولین دوره اقامت او در پاریس است (Walshe, 1992, vol.1, p.xxxiv)، این بار عقل و ادراک (Understanding/Intelligere) را به‌جای وجود می‌نشانند و آن را نخستین و مناسب‌ترین نام خداوند می‌داند (Collidge and McGinn, 1981, p. 32). اکهارت در ابتدای پرسش‌های پاریسی این سؤال را مطرح می‌کند که آیا در خداوند وجود و ادراک یکی هستند. پاسخ او به این سؤال، مثبت است؛ اما او در ادامه می‌گوید که علت این امر آن نیست که خدا وجودی است که آن را ادراک می‌کند، بلکه علت آن این است که خدا عقل و ادراک است. ادراک یا تعقل «شالوده وجود او» یا وجود است. "قدیس یوحنا" نگفت: «در آغاز وجود بود، و خدا وجود بود»؛ او گفت: «در آغاز کلمه بود، و کلمه با خدا بود.» همین‌طور هم "مسیح" گفت: «من حقیقت هستم.» به‌علاوه، قدیس یوحنا همین‌طور می‌گوید که هر چیزی به‌واسطه کلمه آفریده شده است؛ و همین‌طور نویسنده کتاب *العلل* نتیجه می‌گیرد که «وجود نخستین مخلوق است.» این نتیجه گرفته می‌شود که خدا، خالق است، عقل و ادراک است، اما وجود یا موجود نیست (Non ens vel esse) پس، به تعبیر صوری [و به حمل شایع و نه حقیقت و رقیقت]، در خداوند نه موجود هست و نه وجود، زیرا خداوند علت وجود است. البته اگر کسی بخواهد ادراک را «وجود» بنامد مسأله‌ای نیست، اما در این مورد باید دانست که وجود به این دلیل متعلق به خداست که خدا ادراک است. خدا می‌تواند به موسی (ع) بگوید: «من آنم که هستم»؛ اما خدا بدین ترتیب همانند شخصی سخن گفته است که آدمی او را در تاریکی ملاقات کرده و از هویت او سؤال می‌کند و او بدون اینکه بخواهد خود را نشان دهد می‌گوید: «من آنم که هستم.» "ارسطو" دریافت که اگر بناست قوه بینایی هر رنگی را ببیند، خود آن باید بی‌رنگ باشد. بنابراین، اگر خدا علت هر وجودی است خود او باید فراتر از وجود باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۲۱۵-۲۱۶).

در مورد این بحث نسبت وجود و علم در خداوند، برخی از محققان (نظیر "موریس دو وولف") بر این اعتقادند که اکهارت، پس از اینکه در آثار اولیه‌اش بر این باور بود که خدا ادراک است و وجود نیست، عقیده خود را تغییر داد و معتقد شد که خدا وجود است (همان، ص ۲۱۶). اما در مورد نسبت وجود و وحدت در خداوند، اکهارت در برخی از تعابیر خود بطور خاص به مساوقت وجود و وحدت اشاره می‌کند: «... احد (One) و وجود مساوق (Convertible) یکدیگرند. آنچه از احد تنزل کند از وجود تنزل کرده است.» (McGinn, op.cit, p. 87). و در برخی دیگر از تعابیر خود حقیقت و خیر و کمالاتی از این دست را نیز در این مساوقت داخل می‌کند (Ibid, p.89). از سوی دیگر، مساوقت این معانی باعث نمی‌شود که او نوعی تقدم و تأخر میان آن‌ها قائل نشود: «در میان چهار امر مشترک میان همه اشیاء، وجود اول است، وحدت دوم، حقیقت سوم، و خیر چهارم.» (Ibid, p.182) به همین ترتیب، او گاهی به‌طور خاص به تقدم و تأخر میان وجود و وحدت اشاره می‌کند: «... خداوند واحد (one) [علی‌الاطلاق] است، ... چراکه کثرت نوعی تنزل است، و تنزل متعلق به خداوند نیست؛ چراکه او اول (First) است و

همچنین چون او وجود است.» (Ibid, p.169) براساس این، به نظر می‌رسد که پیش کشیدن مساوقت این دو مفهوم، برای تبیین این اختلاف اقوال در باب نخستین و مناسب‌ترین نام بودن وجود یا احد برای خداوند نتواند کاراً باشد. چراکه او از یک سو، در کنار قول به مساوقت این دو معنا، به نوعی تقدم و تأخر میان آن‌ها قائل است، و از سوی دیگر، در این مساوقت، معانی دیگری نظیر حقیقت و خیر را نیز داخل می‌کند.

اکهارت گاهی احد را به صورت سلب سلب می‌فهمد: «در این سلب سلب (که تعبیر «واحد» (One) مشعر بر آنست) هر آنچه که متعلق به این تعبیر باشد حاضر است و هر آنچه که مقابل آن باشد غایب. این بالضروره احد (One) است.» (Ibid, p.168). او در این نحوه فهم مفهوم احد، تلاش می‌کند که آن را به مفهوم وجود نزدیک کند: «احد (One) خود سلب سلب است. سلب از سلبی که هر نوع کثرت در تعارض با احد را در خود دارد. این سلب سلب هسته مرکزی، خلوص، و تکرار تصدیق و اثبات وجود [و امور وجودی] است. «من آنم که هستم.» (خروج، ۱۴:۳)» (Ibid, p. 185)

پیش از این تعبیری را از اکهارت نقل کردیم که از آن گرایش به تلقی نام احد به عنوان نخستین و مناسب‌ترین نام خداوند استنباط می‌شد. در آنجا اکهارت از جمله می‌گفت که «اگر شخص ناظر ناگزیر باشد به آنچه می‌بیند، که به واسطه آن و در آن می‌بیند، نامی اطلاق کند، این نام حتماً احد خواهد بود.» (Ibid, p. 62) از این تعبیر او می‌توان چنین برداشت کرد که یکی از مهم‌ترین زمینه‌های این گرایش او این است که خداوند در تجربه عرفانی عارفی چون او بیش از همه چیز به عنوان وحدتی محض جلوه‌گری می‌کند و بر این اساس و از این حیث، نام احد در نظر او جلوه‌ای خاص دارد.

در این تعبیر اکهارت نیز، اگر چه از ظاهر آن نخستین و مناسب‌ترین نام بودن وجود بر می‌آید، اما می‌توان برخی از زمینه‌های آن دست‌گرایشات اکهارت برای تلقی وحدت به عنوان نخستین و مناسب‌ترین وصف را پیگیری کرد: «بنابراین تعبیر «واحد» (One)، بجز از حیث سلبی، حتی به لحاظ مفهومی، چیزی افزون از وجود نمی‌افزاید. [در حالی که] در مورد [تعابیر] «حقیقت» و «خیر» چنین نیست. به همین دلیل، این تعبیر به سراسرترین نحو با وجود مرتبط است، به طوری که این تعبیر بر محض بودن و هسته مرکزی و بلندای وجود دلالت دارد، چیزی که حتی از عهده تعبیر «وجود» هم بر نمی‌آید. تعبیر «واحد» دلالت بر وجود در حالت فی‌نفسه دارد، که سلب و طرد همه امور عدمی را به همراه دارد...» (Ibid, p. 167) صرف نظر از مباحث مطرح در ارزیابی این دست‌تعابیر، اکهارت در جای دیگری می‌گوید که تعبیر «احد» حتی از منظر عقل هم امر ایجابی و محصلی فراتر از وجود نمی‌افزاید (Ibid, p.182)

به هر ترتیب، اگر بخواهیم در اینجا میان عناوین وجود و احد داوری کنیم، با توجه به مجموع کلمات اکهارت، باید جانب عنوان وجود را بگیریم. چراکه به نظر می‌رسد تصریحات اکهارت به نخستین و مناسب‌ترین نام بودن وجود برای خداوند بر برخی اشاره‌های او به نخستین و مناسب‌ترین نام بودن احد برای خداوند غلبه داشته باشد. همچنین، تا جایی که می‌توان سخن از بررسی‌های تاریخی گفت، لحاظ ترتیبات تاریخی نیز می‌تواند مؤید این قول باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۱۶). به نظر می‌رسد که اگر

اکهارت همانند برخی عرفای مسلمان، که «اسم خاص» الله را به‌عنوان اسم جامع و عنوان مستجمع جمیع اسماء و کمالات اسمائی معرفی می‌کنند، اسم خاصی مانند «یهوه» را به‌جای «مفاهیمی» مانند وجود و وحدت، به‌عنوان اسم جامع معرفی می‌کرد، گرفتار چنین دشواری‌هایی نمی‌شد. وجود و وحدت مساوقند و با یکدیگر ملازمه مفهومی دارند. وحدت صفت وجود و عارض بر آن است. اما بر اساس این نمی‌توان سخن از نخستین و مناسب‌ترین نام بودن وجود، به کیفیتی که مورد نظر اکهارت است، گفت. چراکه مفهوم وحدت داخل در مفهوم «بسیط» وجود و مضمیر در آن نیست، بلکه بیرون آنست. گرچه، همچنانکه گذشت، مساوق و ملازم آن است. از این‌رو، مفهوم وجود بدون مفهوم وحدت، نمی‌تواند توصیف کاملی از خداوند باشد. این مطلب اختصاص به نسبت وجود با وحدت ندارد و در مورد نسبت وجود با دیگر اوصاف کمالی نیز صادق است. اما در مورد اسم جامع «الله»، بنا به‌تعریف «لفظی»، هم مفهوم وجود داخل در تعریف لفظی آن است (آنهم به نحو اطلاقی) و هم دیگر عناوین کمالی حق تعالی نظیر وجوب‌بذات و وحدت اطلاقی و حیات مطلق و علم مطلق و قدرت مطلق. از این‌رو، در اینجا دچار آن دشواری‌ها نمی‌شویم. البته این اسم جامع الله می‌بایست دال بر اعلی مرتبه هستی فهمیده شود که در غیر این صورت به‌نوبه خود دارای دشواری‌هایی است که در اینجا مجال بحث از آن‌ها نیست.

صرف نظر از این علاقه برای بحث از نخستین و مناسب‌ترین نام خداوند، اکهارت گاهی هر یک از اقانیم، یا هر یک از طبیعت الوهی و اقانیم را، به‌عنوان کمالی (Transcendental term) خاصی متصف می‌کند. در اینجا صرفاً به برخی از این دست تطبیق‌ها اشاره می‌کنیم و وارد نقد تفصیلی آن‌ها نمی‌شویم. فقط اجمالاً اشاره کنیم که از جمله در این نحوه تطبیق‌های این عناوین کمالی توسط اکهارت می‌توان رگه‌های وجوهی از نگاه افلاطونی به ایده‌ها را پیگیری کرد. به‌همین ترتیب، الگوی کلی برخی از نقدهایی که در نقد این دست مباحث اکهارت مطرح می‌شود در نقد آن وجوه نگرش افلاطونی به ایده‌ها نیز جاری است. در یکی از این تطبیق‌ها، که در چارچوب تلقی علم به‌عنوان نخستین و مناسب‌ترین وصف قرار دارد، اکهارت برخلاف آگوستین که سه مفهوم وجود، حیات، و علم را به‌ترتیب بر سه اقنوم اول و دوم و سوم تطبیق می‌داد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۶)، پدر را متناظر با علم، پسر را متناظر با حیات، و روح‌القدس را متناظر با وجود می‌داند (Walshe, 1992, vol.1, p.xxxiv).

اما از منظری درونی، به‌نظر می‌رسد که تطبیق او در شرح بر *انجیل یوحنا* پخته‌تر باشد. در آنجا او طبیعت الوهی را نیز در این تطبیق داخل می‌کند و چهار مفهوم وجود (Existence)، احد (One)، حقیقت (True)، و خیر (Good) را که به‌نظر او با یکدیگر مساوقند (Convertible)، به‌ترتیب بر طبیعت الوهی، پدر، پسر، و روح‌القدس تطبیق می‌دهد؛ طبیعت الوهی که اصل و منشأئی ندارد نه متولد شده‌است و نه متولد می‌کند، متناظر با وجود است. پدر که اصل و منشأئی ندارد متولد می‌کند ولی متولد نشده‌است، متناظر با احد است. پسر که دارای اصل و منشأ است متولد شده‌است ولی متولد نمی‌کند، متناظر با حقیقت است. روح‌القدس که دارای اصل و منشأ است نه متولد می‌کند و نه متولد شده‌است ولی اصل و منشأ مخلوقات است، متناظر با خیر است (McGinn, op.cit, pp.187-188).

۴. جمع‌بندی و خاتمه

پیش از این، در بحث از پیشنهادها برای جمع میان تعابیر سلبی و ایجابی اکهارت دیدیم که جمع شایسته میان این تعابیر متعارض به‌طور معمول تکلف‌آمیز است. از این‌رو هر دو الگو را در منظومه فکری اکهارت به رسمیت شناختیم و سپس در دو بخش بعدی هر یک از این دو رویکرد سلبی و ایجابی را در نزد مایستر اکهارت تفصیلاً مورد بحث و ارزیابی قرار دادیم. در اینجا جا دارد که از وجهه‌نظر دیگری در پی تبیین این تعارض‌ها باشیم.

پیش از ورود تفصیلی در این وجهه‌نظر تبیینی دوم، خوب است اشاره کنیم که رویکرد سلبی، رویکرد عمده بسیاری از موعظه‌های آلمانی است. در این موعظه‌ها که مخاطبان آنها عمدتاً راهبه‌هایی با آموزش‌های نه‌چندان پیشرفته هستند، اکهارت گویی در قامت یک فیلسوف نوافلاطونی به‌نحو رادیکال از رویکرد سلبی سخن می‌گوید. در اینجا خداوند فوق همه اسماء و صفات است، و دقیقاً از همین‌رو، چندان نمی‌توان در باب خداوند تفصیل داد.

رویکرد ایجابی نیز رویکرد عمده بسیاری از متون فنی‌تر اکهارت مانند شروح او بر کتاب مقدس است. در اینجا، اکهارت ردای رویکرد سلبی را از تن به در آورده و با عناوینی چون «وجود» و «احد»، به‌عنوان مناسب‌ترین و نخستین نام‌های خداوند، از او سخن می‌گوید. در رویکرد ایجابی، به‌دلیل همین رویکرد ایجابی، در نسبت با رویکرد سلبی، مجال جولان بیشتری است. روش تمثیلی را نیز باید ذیل همین نگاه ایجابی فهمید، روشی که در آن نه راجع به اصل ایجاب یا سلب که راجع به طریق درست ایجاب سخن گفته می‌شود.

ناگفته نماند که محققانی چون مکگین معتقدند که در سراسر آثار لاتین و آلمانی اکهارت می‌توان شاهد نوعی نوسان بین الهیات ایجابی و سلبی بود (Colledge and McGinn, 1981, p. 32) از همین‌رو بود که در عبارات قبلی تأکید کردیم که رویکرد سلبی رویکرد «عمده بسیاری» از موعظه‌های آلمانی است و رویکرد ایجابی رویکرد «عمده بسیاری» از متون فنی‌تر اکهارت مانند شروح او بر کتاب مقدس است. چراکه در همین‌جا نیز می‌توان به موارد فراوانی خلاف آنچه گفته شد برخورد. برای مثال، آن نقل قول اوائل بحث در باب نخستین نام بودن وجود («هستی، نخستین نام است.» (Davis, 1994, p. 166))، از یکی از موعظه‌های آلمانی اکهارت بود، مواعظی که پیش از این گفته شد در بسیاری از موارد رویکرد عمدتاً سلبی دارند. با تتبع دقیق‌تر در آثار اکهارت، به‌نظر می‌رسد که تعبیری نظیر این تعبیر که «رویکرد سلبی را در موعظه‌های آلمانی اکهارت بهتر می‌توان سراغ گرفت»، از این تعبیر که «رویکرد سلبی رویکرد عمده بسیاری از موعظه‌های آلمانی است» مناسب‌تر باشد. اما در مورد متون فنی‌تر اکهارت نظیر شروح او بر کتاب مقدس تا جایی که نگارنده تتبع کرده است، راحت‌تر می‌توان از غلبه نسبی رویکرد ایجابی سخن گفت.

پس از این مقدمه، در باب این وجهه‌نظر تبیینی دوم، یک نحوه تبیین پیش‌کشیدن نوعی تفکیک تاریخی است. بدین ترتیب که گفته شود که رویکرد ایجابی مربوط به این دوره یا دوره‌های خاص

حیات فکری اکهارت و رویکرد سلبی مربوط به آن دوره یا دوره‌های خاص حیات فکری او است. این نحوه تبیین اگر چه روش رایجی است اما تا جایی که نگارنده اطلاع دارد به نظر می‌رسد که نتوان آن را برای اکهارت بخوبی پیش برد. چراکه از یک سو تفکیک تاریخی شایسته بسیاری از آثاری که از حیث رویکرد سلبی و ایجابی مقابل یکدیگرند مقدور نیست و از سوی دیگر و علاوه بر آن در همان حدی هم که می‌توان توأم با حدس و گمان چنین چیزی را پیش برد، چنین جلوه می‌کند که در بسیاری از اوقات این آثار متعارض نوعی هم‌زمانی و تداخل زمانی کلی با یکدیگر داشته باشند و این خود مضعف این نحوه تبیین است.

در این وجهه نظر تبیینی دوم، تفکیک میان مقام‌های بحث نیز تبیین رایجی است. این نحوه تبیین از جهتی می‌تواند مقبول باشد، چراکه اگر نخواهیم بر مبنای تفکیک تاریخی مشی کنیم، بالاخره باید نوعی تفاوت مقام بحث مطرح باشد که اکهارت را وا می‌دارد چنین عمل کند. اما شاید تعبیر از این مشکل باشد. به عنوان نمونه، فلسفی نامیدن رویکرد ایجابی اکهارت در الهیات و عرفانی نامیدن رویکرد سلبی او تا حدی مسامحه‌آمیز است. در همین رویکرد ایجابی نیز اکهارت تلاش می‌کند که در چارچوب الهیات ایجابی به تبیین نگاه عرفانی خود بپردازد و حتی می‌توان گفت که این رویه تبیینی در اینجا پررنگ‌تر از این رویه در رویکرد سلبی است. همچنانکه پیش از این نیز اشاره شد، در رویکرد ایجابی در نسبت با رویکرد سلبی مجال جولان بیشتری است. برای مثال، او در بستر همین الهیات ایجابی، با تحلیلی عمیق از مفاهیمی چون وجود و احد، به نحو هنرمندانه‌ای از این مفاهیم برای تبیین مواضع عرفانی خود استفاده می‌کند.

به یک معنا، می‌توان تبیین بر اساس تفاوت برخی اقتضائات قالب‌های موعظه و متون فنی‌تر نظیر *شروح بر کتاب مقدس* را نیز در زمره تبیین بر اساس تفاوت مقام‌های بحث قرار داد و در ادامه ادعا کرد که تفاوت برخی اقتضائات قالب‌های موعظه و متون فنی‌تر اقتضای چنین تفاوت در تعبیری را داشته‌اند. قرار دادن این نحوه تبیین در زمره تبیین‌های مبتنی بر تفاوت مقام‌های بحث چندان محل مناقشه نباشد، اما به نظر نمی‌رسد که تفاوت برخی اقتضائات قالب‌های موعظه و متون فنی‌تر اقتضای چنین تفاوت در تعبیری را داشته باشند.

به هر روی، می‌توان ریشه‌های این دو سنخ الهیات را در دو سنخ آبخشور فکری متفاوت اکهارت جستجو کرد. با تأمل در مطالب اکهارت می‌توان گفت که او از یک سو متأثر از نگاه نوافلاطونی کسانی چون "دیونوسیوس"، "پروکلوس" و "آگوستین" است و از سوی دیگر متأثر از کسانی چون "آکوئیناس"، "ابن سینا"، و "ابن رشد" است. او همچنین از کسانی چون "آلبرت کیبر"، "ابن میمون"، و "بوئتیوس" متأثر است (کاکایی، ۱۳۸۵، صص ۴۱-۴۲)؛ (McGinn, op.cit, pp.17)؛ (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۲۲۷-۲۲۸) و البته در کنار این‌ها، نباید از اهتمام و عنایت اکهارت به کتاب مقدس و تلاش برای تبیین و توجیه عقاید مسیحی، که در سراسر آثار او مشهود است، غفلت کرد (Ibid, pp.7-8).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که اکهارت در رویکرد سلبی خود به‌طور عمده متأثر از نگاه نوافلاطونی است و در رویکرد ایجابی نیز صرف‌نظر از نگاه ایجابی کتاب مقدس که اسماء و اوصاف فراوانی برای خداوند قائل است، متأثر از نگاه ایجابی کسانی چون آکوئیناس و ابن‌سیناست.

فهرست منابع

- کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید (۱۹۶۳) (ترجمه مشهور به «ترجمه قدیم»). انجمن پخش کتب مقدسه.
- انجیل عیسی مسیح (ع) (۲۰۰۶) ترجمه هزاره نو. انتشارات ایلام.
- استیس. والتر ترنس (۱۳۶۷) "عرفان و عقل بشری". ترجمه علی حقی. مجله کیهان فرهنگی. شماره ۴۹.
- ایلخانی. محمد (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: انتشارات سمت.
- _____ (۱۳۸۲) "تبتل در عرفان یوآنس اکهارتوس". در مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه. شماره ۷۲.
- ژیلسون. اتین (۱۳۸۵) هستی در اندیشه فیلسوفان. ترجمه حمید طالب‌زاده با همکاری محمدرضا شمشیری. تهران: انتشارات حکمت.
- فلاح‌رفیع. علی (۱۳۸۶) "روش‌شناسی زبان عرفان مسیحی". مجله معرفت. شماره ۱۱۳.
- فلوطین. (۱۳۶۶) دوره آثار فلوطین (تاسوعات). ترجمه محمدحسن لطفی. ۲ جلد. تهران: انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون. فردریک چارلز (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه. ترجمه ابراهیم دادجو. ج ۲. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- _____ . تاریخ فلسفه، (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه، ، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ج ۳.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۵) وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت. تهران: انتشارات هرمس.

Colledge, Edmund, and Bernard McGinn, Meister Eckhart (1981) *the Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, New York: Paulist Press.

Davis, Oliver, Meister Eckhart (1994) *Selected Writings*, London: Penguin Books.

Fox, Matthew, Breakthrough(1980) *Meister Eckhart's creation*

spirituality in new translation, New York: Image Books.

McGinn, Bernard, Meister Eckhart (1986) *Teacher and Preacher*,
New York: Paulist Press.

Walshe, M.O'C., Meister Eckhart (1992) *Sermons and Treatises*,
Vol.1, USA, Element Books LTD.