

اصول و مبانی انسان‌شناختی اکهارت در امکان خداگونگی انسان

سید محمد قادری*

محمد صادق زاهدی** محمدجواد شمس***

چکیده

باتوجه به آن‌که الهیات اکهارت را الهیات سلبی دانسته‌اند که بر ناشناختنی بودن خداوند و تعالی وجودی او از ممکنات تأکید می‌کند، مسأله خداگونگی انسان از منظر اکهارت امری ناممکن و ناشدنی به نظر می‌رسد. لذا این سوال مطرح می‌شود که چگونه اکهارت به خداگونگی انسان معتقد است؟ مبانی و اصول وی در این مسأله چیست؟ خداگونگی انسان از منظر اکهارت بر اصول و مبانی انسان‌شناختی وی استوار است. این پژوهش به تحقیق درباره چهار مولفه انسان‌شناختی که اکهارت در این مسأله از آن‌ها بهره‌برده است می‌پردازد. این چهار مولفه عبارتند از: تولد الهی در روح، قوه عقل، مشابهت و همانندی ذات خدا و ذات نفس و مقام لایقی انسان. اکهارت براساس این اصول و مبانی، بر این باور است که انسان دارای ظرفیت و توانی است که می‌تواند به بالاترین مرتبه ممکن ارتقایافته و خداگونه شود. در این پژوهش، با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و با استناد به آثار اکهارت، می‌کوشیم تا اصول و مبانی انسان‌شناختی وی را در امکان خداگونگی انسان روشن سازیم.

کلیدواژه‌ها: انسان، خداگونگی، اکهارت، روح، خدا.

*دانشجوی دکتری گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین. (نویسنده

مسؤل) mehrdad.divsalar1364@gmail.com

** دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین. mszahedi@gmail.com

***دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین. shamsmohammadjavad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies).
This is an Open Access article distributed under the terms of the **Creative Commons Attribution 4.0 International**, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

اکهارت، عارف مسیحی بزرگ قرن سیزدهم، متعلق به سنت فلسفی و همچنین سنت دینی و عرفانی مسیحیت است؛ به همین دلیل متأثر از این سنت‌ها می‌باشد؛ لذا احتمالاً در مسأله خداگونگی انسان از این سنت‌ها وام گرفته است. ناظر به همین مطلب، بایسته است تاریخچه مختصری از آراء خداگونگی ارائه شود. در بین فیلسوفان یونان، اگرچه به طور مشخص به مسأله خداگونگی انسان پرداخته نشد؛ اما با دقت در آثار آنان، می‌توان آرای آنان در این باره استخراج نمود (از آنجا که مسأله خداگونگی، دغدغه اصلی این دسته از فیلسوفان نبوده است، برخی از آراء آنان در زمینه راه‌های خداگونگی، برخی در مورد مفهوم خداگونگی، برخی در مورد اهمیت و ضرورت خداگونگی و... است). سقراط طریقه خدایی شدن را در شناخت روح انسانی می‌داند؛ زیرا روح انسان را خود حقیقی او و ودیعه‌ای الهی می‌دانست که باید آن را شناخت و واجد صفاتی شد که هرچه بیشتر شخص را به امانت الهی نزدیک کند (گاتری، رُبی تا، ص ۲۸۳). او معتقد است برای دریافتن طبیعت حقیقی یا ذات انسان، باید وجود خود را از هرچه خارجی و عرضی است پاک نمود تا خداگونه شد (کاسیرر، ۱۳۸۸، ص ۲۹). افلاطون در مورد اهمیت و ضرورت خداگونگی معتقد است غایت انسان همانند شدن با خداوند بوده و آن، کمال سعادت انسان قلمداد می‌شود (لائرتیوس، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶). وی با قائل شدن به این که روح انسان به خداوند شبیه است و بدن زندان روح است، می‌نویسد: «بر ماست که با شتاب تمام‌تر، از زمین بال برکشیم و بال برکشیدن عبارت است از تشبّه به خدا» (فراست، ۱۳۸۸، صص ۱۳۶-۱۳۷). از آنجا که ارسطو در بین فضایل، فضایل عقلانی را برتر از همه می‌داند و از نظر وی فضیلت مساوی با سعادت است، به همین جهت انسان اندیشنده، شبیه‌ترین موجودات به خداست (استیس، ۱۳۸۶، ص ۲۹۵). از منظر وی، انسان چون توانایی فکر کردن را دارد، لذا می‌تواند خود را به خداوند شبیه سازد. از این رو، مفهوم خداگونگی یعنی وصول انسان به مقامی که به شیوه خداوند فکر کند (ورنر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷).

در سنت دینی، خداگونگی دارای حضور پررنگ‌تری است. آنچه در سنت دینی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد، راه‌های خداگونگی است؛ یعنی انسان در بدو تکوین خداگونه آفریده شده است، حال باید آن را در طول زندگی خویش به فعلیت تام برساند. یهودیان بر این باورند که مفهوم تقدسی که در کتاب مقدس از آن یاد شده است، به این معناست که بشریت باید از همه جهانیان به طرز محسوسی متمایز و برجسته

شوند (نیوزنز، ۱۳۸۹، ص ۹۰-۹۱). تاجایی که انسان هم‌تا و شریک در خلقت شود و مانند خدا بر شئون و شرایط خلقت قادر گردد (همان، ص ۹۷-۹۸). تشبّه به خداوند، برترین خیری است که انسان می‌تواند به آن دست یابد (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۲۵۶). به گونه‌ای که فلسفه برخی فرامین و احکام الهی در شریعت یهود، پاسداشت خداگونگی تکوینی آدمی و به فعلیت رساندن آن در طول حیات بیان شده است. (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۲۵) فیلون، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان یهودی، گاهی از انسان با‌عنوان خدای درجه دوم یا تصویر خدا یاد می‌کند (حاج ابراهیمی، ۱۳۹۲ ص ۵۲). بنابراین بر اساس تعالیم یهود، انسان هم خداگونه آفریده شده و هم باید در طول حیات خویش آن را بالفعل کرده و خدای درجه دوم شود.

فیلسوفان مسیحی با هر نظری و هر جنبه‌ای به انسان بنگرند، او را به خدا منسوب می‌دانند و تابع او می‌شمارند و همواره از این لحاظ درباره او حکم می‌کنند و این نگاه خاص وجودشناختی به انسان را مستند به متون مقدس می‌دانند. برای نمونه در تورات (سفر تکوین، باب ۱، آیه ۲۷) آمده است که خدا انسان را به صورت خویش آفرید. فیلسوفان مسیحی می‌گویند منظور از این صورت، ذات انسان و وجه مقوم اوست؛ به همین دلیل، او خلیفه آفریدگار در روی زمین است. خداوند این امتیاز را از آن جهت به انسان داده که انسان برخوردار از اختیار است، در حالی که سایر موجودات این چنین نیستند. منشأ خود اختیار، عقل آدمی است از این جهت متکلمان مسیحی، انسان را از حیث عالی‌ترین صفات او یعنی عقل و اختیار، صورت و مثال آفریدگار دانستند (ژیلسون، ۱۳۸۴، صص ۳۴۴-۳۴۲). خداگونه شدن انسان از نگاه متفکران مسیحی، در بستر چنین تلقی‌ای از انسان شکل گرفته است. در واقع می‌توان گفت خداگونگی انسان از منظر اندیشمندان مسیحی، خوانش مسیحی از هستی‌شناسی انسان است؛ به گونه‌ای که حضور تعالیم مسیحی در آن بسیار پررنگ است. یوستین، مسیحیت را طریقی می‌داند که با آن به خدا رهنمون می‌شویم (ژیلسون، ۱۳۸۹، صص ۱۵-۱۶ نقل به مضمون، ایلخانی، ۱۳۸۹، ص ۴۴).

قدیس آگوستین، می‌پنداشت که روح انسان تصویری از تثلیث است. انسان شبیه خدا خلق شده و تصویری از او می‌باشد. این شباهت بین عقل یا نفس انسان با خداوند است (ایلخانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱). از دیدگاه وی انسان شاهکار خداوند است که از طریق عیسی مسیح خداگونه می‌گردد (فراست، ۱۳۸۸، ص ۸۱). از نظر گاه دیونوسیوس آریوپاگی که الهیات سلبی را برگزید، تنها راه درمان وصول به او و الوهی شدن، دور-

افکندن تفکرات عقلی و جایگزین نمودن عشق است (آندرهلل، ۱۳۸۴، ص ۹۳ و Payn, 1998, vol. 6, P, 624).

به نظر یوهانس اریگنا، انسان الهی شده در الوهیت فانی می‌شود، ولی هم جوهر خدا نمی‌شود؛ یعنی امتزاج و ترکیب جوهر پیش نمی‌آید و انسان‌ها فردیت خود را در الوهیت حفظ می‌کنند (ایلخانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۰). بوناونتورا نیز در تأیید این رأی می‌گوید تشبّه به خدا یعنی متناهی بتواند شبیه نامتناهی باشد (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۴۷۰). از نظر وی دهلیز ورود به راه خداگونگی، عشق است (کاپلستون، ۱۳۸۷/الف، ص ۳۷۶). توماس آکوئیناس نیز مانند بسیاری از متفکران مسیحی بر این باور است که تصویر خدا در نفس است؛ از آن حیث که سیر به سوی خدا می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۳۵۳). به همین دلیل، برترین خیر آن است که انسان آن‌گونه که خداوند دستور داده، خود را به فعلیت رساند (فراست، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸). همین شناخت نظری ناقص ما کافی است تا به ما اجازه الهی شدن را بدهد (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۵۲۶). با توجه به آراء فوق بیان می‌شود که گرچه برخی از فیلسوفان بر جنبه عمل و بعضی دیگر بر جنبه نظر تأکید می‌کنند، اما انسان زمانی می‌تواند خداگونه شود که در هر دو بعد نظری و عملی گام بردارد؛ زیرا انسان موجودی دوبعدی است. اکهارت به دقت، آثار این متفکران را مورد مطالعه قرار داد و از آن‌ها تأثیر زیادی پذیرفت که در جای جای تعلیمات وی این تأثیر قابل مشاهده است.

الهیات اکهارت، الهیات سلبی است. در الهیات سلبی بیان می‌شود که نمی‌توان درباره خداوند به نحو ایجابی اندیشید. به همین دلیل وی مدعی است خداوند غیرقابل شناخت بوده و از دایره ادراکی انسان (عقل و حس) خارج است. با مطالعه آثار اکهارت، به ویژه خطابه‌های او، متوجه می‌شویم که الهیات سلبی او، تمام صور فهمیدن و صحبت کردن درباره خدا را محدود و کوتاه می‌کند (Sells, 1994, p. 214). او در «تفسیر بر سفر پیدایش» برای غیرقابل شناخت بودن خداوند به پیروی از ارسطو می‌گوید: «به دو دلیل شناخت اشیاء برای ما مشکل است: ۱) یا به علت شرافت و برجستگی وجودی آن، به شدت از عقل ما فاصله دارند. ۲) یا به علت پست بودن مرتبه وجودی، قابلیت شیء معقول واقع شدن را ندارد. خداوند فراتر از سنجش عقلانی ماست که ما بتوانیم به طور واقعی او را بشناسیم. (McGinn, 2000-2001, p. 99) در خطابه‌های محلی، اکهارت به طور فزاینده‌ای از خدا صحبت می‌کند، از توصیفات نظیر غیرقابل تغییر و نفوذناپذیری

ذات الهی استفاده می‌کند و سرانجام از غیرقابل شناخت بودن ذات الهی پرده برمی‌دارد که آن را ذات پنهان (hidden godhead) می‌نامد (Ibid.).

از طرفی نیز اکهارت معتقد به تعالی وجودی خداوند نسبت به مخلوقات است؛ یعنی خداوند موجودی نامحدود، سرمدی و واجب الوجود و در مقابل انسان به مثابه مخلوق، موجودی محدود، زمان‌مند و ممکن است (Davis, 1994, p. 99, Sells, 1994, pp. 147-148). اکهارت بیان می‌کند که خدا واحد مطلق (absolute one) است؛ بنابراین او باید فراتر از تمام مخلوقات باشد (Davis, 1994, p. 94). پس انسان و خداوند کاملاً متمایز و ناهم‌مانند هستند؛ در این صورت چطور می‌توان پذیرفت که در اندیشه اکهارت، خدا خداست و انسان، انسان است؛ و در عین حال، انسان شبیه خدا و خداگونه شود. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که مدعای مسأله خداگونگی انسان، امری پارادوکسیکال است؛ به همین دلیل بایسته است که بررسی شود که اکهارت چگونه می‌تواند به این مسأله و مدعای آن پایبند باشد؟ و مبانی و اصول اکهارت در این باره چیست؟

مسأله خداگونگی انسان، مسأله‌ای است که از یک طرف با انسان و از طرفی با خداوند در ارتباط است. مدعای این مسأله آن است که انسان می‌تواند خداگونه شود، پر واضح است که چنین مدعایی بر یک سلسله اصول و مبانی انسان‌شناختی استوار می‌باشد. از آن‌جا که اکهارت در بسیاری از آثار خویش از خداگونگی انسان، راه‌های خداگونه‌شدن و ویژگی‌های انسان خداگونه بحث کرده‌است ضروری است مبانی و اصول انسان‌شناختی‌ای که وی در آثار خویش به آن‌ها پرداخته‌است، استخراج شود تا معلوم گردد اکهارت بر مبنای کدام اصول انسان‌شناختی به تبیین و تحلیل مسأله فوق می‌پردازد. در این پژوهش از چهار مبانی انسان‌شناختی بحث می‌شود و سعی شده تا این مبانی در یک چینش منطقی قرار گرفته تا در پایان ذهن خواننده کاملاً با مدعای اکهارت مبنی بر خداگونگی انسان همراه گردد؛ اگرچه بررسی صحت و سقم این مبانی، خود مجال دیگری می‌طلبد.

۲. مبانی و اصول انسان‌شناختی اکهارت

۲-۱. تولد الهی در روح (divine birth in the soul)

منظور از تولد الهی در روح این است که روح انسان تجلی‌گاه خداوند شود، به‌سان طرفی که خداوند آن را پر می‌گرداند و چیزی جز خدا در آن یافت نشود (McGinn, 2000-2001, p.60). بنابراین متولد ساختن در این‌جا به معنای متجلی کردن خود است.

این که گفته می‌شود پسر از پدر متولد می‌شود، به خاطر آن است که پدر به‌عنوان پدر، باطن و اسرار خویش را در او ظاهر می‌سازد (McGinn, 1986, p. 301). پس اکهارت «تولد» را به «تجلی» برمی‌گرداند و مدعی است که این امر اختصاص به عیسی مسیح ندارد، بلکه خدا در هر انسانی متولد می‌شود؛ یعنی تجلی می‌نماید: «هر انسان خداگونه‌ای متولدشده از خداست. پدر، مرا، فرزندش را، به دنیا می‌آورد، همچنان که پسرش (عیسی مسیح) را به دنیا می‌آورد» (Edmund, McGinn, 1981, p. 79).

و در کتاب تحکیم امر الهی مراد خود را درباره تولد پسر در روح توضیح می‌دهد: «من پسر هر چیزی هستم که به من تولد را به صورت و مشابهت او اعطا می‌کند» (Clark and Skinner, 1958, p. 111).

حال چرا در بین موجودات، روح انسان مورد توجه خدا قرار می‌گیرد و تنها این موجود در مسیر خداگونگی است؟ در پاسخ باید گفت که در دیدگاه اکهارت، انسان از تمام موجودات ممکن برتر است. وی در قالب سوالی بیان می‌کند که چگونه انسان بهتر از تمام موجودات حتی «مخلوقات عقلی» (rational creatures) دیگر برای تولد (خداگونگی) است؟ جواب اکهارت این است که چون روح انسان «تنها تصویر ذاتی» از خداست؛ یعنی تنها وجودی است که خدا می‌تواند در او متولد شود و جای گیرد. اکهارت از نیروی موجود در روح که سبب تولد الهی (divine birth) در آن می‌شود، با واژه «قصر خرد» (the little castle) یاد می‌کند. با این قدرت (power) است که انسان به خدا برمی‌گردد. (McGinn, 2000-2001, p. 140) (از این قدرت روح در مولفه دوم بحث خواهد شد)

پرسشی در این جا مطرح می‌شود که روح چگونه می‌تواند در خود، زمینه تولد الهی را فراهم آورد؟ اکهارت در پاسخ می‌گوید:

«اگر شما واقعاً خودت را از تمام چیزها خالی کنی، به وسیله اعراض تمام عیار، آنچه که در تو تولد می‌یابد و با تو تماس می‌گیرد، چیزی بیش از خودت نیست و تو یک‌سره و تماماً با خدای خودت هستی. همان‌طور که نور خورشید با خورشید است، خدا نیز همان‌گونه با روح است. خدا، پسرش و کلمه‌اش را در روح حمل می‌کند و روح آن را می‌پذیرد و آن را در توانایی‌های روح به روش‌های زیادی عبور می‌دهد و به نمایش درمی‌آورد: به مثابه خواستن و طلب (desire)، نیت خیر (good intention)، عمل عشق (work of love)، شکر (thanks

(giving)» (Ibid. p. 68). پس با این عمل خداوند (توگد حق در ذات روح)، تمام وجود انسان، الهی می‌شود (Ibid. p. 141).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، اکهارت خداگونگی انسان را آن می‌داند که تمام قوای نفسانی و بدنی او نمایشگر خدا باشد که گویا خدا از این مجرا برای فعالیت و کنش خویش، در حال استفاده است و انسان تنها بروز دهنده خواسته‌های اله است. به‌همین دلیل، اکهارت در یکی از موعظه‌هایش، انسان خداگونه را به ظرف تشبیه می‌کند. او می‌گوید:

«روح باید طبیعت خویش را به‌مثابه یک ظرف به‌دست بیاورد؛ یعنی این که او می‌تواند به- منظور به‌دست آوردن خرسندی (happiness) خداوند با خدا کار کند، در همان نقطه‌ای که خدا خرسند و شاد است (Ibid. p. 87).

بنابراین برای توگد الهی در روح، باید «تصویر اله» یا «شبهه خداوند» گردیم که همان معنای خداگونگی است. و این امر از دید اکهارت تنها با برداشتن نفسانیت خود و جایگزینی اوصاف الهی حق میسر می‌گردد؛ یعنی «ما به کلی در اراده خدا ذوب شویم و دیگر واجد اراده خود نباشیم. هرچه‌قدر کسی این‌چنین باشد، در خدا بیشتر ریشه داشته و بیشتر خدایی شده‌است» (Eckhart, 1994, p.19-20). پس توگد اله در روح یا همان خداگونگی انسان این است که انسان به درجه‌ای می‌رسد که کاملاً تصفیه از تقرر مخلوق شده و در طبیعت و اراده خدا محو می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که خداوند در او و از طریق او، بدون هیچ ممانعتی، هرچه می‌خواهد باشد، تجلی کند. و چنین شخصی در انطباق کامل با حرکت پویای امر الهی، در زمان و مکان زندگی می‌کند (Forman, 1996, pp. 217-222). به تعبیر فلسفی، وجه خلقی انسان مغلوب وجه حقی او می‌گردد، نه آن‌که وجه خلقی انسان از بین برود. «در اثر توگد الهی در روح، انسان با خدا یکی می‌شود (متحد می‌گردد) و انسان مبدل به خدا می‌گردد. جمله مذکور با این تلقی است که خدا، انسان را به‌مثابه شبیه خود (like god) مورد نظر قرار داده‌است، نه به‌عنوان موجود مخلوق؛ یعنی انسان را به لحاظ جنبه الوهیتش نه به لحاظ مخلوقی‌اش». با سیطره جنبه الوهی انسان بر جنبه خلقی، انسان به جایی می‌رسد که اکهارت می‌گوید: «روح، تصویر الهی را بر تن می‌کند (می‌پوشد) و روح شبیه خدا می‌گردد». اکهارت این شباهت را با دو مثال تبیین می‌کند: (۱) شاخه‌ای که از درخت رشد می‌کند و بالنده می‌شود. (۲) تصویری (image) که در آینه منعکس می‌شود. تصویری که در آینه است، در حقیقت بازتاب وجود واقعی آن تصویر است. وقتی خداوند تصویری از خود در روح انسان

ارائه می‌دهد، با روح خود را منعکس می‌کند. البته این ادعا و مبنای اکهارت برای او گران تمام‌شد؛ به گونه‌ای که قائل شدن به الوهیت روح به‌عنوان صورت خداوند سبب شد که مورد حمله مفتشان کلن (Cologne inquisitors) قرار گیرد (McGinn, 2000-2001, p. 110).

انسانی که خداوند در روح او توکد یافته، در واقع حقیقت خدا در درونش جلوه‌گر می‌باشد، خداوند را در درون و باطن خویش جای داده است. خدا در همه چیز او تجلی خواهد کرد. همه چیز او خداگونه شده، خدا را می‌نمایاند. خدا دائماً در جان این شخص حضور دارد و وی مانند تشنه‌ای خواهد شد که در هر جا و با هر چیز که باشد، اندیشه آب از او جدا نخواهد گشت. چنین شخصی در همه جا خدا را نشان می‌دهد، هر چه عشقش شدیدتر باشد، این حضور و این تجلی شدیدتر خواهد بود (Blakney, 1941, p.9).

اکهارت بیان می‌کند که خداوند در مورد حضرت عیسی نیز چنین رقم‌زد؛ یعنی در روح آن حضرت تجلی‌کند و حضرت عیسی، صورت اله بود. او معتقد است که اراده خدا برای فرستادن پسرش این بود که هر انسانی به‌وسیله لطف (grace) پذیرش آن ماهیتی که پسر، پسر شد انسان نیز همان پسر شود. خدا انسان می‌شود و انسان ممکن است خدا شود. این نکته را اکهارت بارها در آثار لاتینش و به‌ویژه در مواعظ محلی‌اش آورده است. به‌عنوان نمونه، در پاراگراف ۲۹ از موعظه ۱۳ (sermon 13) می‌پرسد: چرا خدا، انسان می‌شود؟ بعد جواب می‌دهد: به‌علت آن که من ممکن است متوکد به‌صورت خدا شوم (Ibid. p. 117). یعنی خداگونه شدن منحصر در عیسی مسیح نیست بلکه همه می‌توانند خداگونه شوند.

روشن شد که معنای خداگونگی از نظر اکهارت، یعنی انسان در مدارج تعالی و سیر صعودی و ارتقای وجودی به جایگاهی برسد که بتواند خود را با خدا هماهنگ سازد و متخلّق به اخلاق و اوصاف الهی گردد. اکهارت چنین امری را «توکد الهی» در روح انسان می‌نامد و از طرفی از آن تعبیر به «اتحاد روح با خداوند» می‌کند. اما این اتحاد، اتحاد دو ذات و دو جوهر نیست، به‌گونه‌ای که انسان از هویت خلقی خود منفک شده و هویت حقیقی به خود بگیرد؛ بلکه غلبه هویت الهی بر هویت خلقی اوست. پس خداگونگی انسان، یعنی انسان بازتابنده و منعکس‌کننده اراده و اوصاف حق است و هرکاری که می‌کند، خدایی و الهی است. از نظر اکهارت، عیسی مسیح نمونه کامل و تمام‌عیار چنین انسانی است. در این جا سوال مهمی مطرح می‌شود و آن این‌که مطالبی که در این مولفه بیان گردید چگونه با الهیات سلبی اکهارت که بر غیرقابل شناخت

بودن خداوند تأکید دارد سازگار است؟ برای پاسخ به این پرسش باید توجه داشته باشیم که اکهارت یک عارف تمام عیار است به همین دلیل الهیات وی، الهیات عرفانی است نه کلامی. به همین دلیل مطالبی که بر عدم شناخت خداوند بیان می‌کند تماماً در ارتباط با مباحث مفهومی و به تعبیری علم حصولی است از این رو وی شناخت شهودی نسبت به حق را تأیید کرده و شناخت حصولی و مفهومی را مردود می‌داند. با مروری بر ادله‌های وی بر عدم شناخت حق، این مدعا تأیید می‌گردد. از طرفی نیز وی معرفت شهودی نسبت به حق را منوط به گذر از کثرات و وصول به وحدت می‌داند که وی از کثرات تعبیر به «عدم» (nothing) می‌نماید (McGinn, 2001, p, 97). پس ما نیز باید برای هم‌سنخی با آن ذات الهی، به وحدت برسیم اکهارت می‌گوید:

«ما برای تبدیل شدن به صورت الهی باید خودمان را از «عدم» (یعنی هرچیزی که در ما رخ می‌دهد) رها کنیم. عبارتی هر آن چیزی را که سبب کثرت است از خود برانیم زیرا کثرت سبب جدایی ما از خدا می‌شود رستن از این عدم، توسط قدرت روح رخ می‌دهد. زمانی ما به این قدرت روح دست می‌یابیم که خداوند به طور عریان بدرخشد و بتابد» (Eckhart, 1981, p. 102).

اکهارت از این تابش به «بارقه روح» نام می‌برد که به وسیله این بارقه و تابش، انسان خداگونه به مقام وجود فردانی پسر رسیده است. با به دست آوردن این مقام او با حیات الهی هماهنگ می‌شود. (Ibid, p, 121) اکهارت بیان می‌کند که وقتی انسان خداگونه با حیات الهی هماهنگ شده دارای «علم صبحگاهی» است یعنی انسان خداگونه اشیاء را در ذات حق می‌بیند و چنین معرفتی یک نوع آگاهی «همه در خدا» است یعنی همه چیز را در خدا می‌بیند پس دارای نگاه وحدت بین است (Fox, 1991, p. 257). در اثر چنین معرفتی است که خداوند روح انسان خداگونه را به وادی وحدت خویش که وحدت غیر عددی است رهنمون می‌گرداند. هیچ کس نمی‌تواند در ابدیت ریشه بدواند مگر انسان خداگونه که از قید مفهوم عدد و تعدد رها شده باشد (استیس، ۱۳۷۵: ۹۷). بنابراین با داشتن علم شهودی، به تعبیر اکهارت علم صبحگاهی، انسان می‌تواند به مقام خداگونگی برسد و در پرتو این علم به معرفت خدا نیز نائل گردد.

۲-۲. قوه عقل (power of intellect)

از قدرت‌ها و توانایی‌های روح، عقل (intellect) است. اکهارت از سه حالت عقل حرف می‌زند: عقل فعال (active intellect)، عقل منفعل (passive intellect) و عقلی که او آن را «عقل بالقوه» (potential intellect) می‌نامد. عقل فعال، عقلانیت ذاتی اش را در مخلوقات و این که آنها را به سمت خدا ببرد انجام می‌دهد. کار عقل منفعل این

است که وقتی خدا عملی انجام داد آن را بپذیرد. اکهارت عقل بالقوه را نیروی آماده کننده (preparatory power) می نامد یعنی ایجاد آمادگی در روح برای مواجه شدن و پذیرش فعل خداوند (McGinn, 2000-2001, p, 66).

از نظر اکهارت، عقل نه فقط برترین نیروی موجود در نفس بلکه نیرویی الهی است پس عقل به مثابه وجود مقدس است نه یک وجود صوری. حال این سوال مطرح می شود که از نظر وی، جایگاه عقل به عنوان نیرومندترین قوه نفس کجاست؟ اکهارت پاسخ می دهد:

«عقل همان شریف ترین بخش نفس است که سبب می شود ذات الهی در روح تولد یابد» (Ibid. p. 109).

وی در مقام توصیف عقل می گوید: عقل انسانی جوهری است که هم از خداوند نازل شده و هم رو به سوی او دارد. به همین علت، عقل تعین خاصی ندارد و بی حد و مرز است (Ibid. p. 108). در عقل انسان، سر روح (head of soul) و نقش خدا (God's Image) وجود دارد (Ibid. p. 107). اکهارت بیان می کند عقل، روح را قادر می سازد که خدا را در هر کلمه بشناسد. وی برای توضیح مطلب فوق چنین می گوید:

«روح از قدرت عقل بهره مند است که او را قادر می سازد که خدا را بفهمد و بچشد. بوسیله عقل، روح در ذات خود ۵ ویژگی را داراست: ۱) منسلخ از زمان و مکان می شود ۲) شبیه نیستی (nothing) است ۳) بسیط و نامرکب است ۴) در حال جستجو کردن و اجرا کردن خود است ۵) روح یک صورت است. تحلیل این پنج ویژگی نشان می دهد که هیچ فرقی بین عقل مذکور و عقل الهی نیست. زیرا عقل به معنای دقیق کلمه، ظهور ذات الوهی بسیط است» (Ibid. p. 112).

این دیدگاه او در مورد عقل، نقطه محوری یکی از جنجالی ترین مواعظ و تعلیمات اوست که ادعای «نامخلوق بودن چیزی در روح» را مطرح کرده و آن چیز، همان عقل است. عقل در روح است (یا بعبارت دقیق تر روح در عقل است). عقل وجودی از روح نیست یعنی وجودش متعلق به ذات خلقی روح نیست. اکهارت برای بیان نسبت عقل و روح از دو واژه «جزء» (part) و «قوه» (power) استفاده می کند. در حالی که این واژه ها گمراه کننده اند زیرا «امر نامخلوق» (که اکهارت به عقل می گوید) نمی تواند جزئی از چیزی باشد و چنین چیزی موجود نیست این در واقع نشان دهنده غیر قابل توصیف بودن و رمزی بودن آن است همانطوری که در مورد خدا چنین است.

(Ibid. p. 113)

در مولفه چهارم روشن خواهد شد که اصطلاحی که اکهارت برای بیان نهایت درجه خداگونه‌گی انسان به کار می‌برد «نفوذ، رخنه» (breaking - through) است، آن قدرتی که در روح بر روی نفوذ تأثیر می‌گذارد عقل است که این عقل هرگز به خیر (goodness)، حکمت (wisdom)، حقیقت (truth) یا حتی خدا (God) راضی نمی‌شود او می‌خواهد به ریشه‌ها نفوذ کند (Ibid. pp.142- 143).

۲-۳. همانندی و شباهت ذات خدا و ذات نفس

اکهارت بارها برای نشان دادن این همانندی تأکید می‌کند که ذات خدا و ذات روح، یک ذات است همانطوری که او در موعظه ۵۶ می‌گوید:

«اینجا ذات خدا، ذات من است و ذات من ذات خداست» (Ibid. p. 45).

به تعبیر برنارد مگگین (Bernard McGinn) پیچیدگی عجیبی که در اندیشه اکهارت در مورد «خداگونه شدن» انسان وجود دارد، ناشی از همین واقعیت است (McGinn, 1981: p.8-10) رابطه و نسبت خداوند با انسان چنان حیرت آور و استثنایی است که اکهارت شناس مشهور، شورمان (Shurmann) می‌گوید:

«هیچ چیز به اندازه خدا و خلق این چنین همانند و ناهمانند نیستند. کدام دو چیز را در عالم می‌توان یافت که چون حق و خلق آن قدر ناهمانند و در عین حال همانند باشند» (Shurmann, 1978, p, 295).

همانطوری که قبلاً بیان شد اکهارت می‌گوید روح، تصویر الهی بر تن می‌کند (می‌پوشد) و روح شبیه خداست. اکهارت این شباهت را با دو مثال تبیین می‌کند: (۱) شاخه‌ای که از درخت رشد می‌کند و بالنده می‌شود. (۲) تصویری (image) که در آینه منعکس می‌شود. تصویری که در آینه است در حقیقت بازتاب وجود واقعی آن تصویر است. وقتی خداوند تصویری از خود ارائه می‌دهد با آن واقعیت خود را منعکس می‌کند. (Ibid. p. 110) اکهارت دو مشخصه برای صورت (image) ذکر می‌کند که بر اساس آن به نفس انسانی، صورت الهی می‌گوید: (۱) آنچه تا اکنون توضیحش گذشت که همان حیث دلالی و حکایت‌کنندگی تصویر است که اکهارت دو نمونه مثال بیان کرده است (شاخه - تصویر در آینه) (۲) وابستگی تمام عیارش به صاحب صورت: یک صورت نه از خودش (from itself) است و نه برای خودش (for itself). اکهارت از این جمله چهار معنا استخراج می‌کند: الف) یک تصویر کاملاً از صاحبش است و تماماً متعلق به اوست. ب) به هیچ چیز دیگری مربوط نیست. ج) وجودش مستقیماً از

صاحبش است. د) صورت با صاحب صورت یک وجود هستند. صورت همان صاحب صورت است (Ibid.).

به همین دلیل اکهارت ذات روح انسان را، موجودی غیرمخلوق می‌داند و ذات روح انسان که حقیقت انسان را شکل می‌دهد مثل خدا نا آفریده و نامخلوق می‌باشد. در این جاست که خدا (God) (تمام خدا نه فقط بخشی از آن) وارد ذات روح می‌شود (Ibid. p. 56). از این جاست که می‌توان فهمید که چرا اکهارت پژوهی مثل برنارد مگگین معتقد است که عمیق‌ترین هسته آموزه‌های اکهارت توجه به ذات روح است (Ibid. p. 23). از نظر اکهارت چنین سرمایه‌ای را خداوند در فرد انسان قرار داده است و این انسان است که باید در مسیر خداگونگی این استعداد را فعلیت ببخشد. از این جهت اکهارت معتقد است که روح از طریق اتحاد با خداوند، به خداوند مبدل می‌شود همانطوری که نان به بدن مسیح تبدیل پیدا می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۷/ب، ص ۱۶۵). البته دیدگاه اکهارت درباره شباهت نفس با خداوند که برخی اوقات با ادبیات و لحن تند بیان می‌شود برای وی مشکل آفرین شد زیرا با تعالیم و باورهای رایج کلیسا همخوانی نداشت.

این یگانگی و اتحاد دو ذات سبب شده است که اکهارت بیان کند «خدا در همه چیز است اما به نحو مناسب تر و شایسته تری در درونی ترین و والاترین جزء نفس حضور دارد». (Eckhart, 1994: p. 123) همانطوری که در بحث قبلی گذشت حضور خداوند در چیزی به معنای اتحاد خداوند با آن چیز است پس خداوند با درونی ترین و والاترین جزء روح متحد است. به همین دلیل اکهارت ادعا می‌کند که در بین موجودات، وحدتی بزرگتر از وحدت خدا و روح وجود ندارد. و در ادامه می‌گوید به سبب چنین اتحاد و همانندی است که روح تا جایی ارتقاء می‌یابد و استکمال پیدا می‌کند که در شرافت به مانند خداست یعنی نفس به شرافت خود خداست. (Ibid. p. 174) به همین دلیل، در تماس و لمسی که خدا با ذات روح (درونی ترین جزء روح) برقرار می‌کند چنان است که گویا خود را لمس می‌کند. (Ibid.)

به باور اکهارت، اتحاد و یگانگی ذات انسان با خدا امری مسلم و نه چندان قابل مناقشه است. او یکی از رموز فهم این اتحاد را در عشق ذات به خدا می‌داند، عشقی که ذاتی نفس است. اکهارت برای تأیید حرف خود از آگوستین نقل می‌کند:

«عشق اگر عشق واقعی باشد، عاشق مبدل به معشوق می‌شود. روح عاشق است و روح به هر چیزی که عشق بورزد همان چیز می‌شود. یعنی اگر به اشیا یا خاکی و مادی

عشق بورزد، مادی و خاکی می‌شود. حال اگر سوال شود که اگر نفس به خدا عشق بورزد، خدا می‌شود؟ در جواب می‌گوئیم: برای فهم این مسئله مهم باید فهم خود را از حصار محدودیت‌ها خارج کنیم. من شما را به آیه‌ای از کتاب مقدس ارجاع می‌دهم آن جا که می‌فرماید: «گفته‌ام که شما خدایانید» (مزامیر، باب ۸۲، آیه ۶). حال چطور می‌شود ما (انسان) خدا شویم؟ هر کسی اندک فهمی از آنچه بیان شد داشته باشد و عقل و فهم خود را از حصار محدودیت‌ها خارج کند حرف مرا می‌پذیرد» (Ibid. p. 116)

اکهارت با توجه به همانندی نفس با خدا، بر این باور است که «حقیقتاً انسان خدای پنهان است» (Colledge & McGinn, 1981, p. 42).

۲-۴. مقام لایقنی انسان

اکهارت در بسیاری از آثار خود، از رهایی از خدا (abandoning God) یا فراتر رفتن (going beyond) از اقامت تثلیث سخن می‌گوید (McGinn, 2000-2001, p. 81) از نظر وی، اوج صعود و ارتقای وجودی نفس در سیر خداگونگی، رسیدن به مقام ذات الوهی است به همین دلیل، اکهارت سطح بالاتری از وحدت نفس با خدا را بیان می‌کند: «فراتر از این وحدت، وحدتی است که روح، رهایی محض از هستی آزاد (free being) را به دست می‌آورد یعنی به جایی می‌رسد که بدون وجود است وجودی که نه داده می‌شود و نه به دست می‌آید. «استی» (isness) محضی وجود دارد محروم از هر هستی (being) و استی است. در اینجا است که روح، خدا را عریان و واضح (bare) می‌یابد همان‌گونه که خدا در ذاتش است (خدا بما هو هو)؛ یعنی جایی که خدا فراتر از تمام هستی است. اگر باز هم وجودی در آنجا باشد روح آن وجود را در وجود خدا می‌یابد بنابراین وجودی نیست که بخواهد ذات جداگانه‌ای را حفظ کند» (Ibid. p. 50).

روح سرانجام با رسیدن به «وحدت صرف» (the only one) راضی و خشنود می‌شود (Ibid. chapter 2, p. 23). روح تمنای رسیدن به «زمینه بسیط» (simple ground)، به «برهوت آرامش» (quiet desert)، به جایی که نه پدر است نه پسر و نه روح القدس دارد (Ibid. chapter 3, p. 45). و به همین دلیل، چنین زمینه‌ای، یک «سکوت بسیط» (simple silence) است و ثبات ذاتی (itself immovable) دارد و بوسیله این ثبات، همه چیز حرکت دارند. (Ibid. p. 46) از نظر اکهارت چنین برداشتی از وحدت نفس چیز عجیبی نیست زیرا هدف زندگی مسیحی، وحدت این همانی یا وحدت غیر متمایز در جایی است که هیچ مغایرتی بین خدا و انسان وجود ندارد چون ذات خدا و ذات روح،

یک ذات است (Ibid. p. 47). پس هدف زندگی مسیحی، وحدت تثلیث نیست بلکه بالاتر است نفس به وحدت تثلیث مقدس راه می‌یابد و با فراتر رفتن و رسیدن به مرتبه واحدیت که تثلیث، تجلی آن است از نعمت قرب بیشتری بهره‌مند می‌شود. در مرتبه واحدیت، فعل و فعالیت نیست و روح پس از وصول به وادی واحدیت که صورت و فعالیت در آن راه ندارد ناپدید می‌شود و هویتش زائل می‌گردد. چون در وحدت، تمامی تعینات و تمایزات محو می‌شوند؛ تمایز بین روح عارف و وحدتی که به آن پیوسته و آن را دریافته است نیز محو می‌شود (استیس، ۱۳۷۵، ص ۹۶).

اکهارت در یکی از موعظه‌هایش تصریح می‌کند: «ذره‌ای از روح که هرگز با زمان و مکان تماس حاصل نکرده... تمام مخلوقات را رد می‌کند و چیزی را جز خدای بی‌پرده‌اش، همان‌گونه که فی حدّ ذاته است، نمی‌خواهد». او تأکید بیشتری می‌کند که این ذره یا نور «به خدای پدر یا پسر یا روح القدس قانع نیست... به طبیعت الهی خالق یا خصوصیات مفید قانع نیست... به صرف ذات الهی در حالت استراحتش رضایت نمی‌دهد»، در عوض، این نور می‌خواهد «منشأ این ذات را بداند، می‌خواهد به اصل ابتدایی‌اش برود، به صحرای ساکت، به درجه‌ای که هرگز بدان خیره نشده است». او از این بازگشت نهایی و کلی به سوی احد نتیجه‌گیری می‌کند که «در نهانی‌ترین بخش، جایی که هیچ کس زندگی نمی‌کند، آنجا رضایت برای آن نور است و آنجا باطنی‌تر و درونی‌تر از آن است که خودش بتواند برای خود باشد» (رویتر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱).

از منظر اکهارت رسیدن به چنین درجه‌ای، از عهده هر موجودی بر نمی‌آید و این تنها انسان است که می‌تواند با ترقی و تعالی وجودی به مقام ذات الوهی (Godhead) نائل آید و در این مقام به اتحاد با خداوند دست یابد. اکهارت برای ترسیم هر چه بهتر این صعود و ارتقای وجودی، از مرگ سه مرحله‌ای نام می‌برد که انسان با مرگ سوم به چنین اتحادی می‌رسد. مرگ سوم در حقیقت همان رسیدن به بالاترین مرحله خداگونگی است:

۱- مرگ اول خارج شدن از وجود خلقی است که از طریق «خود رها کردن درونی» (inward self - abandonment) و پیروی از دستورات عیسی (انکار خود و پیروی از او) به دست می‌آید این مقام با تمرین در تقوا (virtues) آغاز می‌شود این شرط انتقال عشق ما به خداست اکهارت بیان می‌کند که کمال تقوا رهایی از خود تقواست. البته این را نباید به این معنا گرفت که تقوا منحرف کننده است بلکه به معنای این است که این

مرحله (کسب تقوا و فضائل) متعلق به روش بالاتری بوده و به عنوان مقدمه مراحل بالاتر است. (McGinn, 2000-20001, p. 144)

۲- مرگ روحانی از وجود خلقی خود، نهایت اعراض از خود و از تمام چیزها و حتی از خداست. در این جاست که روح تمام چیزها، خدا و تمام مخلوقات را ترک می‌کند. اکهارت بر این باور است که رهایی از خدا برای روح یک ضرورت است. تا زمانی که روح خدا را دارد، خدا را می‌شناسد و آگاه از خداست در این صورت او از خدا دور است. بنابراین بزرگ‌ترین امتیاز و درجه‌ای که روح می‌تواند در برابر خدا داشته باشد ترک کردن خدا و رهایی از اوست. «الحاد عرفانی» (mystical atheism) تنها نقطه شروع و مرگ الهی (divine death) است و روح به آن نیاز دارد تا به مقام غیر مخلوقی‌اش برگردد؛ یعنی همان صورت پدر گردد و رسیدن به این مقام همان نفوذ (breaking - through) است.

وی اضافه می‌کند که روح خودش را به صورت ابدی (eternal image) نفوذ می‌دهد تا این که به جایی از خدا که بی‌نیاز از وحدت است رخنه کند. این همان مرگ دوم است که از مرگ اول (رهایی از خود) بزرگتر است. این حیرت فراتر از تمام حیرت‌ها است و این همان مرگ خدا (death of god) است. و حداقل این خدا، پسر است. وقتی پسر به وحدت الهی برمی‌گردد او خودش را از دست می‌دهد. بنابراین وقتی روح نفوذ می‌کند و خودش را از دست می‌دهد این مرگ روح است که روح در خدا می‌میرد. در این جا، روح فقط یک نیستی و مرگ از تمام آثار و فعالیت هاست حتی از خدا. این مقام، نهایت بی‌مقامی (non - stage) است که از «پیش - تجلی ذاتی» پدر ناشی می‌شود که منشأ پسر و روح القدس است. بنابراین اگر روح به «وحدت الهی در بالاترین سطحش برسد» او باید تمام فعالیت های الهی را که مرتبط با پدر به عنوان پدر است رها کند (Ibid. p. 145).

۳- مرگ سوم که همان «در خدا بودن و بدون خدا بودن» (within and without God) است که بالاترین مقام «سلطنت خدا» (Kingdom of God) است. این مرگ نهایی (مرگ سوم) بسیار فراتر از هر چیزی است؛ شبیه آن مقام خدا که فقط با بیانات سلبی از آن گفته می‌شود. مرگ نهایی (final death) یک خودآگاهی متعالی (-transcendent self-tealization) است. مرگ سوم، نتیجه قطعی مرگ دوم است. بعد از مرگ دوم وقتی روح می‌فهمد که نمی‌تواند آن طوری که هست به سلطنت الهی ورود پیدا کند او باید

این آمادگی را پیدا کند که هرچه بیشتر رها و آزاد شود. اما او چه چیزی را رها می‌کند و از دست می‌دهد؟ اکهارت می‌گوید:

«در بالاترین مرگ روح، او همه خواسته‌ها، تصورات، فهم‌ها و طرح‌ها را از دست می‌دهد و در نتیجه او از تمام وجود خود رها می‌شود. چنین روحی مرده است و نیز در ذات الوهی (Godhead) ذوب می‌شود چون برای ذات الوهی زندگی می‌کند نه برای خودش. این مقام که روح، خودش را در آن پیدا می‌کند به عنوان «اقیانوس بی انتهای ذات الوهی» معرفی می‌گردد و این والاترین تصویری است که خداوند ضرورتاً با تمام الوهیتش ارائه می‌دهد. در این مقام است که به قول آگوستین خدا، انسان می‌شود و انسان ممکن است خدا شود. (Ibid. p. 146)

در آن جا به وجدی می‌رسد که مرا فوق همه ملانک قرار خواهد داد. در این وجد و حال، چنان جایگاهی کسب می‌کنم که خدا با همه خدایش و با همه افعالش نمی‌تواند برای من کافی باشد، زیرا در این وجد و حال در می‌یابم که من و خدا یکی هستیم و در آن جا من همانم که اوست (Mileman, 1996, p. 81). برای آن که انسان به چنین مقامی دست یابد، باید به مرگ سوم نائل شود. از این رو اکهارت دعا می‌کند که من از خدا می‌طلبم که مرا از خدا وارهاند. اصل وجود من فوق آن خدایی است که او را منشأ مخلوقات می‌دانیم. (Blakney, 1941, p. 181)

انسانی که در پی خداگونه شدن است به این راضی نمی‌شود که یگانه پسر خدا باشد، که خدا او را ازلاً به دنیا آورده است، بلکه او بالاتر از این را می‌طلبد و آرزویش این است که پدر باشد (Schurmann, 1978, p. 280). اکهارت انسانی را که به چنین جایگاه بالایی برسد «انسان عبد» می‌نامد اما عبدی که بر معبود خود امر و دستور می‌دهد او می‌گوید: «انسانی که در مقام عبودیت است (a humble man) بر خدا حکم می‌راند چنان که خدا بر او حاکم است. اگر چنین انسانی بخواهد وارد دوزخ شود خدا نیز با او وارد دوزخ می‌شود در آن صورت دوزخ به بهشت مبدل می‌گردد. خداوند مجبور است که چنین کاری کند زیرا چنین انسانی وجودش الهی شده (خداگونه گردیده) و وجود خدا از آن اوست (Ibid.). انسانی که به چنین مقامی برسد نه تنها جایگاهش از روح القدس نیز بالاتر است بلکه روح القدس فیض را از او می‌گیرد. به بیان اکهارت، دیده‌ای که با آن خدا را می‌نگرم همان دیده‌ای است که خدا مرا با آن می‌نگرد. دیده‌ی من و خدا یکی است. دیدن و دانستن و مهرورزیدنشان یکی بیش نیست. هنگامی که اراده‌ی انسان با اراده‌ی خدا یکی شود، در آن جا پدر تنها پسر خویش را در خود و در من به دنیا می‌آورد.

چرا در خودش و در من؟ زیرا مادامی که من با او وحدت دارم نمی‌تواند مرا نادیده بینگارد و کنار گذارد. در این صورت، روح القدس وجودش، افعالش و شدنش را آن گونه که از خدا دریافت می‌کند از من به دست می‌آورد. چرا؟ زیرا من در خدا هستم. اگر روح القدس بخواهد از من فیض نگیرد از خدا نیز دریافت نخواهد کرد (Sells, 1994, p. 167).

بنابراین اگرچه اکهارت در ابتدا از اتحاد با اقایم سخن می‌گوید: «سالک باید چنان سلوک کند که با «ابن» یکسان و یگانه شود و چنان بزید که گویی خود «ابن» است. بین «ابن» و نفس سالک فرق و فاصله ای نیست (استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۳۱). اما در ادامه اضافه می‌کند که این مقدار از اتحاد، نباید انسان را راضی و قانع سازد و سبب توقف او در آن مرحله گردد. «هرآنچه به صورت چیز دیگر تبدیل یابد با آن یکی می‌شود بنابراین اگر من مبدل به خدا شوم و او مرا با خود متحد کند دیگر در ذات خداوند حی، تفرقه و تمایزی بین ما وجود ندارد» (همان، ص ۲۳۲). از این‌رو، اکهارت مقام انسان را بی‌مقامی می‌داند و برای سیر وجودی انسان حدی قائل نیست. تنها مقامی که انسان راضی به آن است و با رسیدن به آن قانع و خشنود می‌گردد مقام ذات خداوندی است. در این جاست که انسان فاصله ای با خدا احساس نمی‌کند پس در حقیقت تا انسان به مقام خدایی نرسد دست از تلاش و تکاپو و سیر وجودی خویش بر نخواهد داشت.

۳. نتیجه‌گیری

در منظومه فکری اکهارت دو عنصر وجود دارد که به ظاهر با مسأله خداگونگی انسان ناسازگار است که عبارتند از الهیات سلبی و تعالی وجودی خداوند از ممکنات. در این پژوهش بررسی شد که:

۱. آیا اکهارت می‌تواند با قبول این دو مولفه به مسأله خداگونگی انسان باورمند باشد؟

۲. مبانی و اصول اکهارت در این باورمندی چیست؟

در پاسخ به ناسازگاری الهیات سلبی اکهارت با باورمندی به خداگونگی انسان از سوی وی، آن چه که در جهت جمع بین این دو رأی بیان شد این است که الهیات اکهارت، الهیات عارفانه می‌باشد از این‌رو الهیات سلبی وی یک الهیات سلبی عارفانه است. عارف و به تبع آن اکهارت، دل در گرو مشاهده و شهود خداوند دارد نه فهم و معرفت

حصولی و مفهومی. آنچه در الهیات سلبی عارفانه اکهارت در نفی شناخت حق بیان می‌گردد تنها ناظر به بُعد مفهومی و حصولی است نه معرفت شهودی. همان‌گونه که اکهارت از آن با عنوان علم صبحگاهی به خداوند یاد کرده است. در پاسخ به ناسازگاری تعالی وجودی خداوند از انسان با مسأله خداگونه شدن انسان، گفته شد که اکهارت در مسأله خداگونه‌گی انسان، از مبانی انسان‌شناختی استفاده نموده است که در این پژوهش به چهار مورد یعنی تولد الهی در روح، قوه عقل، همانندی و شباهت ذات خدا و ذات نفس، مقام لایق‌فی انسان اشاره شد. مولفه‌های چهارگانه انسان‌شناختی اکهارت، به وی این نگرش را می‌دهد که انسان به خوبی دارای ظرفیت خداگونه شدن است. بر اساس مولفه سوم، تعالی خدا از انسان به نحو تعالی مطلق و غیر مجامع نیست که هیچ شباهتی نداشته باشند؛ زیرا انسان در ذات خویش همانند و شبیه خداوند است و خداوند این شباهت را به عنوان ودیعه و استعداد در اختیار انسان قرار داده است. با به کارگیری روش‌های خداگونه‌گی می‌تواند این ظرفیت را بالفعل گرداند همان‌طوری که در حضرت مسیح چنین شد. از طرفی نیز به برکت قوه عقل، ظرفیت و توان بعد روحانی انسان چنان است که نمی‌توان حد و مرز و مقام ثابت و محدودی را برایش تعریف کرد. بلکه او را قادر می‌سازد تا مقام ذات الوهی (Godhead) ارتقا یافته و با آن اتحاد یابد. همان‌گونه که بیان شد بسیاری از این مولفه‌ها، منحصر در انسان است بنابراین انسان تنها وجودی است که می‌تواند در بستر خداگونه‌گی قرار گیرد و خداگونه شود.

کتاب‌نامه

- آترمن، آلن (۱۳۸۵). *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- آندرهیل، اولین (۱۳۸۴). *عارفان مسیحی*، مترجمان حمید محمودیان، احمد رضامویدی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۵). *یهودیت، بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- استیس، و. ت (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- استیس، و. ت (۱۳۸۶). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، چاپ سوم، تابستان، انتشارات سمت.

اصول و مبانی انسان‌شناختی اکهارت در امکان خداگونه‌گی انسان ۱۴۳

- حاج ابراهیمی، طاهره (۱۳۹۲). *خدا، جهان و انسان در اندیشه فیلون و ابن عربی*، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رویتر، جیمز ای (۱۳۸۳). «دگرگونی انسان در نظر ابن عربی و اکهارت». مترجم محمد هادی ملازاده، پژوهش‌های فلسفی-کلامی: دوره پنجم، شماره ۱۹، صص ۱۵۳-۱۸۰.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴). *روح فلسفه قرون وسطی*، مترجم علی مراد داودی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فراست، اس. ئی (۱۳۸۸). *آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ*، مترجم غلام حسین توکلی، چاپ اول، انتشارات حکمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷/الف). *دییایچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، انتشارات ققنوس.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷/ب). *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، جلد دوم، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۸). *رساله‌ای در باب انسان درآمدی بر فلسفه فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ چهارم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گاتری، دبلیو. کی (بی تا). *زندگی و شخصیت دیدگاه‌های فلسفی*، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: فکر روز.
- لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷). *فیلسوفان یونان*، ترجمه بهزاد رحمانی، چاپ اول، اسفند، نشر مرکز.
- مارتین، جان (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه غرب: فلسفه قرون وسطی*، ترجمه بهنام اکبری، ج ۳، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- نیوزنز، جیکوب (۱۳۸۹). *یهودیت*، ترجمه مسعود ادیب، قم: ادیان.
- ورنر، شارل (۱۳۸۲). *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، چاپ سوم، بهار، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی.

Blakney, Raymond (1941). *Meister Eckhart, A Modern Translation*, New York:

Hpper and Brothers Publishers.

Davis, Oliver (1994). *Meister Eckhart, Selected Writings*, Trans by, Penguin Books.

Forman, Robert K. C (1996). *Meister Eckhart: The Mystic as Theologian* : Amazon.

- James M. Clark and Joh'n Vskinner, (1958). *Meister Eckhart: Selected Treatises and sermons*, Translated from latin and German with an Introduction and Notes ,London: Faber and Faber.
- McGinn, Bernard(2000-2001). *The Mystical Thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*, , The Edward Cadbury Lectures: Publishing Company New York.
- Meister Eckhart(1981). *The Essential Sermons*, Trans. by Bernard McGinn, New York: Paulist Press.
- Meister Eckhart(1986). *Teacher and Preacher*, ed. By Bernard McGinn, New York: Paulist Press.
- Mileman, Bruce (1996). "Suffering God: Meister Eckhart's Sermon 52" in *Mystics Quarterly*, 22: 69-90
- Payn, Steven (1998), "Mistisism", in: Routledge *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6-
- Schurmann, Reiner.(1978). "The Loss of the Origion in Soto Zen and in Meister Eckhart", in *The Thomist*, 42: 281-312.
- Sells, Michael (1994). *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago: the University of Chicago Press.