

## از انقطاع تا فنا در اندیشه اکهارت

امداد توران\*

### اشاره

این مقاله دیدگاه مایستر اکهارت را دربارهٔ مراحل سیر باطنی انسان به سوی اصل خویش بیان می‌دارد. به نظر او، نقطهٔ اوج این سیر عبارت است از بازگشت به واحد و یگانه‌شدن با او. بر اساس سخنان اکهارت، می‌توان در مجموع سه مرحلهٔ اساسی را برای این سیر معرفی می‌کرد: (۱) انقطاع یا تبطل، (۲) تولد کلمه در نفس، (۳) و فنای در ذات. این مقاله به توصیف صرف دیدگاه اکهارت بسنده نمی‌کند، بلکه از تفسیر نیز بهره می‌گیرد تا بتواند به سخنان نسبتاً غیر نظام‌مند اکهارت دربارهٔ چند و چون این مراحل نظام ببخشد. از سوی دیگر آرا و اقوال اکهارت دربارهٔ سیر باطنی انسان ترکیبی از آموزه‌های مسیحی و اندیشهٔ افلاطونی را به نمایش می‌گذارد، ترکیبی که وصف عام عرفان مسیحی است. از این‌رو، مقاله حاضر به نوعی در پی تفکیک بین عناصر مسیحی و افلاطونی اندیشهٔ اکهارت نیز بوده است و دست‌کم برخی از مفاهیم اصلی اندیشهٔ وی را به تبار خویش ارجاع داده است. آمیزه‌ای که اکهارت از آموزه‌های مسیحی و اندیشهٔ افلاطونی عرضه می‌دارد محصول یک تلاش نظری برای ترکیب این دو سنت فکری نیست، بلکه حاصل تفسیر و تأویلی است که اکهارت به هنگام استناد به کتاب مقدس به کار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: واحد، تولد کلمه، انقطاع، تثلیث، اکهارت، عرفان مسیحی

---

\* پژوهشگر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب.

## مقدمه

اکهارت (Eckhart) در حدود ۱۲۶۰ میلادی در آلمان زاده شد و در جوانی به فرقه دومینیکن پیوست و در مدارس دینی که تحت نفوذ استادان بزرگ دومینیکن همانند آلبرت کیبر (۱۱۹۳-۱۲۸۰م) و شاگرد او توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) بودند، به تحصیل پرداخت (آندرهیل، ۱۳۸۴: ۱۷۸). او در سال ۱۳۰۲ میلادی در پاریس که در آن زمان مرکز علمی بود به مقام استادی رسید و استاد (Meister) نامیده شد و همین لقب بعدها برای او به صورت علم درآمد. سپس به آلمان مراجعت کرد و تا آخر عمر به وعظ و تألیف پرداخت. اکهارت با آنکه عارفی رازپوش بود، گه‌گاه شطحیاتی را بر زبان جاری می‌کرد. به همین جهت در سال ۱۳۲۷ از سوی کلیسای شهر کلنی محکوم شد. وی دفاعیه‌ای تنظیم کرد و برای پاپ در رم فرستاد. لکن در همان سال فرجام خواهی‌اش از طرف کلیسای رم رد شد. در سال ۱۳۲۹ بیانیه‌ای رسمی از سوی پاپ جان بیست و دوم در همین خصوص منتشر شد که در آن از اکهارت به‌عنوان متوفی یاد شده است. پاپ در بیانیه خود از میان ۱۰۸ جمله‌ای که کلیسای محلی به‌عنوان موارد اتهام اکهارت ارسال کرده بود، ۲۸ جمله را محکوم و توقیف کرد. به‌رغم این محکومیت و توقیف آثار، اندیشه عرفانی وی از طریق شاگردان عرفانی‌اش چون یوهان تاوولر (John Tavler)، هانری سوزو (Henry Suso) و یوهان رویسبروک (John Ruusbroech) تداوم یافت و در اندیشه مغرب‌زمین و به‌خصوص در متفکران آلمانی از قبیل لوتر، هگل و هایدگر مؤثر واقع شد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۳۶۲۴).

شاید در بین صاحب‌نظران خلافی نباشد در اینکه عرفان مسیحی دست‌کم به همان اندازه که از خاک آموزه‌های ابراهیمی تغذیه کرده از سرچشمه نگرش افلاطونی میانه و نوافلاطونی نیز سیراب شده است. ویلیام اینگ در کتاب خود، *عرفان مسیحی*، پا را فراتر می‌گذارد و از خویشاوندی بین مسیحیت به‌طور کلی و مکتب افلاطونی سخن می‌گوید: «قرابت بین مسیحیت و مکتب افلاطونی در طول دوره‌ای که هم‌اکنون از آن سخن خواهیم گفت<sup>۱</sup> قویاً مورد توجه بود. یوستینوس شهید مدعی بود که افلاطون (همانند هراکلیتوس و سقراط) مسیحی پیش از مسیح بود. آتناگوراس افلاطون را بهترین طلایه‌دار مسیحیت نام نهاد. کلمنت انجیل را مکتب افلاطونی کمال‌یافته قلمداد

کرد. مشرکان مصرانه این اتهام را تکرار می‌کردند که مسیح آن دسته از تعالیم خود را که حقیقت دارد از افلاطون وام گرفته است<sup>۲</sup> و امروز رساله‌ای در رد ایشان تحریر کرد. مسیحیان معمولاً منکر شباهت نبودند، لکن این شباهت را چنین تفسیر می‌کردند که افلاطون [تعالیم خود را] از موسی اقتباس کرده است - فکرت عجیبی که نخستین بار فیلون آن را مطرح کرد. در قرون وسطا عرفا به افلاطون نوعی قداست بخشیدند: اکهارت از او به‌عنوان روحانی بزرگ یاد می‌کند... افلاطون پدر عرفان اروپایی است» (Inge, 1956: 77-78).

افلاطونی‌بودن به‌عنوان وصف عام عرفان مسیحی بر عرفان اکهارت نیز صدق می‌کند. اندیشه‌های وی مخصوصاً در مورد «واحد» - که فوق هر گونه اسم و رسم است و با فیضان خود موجودات را پدید می‌آورد - و بازگشت به سوی «واحد» و یکی شدن با او به‌شدت نوافلاطونی است. او نگرش نوافلاطونی خود را از اندیشمندانی همچون پروکلوس (Proclus)، آگوستین (Augustine)، دیونیسوس (Dionysius)، بوئتیوس (Boethius) و اریوگنا (Eriugena) اخذ کرده است (McGinn, 2001: 171, 175-178). از این‌رو باید به‌هنگام کاوش در اندیشه اکهارت، علاوه بر عناصر مسیحی، به صبغه افلاطونی دیدگاه‌های وی نیز نظر داشت.

مقاله حاضر دیدگاه اکهارت را درباره مراحل سیر انسان به سوی خدا بیان می‌دارد. تلاش شده است که سخنان نسبتاً پراکنده اکهارت در این خصوص به هم مرتبط شود و از دل آنها مراحل مشخصی برای این سیر استخراج گردد. بدین ترتیب، این مقاله علاوه بر توصیف، دست‌اندرکار نوعی تفسیر و استنباط نیز هست که به موجب آن گونه‌ای انسجام و نظام‌مندی را به سخنان اکهارت القا می‌کند.

### مراحل سیر انسان به سوی اصل خویش

اکهارت همواره در مواعظ خود مخاطبان را به ترک همه چیز و از جمله خویشتن و پیوستن به خدا و در نهایت یگانه‌شدن با «واحد» و ذات خدا فرامی‌خواند. او مدعی است که «همه فرامین شریعت الاهی بدین منظور تعبیه شده‌اند که نفس انسان با خدا یگانه گردد» (McGinn, 1986: 76). به نظر او، غایت نهایی زندگی انسان همین یگانگی با خدا است؛ خدایی که اصل وجود انسان است (استیس، ۱۳۶۱: ۳۳۳). این یگانگی از طریق

بازگشت روح انسان به اصل خویش، یعنی بازگشت از کثرت این جهانی به وحدتی که در ازل در آن مأوا داشت محقق می‌گردد.

هرچند غالباً در سخنان اکهارت مراحل سیر معنوی انسان به سوی واحد به وضوح از هم تفکیک نشده‌اند، با تأمل در سخنان وی می‌توان استنباط کرد که به نظر او این سیر، پس از تهذیب نفس و اکتساب فضایل اخلاقی، دارای سه مرحله است که عبارت‌اند از ۱. انقطاع یا تبتل یا وارستگی (Abegescheidenheit, Gelaztheit)<sup>۳</sup> که در زبان انگلیسی معمولاً به Detachment ترجمه می‌شود، ۲. تولد (Geben, Geburt) کلمه در روح، و ۳. راه یافتن (Durchbrechen, Durchbruch) به واحد یا ذات خدا و یکی شدن با او که می‌توان آن را به فنای در ذات ترجمه کرد (cf. McGinn, 2001: 132).

### ۱. انقطاع

سالکی که می‌خواهد با خدا یگانه شود باید نفس خود را از همه مخلوقات تهی کند تا خداوند در آن سکنا گزیند. اکهارت تهی شدن از خلق را «انقطاع»، و ظهور یا سکنا گزیدن خدا در نفس انسان را «تولد کلمه» می‌نامد. انقطاع و تولد کلمه همچون دو روی یک سکه، در تحقق ملازم یکدیگرند؛ به همان میزان که انسان از خلق تهی می‌گردد از صفات خدا پر می‌شود. بر این اساس، انقطاع و تولد کلمه با هم یک مقام عرفانی را تشکیل می‌دهند. اکهارت می‌گوید: «بدان که عاری از همه مخلوقات بودن همان پر از خدا بودن است و پر از مخلوقات بودن عاری از خدا بودن است» (Walshe, 1992: 121). همچنین می‌گوید: «این یک تجارت عادلانه و معامله پایاپای است: به همان میزان که از اشیا جدا می‌شوی، نه بیشتر و نه کمتر، خداوند با تمام آنچه که بدو تعلق دارد وارد [وجود] تو می‌شود» (Davis, 1994: 7). با این حال، این دو تعبیر مترادف نیستند؛ واژه انقطاع به جنبه‌های سلبی این مقام عرفانی و تعبیر تولد کلمه به جنبه‌های ایجابی آن دلالت دارد؛ تعبیر انقطاع به رها شدن از تعلقات و تقیداتی اشاره دارد که انسان از آن حیث که دنیوی و مخلوق است می‌تواند داشته باشد، اما تعبیر تولد کلمه به اتصاف انسان منقطع به اوصاف الاهی اشاره دارد. اکهارت گاهی این دو جنبه سلبی و ایجابی را با هم و گاه جدا از هم ذکر می‌کند. برای تعیین دقیق حدود و ثغور این دو مفهوم، آنها را به صورت جدا از هم بررسی خواهیم کرد، هرچند به هنگام طرح جنبه سلبی گاه

جنبه ایجابی را نیز متذکر خواهیم شد و بالعکس.

انقطاع برای اکهارت از آن حیث اهمیت دارد که تنها راه رسیدن به وحدت با خدا و به دست آوردن صورت ازلی الاهی است. وی در آغاز رساله «در باب انقطاع» این سؤال را مطرح می‌کند که «چیست آن بهترین و بالاترین فضیلت که انسان را به مقام وحدت با خدا می‌رساند و او را واجد همان صورتی می‌گرداند که پیش از آفرینش، آنگاه که انسان در خدا بود و بین او و خدا تفاوتی نبود، واجد آن بود؟». از نظر اکهارت این بالاترین فضیلت، «انقطاع» است (Walsh, 1992: 117).

انقطاع از مخلوقات و ترک آنها به معنای انزواطلبی یا عزلت‌گزینی نیست، بلکه به معنای ترک پیوند قلبی با همه چیز است. برای ترک همه چیز باید از خود شروع کرد و خود را ترک گفت. وقتی خود را ترک گفتیم در واقع همه چیز را ترک گفته‌ایم (Davis, 1994: 6). مقصود اکهارت از ترک خود در چهارچوب انسان‌شناسی وی عبارت است از ترک خویشتن یا نفس ظاهری که در مقابل نفس باطنی قرار دارد. نفس ظاهری در زمره مخلوقات است و به بدن و حواس پنج‌گانه معطوف است، اما نفس باطنی لایه غیرمخلوق وجود انسان است که محل ظهور و انکشاف خداوند است. نفس باطنی انسان دارای دو قوه عقل و اراده است. در این دو قوه خداوند همواره در حال جلوه‌گری است (Schurmann, 2001: 55). عقل و اراده مرتبه پایین‌تری نیز دارند که به نفس ظاهری تعلق دارد. آنچه ما را با مخلوقات پیوند می‌زند همین دو قوه است: ما با عقل خود صور موجودات را در درون خود می‌پذیریم و با اراده خود طالب آنها می‌شویم. اگر عقل مخلوق خود، یعنی همه علوم و صور ذهنی، را ترک بگوییم به عقل غیرمخلوق خود دست خواهیم یافت، یعنی به عقلی دست خواهیم یافت که محل ظهور و انکشاف صورت و حکمت الاهی است؛ و اگر اراده خود را ترک بگوییم به اراده غیرمخلوق که همان اراده الاهی است دست خواهیم یافت و در وجود ما به جای اراده ما اراده الاهی حاکم خواهد شد. بر این اساس، ترک خود در اکهارت به این معنا است که اولاً از صور ذهنی یعنی همه علوم خود منقطع شویم تا صورت خدا، که همان علم و حکمت الاهی است، در ما متولد شود و ثانیاً از اراده خود منقطع شویم تا اراده خدا در وجود ما سکنا گیرند. در ادامه با تفصیل بیشتری به این دو مسئله می‌پردازیم.

### ۱.۱. انقطاع از صور ذهنی برای دریافت صورت الاهی

به نظر اکهارت، برای نیل به مقام انقطاع باید از همه صور ذهنی بکر بود، درست همانند زمانی که انسان هنوز نبود. کسی که چنین توصیه‌ای را می‌شنود طبعاً این سؤال برایش مطرح می‌شود که انسانی که قدم در عالم خاکی نهاده و دارای عقل است و تصورات و تصدیقات بی‌شماری دارد چگونه می‌تواند از همه دانسته‌های خود رها گردد، آن‌گونه 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 باکره هستم، بدون اینکه به صورتی از صور گره خورده باشم» (Schurmann, 2001: 3-4). بدین ترتیب، انقطاع از صور ذهنی به معنای نداشتن این صور نیست، بلکه به معنای وابسته نبودن به آنها است. وابستگی نداشتن به صور ذهنی به این معنا است که مهار صور ذهنی خود را به دست بگیریم تا آنها نتوانند توجه دائمی ما به خداوند را به هم بزنند.

برای مهار صور ذهنی باید دو کار را انجام دهیم: نخست آنکه از درون خود را مسدود کنیم تا ذهن ما از صورت‌های بیرونی‌ای که نمی‌خواهیم وارد ذهن ما شوند مصون بماند و این صورت‌ها راهی به درون ما پیدا نکنند و دوم آنکه اجازه ندهیم صور ذهنی موجود، اعم از صور درونی که مستقیماً با اشیای خارجی ارتباط ندارند و صور بیرونی که انعکاس اشیای خارجی هستند، ما را پریشان‌خاطر کنند و توجه ما را به جای درون، که محل انکشاف خداوند است، به کثرات معطوف نمایند. ما باید همه قوای خود را به کار بگیریم و تربیت کنیم تا حتی با وجود صور ذهنی توجه خود را به درون حفظ کنیم (Davis, 1994: 38-39).

ترک صور ذهنی تمهیدی است برای توجه همیشگی به خداوند متعال. به نظر اکهارت، انسان باید در همه احوال همان توجهی را به خدا داشته باشد که در حال انجام اعمال عبادی خاص دارد. وی می‌گوید: «بین وقتی که در کلیسا یا در صومعهات هستی چگونه از درون متوجه خدا هستی. همین حالت ذهنی را نگه‌دار و وقتی که به میان جمعیت می‌روی و وارد بی‌قراری و تشتت [اجتماع] می‌شوی همان را حفظ کن...» (Ibid: 9-10). مراقبه و توجه دائمی به خداوند هرچند در ابتدا نوعی تمرکز ذهنی است که از قصد

انسان نشئت می‌گیرد، در انتها باید به عمق قلب انسان نفوذ کند تا قلب بدون نیاز به احضار صورت ذهنی خداوند همواره به یاد او باشد. تنها در این صورت است که ما واجد خداوند هستیم. اکهارت می‌گوید: «وجدان حقیقی خدا را باید در قلب جست‌وجو کرد، در توجه درونی روح به او و کوشش روح برای او و نه صرفاً در اندیشیدن مدام و یکسان دربارهٔ خدا... ما نباید خود را به خدای اندیشه‌ها راضی کنیم، چون وقتی اندیشه‌ها پایان می‌پذیرند خدای اندیشه‌ها نیز پایان می‌پذیرد» (Davis 1994: 10). ممکن است سؤال شود که نیل به این حالت روحی که در آن قلب انسان، و نه فقط ذهن او، خود به خود متوجه خداوند است، چگونه امکان‌پذیر است؟ اکهارت در پاسخ، فن نوشتن را مثال می‌زند؛ کسی که می‌خواهد این فن را یاد بگیرد در آغاز باید روی هر حرف تمرکز کند، لکن وقتی به تدریج مهارت لازم را کسب کرد بدون نیاز به تمرکز و احضار صورت ذهنی به‌طور خودجوش به نوشتن اقدام می‌کند. اگر توجه دائمی به خداوند به عمق قلب انسان نفوذ کند، او حتی بدون نیاز به استحضار صورت ذهنی خداوند همواره متوجه او خواهد بود. توجه قلبی او به خداوند همانند احساس تشنگی یا عشق است. کسی که به شدت تشنه و یا عاشق است، هر جا که برود و هر کار که بکند، متوجه آب یا معشوق خود است. هیچ کاری توجه قلبی و باطنی او را به سوی مطلوب و خواسته‌اش به هم نمی‌زند (Davis, 1994: 11-12).

به نظر اکهارت، باید از همه صور ذهنی، حتی باید از صورت ذهنی‌ای که از خدا داریم، گذر کنیم. وقتی که نفس انسان از همه صور خود تهی شد، لاجرم صورت و کلمه الاهی در نفس انسان ظهور خواهد کرد. ماده آنگاه می‌تواند صورتی را بپذیرد که از صور دیگر عاری باشد؛ مثلاً چشم از آن جهت رنگ را می‌پذیرد که از خود رنگی ندارد. در سطح بالاتر عقل از آن جهت می‌تواند همه امور را تعقل کند که فی‌نفسه هیچ یک از این امور نیست، بلکه قوه همه چیز است. از این رو، عقل برای اینکه بتواند صورت الاهی را بپذیرد و موطن تولد کلمه باشد باید از همه صور خلقی رها و منقطع باشد (McGinn, 2001: 134).

## ۱.۲. انقطاع از اراده خود برای دریافت اراده خدا

همان‌طور که باید صور منطبع در عقل را ترک گفت تا صورت خدا در آن ظهور کند

باید اراده خود را نیز ترک گفت تا اراده الاهی در نفس ظهور کند. اراده‌ای که باید ترک شود عبارت است از هر گونه خواست و آرزوی قلبی، حتی اگر معطوف به عمل نباشد یا امکان منتهی شدن به عمل را نداشته باشد. بنابراین، ترک اراده صرفاً به معنای ترک اراده معطوف به افعال نیست، بلکه علاوه بر آن، به معنای ترک اراده معطوف به اشیا و اهداف نیز هست. به موجب این ترک، همه چیز ترک گفته می‌شود؛ چون آنچه ما را به چیزها پیوند می‌دهد خواست یا اراده ما است که به آنها تعلق می‌گیرد؛ یعنی زمانی که ما چیزی یا کاری یا اتفاقی را می‌خواهیم، به آن کار یا اتفاق پیوند می‌خوریم. لکن اگر این خواست و اراده معطوف به خود (Self-Will) را ترک بگوییم، تمام چیزهایی را که ممکن است ما را از قرب خدا باز دارد ترک گفته‌ایم (Davis, 1994: 131). کسی که اراده خود را ترک گفته است همانند کسی است که همه چیز را در اختیار داشته و همه را ترک گفته است؛ چون اگر انسان آرزو و اشتیاق چیزی را نداشته باشد و آن را نخواهد در واقع آن را ترک گفته است (Ibid: 6). ترک اراده خود باید به نفع اراده خدا باشد: «اراده وقتی کامل و درست است که خودمحوری نداشته باشد و از خود به در آمده باشد، و مجذوب اراده خداوند شده و بدان تبدیل شده باشد» (Ibid: 16). انسان همواره باید بخواهد که اراده خدا را جایگزین اراده خود کند. جایگزین شدن اراده خداوند به جای اراده انسان ابتدا حالت اختیاری و کاملاً خودآگاه دارد؛ لکن به تدریج همین حالت در عمق جان انسان نفوذ می‌کند و او خود به خود همواره اراده حق را در هر مکان و هر زمان مقدم می‌دارد تا در نهایت، در اثر شکوفایی معنوی، که به هنگام ظهور و تولد کلمه در نفس انسان رخ می‌دهد، اراده او به اراده خدا تبدیل شود و با آن یکی شود.

اکهارت در مقام بحث از اراده، معمولاً مراحل سیر استکمالی اراده را از هم تفکیک نمی‌کند و همواره سخنش ناظر به غایت این سیر است که در آن اراده انسان در اراده حق مستحیل و ذوب شده است. لکن، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، او در یکی از مواعظ خود سیر استکمالی اراده را در انسان دارای سه مرحله یا سه مرتبه دانسته است: اراده حسی، اراده عقلی و اراده ازلی. اراده حسی، بر خلاف ایهامی که ممکن است وصف «حسی» القا کند، یک اراده سرکش نیست، بلکه نیازمند ارشاد است. در مرتبه اراده حسی در خود کششی برای شنیدن سخنان معلمان حقیقی احساس می‌کنیم. در مرحله اراده عقلی، عقل بر وجود ما حاکم می‌شود، به طوری که همه افعال ما تابع



عیسی مسیح شده، در مسیر مقصد اعلا قرار می‌گیرد. بعد از این دو مرتبه، خداوند اراده ازلی‌اش را به همراه سلطه عاشقانه روح‌القدس بر روح ما نازل می‌کند (Davis, 1994: 200). بدین ترتیب، بالاترین و کامل‌ترین مرتبه اراده که بر وجود انسان حاکم می‌شود اراده انسان نیست؛ یعنی در این مرتبه، بر خلاف دو مرتبه قبلی، این انسان نیست که اراده می‌کند که اراده خدا را بر وجود خود حاکم کند، بلکه خود خداوند ضرورتاً اراده‌اش را بر وجود انسان حاکم می‌کند. اکهارت در اشاره به این مرتبه می‌گوید: «آنگاه که کسی چیزی برای خود نخواهد، لاجرم خدا از جانب او می‌خواهد» (Davis, 1994: 3). همچنین می‌گوید: «خداوند هیچ‌گاه [جلوه‌های] خود را در اراده کس دیگر عطا نمی‌کند: خداوند خود را تنها در اراده خودش عطا می‌کند. هر جا اراده خودش را بیابد در همان‌جا خودش را عطا می‌کند... ما باید خودمان را با تمام متعلقاتمان در بی‌ارادگی و بی‌میلی محض در اراده خیر و محبوب الاهی مندرک کنیم» (McGinn, 2001: 135).

### ۱.۳. انقطاع به عنوان وصف خویشتن باطنی

در اندیشه مسیحی، عیسی مسیح در مقام انسانیت، جامع همه فضایی است که انسان‌ها می‌توانند داشته باشند. از این رو، این سؤال مطرح می‌شود که مگر نه این است که عیسی مسیح همواره در مقام انقطاع مقیم بود، پس چرا گفت: «نفس من از غایت‌الم مشرف به موت شده است» (متی ۲۶: ۳۸). چگونه انسان منقطع که هیچ تعلق خاطری به خود ندارد می‌تواند از شدت درد شکایت کند؟ اکهارت در پاسخ به این سؤال از دو خود یا دو لایه وجود هر فرد، که قبلاً بدان اشاره شد، سخن می‌گوید: (۱) خود ظاهری که دارای حواس پنج‌گانه است، اما در عین ظاهری بودن با قوه روح فعالیت می‌کند نه مستقلاً؛ و (۲) خود باطنی که در واقع عمیق‌ترین لایه وجودی انسان است. انسان کامل قوای روحی خود را تنها به اندازه ضرورت در حواس پنج‌گانه مصرف می‌کند. هر مقدار از قوای روحی که به حواس ظاهری داده نشوند به خود باطنی داده می‌شوند و به تعبیری در آن ذخیره می‌گردند. اگر انسان در پیش روی خود موضوع عالی و شریفی را داشته باشد، روح تمام قوایی را که به حواس داده بود به درون می‌کشد. چنین کسی در واقع حس یا احساس ظاهری ندارد؛ چون تمام توجه او به آن موجود شریف معطوف شده است (Walsh, 1992: 123-124). در انجیل لوقا در اشاره به لزوم به درون کشیدن تمام

قوای روحی و عطف آنها به خداوند چنین آمده است: «خداوند خدای خود را به تمام دل و تمام نفس و تمام توانایی و تمام فکر خود محبت نما» (لوقا ۲۷: ۱۰). در مقابل این انسان شریف، کسی قرار دارد که از خود حقیقی‌اش غافل است و تمام قوای خود را به سبب توجه به امور فانی و گذرا در خود ظاهری‌اش مصرف می‌کند و به هدر می‌دهد. با توجه به این تفکیک بین دو خود — یعنی خود ظاهری و مجازی، و خود باطنی و حقیقی — می‌توان نتیجه گرفت که خود ظاهری ممکن است گرفتار و در زحمت باشد و لکن خود باطنی همچنان در حالت انقطاع باشد و از هیچ رنجی اثر نپذیرد. بر این اساس، عیسی مسیح دارای دو خود بود. آنچه او درباره رنج خود می‌گفت راجع به خود ظاهری‌اش بود نه خود باطنی و حقیقی. او در خود باطنی‌اش همچنان لایتغیر و منقطع بود (Walshe, 1992: 124).

#### ۱. ۴. بی‌غایت بودن اعمال انسان منقطع

غایت انسان از انجام اعمالش ممکن است پاداش‌های دنیوی و یا بالاتر از آن پاداش‌های اخروی باشد. همچنین ممکن است انسان خود خدا را غایت قرار دهد. لکن اعمال عبادی انسان منقطع به لحاظ غایت‌شناختی بی‌غایت است؛ چون انسان منقطع بر حسب تعریف کسی است که اراده خود را ترک گفته است و خواسته‌ای ندارد. اکهارت می‌گوید: «خداوند و در نتیجه انسان الوهی به خاطر یک «چرا» یا «از چه رو» عمل نمی‌کنند» (McGinn, 1986: 207).

اکهارت معتقد است کسی که در جست‌وجوی خداست نباید اعمال عبادی همچون نماز و روزه را، همانند تجار، از روی طمع به پاداش دنیوی یا اخروی انجام دهد؛ بلکه باید مقصد و مقصود او خود خدا باشد. به تعبیر اکهارت «به یاد داشته باش که اگر چیزی را برای خودت بخواهی تو هیچ‌گاه خدا را نخواهی یافت؛ زیرا تو تنها خدا را طالب نبوده‌ای. تو چیز دیگری را همراه خدا خواسته‌ای و خدا را همچون مشعلی به کار برده‌ای که با آن، چیز دیگری را ببینی و آنگاه که چیزی را که می‌جستی بیابی، مشعل را به کناری می‌افکنی» (Shah-kazemi, 2006: 143).

اکهارت در تفسیر این عبارت که: «و هر که به خاطر من خانه‌ها یا... را ترک کرد صدچندان خواهد یافت و وارث حیات جاودانی خواهد شد» (متی ۱۹: ۲۹) می‌گوید:

«اگر تو به خاطر این صدچندان و به خاطر حیات ابدی اینها را ترک کنی چیزی را ترک نگفته‌ای. تو باید خود را ترک گویی. خود را کاملاً ترک گویی. در این صورت تو حقیقتاً [آنچه را که باید] ترک گفته‌ای» (Ibid: 149). بر این اساس، اگر بخواهیم حقیقتاً همه چیز را ترک بگوییم باید، در عین علم به اینکه عمل خیر بی‌پاداش نیست، تعلق خاطر به پاداش را ترک گوییم. به نظر اکهارت، عطا کردن برای خدا بیشتر از گرفتن برای ما ضرورت دارد؛ خدا چیزی را از ما دریغ نمی‌دارد. اما ما نباید طالب آن باشیم. هرچه ما کمتر طالب یا آرزومند پاداش باشیم او بیشتر می‌دهد (Ibid).

اکهارت با اشاره به عمل مسیح که وارد معبد شد و کسانی را که مشغول داد و ستد بودند بیرون کرد و به کسانی که کبوتر می‌فروختند فرمان داد که کبوتران را دور کنند (یوحنا ۲: ۱۶)، معبد را همان قلب انسان می‌داند که خداوند می‌خواهد تنها خودش صاحب اختیار آن باشد و در آن سکنا گزینند. لکن نخست باید تجارت‌پیشگان از این معبد خارج شوند تا کلمه الاهی در آن سکنا گزینند. تجارت‌پیشگان کسانی هستند که از گناهان کبیره اجتناب می‌کنند و نماز و روزه به جا می‌آورند و شب‌زنده‌داری می‌کنند، و در عوض انتظار دارند که خداوند به ایشان پاداشی بدهد. لکن ایشان در واقع خود را فریب می‌دهند؛ چون خداوند بر اساس خواست خودش به ایشان چیزی می‌دهد و نه در مقابل عمل ایشان. هستی ایشان و کارهای ایشان از خدا است. کما اینکه خود عیسی می‌گوید: «جداً از من هیچ نمی‌توانید کرد» (یوحنا ۱۵: ۵). عیسی مسیح کبوترفروشان را بیرون نکرد، لکن از ایشان خواست که کبوترها را دور کنند. کبوترفروشان کسانی هستند که در مسیر درستی قرار دارند و خدا را نه برای پاداش، بلکه برای خود او عبادت می‌کنند، لکن عبادت ایشان مقید و معلق است به زمان و تعداد و پس و پیش. همین تقید و تعلق، ایشان را از نیل به حقیقت اعلا بازمی‌دارد (McGinn, 1986: 141). هدف اکهارت از نفی تقید به زمان و عدد اشاره به این است که کسی که به دنبال انقطاع است باید در مقام عبادت از تقید به جزئیت زمان خاص رهایی یابد و به کلیت بی‌زمانی برسد، بدین معنا که او همواره و در همه‌آیات باید در حال عبادت باشد تا از تعلق و تقید رها گردد. چنین کسی به این یا آن عمل خیر توجه ندارد، بلکه او خیر را در مقام کلیت آن مد نظر دارد. به قول اکهارت: «کسی که هنوز به این خیر و آن خیر نظر و توجه دارد چگونه می‌تواند همه چیز را به خاطر خدا ترک گفته باشد... این خیر و آن

خیر چیزی به خیریت اضافه نمی‌کند، بلکه خیریت را در ما مخفی می‌کند و می‌پوشاند»  
(Shah-kazemi, 2006: 145).

## ۲. تولد کلمه

همان‌طور که اشاره شد، در اندیشه اکهارت، بازگشت انسان به سوی خداوند وقتی به‌طور کامل محقق می‌شود که انسان به کشف «واحد» نایل شود. در مسیر نیل به واحد، تولد کلمه به معنای انکشاف شخص دوم تثلیث مرتبه پایین‌تری از اتحاد انسان با کمال الهی را محقق می‌کند. شاید بتوان تفاوت این دو مرحله را در این جمله خلاصه کرد: اگر تجربه انکشاف واحد، تجربه وحدت با واحد به‌عنوان خدای بی‌صورت باشد، تجربه انکشاف کلمه تجربه وحدت با صورت خدا است (Davis, 1994: 71-72).

### ۲.۱. سابقه تاریخی مفهوم تولد کلمه

هرچند این مقاله رویکرد تاریخی به مباحث مطروحه ندارد، با توجه به اهمیت بحث تولد کلمه و صبغه مسیحی آن اشاره به سابقه تاریخی این مفهوم می‌تواند مفید باشد. اکهارت، به‌عنوان یک مسیحی، کلمه را همان خدای پسر یعنی عیسی مسیح می‌داند. تولد کلمه به معنای انکشاف این خدا در نفس انسان و اتحاد انسان با او است. مفهوم تولد کلمه در اکهارت را می‌توان تعبیر مسیحی اتحاد با عقل در اندیشه فلوطین دانست؛ زیرا اکهارت همانند دیگر نوافلاطونیان مسیحی کلمه را با عقل فلوطینی یکی می‌گیرد (Inge, 1956: 94). در اندیشه فلوطین، نفس انسان قبل از آنکه به «واحد» نایل شود باید با عقل که صور کلی و جزئی را دربردارد، متحد شود (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۵۳۸/۱، ۵۴۲). صرف نظر از این سابقه فلوطینی و ریشه‌های دورتر یونانی، در تاریخ اندیشه مسیحی این مفهوم را به صورت اجمالی می‌توان در اندیشه‌های پولس و یوحنا یافت. اندیشه‌های پولس در تقابل با نخستین گروه از مسیحیان که «یهودی - مسیحی» نامیده می‌شوند، شکل گرفت. این تقابل به حدی است که می‌توان از مسیحیت پولسی در تقابل با مسیحیت عیسوی مسیحیان نخستین سخن گفت. مسیحیان نخستین به توحید آیین یهود معتقد بودند، همان‌طور که خود عیسی بر این عقیده صحه گذاشته بود: «اول [مهم‌ترین حکم] این است: ای اسرائیل بشنو خداوند خدای ما خداوند یکتا است» (مرقس ۱۲: ۲۹).

آنان به هیچ وجه به الوهیت عیسی اعتقاد نداشتند؛ بلکه مدعی بودند عیسای ناصری همان مسیح موعود قوم یهود است که کتب انبیای بنی اسرائیل ظهور او را خبر داده‌اند. به نظر می‌رسد که پولس اولین کسی بود که اعتقاد به الوهیت عیسی مسیح را، دست کم به صورت اولیه و غیرتفصیلی، در مسیحیت بدعت نهاد. وی مسیح را واجد تمام صفات الهی و صورت و مظهر خدای نادیده می‌داند (دوم قرنتیان ۴: ۴؛ کولسیان ۱: ۱۵) و معتقد است که مسیح نامحدود است، زیرا تمام الوهیت در وی جای دارد (کولسیان ۲: ۹). اما این الوهیت کامل موجب نمی‌شود که او با خدای پدر یکی باشد و در یک رتبه قرار گیرد. او از خدا جدا است و از او تبعیت می‌کند (اول قرنتیان ۳: ۲۳ و ۱۱: ۳). مسیح پسر خدا است (رومیان ۸: ۳؛ دوم قرنتیان ۱: ۱۹؛ کولسیان ۱: ۱۳؛ افسسیان ۱: ۶). مسیح قبل از همه چیز و قبل از همه اعصار وجود داشت و اولین مولود نزد تمام موجودات است (کولسیان ۱: ۱۷، ۱۹). همگی انسان‌ها به وسیله ایمان در مسیح عیسی، پسران خدا می‌شوند (غلاطیان ۳: ۲۶). اگر مسیح در انسان سکنا گزیند، روح به سبب عدالت دارای حیات می‌شود (رومیان ۸: ۱۰). خداوند وقتی که زمان به کمال رسید پسرش را فرستاد تا انسان‌ها پسرخوانده خدا شوند. خدا روح پسر خود را در دل‌های مؤمنان فرستاد؛ لذا مؤمن پسر است و چون پسر است به وسیله مسیح وارث خدا است (غلاطیان ۴: ۴-۷).

بعد از پولس نوبت به یوحنا می‌رسد تا با اطلاق واژه «کلمه» (Logos) بر عیسی مسیح به الوهیت او بعد جدیدی ببخشد. بنا بر انجیل یوحنا، کلمه از همان آغاز نزد خدا وجود داشت و حتی خود خدا بود و همه چیز به واسطه او آفریده شد (یوحنا ۱: ۱-۴). هرگز کسی خدا را ندیده است. پسر یگانه‌ای که در آغوش پدر است او را ظاهر کرد (یوحنا ۱: ۱۸). کلمه به جهانی که به واسطه خودش خلق شده بود آمد، متجسد شد و به کسانی که او را قبول کردند این قدرت را داد که فرزندان خدا گردند و از خدا تولد یابند (یوحنا ۱: ۱۲-۱۴). خدا پسر یگانه خود را به زمین فرستاد تا مؤمنان با ایمان به او صاحب حیات جاودان گردند (یوحنا ۳: ۱۶).

بدین ترتیب، پولس و یوحنا اولاً عیسی را پسر خدا می‌دانستند که از او متولد شده است و ثانیاً برای انسان‌ها نیز این امکان را فراهم می‌دیدند که با مسیح یگانه شوند و بدین ترتیب ایشان نیز فرزندان خدا بگردند، همان‌طور که مسیح پسر خدا بود.

مضامین پولسی و یوحنايي بالا به آسانی این امکان را فراهم کرد که متفکران عارف مشرب مسیحی از همان قرن دوم میلادی «تولد کلمه» یا «سکنا گزیدن کلمه» در نفس انسان را به عنوان یک مقام معنوی یا شهود عرفانی تلقی کنند. به عنوان نمونه کلمنت اسکندرانى (Clement of Alexandria) (حدود ۱۵۰ تا ۲۱۵ م) که رئیس مدرسه اصول دین در اسکندریه بود، اعتقاد داشت که کلمه خدا یکی است و در همه جا وجود دارد. این کلمه یگانه به هر قومی در شکل متناسب با آن قوم عطا می شود. این کلمه خود را در مسیح آشکار کرده است. مسیح معلمی بود که انسان‌ها را راهنمایی کرد تا فرزند خدا شوند [همان گونه که خود فرزند خدا بود] (اگریدی، ۱۳۷۷: ۹۲). با تعمید می توان به این مقام دست یافت: «انسان تعمید شده که کلمه در او سکنا می گزیند، صورت جمیل کلمه را دارا می شود؛ او جذب خدا می شود و خودش زیبا می شود. این در حقیقت همان چیزی است که هراکلیتوس گفته بود: انسان‌ها خدایان‌اند و خدایان انسان‌ها. همین راز حقیقتاً در کلمه تبلور می یابد: خدا در انسان و انسان خدا» (Schurmann, 2001: 24). اریگن (Origen) (۱۸۵- تا ۲۵۴ م) که جانشین کلمنت بود همین فکرت را پذیرفت و بسط داد. وی درباره تعمید چنین می گوید: «کسی که هنوز حکمت الهی را با تمام عظمتش وجدان نکرده باشد، برای او مسیح هنوز متولد نشده است، یعنی هنوز مسیح برای او متجلی، مکشوف و مرئی نشده است. اما حتی آنگاه که برای چنین کسانی از راز لطف پرده برداری می شود، برای ایشان نیز، زمانی که ایمان می آورند، مسیح متولد می شود: در علم و در درون [ایشان مسیح متولد می شود]» (Ibid: 25).

بر این اساس، می توان مدعی شد که تقریر اکهارت از مفهوم تولد کلمه از یک سو ریشه در آراء پولس و یوحنا دارد و از سوی دیگر، از آموزه های نوافلاطونی تغذیه کرده است؛ چون همان طور که اشاره شد، وی کلمه مسیحی را با عقل فلوطینی یک می دانست.

## ۲.۲. تولد کلمه به عنوان شهود کلمه و وجدان آن

همان طور که اشاره شد، تولد کلمه به معنای تجربه عرفانی انکشاف کلمه است. این انکشاف در اندیشه اکهارت، به عنوان یک عارف نوافلاطونی، به معنای انکشاف چیزی که با انسان تباین وجودی دارد نیست، بلکه انکشاف چیزی است که با انسان اینهمان است و به تعبیری کشف وحدت یا اینهمانی است. اصولاً به نظر می رسد که نوع

تجارب عرفانی عالی چنین هستند. یکی از محققان کشف اینهمانی با مشهود را وصف عام تجربه عرفانی می‌داند و می‌گوید: «عارف در ادراک خویش خود را با متعلق ادراک یکی می‌بیند... مجذوب‌شدن و فرورفتن در ادراک عبارت است از اتحاد با متعلق آن... اتحاد عرفانی تجربه‌ای واقعی است که عبارت از یگانه‌شدن با متعلق ادراک است و چون متعلق ادراک در اینجا خدا است، عارف دم از یگانگی با خدا می‌زند» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۵۲). از این رو، در مبحث تولد کلمه، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، اکهارت همواره بر یکی از این دو نکته تأکید دارد: دانستن و داشتن؛ او انسانی را که کلمه در وجودش متولد شده است گاه از آن حیث توصیف می‌کند که چه چیزی یا چیزهایی می‌داند و گاه از آن حیث توصیف می‌کند که چه چیزی یا چیزهایی را واجد است.

مبنای نظری‌ای که اکهارت بر حسب آن تولد کلمه را هم بعد معرفت‌شناختی می‌بخشد و هم بعد وجودشناختی متشکل از چند اصل است:

نخست: همان‌طور که گذشت، عیسی مسیح، به‌عنوان کلمه صورت کامل و طبیعی خدا است (Schurmann, 2001: 97)؛ بنابراین، تمام آنچه که در اقلنوم پدر وجود دارد در او ظاهر شده است.

دوم: نفس به همراه کلمه از خدا صادر شده است. به عبارت دیگر، عیسی مسیح به‌عنوان صورت خدا در ازل از خدا صادر و متولد شده است و در همین صدور، نفس انسان نیز در مقام اتحاد با همین صورت از خدا صادر و متولد شده است (Davis, 1994: 123). صدور ازلی نفس به همراه پسر به‌عنوان صورت الاهی بدین معنا است که این صورت در همان صدور و ولادت ازلی بی‌واسطه بر حاق نفس انسان منطبق گشته است (Schurmann, 2001: 97-98)، به طوری که می‌توان گفت خداوند صورت کامل خود و هر آنچه را که خود هست در نفس انسان تولید کرده است (Davis, 1994: 116). می‌توان این اصل را در قالب اصطلاحات فلسفی چنین بازگو کرد که کلمه صورت کلی خدا است و نفس صورت جزئی خدا، به طوری که این صورت جزئی در آن صورت کلی مندرک است. بر این اساس، این‌طور نیست که نفس انسان ابتدا به صورت خدا نبود و بعداً با نقش بستن صورت الاهی در آن به صورت خدا درآمد یا در آینده درآید. نقش زدن صورت الاهی بر نفس انسان نظیر نقش زدن صورت بر دیوار نیست. این نقش زدن

به‌عنوان یک فعل الاهی نیاز به محل ندارد، یعنی لازم نیست که از قبل محلی وجود داشته باشد که صورت الاهی را نداشته باشد و بعداً صورت الاهی بر آن نقش زده شود. از این رو، در مورد نفس انسان، نقش و چیزی که نقش بر آن زده می‌شود یک چیز است: نفس انسان همان صورت الاهی است. (Davis, 1994: 138).

سوم: این صورت یک صورت علمی است و از سنخ علم و انکشاف است. به تعبیری، این صورت همان علم یا عقل خدا است که صور همه موجودات در آن شناور است. چون عیسی همان حکمت الاهی است. در همین حکمت است که پدر خود را و همین کلمه را که همان حکمت است و همه آنچه را که در آن مندمج است می‌شناسد (Davis, 1994: 157).

با توجه به اصول یادشده می‌توان تولد کلمه در نفس انسان را هم بر حسب شهود کلمه و هم بر حسب وجدان کلمه تعریف کرد. در خصوص تولد کلمه به معنای شهود کلمه می‌توان گفت: کسی که کلمه در وجودش متولد شده است کلمه را به‌عنوان صورت خدا، که بر نفس خودش منطبق شده، شهود می‌کند. اکهارت در این خصوص می‌گوید: «وقتی ما از نور الاهی که خدا در ما قرار داده پرده برمی‌داریم، صورت خدا در ما مکشوف می‌شود. تولد کلمه به معنای انکشاف خداوند است؛ زیرا گفتن اینکه پسر از پدر متولد شده است بدین معنا است که خداوند راز خود را بر او مکشوف نموده است. هرچه بیشتر و واضح‌تر صورت خدا را در خود مکشوف کنیم خداوند هم با وضوح بیشتری در ما متولد می‌شود. لذا تولد مستمر خدا به این معنا است که خدا صورتش را مکشوف می‌کند» (Davis, 1994: 150). در خصوص تولد کلمه به معنای وجدان کلمه می‌توان گفت کسی که کلمه در وجودش متولد شده است خود را با کلمه یکی می‌یابد. او، همان‌طور که اشاره شد، از قبل با صورت جزئی خود در صورت کلی خدا، یعنی کلمه، تحقق و تقرر دارد؛ از این رو، با تولد کلمه همان چیزی می‌شود که از قبل بود. به نظر اکهارت این آیه از کتاب مقدس که «ما را پیش از بنیاد عالم در او [مسیح] برگزید» (افسیان ۱: ۴) به همین وجود و تقرر قبلی انسان در مسیح اشاره دارد (Davis, 1994: 147). اکهارت در خصوص این اتحاد می‌گوید: «لذا هرچه بیشتر خود را مکشوف کنیم بیشتر همانند خدا می‌شویم و هرچه بیشتر همانند خدا بشویم بیشتر با او متحد می‌شویم... لذا تولد مستمر ما در خدا به همان میزانی است که با صورت خودمان



به صورت خدا متجلی می‌شویم... وحدت خدا با انسان را باید اینهمانی این دو صورت دانست. همین صورت است که ما را همانند خدا می‌کند. بنابراین، این سخن که انسان با خدا یکی است و به اعتبار این وحدت، خدا است، راجع به ساحتی از صورت [انسان] است که در آن انسان همانند خدا است و راجع به ساحت مخلوق [نفس انسان] نیست» (Ibid: 150).

### ۲.۳. علم به مخلوقات و وجدان آنها در کلمه

همان‌طور که گفته شد، کسی که کلمه در وجودش متولد شود هم خدا را می‌شناسد و هم می‌یابد که خودش واجد او است و با او متحد است. ثمره تولد کلمه منحصر در علم به خدا و وجدان خدا نیست، بلکه انسانی که کلمه در وجودش متولد شد همه مخلوقات را می‌شناسد و نیز می‌یابد که خودش واجد همه آنها است. مبنای وجودشناختی این سخن این است که، در اندیشه اکهارت، کلمه به‌عنوان صورت خداوند، دربردارنده صور و حقایق همه موجودات است؛ زیرا «پسر طرح و نقشه کلی تمام مخلوقات است و صورت پدر است که در آن وجود همه مخلوقات شناور است... در این صورت همه اشیا یکی هستند» (Davis, 1994: 245). بر این اساس، هرگاه کلمه به‌عنوان صورت الاهی در انسان مکشوف گردد همانند قدیسان می‌شود که «در خدا تنها یک صورت را می‌بینند و در این صورت همه چیز را می‌بینند» (Ibid: 219). اکهارت عیسی و کلمه را همان حکمت الاهی می‌داند و درباره علم انسانی که کلمه را به‌عنوان حکمت الاهی دریافت داشته است می‌گوید: «وقتی که این حکمت با نفس انسان متحد شود همه تردیدها، جهالت‌ها و ظلمت‌ها از نفس انسان زدوده می‌گردد و نفس در نور خالص و واضحی سکنا می‌گزیند که همان خدا است. بدین ترتیب، خدا به وسیله خدا در نفس شناخته می‌شود. در اینجا است که نفس با همین حکمت خود را و همه چیز را می‌شناسد» (Ibid: 157).

همان‌طور که دیدیم اتحاد بین نفس و کلمه علاوه بر حیث معرفتی حیث وجودی نیز دارد. انسانی که از کثرات مادی گذر کرده و با کلمه متحد شده واجد همه صور و حقایقی می‌شود که در کلمه منظوی است. وی در یکی از مواعظ خود در مقام تفسیر آیه «کسی که نفسش را در این جهان دشمن بدارد آن را برای زندگی ابدی حفظ کرده

است» (یوحنا ۱۲: ۲۵) بین دو مرتبه از نفس تمییز می‌دهد: نفس در طبیعت بسیط خودش و نفس در کسوت جسمانی‌اش که میل به بدن و میل به سوی مخلوقات دارد (Schurmann, 2001: 48). اگر نفس متمایل به بدن را دشمن بدانیم، نفس بسیط خود را حفظ کرده‌ایم. اگر نفس متمایل به بدن را دشمن بدانیم و در نتیجه به دنبال برآوردن خواسته‌های آن نیرویم چیزی را از دست نداده‌ایم؛ چون اگر حقیقت اشیا را به صورت آنها بدانیم، باید اذعان کنیم که صور حقیقی اشیا آنهایی نیستند که در کسوت مادی‌شان می‌یابیم، بلکه صور حقیقی آنها را باید در عالم روحانی جست‌وجو کرد. صورت شیء به عالم روحانی تعلق دارد و شیء محسوس به عالم مادی متعلق دارد. ماده ماثرت کثرت و جزئیت است و روح موطن وحدت و کلیت، به طوری که ماده و جسم در روح قرار دارد، نه برعکس (Schurmann, 2001: 49). یک شیء هرچه روحانی‌تر باشد فراگیرتر خواهد بود و سعه بیشتری خواهد داشت. به قول اکهارت: «همه روحانیات بالاتر از مادیات قرار دارند: هرچه بالاتر باشند سعه بیشتری خواهند داشت و بیشتر بر مادیات احاطه خواهند داشت... در قلمرو ملکوت هر چیز در هر چیز است و همه واحدند و همه به ما تعلق دارند... در آن قلمرو آنچه را که یکی دارد دیگری نیز دارد اما نه از دیگری و در دیگری، بلکه در خودش... به همین جهت، در این قلمرو روح در روح است» (Shah-kazemi, 2006: 150). بر این اساس، روحانیات همه این مادیات را و در واقع حیث وجودی و کمالی این مادیات را به نحو برتر از رتبه مادیات در خود جمع دارند. اما اگر از روحانیات نیز گذر کنیم همه امور اعم از مادی و روحانی را در کلمه، که صور همه موجودات را به نحو وحدانی دارا است، به نحو بهتری خواهیم یافت (Davis, 1994: 151)؛ زیرا خداوند در کلمه خود حقیقت همه اشیا، یعنی صورت حقیقی آنها، را واجد است و آنها را در کلمه منطبق کرده است. با اعراض از صور این جهانی اشیا و روی آوردن به صورت الاهی، حقیقت اشیا را واجد خواهیم شد. به همین جهت اکهارت می‌گوید: «مسیح کلاً از آن ما است و همه چیز در او مال من است. همه آنچه ملائکه و اولیا و مریم دارند در مسیح مال من است... همه اشیا به یک اندازه در او مال من هستند. اگر بخواهیم به این «از آن من» برسیم تا همه چیز مال ما باشد باید مسیح را در همه چیز به یک اندازه ببینیم؛ چون او در همه چیز به یکسان هست» (Ibid: 190).

## ۲. ۴. علم به کلمه و وجدان آن در مخلوقات

بین شیء و صورت آن در کلمه انفصال وجودی برقرار نیست، بلکه صورت هر شیئی که مندک در صورت کلی الاهی است همان باطن و حقیقت آن شیء است: همان حقیقت است که به صورت شیء دنیوی ظهور یافته است. اکهارت با تأیید، از آگوستین نقل می‌کند که: «این‌طور نیست که خدا همه چیز را خلق کرد و سپس راه خود را گرفت و رفت و همه چیز را ترک گفت، بلکه او در آنها باقی ماند» (Davis, 1994: 125). خداوند در همه چیز حضور دارد و در همه چیز خود را می‌شناسد و، به تعبیر مسیحی، کلمه‌اش را تکلم می‌کند (Ibid: 215). بر این اساس، انسانی که کلمه الاهی در وجودش متولد شده، از یک سو در مقام شهود کلمه به‌عنوان صورت کلی الاهی همه صور را در کلمه می‌بیند و از طرف دیگر، او به هنگام توجه به اشیا و مخلوقات نه فقط ظاهر آنها بلکه حقیقت و باطن آنها را نیز مشاهده می‌کند. علامت تولد کلمه در انسان همین شهود است (Ibid: 125). «اگر خداوند در همه چیز حاضر است و در همه چیز خود را تکلم کرده است، هیچ یک از مخلوقات حجاب انسانی که کلمه الاهی در او متولد شده نخواهند بود؛ بلکه همه او را به خدا و به این تولد رهنمون خواهند شد. چنین انسانی در هر چه که ببیند یا بشنود چیزی جز این تولد را دریافت نمی‌دارد. همه چیز برای او خدا می‌نماید. در همه چیز چیزی جز خدا را نمی‌بیند. نظیر کسی که مدتی به خورشید نگاه کرده است. او هرگاه چشم از خورشید برگیرد و به چیزهای دیگر نگاه کند همچنان صورت خورشید را خواهد دید» (Ibid: 228).

## ۲. ۵. ابتهاج دائم انسانی که به کلمه تبدیل شده

انسان منقطع که کلمه در وجودش متولد شده همواره در حال ابتهاج بی‌انتهای درونی است، به‌طوری که هیچ عامل خارجی نمی‌تواند آن را از او بگیرد. اگر کلمه در نفس انسان متولد شده باشد نه فقط درد و رنجی برای او باقی نمی‌ماند، بلکه لذتی عاید او می‌شود که اگر تمام آنچه را که درباره لذت و شغف و ابتهاج گفته شده است با لذت تولد کلمه بسنجیم، هیچ خواهد بود (Davis, 1994: 117).

موطن تولد کلمه در روح انسان قوه عقل است. وی در خصوص بهجت حاصل از درک حضور خدا و تولد کلمه در قوه عقل چنین می‌گوید: «اگر کسی سلطنت مطلق یا

همه بهره‌های زمین را دارا باشد و همه را به خاطر خدا رها کند و از فقیرترین مردمی شود که بر روی زمین زندگی کرده‌اند، مضافاً بر این اگر خداوند او را به چنان رنجی گرفتار کند که هیچ‌کس متحمل آن نشده باشد و اگر او همه این رنج‌ها را تا مرگ تاب آورد و سپس خداوند تنها برای یک بار نظاره‌ای به [جمال] خودش را، آن‌گونه که در این قوه [تجلی کرده] است، عطا کند لذت این شخص چنان عظیم خواهد بود که همه این رنج‌ها و فقر [در قبال این لذت] چیز کوچکی خواهد بود» (Schurmann, 2001: 5-6).

این ابتهاج بدین جهت نیست که انسان به‌عنوان موجودی منحاز از خدا حضور خدا را احساس می‌کند و کلمه را در وجود خودش می‌یابد، بلکه بدین جهت است که او به خود زنده نیست، بلکه زنده به خدا است و خدا هیچ اندوهی ندارد، بلکه همواره مبتهج است. به عبارت دیگر، ابتهاج چنین شخصی ابتهاج او به خدا نیست، بلکه ابتهاج خدا است به خودش. اکهارت می‌گوید: «انسان دو ولادت دارد: ولادتی به دنیا و ولادتی به بیرون از دنیا که ولادتی است روحانی و به خدا. آیا می‌خواهی بدانی که کودک تو متولد شده است... یعنی آیا پسر خدا شده‌ای؟ مادام که در دل خود اندوهی داری به هر دلیلی که باشد، حتی برای گناه، کودک تو [مسیح از آن حیث که به تو تعلق دارد] هنوز متولد نشده است... کودک انسان وقتی به‌طور کامل متولد می‌شود که او دیگر هیچ رنجی در دل خود برای چیزی احساس نکند. در خدا غضب و اندوه وجود ندارد و صرفاً عشق و بهجت وجود دارد. اگر به جایی بررسی که هر اتفاقی بیفتد نه رنج را احساس کنی و نه خشم را، به‌طوری که رنج برای تو رنج نباشد و همه چیز برای تو بهجت صرف باشد، در این صورت کودک حقیقتاً متولد شده است» (Schurmann, 2001: 133-134).

## ۶.۲. زندگی با غایتی الاهی

در بحث از انقطاع، زندگی «بدون چرا» را علامت انسان منقطع دانستیم. لکن این یک روی سکه است. روی دیگر سکه این است که کسی که کلمه الاهی در وجود او متولد شده است همه کارها را بر اساس یک «چرای الاهی» انجام می‌دهد. در واقع این او نیست که کاری انجام می‌دهد، بلکه او صرفاً منفعل است و این خدا است که در وجود او عمل می‌کند. خداوند هیچ «چرا»یی خارج از خودش را در نظر ندارد. اکهارت می‌گوید: «خداوند به دنبال منافی برای خود نیست، بلکه در همه افعال خود بدون قید

و آزاد است و بر اساس عشق محض عمل می‌کند. همین سخن درباره‌ی کسانی که به وحدت با خدا رسیده‌اند صدق می‌کند. ایشان نیز در همه کارهایشان بی‌تعلق و آزاد هستند... و این خدا است که در ایشان عمل می‌کند» (Davis, 1994: 154).

### ۳. فنای ذات الاهی

بی‌تردید نوافلاطونی‌ترین مفهوم در اندیشه اکهارت که التزام بدان، همان‌طور که خواهیم دید، او را به گذر از تثلیث مسیحی سوق داده است، عبارت است از مفهوم «واحد» یا «احد». مسیحیان همانند یهودیان و مسلمانان خود را موحد و یکتاپرست می‌دانند؛ اما آنان در توحیدشان با این معضل روبه‌رو هستند که چگونه می‌توانند بین توحید و تثلیث جمع کنند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، تصریح یا تلویح به الوهیت عیسی مسیح به‌عنوان خدای پسر در کنار الوهیت خدای پدر برای نخستین بار در مسیحیت در آثار پولس بدعت نهاده شد. پس از او یوحنا در انجیل خود با صراحت بیشتری همین مسیر فکری را دنبال کرد (Fuller, 1995: 6/11). در عهد جدید، به‌رغم اینکه در یکی دو مورد روح‌القدس نیز در کنار پدر و پسر ذکر شده است (متی ۲۸: ۱۹؛ دوم قرنتیان ۱۳: ۱۴)، اشاره مستقیمی به الوهیت روح‌القدس به‌عنوان شخص سوم تثلیث به چشم نمی‌خورد. در هر صورت، اعتقاد به الوهیت عیسی مسیح در شورای نیکیه (۳۲۵م) به صورت صریح بازگو شد و رسمیت یافت (لین، ۱۳۸۰: ۵۱). پس از آن در شورای قسطنطنیه (۳۸۱م)، علاوه بر الوهیت پدر و پسر، الوهیت روح‌القدس نیز صراحتاً اعلام شد و رسمیت یافت (همان: ۶۷-۶۸). متفکران مسیحی از مدت‌ها پیش، در تقلایی که بیشتر ایمانی بود تا عقلی، تلاش کرده بودند که معمای جمع بین توحید و تثلیث را چنین حل کنند که «خدا یک جوهر در سه شخص است» (همان: ۶۳). لذا اکهارت، به‌عنوان یک مسیحی راست‌گیش، مشکلی در این کار نمی‌دید که در جهت نایل کردن انسان به «شهود وحدت» او را با خدای «واحد-سه‌گانه» (۹) یکی کند. اما اکهارت به‌عنوان یک «نوافلاطونی» می‌بایست، در سیر صعودی انسان، «واحد» فلوطینی را نیز — که برخلاف خدای «واحد-سه‌گانه» مسیحی، بی‌نام و فوق اراده و فعل است — ملحوظ می‌داشت. اکهارت در اینجا به قطب نوافلاطونی اندیشه خود می‌گردد و از خدای دارای اسما و صفات مسیحی به خدای بی‌نام فلوطینی گذر می‌کند.

در اندیشه فلوطین، انسان ابتدا باید با قطع تعلقات دنیوی و جسمانی از محسوسات گذر کند و جمال عقل را به نظاره بنشیند و سپس باید از عقل نیز گذر کند و به «خیر» و «واحد» نایل شود و با آن یگانه گردد (Gerson, 1996: 55-56, 288-289). اکهارت نیز همانند فلوطین معتقد است که بالاترین مرتبه‌ای که انسان می‌تواند در سیر عرفانی خود بدان نایل شود عبارت است از یکی شدن با واحد. واحد عبارت است از خدا در ذات خود، یعنی خدایی که بی‌نام و شناخت‌ناپذیر است و هیچ‌گونه فعل و داد و ستدی ندارد. برای نیل به خدا در ذات خودش باید از خدا در مرتبه‌ای که دارای نام و فعل است گذر کرد. این همان ترک خدا به خاطر خدا است و بالاترین ترکی است که انسان بدان نایل می‌شود. این مقامی بود که پولس بدان اشاره کرده است، آنگاه که از ترک مسیح یا محروم شدن از او سخن می‌گوید (رومیان ۹: ۳). پولس همه آنچه را که خدا ممکن بود به او بدهد و او از خدا دریافت بدارد ترک گفت. در عین حال که او خدا را ترک گفته بود خدا با او بود، لکن نه از آن حیث که خدا را می‌توان دریافت داشت، بلکه خدا مطابق وجود فی‌نفسه خودش با او بود. در اینجا او داد و ستدی با خدا نداشت؛ چون در اینجا جز وحدت و یگانگی چیزی نیست.

این وحدت در عالی‌ترین مرتبه نفس انسان محقق می‌شود. اکهارت درباره این وحدت می‌گوید: «در نفس انسان چیزی وجود دارد که چنان نزدیک به خدا است که با خدا یکی می‌شود و نه متحد»<sup>۴</sup> (Davis, 1994: 177). خدا در مرتبه‌ای که فعل ندارد منشأ مخلوقات نیست، چون او فوق خالقیت است. اکهارت با اشاره به اینکه حاق وجود انسان در مرتبه ذات الاهی قرار دارد، از خدا می‌خواهد که او را از خدا در مرتبه خالقیت آزاد کند و به ذات خدا برساند (Ibid: 207-208).

### ۳. ۱. فقر ذاتی

اکهارت در موعظه موسوم به «خوشا به حال مسکینان یا فقرا» سه مفهوم نخواستن و ندانستن و نداشتن را چنان تعمیق بخشیده که صرفاً با آخرین مرتبه سیر عرفانی یعنی وحدت با واحد و ذات بی‌نام الاهی قابل تطبیق است. لذا به نظر می‌رسد که تطبیق مضامین این موعظه با مرتبه انقطاع خلاف تعمیقی است که در این موعظه به چشم می‌خورد (cf. McGinn, 2001: 135). اکهارت در این موعظه سخنان خود را با این جمله از

کتاب مقدس آغاز می‌کند که «خوشا به حال مسکینان در روح، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است» (متی ۵: ۳). اکهارت به بهانه این آیه از سه نوع مسکنت یا فقر سخن می‌گوید: فقر اراده یا نخواستن چیزی، فقر دانش یا ندانستن چیزی، و فقر وجود یا نداشتن چیزی. طرح اکهارت در تبیین این سه فقر این است که از برداشت‌های سطح پایین از این سه فقر، که ممکن است فی‌نفسه صحیح باشند، شروع می‌کند و با نفی آنها در هر مورد به عمیق‌ترین معنای فقر دست می‌یابد.

در خصوص فقر اراده، انسان مسکین و فقیر به معنای حقیقی کلمه کسی نیست که اراده می‌کند که اراده خدا را عملی سازد؛ چون چنین کسی از خود اراده دارد و می‌خواهد با این اراده متعلق به خودش، رضای خدا را عملی سازد. برای رسیدن به فقر حقیقی باید از اراده خلقی خود رها شویم، آن‌گونه که پیش از خلقت رها بودیم. مادام که انسان اراده‌ای برای محقق کردن اراده خدا دارد و آرزوی خدا را در سر دارد فقیر به معنای واقعی کلمه نیست. کسانی فقیرند که اراده و آرزویی ندارند (Davis, 1994: 204). لکن مقصود از لزوم بی‌اراده بودن در مقام فنای در ذات این نیست که چنان زندگی کنیم که اراده خدا به جای اراده ما قرار داشته باشد، بلکه مقصود این است که علاوه بر اراده خود از اراده خدا نیز آزاد باشیم. کما اینکه پیش از خلقت چنین بودیم (Ibid: 206).

در خصوص فقر دانش، فقیر کسی است که چیزی نمی‌داند. ما باید طوری زندگی کنیم که گویی نه برای خودمان زندگی می‌کنیم و نه برای حقیقت و نه برای خدا(!). بالاتر از این، انسان فقیر نباید از اینکه نه برای خود و نه برای خدا و حقیقت زندگی می‌کند، آگاهی داشته باشد. حتی بالاتر از این، انسان فقیر نباید به این عدم آگاهی آگاهی داشته باشد. او نباید بداند که نمی‌داند که برای خدا زندگی نمی‌کند. حتی بالاتر از این، انسان فقیر باید از هرگونه دانشی که در خودش است آزاد باشد. انسان فقیر باید همانند زمانی که هنوز خلق نشده بود هیچ دانشی نداشته باشد (Ibid: 205). علت تأکید اکهارت بر لزوم تهی کردن نفس از هرگونه دانش این است که، به نظر وی، خدا در مرتبه ذات خود فوق وجود، عقل و علم است. از این رو، کسانی که می‌خواهند به مقام ذات دست یابند باید به فقر دانش دست یابند، به طوری که به چیزی علم نداشته باشند، نه به خدا و نه به مخلوقات و نه به خودشان (Ibid: 206).

در خصوص فقر وجود، اکهارت ابتدا از اساتید بزرگ نقل می‌کند که: باید چنان از همه چیز و از همه افعال آزاد شویم که به محلی تبدیل شویم که خدا در آن عمل می‌کند. لکن اکهارت معنای عمیق‌تری را در نظر دارد: مادام که در چنین شخصی محلی برای عمل خدا هست او به نهایت فقر دست نیافته است؛ زیرا خدا در پی آن نیست که در کسی محلی برای عمل او وجود داشته باشد. انسان باید چنان آزاد و بی‌تعلق باشد که اگر خدا بخواهد در نفس انسان عمل کند خود خدا محلی باشد که در آن عمل می‌کند؛ یعنی خدا خود محل عمل خودش در ما باشد. در این فقر است که ما به وجود ازلی‌ای می‌رسیم که قبلاً از آن بهره‌مند بودیم. ما باید چنان فقیر شویم که نه محلی باشیم و نه محلی داشته باشیم برای عمل خدا. اگر ما چنین محلی داشته باشیم ما همچنان دارای کثرت هستیم (Ibid: 207).

### ۳.۲. گذر از اقنوم پدر

در اندیشه مسیحی، پدر و پسر و روح القدس از جهت اشتراک در جوهر الوهیت در یک رتبه قرار دارند. لکن اکهارت بی‌میل نیست که بر اساس نگرش سلسله مراتبی فلوطینی، پدر را در رتبه‌ای بالاتر از پسر قرار دهد و مطابق آن لایه‌های وجودی انسان را نیز متعدد بینگارد. وی نفس انسان را دارای سه ساحت مترتب می‌داند و این سه ساحت را در سه مرتبه از وجود، یعنی وجود خلقی و وجود کلمه و وجود پدر قرار می‌دهد. به نظر اکهارت، نفس به جهت همین سه ساحتی بودن باید سه نحوه مرگ و برون‌رفت از وجود خود را تجربه کند تا به کمال و مقام وحدت برسد: اولین نحوه از وجود نفس وجود خلقی او است، دومین نحوه از وجود نفس وجود او در کلمه به‌عنوان شخص دوم تثلیث است، و سومین نحوه از وجود نفس عبارت است از وجودش در جوهر فیاض پدر که منشأ همه مخلوقات است. لذا در مرحله اول، نفس باید از مخلوقیت خود خارج شود. در مرحله بعد، نفس باید از وجودی که در صورت ازلی خدا دارد برون برود. صورت ازلی خدا همان پسر است که صور همه مخلوقات را دربردارد (Davis, 1994: 246). در مرحله سوم و اخیر، نفس باید از وجودی که در جوهر فیاض الاهی دارد عبور کند. این فیاضیت در پدر قرار دارد و در پدر عمل می‌کند؛ زیرا، بنا به گفته اکهارت، همه اساتید اتفاق نظر دارند که پدر جوهر خود را که منشأ کلمه



ازلی و همه مخلوقات است ادراک می‌کند. در حقیقت فعالیت جوهر فیاض پدر منتهی به پیدایش مخلوقات می‌شود. لکن نفس انسان باید از این فیاضیت و فعالیت که موطن آن پدر است بمیرد و برون برود و به ذات خدا که آزاد از هرگونه فعالیت است نایل شود. اکهارت با اشاره به این آیه از کتاب مقدس «و چون [مسیح]... تا به موت بلکه تا موت صلیب مطیع گردید از این جهت خدا نیز او را به غایت سرافراز نمود و نامی را که فوق جمیع نام‌ها است بدو بخشید» (فیلیپان ۲: ۸-۹)، همین مضمون را دربارهٔ نفس نیز صادق می‌داند. اگر نفس تا سرحد مرگ مطیع خدا گردد آنگاه خدا او را سرفراز خواهد کرد و نامی بدو عطا خواهد کرد که فوق همه نام‌ها است. چون درست همان‌طور که واحد بی‌نام است نفس انسان نیز همانند او بی‌نام است (Davis, 1994: 241, 245, 247, 249). بدین ترتیب، سالک مسیحی برای نیل به فنای در ذات نه فقط باید از مخلوقات به کلمه و از کلمه به اقتنوم پدر گذر کند، بلکه باید از طریق فقر ذاتی اقتنوم پدر را نیز به سوی ذات الاهی ترک گوید.

روشن است که اکهارت در اینجا از دامن «پدر» مسیحی دست شسته تا در آغوش «واحد» افلاطونی آرام گیرد.

### نتیجه‌گیری

در اندیشه اکهارت می‌توان سه مرحله اساسی برای سیر صعودی انسان به سوی خداوند تشخیص داد: (۱) انقطاع، (۲) تولد کلمه و (۳) فنای در ذات. اکهارت برای توضیح یا توجیه این سه مرحله به کتاب مقدس استناد می‌کند و از مفاهیم مسیحی بهره می‌جوید. لکن تا آنجا که این سه مرحله ناظر به گونه‌ای هستی‌شناسی سلسله مراتبی است، می‌توان مدعی شد که در اندیشه وی، دو قطب «اندیشه فلوطینی» و «عقیده مسیحی» همنشین‌اند. این همنشینی در بحث «تولد کلمه» به مسأله برگزار شده، به‌طوری که «کلمه» مسیحی محتوای «عقل» فلوطینی را پذیرفته است. لکن در بحث «فنا در ذات»، دست‌کم در برخی از عبارات وی، «واحد» فلوطینی در رتبه‌ای بالاتر از «پدر» مسیحی قرار گرفته است؛ در حالی که در مسیحیت «بالاتر از پدر» معنا ندارد.

## پی‌نوشت

۱. وی در کتاب خود اندیشه عرفانی مسیحیان را از ابتدای مسیحیت تا اواخر قرون وسطا پی گرفته است.
۲. اتهام مشرکان در واقع متوجه مسیحیتی بود که پولس تأسیس کرده بود، نه مسیحیت عیسی مسیح که یک دین ابراهیمی بود و تعالیم آن به‌طور اساسی با اندیشه یونانی تفاوت داشت. در ادامه مقاله، به تفاوت بین مسیحیت پولسی و مسیحیت عیسوی اشاره خواهیم داشت.
۳. می‌توان این اصطلاح را در زبان فارسی به وارستگی (رک: کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۶۸-۲۶۹) و یا به تبتل (رک: ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۰۵) ترجمه کرد؛ لکن در ترجمه این اصطلاح واژه انقطاع، به معنای جدا بودن از خلق، از تبتل و وارستگی مناسب‌تر و با معنای مورد نظر اکهارت منطبق‌تر می‌نماید. اکهارت مفاد این اصطلاح را در اصل متعلق به خدا می‌داند، به طوری که «انسان صرفاً در مقام تشبیه به خداوند می‌تواند بدان متصف گردد» (Walshe, (trans), 1992: 121-122). بر این اساس، باید واژه‌ای که در فارسی برگزیده می‌شود بیشتر بر خدا و کمتر بر انسان قابل اطلاق باشد. به نظر می‌رسد که واژه انقطاع برخلاف دو واژه دیگر همین خصوصیت را دارد؛ چون واژه‌های تبتل و وارستگی معمولاً در مورد انسان استعمال می‌شوند نه خدا، در حالی که واژه انقطاع کمتر از دو واژه دیگر بر انسان اطلاق شده است. گذشته از آن شاید بتوان در مورد خداوند گفت که او در ذات خود جدا و منقطع از خلق است، در حالی که به نظر نمی‌رسد که بتوان گفت خداوند وارسته یا متبتل است.

4. becomes one not united

### کتاب‌نامه

- استیس، و. ت. (۱۳۶۷)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- اگریدی، جوان (۱۳۷۷)، *مسیحیت و بدعتها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم: موسسه فرهنگی طه.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، تهران: انتشارات سمت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.
- لین، تونی (۱۳۸۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران: انتشارات فرزانه.
- Davis, Oliver, (trans.) (1994), *Meister Eckhart: Selected Writings*, London, Penguin Books.
- Fuller, Reginald H. (1995), "God in the New Testament", in: Eliade, Mircea (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company.
- Gerson, Lloyd p. (Ed) (1996), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inge, W. R. (1956), *Christian Mysticism*, US, Meridian Books.
- McGinn, Bernard (1986), *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, New Jersey, Paulist Press.
- \_\_\_\_\_ (2001), *the Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man From Whom God Hid Nothing*, New York: A Herder and Herder Book.
- Schurmann, Reiner, *Wandering Joy: (2001) Meister Eckhart's Mystical Philosophy*, US: Lindisfarne Books.
- Shah-kazemi, Reza (2006), *Paths to Transcendence According to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Canada: World Wisdom.
- Walshe, M. O. C. (1992), *Meister Eckhart, Sermons and Treatises*, vol. 3, Longmead Element Book.

