

## نسبت اندیشه هیدگر با Mystik (عرفان فلسفی)<sup>۱</sup>

بهمن پازوکی<sup>۲</sup>

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### چکیده

شاید هیچ فیلسوفی در قرن بیستم به اندازه هیدگر سعی نکرده است در اندیشه‌اش ورای مفاهیم و تأملات فلسفی فرادادی برود. اندیشه هیدگر از دوره مشهور به «گشت» به بعد وارد ساحتی از تجربه فکری و قلمرو مرزی شده است که ورای تفکری صرفاً عقلانی می‌رود و از قواعد آن پیروی نمی‌کند. بسیاری از مفسران این نحوه اندیشیدن را شبیه به نحوه اندیشیدن Mystik تفسیر و در قابلیت آن در پاسخگویی به پرسش‌های فلسفی تردید کرده‌اند. منظور ایشان از Mystik آن‌گونه تفکری است که زیر بار عقلانیت شانه خالی می‌کند و عقل بدان راه ندارد. در این نوشته اما منظور از Mystik که ما آنرا به «عرفان فلسفی» ترجمه کرده‌ایم، جریانی فکری در مسیحیت است که با نام مایستر اکهارت گره خورده است و قلمرو وسیعی از موضوعات را دربر می‌گیرد که همه آن‌ها لزوماً با فلسفه هم‌سخنی ندارند. در بررسی نسبت اندیشه هیدگر با «عرفان فلسفی» نخست گزارشی از موضع خود او در قبال این مفهوم داده می‌شود. در قدم بعدی، برای این که معلوم شود که اندیشه هیدگر تا چه حد به «عرفان فلسفی» نزدیک است در مقایسه‌ای وجوه افتراق و اشتراک معانی مفهوم «وارستگی» نزد اکهارت و هیدگر را نشان می‌دهیم.

### کلیدواژه‌ها

وارستگی، عرفان فلسفی، گذاشتن (lassen)، وجودگذاشتن (Seinlassen).

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۶

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): bahmanpazouki@yahoo.de

### مقدمه

نسبت اندیشه هیدگر با عرفان فلسفی<sup>۱</sup> از مدت‌ها پیش موضوع پژوهش‌های متعدد و متفاوتی بوده است بی آن‌که به سرانجامی روشن رسیده باشد. بعضی از مفسران، اندیشه هیدگر را بعد از وجود و زمان و حتی بعد از دوره‌ای که به دوره «متافیزیک دازین»<sup>۲</sup> معروف است، اندیشه‌ای قریب به عرفان به معنای اندیشه‌ای در ضدیت با عقل می‌دانند و قابلیت آن را برای هرگونه بحث فلسفی انکار می‌کنند. آیا اندیشه هیدگر او را به راه انکار هرگونه «عقلانیت» فلسفی کشانده است و چون چنین است باید آن را عرفان خواند؟ آیا اصولاً اندیشه عرفانی به معنای تفکری ضدعقلانی است؟

هیدگر در پاسخ به نامه یاسپرس در ۱۹۴۹ که در آن اندیشه هیدگر در مقاله «نامه در باب قول به اصالت بشر»<sup>۳</sup> را از جنس «اندیشه‌های آسیایی» خوانده بود<sup>۴</sup>، به این نکته اشاره می‌کند که او خود به تشابه اندیشه‌اش با اندیشه شرقی آگاه است و از آن خبر دارد، اما در همان‌جا متذکر این نکته می‌شود که سرمنشأ این شباهت‌ها کاملاً متفاوتند. هیدگر در آن‌جا از سه «ریشه» تفکرش نام می‌برد: نخست مایستر اکهارت که او را در فلسفه از سال ۱۹۱۰ همراهی کرده است؛ دوم فلسفه یونان باستان است که در رأس آن پارمینیدس قرار دارد و

---

۱. عرفان به لحاظ لغوی بیشتر با شناخت و معرفت سر و کار دارد، در حالی که اصطلاح *Mystik* در زبان یونانی از فعل *myein* گرفته شده است و در اصل به معنای بستن چشم و گوش و دهان است. ترجمه *Mystik* به «عرفان فلسفی» به دو جهت است. نخست اینکه *Mystik* به لحاظ صوری و در بعضی از موضوعات با آنچه در عالم اسلام «عرفان نظری» خوانده می‌شود تا حدودی شباهت دارد. اما اضافه کردن صفت «فلسفی» و نه «نظری» به «عرفان» صرفاً برای فرق‌گذاری میان آنچه در عالم مسیحی *Mystik* خوانده می‌شود و «عرفان نظری» در اسلام است. در هیچ یک از آثار هیدگر از «عرفان نظری» در عالم اسلام سخنی به میان نیامده است. علاوه بر این محققان غربی نیز در آثارشان در این زمینه اصطلاح «عرفان فلسفی» را به کار می‌گیرند.

### 2. Metaphysik des Daseins

3. Heidegger, Martin, "Brief über den Humanismus", in *Wegmarken (1919–1961)*, Gesamtausgabe Band 9, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 3. Auflage, 2004.

4. Brief von Jaspers an Heidegger vom 06.08.1949 in: Walter Biemel & Hans Saner (Hrsg.) *Heidegger, Martin / Jaspers, Karl: Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt/München/Zürich, 1992. S. 178.

سرانجام فکر و اندیشه خودش است.<sup>۱</sup>

در این مقاله سعی می‌کنیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا فلسفه متأخر هیدگر را می‌توان عرفان فلسفی خواند یا نه؟ در این راه بنا نیست به تفصیل به موضوعی از آثار هیدگر استناد کنیم که حکایت از موافقت او با عرفان فلسفی دارند، چون اگر بخواهیم از این راه برویم قطعاً قطعاتی را نیز خواهیم یافت که مخالفت هیدگر با عرفان را نشان می‌دهند. در این نوشته هم‌چنین بنا نیست به همه آثار او در فرادهدش فلسفی مغرب زمین پردازیم که اندیشه هیدگر را در این زمینه تحت تأثیر خود درآورده‌اند. از آن‌جا که هیدگر خود از مایستر اکهارت که شاخص‌ترین چهره عرفان فلسفی است، به عنوان یکی از منابع اندیشه‌اش نام می‌برد، به منظور دست یافتن به پاسخ پرسش این نوشته مقایسه‌ای، هر چند اجمالی، میان اندیشه متأخر هیدگر و عرفان فلسفی مایستر اکهارت انجام می‌گیرد. اما پیش از آن باید معلوم ساخت منظور از «عرفان فلسفی» چیست.

عرفان فلسفی را حوزه‌ای فکری در عالم مغرب زمین تعریف می‌کنند که دارای سه مؤلفه است: دین، الهیات و ساحت روحانی یا روحانیت<sup>۲</sup> انسان. هیچ‌یک از این مؤلفه‌ها عین مؤلفه دیگر نیست؛ مترادف و هم‌معنا نیز نیستند، گرچه وجوه اشتراک فراوانی با هم دارند. عرفان را نه می‌شود فقط به دین تحویل برد و نه فقط به الهیات و نه فقط به شأن روحانی انسان. اکنون پرسش این است که هیدگر چگونه طرحی از این سه مؤلفه در می‌اندازد؟ فلسفه هیدگر نه الهیات به معنای عام و کلی آن است و نه به معنای خاص آن که در فرادهدش فکری مغرب زمین ریشه دارد. فلسفه‌اش دانشی نیست که موضوعش خدا باشد؛ گرچه می‌توان در آثارش مفاهیمی چون «خدای آخر» یا «خدایان» را یافت. فلسفه هیدگر غیردینی، در این‌جا یعنی غیرمسیحی است؛ زیرا با نظر به طرحی که در انداخته است و پرسشی که مطرح می‌کند بیرون از تجربه ایمانی قرار می‌گیرد. اندیشه او بلاواسطه ربطی به ساحت روحانی انسان هم پیدا نمی‌کند. هیدگر ما را به جداسازی روح از بدن و ممتاز شمردن روح در مقایسه با بدن فرامی‌خواند.

پس منظور هیدگر از اصطلاح *Mystik* یا همان عرفان فلسفی چیست و نسبت اندیشه او با آن چیست؟ بدین منظور لازم است به اجمال نگاهی کنیم به موضعی که او در

1. Ibid, Brief von Heidegger an Jaspers vom 12.08.1949, S. 181 sq.

2. geistigkeit

قبال این موضوع در مسیر فکریش اتخاذ کرده است. هیدگر اصطلاحات «عرفان» و «عرفانی» را در سرتاسر راه فلسفیش به معانی متفاوت، گاه مذموم و گاه ممدوح، به کار گرفته است. او در پایان‌نامه استادیش در ۱۹۱۵ از برنامه آینده فکریش خبر می‌دهد که عبارت بود از شرح و تفسیر مایستر اکهارت. آنگونه که در پایان آن نوشته آمده است او بنا ندارد «عرفان» را چون «به‌زیست آزمودنی خلاف عقل»<sup>۱</sup> توصیف کند، بلکه بر آن است که آنرا چون وزنه‌ای در مقابل «جریان بی حد و حصر عقلانی‌سازی فلسفه»<sup>۲</sup> طرح کند. به نظر می‌رسد درس‌گفتار نیمسال تحصیلی ۲۰-۱۹۱۹ با عنوان «مبانی فلسفی عرفان قرون وسطی» در تحقق چنین طرحی برنامه‌ریزی شده باشد. این درس‌گفتار ظاهراً به دلیل کمبود وقت برگزار نشد اما یادداشت‌های هیدگر برای این درس‌گفتار نشان از آن دارند که او موضعی مثبت نسبت به مفهوم عرفان داشت و حتی خود را موظف می‌دانست از این مفهوم در برابر کسانی دفاع کند که برآند آن را «چون چیزی فاقد شکل [به ما] قالب کنند»<sup>۳</sup>. گرچه هیدگر در این درس‌گفتار لوتر را بیشتر از عرفا ارج می‌نهد، تلقی وی از اندیشه لوتر بیشتر از منظر عرفان فلسفی اکهارت است.

جهت‌گیری فلسفی هیدگر، با وجود برگزاری درس‌گفتارهایی با عناوینی چون «پدیدارشناسی دین» در نیمسال تحصیلی ۲۱-۱۹۲۰ و «آگوستین و مکتب نوافلاطونی» در نیمسال تحصیلی بعدی، عملاً پرداختن به طرح «عرفان فلسفی» را ناممکن می‌سازد. او هم‌چنین در همین زمان، نخست از مذهب کاتولیکی و سپس از اندیشه مسیحی فاصله می‌گیرد. این فاصله‌گیری مقارن است با کشمکش فکری با پدیدارشناسی استعلایی هوسرل که به نوبه خود در فهم هیدگر از عرفان تأثیر می‌گذارد. از این‌جا به بعد هیدگر مفهوم «عرفان» را مطابق با نظر شایع به معنایی مذموم به کار می‌گیرد. به طور مثال او در مقاله‌ای در ۱۹۳۹ با عنوان «در ذات و مفهوم *physis*» صفت "*mystisch*" «عرفانی» را مطابق تعریف مرسوم زمان خود در غرب معادل صفاتی چون تاریک و نامعین می‌گیرد.<sup>۴</sup> در مسائل

- 
1. irrationalistisches Erleben
  2. Heidegger, Martin, *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe Band 1, Frankfurt am Main, 1978, S. 410.
  3. Idem, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Band 60, Frankfurt am Main, 1996, S. 311.
  4. Idem, "Vom Wesen und Begriff der *physis*", *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt am Main, 1976, S. 240.

اساسی پدیدارشناسی نیز هیدگر بعد از توضیح چگونگی در عالم بودن هرروزینه دازین، توضیح می‌دهد که آن سخنان «نه ربطی به *Mystik* دارد و نه جان بخشیدن به چیزها را پیش‌فرض می‌گیرد».<sup>۱</sup> پیش از این در بحث از قول‌های مآثور از وجود، فهم اجمالی الهیات عرفانی قرون وسطی، مثلاً عرفان مایستر اکهارت، را منوط به فهم آموزه تمایز وجود<sup>۲</sup> و ماهیت<sup>۳</sup> در حکمت مدرسی می‌داند و تأکید دارد که منظورش از عرفان قرون وسطی «عرفانی به معنای مآنوس ... و در معنای مذموم» نیست، بلکه از آن «معنایی کاملاً برجسته»<sup>۴</sup> مراد می‌کند. هیدگر در درس‌گفتار پدیدارشناسی روح هگل هم، آن‌جا که خود را مجبور می‌دید نسبت به اتهام بیرون راندن و حذف کردن منطق از فلسفه موضع بگیرد، می‌گوید که «اکنون چنین معمول شده است که فلسفه‌اش را "عرفان" بخوانند».<sup>۵</sup> در ادامه او با توجه به شایع و متداول بودن اقوالی نظیر این قول که هرچه عرفانی است لزوماً غیر منطقی است و هرچه غیرعقلی است لزوماً باید ضد عقل باشد، به بیهوده بودن پاسخ‌گویی به چنین تهمت‌هایی اشاره می‌کند و شبیه‌سازی‌هایی از نوع «نه منطقی - بنابراین عرفانی، نه عقل»<sup>۶</sup> - بنابراین ضدعقلانی»<sup>۷</sup> را رد کند.

با وجود این، می‌توان در آثار سال‌های بعدی هیدگر ارزیابی‌هایی مثبت و ستایش‌آمیزی از اصطلاح «عرفان» یافت. به طور مثال هیدگر در سخنرانی‌ای که در ۱۹۳۶ در شهر رم با عنوان «اروپا و فلسفه آلمانی» ایراد کرد، اعتراف می‌کند که اصطلاح «عرفان» عموماً در حکم «اعتراضی بر ضد اتقان فلسفه»<sup>۸</sup> به کار گرفته می‌شود، بی آن‌که لزوماً فهم عمیقی از فلسفه وجود داشته باشد. به همین جهت هیدگر مخالفت صریح خود را با

1. Heidegger, Martin, *Grundproblem der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, Frankfurt am Main, 1989, S. 227.

2. existentia

3. Ibid. S. 143.

4. Ibid. S. 127 sq.

5. Idem, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe Band 32, Frankfurt am Main, 3. Auflage, 1997, S. 227.

6. ratio

7. Ibid. S. 143.

8. Idem, "Europa und die deutsche Philosophie", *Europa und die Philosophie*. Hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Schriften der Heidegger-Gesellschaft 2, 1993, Frankfurt am. Main, S. 40.

«عرفانی» خواندن اندیشه مبتنی بر تاریخ وجود<sup>۱</sup> که عنوانی است برای اندیشه هیدگر در سال‌های بعد از «گشت»، اعلام می‌کند. اگرچه تفکر مبتنی بر تاریخ وجود از به‌کارگیری مفاهیم متافیزیکی سرباز می‌زند، نباید این تفکر را با عباراتی تحقیرآمیز چون «مبهم» و «تاریک» یا «غوطه‌ور شدن در احوال» توصیف کرد.<sup>۲</sup> البته این‌گونه ارزیابی‌ها نشان می‌دهد که «پیشاپیش خود عرفان تبدیل به گونه‌ای ناجور و ناهمگون از متافیزیک شده است اما نه این را اساساً فهمیده‌اند و نه آن را»<sup>۳</sup>. در هر صورت به‌نظر می‌رسد که هیدگر در سال‌های بعد از «گشت» فکری از متافیزیک دازین به اندیشه مبتنی بر تاریخ وجود همواره خود را موظف می‌دانست از اندیشه‌اش در مقابل اتهام عرفانی بودن دفاع کند. او از هر فرصتی استفاده می‌کرد تا متذکر این مطلب شود که تفکر غیرمتافیزیکی به هیچ وجه لازم نیست به قلمرو «عرفان» پناه برد. هیدگر «عرفان» را که تصویر واژگونه<sup>۴</sup> متافیزیک خوانده و پناهگاهی می‌داند برای کسانی که هم‌چنان در بند متافیزیک ظاهراً از مدتها پیش تارانده شده، گرفتارند و مفری می‌جویند تا به امور پنهان در پس پرده و ورای حس دست یابند.<sup>۵</sup> سرانجام هنگامی که هیدگر در نیمسال تحصیلی ۵۶-۱۹۵۵ در درس‌گفتاری با عنوان «اصل جهت عقلی»<sup>۶</sup> درباره عرفان به‌طور کل و اشعار عرفانی آنگلووس سیلسیوس<sup>۷</sup> به‌طور خاص سخن می‌گوید، ارزیابی‌ای کاملاً متفاوت از «عرفان» به‌دست می‌دهد. او اشاره دارد به این‌که اگرچه «عرفان و شعر» جایی «در درون اندیشیدن» ندارند، در عوض شاید جایی «در حضور اندیشیدن» داشته باشند.<sup>۸</sup>

بعضی از مفسران با استناد به مفاهیمی چون «نورگاه»<sup>۹</sup> و «رویداد»<sup>۱۰</sup> قرابت‌های زبانی

1. seinsgeschichtliches Denken

2. Heidegger, Martin, *Besinnung* (1938/39), Gesamtausgabe, Band 66, Frankfurt a. M., 1997, S. 403.

3. Ibid. S. 404.

4. Gegenbild

5. Idem, *Nietzsche*, Band II, Pfullingen, 3. Auflage, 1961, S. 28.

6. Der Satz vom Grund

7. Angelus Silesius شاعر نامدار آلمانی (۱۶۲۴-۱۶۷۷)

8. Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Band 10, Frankfurt a. M. 1997, S. 54.

9. Lichtung

10. Ereignis

در تفکر هیدگر با نحوه بیان عرفا یافته‌اند و از این جهت اندیشه او را نزدیک به تفکر عرفان تفسیر کرده‌اند. اما در این مورد نیز هیدگر با اشاره به تناهی انسان بر تفاوت اندیشه‌اش با عرفان تأکید دارد. «تناهی انسان عبارت است از این‌که او قادر نیست حضور تمامیت موجود را، [یعنی] آنچه پیشاپیش بوده است و آنچه خواهد بود، در حضوری بی‌واسطه حاضر و در حکم موجود در سرمد<sup>۱</sup> تجربه کند. چنین کاری در مسیحیت فقط از عهده خداوند برمی‌آید. عرفان مسیحی هم چیزی غیر از این نمی‌خواهد».<sup>۲</sup> آنچه را که هیدگر به تأکید رد می‌کند، تصور معدوم بودن زمان در «وصال عرفانی»<sup>۳</sup> است؛ زیرا از دید او انکار نسبت انسان با زمان و با وجود در تقابل است با اندیشه و وجود متناسب با ذات انسان. اگر هیدگر جایگاهی برای انسان «در نورگاہ وجود»<sup>۴</sup> معین می‌کند و برای او تعبیری چون «شبان»<sup>۵</sup> یا «پاسدار نورگاہ یا رویداد»<sup>۶</sup> به کار می‌برد، بی‌شک چنین تعبیری شبیه شباهت داشتن آن‌ها با مضامین عرفانی را برمی‌انگیزد. هیدگر اما در اقوال خود تأکید بر آن دارد که او در تفکر متأخرش صرفاً کوشش داشته است «راهی را به سوی وظیفه اندیشیدن در پایان فلسفه» نشان دهد و منظورش از این‌ها همه نه رسیدن به «عرفان بی‌اساس یا حتی میتولوژی بد» و نه تبلیغ «قول به اصالت بی‌عقلی<sup>۷</sup> زیان‌بخش» و «انکار عقل» بوده است.<sup>۸</sup> اندیشه‌ای که هیدگر در پی آن است بیرون از قلمرویی قرار دارد که در آن فرق میان عقلانی و ضدعقلانی حکمفرماست.

### «وارستگی» در اندیشه هیدگر

قدم بعدی در بررسی نسبت اندیشه هیدگر با مفهوم «عرفان فلسفی»، انداختن نگاهی اجمالی به بعضی از وجوه اندیشه مایستر اکهارت به عنوان یکی از بانفوذترین نمایندگان «عرفان فلسفی» است. منظور از این کار نشان دادن وابستگی فکری هیدگر به مایستر

- 
1. nunc stans
  2. Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M., 1994, S. 224.
  3. unio mystica
  4. Ibid. S. 225.
  5. Hirt
  6. Ibid. S. 223.
  7. Irrationalismus
  8. Idem, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe, Band 14, Frankfurt am. Main, 2007, S. 88.

اکهارت نیست، بلکه می‌خواهیم بدانیم که هیدگر چگونه در گفتگویی فکری با مایستر اکهارت دنباله‌ی یکی از مفاهیم بنیادین اندیشه او را می‌گیرد تا از این راه به موضوع خاص اندیشه خود بپردازد. هیدگر هرکجا از مایستر اکهارت یاد می‌کند به قصد شرح و بسط موضوعات اندیشه اولیه خود است؛ از جمله وجود که به موجودات مجال بودن می‌دهد، می‌گذارد باشند، (وارستگی)، اندیشیدن به چیز<sup>۱</sup> که به نزدیک آوردن عالم است، ذات انسان که وجود بدان برای پاسداری حقیقتش نیاز دارد، اندیشیدن در حکم شکرگزاردن<sup>۲</sup>، زبان غیرملفوظ که عالم‌بخش است و سرانجام زندگی بی‌چون<sup>۳</sup>. وجود وجوه مشترک میان این موضوعات و اندیشه اکهارت بدین معنا نیست که هیدگر مایستر اکهارت را متفکری مدرن می‌داند. تلقی او از اندیشه اکهارت تلقی مفسری است منتقد تاریخ وجود.

از میان موضوعات مذکور مهمترین موضوعی که اندیشه هیدگر را به اندیشه مایستر اکهارت گره می‌زند، وارستگی<sup>۴</sup> است. این واژه امروزه بیشتر در حوزه روان‌شناسی به کار گرفته می‌شود و از آن احوالی چون بردباری، شکیبایی، نامتزلزل بودن مراد می‌شود. اما این واژه در زبان عرفانی شامل دو وجه معنایی است: یکم، از خود و عالم دست کشیدن و دوم کار خود را به خدا گذاردن. در قرن هجدهم این واژه از پیش‌زمینه معنایی قدیمیش جدا می‌شود تا بدانجا که در دوره روشنگری معنایی پیدا می‌کند معادل آنچه در فلسفه رواقی «بی‌دردی»<sup>۵</sup> و در فلسفه اپیکور «سکون خاطر»<sup>۶</sup> خوانده می‌شود. در این معانی دیگر نه خداوند که انسان است که مورد توجه واقع می‌شود. بعدها این دو مفهوم را در سلوک عرفانی به معنای تسلط بر خود<sup>۷</sup> گرفتند.

نخستین استناد صریح هیدگر به مفهوم «وارستگی» نزد مایستر اکهارت در نوشته‌ای است در ۱۹۴۴-۴۵ با عنوان «در بحث درباره وارستگی، گزارشی از گفتگویی در راه کنار

---

1. Ding

2. danken

۳. ohne Warum = تعبیر «بی‌چون» را مولانا به تکرار در مثنوی به کار می‌برد، از جمله در بیت «چون ستاره

سیر بر گردون کنی / بلک بی گردون سفر بی‌چون کنی» در دفتر سوم.

4. Gelassenheit

5. apathia

6. ataraxia

7. Überlegenheit



کشتزار درباره اندیشیدن<sup>۱</sup>. بار دومی که هیدگر به موضوع «وارستگی» پرداخته است در یک سخنرانی با همین عنوان<sup>۲</sup> در ۱۹۵۵ بوده است که در زادگاهش مسکیرش<sup>۳</sup> و به مناسبت بزرگداشت صد و هفتاد و پنجمین سالگرد تولد کنرادین کروتزر<sup>۴</sup> ایراد شده است. از آنجا که موضوع این سخنرانی بیشتر تعیین تکلیف اندیشه در عصر حکمرانی تکنیک و تکنولوژی و نسبت انسان با آن است، آنرا دنبال نمی‌کنیم و فقط به نسبت اندیشه هیدگر با اندیشه مایستر اکهارت از راه تحلیل مفهوم «وارستگی» و مفاهیم وابسته به آن می‌پردازیم.

موضوع «در بحث درباره وارستگی، گزارشی از گفتگویی در راه کنار کشتزار درباره اندیشیدن» گزارشی از گفتگویی ساختگی است میان یک پژوهشگر و یک آموزگار (معلم) و یک دانش‌آموخته (عالم). پژوهشگر نماینده عالم ریاضیدان و علوم طبیعی عصر جدید است. تاریخدان فلسفه در مقام دانش‌آموخته ظاهر شده است و آموزگار هم خود هیدگر است، زیرا گفته‌هایش در مقایسه با دیگر شرکت‌کنندگان شباهت بیشتری با اندیشه هیدگر دارد. این سه نفر در شامگاهی به دور از عالمی که تکنیک و اندیشه محاسبه‌گر بر آن مسلط شده است در راهی کنار کشتزار در حین پیاده روی به گفتگو مشغولند. محل و زمان گفتگو را هیدگر تصادفی انتخاب نکرده است و نباید آن را فقط نشانه‌ای از علاقه او به زندگی روستایی دانست. این صحنه‌پردازی اشاره دارد به لزوم فاصله‌گیری مکانی و زمانی مناسب از هیاهوی هم‌زیستی روزانه انسان که از پیش‌شرط‌های رشد و شکوفایی وارستگی در اندیشه است. گفتگو با بحث بر سر ذات انسان آغاز می‌شود. آموزگار وجه امتیاز ذات انسان را اندیشیدن می‌داند. دانش‌آموخته با استناد به فراهش فلسفی، به ویژه از دکارت به بعد، توضیح می‌دهد که تصور کردن<sup>۵</sup> ذات اندیشیدن مبتنی بر سویژکتیویته است که آن هم فی نفسه خواستن و اراده کردن<sup>۶</sup> است. کانت هم در سنچس خرد *ناب* ذات اندیشیدن را

1. Heidegger, Martin, "Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken", *Aus der Erfahrung des Denkens*. Gesamtausgabe, Band 13, Frankfurt am. Main, 1983, S. 37-75.

2. Idem, "Gelassenheit", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*. Gesamtausgabe, Band 16, Frankfurt am Main, 2000, S. 517-530.

3. Meßkirch

4. Conradin Kreutzer (1849-1780) همشهری هیدگر و رهبر ارکستر و موسیقیدان

5. vorstellen

6. wollen

خودانگیختگی<sup>۱</sup> خودآگاهی به عنوان ذات قوه فاهمه ناب<sup>۲</sup> می‌داند که خودکار بودن<sup>۳</sup> است. آموزگار با نظر به این اقوال اقرار می‌کند که آن‌چه او در اصل در پی آن است این است که «نه-خواستن<sup>۴</sup> را می‌خواهم»<sup>۵</sup>. نه-خواستن اما تعبیری دوپهلوست. منظور از آن یکبار خواستنی است که در آن نه‌ای<sup>۶</sup> حکمفرماست، نه‌ای که رو به سوی خود خواستن دارد و آنرا نفی می‌کند و نمی‌پذیرد. از این حیث نه-خواستن یعنی با خواست و اراده، خواستن را پس‌زدن. اما نه-خواستن در معنای دیگر آن چیزی است که مطلقاً بیرون از حیطه هرگونه خواستن قرار می‌گیرد، به‌طوری‌که این نه-خواستن را هرگز نمی‌توان با خواستن بدست آورد.

در ابتدای گفتگو آمده است که «چنان‌چه اندیشیدن وجه ممیز ذات انسان است، پس ذاتی این ذات، یعنی ذات اندیشیدن هنگامی به چشم می‌آید که ما از اندیشیدن چشم برداریم»<sup>۷</sup> البته منظور از اندیشیدن دوم در این‌جا اندیشیدن تعریف شده در فراهش فلسفی مغرب زمین است. بدین ترتیب ذات آتی اندیشیدن دیگر نه در تصور کردن است و نه در خواستن. پس باید دست از خواستن کشید<sup>۸</sup> و به پی‌گیری ذات اندیشه آتی تن در داد.<sup>۹</sup> اینگونه ما با دو مؤلفه از وارستگی مواجه می‌شویم که از مؤلفه‌های ساختاری همین مفهوم نزد مایستر اکهارت نیز هستند. از آن‌جا که پرسش جویای ذات آتی اندیشیدن، خود اندیشیدنی است که نباید دیگر از جنس تصور کردن همراه با خواستن باشد، باید خصوصیات وارستگی را داشته باشد و برای آن هشیار (بیدار) بماند. این بدان معنی است که پرسشگر نمی‌تواند ابتدا به ساکن وارستگی را که ذات آتی اندیشیدن است، برانگیزاند، بلکه وارستگی باید خود را از سوی خودش به پرسشگر و جوینده نشان دهد. هیدگر این

- 
1. Spontaneität
  2. reiner Verstand
  3. Selbsttätigkeit
  4. Nicht-Wollen
  5. Ibid. S. 38.
  6. nicht
  7. Heidegger, Martin, "Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken", *Aus der Erfahrung des Denkens*. Gesamtausgabe, Band 13, Frankfurt am. Main, 1983, S. 38.
  8. ablassen
  9. sicheinlassen

مؤلفه وارستگی را که نشان دادن خود است به واسطه خود<sup>۱</sup> است، گذاشتن<sup>۲</sup> به معنای اجازه دادن می‌خواند؛ آن هم به این جهت که پرسش جويا تا آنجا می‌تواند از وارستگی بپرسد که وارستگی بگذارد، اجازه آنرا بدهد. اجازه یافتن حکایت از تناهی بی‌بنیاد اندیشه‌ای دارد که بر خلاف اندیشه عصر جدید اجازه می‌دهد<sup>۳</sup> تا اندیشیدنیش به آن از پیش داده شود و خود را نشان دهد، بی‌آنکه بر آن تسلطی داشته باشد. صفت پدیدارشناختی-هرمنوتیکی این اندیشیدن جویدنی در همین مجال دادن به نمایان و از پیش داده شدن آن چیزی است که قرار است به اندیشه درآید.

با نظر به کلمات کلیدی گذاشتن به معنای اجازه دادن یا گذاشته شدن<sup>۴</sup> به معنای اجازه یافتن، دست کشیدن<sup>۵</sup> و تن در دادن<sup>۶</sup> که همگی در وصف وارستگی به کار گرفته شده‌اند، روشن می‌شود که کلمه راهبر در اینجا کلمه آلمانی lassen است که با پیشوندها و ترکیبات متفاوت معانی مختلفی به خود گرفته است. این واژه در اصل معنای «گذاشتن»، «اجازه دادن» می‌دهد و یکی از کاربردهای آن در دستور زبان آلمانی ساختن فعل مجهول و به تبع آن بیانگر نوعی انفعال<sup>۷</sup> است. اما lassen که در معانی «دست کشیدن» و «تن در دادن» به کار گرفته شده است، بیرون از قلمروی تمایز میان فعل و انفعال قرار دارد؛ تمایزی که بیشتر به حوزه فعل و ترک فعل ارادی مربوط می‌شود. بر عکس نه خواستن و نه اراده در تعیین آنچه چون وارستگی به تجربه درمی‌آید، سهمی دارند.

### «وارستگی» در اندیشه مایستر اکهارت

اکنون بعد از این شرح مختصر از بعضی از مؤلفه‌های وارستگی نزد هیدگر به سراغ مفهوم «وارستگی» نزد مایستر اکهارت می‌رویم.

مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۸) از چهره‌های اصلی عرفان قرون وسطی است. در اندیشه وی طرح‌های بیشماری از فلاسفه، عرفا و حکمای الهی گذشته با هم تلاقی می‌کنند،

- 
1. sich-von-ihm-selbst-her-zeigen
  2. zulassen
  3. läßt
  4. zugelassenwerden
  5. ablassen
  6. sicheinlassen
  7. Passivität

بی آن که هیچ کدام از آنها از مدعای خود دست بردارند. او که عضو فرقه دُمینیکن ها<sup>۱</sup> یا فرقه واعظان<sup>۲</sup> کلیسای کاتولیک بود دو دسته آثار دارد. بخشی از آنها به زبان لاتین است که زبان علمی و رسمی کلیسا بود. او در این نوشته‌ها بیشتر در مقام استاد الهیات دانشگاه ظاهر می‌شود. اکهارت در متون آلمانی میانه، که زبان غیر رسمی و غیر علمی عامه مردم است، در مقام واعظی ظاهر می‌شود که بنا دارد پیام عیسی مسیح را برای آنها شرح کند. اکهارت در این راه سعی می‌کند با هر قدم از نو به نظرورزی‌های<sup>۳</sup> خود شکلی جدید ببخشد. در این نوشته نمی‌توان به همه وجوه فکری مایستر اکهارت پرداخت، بلکه سعی می‌کنیم از رهگذر تشریح سه مؤلفه اساسی «عزالت»<sup>۴</sup> و «فقر»<sup>۵</sup> و «وارستگی» گوشه‌های از ساختار اندیشه‌اش را نمایان کنیم. غایت طریق عرفانی اکهارت یکی شدن یا اتحاد خالق با مخلوق یا به تعبیر لاتینی *unio mystica* است. «عزالت» گزیدن یکی از راه‌های رسیدن به چنین غایتی است. در رساله‌ای با عنوان در عزالت او توضیح می‌دهد که چگونه انسانی که «کاملاً از قید هر مخلوقی رها شده است»<sup>۶</sup> پذیرای خدا در نفس خود می‌شود. از اینرو عزالت به نزد اکهارت مقامی بالاتر از عشق دارد، زیرا در جایی که «عشق» باعث می‌شود که انسان به خدا عشق ورزد «عزالت خدا را وادار می‌کند تا به من عشق ورزد.» «عزالت [گرفتن] درست» سبب می‌شود که «روح [انسان] همانند کوهی سُرّبی که بی‌تحرك در برابر بادی ضعیف می‌ایستد، بی‌تحرك در مقابل هرگونه عشق و رنج و احترام و بدنامی و ناسزا بایستد»<sup>۷</sup>. با ترک همه مناسبات شی‌ای و جهانی، یعنی همه آنچه فانی است، انسان قادر می‌شود صفا<sup>۸</sup> و بساطت یا خلوص<sup>۹</sup> و دگرگون‌ناپذیری<sup>۱۰</sup> ذات خداوند را لمس کند. «بدان که تهی بودن از هر مخلوقی پُر بودن از خداست و پُر بودن از همه مخلوقات خالی بودن از خداست»<sup>۱۱</sup>.

1. Dominikaner
2. Ordo Praedicatorum
3. Spekulationen
4. Abgeschlossenheit
5. Armut
6. Meister Eckhart, *Die deutsche Werke*. Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart, 1936, Band 5, S. 539 sq.
7. Ibid. S. 541.
8. Lauterkeit
9. Einfältigkeit
10. Unwandelbarkeit
11. Ibid. S. 542.

بنابراین در فهم *lassen* باید همواره وجه سلبی معنای آن را که روی گردانیدن از عالم است همراه با وجه ایجابی آن که روی کردن به خداست، در نظر داشت. اما آیا این‌ها همه به معنای انکار چیزها و عالم است و در نتیجه عقب‌نشینی از عالم عمل یا چه بسا گریز از عالم؟ نزد اکهارت اگر هم قرار باشد گریزی از عالم انجام گیرد، گریز از عالم انانیت است. در اصل آنچه مد نظر اوست تغییر دید انسان نسبت به عالم و چیزهاست و نه نفی آن‌ها. همه چیز باید برای انسان یکسان-معتبر<sup>۱</sup> به معنای یکسان-الهی<sup>۲</sup> بشود.

از دیگر مؤلفه‌های عرفان اکهارت «فقر» است. «بسیاری از من می‌پرسند که فقر فی نفسه (پس) چیست و انسان فقیر چیست. ... انسان فقیر کسی است که هیچ نخواهد و هیچ ندارد و هیچ نداشته باشد».<sup>۳</sup> پس فقر نزد اکهارت در درجه اول نداشتن چیزهای مادی نیست. سر باززدن از خواستن گرچه نخست متوجه خودخواهی انسان است، فراتر از آن باید برود و در پی رضایت خواست (اراده) خداوند هم نباشد؛ این پیشروی تا بدانجاست که حتی نباید بدنبال رسیدن به خود خداوند باشد. «مادام که خواهش (اراده) دارید خواست خداوند را برآورده کنید و درخواست سرمدیت و [رسیدن] به خداوند را دارید، فقیر راستین نیستید؛ زیرا انسانی فقیر است که هیچ نخواهد و هیچ طلب نکند».<sup>۴</sup> اما منظور مایستر اکهارت از نه-دانستن چیست؟ انسان هنگامی ذات فقر را درست درک می‌کند که عاری از هرگونه دانش باشد، یعنی همان‌گونه باشد «که هنوز نبود».<sup>۵</sup> فقیر کسی است که هیچ چیز از حضور و فعلیت خداوند در خودش ندارد. در این موعظه اکهارت هم‌چنین از نه-داشتن سخن می‌گوید که غایی‌ترین صورت فقر است. بسیار گفته شده و حتی خود اکهارت نیز بارها گفته است که انسان باید از همه چیز و همه کار، خواه باطنی و خواه ظاهری، چنان مجرد شود تا بتواند مظهر<sup>۶</sup> فعل خداوند شود. اکهارت اما چیز دیگری می‌گوید: «فقر در روح (فقر روحانی) آن است که انسان چنان از خدا و همه افعال و آثار او مجرد شود که خداوند، آنگاه که بخواهد در نفس اثر کند، هر بار خود مظهري شود که در

1. gleich-gültig

2. gleich-göttlich

3. Meister Eckhart, *Deutsche Predikten und Traktaten*. Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Zürich, 1979, S. 303.

4. Ibid. S. 304.

5. Ibid. S. 306.

6. gleich-gültig

آن می‌خواهد اثر بگذارد.<sup>۱</sup> بنابراین نزد اکهارت راه رسیدن به خداوند ترک و پشت سر نهادن هرگونه خواستن و دانستن و داشتن و در آخر حتی ترک خواستن خود خداوند است. آنگاه است که «اصیل‌ترین فقر» که در آن «خداوند با روح یکی می‌شود»، محقق می‌شود و انسان آن چیزی می‌ماند که «از ازل بوده است».<sup>۲</sup>

اما مهم‌ترین مفهومی که راه را به ما نشان می‌دهد «وارستگی» است. وارستگی نزد اکهارت راهبر است به تجربه روحانی<sup>۳</sup> (وصال خدا). «خود و همه چیزها را گذاردن» تحقق بخشیدن به وارستگی است. از درون چنین وارستگی‌ای آزادی‌ای شکل می‌گیرد که به انسان اجازه می‌دهد خود را در معرض فراز و نشیب زندگی قرار دهد، بی آن‌که آرامش درونی خود را کاملاً از دست بدهد. گرچه مایستر اکهارت اندیشه‌اش را در قالب نظام فلسفی و الاهیاتی می‌پروراند و در این راه از داشته‌های فرادش فلسفی استفاده می‌کند، با فراخواندن انسان به گذاشتن و رها کردن حتی خود وارستگی، از او می‌خواهد تا از هرگونه نظام مفهومی و هرگونه اندیشه فارق (جدا کننده) دست کشد. اکهارت با این فراخوان اشاره به ساحتی دارد به دور از نسبت سوژه و ابژه و در نتیجه به دور از اندیشیدن و زبان.

بدین ترتیب lassen نزد مایستر اکهارت دو مؤلفه بهم‌بسته دارد: ۱. گذاشتن (رها کردن) خودخواهی و خواهش نفس و ۲. واگذاشتن کار خود به خداوندی که از بهر او گذاشتن (رها کردن) خواهش نفس انجام می‌گیرد. در مقایسه با آن lassen (گذاشتن) نزد هیدگر گذاشتن (رها کردن) ذات اندیشه عصر جدید و واگذاشتن اندیشه به وجود است. علاوه بر این‌ها، منظور از گذاشتن در «وارستگی» وجودگذاشتن<sup>۴</sup> موجود است. در این وجودگذاشتن، بر خلاف آنچه تصور می‌شود، قرار نیست که وجود موجودات به حال خود گذاشته شوند، بلکه باید پروای آن‌ها را داشت و از آن‌ها پاسداری کرد. در وجودگذاشتن نه فقط وجود یک چیز که وجود همه چیز و وجود خود من و وجود خداوند گذاشته می‌شود. از همین جا نیز می‌توان به فرق اندیشه هیدگر با تفکر مایستر اکهارت پی‌برد.

۱. چیزی را وجودگذاشتن: منظور از آن این است که چیزی را که در درون شبکه‌ای

1. Ibid. S. 307.

2. Ibid. S. 309.

3. unio mystica

4. seinlassen

از ارجاعات به دیگر چیزها و مقاصد محبوس است، آزاد ساخت. ادراک بی حرکت می ماند و چشمان از ذل زدن به یک ابژه معین باز می ماند. انسان از تملک ذهنی آن چیز دست می کشد تا به سوی وجود خاصش رها شود. چیز از بهر آن چه هست دیده می شود و نه از بهر مفید بودنش؛ دستکاری نشده است و از این حیث چیز بودنش پنهان نشده است. ابژه اکنون چیز می شود و چیز شدنش ظاهر می شود. در این حالت نه بازنمایی می کند و نه تودستی است. چیزی را وجود گذاشتن از منظر مایستر اکهارت یعنی آماده سازی خواست انسان برای گزاردن خواست خداوند. من وارسته خواهم بود «اگر از تصویر چیزها رها شده باشم» و آن ها در چشم من چیزهای خودم نبودند تا بخواهم در اختیار بگیرمشان یا ترکشان کنم. من وارسته خواهم شد «اگر آزاد می بودم و خالی از آن ها در همین لحظه تا خواست خداوند را به جا آورم»<sup>۱</sup> بنابراین نخستین وجه وارستگی نزد اکهارت خالی بودن اختیاری ذهن از مشغله و تخیل و پافشاری بر بی قصد بودن خواست و اراده است. در این مرحله اکهارت وارستگی را در درون قلمروی خواست و اراده فهم می کند. از همین رو شاید درست تر این باشد که آنرا به «ترک» ترجمه کنیم. وقتی اکهارت از «وارستگی» سخن می گوید، قصد تذکر به انسان را دارد تا به چیزها دل نبندد و حقیقت ذاتش را که الهی است، ببیند. وقتی هیدگر از «وارستگی» سخن می گوید قصد او نشان دادن نحوی چیز بودن چیزهاست. اکهارت بر آن است تا بند انسان را از علقه های نادرست جدا سازد و او را با تنها علقه درست که خداوندست پیوند زند. دغدغه هیدگر باز کردن کلاف سردرگم چیزهاست تا وجود طرحی از خود برای اندیشیدن دراندازد. وجود در این جا علت و بنیاد چیز نیست، بلکه صرفاً حضور آن چیزی است که حاضر است. چیزها با رهاشدن از پیوند چندگانه اشان با عینیت (ابژکتیویته)، راه یابی به وجود را میسر می سازند. اکهارت با «وارستگی» از حقیقت انسان می پرسد و بدین ترتیب خواست خداوند را می آزماید. پرسش هیدگر پرسش از حقیقت چیز است و رویداد وجود را می آزماید.

۲. وجود همه چیزها را واگذاشتن: آیا آن که می گوید «من چیزی را وجود می گذارم» می تواند بگوید «من وجود همه چیزها را وامی گذارم»؟ بعد از واگذاشتن چیزها چه چیزی جز «هیچ» باقی می ماند؟ آیا می توان آن گاه به «هیچ» چسبید؟ و آیا چنین بی علائگی به

1. Meister Eckhart, *Die deutsche Werke*, Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart, 1936, Band 1, S. 25.

چیزها بر خلاف معنای زندگی نیست؟ در این جاست که مفهوم «عزالت» نزد اکهارت، همانگونه که در بالا آمد، اهمیت پیدا می‌کند. اما آیا وارستگی یعنی فقدان علاقه به چیزهایی که به حال خودشان گذارده شده‌اند؟ در اندیشه هیدگر وجودگذاران همه چیز بیشتر حکایت از علاقه‌ای بسیار عالی به وجودشان و نه علی‌السویه بودن نسبت به آن‌ها دارد. حقیقت وجود ذات خود را فقط برای تفکری وارسته می‌گشاید. هنگامی که همه چیز به گشودگیشان واگذار شود، آن‌گاه می‌توان به وجود در همه چیز اندیشید. نزد مایستر اکهارت نیز وارستگی شرط ورود به اندیشیدن موثق است. «همه مخلوقات ناچیز صرف‌اند (niht<sup>1</sup>=nothingness). من نمی‌گویم که آن‌ها بی‌مقدارند یا اصلاً چیزی هستند: آن‌ها ناچیز صرف‌اند».<sup>۲</sup> این بدان معنا نیست که وارستگی وجودشان را تخریب می‌کند، بلکه نشان می‌دهد که آن‌ها اصلاً وجودی ندارند. وجود چیزها نه به آن‌ها که به خداوندی تعلق دارد که آن‌ها را خلق کرده است. از اینرو آن‌گاه که خداوند دست از خلقت بردارد، چیزها هم ناچیز می‌شوند. به نزد شخص کاملاً وارسته چیزها همه یکسانند و فقط یک کلمه را بر زبان می‌آورند: وجود (خداوند = ih̄t, esse) در تعبیر *esse est Deus*.<sup>۳</sup> سه نکته نهفته است: باز یافتن آزادی انسان، پرده برداشتن از وجود موجود و کشف خداوند. به نظر می‌رسد که اکهارت و هیدگر در این مرحله بیشتر از مرحله قبل در معنای «وارستگی» بهم نزدیک شده باشند. هر دو آن را شرط آشکار شدن حضور هر آنچه به اندیشه حاضر است، می‌دانند. آنچه در «وارستگی» با آن مواجه می‌شویم نزد هیدگر وجود<sup>۴</sup> است و نزد اکهارت موجودیت.<sup>۵</sup>

۳. وجود خود (نفس) را وا گذاشتن: بعد از وا گذاشتن وجود چیزی و وجود همه چیزها اکنون نوبت به وا گذاشتن وجود خود (نفس) می‌رسد. آیا وارستگی می‌تواند تا آنجا پیش‌رود که شخص از خویشتن خویش نیز رها شود؟ مگر نه این است که انسان از هر چه

۱. واژه (niht) در زبان آلمانی علیا میانه (Mittle Hoch Deutsch) هیچ چیز یا ناچیز در مقابل چیزی (ih̄t) است. چیز همان موجودیت موجود است.

2. Ibid. S. 69 sq.

۳. وجود خداست.

4. sein

5. Seiendheit



بگذرد از مراقبت از وجودش نمی‌تواند بگذرد؟ شخص ممکن است خود را از متاع مادی و معنوی محروم کند، اما رها کردن وجود خودش به معنای پایان دادن به آن است. با این حال در این‌جا نیز اکهارت حاضر به عقب نشینی نیست و می‌گوید: «باید خودت را وارهبانی، وجود خودت را کاملاً واگذار، فقط آنگاه است که به درستی وارسته شده‌ای»<sup>۱</sup> و ادامه می‌دهد «تا وقتی امری انسانی در ما می‌زید خداوند را نمی‌بینیم»<sup>۲</sup>. وجود همه چیز را واگذاشتن یعنی کشف کردن نحوه وجودشان که هم موجودیت است و هم ناموجودیت. وجود نفس را واگذاشتن نیز کشف نحوه وجود آن است با این تفاوت که دیگر ناموجودیت صرف نمی‌تواند باشد. نزد اکهارت در نفس (خود) در کنار موجودیت مخلوق ذاتی، نامخلوق نیز وجود دارد که اکهارت گه‌گاه آنرا جرقه یا شراره<sup>۳</sup> می‌نامد. وجود خود را واگذاشتن دلالت دارد بر فهم جدیدی از وجود؛ بدین صورت که فرقی اساسی میان موجودیت و ذات آشکار و انسان جلوه‌گاه این فرق می‌شود. اکنون وجود نحوه‌ای دوگانه برای بودن دارد: نا-چیز بودن<sup>۴</sup> در مخلوقات و ذات‌گزاردن<sup>۵</sup> در بنیاد نفس. «وجود که فرق وجود و موجود را در خود محفوظ نگاه داشته است، حقیقت این فرق را وقتی می‌تواند آشکار سازد که خود این فرق به نحو خاصی روی دهد»<sup>۶</sup>. علاوه بر این خود را وجودگذاشتن برای هیدگر امری تاریخی است در صورتی که برای اکهارت کاملاً غیرتاریخی انجام می‌گیرد. البته در این‌جا منظور از تاریخ نه سرگذشت وقایع مربوط به گذشته در عالم است و نه تاریخ رستگاری است. تاریخ حوالت وجود است که در آن افقی گشوده می‌شود تا بشر بتواند به ندای وجود پاسخ دهد.

۴. وجود خدا را واگذاشتن: فرجام اندیشه اکهارت درباره «وارستگی» ناشدن خود خداوند<sup>۷</sup> است.<sup>۱</sup> رها کردن همه چیز به جز خدا درست مثل این می‌ماند که هیچ چیز را رها

1. Meister Eckhart, *Predikten und Traktaten*, Hrsg. und übersetzt von Franz Pfeiffer, Aalen, 1962, S. 260, 1-11.

2. Ibid. S. 140, 17.

3. Funke

4. Nichtigkeit = nothingness

۵. منظور از ذات گزاردن (wesen=accomplishment) در نظر گرفتن وجه فعلی (تذوت) و نه اسمی

کلمه ذات است که هیدگر و اکهارت هر دو به آن توجه دارند.

6. Heidegger, Martin, "Überwindung der Metaphysik", *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe, Band 7, Frankfurt am. Main, 2000, S. 76.

7. got enwirt

نکرده باشیم. نفس (روح) از خدا عبور می‌کند و به آن جایی می‌رسد «که هیچکس در خانه نیست». این رخنه و رفتن نفس به ورای خداوند، به «نا-چیزی بی‌نام»<sup>۲</sup> راه می‌برد. چنانچه خداوند را در مقام خالق و «پدر» در نظر گیریم، سرمنشاء نفس ورای خداوند قرار دارد. از این جهت باید وجود خدا را نیز واگذاشت. ورای خداوند عدم است، بنابراین عبور از خداوند دوباره منتهی می‌شود به نا-چیزی؛ این بار به معنای نفی ذات (نا-ذات = unwesen) و نه نفی چیزها. وجود خدا را واگذاشتن نه فقط شرط فهم درست وجود، بلکه خود ذات وجود است. وارستگی واقعه‌ای است که در آن هسته ناشناخته نفس و هسته ناشناخته خداوند به یگانگی نابشان بازمی‌گردند، راه وجود است برای بودن. اکنون همه موجودات وارسته‌اند و وجود در درون این وارستگی در مقام وجود و بلاشرط تجلی می‌کند. هیدگر نیز وجود را نا-موجود<sup>۳</sup> تفسیر می‌کند. «پژوهش هر کجا و هر چقدر دور موجود را بجوید، هیچ کجا وجود را نمی‌یابد... آن [وجود] نسبت به موجود مطلقاً دیگری است [و از این حیث] نا-موجود. اما این هیچی [عدم = Nichts] چون وجود ذات می‌گزارد [west].»<sup>۴</sup> در اندیشه هیدگر وجود نه خدای معینی است و نه خدایی و نه جایگزینی برای این‌ها. هیدگر درباره نسبت وجود و خدا در اندیشه‌ای که مبتنی بر وارستگی است به‌گونه دیگری می‌اندیشد. در متافیزیک فرادادی خدا خود وجود است و از این حیث «واقعی‌ترین» موجود. نزد هیدگر اما وجود و خدا ذاتاً از هم جدا هستند. حقیقت که ساحت گشوده وجود است محل ظهور و غیاب امر قدسی، امر الوهی یا خداست. «الهیان پیامبران اشاره‌گر الوهیتند. حضور خدا از درون حکمرانی این [الوهیت] یا ظاهر یا در پس پرده غایب می‌شود».<sup>۵</sup> در حوالت وجود است که اندیشیدن در الوهیت ورای خدای هستی-خداشناختی فرادش متافیزیکی انجام می‌گیرد. متذکر این حوالت شدن اشارتی به خدائی خدا است.

با توجه به آنچه در بالا آمد، «وارستگی» در نسبت با گستره نحوه‌های وجودگذاشتن

1. Meister Eckhart, *Predikten und Traktaten*, Hrsg. und übersetzt von Franz Pfeiffer, Aalen, 1962, S. 180, 18.

2. Ibid. S. 180, 15.

3. nicht-Seinendes

4. Idem, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main, 1955, S. 45.

5. Idem, "Bauen Wohnen Denken", *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe, Band 7, Frankfurt am. Main, 2000, S. 151.

چیز که شامل یک چیز، همه چیزها، نفس انسان و خدا می‌شود، معانی متفاوتی بدست آورد. وجوه متفاوت و ارستگی را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: الف) و ارستگی نزد اکهارت خالی شدن انسان از اشتغال خاطر به چیزها و تصورات است تا بدین ترتیب خواست خدا را برآورد. نزد هیدگر اما شرط ظهور حقیقت چیزهاست. ب) به نظر اکهارت و ارستگی باعث آشکار شدن نا-چیزی مخلوقات می‌شود و باعث ظهور موجودیت به طور کل می‌شود. و ارستگی در اندیشه هیدگر شرط حقیقت یا همان ساحت گشوده چیزهاست. پ) وجود نزد اکهارت در فرق میان موجودیت و ارسته و وجود نفس (روح) نمایان می‌شود، در هیدگر فرق میان وجود و موجود هر بار بنابر حوالت تاریخی وجود طور دیگری روی می‌نماید.

#### نتیجه

موضع‌گیری هیدگر در قبال اصطلاح «عرفان» در مواضع متعدد آثارش، به‌ویژه آثار بعد از «گشت»، بسته به معنایی که از آن مراد می‌شود، متفاوت است. در این آثار مواضعی در موافقت با «عرفان» و رای مخالف شایع با آن، یافت می‌شود. هر جا از این دو اصطلاح معنای شایع و متعارف آن، یعنی اندیشیدن عقل‌گریز و ضد عقل، مراد می‌شود او مخالفت صریح خود را با توصیف فلسفه‌اش به «عرفان» و «عرفانی» بیان می‌کند. آن‌جا که «عرفان» را «عرفان فلسفی» در فرادش فکری مغرب زمین می‌گیرند، هیدگر نیز به نحوی مثبت از آن یاد و کوشش می‌کند تا از آن در برابر حملات و اتهامات «بی پایه» دفاع کند. نزد هیدگر «عرفان فلسفی» را به هیچ وجه نمی‌توان فی نفسه ضد عقل یا ضد منطق دانست. بنابراین چنانچه از این منظر، یعنی ضد عقل بودن عرفان فلسفی، اندیشه هیدگر را «عرفانی» توصیف و آن را نقد کنیم، هم در ارزیابی اندیشه هیدگر و هم در مورد تعیین چیستی «عرفان فلسفی» به خطا رفته‌ایم. قرابت فکری هیدگر با «عرفان فلسفی» در نتیجه یکی بودن مبانی و مضامین فکری نیست، بلکه بیشتر به شکل و ساختاری مربوط می‌شود که هیدگر به اندیشه متأخرش داده است.

وارستگی نزد مایستر اکهارت آن نسبت حقیقی انسان با خداوند است که در آن انسان خواهش نفس را وامی‌گذارد و کار خود را به خدا می‌گذارد. و ارستگی نزد هیدگر آن نسبت اندیشیدن با ساحت گشوده وجود است که در آن اندیشیدن چون تن دردادن به ساحت

گشوده وجود انجام می‌گیرد. این ساحت گشوده یا همان حقیقت یا نورگاہ وجود، در نسبت با آنچه در فرادش فلسفی اندیشیده شده است دیگر فقط وجود در حکم موجودیت<sup>۱</sup> موجود نیست، بلکه خود وجود است از حیث ذات کاشف-کاتم<sup>۲</sup> آن. بنابراین وجودگذاشتن (وارستگی) را، مطابق نظر هیدگر، می‌توان یا در نسبت با چیز یا در نسبت با حضور<sup>۳</sup> و حضور-گذاشتن<sup>۴</sup> آن چیز فهمید. نسبت نخست اشاره به خود موجود دارد، مثل وقتی که می‌گوییم «قلم هست» یا «خانه هست». در نسبت دوم آن چیزی منظور می‌شود که می‌گذارد چیزها حاضر شوند، یعنی توجه معطوف حضور آنها به‌طور کل یا همان موجودیت آنهاست. در این دو نسبت «فرق وجودشناختی» میان موجود و موجودیت آنها آشکار است. هیدگر حضورگذاشتن موجود حاضر را به ارسطو و poiesis (فراآوردن) برمی‌گرداند که بعدها در مسیحیت از فعل خلق کردن سربرآورد تا در قدم بعدی به صورت وضع کردن<sup>۵</sup> اعیان مدرک در فلسفه استعلایی درآید.<sup>۶</sup> در نسبت سوم که وارستگی معنایی غیر متافیزیکی دارد، هیدگر بیشتر تأکید بر گذاشتن (lassen) دارد و فرق میان وجود و موجودیت مورد نظر اوست. وجود یعنی وجودگذاشتن موجودیت. در فرادش فلسفی وجود را حضور موجودات که موجودیت است، تفسیر کرده‌اند. اما چه چیز می‌گذارد که حضور به حضور درآید؟ وجود نه موجود است و نه موجودیت. وارستگی می‌گذارد موجودات حاضر<sup>۷</sup> باشند و می‌گذارد موجودیت حضور موجودات باشد. حضور گذاشتن یعنی وارد آوردن موجود به ساحت گشوده، از نمان درآوردن موجود و وجودیت.

- 
1. Seiendheit
  2. entbergend-verbergend
  3. anwesen
  4. anwesen-lassen
  5. setzen
  6. Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt a. M., 2007, S. 55.
  7. anwesend

## منابع

- Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M., 1955.
- Idem, *Nietzsche*. Band II, Pfullingen, 3. Auflage, 1961.
- Idem, *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe Band 1, Frankfurt a. M., 1978.
- Idem, *Aus der Erfahrung des Denkens*. Gesamtausgabe Band 13, Frankfurt a. M., 1983.
- Idem, "Europa und die deutsche Philosophie", *Europa und die Philosophie*. Hrsg. von H.-H. Gander, Schriften der Heidegger-Gesellschaft 2, Frankfurt a. M., 1993.
- Idem, *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M., 1994.
- Idem, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Band 60, Frankfurt a. M., 1996.
- Idem, *Besinnung (1938/39)*, Gesamtausgabe Band 66, Frankfurt a. M., 1997.
- Idem, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Band 10, Frankfurt a. M., 1997.
- Idem, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt a. M., 2000.
- Idem, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt a. M., 2000.
- Idem, *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt a. M., 2007.
- Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktaten*, Hrsg. und übers. von J. Quint. Zürich, 1979.
- Idem, *Die deutsche Werke*, Hrsg. u. übers. von J. Quint. Bd. 1, Stuttgart, 1936.
- Idem, *Die deutsche Werke*, Hrsg. u. übers. von J. Quint. Bd. 5, Stuttgart, 1936.
- Idem, *Predigten und Traktaten*, Hrsg. u. übers. von Franz Pfeiffer, Aalen, 1962.
- Koloczek, Lukasz, "Ist die Heideggersche Philosophie des Seyns Mystik?", *Argument*, vol.7, I.2, 2017, pp. 311-331.
- Schürmann, Reiner, "Heidegger and Meister Eckhart on Releasment", *Research in Phenomenology*, vol.3, I.1, 1973, pp. 95-119.
- Von Herrmann, F.W., "Gelassenheit" bei Heidegger und Meister Eckhart. In: Babich, B. E. (eds.): *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*. Dordrecht, 1995, pp. 115-127.
- Wolz-Gottwald, Eckard, "Martin Heidegger und die philosophische Mystik", *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 104, 1997, S. 64-79.