



The University of Tehran Press

## God in the philosophy of Nicholas Cusanus

Ebrahim Ranjbar<sup>1\*</sup>  | Hosein Kalbasi Ashtari<sup>2</sup> 

1. Corresponding Author, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Allame Tabataba'i, Tehran, Iran. E-mail: [eb\\_ranjbar@atu.ac.ir](mailto:eb_ranjbar@atu.ac.ir)

2. Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Allame Tabataba'i, Tehran, Iran. E-mail: [hkalbasi@atu.ac.ir](mailto:hkalbasi@atu.ac.ir)

### ARTICLE INFO

**Article type:**

Research Article

**Article History:**

Received: 16 April 2024

Revised: 26 June 2024

Accepted: 19 June 2024

Published online 12 July 2024

**Keywords:**

*Nicholas Cusanus,*

*non-other,*

*Fold,*

*Meister Eckhart,*

*Pseud-Dionysus.*

### ABSTRACT

The relationship between God and the world, or in other words, the relationship between the infinite and the finite, is the most central concept in Renaissance philosophy and occupied the minds of the thinkers of that period. The origins of this issue, in turn, go back to the efforts of philosophers and theologians to explain the relationship between God and creation in the Bible. Nicholas Cusanus is one of the thinkers who tried to solve this philosophical-theological problem and by introducing the concept of "non-other" as a new concept of God or infinity, he added a new side to the duality of "other" and "the same". In this article, an attempt has been made to first report on the relationship between God and the world in philosophy. Then the special view of Cusanus and its related concepts, such as folding and unfolding, non-otherness, and coincidence of opposites, will be examined. The roots of this type of thinking will be discussed in the thoughts of Pseud-Dionysus and Meister Eckhart. Here it will be shown that Cusanus, considering a new type of metaphysics, i.e., metaphysics of oneness, and abandoning the traditional Aristotelian metaphysics, i.e., existential metaphysics, and according to the interpretations of Meister Eckhart about creation, and the Pseud-Dionysus about God, has neutralized the duality of other-same and created the ground for the emergence of an intrinsic philosophy.

**Cite this article:** Ranjbar, E. & Kalbasi Ashtari, H. (2023). God in the philosophy of Nicholas Cusanus. *Philosophy of Religion*, 21, (1), 59-73 .

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.375044.1006040>



**Author:** Ebrahim Ranjbar; Hosein Kalbasi Ashtari

**Publisher:** University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.375044.1006040>



دانشگاه تهران

## نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

### نا-دیگری: خداوند در فلسفه نیکولاس کوسانوس

ابراهیم رنجبر<sup>۱\*</sup> | حسین کلباسی اشتری<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: [eb\\_ranjbar@atu.ac.ir](mailto:eb_ranjbar@atu.ac.ir)

۲. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: [hkalbasi@atu.ac.ir](mailto:hkalbasi@atu.ac.ir)

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

##### نوع مقاله:

پژوهشی

##### تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲

##### کلیدواژه:

تا،

دیونوسوس مجعول،

مایستر اکهارت،

نا-دیگری،

نیکولاس کوسانوس.

رابطه خدا و عالم یا به تعبیری نسبت نامتناهی و متناهی در فلسفه رنسانس محوری‌ترین مفهومی است که فکر متفکرین آن دوره را به خود مشغول کرده بود. سرچشمه‌های این موضوع نیز به نوبه خود به تلاش‌های فلاسفه و متألهان به تبیین نسبت خدا و خلقت در کتاب مقدس بازمی‌گشت. نیکولاس کوسانوس یکی از متفکرانی است که به حل این معضل فلسفی-الهیاتی همت کرد و با معرفی مفهوم «نا-دیگری» به مثابه تصویری تازه از خداوند یا نامتناهی ضلع تازه‌ای به دوگانه «دیگری» و «اینهمان» افزود و بدین ترتیب شرایطی فراهم آورد تا بتوان در نظام مفهومی تازه‌ای به نسبت یادشده نگریست. در این مقاله سعی شده نخست گزارشی از سیر نسبت خدا با عالم در فلسفه به دست داده شود. آن‌گاه دیدگاه خاص کوسانوس و مفاهیم مرتبط با آن- مفاهیمی همچون تاخوردگی و تاگشایی، نا-دیگری، اتفاق اعداد- بررسی خواهد شد و در این میان به ریشه‌های این نوع تفکر در اندیشه دیونوسوس دروغین و مایستر اکهارت پرداخته خواهد شد. در اینجا نشان داده خواهد شد که کوسانوس با توجه به نوع تازه‌ای از متافیزیک، یعنی متافیزیک احدی، و دست کشیدن از متافیزیک مرسوم ارسطویی، یعنی متافیزیک وجودی، و با توجه به تفاسیری که مایستر اکهارت از خلقت و دیونوسوس دروغین از خداوند به دست داده دوگانه دیگری-اینهمان را خنثی‌سازی کرده و زمینه را جهت پیدایش فلسفه‌ای درون‌ماندگار فراهم آورده است.

استناد: رنجبر، ابراهیم و کلباسی اشتری، حسین (۱۴۰۳). نا-دیگری: خداوند در فلسفه نیکولاس کوسانوس. فلسفه دین، ۲۱ (۱)، ۷۳-۵۹.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.375044.1006040>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده: ابراهیم رنجبر، حسین کلباسی اشتری



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.375044.1006040>

## مقدمه

خدا، چه در ادیان چه در اساطیر چه در فلسفه و الهیات، همواره مفهومی بنیادین به شمار می‌رفته است. از دیرباز بشر دست به گریبان این موضوع بوده که چگونه می‌توان وجودی چنین مطلق را تصور کرد و به آن اندیشید و برای آن نسبتی با عالم، به مثابه امری مقید، دست‌وپا کرد. همین موضوع به شکل‌گیری اساطیر، دیدگاه‌های دینی، و نظرگاه‌های فلسفی دربارهٔ این نسبت منتهی شد (Ackermans: 1985: 479). اگر بخواهیم تبیینی صوری از این نسبت به دست بدهیم، شاید نخست بتوان آن را بر پایهٔ دو محور اصلی صورت‌بندی کرد: ۱. خدای در مقام دیگری خلقت، همچون امری یکسره نامتجانس با عالم خلقت؛ ۲. خدا در مقام اینهمان، در مقام امری که با عالم یکی و اینهمان است (Greich: 2012: 11). بر اساس این دوگانه، دو نسبت را می‌توان تصور کرد. یکی اینکه خدا صرفاً این عالم را خلق کرده و هیچ نسبت و هم‌جنسی با آن ندارد. خدا دیگری این عالم است، یعنی امری است که در غیریت کامل با این عالم است و هیچ ردونشانی در این عالم از آن نمی‌توان یافت. دوم اینکه خدا همان عالم است، یعنی عالم خلقت عبارتاً آخری خداوند است. مبتنی بر این رویکرد، اساساً غیریت برچیده می‌شود و نمی‌توان از تمایز خدا و عالم سخنی به میان آورد.

وقتی به تاریخ تطور مفهوم خدا در تاریخ فلسفه نیز نگاه می‌کنیم درست به همین دوگانه برمی‌خوریم. در یونان مفهوم خداوند نخست در ساحت اساطیر خود را نشان داد و در آنجا سعی شد اسباب اموری که در عالم مشاهده می‌شود را در قالب «شخص» نمادین‌سازی کنند؛ یعنی در مسیر انسان‌انگاری خدا تصویری شخص‌وار از خدایان به دست دهند و آن‌ها را «کسانی» بدانند که مسبب امور جاری در طبیعت‌اند. به این ترتیب، مقام خدایان از «چیزی» به «کسی» ارتقاء داده شد (Vernant: 2004: 24). این گونه بود که معنایی تازه به مفهوم خدا داده شد و خدا در مقام دیگری‌ای به نظر رسید که گرچه از دل طبیعت برآمده، ویژگی‌های نامیرایی، جاودانگی، تغییرناپذیری، و قدرت زیاد سبب جدایی از او آدمیزاد یا به تعبیر یونانی آن میرایان<sup>۱</sup> شد. در فلسفه افلاطون نیز این مفهوم، با تطوری که داشت و با توجه به نقدهایی که کسنوفانس به تلقی‌های سابق داشتند، به صانع تبدیل شد. افلاطون در دیالوگ تیمایوس به بیان دیدگاه خود در این زمینه می‌پردازد. بر همین اساس افلاطون در بند 28<sup>a</sup> بر این باور است که نخست باید دو چیز را از هم جدا کرد: ۱. چیزی<sup>۲</sup> که تا ابد هست و خلق نشده است<sup>۳</sup> و ۲. چیزی که هم خلق شده و هم موجودی ابدی نیست<sup>۴</sup>. بدین ترتیب، صورت‌بندی بالا، یعنی تمایز میان موجود ابدی، خدایان، و موجود غیرابدی، میرایان، مطرح می‌شود. درست در همین بستر است که خدای مورد نظر این نظام، یعنی دمیورگوس، معرفی می‌شود. به زعم افلاطون، هر چیزی به دست یک علت و بر اساس قانون ضرورت خلق شده است.<sup>۵</sup> زیرا هیچ ممکن نیست چیزی خلق شود و این خلقت بدون<sup>۶</sup> علت باشد.<sup>۷</sup> دمیورگوس نیز بدین ترتیب و با توجه به این نکته به مثال یا ایدهٔ چیزها نظر می‌کند و آن را الگویی قرار می‌دهد تا قوهٔ آن چیز متحقق شود.<sup>۸</sup> دمیورگوس بدین ترتیب همه‌چیزها به انجام می‌رساند.<sup>۹</sup> چنان که مشاهده می‌شود، خدایی که افلاطون توصیف می‌کند خدایی صانع یا سازنده است که نخست به مثل نگاه می‌کند، آن‌ها را الگوی خود قرار می‌دهد، و بر اساس آن‌ها چیزها را محقق می‌کند. بنابراین، مسئلهٔ خلقت در اینجا بر سر «چگونگی» است، نه «چیستی».

ارسطو نیز همین نوع نگاه را به نوع دیگری بیان می‌کند. او در بند 1072<sup>b</sup> *مابعدالطبیعیات* می‌گوید: «فکر<sup>۱۰</sup> از رهگذر

1. Θάνατοι

2. ἔστιν οὖν διὰ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε

3. τί

4. τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον

5. τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε

۶. در این عبارت همه‌جا مصدر γίγνεσθαι به «خلق» ترجمه شده است.

7. πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι

8. χωρὶς

9. παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν

10. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπον αἰεί, τοιοῦτω τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται

11. οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν

12. νοῦς

بهره‌مندی از موضوع فکر به خود می‌اندیشد. زیرا موضوع فکر<sup>۱</sup> [امر اندیشیده‌شده] به هیئت محسوسات<sup>۲</sup> و معقولات<sup>۳</sup> درمی‌آید و بدین ترتیب فکر و موضوع فکر یکی و همان هستند. زیرا عقل پذیرنده موضوع فکر و جوهر است و زمانی در کار می‌شود که [موضوع فکر را در] تملک داشته باشد. بنابراین این تملک به نظر بیش از آن [پذیرندگی] شایسته عقل الهی<sup>۴</sup> است. ابن نظروزی<sup>۵</sup> [عقلی] لذت‌بخش‌ترین و والاترین امور است. بنابراین اگر چنان که گاهی ما خوش هستیم، خداوند در خوشی ابدی باشد. بس مایه عجب است. اما اگر بیش از این‌ها [خوش] باشد، باز بیشتر موجب شگفتی است. ولی حال او چنین است.<sup>۶</sup>

از اینجا هم معلوم می‌شود که خدای ارسطو خدایی است که به خود می‌اندیشد و این اندیشیدن ازلی و ابدی است. عالمی که ارسطو پیش روی ما پدیدار می‌کند عالمی است که از ازل تا ابد بوده و خواهد بود. این عالم ضرورت دارد. ولی برخلاف عالمی که افلاطون برای ما توصیف کرد در این عالم خبری از مثل نیست و صانعی هم وجود ندارد که به مثل نگاه کند و بر الگوی آن‌ها این عالم را خلق کند. در عوض همه این‌ها فکری را می‌بینیم که به تفکر به خود مشغول است. این فعل تفکر ازلی و بالذات است. زیرا این فکر، چنان که در نقل قول یادشده دیدیم، فکری الهی است. اما این نکته نیز به نظر بسیار مهم است که اگر این فکر الهی به خود می‌اندیشد، پس لابد به غیر، من جمله این عالم، نمی‌اندیشد. در نتیجه خالق این عالم نیست. به نظر، در اینجا نیز خدا حالتی غیرشخصی دارد (Ackermans: 1985: 482) و با آن خدایی که پیش‌تر در اساطیر دیده بودیم فرق دارد.

در کتاب مقدس خدا حالتی کاملاً شخصی به خود می‌گیرد و اساساً همه‌چیز به او منوط می‌شود. در روایتی که در عهد عتیق به دست داده می‌شود الوهیم خدایی است که شخصاً به خلق عالم اقدام می‌کند و رابطه‌ای شخصی میان او و خلقت در میان است. در کتاب مقدس به صراحت گفته می‌شود که خداوند خودش این عالم را خلق کرده است: «در آغاز، الوهیم آسمان‌ها و زمین را عیان [یا خلق] کرد.»<sup>۷</sup> (سفر پیدایش، باب ۱، فقرة ۱). بدین ترتیب، اینجا دو نکته معلوم می‌کند که خدای کتاب مقدس، خدای عبرانی‌ها، با خدای یونان فرق دارد (Roger: 2008: 83). الوهیم در خلق واسطه‌ای ندارد. او خودش شخصاً و با توجه به اراده خود دست به خلق چیزها می‌زند. فعل «گفت»<sup>۸</sup> در فقرات باب‌های اول و دوم سفر پیدایش نشان می‌دهد که الوهیم هیچ واسطه‌ای نداشته و همین موجب تمایز او از دمیورگوس می‌شود. از طرفی فقط به خود اعتنا ندارد و غرق از فکر به خود نیست، بلکه به دیگری هم نظر دارد و شخصاً در جریان خلقت این عالم دخیل می‌شود و بدین ترتیب تمایز خود را با فکر خوداندیش ارسطویی آفتابی می‌سازد. این ویژگی خاص شاید یکی از عواملی است که سبب می‌شود با کتاب مقدس تلقی تازه‌ای از مفهوم خدا شکل بگیرد؛ اینکه در کتاب مقدس خدا یک شخص است و واسطه‌ای هم ندارد و مستقیم وارد معادلات این عالم می‌شود و از طرفی به مؤمنان خود گوشزد می‌کند که واحد است و راه را بر فرض هر خدای دیگر می‌بندد: «ای بنی اسرائیل به گوش باش که سرورمان، خدای ما، احد<sup>۹</sup> است.»<sup>۱۰</sup> (سفر تثنیه، باب ۶ فقرة ۴). از آنجا که خدای کتاب مقدس سخن می‌گوید، علاوه بر اینکه بر اینکه می‌گوید چیست، این نکته را نیز با ما در میان می‌گذارد که کیست. ما می‌دانیم که او یک شخص است. زیرا سخن می‌گوید و اراده می‌کند و این عالم را خلق کرده است. پس علت فاعلی این عالم یک شیء نیست، بلکه یک شخص است. زیرا علاوه بر اینکه با پیامبر این قوم در واقعه‌ای بسیار مهم که در ادامه خواهد آمد به سخن گفتن مشغول می‌شود، همان‌جا معلوم می‌کند که پیش از موسی با آبی این قوم نیز ارتباط داشته است: «من خدای پدرت هستم، خدای ابراهیم، خدای اسحاق، و خدای یعقوب. موسی صورت خویش را تا مبدا نگاهش به الوهیم بیفتد.»<sup>۱۱</sup> (سفر خروج، باب ۳، فقرة ۶). کل این فقرة نشان از فرایند تام‌وتمام شخصی شدن الوهیم دارد.

1. νοητός

2. θιγγάνων

3. νοῶν

4. ὁ νοῦς θεῶν

5. ἡ θεωρία

6. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτον νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὡςτ' ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῶν ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὐ ἔχειώς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἐτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὁδὲ.

7. בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ .

8. וַיֹּאמֶר .

9. אֶחָד .

10. שָׁמַעַי, יִשְׂרָאֵל: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, יְהוָה אֶחָד .

11. וַיֹּאמֶר, אֶנְכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי אִשְׁחָק, וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב, וַיִּסְתַּח מִפְּנֵי, פָּנָיו, כִּי רָא, מִהֵבִישׁ אֶל-הָאֱלֹהִים.

نکته مهم دیگر آنکه اگر صانع افلاطون و فکر خوداندیش ارسطو همگی بر نوعی فعل دلالت داشتند و ویژگی یکی ساختن و صنع و خصلت خاصه دیگری فکر بود، در همین بخش از سفر خروج بر ما معلوم می‌شود که خدای قوم بنی‌اسرائیل با این دو فرق دارد: «و موسی به الوهیم گفت: هان وقتی به نزد بنی‌اسرائیل می‌روم و می‌گویم خدای پدرانتان مرا سوی شما گسیل کرده و آن‌ها هم به من گفتند اسم او چیست، به ایشان چه بگویم؟ الوهیم به موسی گفت: من همان من هستم ام. برو به بنی‌اسرائیل بگو من هستم مرا سوی شما فرستاده است.»<sup>۲</sup> (سفر خروج، باب ۳، فقرات ۱۳-۱۴).

الوهیم خود را «من هستم» معرفی می‌کند. من هستم دیگر یک جمله یا فعل نیست؛ کل این عبارت اسمی است برای الوهیم. در بخش مربوط به تفاسیر مایستر اکهارت از این فراز دوباره به این عبارت باز خواهیم گشت. اما نکته مهمی که در این بخش باید به آن اشاره کرد این مطلب است که «وجود» جای فکر یا صنع را می‌گیرد و همین نکته وجه تمایز دیگری به تلقی عبرانی خدا می‌افزاید. همین ویژگی غالب در کتاب مقدس است که سبب شده آکوئیناس در شرح این فقره از سفر خروج خدا را وجود مطلق و بی‌کران داند (Noblesse-Rocher: 2001: 427).

با توجه به این تلقی‌های غالب از خدا در فلسفه، نیکولاس کوسانوس، فیلسوف سده پانزدهمی، تلقی تازه‌ای جهت عرضه دارد. زیرا او خدا را از این مناظر نگاه نمی‌کند. او خدا را «نا-دیگری»<sup>۳</sup> می‌داند و برای تبیین این مسئله استعاره‌هایی به کار می‌برد تا نسبت خدا را با ما، و رای شخص یا شیء بودنش، صورت‌بندی کند.

### خدای به‌مثابه نا-دیگری در اندیشه نیکولاس کوسانوس

نیکولاس کوسانوس در اواخر قرون وسطی زیست؛ به عبارتی او را پیش‌آهنگ رنسانس می‌دانند. او در ۱۴۰۱ متولد شد، شصت و سه سال زیست و در ۱۴۶۴ چهره در نقاب خاک کشید. او در ۱۴۶۲ رساله‌ای نوشت با عنوان درباره نا-دیگری<sup>۴</sup>. این رساله حکایت گفت‌وگوی چهار نفر به نام‌های پدر جووانی آندرتا، پیتر بالوس پیسانو، فرناندو مارتینوس دِ روریز، و خود نیکولاس است. همان‌طور که در دیالوگ‌های فلسفی مرسوم است، هر شخص در واقع نماینده یک نحله فکری است؛ چنان که همان ابتدای دیالوگ گفته می‌شود جووانی آندرتا و پیسانو به آثار پروکلس مشغول‌اند و در آن زمان الهیات/افلاطونی و شرح پارمنیدس را در دست تحقیق و تتبع دارند. مارتینوس نیز که طبیعی‌پرتغالی است به فلسفه ارسطویی گرایش دارد. خود نیکولاس نیز در اینجا به عنوان نماینده دیدگاه فلسفی-الهیاتی دیونوسوس آرئوپاگی معرفی می‌شود.

موضوع اصلی این رساله را می‌توان همان مسئله اصلی فلسفه رنسانس دانست: نسبت نامتناهی با متناهی. در واقع، چنان که بعدها نیز در تاریخ فلسفه مشاهده می‌کنیم، نسبت مطلق و مقید یا رابطه نامتناهی و متناهی از سنخ اندراج دانسته می‌شود؛ یعنی مقید همان مطلق است که تقید یافته است (Greich: 2012: 125).

کوسانوس رساله را با مسئله «تحدید»<sup>۵</sup> آغاز می‌کند. او پژوهش خود را با این پرسش شروع می‌کند که چه چیزی بیش از همه مایه شناخت و معرفت ما را فراهم می‌آورد: «پس اکنون پیش از همه از تو این سؤال را دارم: چیست آنچه به حد اعلی ما را به شناختن وامی‌دارد؟»<sup>۶</sup> پاسخ این است که تحدید<sup>۷</sup> به این مسئله دامن می‌زند و ما وقتی حد را در دست داشته باشیم می‌توانیم به معرفتی درخور نائل شویم. اکنون پرسشی که پیش می‌آید این است که خود تحدید چیست. در پاسخ دو مفهوم مطرح می‌شود که گویی سعی دارند دو سطح مختلف تحدید را بر ما معلوم کنند: تعریف<sup>۸</sup> و حد<sup>۹</sup>. بدین ترتیب وقتی پرسیده می‌شود که تحدید

1. אֱלֹהִים .

2. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-הָאֱלֹהִים. הֲיֵה אֲנֹכִי כָא-אֱל-בְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַאֲמַרְתִּי לָהֶם. אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם. וְאָמַרְוּ-לִי מֶה-שָּׁמוּ. מַה אָמַר אֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים. אֱל-מֹשֶׁה. אֱהַיָּה אֲשֶׁר אֱהַיָּה. וַיֹּאמֶר. כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל. אֱהַיָּה. שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם.

3. non-aliud

4. De li non-aliud

در زبان لاتین شناسه تعریف وجود ندارد. اما در لاتین قرون وسطایی جهت تمایز اسم معرفه و نکره از یک‌دیگر شناسه li را از ضمیر اشاره ille برای اشاره به دور، به معنای «آن»، جعل کردند.

5. definitio

6. Abs te igitur in primis quaero: quid est quod nos apprime facit scire?

۷. در اینجا آن را به تعریف یا حد برگردانیم تا بگوییم که حد یا تعریف، چنان که در ادامه با دو کلمه دیگر مشخص می‌شود، سوبه‌های مختلف این اصطلاح‌اند.

8. oratio

9. ratio

چیست پاسخ می‌آید که «تحدید عبارت از تعریف یا حد است»<sup>۱</sup>. شاید در ابتدا قدری غریب به نظر برسد که چرا وقتی قرار است چیزی به روشنی توصیف شود در پاسخ دو اصطلاح دیگر به کار برده می‌شود که خودشان مستلزم تعریف و توصیف‌اند! شاید پاسخ این پرسش به حق را باید در پرسشی جست که پاسخ آن تحدید بود. ما در فارسی نوشتیم که «چیست آنچه به حد اعلی ما را به شناختن وامی‌دارد؟». فعل «وامی‌دارد» در اصل ترجمهٔ *facit* است. این فعل از *facio* گرفته شده است و به معنای «برساختن»، «انجام دادن»، «کار»، و «جعل»<sup>۲</sup> است. خاصاً «جعل» از همهٔ معانی یادشده مهم‌تر است. زیرا در اینجا این فعل در اصل به معنای تعبیهٔ طبع چیزی بر خلقی خاص است و معنای آفریدن هم در خود دارد.<sup>۳</sup> بنابراین شاید همین ژرفنای معنایی مفهوم تحدید است که سبب می‌شود در پاسخ به چیستی آن از دو اصطلاح دیگر استفاده شود. به این ترتیب شاید باید تعریف را سوویهٔ معرفتی و حد را سوویهٔ هستی‌شناختی تحدید دانست. تعریف یعنی همان شناختی که ما در حوزهٔ تصورات به دست می‌آوریم. اما حد حاق هستی یک چیز را در نظر دارد یا به تعبیری این حد همان چیزی است که فصل حقیقی یک چیز به شمار می‌آید. در واقع، تعریف تحدیدی است که به رسم شیء اشاره می‌کند. ولی حد خبر از ذات شیء دارد. در حقیقت، نیکولاس کوسانوس دربارهٔ تحدیدی سخن می‌گوید که حد ذاتی چیزها را معین می‌کند (Stoffers: 2019: 40).

حال که معنی تحدید معلوم شد، دیالوگ این‌گونه پیش می‌رود: «نیکولاس: به درستی پاسخ گفتم. زیرا تحدید عبارت از تعریف یا حد است. اما به چه دلیل به آن تحدید می‌گویند؟ فردیناندوس: بر اساس تحدید کردن. زیرا [تحدید] همه چیز را تحدید [یا حدگذاری] می‌کند. نیکولاس: چه خوش گفتم! بنابراین اگر تحدید بر همه چیز حد می‌گذارد،<sup>۴</sup> آیا خودش را هم نیز حد می‌گذارد؟ فردیناندوس: به قطع. زیرا هیچ چیز از دایرهٔ شمولش بیرون نمی‌ماند»<sup>۵</sup>.

چنان که می‌بینیم در ادامهٔ این دیالوگ نیز این تفسیر وجودی شدت می‌گیرد و نشان می‌دهد که تحدید در اینجا به هیچ وجه سوویهٔ منطقی ندارد، بلکه این تحدید یا حد همانی است که در الهیات از آن بحث می‌شود و ما را به شناخت حقیقت چیزها می‌رساند. زیرا تحدید پیش از هر چیزی به معنای تشخیص است. فعل *definire* از دو بخش *de-* و *finire* تشکیل شده است و به معنای معلوم و تعیین کردن کرانه‌های یک چیز است. تحدید در واقع یعنی معلوم شود که هر چیز تا کجا غیر خودش نیست و خود دیالوگ نیز آن‌ها را به یک‌دیگر مربوط می‌کند: «فردیناندوس: نکتهٔ نیکویی که به نظرم می‌رسد این است که نا-دیگری چیزی غیر از نا دیگری نیست و هیچ کس منکر این موضوع نیست. نیکولاس: حق می‌گویی»<sup>۶</sup>. همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، نا-دیگری در حقیقت اصلی وحدت‌بخش است و از زمینهٔ متن هم برمی‌آید که حدود نفوذ آن پهنهٔ وجود است. فصل اول دیالوگ با این ملاحظات و البته اشاره به ریشه‌های این تفکر که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت پایان می‌گیرد.

در بخش دوم دیالوگ فردیناندوس ملاحظه‌ای را پیش می‌کشد که بسیار مهم است و در واقع زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا ایدهٔ نا-دیگری در ساختار کلی تر اندیشهٔ کوسانوس بنشیند. فردیناندوس نکته‌ای را مطرح می‌کند که به نوعی تحول درونی تفکر قدمایی را نیز نشان می‌دهد. کافی است در ضمن مطالعهٔ این عبارات به پژواک قدمایی آن‌ها نیز نظر داشته باشیم تا ببینیم کوسانوس چگونه آرام‌آرام با دستمایه قرار دادن دستگاه فکری سابق بر خود آن را متحمل تحولی درونی می‌کند: «از آنجا که همگان اصل<sup>۷</sup> اول را خداوند می‌نامند انگار تو می‌خواهی با نا-دیگری بر او دلالت شود. در واقع، الاول<sup>۸</sup> را باید چیزی دانست که

1. oratio seu ratio est definitio

۲. این معادل را بر اساس جعل در فلسفه و نیز این آیهٔ شریفه انتخاب کرده‌ام: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَ السَّمَاءَ بِنَاءً». این جعل یعنی به چیزی ویژگی خاص و جدایی‌ناپذیر بخشیدن.

۳. برای نمونه در مزامیر ۲: ۱۲۰ آمده:

auxilium meum a Domino qui fecit caelum et terram

می‌بینیم که در اینجا نیز فعل *fecit* استفاده شده که گذشتهٔ *facit* است. این عبارت یعنی یاور آن خدایی است که آسمان و زمین را جعل یا خلق کرد. می‌بینیم که این واژه را در فارسی می‌توان هم‌زمان به معنای جعل مرکب یا بسیط به کار برد.

4. definit

5. Nicholaus: Rcte respondes; nam oratio seu ratio est definitio. sed unde dicitur definitio? Ferdinandus: a definiendo, quia omnia definit. Nicholaus: bene sane! si igitur omnia definit definitio, et ipsam igitur definit? Ferdinandus: utique, cum nihil excludat.

6. video equidem bene, qoumom 'non aliud' est non aliud quam non aliud. et hoc negabit nemo.

Nicholaus: verum dicis.

7. principium

8. primum

خودش و همه چیز را تحدید می‌کند. چون از آنجا که چیزی مقدم بر الاول وجود نمی‌تواند داشته باشد و چون الاول در حالت اطلاق<sup>۱</sup> از هر چیزی است که متأخر بر خودش باشد، پس بی‌گمان او تحدید نخواهد شد؛ مگر از رهگذر خودش. از این رو که متأصل<sup>۲</sup> [یعنی آن مخلوقی که از اصل اول صادر شده] فی‌نفسه معدوم است و شیئت خود را از اصل دارد، پس اصل حد وجودی<sup>۳</sup> یا تحدید آن است.<sup>۴</sup>

پیش از هر چیز مشاهده می‌کنیم که خدا با الاول یکی می‌شود. نخست با تمهیدی زبان او را «پرنیکیوم»<sup>۵</sup> یا اصل معرفی می‌کنند و مخلوق را «پرنیکیاتوم»<sup>۶</sup> یا چنان که ما در ترجمه آورده‌ایم «متأصل» می‌نامد. از همین نخستین ملاحظه برمی‌آید که اصل بیرون از متأصل نیست؛ یعنی در واقع اصل به شکلی دیگر در متأصل دیده می‌شود. متأصل حالت تحول یافته (بخوانید مقید) اصل است. بعدتر در مفهوم تا-خوردگی و تا-گشایی این مطلب را بیشتر خواهیم کاوید. در ادامه معلوم می‌شود اصل هم تحدید خودش است هم تحدید متأصل. زیرا اصل در حالتی اطلاق قرار دارد که چیزی بر آن حد نمی‌گذارد. ولی هر حدی از او گرفته می‌شود و به تعبیری او معیار بنیادین هر تحدید و حدگذاری‌ای است. پس در اینجا سوئیۀ دیگری از نا-دیگری را می‌بینیم. اگر کوسانوس نا-دیگری را همچون مفهومی برای اشاره به خدا به کار می‌برد از این روست که خداوند حدّ خودش و همه چیز است. حدّی بیرون از او نیست. او اصل مطلق و عالم خلقت متأصل یا اصل مقید است. چیزی وجود ندارد که بتواند در مقابل خداوند غیر یا دیگری به شمار برود. چون فرض اینکه خداوند غیر عالم باشد، به این معنا که عالم اصلی غیر از خداوند در مقام یک اصل باشد، بدین معناست که استقلال وجودی برای عالم خلقت قائل می‌شویم و بدین ترتیب فرض ارتباط میان خداوند و آن نیز به امری دشوار بدل خواهد شد. اما در مقابل نا-دیگری نشان می‌دهد که این ارتباط اولاً ناگسستگی و ثانیاً لازم است. زیرا عالم حالت مقید خداوند است. خداوندی و اصل بودگی حالت مطلق و تأصل و مخلوق بودن حالت مقید امری یکسان است. در حقیقت، از رهگذر مفهوم نا-دیگری پیوندی میان خداوند و خلقت ایجاد می‌شود که هرگز به دور از غیریت است. به دیگر سخن، نا-دیگری اصل وجود<sup>۷</sup> و اصل شناختی<sup>۸</sup> همه چیز است و درست به همین علت است که باید آن را تحدید و تعریف و حدّ اصلی دانست. کوسانوس برای اینکه مطلب بیان شده را بهتر منتقل کند استعارهٔ ابصار را به کار می‌گیرد. او ابتدا این نکته را روشن می‌کند که «ما به واسطهٔ محسوسات به معقولات صعود می‌کنیم»<sup>۹</sup>. یعنی اولاً معقولات ورای محسوسات‌اند و ثانیاً اگر بخواهیم به آن‌ها عروج کنیم، باید محسوسات را دستمایهٔ کار خود قرار بدهیم. همین توجیهی می‌شود بر اینکه در خط بعد او استعارهٔ نور را مطرح کند و بدین ترتیب مسئلهٔ رابطهٔ مطلق و مقید، اصل و متأصل، را برای ما روشن‌تر سازد: «الهی‌دانان می‌گویند خداوند بر ما در هیئت معمای نور<sup>۱۱</sup> درخشیدن می‌گیرد. زیرا ما به واسطهٔ محسوسات<sup>۱۲</sup> به معقولات<sup>۱۳</sup> صعود می‌کنیم. به قطع، خود نور که خداوند است بر هر نوع نور دیگری هر چند نام‌پذیر<sup>۱۴</sup> مقدم است و به نحوی بسیط بر هر چیز دیگری تقدم دارد. در حقیقت، آنچه پیش از هر چیز دیگری دیده می‌شود دیگری [یا غیر] نیست. نور نیز بدین ترتیب، چون نادگیری است و نوری نام‌پذیر نیست، پس در نور محسوس تاییدن می‌گیرد»<sup>۱۵</sup>.

1. absolutum

2. principatum

3. ratio essendi

4. cum cuncti primum principium Deum appellent videris tu quidem ipsum per li 'non aliud' significari. primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit; nam cum primo non sit prius, sitque an omnibus posterioribus absolutum, utique non nisi per semetipsum definitur. principatum vero cum a se nihil, sed, quidquid est, habeat a principio, profecto principium est ratio essendi eius seu definitio

5. principium

6. principatum

7. principium essendi

8. pricipium cognoscendi

9. scandimus

10. quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia

11. in lucis aenigmate

12. sensibilia

13. intelligibilia

14. nominabile

15. dicunt theology Deum nobis in lucis aenigmate clarius relucere, quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia. lux profecto ipsa, quae Deus, ante aliam est lucem qualitercumque nominabilem et ante aliud simpliciter. id vero, quod ante aliud videtur non est aliud. Lux igitur illa, cum sit ipsum 'non aliud' et non lux nominabilis, in sensibili lucet lumine

پس نادیدگری بودن خداوند در این موضوع نهفته است که خداوند خود در عین بساطت محض ذاتی‌اش، مانند نور محض، زمینه هر نوع هستی و رؤیتی را فراهم می‌آورد. بنابراین، درست به همین علت باید او را نادیدگری دانست. زیرا غیریتی در کار نیست. اگر خداوند نور است، اگر نور محض نباشد، هیچ چیز مرئی نخواهد بود؛ یعنی هر نوری، هر رؤیتی، معنی خود را از نور محض می‌گیرد و همان‌طور که آکویناس درباره خداوند گفته او فعل محض وجود<sup>۱</sup> است. پس نور محض تمثیلی از وجود محض و بحت اوست. بنابراین هر چیزی که هست از رهگذر این فعل وجودی محض است. پس هیچ چیز نیست مگر خداوند، فعل محض وجود و نور محض، به هستی او دامن زده باشد و نادیدگری او باشد. در اصل تمثیل نور نیز به همین علت مطرح می‌شود. الهی‌دانان از تمثیل استفاده می‌کنند تا در واقع رابطه دیالکتیکی خداوند و عالم را در قالب رابطه نور و امور مرئی نشان بدهند. نمی‌توان گفت نور خود امر مرئی یا غیر آن است. نور هم خود امر مرئی است. زیرا مرئی بودن خصلت ذاتی نور و تحفه آن است و هم غیر امر مرئی است. زیرا نور بسیط است و امر مرئی مرکب. بدین ترتیب اول از همه باید دوگانه دیگری-اینهمان را خنثی‌سازی کرد و به نا-دیدگری مستمسک شد: «در واقع، خداوند که امر لایتناهی است، در همان حال که نه در خورشید است و نه در ماه، به شکلی مطلق در آن‌ها بماهو آن‌هاست. بنابراین، عالم نیز نه در خورشید نه در ماه بلکه به نحوی مقید در آن‌هاست. و از آنجا که ماهیت مطلق چیزی جز ماهیت مطلق ماه نیست- زیرا ماه خداوند است، چون او هستی و ماهیتی مطلق همه است- ماهیت مقید خورشید چیزی غیر از ماهیت مقید ماه است. زیرا گرچه ماهیت مطلق شیء خود شیء نیست، ماهیت مقید شیء نیز چیزی جز خود شیء نیست. پس به همین دلیل بی‌پرده بر ما معلوم می‌شود عالم در مقام ماهیتی مقید خود به نحوی مقید در خورشید است و به شکل مقید دیگری در ماه وجود دارد. بنابراین، هویت عالم در عین کثرت آن است؛ درست همان‌طور که وحدتش در عین کثرت اوست. در عین حالی که عالم نه خورشید است نه ماه، در خورشید خورشید است و در ماه ماه. خداوند نیز، گرچه در خورشید خورشید نیست و در ماه ماه نیست، بدون تکثر و تعدد همان چیزی است که ماه و خورشید هستند. عالم [اونیورسوم]<sup>۲</sup> تجمع‌دال بر اجتماع است. یعنی وحدت در کثرت است. همان‌طور که انسانیت در سقراط و افلاطون خلاصه نمی‌شود، ولی در سقراط سقراط است و در افلاطون افلاطون. بدین ترتیب عالم همه چیزهاست.»<sup>۳</sup> (De Docta Ignorantia: II, 4, 115).

دقیقاً در این فراز از رساله جهل/مؤخره<sup>۴</sup> نیز همین ایده نادیدگری، بدون اینکه اشاره‌ای به آن شده باشد، مطرح می‌شود. می‌بینیم که به زعم کوسانوس خداوند هم عالم است هم عالم نیست؛ همان‌طور که عالم هم خورشید است هم خورشید نیست: کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت.<sup>۵</sup> چنین خدایی را نمی‌توان یکی یا دیگری عالم دانست. او نادیدگری عالم است. خود عالم خلقت نیست؛ ولی غیر از آن نیز نیست. هم ماه است و هم ماه نیست. ماه است؛ زیرا معنای ماه بودن از اوست. ماه نیست؛ زیرا ورای این معنی نیز هست. چون در خورشید نیز دیده می‌شود پس نادیدگری خورشید و هر چیز مخلوقی است. «بنابراین خداوند، که نادیدگری گفته می‌شود، اصل هستی و دانستگی هر چیزی است.»<sup>۶</sup> از اینجا معلوم می‌شود که اگر چیزی هست، اگر چیزی می‌داند و دانسته می‌شود، همگی از این سبب است که خداوند اصل اوست و به زعم کوسانوس درست به همین دلیل باید خداوند را نادیدگری گفت. خدا خود چیزها نیست. چون او بسیط است. اما دیگری چیزها هم نیست. زیرا او اصل هستی و دانستگی آن‌هاست: «بنابراین چون هر چه هست و هر چه دانسته می‌شود صرفاً از رهگذر نادیدگری چنین خواهد بود. زیرا نادیدگری علت،

1. Actus purus essendi

2. universum

3. immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum non est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte. Et quia quidditas solis absoluta non est aliud a quidditate absoluta lunae - quoniam est ipse Deus, qui est entitas et quidditas absoluta omnium, - et quidditas contracta solis est alia a quidditate contracta lunae - quia, ut quidditas absoluta rei non est res ipsa, ita contracta non est aliud quam ipsa -: quare patet quod, cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna; Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate. Uni- versum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium; propter hoc, sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates, in Platone Plato, ita universum ad omnia.

4. De Docta Ignorantia

5. unitas in pluralitate

6. Deus igitur per 'non aliud' significatus essendi et cognoscendi omnibus principium est



به‌حق‌ترین حدّ، یا تعریف آن است و آن چیزی است که به نحوی ماتقدم خود را عرضه می‌کند. زیرا نادگیری آغاز، میانه، و پایان چیزی است که نفس به آن راه می‌برد»<sup>۱</sup>.

کوسانوس در رسالهٔ *جهل/موخته دیگر* سعی می‌کند با اصطلاحات و استعاره‌های هندسی، به‌ویژه منحنی، این مفهوم را توضیح بدهد. زیرا، برخلاف *دمیورگوس افلاطون*، *خدای نیکولاس کوسانوس* با هیچ ضرورت یا مادهٔ ازپیش‌موجودی که منشأ بی‌نظمی نسبی کیهان بوده روبه‌رو نیست. استعاره‌های هندسی نامتناهی همگی گواهی بر این نکته‌اند که یگانه خط *ماکسیما*<sup>۲</sup> که «قائم‌ای بی‌نهایت»<sup>۳</sup> است «به جای کیفیت انحناء، کیفیت خط» را به منحنی اعطا می‌کند: «خمیدگی ثمرهٔ تناهی است. زیرا خمیدگی انحناء است. چون *ماکسیما* نیست [...]، همین نکته دربارهٔ ممکنات صدق می‌کند. زیرا آن‌ها نیز نمی‌توانند *ماکسیم* باشند. چون آن‌ها فروکاسته، دیگری، متمایز، و همهٔ چیزهایی هستند که در حقیقت علت ندارند.» (II, 2, p. 108).

فهم، که سخت از این غیاب علت در عجب مانده، آن را امکان خاص می‌نامد. چون در الهیاتی که «کاملاً دوری» است معلوم شده «هرگز شناختی از چگونگی پدید آمدن تاخوردگی و تا-گشایی در کار نخواهد بود. مسئلهٔ جست‌وجوی منشأ تقید در بشینة بسیط یعنی در سپهری پیش می‌آید که اراده از قاهریت جدا نیست: امکان خاص در خداوند خودِ خداوند است و حدود و ثغور خلقت را تعیین می‌کند. خداوند نیز بر اساس همین حدود و ثغور اراده می‌کند تا وحدت خویش را تقید ببخشد و بدین ترتیب قدرت خود را محدود سازد.» (Laar: 2005:135). در واقع منحنی نشان می‌دهد که خلقت یعنی تاگشایی<sup>۴</sup> آن چیزی که به نحوی بسیط در خداوند، قبل از خلقت، بوده است: تاخوردگی<sup>۵</sup>. استعاره‌های تاخوردگی و تاگشایی در واقع همین نادگیری بودن خداوند را تحکیم می‌کنند. از دیگر سو، همان‌طور که خود کوسانوس نیز در رسالهٔ *دربارهٔ نادگیری* می‌گوید، او پیش‌تر سعی کرده فحوای مفهوم نادگیری را در قالب دیگر، یعنی در قالب اجتماع اضداد<sup>۶</sup>، بیان کند: «باری، از همهٔ این‌ها گذشته، این مطلب همان چیزی است که سال‌های آزرگار تحت عنوان اجتماع اضداد از آن تعبیر می‌کردم و کتاب‌های بسیاری که در این فقره نگاشته‌ام از همین مطلب حکایت می‌کنند.»<sup>۷</sup> چنان که از این عبارت برمی‌آید، کوسانوس در این فقره نیز سوبه‌ای دیگر از مفهوم نادگیری را بر ما معلوم می‌کند؛ یعنی سوای اینکه تا-خوردگی و تا-گشایی نسبت عالم و خالقش را نشان می‌داد و زمینه را برای مفهوم نادگیری فراهم می‌آورد، بلکه اگر خداوند را اجتماع اضداد بدانیم، جایی بدانیم که ضدیت هر ضدیتی در عین حفظش در آن خنثی می‌شود، شاید تعبیر نادگیری بهترین تعبیری باشد که دربارهٔ او به کار می‌توان برد.

همان‌طور که در ابتدای مقاله گفتیم، این تلقی بدیع در اندیشهٔ کوسانوس ریشه‌هایی در تفکرات ماقبل او دارد که دو نمونهٔ آن بسیار محل توجه است و کوسانوس به‌صراحت از آن‌ها نام می‌برد و نشان می‌دهد که از آن‌ها بسیار تأثیر پذیرفته است: *دیونوسوس آرتوپاگی* و *مایستر اکهارت*. در بخش بعدی به سیمای این نوع تفکر در آثار و اندیشه‌های این دو متفکر خواهیم پرداخت.

### نادگیری در اندیشهٔ دیونوسوس آرتوپاگی

*دیونوسوس* مجعول، که در این مقاله از آن به نام *دیونوسوس آرتوپاگی* یاد شده، یکی از فیلسوفانی است که آرای او تأثیری بسزا در تکوین اندیشهٔ *نوافلاطونی* و مسیحی داشته است. کوسانوس بارها به این متفکر رجوع می‌کند و سعی در کمک کردن از اندیشهٔ او یا بسط آن را دارد. *دیونوسوس* در رسالهٔ *الهیات سرّی*<sup>۸</sup> اندیشهٔ خود را در ایجاز کامل بیان کرده است. او در آنجا

1. nam cum omne, quod quidem est, sit non aliud quam idipsum, hoc utique non habet aliunde; a 'non alio' igitur habet. non igitur au test aut cognoscitur esse id, quod est, nisi per 'non aliud', quae quidem est eius causa, adaequatissima ratio sive definitio, quae sese priorter offert, quia pricipium, medium et finis per mentem quaesita

2. Ligne maxima

3. rectitude infinie

4. explicatio

5. complicatio

6. coincidentia oppositorum

7. sed ante omnia talia; et istud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi, quos de hac speculatione conscripsi, ostendunt

8. θεολογία μυστήρια

تصویری از خداوند به دست می‌دهد که به نظر می‌رسد پایه و اساسی برای طرح اندیشه نادیدنی به دست داده است. دیونوسوس در ابتدای رساله نخست به سه صفت خدا را می‌خواند: ۱. ورای جوهر؛<sup>۲</sup> ۲. ورای الوهیت؛<sup>۳</sup> ۳. ورای خیر.<sup>۴</sup> دیونوسوس در بند ابتدایی این رساله به توضیح موضوع این رساله و الهیات سرّی می‌پردازد و اذعان می‌کند که در این علم قرار است به ملاقات با حقیقتی نائل شویم که اولاً برای همه دسترس‌پذیر نیست و ثانیاً چنان که در ادامه خواهیم دید و توضیح خواهیم داد برای رسیدن به آن باید تغییری وجودی را متحمل شد. زیرا وادی مورد نظر وادی سکوت و ظلمت<sup>۵</sup> است. هیچ رؤیت و گفتن و اندیشیدنی در کار نیست. در واقع یعنی ورای این خدا را باید ورای دانستگی<sup>۶</sup> دانست. در کل، دیونوسوس صفاتی را که برای خدا به کار می‌برد با حرف اضافه ὑπερ همراه می‌کند تا نشان دهد این خدا را نباید در دوگانه «این» یا «آن»، «اینهمان» یا «غیر»، قرار داد. حضور این حرف اضافه را باید کاملاً در نظر داشت. زیرا یکی از بن‌مایه‌های اصلی اندیشه دیونوسوس است و کوسانوس نیز در رساله درباره نادیدنی با عنوان «ورای جوهر»<sup>۷</sup> از آن یاد می‌کند. خود واژه μυστήρια نیز، که در اینجا به «سرّی» ترجمه شده است، از فعل μύω به معنای «با دهان بسته سخن گفتن» است؛ یعنی فرد به نحوی سخن بگوید که دندان‌های او پیدا نشوند. همین نکته معلوم می‌کند که این وادی جایی نیست که با عقل استدلالی بتوان آن را ادراک کرد. در واقع در این قلمرو دوگانه‌های مرسوم در عقل عادی رنگ می‌بازند.

دیونوسوس در ادامه حدود و طرح کلی الهیات سرّی معلوم می‌شود: الف) در این وادی با حیّات در کنار گذاشت؛<sup>۸</sup> ب) باید از اندیشه‌ها دست کشید؛ پ) همه محسوسات و معقولات را کنار گذاشت؛<sup>۹</sup> علاوه بر این‌ها ت) باید هر چه نا-موجود و موجود<sup>۱۰</sup> را نیز از میان حذف کرد. در این وادی باید به سوی اتحاد، هنوسیس<sup>۱۱</sup>، حرکت کرد. این اتحاد یک ویژگی مهم دارد که بعدها در دیدگاه مایستر اکهارت و نیکولاس کوسانوس به اوج خود می‌رسد. این اتحاد و حرکت به سوی مقصود آن، که امری است ورای هر وجود و شناختی، باید نادانسته<sup>۱۲</sup> باشد. دلیل این نادانستگی هم روشن است؛ همان‌طور که چندین مرتبه گفته شده و بلافاصله پس از طرح دیدگاه نادانستگی نیز در همین‌جا مطرح می‌شود، مقصود الهیات سرّی امری است که حتی به او موجود هم نمی‌توان گفت. این امر ذکر و فکر بر نمی‌دارد. در نتیجه اتحاد یا هنوسیس با آن به این نحو نیست که نخست آن را بشناسیم و بدانیم با چه و چگونه باید متحد شویم. خیر: «به این ترتیب به سوی ناجوهریت خداوندی برکشیده می‌شود».<sup>۱۳</sup> فعل ἐκστάσει (برکشیده می‌شود)، که در اینجا به کار رفته است، دلالت معنایی مهمی دارد که بعدتر در همین رساله با فعل مهم γίγνομαι، صیوررت، یک شبکه معنایی می‌سازند. این فعل از دو بخش مهم تشکیل شده است: حرف اضافه ἐκ، که به معنای «از دل چیزی» است و با «از چیزی» به معنای از چیزی جدا شدن فرق دارد، و ریشه -στά-، که به معنای «قامت راست کردن» و «ایستادن» است. این دو با هم بر نوعی بروز و «سربرآوردن» دلالت می‌کنند که نمونه آن را در سربرآوردن جوانه از دل بذر می‌توان مشاهده کرد. این همان معنایی است که به نوعی از تاخوردگی و تاگشایی کوسانوس می‌توان مراد کرد. زیرا آنچه در تاگشایی می‌بینیم، در واقع، همان چیزی است که فشرده در تاخوردگی بوده و از دل همان تاخوردگی برکشیده و سر برآورده است.

در این رساله با عبارت «تاریکی موهوم او»<sup>۱۴</sup> مقام احدیت توصیف می‌شود که دال بر تاریکی و ظلمات سکونتگاه اوست و از مقام غیب و عماء خبر دارد. زیرا در این مقام که احد سکونت دارد تمایز، بالا و پایین، و عالم به آن معنا نیست. حتی وجود هم در

1. ὑπερούσιε
2. ὑπέρθεε
3. ὑπεράγαθε
4. Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε
5. γνόφον
6. ὑπεράγνωστον
7. supersubstantial
8. τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε
9. τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ
10. πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα
11. ἔνωσις
12. ἀγνώστως
13. ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου
14. σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ

کار نیست. در نتیجه ما با غیب هویت، اویبت، روبه‌رو هستیم. در ادامه برای توصیف عالم صفت φανταζομένου نشان می‌دهد که بر اساس آن عالم اشیا یا موجودات از دیدگاه دیونوسوس عکس و سراب است و بدین ترتیب مقام واحدی که عین حقیقت است چنین نیست. البته در آینده معلوم می‌شود که عکس و خیالینه بودن این‌ها به این سبب است که انعکاس واحد را در خود دارند و واحد احدی از رهگذر این‌ها شناخته می‌شود. پس اساساً وجود آن‌ها بر پایه همین آیینگی است. بنابراین، از دیدگاه دیونوسوس افراد ناآگاه‌تر<sup>۱</sup> آن‌هایی هستند که به تعبیر خود متن بر اساس موجودات واپسین علت اعلیٰ ورا-ایستای<sup>۲</sup> همگان را منش‌نمایی<sup>۳</sup> می‌کنند. عباراتی که با شماره ۴ در متن علامت‌گذاری شده‌اند دو فرایند نفی و اثبات را نشان می‌دهند. ابتدا کار با الف) اثبات یا کاتافاسکین<sup>۴</sup> آغاز می‌شود. در این موقف ما صفاتی را به آن واحد احدی نسبت می‌دهیم. اما به محض اینکه متوجه می‌شویم او وراى هر چیزی است، شروع به نفی یا آپوفاسکین<sup>۵</sup> می‌کنیم و نشان می‌دهیم که او وراى هر چیزی است و نمی‌تواند او را به صفت چیزی تشبیه کرد. اما این بدان معنا نیست که نفی و اثبات متضاد هم باشند، بلکه علت همه‌چیز وراى هر فقدان، نفی و اثبات است، بر آن‌ها پیشی و تقدم دارد.<sup>۶</sup>

«زیرا او نه کلام<sup>۷</sup> دارد نه فکر. زیرا او با وجودی وراى همه در جایی ماوراء جا گرفته است.»<sup>۸</sup> عبارت نه کلام دارد نه فکر<sup>۹</sup> بسیار مهم است. چون ما را از الگوی فکری هستی‌شناسی افلاطونی-ارسطویی یکسره خارج می‌کند. و در واقع با ورود مفاهیمی همچون تاریکی، کلام‌سوزی، بی‌کلامی، سربرآوردی، اتحاد، خدا شدن، و صبرورت شاهد تصویری نو هستیم. در اصل، به همان مسیری پا می‌گذاریم که زمینه سربرآوردن مفهوم نادیدگری را ممکن می‌سازد. به تعبیر دیونوسوس رفتن به این وادی «به سوی توده ابر»<sup>۱۰</sup> است. واژه γνόφος به معنای تاریکی و ابر سیاه است. این واژه از νέφος گرفته شده که به معنای توده ابری است که به حالتی طوفانی درآمد باشد. عبارت «به سوی توده ابر» به داستانی اشاره دارد که در عهد عتیق باب ۲۰ سفر خروج آمده است. روایت بدین قرار است: «مردم بر جای خود ایستادند و موسی به درون تاریکی پا گذاشت که خداوند در آن بود.»<sup>۱۱</sup> این ترجمه متن یونانی بود. در متن عبری آمده که مردم پا پیش نگذاشتند و موسی نزدیک رفت تا آن توده ابر ظلمانی<sup>۱۲</sup>، آنجا که الوهیم بود<sup>۱۳</sup>. همه این‌ها با تعبیری که دیونوسوس تاکنون مطرح کرده توافق دارد. زیرا نشان می‌دهد مقامی که الهیات سری به آن اشاره می‌کند مقام بی‌نامی و ظلمات است. دوم اینکه هر کسی وارد این مقام نمی‌شود. چون همان‌طور که می‌بینیم جز موسی کسی تاب ورود به آن وادی را ندارد. این توده ابر ظلمانی که مقام الوهیم دانسته می‌شود، به تعبیر دیونوسوس، «وراى همگان»<sup>۱۴</sup> است و در جایی دیگر نیز با عبارت «به سوی ابر نادانستگن رفتن»<sup>۱۵</sup> از آن یاد می‌کند. در اینجا نیز احد وراى همه‌چیز خوانده می‌شود. او نسبتی این چنین با همه‌چیز دارد. کلی است که همه‌چیز بازتاب اوست و او همه را دربر گرفته است. اما نمی‌توان آن‌ها را یکی دانست. همه این‌ها در واقع زمینه‌ساز عبارت مهمی می‌شوند که اهمیت رساله الهیات سری را در پژوهش کنونی معلوم می‌کنند. دیونوسوس به ما می‌گوید که این احد مقیم در ظلمات ابرهای نادانستگی را باید «نه خودش نه دیگری»<sup>۱۶</sup> دانست: از دیدگاه دیونوسوس خداوند نادیدگری.

1. μάλλον ἀμύστων

2. ὑπερκειμένην

3. χαρακτηρίζουσιν

4. καταφάσκειν

5. ἀποφάσκειν

6. πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν

7. οὐτε λόγον

8. ὡς οὐτε λόγον οὐτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι

9. οὐτε νόησιν

10. εἰς τὸν γνόφον

11. ἰσθίκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν, Μωϋσῆς δὲ εἰσηλθεν εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ θεός

12. הַעֲרָפָה .

13. וַיַּעַמְד הָעָם מִרְחֹק וּמֹשֶׁה נִצָּח אֶל-הָעֲרָפָה לְפָנָיו וַיַּשְׁרֵט אֶת-רַגְלָיו וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אֶל-הָאֱלֹהִים .

14. ὁ πάντων ἐπέκεινα

15. εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει

16. οὐτε ἑαυτοῦ οὐτε ἐτέρου

### تصویر خداوند در آئینه اندیشه مایستر اکهارت

«خداوند واحد است» واحد است. از سویی، در واحد بزرگ و کوچکی در کار نیست. در واقع همان طور که پیش تر گفتیم همه تمایزها تحت [یا بعد از] احد هستند.<sup>۱</sup> (Expositio libri Exodi, cap. 16). مایستر اکهارت بی هیچ پرده پوشی این نکته را بر ما معلوم می کند که در متافیزیک او دیگر خبری توطی یا تشکیک نیست. متافیزیک او متافیزیک احدی است. زیرا او در مرتبه ای هستی شناسانه قرار گرفته که هرگونه تمایزی بر او قدغن است: «بنابراین باید این نکته را دانست که الواحد<sup>۲</sup> بدون مابین است. در واقع، هر چه مابین باشد دو یا بیشتر است. ولی هر چه نامابین باشد واحد است. از دیگر سو، ذات الهی نامتباين است. زیرا بی نهایت است. زیرا محدود به حدی نیست و محصور در حصر جنس یا ماهیتی نیست. در حقیقت، اقتضای ذات مخلوق است که محدود و محصور باشد. زیرا مخلوق است. در فقره یازدهم آمده: هر چیزی به قدر و اندازه و وزنی سرشته شده است.»<sup>۳</sup> (Expositio libri Sapientiae: 347-348).

عدم تباین و جای داشتن در ورای دوگانگی ها نیز از ویژگی هایی به شمار می رود که مایستر اکهارت برای خداوند در نظر می گیرد و بدین ترتیب هر چه بیشتر زمینه را برای سربر آوردن مفهوم نادیدگری مشخص می کند. از آنجا که در متافیزیک مایستر اکهارت الواحد وجود حقیقی دارد و اگر بخواهیم اساساً واژه هستی و وجود را برای غیر از او نیز به کار ببریم، به قول دیونوسوس، باید او را ورای هستی و جوهر<sup>۴</sup> دانست و بدین ترتیب او هیچ یک از «این» یا «آن»ها نیست. متافیزیک احدی مایستر اکهارت به این ترتیب صورت می بندد که در آن یک اصل واحد موجود است و هر چه جز او غیر از او نیست و خود او نیز نیست. یعنی در حالت برزخی میان اینهمانی و غیریت قرار دارد. بنابراین در متافیزیک احدی مایستر اکهارت هر چیزی «ربطی وجودی» به احد دارد و ما آنچه تحت عنوان خلقت مشاهده می کنیم چیزی جز انبساط های این هستی حقیقی نیست: «از این دو، دو تعریف تازه در باب واحد بودن خداوند از ذاتی واحد تشکیل می دهیم. اول اینکه واحد یعنی چیزی که هیچ شماره و عددی در آن نیست؛ چنان که ماکروبیوس گفته خداوند عدد نیست. نخست اینکه عدد در واقع علت است. اما خداوند علت ندارد. زیرا او اولین است و هر چیزی از او وجود گرفته است. پس خداوند واحد است [علت بر معلول تقدم رتبی و وجودی دارد. اولین یعنی چیزی که پیش از او چیزی یا کسی نیست. پس اول علت ندارد]. دیم اینکه واحد و کثرت متقابل یکدیگرند. اما در خداوند شمار و عددی نیست. زیرا او ورای گفتار و کنکاش است. زیرا در او علتی نیست و چون او خودش اولین و خود وجود است، بنابراین، خداوند واحد است.»<sup>۵</sup> (Expositio libri Sapientiae: 352).

او، بدین ترتیب، خداوند را در موقعیت هستی شناسانه خاصی قرار می دهد که همه چیز بر گرد وجود او نضج گرفته اند. اکهارت نیز سعی دارد خداوند را از قرار گرفتن در گونه نظام تقابلی خارج کند؛ یعنی کاری کند که خداوند در ضدیت با چیزی قرار نگیرد. چون در این صورت باید چیزی جز خداوند را نیز فرض کرد که از نوعی خودمختاری وجودی برخوردار است و همین استقلال وجودی است که سبب شده او «غیر» خداوند یا خداوند «غیر» آن دانسته شود. در حقیقت، کلام اکهارت به نحوی سامان داده شده که از ترسیم هر گونه افتراق وجودی اجتناب شود. چنان که پیش تر نیز گفتیم، کوسانوس برای اینکه مفهوم نادیدگری را بیشتر ایضاح کند از

1. 'Deus enim unus est', unum est. In uno autem non est maius aut minus. Omnis enim »differentia sub uno« est, ut supra dictum est

2. li unum

3. Est igitur sciendum quod li unum idem est quod indistinctum. Omnia enim distincta sunt duo vel plura, indistincta vero omnia sunt unum. Rursus de natura dei est indistinctio, tum quia infinitus, tum quia non determinatus ad terminos et limites alicuius generum sive entium. De natura vero creati est esse determinatum et limita tum hoc ipso quod creatum est, infra undecimo: 'omnia in mensura et numero et pondere disposuisti'.

۴. در اینجا باید به این نکته نیز توجه داشت که واژه οὐσία همان جوهر است. این واژه از فعل εἶμι، یعنی وجود، گرفته شده است و در این مقاله به معنای quod in se est، یعنی چیزی که وجودش فی نفسه است، به کار رفته است. پرواضح است که در دیدگاه هایی که تاکنون مطرح کردیم وجود یا از آن خداوند است یا در غیر از او معنایی عاریتی دارد.

5. Ex his duobus formo duas rationes novas ad probandum deum, sapientiam, esse unum ex natura unius. Primo sic: »unum est in quo nullus numerus est«. In deo autem nullus numerus est, ut hic ait Macrobius. Et est ratio: numerus enim casus est. Casus autem deo non competit, cum sit primus, et iterum cum ipse sit esse. Ergo deus unus est. Secundo sic: unum et multitudo opponuntur. Sed in deo non est numerus, ut supra dictum est et probatum, quia nec casus in ipso est et quia ipse primus est et esse. Igitur deus unus est.

مفاهیم همچون اجتماع اضداد یا تاخوردگی و تاگشایی استفاده کرد. دیونوسوس نیز به نوعی با فعل «سرب‌آوردن»، که از آن بحث کردیم، می‌کوشید فرض هر گونه جدایی و گسست میان خالق و مخلوق را، در عین حفظ بساطت و تفرّد ذاتی خداوند، ملغی کند. مایستر اکهارت نیز در همین مسیر پیش می‌رود. او خلقت را چنان تصویر نمی‌کند که گویی خداوند خلقت را همچون دستمایه‌ای جدا از خود به دست گرفته و آن را سروسامان و شکل داده است. خداوند خود وجود است. پس هر جا ردّونشانی از وجود دیده می‌شود آن وجود متعلق به خداوند است. به همین سبب او نیز همچون، و البته پیش‌تر از کوسانوس، استعاره دیگری برای خلقت جعل می‌کند: جوشیدن. او خلقت را جوشیدن می‌داند و خلقت درهم‌جوشیدن و غلّ زدن خداوند است. همان‌طور که آب می‌جوشد و همان آبی که جوشیده می‌غلد و شطح می‌زند، خلقت نیز چیزی جز این نیست: «نکته سوم تکرار یا دو بار گفتن این عبارت است که "من آنکه‌هستم هستم" و این نشان از محووضت او و دفع هر امر سلبی از او دارد. از طرفی نیز دال بر این است که او در خود و بر خود تاب می‌خورد و به نوعی هم در خود دوام یا ثبات دارد. در اینجا به نوعی جوشیدن یا زایش در خود هم اشاره می‌کند؛ یعنی در خود جوشیدن<sup>۱</sup> و در خود و فقط در خود غلّ زدن<sup>۲</sup> و جوشیدن<sup>۳</sup>. نور در نور و به سوی خود فقط خود را می‌کاود و بر خود معطوف و خم می‌شود. مصداق آن این گفته است که وحدت وحدت می‌آفریند یا می‌زاید و به سوی خودش عشق یا مهر را خم می‌کند. در همین بار در یوحنا ۱ گفته می‌شود "در او حیات بود"<sup>۴</sup>. حیات در واقع به معنای برون‌ریزی<sup>۵</sup> [یا انکشاف] است. در این برون‌ریزی چیزی در درون خودش آماشیده و تلنبار می‌شود و نخست با تمام خود می‌آمیزد. پیش از آنکه به بیرون نشت کند و در ورای آن بجوشد، همه آن با همه‌اش درهم می‌رود.»<sup>۶</sup> (Expositio libri Exodi: 18).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تصویر خلقت در اینجا نیز تغییر می‌کند و چنان به نظر می‌رسد که گویی جوشیدن هر گونه تمایزگذاری مبتنی بر اینهمانی یا غیریت را خنثی می‌کند. در جوشیدن چیزی داریم که می‌جوشد و در کنار آن شطح این جوشیدن‌ها دیده می‌شود؛ همین! پس این تصویر می‌تواند آن چیزی را حفظ کند که مدنظر مفهوم نادگیری است: کثرت در عین وحدت. جوشیدن و در خود غلّ خوردن چیزی همانند تاگشایی است. آنچه می‌جوشد، شطح حاصل از این جوشیدن، همانی است که در آب قبل از جوشیدن بوده و اکنون به سبب عشقی نفسانی، عشق به خود، به جوشیدن افتاده است.

### نتیجه

در ابتدای این مقاله به تلقی‌های مختلفی که تا پیش از کوسانوس از خداوند وجود داشت پرداختیم. نخست دوگانه‌ای مهم را مطرح کردیم: اینهمان یا دیگری. فرض را بر این گذاشتیم که قاطبه مفاهیم مطروحه درباره خداوند یا او را با خلقت یکی می‌دانند یا میان او و خلقت غیریت و دیگرانگی فرض می‌کنند. در همین زمینه، به تلقی‌هایی که هر یک یکی از این دو سو را برگزیده بودند پرداختیم و رویکردهای یونانی و عبرانی و مسیحی را کاویدیم. سپس به سراغ دیدگاه کوسانوس رفتیم و مشخصاً رساله درباره نادگیری را مدنظر قرار دادیم. در این بخش نیز معلوم کردیم که کوسانوس خدا را نادگیری می‌داند و این صفت معطوف به خلقت است. خداوند نادگیری عالم است. بدین ترتیب او دوگانه یادشده را خنثی‌سازی کرد. در دیدگاه کوسانوس خداوند عین عالم نیست. زیرا خداوند در عین خلقت بساطت و محووضت ذاتی خود را حفظ کرده است و در عین حال خداوند غیر عالم هم نیز، زیرا هستی فقط از ناحیه او و اگر غیریتی میان خداوند و عالم در کار باشد، عالمی در کار نخواهد بود. به تعبیر خود کوسانوس خود کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت است. ماه اگر ماه است، چون خدا هم ماه است هم ماه نیست. زیرا اگر چنین بود

1. in se fervens

2. in se ipsum liquescens

3. bulliens

۴. اشاره‌ای است به این فقره: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν

5. exseritionem

6. Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super (p. 22) se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis<sup>2</sup>: «monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem». Propter hoc Ioh. 1 dicitur: 'in ipso vita erat'. Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra.

چیزهای دیگر وجود نمی‌داشتند. این رابطه دیالکتیکی را کوسانوس پیش از این نیز با استعاره‌های تاخوردگی و تاگشایی مطرح کرده بود. او احدیت و غیب هویت خداوند را تاخوردگی می‌دانست؛ آنچه تجلی یا عالم از آن تعبیر می‌شود چیزی جز تاگشایی همان چیزی نیست که تا پیش از در حالت تاخوردگی قرار داشت. از همین رو، کوسانوس اذعان می‌کند که او اصطلاح دیگری را نیز به کار برده است: اجتماع اضداد. به زعم نگارنده، اجتماع اضداد یعنی خداوند منبع هر گونه امکان محتملی است. در ادامه نیز به کنکاش در ریشه‌های دیدگاه کوسانوس پرداختیم و نشان دادیم که زمینه‌های تفکر او را در فلسفه دیونوسوس مجعول و مایستر اکهارت نشان می‌توان داد. در آنجا نشان دادیم که دیونوسوس خداوند را نه این نه آن می‌داند. او خداوند را نه خودش نه دیگری تلقی می‌کند و خلقت چیزها نیز یعنی سربرآوردن آن‌ها؛ درست همان‌طور که میوه از دانه سربرمی‌آورد. میوه به نحوی فشرده و تاخورده در دانه بوده است. مایستر اکهارت نیز خدا را ورای هر تمایز دوگانه‌انگاری تلقی کرد و نشان داد که خلقت یعنی جوشیدن آنچه تا پیش از آن آرام و در نتیجه نادیدنی بوده است. بدین ترتیب روشن شد که در بستر اندیشه‌هایی از این دست است که مفهوم نادیدنی سربرآورده و تمایزهای دوگانه‌انگار در مفهوم خداوند را خنثی‌سازی کرده است.

## منابع

- Ackermans, H. (Ed.) (1985). *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*. Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles. doi:10.4000/books.pu1.7065.
- Aristotle (1924). *Aristotle's Metaphysics*. ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997). German Bible Society; Compact edition.
- De Koninck, T. (1991). La «Pensée de la Pensée» chez Aristote. Dans: Thomas De Koninck éd., *La Question de Dieu selon Aristote et Hegel* (pp. 69-151). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.dekon.1991.01.0069>.
- E. (2016). *Studienausgabe der Lateinischen Werke*. 2 Bände Germany: Verlag W. Kohlhammer.
- Greisch, J. (2012). *Du «non autre» au «tout autre»: Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.grei.2012.01>.
- Heil, G. & Ritter, A. (1991). *Band 2 Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110886320>.
- Larre, D. ed. *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité*. Lyon: ENS Éditions, 2005.
- Noblesse-Rocher Annie. Le nom et l'être de Dieu (Ex 3,14) selon Thomas d'Aquin et Martin Bucer. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 81e année n4, Octobre-décembre 2001. pp. 425-447. DOI: <https://doi.org/10.3406/rhpr.2001.5680>.
- Stoffers, S.J., J. (2019). Nicholas Cusanus and His 'non-aliud' as Concept of God. *European Journal for Philosophy of Religion*, 11(1), 39–60. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v11i1.260>.
- Plato (1903). *Platonis Opera*. ed. John Burnet. Oxford University Press.
- Roger Pouivet, Le Dieu de la Bible est-il une personne?. *Revue des sciences religieuses*, 92/1| 2018, 79-98.
- Vernant, J. (2004). *Mythe et société en Grèce ancienne*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.verna.2004.01>.
- Von Cues, N. (1967). *Werke*, 2 Bände, De Gruyter Berlin.