

God in the philosophy of Nicholas Cusanus

Ebrahim Ranjbar¹  | Hosein Kalbasi Ashtari² 

1. Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Allame Tabataba'i, Tehran, Iran.

E-mail: 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

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history

Keywords:

Nicholas Cusanus

non-other

Fold;

Meister Eckhart

Pseud-Dionysus

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 give a report on the relationship between God and the world in philosophy, and then the special view of Cusanus and the concepts related to it, concepts such as folding and unfolding, non-otherness, coincidence of opposites, will be examined. The roots of this type of thinking will be discussed in the thought 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 immanent philosophy.

Cite this article: Ranjbar, Ebrahim, Kalbasi Ashtari, Hesein. (2023). Original Sin: Giordano Bruno Against Augustin-Lutheran Tradition. *Philosophy of Religion*, 56 (1), 1-20. DOI: <http://doi.org/00000000000000000000>



© Ebrahim Ranjbar; Hosein Kalbasi Ashtari.

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>

Publisher: Universit of Tehran Press.

۱- مقدمه

خدا چه در ادیان، چه اساطیر و 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 کرده و به آن اندیشید و برای آن نسبتی با عالم، به مثابه امری مقید، دست و پا 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 خَلقت، 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 دو گانه، دو نسبت را می‌توان تصور کرد، یکی اینکه خدا صرفاً این عالم را خلق کرده، 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. نسبت دوم به ما می‌گوید که 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 دو گانه 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) بدین ترتیب بود که معنایی تازه به مفهوم خدا داده شد، و خدا در مقام دیگری‌ای به نظر رسید که گرچه از دل طبیعت برآمده، اما ویژگی‌های نامیرایی، جاودانگی، تغییرناپذیری و قدرت زیاد سبب جدایی از او آدمی‌زاد یا به تعبیر یونانی آن میرایان‌شد. 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 باره می‌پردازد؛ بر همین اساس افلاطون در بند 28a بر این باور است که نخست باید دو چیز را از هم جدا کرد؛^۱ چیزی که تا ابد هست و خلق نشده است،^۲ و چیزی که هم خلق شده و هم موجودی ابدی نیست.^۳ بدین ترتیب، صورت‌بندی بالا، یعنی تمایز میان موجود ابدی، خدایان، و موجود غیر ابدی، 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^۴ شده است؛ زیرا هیچ ممکن نیست چیزی خلق شود و این خلقت بدون^۵ علت باشد. دمیورگوس نیز بدین ترتیب و با توجه به این نکته به مثال یا ایده چیزها نظر می‌کند و آن را الگویی قرار می‌دهد تا قوه آن چیز متحقق گردد. دمیورگوس بدین ترتیب همه چیزها به انجام می‌رساند. چنانکه 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، مسئله خلقت در اینجا بر سر «چگونگی» است و نه «چیستی».

ارسطو نیز همین نوع نگاه را به نوع دیگری بیان می‌کند. او در بند 1072β مابعدالطبیعیات

چنین می‌گوید:

فکر^۲ از رهگذر بهره‌مندی از موضوع فکر به خود می‌اندیشد، زیرا موضوع فکر^۳ [امر اندیشیده‌شده] به هیئت محسوسات^۴ و معقولات^۵ درمی‌آید و بدین ترتیب فکر و موضوع فکر یکی و همان هستند؛ چراکه 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^۶ است؛ این نظوروزی^۷ [عقلی] لذت‌بخش‌ترین و والاترین امور است بنابراین اگر چنانکه 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.^۸

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 صناعی 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، چنانکه در نقل قول بالا 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 خدای 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 همه چیز 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»^۹ (سفر پیدایش: باب ۱: فقره 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» ذر فقرات باب‌های اول و دوم سفر پیدایش، نشان می‌دهد که الوهیم هیچ واسطه‌ای نداشته و همین موجب تمایز او از دمیورگوس می‌شود، از طرفی هم 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؛ نخست اینکه در کتاب مقدس خدای یک شخص است و واسطه‌ای هم ندارد و مستقیماً وارد معادلات این عالم می‌شود. از طرفی هم به مومنان خود گوشزد می‌کند که واحد است، پس راه را بر فرض هر خدای دیگر می‌بندد: «ای بنی اسرائیل به گوش باش که سرورمان، خدای ما، احد است»^{۱۰} (سفر تثنیه: باب ۶: فقره ۴). از آنجا که خدای کتاب مقدس سخن می‌گوید، علاوه بر این که 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، پس علت فاعلی این عالم یک شیء نیست، بلکه یک شخص است، زیرا علاوه بر این که با پیامبر این قوم در واقعه‌ای بسیار مهم که در ادامه خواهد آمد، به سخن گفتن مشغول می‌شود، بلکه در همانجا معلوم می‌کند که پیش از موسی نیز با آبای این قوم ارتباط داشته است: «من خدای پدرت هستم، خدای ابراهیم، خدای اسحاق، و خدای

يعقوب؛ موسی صورت خویش را تا مبادا نگاهش به الوهیم بیفتد» (سفر خروج: باب ۳: فقره ۶). کلّ این فقره نشان از فرایند تام و تمام شخصی شدن الوهیم دارد.

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، اما در همین بخش از سفر خروج بر ما معلوم می شود که خدای قوم بنی اسرائیل با این دو فرق دارد:

و موسی به الوهیم "گفت هان وقتی به نزد بنی اسرائیل می روم و می -
گویم خدای پدران تان 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 آم، برو به بنی اسرائیل بگو من هستم مرا سوی شما
فرستاده است" (سفر خروج: باب ۳: فقرات ۱۳-۱۴)

الوهیم خود را «من هستم» معرفی می کند، 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 بازخواهیم گشت، اما نکته مهمی که در این بخش باید به آن اشاره کرد، این مطلب است که «وجود» جای فکر یا صنع را می گیرد و همین نکته وجه تمایز دیگری به تلقی عبرانی خدا می افزاید. همین ویژگی غالب در کتاب مقدس است که سبب شده آکوئیناس در شرح این فقره از سفر خروج خدا را وجود مطلق و بی کران داند. (Noblesse-Rocher: 2001:427)

باتوجه به این تلقی های غالب از خدا در فلسفه، نیکولاس کوسانوس، فیلسوف سده پانزدهمی، تلقی تازه ای جهت عرضه دارد، زیرا او خدا را از این مناظر نگاه نمی کند، او

خدا را «نا-دیگری» می‌داند، در راستای تبیین این مسئله استعاره‌هایی را هم به کار می‌برد تا نسبت خدا را با ما، و رای شخص یا شیء بودنش، صورت‌بندی کند.

۲- خدای به‌مثابه‌نا-دیگری در اندیشه نیکولاس کوسانوس

نیکولاس کوسانوس در اواخر قرون وسطی زیست؛ به عبارتی او را پیش‌آهنگ رنسانس می‌دانند. او در ۱۴۰۱ متولد شد، ۶۳ سال زیست و در ۱۴۶۴ چهره در نقاب خاک کشید. او در ۱۴۶۲ رساله‌ای نوشت با عنوان درباره‌نا-دیگری^{۲۸} این رساله حکایت گفتگوی چهار نفر به نام‌های پدر جووانی آندرتا، پیترو بالبوس پیسانو، فرناندو مارتینوس دروریز و خود نیکولاس است. همان‌طور که در دیالوگ‌های فلسفی مرسوم است، هر شخص در واقع نماینده یک نحله فکری است؛ چنان‌که 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 طبیعی پرتغالی است به فلسفه ارسطویی گرایش دارد. خود نیکولاس نیز در اینجا به عنوان نماینده دیدگاه فلسفی-الهیاتی دیونوسوس آرتوپاگی معرفی می‌شود.

موضوع اصلی این رساله را می‌توان همان مسئله اصلی فلسفه رنسانس دانست: نسبت نامتناهی با متناهی. در واقع، چنان‌که 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»^{۲۸} 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 سوال را دارم: چیست آنچه به حد اعلیٰ ما را به شناختن وامی - دارد؟^۱ پاسخ این است که تحدید^۲ 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 خودِ تحدید چیست. در پاسخ دو مفهوم مطرح می‌شود که گویی سعی دارند دو سطح مختلف تحدید را بر ما معلوم کنند: تعریف^۳ و حد^۲. بدین ترتیب وقتی پرسیده می‌شود که تحدید چیست پاسخ می‌آید که «تحدید عبارت از تعریف یا حد است».^۳ 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 اعلیٰ ما را به شناختن وامی دارد؟»، فعل «وامی دارد» در اصل ترجمهٔ facit است؛ این فعل از facio گرفته شده است و به معنای «برساختن»، «انجام»، «کار» و «جعل»^۴ است؛ خاصناً «جعل» از همهٔ معانی مذکور مهم‌تر است، زیرا در اینجا این فعل در اصل به معنای تعبیه طبع چیزی بر خلقی خاص است، و معنای آفریدن هم در خود دارد؛^۵ 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 سویهٔ معرفتی و حد را سویهٔ 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 این گونه پیش می‌رود:

نیکولاس: به درستی پاسخ گفتم؛ زیرا 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 حد گذاری] می‌کند. **نیکولاس:** چه خوش گفتم! بنابراین اگر تحدید بر همه چیز حد می‌گذارد؟ آیا خودش را هم نیز حد می‌گذارد؟ **فردیناندوس:** به قطع، زیرا هیچ چیز از دایره شمولش بیرون نمی‌ماند.^{۳۷}

چنانکه می‌بینیم در ادامه این دیالوگ نیز این تفسیر وجودی شدت می‌گیرد، و نشان می‌داده می‌شود که تحدید در اینجا به هیچ وجه سوبه‌ای 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: نکته 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.»^{۳۸} همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، نا-دیگری در حقیقت اصلی وحدت بخش است و از زمینه متن هم برمی‌آید که حدود نفوذ آن پهنه 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 ایده نا-دیگری در ساختار کلی تر اندیشه کوسانوس بنشیند. فردیناندوس نکته‌ای را مطرح می‌کند که به نوعی تحول درونی تفکر قدمایی را نیز نشان

می‌دهد. صرفاً کافی در ضمن مطالعه این عبارات به پژوهش‌های آنها نیز نظر داشته باشیم تا بتوان دید کوسانوس چگونه آرام آرام با دستمایه قرار دادن دستگاه فکری سابق بر خود آن را متحمل تحولی درونی می‌کند:

از آنجا که همگان اصل^{۴۰} را خداوند می‌نامند، انگار تو می‌خواهی با "نا-دیگری" بر او دلالت شود. در واقع، الاول^{۴۱} را باید چیزی دانست که 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^{۴۲} از هر چیزی است که متاخر بر خودش باشد، پس بی‌گمان او تحدید نخواهد شد مگر از رهگذر خودش. از این رو که متأصل^{۴۳} یعنی آن مخلوقی که از اصل اول صادر شده^{۴۴} فی‌نفسه معدوم است و شیئت خود را از اصل دارد، پس اصل حد وجودی^{۴۵} یا تحدید آن است.^{۴۶}

پیش از هر چیز مشاهده می‌کنیم که خدا با الاول یکی می‌شود، نخست با تمهیدی زبان او را پرنیکیوم^{۴۷} یا اصل معرفی می‌کنند، و مخلوق را پرنیکیپاتوم^{۴۸} یا چنانکه در ما در ترجمه آورده‌ایم متأصل، می‌نامد؛ از همین نخستین ملاحظه برمی‌آید که اصل بیرون از متأصل نیست، یعنی در واقع اصل به شکلی دیگری 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 می‌گردد که اصل هم تحدید خودش است، هم تحدید متأصل، زیرا اصل در حالتی اطلاقی قرار دارد که چیزی بر آن حد نمی‌گذارد ولی هر حدی از او گرفته می‌شود و به تعبیری او معیار بنیادین هر تحدید و حدگذاری ای است. پس در اینجا سویه 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 حد خودش و همه چیز است، حدی بیرون او نیست، او اصل مطلق، و عالم خلقت متأصل یا اصل مقید است، چیزی وجود ندارد که بتواند در مقابل خداوند یک «غیر» یا دیگری به شما برود، چون فرض این که

خداوند غیرِ عالم باشد، به این معنا که عالم اصلی غیر از خداوند در مقام یک اصل باشد، به 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^{۴۷} و اصل شناختی^{۴۸} همه چیز است و درست به همین علت است که باید آن را تحدید و تعریف و حدّ اصلی دانست. کوسانوس برای اینکه مطلب مذکور را بهتر به ما منتقل کند، استعارهٔ ابصار را به کار می‌گیرد؛ او ابتدا این نکته را روشن می‌کند که «ما به واسطهٔ محسوسات به معقولات صعود می‌کنیم»^{۴۹}؛ یعنی اولاً معقولات و رای محسوسات‌اند و ثانیاً اگر بخواهیم به آنها عروج کرده و برسیم، 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 روشن تر سازد:

الهی‌دانان می‌گویند خداوند بر ما در هیئت معمای نور اژدر خشدان می‌گیرد، زیرا ما به واسطهٔ محسوسات^۲ به معقولات^۳ صعود می‌کنیم. به قطع خود نور که خداوند است، بر هر نوع نور دیگری، هر چند نام-پذیر^۴ 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 "نادیگری" است و نوری نام‌پذیر نیست، پس در نور محسوس تابیدن می‌گیرد.^{۵۵}

پس نادیدگری بودن خداوند در این موضوع نهفته است که خداوند خود در عین بساطت محض ذاتی اش، مانند نور محض، زمینه هر نوع هستی و رؤیتی را فراهم می آورد، پس 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 می گیرد، و همان طور که آکویناس درباره خداوند گفته، او فعل محض وجود است، پس نور محض تمثیلی از وجود محض و بحت اوست، پس 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 می شود، الهی دانان از تمثیل استفاده می کنند تا در واقع رابطه دیالکتیکی خداوند و عالم را در قالب رابطه نور و امور مرئی نشان بدهند. نمی توان 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 دو گانه دیگری- اینهمان را خنثی سازی 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 آنها هست، بنابراین، عالم نیز نه در خورشید نه در ماه، بلکه به نحوی مقید در آنها هست. و از آنجا که ماهیت مطلق چیزی جز ماهیت مطلق ماه نیست - زیرا ماه خداوند است چرا که 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، ولی ماهیت مقید شیء نیز چیزی جز خود شیء نیست، پس به همین دلیل بی پرده بر ما معلوم می شود عالم در مقام ماهیتی مقید، خود به نحوی مقید در خورشید هست، و به شکل مقید دیگری در ماه وجود دارد. بنابراین، هویت عالم در عین کثرت آن است، درست همان طور

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 هم ماه نیست، ولی او بدون تکثر و تعدد همان چیزی است که ماه و خورشید هستند. عالم [اونیورسوم] جمع دال بر اجتماع است، یعنی وحدت در کثرت است. همان طور که انسانیت در سقراط و افلاطون خلاصه نمی شود، ولی در سقراط، سقراط است، و در افلاطون افلاطون، بدین ترتیب عالم

همه چیزهاست. (De Docta Ignorantia: II, 4, 11⁸)

دقیقاً در این فراز از رسالهٔ *جهل آموخته*^۹ نیز همین ایدهٔ نادیدنی را بدون اینکه اشاره‌ای به آن شده باشد، مطرح می‌شود. می‌بینیم که به زعم کوسانوس خداوند هم عالم است و هم عالم نیست، همان طور که عالم هم خورشید است و هم خورشید نیست: کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت. چنین خدایی را نمی‌توان یکی یا دیگری عالم دانست، او نادیدنی 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، زیرا در خورشید نیز دیده می‌شود، پس نادیدنی خورشید و هر چیز مخلوقی است. «بنابراین خداوند که "نادیدنی" گفته می‌شود، اصل هستی و دانستگی هر چیزی است.»^{۱۰} 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 نادیدنی گفت. خدا خود چیزها نیست، چون او بسیط است، ولی دیدنی چیزها هم نیست زیرا او اصل هستی و دانستگی آنهاست:

بنابراین چون هرچه هست و هر چه دانسته می‌شود، صرفاً از رهگذر نادیدنی چنین خواهد بود، زیرا نادیدنی علت، به حق‌ترین حدّ یا تعریف آن است، و آن چیزی است که به نحوی ماتقدم خود را عرضه می‌کند، زیرا نادیدنی آغاز، میانه و پایان چیزی است که نفس به آن راه می‌برد.^{۶۲}

کوسانوس در رسالهٔ *جهل آموخته* دیگر بار سعی می‌کند با اصطلاحات و استعاره‌های هندسی، به ویژه منحنی این مفهوم را توضیح بدهد زیرا برخلاف *دمیورگوس افلاطون*، خدای نیکولاس کوسانوس با هیچ ضرورت یا مادهٔ ازپیش موجودی که منشأ بی‌نظمی نسبی کیهان بوده، روبرو نیست. استعاره‌های هندسی نامتناهی همگی گواهی بر این نکته‌اند که یگانه خط *ماکسیم*^{۶۳} که «قائم‌ای بی‌نهایت»^{۶۴} است «به جای کیفیت انحناء، کیفیت خط» را به منحنی اعطاء می‌کند:

خمیدگی ثمرهٔ تناهی است، زیرا خمیدگی انحناء است چون
ماکسیم نیست [...] همین نکته دربارهٔ ممکنات صدق می‌کند، زیرا
آنها نیز نمی‌توانند ماکسیم باشند، زیرا 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 ذوری» است معلوم شده که «هرگز شناختی از چگونگی پدید آمدن تا خوردگی و تا-گشایی در کار نخواهد بود، مسئلهٔ جستجوی منشأ تقید در بشینهٔ بسیط، یعنی در سپهری پیش می‌آید که اراده از قاهریت جدا نیست: امکان خاص در خداوند خود خداوند است، و حدودو ثغور خلقت را تعیین می‌کند؛ خداوند نیز بر اساس همین حدودو 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^{۶۵} آن چیزی که به نحوی بسیط در خداوند، قبل از خلقت، بوده است: تا خوردگی؟ استعاره-های تا خوردگی و تاگشایی در واقع همین نادیگری بودن خداوند را تحکیم می‌کنند. از دیگر سو، همان‌طور که خود کوسانوس نیز در رسالهٔ *دربارهٔ نادیگری* می‌گوید، او پیشتر

سعی کرده فحوای مفهوم نادیگری را در قالب دیگر، یعنی در قالب اجتماع اضداد^۷ بیان کند: «باری، از همه 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.»^۸ چنانکه از این عبارت برمی‌آید، کوسانوس در این فقره نیز سوبیه‌ای دیگر از مفهوم نادیگری 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 نادیگری فراهم می‌آورد، بلکه اگر خداوند را اجتماع اضداد بدانیم، جایی بدانیم که ضدیت هر ضدیتی، در عین حفظش، در آن نختی می‌شود، پس شاید تعبیر نادیگری بهترین تعبیری باشد که درباره او به کار می‌توان برد.

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

۳- نادیگری در اندیشه دیونوسوس آرئوپاگی

دیونوسوس مجعول که در این مقاله از آن به نام دیونوسوس آرئوپاگی یاد شده، یکی از فیلسوفانی است که آرای او تاثیر بسزایی در تکوین اندیشه نوافلاطونی و مسیحی داشته است. کوسانوس بارها به این متفکر رجوع می‌کند و سعی در کمک کردن از اندیشه او یا بسط آن را دارد. دیونوسوس در رساله الهیات سری^۹ اندیشه خود را در ایجاز کامل بیان

کرده است. او در آنجا تصویری از خداوند به دست می‌دهد که به نظر پایه‌واساسی برای طرح اندیشه‌نادیگری به دست داده است.

دیونوسوس در ابتدای رساله نخست به سه صفت خدا را می‌خواند: (۱) ورای جوهر،^{۷۰} (۲) ورای الوهیت،^{۷۱} و (۳) ورای خیر.^{۷۲} دیونوسوس در بند ابتدایی این رساله به توضیح موضوع این رساله و الهیات سری می‌پردازد و اذعان می‌کند که این در این علم قرار است به ملاقات با حقیقتی نائل شویم که اولاً برای همه دسترس پذیر نیست، ثانیاً چنانکه 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^{۷۴} است، هیچ رویت و گفتن و اندیشیدنی در کار نیست، درواقع یعنی ورای این خدا را باید ورای دانستگی^{۷۵} دانست. در کل، دیونوسوس صفاتی را که برای خدا به کار می‌برد با حرف اضافه *ὑπερ* همراه می‌کند، تا نشان می‌دهد که 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 اندیشه‌ی دیونوسوس است و کوسانوس نیز در رساله‌ی درباره‌ی نادیگری با عنوان «ورای جوهر»^{۷۶} از آن یاد می‌کند. خود واژه *μυστήρια* نیز که در اینجا به «سری» 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، یعنی درواقع در این قلمرو دوگانه‌های مرسوم در عقل عادی رنگ می‌بازند.

دیونوسوس در ادامه حدود و طرح کلی الهیات سری معلوم می‌شود: (الف) در این وادی با حسیات در کنار گذاشت^{۷۷} (ب) باید از اندیشه‌ها دست کشید، و (پ) همه‌ی محسوسات و معقولات را کنار گذاشت^{۷۸} علاوه بر اینها (ت) باید هرچه نا-موجود و

موجود را^۹ نیز از میان حذف کرد. در این وادی باید به سوی اتحاد، هنوسیس،^۸ 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 و رای هر وجود و شناختی، باید نادانسته^۱ باشد. دلیل این نادانستگی هم که روشن است؛ همان‌طور که تاکنون چندین مرتبه گفته شده و بلافاصله پس از طرح دیدگاه نادانستگی نیز در همین جا مطرح می‌شود، مقصود الهیات سری 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» فعل ἐκστάσει، برکشیده می‌شود، که در اینجا به کار رفته است، دلالت معنایی مهمی دارد که بعدتر در همین رساله با فعل مهم γίγνομαι، سیورورت، 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 باهم بر نوعی بروز و «سر بر آوردن» دلالت می‌کنند که نمونه آن را در سر بر آوردن 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 بر آورده است.

در این رساله با عبارت «تاریکی موهوم او»^۳ 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 کار

نیست، در نتیجه ما با غیب هویت، اویت، روبرو هستیم. در ادامه برای توصیف عالم صفت $\phi\alpha\nu\tau\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ نشان می‌دهد که بر اساس آن عالم اشیاء 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 ناآگاه تر^{۴۴} نهایی هستند که به تعبیر خود متن بر اساس موجودات واپسین علت اعلی ورا-ایستای^{۴۵} همگان را منش-نمایی^{۴۶} می‌کنند. عباراتی که با شماره (۴) در متن علامت گذاری شده‌اند، دو فرایند نفی و اثبات را نشان می‌دهند. ابتدا کار با (الف) اثبات یا کاتافاسکین^{۴۷} 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^{۴۸} نشان می‌دهیم که او وراى هر چیزی است و نمی‌توان او را به صفت چیزی تشبیه کرد؛ اما این بدان معنا نیست که نفی و اثبات متضاد هم باشند، بلکه علت همه چیز وراى هر فقدان، نفی و اثبات است، بر آنها پیشی و تقدم دارد.^{۴۹}

«زیرا او نه کلام ندارد نه فکر، زیرا او با وجودی وراى همه در جایی ماوراء جا گرفته است»؛^{۹۱} عبارت نه کلام دارد نه فکر بسیار مهم است، چون ما را از الگوی فکری هستی-شناسی افلاطونی-ارسطویی یکسره خارج می‌کند. و در واقع با ورود مفاهیمی همچون تاریکی، کلام‌سوزی، بی‌کلامی، سربرآوردی، اتحاد، خداشدن، و صیرورت 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»^{۹۳} است؛ واژه $\gamma\nu\acute{o}\phi\omicron\varsigma$ به معنای تاریکی و ابر سیاه است، این واژه از $\nu\acute{\epsilon}\phi\omicron\varsigma$ گرفته شده که به

معنای توده ابری است که به حالتی طوفانی درآمده باشد. عبارت «به سوی توده ابر» به داستانی اشاره دارد که در عهد عتیق باب ۲۰ سفر خروج آمده است؛ روایت به قرار زیر است: «مردم بر جای خود ایستادند، و موسی به درون تاریکی پا گذاشت که خداوند در آن بود»^{۹۴}؛ این ترجمه متن یونانی بود، در متن عبری آمده که مردم پا پیش نگذاشتند و موسی نزدیک رفت تا آن توده ابرِ ظلمانی^{۹۵}؛ آنجا که الوهیم بود.^{۹۶} همه اینها با تعبیری که دیونوسوس تاکنون مطرح کرده، توافق دارد، زیرا نشان می‌دهد که 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 ابرِ ظلمانی که مقام الوهیم دانسته می‌شود، به تعبیر دیونوسوس «ورای همگان»^{۹۷} است و در جایی دیگر نیز با عبارت «به سوی ابر نادانستگن رفتن»^{۹۸} از آن یاد می‌کند. در اینجا نیز احد ورای همه چیز خوانده می‌شود، او نسبتی این چنین با همه چیز دارد، کلی است که همه چیز بازتاب اوست و او همه را دربر گرفته اما نمی‌توان آنها را یکی دانست. همه این‌ها در واقع زمینه‌ساز عبارت مهمی می‌شوند که اهمیت رساله الهیات سری در پژوهش کنونی معلوم می‌کند؛ دیونوسوس به ما می‌گوید که این احد مقیم در ظلمات ابرهای نادانستگی را باید «نه خودش نه دیگری»^{۹۹} دانست: از دیدگاه دیونوسوس خداوند نادگیری.

۴- تصویر خداوند در آئینه اندیشه مایستر اکهارت

«خداوند واحد است»، واحد است. از سویی، در واحد بزرگ و کوچکی در کار نیست. در واقع همان‌طور که پیشتر گفتیم همه تمایزها تحت [یا بعد از] احد هستند» ('Expositio libri Exodi, cap. 16). مایستر اکهارت بی‌هیچ پرده‌پوشی این نکته را بر ما معلوم می‌کند که در متافیزیک او دیگر خبری توطی یا تشکیک نیست، متافیزیک او متافیزیک احدی است، زیرا او در مرتبه‌ای هستی‌شناسانه قرار گرفته که هرگونه تمایزی بر او قدغن است:

بنابراین باید این نکته را دانست که الواحد 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 نامتابین 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. (Expositio libri

Sapientiae: 347- 348)

عدم تباین و جای داشتن در ورای دوگانگی‌ها نیز از ویژگی‌هایی به شمار می‌رود که مایستر اکهارت برای خداوند در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب هر چه بیشتر زمینه را برای سر بر آوردن مفهوم نادیدگری مشخص می‌کند. 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^۳ دانست، و بدین ترتیب او هیچ‌یک از «این» یا «آن»ها نیست. متافیزیک احدی مایستر اکهارت به این ترتیب صورت می‌بندد که در آن یک اصل واحد موجود هست 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 می‌کنیم، چیزی جز انبساط‌های این هستی حقیقتی نیست:

از این دو، دو تعریف تازه در باب واحد بودن خداوند از ذاتی واحد تشکیل می‌دهم. اول اینکه «واحد یعنی چیزی که هیچ شماره و عددی در آن نیست. چنانکه 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. (Expositio

libri Sapientiae:352)

او بدین ترتیب، خداوند در موقعیت هستی‌شناسانه خاصی قرار می‌دهد که همه چیز بر گرد وجود او نضج گرفته‌اند. اکهارت نیز سعی دارد خداوند 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. چنانکه پیشتر نیز گفتیم، کوسانوس برای اینکه مفهوم نادیگری را بیشتر ایضاح کند، از 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 تفرد 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 جدای از خود به دست گرفته و آن را سروسامان و شکل داده است. خداوند خود وجود است پس هر جا ردونشانی 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 درهم جوشیدن و غل زدن خداوند است، همان‌طور که آب می‌جوشد و همان آبی که جوشیده می‌گلد و شطح می‌زند، خلقت نیز چیزی جز این نیست:

نکته سوم تکرار یا دوبار گفتن این عبارت است که «من آنکه هستم هستم»، و این نشان از محو‌ست 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^۵ و^۶ در خود و فقط در خود غل زدن^۷ و^۸ جوشیدن^۹ 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، به سوی خودش عشق یا مهر را خم می‌کند؛ در همین بار در یوحنا ۱ گفته می‌شود «در او حیات بود»^{۱۰}، حیات در واقع به معنای برون‌ریزی [یا انکشاف] است، در این برون‌ریزی چیزی در درون خودش آماسیده 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 در هم می‌رود. (Expositio libri Exodi:18)

همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم، تصویر خلقت در اینجا نیز تغییر می‌کند و چنان به نظر می‌رسد که گویی جوشیدن هرگونه 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 نادیگری است: کثرت در عین وحدت. جوشیدن و در خود غل 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.

۵- نتیجه‌گیری

در ابتدای این مقاله به تلقی‌های مختلف می‌گفتیم 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 راستا 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 فوق-الذکر خنثی‌سازی کرد. در دیدگاه کوسانوس خداوند عین عالم نیست، زیرا خداوند در عین خلقت بساطت و محو 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 و هم ماه نیست، زیرا اگر چنین بود 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 هرگونه 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 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 که 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 نادیدگری سربر آورده و تمایزهای دو گانه انگار در مفهوم خداوند را خنثی - سازی کرده است.

منابع

1. 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
2. Aristotle (1924), *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press..
3. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (۱۹۹۷), *German Bible Society; Compact edition*
4. 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>
5. E. (2016). *Studienausgabe der Lateinischen Werke*. 2 Bände Germany: Verlag W. Kohlhammer.
6. 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>
7. 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>
8. Larre, David, ed. *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité*. Lyon: ENS Éditions, 2005.
9. 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 n°4, Octobre-décembre 2001. pp. 425-447. DOI : <https://doi.org/10.3406/rhpr.2001.5680>

10. 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>
11. Plato (1903), *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press.
12. Roger Pouivet, „Le Dieu de la Bible est-il une personne ?“, *Revue des sciences religieuses*, 92/1 | 2018, 79-98.
13. Vernant, J. (2004). *Mythe et société en Grèce ancienne*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.verna.2004.01>
14. Von Cues, Nikolaus (1967), *Werke*, 2 Bände, De Gruyter Berlin.

Non-Other:

God in the philosophy of Nicholas Cusanus

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 give a report on the relationship between God and the world in philosophy, and then the special view of Cusanus and the concepts related to it, concepts such as folding and unfolding, non-otherness, coincidence of opposites, will be examined. The roots of this type of thinking will be discussed in the thought 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 immanent philosophy.

Key Words

Nicholas Cusanus; non-other; Meister Eckhart; Pseud-Dionysus.

1

θάνατοι

ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε

ἤτι

ἤτι τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον

1 در این عبارت همهجا مصدر «گینغسثای به «خلق» ترجمه شده است. τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε

7 πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι

8

χωρίς

ἅπαντα μὲν δὴ αὐτὸ ὄν γινόμενον τὸ γινόμενον καὶ τὰ ἔχον βλέπων αἰεί, τοιοῦτό τι προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται

1 οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν 1

1 νοῦς 2

1 νοητὸς 3

1	θιγγάνων	4
1	νοῶν	5
1	ὁ νοῦς θεῖον	6
1	ἡ θεωρία	7
1	αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτον νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχειώς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν: εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.	
		19 בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ
		20 וַיֹּאמֶר
		21 אֶת
		22 שָׁמַיִם, וְיִשְׂרָאֵל: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, יְהוָה אֶתְד
		23 וַיֹּאמֶר, אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב; וַיִּסְתַּר מֹשֶׁה, פָּנָיו, כִּי יָרָא, מִהַבִּיט אֶל-הָאֱלֹהִים.
		24 אֶהְיֶה
		25 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-הָאֱלֹהִים. הַיְהִי אֲנֹכִי בָא אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאֶמְרָתִי לָהֶם, אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם; וְאָמְרוּ-לִי מֶה-שָּׁמוֹ, מָה אָמַר אֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; וַיֹּאמֶר, כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֶהְיֶה, שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם.
2	non-aliud	6
2	De li non-aliud	7
	در زبان لاتین شناسهٔ تعریف وجود ندارد، اما در لاتین قرون وسطایی جهت تمایز اسم معرفه و نکره از یکدیگر شناسهٔ li را از ضمیر اشارهٔ ille برای اشاره به دور، به معنای «آن»، جعل کردند.	
2	definitio	8
2	Abs te igitur in primis quaerō: quid est quod nos apprime facit scire?	
	30. در اینجا آن را به تعریف یا حد برنگرماندیم تا بگوییم که حد یا تعریف، چنانکه در ادامه با دو کلمهٔ دیگر مشخص می‌شود، سویه‌های مختلف این اصطلاح‌اند.	
3	oratio	1
3	ratio	2
3	oratio seu ratio est definitio	3
	34 این معادل را بر اساس جعل در فلسفه و نیز این آیه شریفه انتخاب کرده‌ام که «أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَ السَّمَاءَ بِنَاءً»، این جعل یعنی به چیزی ویژگی خاص و جدایی‌ناپذیر بخشیدن.	
	35 برای نمونه در مزامیر ۱۲۰:۲ آمده که	
	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.	
3	definit	6
3	Nicholaus: Rcte respondes: nām 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.	
3	video equidem bene. quomōm 'non aliud' est non aliud quam non aliud. et hoc negabit nemo.	
	Nicholaus: verum dicis.	
3	principium	9
4	primum	0
4	absolutum	1
4	principatum	2
4	ratio essendi	3
4	cum cuncti primum principium Deum appellant 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	
4	principium	5
4	principatum	6
4	principium essendi	7
4	pricipium cognoscendi	8
4	scandimus	9

5	quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia	0
5	in lucis aenigmate	1
5	sensibilia	2
5	intelligibilia	3
5	nominabile	4
5	dicunt theologia 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	
5	Actus purus essendi	6
5	universum	7
5	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. Universum 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.	
5	De Docta Ignorantia	9
6	unitas in pluralitate	0
6	Deus igitur per 'non aliud' significatus essendi et cognoscendi omnibus pricipium est	
6	nam cum omne, quod quidem est, sit non aliud quam idipsum, hoc utique non habet aliunde; a 'non alio' igitur habet. non igitur aut 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	
6	Ligne maxima	3
6	rectitude infinie	4
6	explicatio	5
6	complicatio	6
6	coincidentia oppositorum	7
6	sed ante omnia talia; et istud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi, quos de hac speculatione conscripsi, ostendunt	
6	θεολογία μυστήρια	9
7	ὑπερούσιε	0
7	ὑπέρθεε	1
7	ὑπεράγαθε	2
7	Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε	3
7	γνόφον	4
7	ὑπεράγνωστον	5
7	supersubstantial	6
7	τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε	7
7	τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ	8
7		9
8	πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα	0
8	ἐνωσις	1
8	ἄγνώστως	2
8	ἐκστάσις ἀπὸς τὸν ἡγερέσιον τοῦ θείου	3
8	μᾶλλον ἀμύστων	4
8		5
8	ὑπερκειμένην	6
	χαρακτηρίζουσιν	

- 8 καταφάσκειν 7
 8 ἀποφάσκειν 8
 8 πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ⁹ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν
 9 οὔτε λόγον 0
 9 ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν¹ ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκεῖ μένην εἶναι
 9 οὔτε νόησιν 2
 9 εἰς τὸν γνόφον 3
 9 ἰστῆκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν^ϛ, Μωυσῆς δὲ εἰσηλθεν εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ θεός

הַעֲרָפֵל⁹⁰

וַיִּעַמְד הַעַם מִרְחֹק וַיִּשְׁמְעוּ בְּקוֹל הַעֲרָפֵל אֲשֶׁר-רָשָׁה הַיְהוָה

- 9 ὁ πάντων ἐπέκεινα 7
 9 εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίᾳς εἰσδύνει
 9 οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου⁹

¹ 'Deus enim unus est', unum⁰est. In uno autem non est maius aut minus. Omnis enim »differentia sub uno« est, ut supra dictum est

¹ li unum 0 1

¹ 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'.

¹⁰² در اینجا باید به این نکته نیز توجه داشت که واژه οὐσία همان جوهر است؛ این واژه از فعل εἶμί، یعنی وجود، گرفته شده است و در این مقاله به معنای quid in se est، یعنی چیزی که وجودش فی‌نفسه است، به کار رفته است؛ و پرواضح است که در دیدگاه‌هایی که تاکنون مطرح کردیم، وجود یا از آن خداوند است یا در غیر از او معنایی عاریتی دارد.

¹ 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.

¹ in se fervens 0 5

¹ in se ipsum liquescens 0 6

¹ bulliens 0 7

¹⁰⁸ اشاره‌ای است به این فقره ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν

¹ exseritionem 0 9

¹ 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 sapientis²: »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.