



**Metaphysics**

E-ISSN: 2476-3276

Vol. 14, Issue 1, No. 33, Spring and Summer 2022

(Research Paper)

## **A Comparative Study of Religious Language in Plotinus and Eriugena**

**Hasan Abasi Hossein Abadi**

Associated professor of Islamic Philosophy and Theosophy, Payame Noor, Iran

[h\\_abasi@pnu.ac.ir](mailto:h_abasi@pnu.ac.ir)

**Naser Mohammadi**

Assistant Professor of philosophy, payame Noor, Iran

[naser\\_mohamadi@pnu.ac.ir](mailto:naser_mohamadi@pnu.ac.ir)

### **Abstract**

Philosophers, based on their philosophical foundations and their concept of God, have proposed different ways of speaking about God, some of which are positive, negative, Super-Affirmation, and sometimes a combination of negative and positive. Plato, whose method is known as negative theology, also uses analogy to express his meaning. Influenced by his predecessors, John Scott Eriugena chose an eclectic approach to the negative approach with a dialectical approach, and our task is to make a comparative study of the method chosen by Plotinus and Eriugena according to their foundations. With the questions of whether the Indo method can overlap and be reduced to one method or whether the two methods are different and reach different results? Plato's method is negative-detailed, But he uses metaphors to express his purpose. The Eriugena method is also a Super-Affirmation approach obtained from negative-positive coordination. In some cases, Plotinus and Eriugena overlap in their transcendent and Super-Affirmation conception of negative theology and adopt their method of using metaphors and analogies. The positive method in Plotinus carries a negative meaning and the Platonic analogy gives a cognition of "one" to man, but in Eriugena, the positive method finds a metaphorical meaning and is a veil for God.

**Keywords:** Eriugena, Plotinus, Analogy, Negative Approach, Super-Affirmation Approach.

---

Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



: [10.22108/MPH.2022.130236.1333](https://doi.org/10.22108/MPH.2022.130236.1333)



..: [20.1001.1.20088086.1401.14.33.4.9](https://orcid.org/20.1001.1.20088086.1401.14.33.4.9)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## متافیزیک

سال چهاردهم، شماره اول (پیاپی ۳۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۳۷ - ۵۲  
تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۶/۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۰

(مقاله پژوهشی)

## بررسی تطبیقی زبان دینی در افلوطین و اریوگنا

حسن عباسی حسین آبادی\*: دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه پیام نور، ایران

h\_abasi@pnu.ac.ir

ناصر محمدی: دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، ایران

naser\_mohamadi@pnu.ac.ir

### چکیده

فیلسوفان بنا بر مبانی فلسفی خود و مفهومی که از خدا داشتند، راه‌های مختلفی برای سخن گفتن از خدا مطرح کردند. برخی از آن راه‌ها ایجابی، سلبی، تفضیلی و گاهی نیز تلفیق سلب و ایجاب است. افلوطین که روش او به الهیات سلبی مشهور است، آنالوژی را نیز در بیان منظور خود استفاده می‌کند. جان اسکات اریوگنا با تأثیرپذیری از پیشینیان خود، راهی التقاطی از رهیافت سلبی با رویکردی دیالکتیکی برگزید و مسئله پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی روش برگزیده افلوطین و اریوگنا با توجه به مبانی آنها است. با این پرسش‌ها که: آیا روش این دو می‌تواند بر هم همپوشانی یابد و به یک روش تقلیل یابد یا اینکه دو روش مختلف هستند و به نتایج متفاوت می‌رسند؟

روش مدنظر افلوطین سلبی-تفضیلی است؛ اما برای بیان مقصود خود استعاراتی به کار می‌برد. روش اریوگنا نیز رهیافت تفضیلی است که از هماهنگی سلبی-ایجابی به دست آمده است. افلوطین و اریوگنا در مواردی، در تلقی متعالی و تفضیلی که از الهیات سلبی دارند، با همدیگر همپوشانی دارند و در به‌کارگیری استعارات و آنالوژی روشی مختص به خود پیش می‌گیرند. روش ایجابی در افلوطین حامل معنایی سلبی است و آنالوژی افلوطینی شناختی از «احد» به انسان می‌دهد؛ اما نزد اریوگنا روش ایجابی معنای استعاری می‌یابد و حجابی برای خدا است.

**واژگان کلیدی:** اریوگنا، افلوطین، آنالوژی، رهیافت سلبی، رهیافت تفضیلی.

\* نویسنده مسئول



This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/MPH.2022.130236.1333](https://doi.org/10.22108/MPH.2022.130236.1333)



[20.1001.1.20088086.1401.14.33.4.9](https://doi.org/10.22108/MPH.2022.130236.1333)

## مقدمه

در سیر فلسفه دین، فیلسوفان بنا بر مبانی فلسفی خود درباره خدا سخن گفته‌اند. این پرسش مطرح می‌شود که چگونه با زبان بشری می‌توان درباره خدا سخن گفت. سخن گفتن از خدا مسئله‌ای از مسائل زبان دینی است که به نحوه حمل صفات بر خدا و مخلوقات و نحوه سخن گفتن انسان از آنها به‌طور معنادار توجه دارد، به نحوی که هم باب شناخت خدا و سخن گفتن از او بسته نشود و هم در حد توان بشری و با محدودیت‌های زبان بشری از او بتوان سخن گفت و به شناختی از خدا دست یافت. زبان دینی در سیر فلسفه بعد از سنت یهودی-مسیحی بنا بر مبانی فیلسوفان و تأثیر و تأثر میان فلسفه یونان و سنت یهودی-مسیحی متنوع و متفاوت است.<sup>۱</sup> یوهانس اسکوتوس اریوگنا<sup>۱</sup> (۸۱۲ م.) فیلسوفی نوافلاطونی تحت تأثیر دیونوسیوس مجعول<sup>۲</sup> (اواخر قرن پنجم و نیمه نخست قرن ششم میلادی) بود و با زبان یونانی آشنایی داشت (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۱۶۶). او از طریق آثار اگوستین به سنت نوافلاطونی غیرمسیحی دسترسی داشت که افلوپین و فرفوربوس نماینده آن بودند؛ اما در آثار خود نامی از افلوپین و فرفوربوس نبرده است و از طریق آثار این متفکران به مضامین اصلی نوافلاطونی، از جمله تقسیم واقعیت به محسوس و معقول و تقسیم واقعیت معقول به احد، عقل و نفس دسترسی یافت (Harrington, 2019: 64). با توجه به گرایش نوافلاطونی اریوگنا، این مقاله به دنبال تلقی اریوگنا و افلوپین از زبان دینی است. پرسش این است: روش سخن گفتن از خدا در افلوپین و اریوگنا چیست؟ آیا می‌توان در روش آنها به نقطه اشتراکی رسید و میان آنها پیوندی برقرار کرد؟

درباره زبان دینی و الهیات سلبی در افلوپین

مقاله‌ای با عنوان *الهیات تنزیهی افلوپین* نوشته شده است که بر «فقدان، سلب محض یا تنزیه در الهیات افلوپین» تأکید دارد و اسناد صفات ایجابی بر احد را غیرواقعی می‌داند؛ چون سلب و سکوت و ناشناختنی و ناگفتنی بودن احد را نتیجه می‌گیرد. نوشتار حاضر بر آن است تا تلقی تلفیقی و عام‌تری از الهیات سلبی افلوپین ارائه دهد که با اریوگنا هم‌خوان شود.

رهیافت سلبی، گام اول برای شناخت خدا و سخن گفتن از خدا است. در این راه تنها می‌توان گفت خدا چه چیزی نیست. معنای سلب و سکوت ازسویی به بیان‌ناپذیری خدا منجر می‌شود و ازسوی دیگر سبب بی‌اعتمادی عقلانیت انسان برای شناخت خدا می‌شود. اما آیا از این راه می‌توان به معرفت ایجابی تازه‌ای از خدا رسید؟ (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). فیلسوفان و الهیات‌دانان راه‌های دیگری مانند راه ایجابی، تلفیق میان سلبی-ایجابی، استعاره<sup>۳</sup> و آنالوژی<sup>۴</sup> برای سخن گفتن از خدا طرح کردند. رهیافت سلبی-ایجابی علاوه بر سلب، نوعی ایجاب نیز در خود دارد و از طریق آن می‌توان از بیان‌ناپذیری فاصله گرفت و به شناختی از خدا و اسامی او دست یافت. این رویکرد به نوعی رویکرد تفصیلی<sup>۵</sup> از خدا نیز هست؛ با این تفاوت که جنبه ایجاب و اثبات صفات در معنای فراتر از آنچه در مخلوقات است، مطرح می‌شود.

## زبان دینی افلوپین

«افلوپین از راه تجرید یا سلب، از فهمی از احد<sup>۶</sup> که نه تنها سلبی، بلکه ایجابی نیز هست، دفاع می‌کند. هیچ شکل افراطی الهیات سلبی بدون محتوای ایجابی نیست؛ زیرا شکل افراطی آن به لادری‌گری منجر می‌شود. براین اساس، برای فهم دقیق‌تر الهیات سلبی افلوپین با بالاترین اصل اندیشه او یعنی مفهوم احد

<sup>3</sup> Metaphor

<sup>4</sup> Analogy

<sup>5</sup> Super-Affirmation

<sup>6</sup> One

<sup>1</sup> John Scotus Eriugena

<sup>2</sup> Pseudo Dionysius

نظمی خاص قرار گرفته‌اند. آنچه خود منبع اصلی همه چیز است... نیازی به هیچ چیز ندارد... حال آنکه هر چیزی که درباره‌اش می‌توان گفت که نیازمند است،... نیازمند چیزی که آن را نگاه بدارد و از تباهی حفظ کند» (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۶، رساله ۹، شماره ۶).

و در اثناد پنجم، رساله نهم نیز درباره اینکه مبدأ نخستین بر همه چیزها محیط است و همه را در خود دارد، می‌گوید: «ولی این در خود داشتن به این معنی نیست که در میان آنها پراکنده باشد؛ بلکه آنها را نگاه می‌دارد؛ بی آنکه آنها او را نگاه بدارند و چون نگاه می‌دارد، بی آنکه نگاه داشته شود، پس هیچ چیز و هیچ جایی نیست که او در آن نباشد. چه اگر در چیزی یا جایی نباشد، نمی‌تواند آن را نگاه بدارد؛ اما چون نگاه داشته نمی‌شود، پس در هیچ جا نیست» (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۵، رساله ۵، شماره ۹).

افلوپین به‌طور ایجابی می‌گوید احد علت نخستین، خالق همه چیزها در جهان است. «احد اول از همه علت حیات، اندیشه و وجود، و قدرت ایجاد و اصل ایجاد همه اشیا است. او نه تنها این جهان را خلق می‌کند، آن را نیز نگه می‌دارد؛ زیرا جهان تنها از طریق او وجود دارد...؛ بنابراین، افلوپین با تصدیق اینکه احد علت همه اشیا است، پس خود او باید فراتر از همه چیزهایی باشد که او علت ایجاد آنها است، مفهومی متعالی از احد می‌سازد» (Carabine, 1995: 105).

**احد، نخستین و بسیط است:** «احد» افلوپین «نخستین» است. در تبیین احد بودن به اثبات نخستین بودن او نیاز دارد و در بحث از نخستین، احد بودن را پیش فرض دارد: او نخستین است؛ یعنی پیش از هر چیزی و غیر از همه چیزهایی است که پس از او است و باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از آن؛ بنابراین «بسیط» است.

آغاز می‌کنیم که فهم ایجابی تری<sup>۱</sup> از الهیات او دارد» (Carabine, 1995: 104-105). برای تبیین گزارشی از کاربرد افلوپین از اصطلاح‌های ایجابی و سلبی در ارتباط با احد، ابتدا اسامی که افلوپین با آن «احد» را به‌شکلی ایجابی تبیین می‌کند، مانند خالق و خیر و علت نخستین و بساطت و کامل و خودبسند<sup>۲</sup> بیان می‌شود. سپس اسامی به‌شکل سلبی مانند فراوجود و فراخیر و در آخر استعاره و آنالوژی‌هایی مانند «شاه» و خورشید و آتش مطرح می‌شود که برای بیان منظور خود به کار گرفته است. براین اساس، زبان دینی افلوپین شامل روش ایجابی، روش سلبی و استعاره و آنالوژی است.

### الف) روش ایجابی

**احد علت نخستین است:** افلوپین مبتنی بر «اصل علیت»، «احد» را «علت‌العلل» می‌داند. او در اثناد پنجم فصل پنجم ضمن تبیین «خیر نخستین»، علت بودن او را هم بیان می‌کند و با پذیرش علت بودن او، احد بودن و بساطت را نیز تبیین می‌کند. «احد» علت و منشأ همه اشیا است و خود هیچ‌یک از اشیا نیست؛ زیرا اقتضای ذات خیر این است که نه همه چیز باشد و نه یکی از همه چیز؛ بلکه برتر از همه چیز است و بسیط است و جز خیر نیست و هیچ چیز در خود ندارد و با چیزی آمیخته نیست و برتر از همه چیز و علت همه چیز است؛ زیرا آفریننده بهتر از مخلوق است و کامل‌تر از آن است (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۵، رساله ۵، شماره ۱۳).

او در رساله نهم از اثناد ششم درباره علت ایجاد و علت نگهدارنده می‌گوید: «همه چیزها به علت او استوارند و در پرتو او پدید آمده و در جایی مطابق

<sup>۱</sup> kataphatic

<sup>۲</sup> self-sufficient

یگانه است، بی‌شبهت به همه چیزهای دیگر است و آن «خودخدا»<sup>۲</sup> و خودگرا<sup>۳</sup> و خودوابسته<sup>۴</sup> و خودمتعین<sup>۵</sup> است؛ زیرا هیچ چیزی شبیه او نیست و هیچ موجودی در سطح او وجود ندارد. او تنهاست» (Carabine, 1995: 112-113).

باتوجه به مطالبی که از بساطت، خودبسندگی، و کامل بودن احد گفته شد، می‌توان گفت بررسی ایجابی اسامی احد با تبیین برخی اسامی دیگر همراه است و بررسی این اسامی درهم‌تنیده است. از بساطت سخن بگوییم، احدبودن و خودبسندگی و کمال او را نیز می‌توان تبیین کرد؛ چنان‌که خود افلوپین هم اذعان داشته، یگانگی را باتوجه به خودبسندگی و کمال او می‌توان تبیین کرد.

حال پرسش این است: سلب و تجرید در اندیشه افلوپین در چه معنایی است؟ آیا وصف سلبی به این معناست که به سکوت می‌انجامد یا سلبی به معنای تفضیلی است؟ سلبی که ایجابی در مرتبه برتر را بیان می‌کند؟

#### ب) روش سلبی تفضیلی افلوپین

احد فراوجود است: افلوپین در *اثنادها* می‌گوید احد فراتر از وجود است. «حتی نباید گفت که او وجود دارد؛ زیرا او به وجود نیامده و وجود نیافته است؛ بلکه چیزهای دیگر پس از او به‌علت او به وجود آمده‌اند؛ آنچه پیش‌تر از هر وجودی است، چگونه ممکن است وجود یافته باشد؛ خواه از طریق دیگری و خواه از طریق خود؟...» (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۶، رساله ۵، شماره ۱۰).

در *اثناد پنجم* رساله چهارم می‌گوید ذات برین

اگر بسیط و عاری از هرگونه ترکیب نباشد و احد به معنی راستین نخواهد بود و نمی‌توانست نخستین مبدأ و منشأ همه چیز باشد. چون بسیط و مستقل از هر چیز است، نخستین است. آنچه نخستین نیست، نیازمند آن چیزی است که پیش از او است و آنچه بسیط نیست، نیازمند اجزای بسیطی است که او خود از ترکیب آنها پدید آمده است (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۵، رساله ۴، شماره ۱).

پرسش این است آیا بساطت وصفی ایجابی است یا در بنیاد خود وصفی سلبی است. نزد افلوپین، بساطت مفهومی ایجابی<sup>۱</sup> است که با سلب ترکیب تعریف می‌شود. درواقع، افلوپین در روش ایجابی بی‌نیاز از سلب نیست و در تبیین بساطت با روشی ایجابی-سلبی بر بساطت تأکید می‌کند.

#### احد خودبسندگی و کامل است: افلوپین در رساله

*نهم اثناد* ششم می‌گوید: «وحدتش را باتوجه به بسندگی او برای خویش می‌توان یافت؛ چون کامل‌ترین و برای خود کافی‌ترین همه موجودات است پس بی‌نیاز از همه چیز است» (فلوپین، ۱۳۶۶، اثناد ۶، رساله ۹، شماره ۶). «احد بسیط و خودبسندگی است»؛ زیرا وابسته به تعدادی اجزا یا مرکب از هیچ نوعی نیست. وجودی به خودبسندگی است. احد تماماً بی‌نیاز و متعالی و به خودبسندگی است؛ چون نیازی به هیچ چیزی ندارد» (Carabine, 1995: 112) «اصطلاح ایجابی دیگری که افلوپین درباره احد به کار می‌برد، «کامل»<sup>۱</sup> است. او کامل است؛ زیرا تماماً بی‌نیاز است. او «همیشه کامل» است؛ درواقع، کامل‌ترین همه چیزها است... احد کامل است، یگانه و منحصر به فرد در صورت یا چنان‌که افلوپین ترجیح می‌دهد بی‌صورت است و موجود چون بدین نحو کامل و

<sup>2</sup> self-creative

<sup>3</sup> self-tending

<sup>4</sup> self-related

<sup>5</sup> self-defined

<sup>1</sup> teleios

درواقع، افلوطین «وجود» و «موجود» دانستن را خاص موجودات محدود می‌داند و «فراوجود» بودن را درمقابل وجود متعین و محدود قرار می‌دهد و مراد او از «فراوجودبودن» احد، یعنی سلب تعین و محدودیتی که خاص موجودات پدیدار شده از احد است و اثبات نامحدود بودن او است و جنبه تفضیلی آن در این است که احد فراوجود و فرای هستی موجودات پدیدار شده است؛ یعنی سلب آن محدودیت‌ها نوعی برتری و فراتر از آنها بودن را نیز در خود دارد.

**احد فراتر از زیبایی است:** «آنچه را برتر از عقل است، «خود نیک» می‌نامیم و چون زیبایی از نیک فیضان می‌یابد، پس نیک، زیبایی اصلی و نخستین است؛ ولی وقتی که عقل را به‌تنهایی و جدا از نیک در نظر می‌آوریم، می‌گوییم: زیبایی معقول، جهان ایده‌ها است؛ ولی نیک برتر از آن است و سرچشمه و اصل زیبایی است. نیک و زیبای نخستین را عین یکدیگر نیز می‌توان دانست؛ ولی به‌هرحال زیبایی در جهان معقول است» (فلوطين، ۱۳۶۶: انثاد ۱، رساله ۶، شماره ۹). در این متن با دو مفهوم «خود زیبایی» و «امر زیبا» سروکار داریم. با یکی کردن زیبایی نخستین و نیک، خود زیبایی را از زیبایی امر معقول متمایز می‌کند. زیبایی او، زیبایی اصیل و حقیقی و خود زیبایی است. این متن بیانگر سلب امر زیبا یا زیبایی معقول از احد و اثبات خود زیبایی که برتر از زیبایی امور معقول است. این روش افلوطین برای بیان طبیعت احد، روش الهیات سلبی است. سلب زیبایی‌ای که در مرتبه عقل و عالم ایده‌ها است از احد، و ایجاب آن در مرتبه‌ای برتر. «سطوحی از سلب در ارتباط با احد وجود دارد؛ ... سلبی وجود دارد که ضرورتاً با طبیعت احد از آن حیث که بسیط است، سروکار دارد. سلبی که از این هم فراتر می‌رود

برتر از وجود است... «او» برتر از همه چیز، و در نتیجه، برتر از وجود است؛ پس وجود برین باید برتر از وجود و در فراتر از وجود، نیز و برتر از عقل و در فراتر از عقل باشد. وجود، مرده و نقطه مقابل زندگی و نیندیشیدن نیست؛ از این رو، عقل و وجود یکی است (فلوطين، ۱۳۶۶، انثاد ۵، رساله ۴، شماره ۲).

برای اینکه وجود پدید آید، واحد خود نمی‌توانست وجود باشد؛ بلکه تنها می‌توانست پدیدآورنده وجود باشد و وجود، به اصطلاح، نخستین «شدن» است؛ چون «نخستین» کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست (فلوطين، ۱۳۶۶، انثاد ۵، رساله ۲، شماره ۱).

مراد افلوطین از «فرای وجود» معنایی سلبی است که دلالت بر این دارد که احد هیچ وجودی نیست. عبارت «فرای وجود» به این معنا نیست که احد یک موجود خاص است؛ بلکه به این معنا است که آن «این نیست».

چون وجود که پدیدار شده است، شکل (=صورت) است... پس «او» به ضرورت باید بی‌شکل باشد؛ ولی چون بی‌شکل است، پس وجود نیست؛ زیرا وجود باید به نحوی باشد که بتوان درباره‌اش گفت: «این»، یعنی محدود باشد؛ ولی «او» را نمی‌توان به عنوان «این» دریافت؛ وگرنه اصل اصلی نخواهد بود... اگر همه محتوای وجود در وجود پدید آمده و «شده» جمع است... اگر او جزئی از این «شده» نیست، پس یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت، «در فراسوی وجود» است. این «شده» وجود و چیزهای موجود است؛ بنابراین، «او» برتر از وجود و در فراسوی وجود است. «فراسوی وجود» اشاره به «این» نیست و نامی برای او نمی‌باشد؛ بلکه تنها به این معنی است که او این نیست (فلوطين، ۱۳۶۶: انثاد ۵، رساله ۵، شماره ۶).

و شناخت‌ناپذیری مطلق خیر و احد را تصدیق می‌کند» (Carabine, 1995: 114-116).

**احد فراندیشه است:** دلیل نااندیشنده بودن «احد» در *انادها* این است که اگر «نخستین» بیندیشد، لازم است که چیزی به آن افزوده شود و در این صورت دیگر نخستین نیست؛ بلکه دوم است و احد نیست؛ بلکه کثیر می‌شود. در این صورت همه چیزهایی است که درباره آنها می‌اندیشید و حتی اگر تنها به خودش بیندیشید نیز باز کثیر می‌بود (فلوطین، ۱۳۶۶، انشاد ۵، رساله ۶، شماره ۲). وجود به عنوان وجود، و همچنین «خود» هر چیزی در جهان معقول جای دارد... آن چیزهای موجود در عالم معقول کمال وجود خود را از خود دارند؛ زیرا آنچه ذات اصلی نامیده می‌شود، نباید سایه‌ای از وجود باشد؛ بلکه باید وجود را به کمال دارا باشد؛ اما وجود هنگامی کامل و تحقق یافته است که صورت اندیشیدن و زندگی را کسب کرده. بدین ترتیب، وجود در آن واحد حاوی وجود و اندیشیدن و زندگی است. پس چون وجود است، از این رو، عقل است و چون عقل است، وجود است؛ اندیشیدن و وجود، در او توأم و در آن واحدند...؛ ولی «نخستین» از این چیزها نیست... او چون در فراسوی وجود است، از این رو، در فراسوی اندیشیدن است و برتر از اندیشیدن (فلوطین، ۱۳۶۶، انشاد ۵، رساله ۶، شماره ۶).

بنابر آنچه گفته شد، در «امر نخستین» جایی برای اندیشیدن نیست؛ چیزی ندارد که بیندیشد؛ زیرا «نخستین» است. نخستین نه یکی است و نه چیزی دوگانه است. او چون در فراسوی وجود است، از این رو، در فراسوی اندیشیدن و برتر از اندیشیدن است. «فراسوی وجود» بودن بیانگر نوعی برتری و ورای چیزی بودن و در خود معنای تفضیلی را دارد. پس اگر بگوییم او خود را نمی‌شناسد، به این معنا است

که او چیزی ندارد که بشناسد. او احد است و علاوه بر آن، او نیازی به شناختن چیزهای دیگر ندارد؛ زیرا به آنها چیزی بزرگ‌تر و بهتر از شناختن آنها می‌بخشد. همیشه در میان آنها است و آنها از او این قابلیت را اخذ می‌کنند که تا بتواند از نیکی بهره‌ور شوند (فلوطین، ۱۳۶۶، انشاد ۵، رساله ۶، شماره ۶).

### ج) روش آنالوژی و استعاره در افلوطین

افلوطین استعاره را نه تنها به عنوان یک ابزار ادبی ساده، بلکه با دلالت‌های متافیزیکی عمیق به کار می‌برد که می‌توان آن را به عنوان ابزار استنباط مؤلفه‌های واقعیت متعالی از پدیده در جهان مادی «آنالوژی» نامید. یعنی استعاره ارائه‌ای ادبی است و هرگاه با دلالت متافیزیکی همراه باشد، «آنالوژی» نامیده می‌شود. بین استعاره و آنالوژی رابطه نزدیکی وجود دارد. آنالوژی معنای کامل تری از استعاره دارد. استعاره ساده مانند: «او مانند یک شیر شجاع است» (Smith, 2012: 1-2). آنالوژی افلوطین بیانگر رابطه دو نسبت در دو مرتبه بالا و پایین است و دلالت متافیزیکی در آنالوژی بیانگر نوعی ربط علی است که یکی از طرفین یا یکی از نسبت‌ها که بالاتر است، علت برای امور پایین‌تر است.

افلوطین از تصور اریکه شاهانه برای بیان این منظور استفاده می‌کند که هر چیزی به آخرین و بالاترین چیزها وابسته است. او کلمه «پادشاه» را در معنای استعاری ساده به کار نمی‌برد و می‌گوید این پادشاه عادل‌ترین حاکم و پادشاه حقیقی است (Carabine, 1995: 107).

«آن برترین خدا در آن بالا بر اورنگی نشسته است که وابسته به خودش است؛ زیرا او چنان نیست که از طریق چیزی بی‌روح بر ما متجلی گردد یا از طریق روح جهان، بلکه خود را از طریق زیبایی و جلال



به‌عنوان یک آنالوژی به کار می‌رود؛ اما همچنین به‌عنوان یک هستی<sup>۲</sup> واقعی ربطی بین جهان‌های متعال و طبیعی است» (Smith, 2012: 1).

«افلوپین نور و نیز آتش را در مراتب و سطوح مختلفی می‌بیند و حتی به‌دلیل پیوند وجودشناسی بزرگ‌تر بین نور در جهان ما با نوری که در نهایت از احد ساطع می‌شود، نور و آتش برای او مثال و نمونه‌ای از عملکرد علیت الهی است. یعنی نور در هر سطحی همان هستی است (با تجلی‌های متفاوت) و مهم‌تر اینکه همان هستی در هر دو جهان معقول و مادی است؛ بنابراین، در آن متون‌ها افلوپین از وجودشناسی نور در بار متافیزیکی آن استفاده می‌شود» (Smith, 2012: 13). در این مطلب مرز استعاره و آنالوژی بسیار باریک است. یک چیز در دو سطح مختلف و در دو عرصه معقول و مادی لحاظ می‌شود که چون بیانگر نوعی مراتب و تشکیک است، می‌توان آن را نیز آنالوژی به حساب آورد.

افلوپین در *انثادها* احد را نور محض می‌داند و عقل را به خورشید تشبیه می‌کند؛ چون روشنایی خورشید ذاتی آن نیست؛ بلکه روشنایی خود را از احد کسب کرده است. خورشید مرکز روشنایی است که از او می‌تابد و به او وابسته است. روشنایی در همه جا با او است و از او جدایی پذیر نیست (فلوپین، ۱۳۶۶، انثاد ۱، رساله ۷، شماره ۱).

او در *انثاد پنجم*، رساله چهارم درباره آتش و گرمابخشی آن در نسبت با احد و پدیدآورندگی او می‌گوید: «همان‌گونه که در آتش گرمایی هست که ذات او است و گرمایی هم هست که هنگامی پدید می‌آید که آتش اثر می‌بخشد، درحالی‌که خود آن به‌عنوان آتش ثابت می‌ماند، در جهان والا نیز همین‌گونه است؛ ذات برین در جوهر خویش ساکن

عظیمی اعلام می‌کند که پیشاپیش او حرکت می‌کند؛ همچنان که درخور شاهان بزرگ است» (فلوپین، ۱۳۶۶، انثاد ۵، رساله ۵، شماره ۳). سپس سلسله‌مراتبی از افراد از پایین تا نزدیک‌ترین مرتبه به شاه زمینی را بیان می‌کند که در برابر شاه به خاک می‌افتد و در ادامه می‌گوید: «ولی شاهی که ما درباره‌اش سخن می‌گوییم، بر بیگانگان فرمان نمی‌راند؛ بلکه فرمانروایی او عادلانه‌ترین فرمانروایی‌ها است که بالطبع حق او است و سلطنتش سلطنت حقیقی است؛ زیرا او شاه حقیقت و فرمانروای همه مخلوقات خویش و شاه شاهان است. حق این است که پدر خدایان نامیده شود. زئوس نیز از او تقلید می‌کند در اینکه همچون پدرش به نگرستن و نظاره‌کردن قناعت نمی‌ورزد؛ بلکه مانند جدش در راه فعلیت‌بخشیدن به هستی می‌کوشد» (فلوپین، ۱۳۶۶، انثاد ۵، رساله ۵، شماره ۳).

این مطلب که افلوپین در آن از مثال «شاه» استفاده می‌کند، بیانگر آنالوژی تناسب<sup>۱</sup> است<sup>۳</sup> و آنالوژی تناسب جایی مطرح می‌شود که دو نسبت با هم مقایسه و سنجیده شوند. یعنی به مقایسه دو نسبت نظر دارد: «نسبت شاه در ارتباط با زیردستانش» و «نسبت شاه آسمانی با همه مخلوقاتش».

«افلوپین هنگامی که از آنالوژی استفاده می‌کند، اساساً به دنبال استنباط برخی ویژگی‌ها از یک سطح واقعیت به سطح دیگر و معمولاً از سطح پایین‌تر به بالاتر واقعیت است». او از مثال آتش و نور نیز استفاده می‌کند (Smith, 2012: 1).

«یکی از فراوان‌ترین استعاره‌ها، استعاره نور است. نزد افلوپین نور امری غیرجسمانی است و جایگاه خاصی در متافیزیک او دارد که تبیین بیشتری می‌طلبد. گاهی نور به‌عنوان یک استعاره ساده و گاهی

<sup>2</sup> entity

<sup>1</sup> Proportionality

معتقد است در روش ایجابی مفاهیمی از مخلوقات انتزاع و بر خداوند حمل می‌شود؛ مثلاً مفهوم نور، خیر و سعادت و وجود که خدا هیچ‌یک از این مفاهیم نیست. او برتر از هر صفت و مفهوم است و شایسته است برای سخن گفتن از او طریق سلبی به کار برد؛ اما نفی این صفات از او به معنای این نیست که او صفات مخالف آن را دارد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۱۷۳)؛ بلکه سلبی نزد اریوگنا، به معنای تفضیلی است؛ به این معنا که بر تعالی و برتری خدا دلالت دارد.

در ادامه به تبیین رویکرد ایجابی (استعاره) و رویکرد دیالکتیکی و تفضیلی اریوگنا پرداخته می‌شود.

#### الف) رویکرد ایجابی (استعاره)

اریوگنا در کتاب نخست تقسیم طبیعت به تبیین اسم «خدا»<sup>۵</sup> می‌پردازد و می‌گوید اسم «خدا» به‌طور عام در کتاب مقدس آمده است؛ اگرچه اسمای بسیاری مانند خیر، ذات، حقیقت و اسامی دیگر وجود دارد که طبیعت الهی را بیان می‌کنند؛ اما اسم «خدا» فراوان در کتاب مقدس آمده است.<sup>۶</sup> (Eriugena, 1987: 452B). درباره‌ی واژه‌شناسی این اسم از زبان یونانی می‌گوید: «کلمه‌ی خدا یا از "من می‌بینم" گرفته شده است و عبارت "او کسی است که می‌بیند" یعنی او در خودش همه‌ی چیزهایی را که هستند، می‌بیند و هیچ‌چیزی بیرون از خود او نیست که نبیند. یا از "من می‌دوم" گرفته شده است؛ زیرا او در همه‌چیز جاری و ساری است. وقتی می‌گوییم خداوند "جاری است"، به این معنا نیست که به ماورای خودش در حرکت است» (Eriugena, 1987: 452C).

و آرام و ثابت است؛ درعین حال، از نیروی اثربخشی کمالش، نیروی اثربخش دومی وجود مستقل می‌یابد و این وجود دوم، چون هستی خود را از بزرگ‌ترین نیرو دارد، هستی می‌گردد. ذات برین برتر از هستی است» (فلوطين، ۱۳۶۶، ائناد ۵، رساله ۴، شماره ۲). «او» برتر از همه چیز و در نتیجه برتر از وجود است. وجود برین برتر از وجود و برتر از عقل و فراسوی وجود و فراسوی عقل است؛ پس چیزی است که برتر از عقل و در فراسوی عقل است. وجود نقطه‌ی مقابل نیندیشیدن نیست؛ از این رو، عقل و وجود یکی است (فلوطين، ۱۳۶۶، ائناد ۵، رساله ۴، شماره ۲). در این مطلب نیز «آنالوژی تناسب» به کار رفته است که در آن مقایسه‌ی نسبت‌های مختلف لحاظ شده است. «نسبت ذاتی بودن گرما برای آتش» در مقایسه با «گرمایی که به دیگر چیزها می‌دهد» و مقایسه‌ی «نسبت احد در ذات برین خود» و «نیروی اثربخشی او در موجودات دیگر» بیانگر آنالوژی تناسب است.

#### زبان دینی اریوگنا

دیونوسیوس برای شناخت خدا سه راه معرفی می‌کند: «راه ایجابی، راه سلبی و راه تفضیلی» (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۷۲). اریوگنا به تبع دیونوسیوس دو روش برگزید: روش سلبی یا انکار<sup>۱</sup> و روش ایجابی<sup>۲</sup>. اپوفاتیکی<sup>۳</sup> برگرفته از واژه یونانی ἀποφατικὴ به معنای «انکار» است و مستلزم دانشی است که با سلب به دست آید و کاتافاتیکی<sup>۴</sup> از واژه یونانی κατάφατικὴ گرفته شده است و به معنای «ایجاب و تصدیق» است (Carabine, 1995: 308).

نزد اریوگنا روش ایجابی، روش عوام است. او

<sup>5</sup> God

<sup>6</sup> I see

<sup>7</sup> I run

<sup>1</sup> apophatic

<sup>2</sup> kataphatic

<sup>3</sup> apophatic

<sup>4</sup> kataphatic

نخست یا خداوند بیان‌نشدنی، توصیف‌ناپذیر، درک‌نشدنی و ناشناختنی است. او برتر از وجود است. نه جوهر است و نه عرض، بنابراین، مقولات ارسطو بر او اطلاق نمی‌شود؛ زیرا مقولات وجودی هستند؛ درحالی‌که طبیعت نخست برتر از وجود است. اریوگنا با تأثیر از پیشینیان خود می‌گوید خداوند فی‌نفسه ورای هر مخلوقی است و به‌وسیله عقل درک نمی‌شود. همین‌طور درک‌نشدنی است (Eriugena, 1987: 454C-454D).

عقل انسانی می‌تواند درباره اشیا مخلوق و اینکه این اشیا متفاوت هستند، شناخت یابد. اشیا دارای کمیت و کیفیت و نسبت‌ها و زمان و مکان و دیگر اعراض هستند و اعراض و اوصاف، اشیا را متفاوت، و ذوات آنها را پنهان می‌کند و ما اشیا را تعریف می‌کنیم و از این طریق، به آنها شناخت پیدا می‌کنیم. اریوگنا می‌پرسد: آیا می‌توانیم مقولات را برای فهم «طبیعت آنچه خلق می‌کند و خودش خلق نمی‌شود» به کار ببریم؟ او پاسخ می‌دهد: «اگر مقولات ارسطویی را به یاد بیاوریم، به ترتیب می‌پرسند: چه چیز؟ چقدر بزرگ؟ چه نوع؟ در نسبت با چه چیز؟ در چه وضعی؟ دارای چیست؟ در چه مکانی؟ در چه زمانی؟ آیا فعل است یا بر آن فعل انجام می‌شود؟ هیچ‌یک از این موارد در خدا یافت نمی‌شود؛ بنابراین، درباره او گفته نمی‌شود. این موارد به‌طور مشخص در اشیا وجود دارند. اگر درباره خدا بپرسید: "آنچه هست خدا" چیست؟ نخواهید گفت یک جوهر معین خاص است. اگر کسی بگوید: "آن هست"، منظور این نیست که آن یک جوهر معین و مشخص است» (Eriugena, 1987: 588B-588C).

«مقولات به‌هیچ‌وجه به‌طور خاص بر طبیعت بیان‌ناپذیر حمل نمی‌شوند؛ زیرا اگر یکی از مقولات به‌طور خاص بر خداوند اطلاق شود، ضرورتاً نتیجه

سکون است و سکون در حرکت است؛ زیرا او فی‌نفسه تغییرناپذیر است؛ اما او خودش از طریق همه آن‌اشیایی که ذاتاً توسط او قوام و تحقق یافتند، در حرکت است» (Eriugena, 1987: 452D).

او در تبیین این مطلب می‌گوید: «نمی‌گویم خدا به فراتر از خودش حرکت می‌کند؛ بلکه او از خودش، در خودش و به‌سوی خودش حرکت می‌کند». اریوگنا حرکت را در جایی می‌داند که با اراده خدا و برای ساختن همه‌چیز باشد. «و سکون هم به تغییرناپذیری او مربوط است؛ اما به‌طور خاص او نه در حرکت است و نه در سکون؛ زیرا این دو متضاد یکدیگرند؛ بنابراین، این اسامی نیز مانند اسامی دیگر از مخلوق با نوعی استعاره به خالق منتقل می‌شود؛ زیرا او علت همه چیزهایی است که در حرکت یا سکون هستند. او مبدأ همه آنها است و همه آنها با حرکتی طبیعی به‌سوی او در حرکت‌اند تا در او ثابت و جاودانه باقی بمانند؛ زیرا او غایت و پایان همه آنها است. آنها در او آغاز و پایان حرکتشان را می‌یابند؛ از این‌رو، او "کسی که می‌دود" نامیده می‌شود. نه به این دلیل که او به فراسوی خودش می‌دود، کسی که همیشه در خودش تغییرناپذیر است...؛ بلکه چون او همه چیز را از یک وضعیت عدم به وجود برمی‌گرداند» (Eriugena, 1987: 553A-553B).

این مطلب بر علت وجودی بودن خدا و جنبه فعالیت علی او اشاره دارد و هر صفتی که متضادی داشته باشد، به‌طور خاص بر خدا اطلاق نمی‌شود؛ بلکه تنها به‌طور استعاری برای خدا به کار می‌رود.

نزد اریوگنا اصطلاح «خدا» بر دو بعد ذات الهی فی‌نفسه ناشناختنی و حالتی که خدا خودش را در معلولات آشکار می‌کند (آشکارگی و ظهور خدا) اطلاق می‌شود؛ بنابراین، می‌توان درباره فعالیت خلاق خدا سخن گفت (Carabine, 2000: 46). طبیعت

هیچ چیزی بهره‌مند نیست؛ زیرا او هیچ مبدایی فراتر از خودش یا هم‌وجود با خودش ندارد که آن هم‌ذات با او باشد» (Eriugena, 1987: 619c)؛ بنابراین، واقعیت طبیعت الهی آن است که هم می‌تواند فهمیده شود و هم نمی‌تواند. فی‌نفسه نمی‌تواند فهمیده شود و وقتی که در معلولات مخلوق اندیشیده شود، می‌تواند فهمیده شود (Carabine, 2000: 46).

اندیشهٔ اریوگنا بر از این عبارات‌های به‌ظاهر متضاد است که در ادامه در دیالکتیک و روش تفضیلی تبیین می‌شود.

### دیالکتیک اریوگنا

اریوگنا دربارهٔ دیالکتیک می‌گوید: «عمل شاخه‌ای از فلسفه که دیالکتیک نامیده می‌شود، شکستن اجناس به امور زیرمجموعهٔ آنها و از کلی‌ترین به خاص‌ترین و جمع کردن دوبارهٔ آنها با هم از خاص‌ترین به کلی‌ترین است» (Eriugena, 1987: 463B). دیالکتیک نزد او «به‌عنوان مادر هنرها» (Eriugena, 1987: 870B). از جنس به نوع تنزل می‌کند و از نوع به جنس صعود می‌یابد. دیالکتیک نزد او از طریق «خروج<sup>۲</sup> و «بازگشت<sup>۳</sup>» اعمال می‌شود (Carabine, 2000: 29).

پس دیالکتیک به‌عنوان علم سیر مخلوقات از جنس به نوع، و از کلی به جزئی و برگشت معکوس آنها است. اریوگنا در ساختار کتاب عظیم خود نیز می‌گوید در کتاب نخست درمورد ده مقولهٔ اشیا بحث کردیم و اینکه این مقولات به‌طور لفظی بر خالق آنها و علت آنها حمل نمی‌شود و بحث تا برگشت دوبارهٔ همهٔ اشیا از طریق علل اولیه به علت نخستین و متحدشدن آنها و بازگشت همهٔ مخلوقات به آغازشان

می‌شود که خداوند یک جنس است؛ اما خداوند نه جنس و نه نوع و نه عرض نیست؛ بنابراین، هیچ مقوله‌ای نمی‌توان به‌طور خاص بر خداوند اطلاق کرد» (Eriugena, 1987: 589A).

ذات، خیر، فضیلت، حقیقت، حکمت و صفاتی از این نوع، تنها به‌طور استعاری بر خدا دلالت دارند؛ زیرا با عقل تنها می‌توان به علت بیان‌ناپذیر همهٔ اشیا، به‌عنوان متعالی از ذات رسید. بدین معنا که عقل بشری با اندیشیدن تنها می‌تواند به علت اشیا پی ببرد؛ آن هم علتی که تنها به‌طور استعاری می‌توان صفاتی بر او اطلاق کرد و درحقیقت خدا متعالی از ذات، حقیقت و حکمت است و به‌هیچ‌وجه صفات و اسامی به‌طور خاص آن‌طور که بر اشیا و مخلوقات صفات اطلاق می‌شود، بر او اطلاق نمی‌شود و اطلاق به‌طور استعاری است (Eriugena, 1987: 464A). به‌نظر اریوگنا، «استعاره» نشان‌دهندهٔ استفاده از نامی برای یک چیز است که دربارهٔ چیزی دیگر به کار می‌رود. صفاتی که بر مقولات اشاره دارند، به‌طور خاص و در معنای متعارف مربوط به اشیا مخلوق است و می‌توان از طریق آنالوژی<sup>۱</sup> آن را به علت اشیا نیز نسبت داد (Eriugena, 1987: 463C).

آنچه در مخلوقات حقیقی است و بر آنها به‌طور حقیقی اطلاق می‌شود، برای خدا به‌صورت استعاری است؛ برای مثال، «خیر» که به خالق اطلاق می‌شود، به‌طور معمول بر مخلوق اطلاق می‌شود؛ بنابراین، «خیر» مخلوق درنهایت در خالق ریشه دارد (Marenbon, 1998: 130).

«دربارهٔ مبدأ همهٔ چیزها یعنی خدا که واحد و علت نخستین همهٔ علل است و علتی فرای علت و خیری فراتر از وجود است که همهٔ مبادی و علل همهٔ اشیا از آن بهره‌مند هستند؛ درحالی‌که او خودش از

<sup>2</sup> exitus

<sup>3</sup> reditus

<sup>1</sup> Analogy

چگونه ذات الهی فی نفسه درک شدنی نیست و در تجلی اش و در خلقت درک می شود. «چگونه خدا هم متعالی و همه جاحاضر<sup>۱</sup> است، هم شبیه هم متفاوت، هم پنهان است و کشف می شود» (Carabine, 1995: 305-306). «هیچ چیزی پنهان تر از آن نیست؛ هیچ چیزی آشکارتر، هیچ جا نیست و در همه جا هست؛ یک نور وصف ناشدنی که برای چشم عقل همه آشکار است و با هیچ عقلی نمی توان «آنچه آن هست» را شناخت. منتشر شده از طریق همه چیز تا بی نهایت است. هم همه اشیا است و هم در همه اشیا و هم هیچ چیز نیست و در هیچ چیز نیست» (Eriugena, 1987: 668C).

رہیافت دیالکتیکی به این معنا است که اصطلاحات سلبی و ایجابی که درباره خدا به کار می رود، از حیث معنایی و مفهومی، دیالکتیک را در خود دارند؛ مثلاً ظاهر و پنهان بودن، همه جا و هیچ جا بودن و بسیاری صفات دیگر که پیش از این گفتیم، با تحلیل معنایی می توان تضاد ظاهری آنها را تبیین کرد و آن تضادها را در سنتزی به نام «تفضیلی» جمع کرد که در ادامه تبیین می شود.

### هماهنگی سلب و ایجاب در رهیافت تفضیلی

برای تبیین هماهنگی میان سلب و ایجاب در رهیافت تفضیلی، این پرسش مطرح است: نسبت سلب و ایجاب با هم چگونه است؟ آیا این دو متضاد هستند؟ در تبیین اسامی خدا اصلی مدنظر اریوگنا است که رهیافت تفضیلی خود را براساس آن اصل تبیین می کند. آن اصل این است: «هر چیزی که متضادی دارد، نمی تواند به طور خاص درباره خدا گفته شود» (Eriugena, 1987: 459D). اینک به بررسی اسامی در رهیافت تفضیلی پرداخته می شود:

و پایانشان ادامه می یابد (Eriugena, 1987: 528D). اما در بررسی الهیات و معرفی خدا و صفاتش با معنای دیگری از دیالکتیک نزد اریوگنا مواجه هستیم که در آن از اصطلاح و عبارت های به ظاهر متضاد در توصیف خدا استفاده می شود. اریوگنا از طریق این فرایند دیالکتیکی تبیین می کند چگونه دو الهیات ایجابی و سلبی در فهم وجودشناسانه او پایه و اساس هستند (Carabine, 1995: 304). صفات و عبارتی که درباره خداوند به کار می برد، وجه دیالکتیکی دارند؛ مانند خدا خالق نامخلوق است؛ او صورت بی صورت است...؛ او پنهان است و کشف می شود؛ درعین حال که ناشناختنی است (Carabine, 1995: 269). در تمام این صفاتی که درباره خدا گفته شد، نوعی چالش میان روش ایجابی و سلبی وجود دارد. خالق بودن خدا در عین نامخلوق بودنش، یا ناشناختنی بودن ذات خدا و درعین حال کشف شدن او، یا نامتحرک بودن خدا و فعال بودنش همگی بیانگر نوع نگرش ما درباره خدا از زوایای مختلف ایجاب و سلب هم زمان است. زمانی که گفته می شود خالق نامخلوق، بدین معنا است که علت نخستین همه علل است و ناشناختنی، غیر نامیدنی، بیان ناپذیر است. اصطلاح «نامخلوق» برای فهم دیالکتیکی واقعیت الهی راهی باز می کند: خدا می تواند به عنوان خالق شناخته شود؛ اما به عنوان نامخلوق ناشناختنی بماند؛ حتی برای خود خدا (Carabine, 2000: 45). اریوگنا درباره شناخت ذات اشیا نیز به نوعی لادری گری معتقد است و می گوید ما فقط عوارض و اوصاف اشیا را از طریق مقولات می شناسیم و عوارض، ذات اشیا را بر ما می پوشانند و درمورد ذات الهی نیز نمی توانیم مقولات را به کار گیریم؛ پس ذات الهی از ما پنهان است (Carabine, 1995: 304).

تمرکز اندیشه اریوگنا بر این مسئله است که

<sup>۱</sup> immanent

«حقیقت»: در اطلاق اسم حقیقت برای خدا، «حقیقت متضاد با دروغ است و به طور خاص بر خدا اطلاق نمی‌شود. او حقیقت است، یعنی فراتر از حق و راستی و فراتر از حقیقت است» (Eriugena, 1968: 460B). «از سوی دیگر آنکه می‌گوید: "او حقیقت نیست"، به این معنا است که طبیعت الهی درک‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر است. این قضیه انکار نمی‌کند که آن [حقیقت] است؛ بلکه منکر این است که آن به طور خاص حقیقت نامیده شود؛ زیرا همه این معانی الوهیت را می‌پوشانند» (Eriugena, 1968: 461D). «"خدا حقیقت است" متضاد قضیه "خدا حقیقت نیست" است. به نظر می‌رسد این دو قضیه ایجابی و سلبی متضاد باشند؛ اما با بررسی دقیق‌تر مشخص می‌شود تقابلی میان این دو قضیه نیست؛ زیرا وقتی گفته می‌شود "خدا حقیقت است" به طور خاص تصدیق نمی‌کند که جوهر الهی حقیقت است؛ بلکه از طریق اشاره معنایی از مخلوق به خالق می‌توان چنین اسمی بر او اطلاق کرد؛ زیرا ذات الهی وجودی مبرا و عاری از هر معنای خاصی است و این اسامی ذات الهی را می‌پوشانند» (Eriugena, 1968: 461C-461D). در واقع، صفات ایجابی در معنای خاص بر خدا اطلاق نمی‌شوند؛ بلکه بر مخلوقات حمل می‌شوند و اطلاق آنها بر خدا به صورت استعاری و مجازی و در معنای سلبی است. در معنای سلبی یعنی صفت و اسمی که مخلوقات دارند از خدا سلب می‌شود و اسم یا صفتی فراتر از آن صفات که مخلوقات آنها را دارند، بر او اطلاق می‌شود. این دلیل را می‌توان در همه اسمای الهی به کار برد.

- ذات: «او ذات<sup>۲</sup> نامیده می‌شود؛ اما دقیقاً سخن از این است که ذات نیست؛ زیرا وجود داشتن متضاد با عدم است؛ بنابراین، او ذات است؛ یعنی او فراذات است» (Eriugena, 1987: 459D). «آن ذات است»، ایجابی است. «آن ذات نیست»، سلبی است. «آن فراذات است»، ایجاب و سلب با هم است؛ زیرا فاقد

- حکمت: «حکمت به طور خاص بر خدا حمل نمی‌شود؛ زیرا جهل و حماقت متضاد با حکمت و خرد است؛ از این رو، نسبت حکمت برای خدا، یعنی فراتر از خرد است؛ یعنی فراتر از حکمت است»

<sup>1</sup> Super or More than

<sup>2</sup> Essence

(Eriugena, 1987: 460B).

«او فراتر از حیات است؛ زیرا حیات متضاد با مرگ است. در مورد نور نیز چنین است. نور در مقابل تاریکی است» (Eriugena, 1987: 460B). مراد از فراذات، فراتر از حقیقت، فراتر از حکمت و صفات مشابه تأکید بیشتر بر شاخهٔ سلبی الهیات است تا الهیات ایجابی» (Eriugena, 1968: 462B).

آن صفاتی که در ظاهر ایجابی است، حمل ایجابی آن بر خدا به طور استعاری است و معنای آن سلبی است؛ براین اساس، به سنتز میان ایجاب و سلب رسیدیم. مثلاً قضیهٔ ایجابی «او فراذات است»، سلب ذات در معنای مخلوقات از خدا است و قضیهٔ ایجابی «او فراذات است» انکار می‌کند که او ذات باشد؛ بنابراین، سلبی است؛ اما به صورت سلبی بیان نشده است و معنای سلب در آن پنهان است و معنای پنهان را از عباراتی می‌فهمیم که آشکار هستند (Eriugena, 1987: 462B).

### نتیجه‌گیری

- نوعی از الهیات سلبی که در *اثنادها* هست، دقیقاً همان روش و راهی نیست که اریوگنا برای حل مسائل الهیاتی بسط داد؛ اما در موارد متعددی رهیافت افلوپین در مواجهه با «احد» با اریوگنا در ششصد سال پس از او پیوند می‌یابد. در روش ایجابی و تلقی آنها از این روش، در رهیافت سلبی و بیان تفضیلی پیوندی میان آنها برقرار است؛ اما در کاربری استعاره و آنالوژی میان آنها تفاوت وجود دارد.

- روش ایجابی: در افلوپین روش ایجابی هم با روش تفضیلی و هم با روش سلبی همراه می‌شود. ازسویی احد علتی فراتر از همهٔ چیزها است و وجود او نیز فراتر از همه است. ازسوی دیگر، احد علتی است، مثل هیچ موجودی نیست و وجود او نیز مثل

سلب است؛ اما در معنا کاملاً سلبی است. اینکه می‌گوید «آن فراذات» است، «آنچه آن هست» را نمی‌گوید؛ بلکه «آنچه آن نیست» را می‌گوید؛ زیرا می‌گوید که آن ذات نیست؛ بلکه بیشتر از ذات است. «آنچه آن هست»، بیشتر از ذات است و آشکار نمی‌شود. خدا هیچ‌یک از این چیزهایی که هستند، نیست؛ بلکه او بیشتر از این چیزهایی است که هستند. آنچه آن «هست» است. به هیچ وجه به تعریف در نمی‌آید» (Eriugena, 1987: 462D).

- «خیر»: «او خیر نامیده می‌شود؛ اما دقیقاً سخنش این است که او خیر نیست؛ زیرا خیر متضاد با شر است؛ بنابراین، او فراتر از خیر است» (Eriugena, 1987: 459D). «خیر» در قضیهٔ ایجابی «او خیر است»، متضاد با شرارت است و خدا به این معنا خیر نیست؛ بنابراین، او خیر نیست؛ بلکه «او فراتر از خیر است». «هیچ موجودی بر حسب طبیعت خود «خیر» نیست؛ بلکه موجودات با بهره‌مندی از خیر برین، خیر هستند» (Eriugena, 1987: 454A).

- موجود<sup>۱</sup>: «هر چیزی که گفته می‌شود وجود دارد، فی نفسه وجود ندارد؛ بلکه با بهره‌مندی از طبیعتی که به حق وجود دارد، وجود دارد» (Eriugena, 1968: 454A). وجود برای مخلوقات به معنای وجود از راه بهره‌مندی است و برای هر موجودی جز خدا به کار رود، یعنی موجودی که وجودش از راه بهره‌مندی است و در خودش و فی نفسه وجود ندارد. اطلاق وجود بر خدا، «او هست»؛ یعنی «او فراتر از وجود چونان بهره‌مندی است و به نفسه وجود دارد.

- صفت ازلی: «او ازلی به معنای خاص نیست؛ زیرا ازلی بودن متضاد با زمانی بودن است. او ازلی است؛ یعنی او فراتر از ازلی و فراتر از ازلیت است»

<sup>1</sup> being

وجود محسوسات نیست. در اریوگنا اطلاق صفات ایجابی برای خدا نوعی حجاب و پوشش لحاظ می‌شود؛ اما نزد افلوپین معنای ایجابی بیانگر شناختی از «احد» است.

- روش سلبی در افلوپین همراه با ایجاب است؛ به این معنا که سلب زیبایی از احد به معنای تصدیق زیبایی در فراتر از زیبایی امور دیگر در احد است. در واقع، روش او سلبی-تفضیلی است. در اریوگنا نیز سلب و ایجاب در سنتزی به هم می‌رسند که آن سنتز در مرتبه برتر و بالاتر از سلب است که رهیافت «تفضیلی» است؛ بنابراین، در هردو آنها روش سلبی به تفضیلی منجر می‌شود. سلب خیر و زیبایی، وجود، و اندیشه در معنای محدود آن از «احد» و اثبات آن در معنایی فراتر از آنچه بر امور دیگر اطلاق می‌شود، از مشخصه‌های مشترک و مورد توافق افلوپین و اریوگنا است. در واقع، افلوپین در روش ایجابی نیز تفضیلی است؛ به این معنا که در روش ایجابی صرفاً به تصدیق آن اسم ایجابی برای احد بسنده نمی‌کند و مراد از آن اسم ایجابی در اطلاق آن بر احد به صورت تفضیلی و «فراتر» و امری «بالاتر» از اطلاق آن بر امور دیگر است؛ بنابراین، تنها از طریق الهیات سلبی به تفضیلی نمی‌رسیم؛ بلکه از الهیات ایجابی نیز می‌توان به الهیات تفضیلی رسید.

- در افلوپین با روش ایجابی و سلبی که در هردو، این روش رویکردی تفضیلی دارد، می‌توان به نحو معناداری از احد سخن گفت. روش سلبی افلوپین با رویکردی تفضیلی و روش سلبی اریوگنا با رویکردی دیالکتیکی همراه است. در عین شناخت خدا به طور سلبی، شناخت ناپذیری ذات او را بیان می‌کنند؛ بنابراین، از این حیث که افلوپین آنالوژی را با بیان ایجابی مطرح کرد و از طریق ایجابی به نحو معناداری برای سخن گفتن از احد بهره می‌برد با

اریوگنا متفاوت است. از سوی دیگر، در افلوپین از حیث وجودشناسی نیز در آنالوژی احد علت چیزهای دیگر است و همه اوصاف خیر و کمال و بساطت برای او ذاتی و برای مخلوقات بالعرض است، نیز راه بیان ناپذیری خدا بسته می‌شود؛ چون آنالوژی شناختی ناقص از خدا به دست می‌دهد؛ اما نزد اریوگنا صفات خاص مخلوقات بر خدا به طور استعاری است و آنالوژی نزد او با استعاره هم‌سو است؛ بنابراین، زبان دین در افلوپین، راه ایجابی، راه سلبی و آنالوژی است؛ اما زبان دین در اریوگنا راه ایجابی (استعاری)، راه سلبی-دیالکتیکی و راه سلبی-تفضیلی است.

- دیالکتیک در اریوگنا هم به عنوان علم و هم به عنوان روش مدنظر است. دیالکتیک به عنوان علم سیر ایجاد موجودات از علت نخستین و بازگشت همان موجودات به علت غایی است و خدا مبدأ و منتهای و غایت موجودات است. او در تبیین مطلبی در فرایند دیالکتیکی به توصیف خدا با عنوان علت مخلوقات و علت ایجاد آنها که همه چیز را از وضعیت عدم به وضعیت وجود برمی‌گرداند و به آنها وجود می‌بخشد و هم با عنوان غایت آنها که همگی به سوی او در حرکت هستند و به سوی او بازمی‌گردند، پرداخته است. دیالکتیک به عنوان روش، خود به دو صورت است: یکی از جنس به نوع و از کلی به جزئی رفتن است و نوعی دیگر آن دو راه ایجابی و سلبی با تحلیلی متافیزیکی در فرایند دیالکتیکی پیوند می‌یابند و اسامی با لفظ «فرا» و «بیشتر از» که صورتی ایجابی و معنایی سلبی دارند، بر خدا اطلاق می‌شود و این چنین دیالکتیک و رهیافت تفضیلی در اریوگنا با هم همپوشانی می‌یابند.



## منابع

- Tradition: Plato to Eriugena: Eeters Press Louvain W.B. Eerdmans.
- Carabine, Deirdre. (2000). *Great Medieval Thinkers: John Scottus Eriugena*, New York-Oxford. Oxford University Press.
- Clark, Stephen R. L. (2016). *PLOTINUS, Myth, Metaphor, and Philosophical Practice*. Chicago and London: The University Of Chicago Press.
- Copleston Fredrick (1985). *A History of Philosophy*, V.2, Augustine to Scouts, Image Book.
- Erivgenae, Iohannis Scotti (1987). *Periphyseon*, (The Division of Nature) Translation by I.P. Sheldon-Williams, Revised by John J. O'Meara. Dumbarton Oaks Washington.
- Erivgenae, Iohannis Scotti (1968). *Periphyseon*, Book1, Edited By: I.P. Sheldon-Williams, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies.
- Harrington, Michael (2019). rrr igg ttt t tt Nllll ttiii c Triiii ti'''''' in *A Companion to John Scottus Eriugena*, Edited by Adrian Guiu. LEIDEN/ BOSTON, BRILL.
- Gersh, Stephen (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*, Brill.
- Marenbon, John, (1998), *Routledge History of Philosophy*, 3, London and New York, RUTLEDGE.
- Smith, Andrew (2012). Iimgga aAA All ggy in tttt i''''''', *proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Brill, (accessed by 19/ 7/ 2021).
- Colloquium 1: Image and Analogy in Plotinus in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy Volume 27 Issue 1 (2012)* (brill.com)
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس*. انتشارات سمت.
- حیدرپور کیایی، اسدالله (۱۳۹۵). «الهیات تنزیه‌ی افلوپین». *فلسفه دین*، ۱۳، ۴، ۷۱۷-۷۳۷.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌های اسلامی، چاپ دوم.
- فلوپین (۱۳۶۶). *مجموعه آثار*، جلد ۱ و ۲. ترجمه محمدحسن لطفی. انتشارات خوارزمی.
- کاکائی، مستانه؛ کلباسی اشتری، حسین (۱۳۹۸). «جایگاه وجود در خداشناسی فرانسیسکو سوارز»، *الهیات تطبیقی (علمی)*، سال دهم، ۲۱، ۱۷-۲۸.
- کاکائی، مستانه (۱۳۹۹). *نسبت خدا و وجود در فلسفه سوارز (با تأکید بر مباحثات بیست و هشتم و بیست و نهم کتاب مباحثات مابعدالطبیعی (Metaphysical Disputations)*. رساله دکتری، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- موحدی نجف‌آبادی، محمدرضا؛ حکاک، محمد (۱۳۹۵). «تبیین استعاری و غیراستعاری فلوپین از صدور». *دوفصلنامه فلسفی شناخت*، ۷۵/۱، ۲۰۱-۲۱۸.
- Carabine, Deirdre (1995). *The Unknown God, Negative Theology in The Platonic*

## پی‌نوشت‌ها

آ) می‌توان درباره تأثیر سنت یهودی-مسیحی بر فلسفه از مبحث مهم «وجود» سخن گفت که به بحث خداشناسی ورود پیدا می‌کند. جایی که در سفر خروج (۱۴:۳) خدا به موسی می‌گوید «من آنم که هستم» به بنی اسرائیل بگویند «آن که هست» مرا نزد شما فرستاده است. اتین ژیلسون این عبارت‌های سفر خروج را «متافیزیک سفر خروج» (The Metaphysics of Exodus) نامیده است (کاکائی، ۱۳۹۹: ۲۰۷). در سیر فلسفه قرون وسطی این عبارت سفر خروج توسط فیلسوفان مانند توماس آکوئینی، فرانسیسکو سوارز و دیگران تفسیر شد. مقاله جایگاه وجود در خداشناسی فرانسیسکو سوارز کاکائی این مسئله را بررسی کرده است و از تأثیر فلسفه یونان بر سنت یهودی-مسیحی هم می‌توان از «لوگوس» سخن گفت که با «کلمه» در تورات و انجیل در میان آباء کلیسا و فلسفه مسیحیت بازخوانی شد که در مقاله جایی ندارد.

ب) اگر یک مشخصه بنیادی برای خدا لحاظ شود، مثل آنچه در فیلسوفان وجودگرا بر «وجود» برای خدا تأکید دارند، ساده‌تر می‌توان بساطت را به وجود برگرداند و بساطت را با وجود تعریف کرد. آنچه وجود آن محض و بدون ترکیب با ماهیت است، بسیط است. حقیقت وجودی او بسیط است؛ اما به نظر نمی‌رسد برای تعریف بساطت بی‌نیاز از سلب ترکیب باشیم.

ت) سیر تاریخی استفاده از آنالوژی به افلاطون برمی‌گردد. افلاطون نخستین کسی است که فهم فلسفی «آنالوژی» را در تیمائوس و جمهوری به کار برد. او در توصیف خیر از آنالوژی خورشید استفاده می‌کند. نزد ارسطو مبحث آنالوژی زیرمجموعه بحث اشتراک لفظی (Equivocal) و یکی از اقسام آن است و نوع اساسی آنالوژی برای افلاطون و ارسطو آنالوژی نسبت‌های مرکب، به معنای یونانی آن مستلزم مقایسه دو نسبت یا رابطه است. توماس آکوئینی (۱۲۲۵-۱۲۷۴م.) آن را آنالوژی «تناسب» می‌نامد. طرفین این نوع تشابه دو نسبت‌اند، نه دو شیء یا دو صفت. آنالوژی در قرون وسطی در مباحث الهیاتی بسیار استفاده می‌شود. نزد توماس چهار قسم آنالوژی مطرح می‌شود و پس از او در کایتان (۱۴۸۰-۱۵۴۷م.) و سوارز (۱۵۴۸-۱۶۱۷م.) بحث اختصاصی‌تر و گسترده‌تر می‌شود. غالب‌ترین قسم آنالوژی در یونان، آنالوژی تناسب بوده و در افلوطن نیز آنالوژی تناسب به کار رفته است (کاکائی، ۱۳۹۹: ۸۹-۹۰).

ث) کتاب تقسیم طبیعت اریوگنا مثل آثار افلاطون و ارسطو، طبق پاراگراف‌بندی شماره‌گذاری شده است و هر شماره تا چهار حرف A-B-C-D ادامه می‌یابد.

ح) Of this name [then] an etymology has been taken over from the Greeks: for either it is derived from the verb Gecopw, that ... II eee"; or foom hle vebbGeoq hlat ... "I uun"; or — which is more likely [since] the meaning of both is [one and] the same — it is correctly held to be derived from both. For when it is derived ixova the vebbGepp cu, Gôç ss nppppeddooean "ee Who eee"; for ee ees nmmmmeff all hlnrgs that aee [whlle] ee looks upon nothnrg hlat ss oudddd mmmelf becauee oudddd Him there is nothing. But when Gsôç is derived from the verb Géco it is correctly interpredd "ee Who uun"; for ee uuns throughout all things and never stays but by His running fills out all things. (Eriugena, 1987, 452C)

ح) با جست‌وجو در اثر عظیم اریوگنا ۷ مورد اصطلاح آنالوژی یافته شد که بیشتر آن را برای بیان مشابهت به کار برده است. در این متن آنالوژی با استعاره یکی است.

خ) اریوگنا می‌گوید: «تقسیم طبیعت از خالق و مخلوق شروع می‌شود و به انسان ختم می‌شود که آفرینش او تاج افعال الهی است. همان‌طور که کار شش‌روزه را کامل می‌کند و بازگشت به سوی "او" از انسان آغاز می‌شود و از طریق انسان به خود خدا که آغاز همه تقسیمات و پایان همه اتحادها است، بالا می‌رود. ابتدا از خدا شروع شد و با نزول درجاتی به پایان آن در تقسیم انسان به مرد و زن رسید و دوباره اتحاد از انسان شروع می‌شود و از طریق فیض نجات‌دهنده صعود می‌کند؛ بنابراین، وحدت طبیعت از طریق فیض منجی از انسان آغاز خواهد شد.» (Eriugena, 1987: 531D-532A).

د) اریوگنا بحث «موجود» را در مقابل «ناموجود» قرار می‌دهد و در تقسیم اول طبیعت به موجود (being) () و ناموجود (non-being) یک معنای ثابت و مشخصی از «موجود» ارائه نمی‌دهد؛ بلکه برای تبیین آن پنج حالت متفاوت در نظر می‌گیرد: حالت نخست مطابق با ادراک‌پذیری است. آنچه با عقل و حس درک شود، وجود دارد و آنچه درک‌پذیر نیست، ناموجود است؛ مثلاً خدا درک‌پذیر نیست و در این معنا «نیست» در حالت دوم موجود و ناموجود مطابق با نظم و جایگاه مراتب، از خالق به پایین‌ترین مخلوقات و برعکس آن معنا می‌شود. اگر موجود بر انسان اطلاق شود، فرشتگان ناموجود هستند و برعکس. حالت سوم مطابق با فعلیت یافتن است. یک چیز اگر بالفعل باشد، «هست» و اگر ممکن باشد، آن «نیست». حالت چهارم مطابق با قوه ادراک است. اگر عقل درک کند، «موجود» است و اگر با حس درک شود، «ناموجود» است. حالت پنجم مطابق با یادآوری تصور خدا است و تنها بر انسان اطلاق‌شدنی است. اگر تصور خدا را از طریق فیض دریافت کند، او «هست». اگر انسانی در گناه باشد، آن «نیست» (Eriugena, 1987: 443a-445D) و در مبحث اسامی خدا، موجود را از حیث بهره‌مندی نیز تعریف می‌کند؛ بنابراین، حالت‌های مختلف وجود، خدا نزد اریوگنا «فراوجود» و برتر از وجود است؛ زیرا با عقل و حس درک نمی‌شود.