

ابعاد وجودی، معرفتی و زبانی الاهیات سلبی دیونوسیوس مجعول

امیر نصری*

عطیه کشتکاران**

چکیده

الاهیات سلبی پاسخی به پرسش از چگونگی سخن گفتن از ذات خداوند و امکان شناخت وی است که به صورت سلب زبانی نمود می‌یابد و از سه بُعد وجودی، معرفتی و زبانی قابل بررسی است. دیونوسیوس مجعول فیلسوف و عارف مسیحی اوایل قرون وسطی است که الاهیات سلبی وی تأثیر بسیاری بر عارفان پس از خود داشته است. شیوه الهیاتی وی متشکل از چهار مرحله است: ۱. ایجابی، که با حرکت نزولی از صفات کلی و انتزاعی امر متعالی آن‌ها را به مخلوقات متصف می‌کند؛ ۲. سلبی، که در سیری صعودی به تنزیه خداوند از صفات و مفاهیم می‌پردازد؛ ۳. تفضیلی، که با سلب سلب منکر صفات ایجابی و هم سلبی از خداوند می‌شود؛ ۴. عرفانی، که سخن گفتن از خداوند را در سکوت و زبان را از بیان امر الوهی عاجز می‌داند. هر کدام از این مراحل بر اساس یکی از ابعاد الاهیات سلبی بنا شده‌اند و به سبب اشکالی منجر به مرحله بعد می‌شوند. در شیوه ایجابی با مبنایی وجودی و هستی‌شناسانه می‌آغازد و به علت مشکل معرفتی پیش آمده و تقید خداوند، به مرحله سلبی روی می‌آورد. مرحله سلبی نیز منجر به انتساب صفات متضاد سلب شده و تعین و تقید خداوند می‌شود؛ لذا وی روش تفضیلی را در پیش می‌گیرد. در شیوه تفضیلی سلب توأمان صفات ایجابی و سلبی نوعی از آشفتگی زبانی را به وجود می‌آورد که راه کار دیونوسیوس در نهایت شیوه عرفانی و بیان عجز زبان از توصیف خداوند است.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی amir.nasri@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)

keshtkaran_at@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۸

کلیدواژه‌ها: دیونوسیوس مجعول، الاهیات ایجابی، الاهیات سلبی، بعد وجودی، بعد معرفتی، بعد زبانی.

۱. مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین موضوعات مورد بحث در ادیان گوناگون، مفهوم موجود متعالی یا خداوند است. شناخت ذات و صفات آن، امکان معرفت و شناخت انسان به این موجود متعالی و لوازم و فروع این مسائل همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است و از آن‌جا که بیان این اندیشه‌ها و انتقال آن‌ها جز از طریق زبان صورت نمی‌گیرد لذا سخن گفتن درباره خدا و نحوه فهم اسما و صفات وی نیز از مباحث کلامی و الاهیاتی به‌شمار می‌رود (علی‌خانی، ۱۳۹۱: ۹۱).

زبان، ریشه در تفکر و اعتقادات دارد و هر اندازه که طبیعت امر مورد نظر، متعالی و فراتر از محسوسات ما باشد و دسترسی معرفتی به آن را امری بعید و نامحتمل بدانیم سخن گفتن از وی به مراتب با دشواری‌های زبانی بیش‌تری روبه‌رو خواهد شد. از سوی دیگر خود زبان نیز با محدودیت‌های فراوانی مواجه است که حتی در زندگی روزمره نیز شاید نتواند پاسخ‌گوی تمام نیازهای ارتباطی و کلامی ما باشد. درهم‌پیچیدگی توانش محدود زبانی و تعالی ذاتی و معرفتی واقعیت الوهی موجب شده است که سخن گفتن از خداوند به چالشی جدی برای خداپاوران تبدیل شود و نظریه‌های متعددی برای رفع این مشکل شکل گیرد.

تشبیه و تنزیه یا الاهیات ایجابی و سلبی را می‌توان مهم‌ترین پاسخ‌های طرح‌شده به این مشکل دانست. تشبیه از اسما و صفات و ظهورات و تجلیات ذات، سخن می‌گوید و رابطه ذات با تعینات و به تعبیری بهتر با ماسوی الله را روشن و مشخص می‌سازد؛ حال آن‌که تنزیه بیش‌تر به مرتبه ذات مطلق و بلا تعین می‌پردازد (شمس، ۱۳۸۹: ۸۱). به بیان ساده‌تر تشبیه را می‌توان مانند کردن خالق به خلق یا خلق به خالق و تنزیه را سلب این همانندی دانست. بشر همواره در طول تاریخ در تلاش بوده است تا معقول را به محسوس تشبیه کند و از این طریق به نوعی معرفت و شناخت برسد (همان: ۱۹). اما با فرض تعالی خداوند، روش تشبیهی با مشکلاتی همراه است؛ زیرا تصورات متناهی را نمی‌توان حقیقتاً درباره خداوند نامتناهی صادق دانست. ولی با احکام سلبی می‌توان مانع چنین امری شد؛ زیرا دقیقاً

این محدودیت‌ها و تناهی است که باید سلب شود تا کلمات سلبی بتوانند نامحدود و متعالی را بیان کنند (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۳۵).

۲. الاهیات سلبی

از آن‌جا که الاهیات سلبی یا تنزیهی بیش‌تر در ظاهر کلام و نحوه سخن گفتن ما از خداوند بروز و ظهور دارد؛ لذا تعاریف گوناگونی که برای آن ذکر شده است بیش‌تر ناظر به بُعد زبانی این الاهیات هستند. گرچه نمی‌توان این تعاریف را از اساس خطا خواند؛ ولی بهتر آن است که با تعریفی جامع و همه‌جانبه مسیر پیش‌رو برای تفکیک و تعریف هر کدام از ابعاد الاهیات سلبی را هموار سازیم.

الاهیات سلبی بر امتناع معرفت به ذات خدا تأکید می‌کند و ذات خدا را نه متعلق علم بلکه متعلق جهل مکتسب می‌داند (بحرانی، ۱۳۸۹: ۳۵). به این معنا که جهل ما نسبت به معرفت و توصیف خداوند پس از علم به عدم تناهی خداوند حاصل می‌شود و الاهیات سلبی برای توصیف بهتر بی‌کرانگی ذات باری تعالی دستگیر ما خواهد بود. الاهیات سلبی در تلاش است که با سلب حدود، اوصاف و خصایص امکانی و جسمانی ما از خداوند، ما را به سوی معرفت خدا پیش‌برد (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۹۱)؛ از این‌رو هرچه معرفت سلبی ما به خداوند بیش‌تر باشد و بتوانیم سلب‌های متراکم‌تری را به خدا نسبت دهیم به تنزیه برتری دست می‌یابیم و بنابراین از معرفت برتر و والاتری برخوردار هستیم (همان: ۹۲).

باید توجه داشت که سلب صفات در الاهیات سلبی از طریق سلب محض و یا سلب سلب صورت می‌گیرد. در سلب محض، نقیض اوصافی که به صورت ایجابی به خدا نسبت داده شده بود از وی سلب می‌شود. مثلاً اگر در باب علم الهی به طریق ایجابی می‌گوییم «خدا عالم است» در شیوه سلب محض، گزاره «خدا غیر عالم (جاهل) نیست» صحیح است. لکن در سلب سلب، حتی صفات سلبی را نیز از خدا سلب می‌نماییم و ذات خداوند را برتر از اوصاف (چه ایجابی و چه سلبی) می‌دانیم؛ لذا باید بگوییم «خدا نه عالم است و نه جاهل».

بنابراین به صورت خلاصه می‌توان گفت الاهیات سلبی پاسخی به پرسش از ذات و امکان شناخت خداوند است که به صورت سلب زبانی نمود می‌یابد.

۱.۲ ابعاد الاهیات سلبی

بسیاری از الهی‌دانان معاصر، هم‌چون دنیس ترنر، الاهیات سلبی را واجد سه بُعد اصلی می‌شمارند. برای نمونه یوزف بویز (Joseph Buijs) سه برنهاد اصلی الاهیات سلبی را چنین معرفی می‌کند: برنهاد مابعدالطبیعی (هستی‌شناختی) در باب ذات خدا، برنهاد معرفت‌شناختی درباره این مطلب که چه شناختی از خدا ممکن است و برنهاد معناشناختی (و زبان‌شناختی) در باب زبانی که ما باید هنگام سخن‌گفتن از خدا به‌کار گیریم (کاکایی و بحرانی، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

الاهیات سلبی را می‌توان از سه منظر متفاوت نگریست و با توجه به سهم تأثیر هر کدام از این ابعاد در شکل‌گیری الاهیات سلبی، تحلیلی جامع‌تر و تصویری دقیق‌تر از آن ارائه داد. سه بُعد اصلی الاهیات سلبی چنین است: ۱. بعد وجودی؛ ۲. بعد معرفتی؛ و ۳. بعد زبانی.

الف) بُعد وجودی

از آن‌جا که جنبه‌های معرفتی و زبانی الاهیات مبتنی بر دیدگاه هستی‌شناختی ما درباره خداوند و نظام عالم است، بعد وجودی محوری‌ترین بُعد هر دیدگاه الاهیاتی است که دیگر حیثیات، وابسته به آن صورت می‌پذیرند. البته تمایز میان بعد وجودی و معرفتی چندان ساده نیست؛ زیرا هرچه خداوند را متعالی‌تر از خلق بدانیم امکان شناخت او کم‌تر است و بالعکس (حسینی شاهرودی و استثنایی، ۱۳۹۱ الف: ۳۳)، اما عمده‌تاً نظریه‌های شناخت درباره خداوند بر اساس دیدگاه پیشین ما نسبت به ذات و ماهیت خدا شکل می‌گیرد.

اعتقاد به تباین تام میان خالق و مخلوق موجب می‌شود که نتوانیم وجود و صفات مخلوقات را به همان معنا در مورد خداوند نیز به‌کار ببریم و لذا پرسش از اشتراک لفظی یا معنوی صفات پیش می‌آید. اگر طبق نظر قائلین به تشبیه، صفات، مشترک معنوی باشند و به همان معنای انسانی در مورد خداوند به‌کار روند مستلزم نقص خداست و اگر مشترک لفظی باشند و درحقیقت وجه تشابهی نداشته باشند راه معرفت ما را بر خدا مسدود می‌کنند.

همچنین مطابق دیدگاهی که خداوند را فاقد حد و ماهیت می‌دانند انتساب اوصافی به خداوند مستلزم تحدید وی است و این عمل با عدم تناهی وی ناسازگار است. این مطلب نقدی است که بر الاهیات تشبیهی وارد شده است؛ اما همان‌طور که در ادامه خواهیم دید

الاهیات سلبی نیز با سلب برخی صفات به نوعی دیگر موجب تحدید خداوند می‌شود و برخی معتقدین به این دیدگاه، مانند دیونوسیوس، برای رفع هر گونه محدودیت و تعینی از خداوند به راه‌کارهای دیگری متوسل شده‌اند.

سلسله‌مراتبی دانستن نظام عالم و به قول فلاسفهٔ مسلمان بحث تشکیک در وجود از دیگر عوامل هستی‌شناختی است که در اتخاذ راه‌کار سلبی یا ایجابی در زبان الاهیاتی بسیار تأثیرگذار است. موجودات در یک نظام سلسله‌مراتبی واجد تشابهات و تفاوت‌هایی هستند که حرکت از سلب صفات غیر مشابه به سوی سلب صفات مشابه رویکردی تنزیهی را موجب می‌شود که، به‌ویژه در آثار دیونوسیوس، اهمیت بسزایی دارد.

در بعد وجودشناختی باید توجه داشت که تفکیک میان مراتب ذات و صفات و احکام متفاوت این دو مرتبه، از سوی عده‌ای از طرف‌داران الاهیات سلبی، بازتاب‌های معرفتی جالب توجهی خواهد داشت که پاسخ‌گوی بسیاری نقدهای وارد بر الاهیات سلبی خواهد بود (حسینی شاهرودی و استثنایی، ۱۳۹۱ الف: ۳۸).

ب) بُعد معرفتی

ابعاد معرفتی و وجودی الاهیات سلبی از برخی جهات، لازم و ملزوم یک‌دیگر و درهم‌تنیده هستند؛ چراکه تعالی خداوند منجر به عدم امکان کسب معرفت، و محدودیت قوای ادراک آدمی، موجب متعالی پنداشتن خداوند می‌شود. با توجه به این که روش ایجابی در توصیف خداوند بیش‌تر از سایر روش‌ها نزدیک به ذهن و برای انسان ملموس و عینی است، طرف‌داران الاهیات سلبی با نظر به تعالی وجودی خداوند (ذات و صفات ذاتی او) و نیز با توجه به توانایی محدود ابزارهای ادراک انسان در کسب معرفت، ابتدا به نقد الاهیات ایجابی پرداخته‌اند و سپس به تنزیه خدای متعال از نقایص و کمالات محدود و امکانی روی آورده‌اند (حسینی شاهرودی، استثنایی، ۱۳۹۱ ب: ۶). آنان امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده‌اند و دست عقل و شهود را از رسیدن به گُنه ذات و صفات او کوتاه دانسته‌اند (همان)؛ لذا به نظر غالب آنان فقط معرفت حضوری و شهودی است که می‌تواند رهنمای بشر در کسب شناخت نسبت به خداوند متعال باشد.

طرف‌داران الاهیات سلبی معرفت ایجابی را منجر به تشبیه، شرک و بت‌پرستی می‌دانند؛ زیرا ذهن ما ناچار است برای فهم معنا و کارکرد صفات، به اشیا و موجودات پیرامون خود مراجعه کند. ذهن با حرکت صعودی از معلول‌ها و کثرت ویژگی‌های آن‌ها به سوی علت‌العلل و با مطلق‌کردن کمالاتی که ریشه در صفات انسانی دارند اوصافی را به خدا

منتسب می‌کند. لازمه این امر اعتقاد به وجود دست‌کم اندک شباهتی میان معلول‌ها و علت آنهاست که بتوان صفتی را مشترکاً به هر دو منتسب کرد؛ حال آن‌که با فرض تعالی خداوند چگونه می‌توان گفت خدا شبیه مخلوقات است؟ خدای کتاب‌های آسمانی خدایی متشخص و انسان‌وار و به اکثر اوصاف انسانی متصف است؛ اما همین خداوند، موجودی منحصر به فرد، کاملاً متمایز، متعالی و منزّه است. او به اوصافی متصف است که اوصاف و محمولات امکانی و جسمانی را بر نمی‌تابد (بحرانی، ۱۳۸۹: ۴۷). هرچه میزان شباهتی که بین خالق و مخلوق در نظر داریم وسیع‌تر باشد بیش‌تر به ورطه شرک و بت‌پرستی افتاده‌ایم. ما نمی‌توانیم بگوییم خدا چه هست؛ زیرا قادر نیستیم اختلاف مراتب موجود میان آن‌چه ما می‌توانیم درباره خدا بگوییم و آن‌چه که خدا هست را توضیح دهیم (Turner, 1995: 43).

از دیگر دلایل ناشناختنی بودن خدای متعال می‌توان به تعالی و فوق عقل بودن خداوند و نقص معرفت معلول نسبت به علت اشاره داشت (حسینی شاهرودی و استثنایی ۱۳۹۱ ب: ۵). معلول که سراسر نیاز به علت است و ربط و جودی به علت خویش دارد چگونه می‌تواند به نحوی ایجابی و روشن نسبت به علت شناخت پیدا کند؟ چگونه بی‌کران خداوند در قالب کران‌مند فهم و دریافت معلول می‌گنجد و معرفت صحیح شکل می‌گیرد؟ بنابراین مقصود از تنزیه در این بعد، شناخت‌ناپذیری و تعالی معرفتی خداوند است که به نوعی ریشه در بعد هستی‌شناختی دارد و نمود بارز آن را می‌توان در بعد زبانی و در قالب بیان سلبی مشاهده کرد.

ج) بُعد زبانی

سومین بعد از ابعاد الهیات سلبی و محمل تجلی این الاهیات، بعد زبانی است. از آن‌جا که خداوند مورد اعتقاد خدا باوران نامتناهی است فقط زبانی که بتواند از به‌کارگیری مفاهیم محدودکننده در مورد خداوند اجتناب کند به طرز شایسته‌ای توصیف‌کننده خداوند خواهد بود (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۲۸). در بعد زبانی با تأکید بر «بیان‌ناپذیری» خدای متعال این عقیده وجود دارد که چون خداوند به چنگ زبان نمی‌افتد رخدادی بر زبان عارض می‌شود که از آن تعبیر به سلب می‌شود (حسینی شاهرودی و استثنایی، ۱۳۹۱ ب: ۶).

بیان‌ناپذیری امر متعالی ریشه در نقص معرفتی و یا نارسایی‌های زبانی ما دارد. از حیث معرفتی طبیعتاً آن‌چه ناشناختنی و نایافتنی است قابل بیان نیز نیست. طرف‌داران الاهیات سلبی معتقدند که بازتاب تعالی معرفتی خدای متعال در زبان، روی آوردن به زبان سلبی و نهایتاً رسیدن به سکوت است (همان: ۱۳). البته سلب در این بیان لزوماً به معنای تهی شدن

از هر گونه معنا و معرفت نیست؛ بلکه به عقیده برخی، این سلب است که به باطن تشبیه رسوخ می‌کند و اثبات را تحقق می‌بخشد در مرحله بعد با سلبِ سلب یعنی نفی هر گونه صفت ایجابی و سلبی از خداوند وی را برتر از این توصیفات می‌خوانیم و سرانجام عجز ما از وصف خداوند به تحیر و سکوتی عرفانی منجر می‌شود.

اما اگر الاهیات سلبی را از منظر نارسایی‌های زبانی بررسی کنیم درمی‌یابیم اتکا به زبانی انسانی مملو از مغالطات و کاستی‌ها و بعضاً در مانده در توصیف امور متناهی، نمی‌تواند خداوند را آن‌گونه که هست و شایسته است بنمایاند. این زبان به علت ضعف در توصیف تفاوت‌ها و شباهت‌های میان خالق و مخلوق به خطا می‌رود. ما فقط می‌توانیم بگوییم که هر کلامی از بیان «بی‌کرانگی» خداوند قاصر است. این سخن به این معناست که ما ابداً هیچ درکی از درجه قصور کلام و در نتیجه هیچ زبانی هم برای توصیف وی نداریم، لذا در موقعیتی هستیم که فقط می‌توانیم به صورت سلبی این نقصان را بیان کنیم (Turner, 1995: 39). زبان تشبیه و ایجاب گرچه می‌تواند تصویر نسبتاً روشنی از موصوف به ما بدهد، اما به‌ناچار آن را در قالب محدود زبانی می‌گنجاند و توصیف این زبان از تفاوت‌ها و شباهت‌ها در وهله نخست مبتنی بر بستر توانایی‌های زبانی است نه واقعیت موجود؛ لذا شایستگی بیان امر نامتناهی را ندارد. برخلاف زبان سلبی که آشکارا به این نقصان خود واقف است و هیچ ادعایی در خصوص قدرت وصف خداوند ندارد؛ بلکه صرفاً تلاش مذبحانه‌ای است در جهت زدودن آن‌چه به پروردگار قابل انتساب نیست.

به این علت، موضع متأله مانند فردی است که چون لغت مناسبی برای منویات خود نمی‌یابد تنها با کلمه‌ای که حاکی از بیش‌ترین حد از انصاف فکری است می‌تواند بگوید که چه چیزی نیست. او قادر است صرفاً برخی واژگان را مناسب‌تر از بقیه و نه ملاک ارزیابی بداند.

در بعد زبانی آن‌چه درباره مراتب ذات خدای متعال می‌گوییم عناوینی است از سر ناچاری و کوتاهی کلام، اما او حقیقتاً فوق عقل و زبان است. در الاهیات سلبی سخن گفتن از خدای متعال یا به واسطه اضطراب درونی و یا به قصد تعلیم دیگران است و یا سخن‌ها و عباراتی ایجابی است که به تجلیات خدای متعال و آن‌چه پس از او هستند ناظر است (حسینی شاهرودی و استثنایی، ۱۳۹۱ ب: ۲۶).

پس در بعد زبانی الاهیات سلبی، نقصان معرفتی و زبانی ما و تعالی الوهی ذات وی، ما را از توصیفی ایجابی و انعکاس اوصاف الهی بازمی‌دارد.

۳. دیونوسیوس مجعول آریوپاگوسی

دیونوسیوس آریوپاگوسی مشهور به دیونوسیوس مجعول، احتمالاً راهبی سوری و عارف و فیلسوف مسیحی بنا می است که در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم میلادی می زیسته است. وجه تسمیه «مجعول» برای وی اشاره به برداشت نادرستی دارد که تا اوایل قرن هفدهم میلادی پرده بر هویت واقعی وی افکنده بود و همین امر موجب تأثیر و نفوذ بالای او بر سنت عرفانی مسیحیت شده است. امکان آشنایی جهان غرب با آثار دیونوسیوس، در قرن نهم میلادی با ترجمه جان اسکات اریوگنا به لاتین فراهم آمد. تأثیر این کتاب‌ها بر عارفان قرون وسطی زیاد بود؛ زیرا آن‌ها مفاهیمی فراهم آوردند که رویسبروک و دیگر بزرگان عارف، با آن مفاهیم توانستند بخشی از عمیق‌ترین شهودات خود از حقیقت را بیان کنند. (آندر هیل: ۱۳۹۲: ۹۲).

وی قرن‌ها به عنوان یک قدیس مورد احترام مسیحیان بود، اما بعدها در اوایل قرن هفدهم میلادی، با بررسی‌های انتقادی نوشته‌های او آشکار شد که منشأ این احترام و قداست فقط هم‌اسمی او با یکی از شاگردان پولس قدیس بوده است (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۳). افکار او بیش‌تر متأثر از نوافلاطونیان متأخری چون پروکلس بوده است، ولی هم‌چون اسلاف خود نیز در جمع میان مسیحیت و فلسفه نوافلاطونی کوشید (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۰۳). مسیحیان برای اندیشه‌های او منشأ الهی و قدسی قائل بودند و به همین علت در مقابل تفکرات و نگرش‌های فلسفی-کلامی او نه تنها مخالفت و مقاومتی نداشتند بلکه همواره اهل تسلیم و تقدیس بودند (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۴). مجموعه نوشته‌های باقیمانده از دیونوسیوس عبارت است از ده نامه و چهار رساله به نام‌های ۱. *اسمای الهی (De divinis nominibus)*؛ ۲. *الاهیات عرفانی (De mystica theologia)*؛ ۳. *نظام سلسله‌مراتبی کلیسایی (De ecclesiastica hierarcia)*؛ ۴. *نظام سلسله‌مراتبی سماوی (De coelesti hierarcia)*.

۱.۴ الاهیات سلبی دیونوسیوس مجعول

دیونوسیوس مجعول در آثارش در تلاش است که یک تجربه غیر عقلی و در حقیقت فراعقلی، یعنی عروج روح به سوی خدا، را به وسیله زبان عقلی به‌عاریت گرفته‌شده از فلسفه، و در اصل از پروکلس، توصیف کند (آندر هیل، ۱۳۹۲: ۹). او چنان بر ترویج و تعمیق زبان تزیهی و ادبیات سلبی در مورد خداوند پافشاری کرد که در تفکر مسیحی،

الاهیات تنزیهی در مقابل الاهیات تشبیهی از اهمیت و برجستگی خاصی برخوردار شد (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۴).

دیونوسیوس در گام نخست برای بیان الاهیات سلبی خود از روش «ایجابی» می‌آغازد. شیوه‌ای که در حرکتی نزولی و با شروع از صفاتی کلی و انتزاعی، امر متعالی به اوصاف و کمالاتی متصف می‌شود؛ اما با بیان کاستی‌های این شیوه در گام بعد علل و چگونگی روی‌آوری به زبان «سلبی» را بیان می‌دارد. از آن‌جا که سلب‌های وی در این مرحله نیز دارای اشکالاتی است و منجر به مقید کردن خداوند می‌شود در گام سوم که «تفضیلی» نام نهاده معتقد است باید هر گونه سلب و ایجابی را از خداوند زدود. اما این شیوه نیز معایبی به همراه دارد و دیونوسیوس را نهایتاً به زبان سکوت «عرفانی» می‌کشاند. وی مراتب الاهیات سلبی خود را به صورت مجمل در رساله‌ی *الاهیات عرفانی* به این صورت بیان می‌کند:

همان‌طور که در رساله‌ی پیشین (*اسمای الهی*) بیان شد، با نزول از بالاترین به پایین‌ترین انواع، با دربرگرفتن شمار وسیعی از مفاهیمی که در هر مرحله‌ی نزول فرونی می‌یابند آغاز می‌کنیم؛ اما در این رساله به سمت نوع متعالی صعود می‌کنیم و به همان نسبت با این صعود، واژگان آن با تناقض مواجه می‌شوند. هنگامی که این صعود سپری شد نهایتاً این سیر، در اتحاد با خدایی که واژگان نمی‌توانند وصف کنند به خاموشی مطلق منتهی می‌شود (Dionysius the Areopagite, 1920: 198).

می‌توان گفت چهار گامی که دیونوسیوس برای رسیدن به زبانی درخور توصیف خداوند پیموده است در طول یک‌دیگر قرار دارند و هر مرحله، لازمه‌ی صعود به مراحل بالاتر است. هرچه مراتب روح انسان ارتقا یابند بیش‌تر به کاستی‌های زبان خود واقف می‌شود و تا به آن‌جا می‌رسد که دیگر زبان را یارای طی طریق نیست.

البته دیونوسیوس فیلسوف-عارفی است که بیانی مبهم دارد. در اندیشه‌ی دیونوسیوس به‌سختی می‌توان این سلسله‌ی پیچیده‌ی تصویری و مفهومی را شکافت، معرفت‌شناسی را از هستی‌شناسی، استعاره‌ها را از مبانی معرفتی و وجودی، یا توصیف تجربه‌ی روحانی را از هر کدام از آنها سوا کنیم (Turner, 1995: 48). اما در ادامه‌ی مقاله به قدر وسع، تلاش شده است که هر کدام از چهار مرحله‌ی الاهیات سلبی دیونوسیوس به اختصار بیان شود و ابعاد وجودی، معرفتی و زبانی این مراحل روشن شود.

الف) ایجابی

طریق ایجابی را دیونوسیوس بیش تر در کتب *اسمای الهی*، الاهیات رمزی (مفقود) و پیرامون الوهیت پیگیری کرده است (کاپلستون، ج ۳، ۱۳۹۰: ۱۲۰). در این روش، فکر از کلی ترین گزاره‌ها و «برترین مقولات» آغاز می‌کند سپس از طریق حد وسطها به عناوین خاص می‌رسد (همان: ۱۱۸).

این شیوه بر تصدیق آفرینش مبتنی است و این که مخلوقات، آیات و مظاهر متناهی خداوند هستند. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۹). وی نشان می‌دهد چگونه اسم‌هایی مانند خیر، حیات، حکمت و قدرت به نحو متعالی بر خدا قابل حمل‌اند و چگونه بر مخلوقات به واسطه وابستگی آنان به خدا و درجات گوناگون بهره‌مندی آنان از صفاتی که در خدا موجود است حمل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۸). در آموزه آفرینش از دیدگاه دیونوسیوس و نظام سلسله‌مراتبی موجودات در عالم، وجود به‌تنهایی بر نظامی «کم و بیش» و تشکیکی، استوار است، یا طبق بیان ما، اشیا و خصوصیات کم و بیش واقعی هستند. در این نظام هر گونه‌ای از موجودات، زندگی را بیش تر از آن‌هایی که در مراتب پایین‌تر از او هستند و کم تر از آن‌هایی که در درجات بالاتر از او قرار دارند «واقعیت» یا عینیت می‌بخشد. پس یک موجود کم و بیش آن‌چه که هست را واقعیت می‌بخشد و کم و بیش وجود دارد (Turner, 1995: 27-28).

او با مفهوم یا اسم خیر آغاز می‌کند که کلی ترین اسم است؛ زیرا همه اشیا موجود یا ممکن، تا حدی از خیر بهره‌مند هستند و در عین حال بیان‌گر ماهیت یا ذات خداوندند (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۸). وی در توصیف چگونگی سخن گفتن به طریق ایجابی می‌گوید: هنگامی که ما عبارات ایجابی می‌سازیم با کلی ترین عبارت آغاز می‌کنیم و پس از آن تا اصطلاحات میانی و بعد عناوین خاص پیش می‌رویم (Dionysius the Areopagite, 1920: 195). «نخستین گام‌ها» ناظر به تعداد کمی از والاترین، ساده‌ترین، و انتزاعی‌ترین اسامی «مفهومی» خداوند است. و از میان اصطلاحات بینابینی پایین می‌آیم تا آن‌جا که به آخرین صفات، که اشاره دارد به اسمای زمینی «ادراکی» فراوان، دست یابیم (Turner, 1995: 29). این موضوع از منظری، واقعاً شبیه فوران کوه آتشفشان است؛ چراکه گدازه از هسته روانه می‌شود، از آن پایین می‌آید و همان‌طور که فاصله‌اش از منبع زیاد می‌شود سرد و سفت می‌شود. هرچه بیش تر گدازه از هسته دور شود بیش تر از آن متمایز می‌شود و هرچه کم تر در گرما و سیلان خاستگاهش سهم باشد بیش تر به آن بی‌شبهت می‌شود (ibid).

پس، ذهن با حرکت از عالی‌ترین مقولات که بیش‌ترین شباهت را با خدا دارد آغاز می‌کند و با حرکت نزولی در سلسله‌مراتب موجودات و با تشبیه به صفات مخلوقات، به کثرت اسمای توصیفی در مورد خداوند منجر می‌شود. به بیان دیونوسیوس:

با تصدیق به وجود فردی که متعالی از هر ایجابی است ما ناگزیر می‌شویم از آن چیزی که بیش‌ترین شباهت را به وی دارد آغاز کنیم و سپس مابقی ایجاب‌ها را بر اساس آن‌ها بسازیم (Dionysius the Areopagite, 1920: 198).

البته در این مرحله دو نکته را باید مد نظر قرار داد: نخست این که انتساب خداوند به «نسیم»، «سنگ»، «هوا» و سایر موجودات یا به صورت مجاز است و یا به این معناست که خداوند «علت» آن‌هاست، دیگر این که وجود این کمالات در خدا به آن نحوی نیست که در مخلوقات است؛ زیرا کمالات خدا بدون نقص‌اند و اسمای الهی بدون هیچ گونه تمایز واقعی به ذات الهی نسبت داده می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۹). برای مثال اگر عقل را به خدا نسبت می‌دهیم منظور ما عقل بشری نیست، منظور ما این است که عقل او «بیش‌تر» و فوق‌العاده بیش‌تر، از آن است که ما تجربه می‌کنیم و خدا فوق عقل یا عقل فوق ذاتی است (همان: ۱۱۹-۱۲۰). می‌توان گفت دیونوسیوس حتی در مرحله ایجابی نیز به نوعی قائل به اشتراک لفظی کمالات میان خالق و مخلوقات نیست و از انتساب این صفات به خداوند، قصد این جهانی کردن خداوند را ندارد، با این حال نمی‌توان منکر این مطلب شد که این نوع سخن‌گفتن باعث شده شناخت ما از خداوند و سخن‌گفتن در باب او، از صفات و مفاهیمی کاملاً انسانی و مرتبط با عالم مخلوقات سرشار شود؛ لذا شأن و معنایی این جهانی و انسانی دارند و اتصاف آن‌ها به خداوند دون شأن متعالی پروردگار است (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۵). دیونوسیوس مجعول اظهار می‌کند که این روش تا حدی برای شناخت خدا خوب است؛ چنان‌که کتاب مقدس هم همین روش را به کار می‌برد (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۷۳)، اما وی در تأکید بر این امر محتاط است که حتی اگر برخی اسمای خدا را بهتر از سایر اسما توصیف کنند بعید است که شناخت و تصور وافی و کافی از خدا ارائه دهند (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۹۰). وی در این جا با مشکلی معرفت‌شناختی مواجه می‌شود به باور وی چون نام‌نهادن و وصف کردن در نهایت منجر به محدود و معین ساختن است هرگز نمی‌توان خدای نامحدود را با وصف یا مفهومی در «حد» قرار داد و مقید کرد (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

البته باید توجه داشت که شیوه ایجابی دیونوسیوس، یعنی نسبت دادن کمالات سازگار با ذات روحانی خدا (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۹) خالی از لطف نیست. این شیوه برای گام نهادن در مسیر شناخت و تقرب به خداوند خصوصاً برای دین داری عوام بسیار حیاتی است و دریچه‌ای به سمت شناخت بهتر وی می‌گشاید، اما اشکالاتی که بر آن وارد است موجب می‌شود دیونوسیوس به مرحله بعد، که طریقه سلبی است، بپردازد.

ب) سلبی

در مرحله ایجابی در قوسی نزولی از آسمای مفهومی خداوند آغاز کردیم و به کثرت اسمای ادراکی رسیدیم. حال در این گام با عبور از دین داری عوامانه، به علت تمایزی که میان خدا و مخلوقات قائل هستیم و به جهت تعالی وجودی خداوند، هر گونه نقص را از خدا سلب می‌کنیم. در پرتو نور «عقل»، به توصیف ناپذیری و غیر قابل درک بودن خداوند پی می‌بریم و از این جاست که حقیقتاً زبان تنزیه و تسبیح ما گشوده می‌شود (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

طریق سلبی خاص کتاب *الاهیات عرفانی* است و در نظام فکری دیونوسیوس حائز اهمیت فوق‌العاده است. سلب نه فقط صفات اثباتی و تشبیهی را از بین نمی‌برد بلکه معنای درست آن‌ها را نمایان می‌سازد. با صعود از صفات خاص به مفاهیم کلی، و با تهی ساختن از کیفیات، به معرفتی خاص از آن امر غیر قابل ادراک می‌رسیم (Dionysius the Areopagite, 1920: 196). عملاً این سلب است که اثبات را محقق می‌دارد و متقابلاً این اثبات متعالی است که به نوبه خود، سلب را توجیه می‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۱۰)؛ زیرا هر سلبی، تلویحاً معنایی ایجابی در خود نهفته دارد. البته چنان‌که خواهیم دید رابطه میان سلب و ایجاب اشکالاتی را نیز در پی دارد که دیونوسیوس را به گام سوم سوق می‌دهد، اما در این مرحله باید توجه داشت طریق ایجابی است که راه را برای طریق سلبی هموار می‌کند و در قوسی صعودی با سلب نواقص از موجودات مخلوق می‌توانیم به تصویری صحیح‌تر از خالق برسیم. این شیوه سخن گفتن مبتنی بر تصدیق نابسند بودن مفاهیم انسانی است وقتی که به نامتناهی اطلاق می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۹). این کار ابتدا با سلب صفاتی که از خداوند بسیار بعید هستند مانند «مستی یا غضب» آغاز می‌شود ویژگی‌های مخلوقات از خدا سلب می‌شود و با صعود تدریجی به درک بهتری از خصایص خداوند خواهیم رسید. از آن‌جا که خدا کاملاً متعالی است بهترین ستایش ما از او از طریق سلب یا طرد همه زواید است (کاپلستون، ج ۳، ۱۳۹۰: ۱۲۰). «مانند فردی که مجسمه‌ای مرموری را می‌تراشد و

زوایدی را که مانع درک دقیق تصویر هستند کنار می‌زند و به این صورت زیبایی نهفته اثر خویش را آشکار می‌سازد» (Dionysius the Areopagite, 1920: 195). پس در طریق منفی و تنزیهی خدا رحمان نیست، رحیم نیست و به طور کلی می‌توان گفت که خدا خدا نیست، یعنی خدا سلب همه مفاهیمی است که به طور سنتی بر او حمل می‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۷۳). اما به باور دیونوسیوس با این عمل باز هم نمی‌توان درک روشنی از خدا آن‌گونه که هست به دست آورد. بلکه تنها تصور خود از امر الوهی را از نواقص بشری و این‌جهانی پیراسته می‌کنیم. بر این اساس باید بگوییم که خدا «حی»، «قادر»، «عالم»، «خیر» و حتی «وجود» نیست. نهایت چیزی که درباره خدا می‌توانیم بگوییم این است که چه نیست، اما هر نام، مفهوم و وصفی که غبار انسان و مخلوقات این عالم را با خود داشته باشد هرگز ما را در توصیف چیستی خداوند یاری نمی‌دهد (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۶).

در حرکت صعودی و با سلب ویژگی‌های مخلوقات، نهایتاً به «تاریکی فوق ذات» خواهیم رسید. تاریکی در این جا نه نماد جهل و عدم، بلکه نشان‌گر «جهل مکتسب»ی که پس از علم به صفات ایجابی و سلبی خداوند حاصل شده است. علت «تاریکی جهل» غیر قابل درک بودن متعلق آن نیست، بلکه محدود بودن عقل بشری است که از شدت نور نابینا می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۲۰).

لیکن طریق سلبی نیز خالی از اشکال نیست. همان‌طور که ذکر شد هر سلبی، ایجابی در دل خود دارد. بنا بر منطق ارسطویی، ما با نفی مفهوم و سلب وصفی از یک چیز، مخالف یا متضاد آن را برایش اثبات کرده‌ایم. (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۷). وقتی ما ویژگی خاصی را به خداوند منتسب کنیم به این معناست که طرف مقابل آن را از وی سلب کرده‌ایم. برای مثال اگر صفت «حی» را از خداوند سلب کنیم پس «خداوند فاقد حیات است» و اگر «عدم حی» را از وی سلب کنیم طبق قانون ارسطویی، حمل «خدای واحد حی است» نیز یک واقعیت لفظی است. و به همین منوال سلسله سلب‌ها منجر به دور باطل و سلسله بی‌پایان از تناقضاتی خواهد بود که به خودشان باز می‌گردند (Turner, 1995: 36). همچنین حمل صفات متضاد دوباره همان اشکال تعین و تقید خداوند را، که در روش ایجابی با آن مواجه بودیم، پیش می‌آورد.

لذا طریقه سلب، که در قوس صعودی صفات ادراکی و مفهومی را از خدا سلب می‌کند، گرچه مانند روش ایجابی به ورطه انسان‌وارگی صفات و کمالات خداوندی درنیفتاده است؛ اما با یک نارسایی جدی معرفتی مواجه است که اساساً آن را ناموجه جلوه

می‌دهد؛ زیرا از یک سو منجر به تأیید هم‌زمان صفات متناقض می‌شود و از سوی دیگر مانند شیوهٔ ایجابی تعین و تقیدی به همراه دارد که با تعالی خداوند در تضاد است.

ج) تفضیلی

در مرحلهٔ پیشین، سلب صورت‌گرفته «سلب محض» بود؛ یعنی صفات و کمالاتی را از خداوند می‌زداییم، اما این به معنای فقدان یا انتساب وجه دیگر آن کمالات نیست. ما در امور معمولی وقتی صفتی مانند زیبایی را از چیزی نفی می‌کنیم صورت متضاد آن یعنی زشتی را به آن منسوب کرده‌ایم. وقتی می‌گوییم کسی جاهل نیست یعنی عالم است، اگر قادر نیست پس عاجز است. اما در این صورت، مرحلهٔ سلبی نیز مانند ایجابی انتساب مستقیم صفات را در پی خواهد داشت. دیونوسیوس در مقام حل و توضیح این مشکل، به تفضیل روی می‌آورد. بر این اساس ما در روش سلبی به نفی اوصاف و مفاهیم از خداوند ملزم می‌شویم و در شیوهٔ تفضیلی بر مطلق‌بودن این سلب تأکید می‌ورزیم و نسبت به تعالی خداوند از مطلق اوصاف، اعم از مثبت و منفی، آگاه می‌شویم (بنانی، ۱۳۸۸: ۲۱۷). نفی صفات و مفاهیم از خداوند، درحقیقت به معنای برتری و تعالی او از اوصاف است (همان). ما باید تمام صفات خداوند را توأمان تصدیق و رد کنیم؛ آن‌گاه باید تناقض میان موضوعاتی را منکر شویم که تأیید و نفی شده‌اند. به همین دلیل است که ما باید به صورت تأییدی بگوییم که خداوند «نور» است و سپس در رد آن بگوییم خداوند «ظلمت» است. درنهایت ما باید «تناقض» میان ظلمت و نور را «نفی کنیم»، که این کار را با گفتن این عبارت انجام می‌دهیم: «خداوند یک ظلمت درخشان است» (Turner, 1995: 22). درواقع بیان تعالی خداوند از سلب و ایجاب، از ره‌گذر همین تناقض میان دو صورت متضاد و معرفت‌شناسی دیالکتیکی صورت می‌پذیرد. جلوهٔ بیان تعالی خداوند از هر دو استعاره فقط در شرایطی می‌تواند حاصل شود که آن‌ها، در یک معنای ارسطویی متضاد با هم‌دیگر بوده، و با وجود تضاد، هم‌زمان مصدق یک‌دیگر باشند (ibid: 38).

دیونوسیوس در کتاب *الاهیات عرفانی* پس از برشمردن صفات مختلف خداوند می‌گوید:

او نه مانند هر چیز دیگری است که ما یا هر موجود دیگری بتواند بشناسد او نه متعلق به هیچ طبقه از موجودات است و نه معدوم است؛ نه موجودات می‌توانند وی را چنان‌که هست بشناسند و نه او آن‌ها را چنان‌که هستند می‌شناسد، عقل را نه راهی به نامیدن وی است نه شناختنش؛ نه ظلمت است و نه نور؛ نه صدق است و نه کذب؛ هیچ ایجاب و

سلبی به وی منتسب نمی‌شود. از آنجا که صفات ایجابی یا سلبی به موجوداتی که در مرتبه پایین‌تر از وی قرار دارند منتسب می‌شود لذا ما هیچ ایجاب یا سلبی را برای وی به‌کار نمی‌بریم؛ چراکه او علت واحد و کامل همه موجودات و متعالی از هر ایجابی است، و از هر سلبی متعالی است زیرا ذات بسیط و مطلقش از هر حدی برتر و بالاتر است (Dionysius the Areopagite, 1920: 200).

و همچنین می‌گوید:

هیچ تناقضی میان صفات ایجابی و سلبی وجود ندارد؛ زیرا او مقدم و برتر از هر فقری است و وراى تمام تمایزات ایجابی و سلبی است (ibid: 193).

البته ترنر در کتاب *ظلمت خدا/اوند* تأکید می‌کند که این شیوه از سلب در معنای استعارى صفات امکان‌پذیر است؛ در نتیجه، سلب‌های یک رویه واقعاً تنزیهی انکار باید به‌گونه‌ای باشد که ما به وسیله آن استعاره‌ها را سلب کنیم، نه به‌گونه‌ای که بیان‌های لفظی مغایر یک‌دیگر شوند. دیونوسیوس بر اساس معیارهایش، دست‌کم به صورت تلویحی ادعان می‌کند که انکارهای تنزیهی مستلزم چیزی متفاوت از سلب‌های لفظی بیان‌های لفظی است (Turner, 1995: 37). آن‌ها عبارت از سلب میان استعاره‌ها هستند، که حوزه بحث استعارى از ایجاب و سلب را ارتقا می‌بخشند، بدین معنا که سلب، انکار واقعیاتی که کلام می‌تواند افاده کند نیست (ibid: 39). به این روش «سلب سلب»، «سلب مضاعف» و یا «بیان خودبرانداز سلبی» هم می‌گویند.

پس روش تفضیلی با سلب مضاعف و جمع اعداد در معنای استعارى‌شان، بر تعالی خداوند از صورت مثبت یا منفی تمام این صفات و اطلاق انتساب آن‌ها به خدای متعال تأکید می‌ورزد.

(د) عرفانی

در مراحل پیشین با شروع از ایجاب، سلب امور ایجابی و سپس تصدیق هم‌زمان صفات ایجابی و سلبی به نوعی آشفتگی زبانی رسیدیم که جز در پرتو «سکوتی عرفانی» نمی‌تواند بیان‌گر واقعیت الوهی باشد. هرچند سکوت و رسیدن به مقام تحیر خود نوعی بیان متعالی است که خالی از معرفت نیست، اما با توجه به پرسش نخستین الاهیات سلبی که چگونگی سخن‌گفتن از خدا بود به‌سختی می‌توان این مرحله را مندرج در مراحل الاهیات سلبی دیونوسیوس برشمرد. چراکه بیش از دغدغه نمایش خداوند در قالب زبان، متوجه این مطلب است که عارف چگونه به شناخت بهتری دست یابد و به واقعیت الوهی

نزدیک‌تر شود. این نوع کلام سلبی تام در واقع غیر قابل انتقال به دیگری است و سالک به مرحله سکوت محض می‌رسد و تسلیم آن چیزی می‌شود که به رشته سخن در نمی‌آید (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۱۰۷). بیان ما به میزان عروج روح ما بستگی دارد، اما هنگامی که این عروج به انجام رسید بیان یک‌سره متوقف می‌شود و در دریای وصف‌ناپذیر غرق می‌شود (آندرهلل، ۱۳۹۲: ۹۳).

برخلاف آثار معمول عرفا که در آن‌ها عارف نهایتاً به مقام اتحاد با عقل محض می‌رسد در اندیشه دیونوسیوس مراحل نخستین «برون‌شد» و رهایی از خود با دستگیری عقل انجام می‌گیرد، اما پس از آن عقل و حس و هر نوع قید و شرطی کنار زده می‌شوند و عارف به عالی‌ترین مرحله شناخت از خداوند می‌رسد. ادبیات دیونوسیوس در این مرحله حاکی از شرح حال «عارف» و چگونگی رسیدن وی به مقامات عرفانی است؛ در حالی که در گام‌های پیش از این به مباحث استدلالی و عقلی برای اثبات هر مرحله، نقد آن و صعود به مرحله بعد می‌پرداخت. اما با تمام این دلایل باز هم نمی‌توان آن را به سادگی از سایر مراحل مجزا کرد و روش منحصر به فردی در رسیدن عارف به شناخت خداوند دانست؛ چراکه شیوه عرفانی با گذر از ایجاب، سلب و بیان خودبرانداز به نقاط قوت و کاستی‌های هر کدام واقف می‌شود و بر آن است که ماحصل همه را در وصول و سکوتی عرفانی تجربه کند. احتمالاً نفس زمانی به این درجه از استکمال می‌رسد که مقدمتاً به تفکر محض و ناب، یا نوعی بصیرت رسیده باشد (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۱۰۹). در آثار دیونوسیوس، دیالکتیکی میان سلب و ایجاب برقرار است. سلب ایجاب را محقق می‌کند و ایجاب متعالی سلب را توجیه می‌کند (بحرانی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). حال آن‌که شیوه عرفانی مستقیماً با هیچ یک از این دو سروکار ندارد، ولی متضمن هر دو است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۱۰۸).

دیونوسیوس در کتاب *الاهیات عرفانی* می‌گوید:

هرچه ما بیش‌تر به سمت بالا اوج بگیریم زبان ما محدود به مفاهیم صرفاً عقلانی می‌شود؛ تا این‌که به ظلمتی فرو می‌رویم که بالاتر از عقل است و در این جا ما نه تنها به ایجاز گفتار، بلکه به خاموشی مطلق گفتار و فکر خواهیم رسید (Dionysius the Areopagite, 1920: 198).

لذا حرکت نفس به سمت خداوند از پیچیدگی تصویر به سادگی، از پرشماری اسامی متعارض بالقوه به اسامی مجمل، از تطویل به ایجاز، و نهایتاً به سکوت می‌انجامد (Turner, 1995: 44). واقعیت الوهی سکوت، مانند فرد حرافی است که از شرم پرحرفی به سکوتی

عذاب آور فرو می‌رود. به نظر دیونوسیوس الاهیاتِ خوب نیز پیامدی مشابه دارد؛ زیرا به آن سکوتی سوق می‌دهد که فقط در سوی دیگر یک آشفتگی زبان‌شناختی کلی یافت می‌شود (ibid: 22-23).

۱.۲.۴ ابعاد الاهیاتِ سلبی دیونوسیوس مجعول

گرچه مرز مشخصی میان ابعاد الاهیاتِ سلبی دیونوسیوس مجعول وجود ندارد، اما در هر یک از این مراحل چهارگانه، یک یا چند بُعد از ابعاد وجودی، معرفتی و یا زبانی غالب است و این تفکیک کلی می‌تواند دید جامع‌تری از نظام فکری الاهیاتِ سلبی وی به دست دهد.

از طریق ایجابی آغاز می‌کنیم؛ محور اساسی اتخاذ این روش که مقدمه الاهیاتِ سلبی وی است تصور سلسله‌مراتبی از عالم و علت‌العلل دانستن خداوند است. این‌که عالم و مافی‌ها را مراتب پایین‌تر وجود بدانیم و با شروع از اسامی کلی و مفهومی خداوند و نزول از این سلسله‌مراتب، این صفات را به نحوی بر خداوند اطلاق کنیم. لذا جنبه هستی‌شناختی در این بعد بسیار زیربنایی است و نه تنها بُعد ایجابی که به نوعی کل الاهیاتِ سلبی دیونوسیوس مبتنی بر نحوه نگرش وی به نظام عالم است. اما اشکال پیش‌آمده در این مرحله، تعیین و نقص خداوند و این جهانی کردن اوست. یعنی از لحاظ معرفتی نمی‌تواند تصور کاملاً صحیحی از خداوند برای ما به وجود آورد و با مبانی هستی‌شناختی وی ناسازگار است. پس مرحله ایجابی که مبتنی بر نگرش وجودی وی است با اشکالات معرفتی مواجه می‌شود، اما از بُعد زبانی در این مرحله چندان سخن به میان نمی‌رود. در شیوه سلبی در صدد حل آن مشکل معرفتی، صفات و مفاهیم را از خداوند می‌زداید تا به ورطه تعیین و این جهانی کردن خداوند نیفتد. اما با طریقه سلب محض و بررسی ساختار سخن از حیث منطقی، معضلی زبانی پیش می‌آید. اگر ما کمالاتی را از خدا سلب کنیم ناگزیریم که وی را به متضاد آن کمالات متصف کنیم؛ از این رو با توجه به اشکالات انتساب صفات ثبوتی به خدا در مرحله قبل، باز هم با مشکل معرفتی تعیین و تقید خداوند مواجه هستیم.

اشکال زبانی و معرفتی شیوه سلبی، مبنایی برای شکل‌گیری روش تفضیلی می‌شود. اگر هم ایجاب و هم سلب کمالات و صفات در مورد خداوند خالی از اشکال نیست، لذا نه هیچ‌کدام را می‌توان تأیید کرد نه رد. یعنی به نوعی باید در این گام، جمع میان ایجاب و

سلب صورت پذیرد تا بتوانیم به شناخت صحیح‌تری از خداوند نائل شویم. اما این روش عملاً ما را دچار تناقض‌گویی و آشفتگی زبانی می‌کند که رهایی از آن تنها در گرو وارستن از بند «زبان» است.

گام آخر که شیوه عرفانی است، بدون هیچ تقیدی به زبان و ساختار کلام، سخن‌گفتن از خداوند را در سخن‌نگفتن می‌یابد و زبان را ابزاری می‌داند که از بیان و تصویرکردن امر الوهی عاجز است. شیوه عرفانی مبتنی بر اشکال زبانی در گام پیشین شکل می‌گیرد، قالب‌های رایج سخن و استدلال‌های عقلی را در هم می‌شکند و پاسخ به سؤال اساسی الاهیات سلبی که چگونگی سخن‌گفتن از واقعیت متعالی است را به سکوتی عرفانی واگذار می‌کند.

ابعاد الاهیات سلبی دیونوسیوس را به صورت خلاصه می‌توان در جدول زیر مشاهده

کرد:

مرحله	مبنا	اشکال
ایجابی	وجودی	معرفتی
سلبی	معرفتی	زبانی، معرفتی
تفضیلی	زبانی، معرفتی	زبانی
عرفانی	زبانی	

۶. نتیجه‌گیری

الاهیات سلبی را می‌توان نوعی از تفکر درباره ذات الوهی و بیان آن در قالبی زبانی دانست. دیونوسیوس مجعول با این رویکرد در صدد بیان روشی برای اندیشیدن درباره خداوند برآمده است؛ اما چنان‌که گذشت اگر مراحل چهارگانه الاهیات وی را از نظر بگذرانیم خواهیم دید که هیچ کدام به‌تنهایی قادر به ارائه بیانی خالی از اشکال در این باره نیستند و درنهایت نیز با اتخاذ راهبرد سکوت، پرسش از چگونگی اندیشه و سخن از خدا را بی‌پاسخ می‌گذارد. به بیان دیگر با توجه به واکاوی الاهیات سلبی وی که از تفکیک میان ابعاد وجودی، معرفتی و زبانی حاصل می‌شود می‌توان گفت که ارائه الاهیاتی تنزیهی بدون اشکالات و تناقض‌های مطرح‌شده امر ممکن به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا نه‌تنها مانند شیوه ایجابی منجر به تعین و تقید خداوند می‌شود؛ بلکه نوعی از آشفتگی زبانی و

تناقض‌گویی را به همراه دارد و در گام آخر نیز زبان را از اساس واجد ظرفیت لازم برای بازنمایی امر الوهی نمی‌داند.

منابع

آندرهیل، اولین (۱۳۹۲). *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

ایلخانی، محمد (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران سمت.

بحرانی، اشکان (۱۳۸۹). *آینه‌های نیستی: الاهیات سلبی در آثار مولانا و مایستر اکهارت*، تهران: نشر علم.

بنانی، مهدی (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه غرب*، قم: انتشارات بین‌المللی المصطفی.

استیس، والتر، ت. (۱۳۹۲). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ فاطمه استثنایی (۱۳۹۱ الف). «بررسی دلایل وجودشناختی الاهیات سلبی»، *اندیشه دینی*، ش ۴۳.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ فاطمه استثنایی (۱۳۹۱ ب). «بررسی دلایل معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی الاهیات سلبی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۲۰.

شمس، محمدجواد (۱۳۸۹). *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم: نشر ادیان.

علی‌خانی، اسماعیل (۱۳۹۱). «*الاهیات سلبی؛ سیر تاریخی و بررسی دیدگاه‌ها*»، معرفت کلامی، ش اول.

علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن‌گفتن از خدا*، سازمان تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی فرهنگی.

کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۸۷). *دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

کاکایی، قاسم، و اشکان بحرانی (۱۳۸۷). «*مبانی نظری الاهیات سلبی*»، *نامه مفید*، ش ۶۸.

گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۹). *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

Turner, D. (1995). *The Darkness of God; Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge UP.

Rolt, C. E. (1920). *Dionysius the Areopagite on the divine names and the mystical theology*, CCEL.