

## هزارتوی عالم؛ واسازی تلقی نیکولاس کوزانوس از جوهر بر اساس دیدگاه مایستر اکهارت و ابن سینا

ابراهیم رنجبر<sup>۱</sup>، محمدرضا اسدی<sup>۲</sup>

### چکیده

نیکولاس کوزانوس، متأله و فیلسوف آلمانی، تلاش کرده در آثار خود، در تلقیهای متافیزیکی روزگار خود بازنگری کند. او با طرح نظریه‌هایی بدیع دربارهٔ خلقت، نسبت انسان با امر نامتناهی، حرکت، و شناخت، و همچنین با بازنگری در دیدگاههای رایج مذهبی در مورد آموزه‌هایی مانند گناه آغازین و خلق از عدم، کوشید رهیافت فلسفی خود را بنحوی نظاممند مطرح کند. ما در این مقاله ابتدا میکوشیم دیدگاههای مهم او دربارهٔ نسبت میان انسان و امر نامتناهی را بررسی کنیم و از رهگذر آن نشان دهیم که از این منظر، فقط یک جوهر در این عالم هست و هرچه جز اوست، عوارض ضروری او هستند. در ادامه، مفاهیم «تا-کشایی» و «تا-خوردگی» را مطرح میکنیم و با مقوله‌یی بنام حرکت جوهری، بقرائت خاص کوزانوس، آشنا میشویم. پس از طرح دیدگاههای وی، به واسازی زمینه‌های شکلگیری رویکرد او خواهیم پرداخت؛ بدین منظور، تفسیر مایستر اکهارت از فرازهایی از کتاب مقدس و چند تلقی بنیادین متافیزیکی ابن سینا را مطرح میکنیم و به بررسی امکان نضج

۹۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)؛ eb\_ranjbar@atu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ mr.asadi@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.2.6.8

دیدگاه‌های کوزانوس در آنها میپردازیم و نشان می‌دهیم که رویکردهای بدیع ابن‌سینا و تفسیرهای نو مایستر اکهارت، زمینه را برای طرح متافیزیکی نوین فراهم می‌آورد که با متافیزیک سنتی فرق دارد و همین، منظره‌ای جدید بروی پژوهش‌های فلسفی می‌گشاید و پرتوی تازه بر تاریخ اندیشه می‌افکند.

**کلیدواژگان:** جوهر، نامتناهی، خلق از عدم، تا، نیکولاس کوزانوس، ابن‌سینا، مایستر اکهارت.

\* \* \*

## مقدمه

نیکولاس کوزانوس در تاریخ فلسفه جایگاهی بسیار ویژه دارد؛ او با نظریات بدیعی که در حوزه‌های الهیات و متافیزیک مطرح کرده، نقشی اساسی در تحولات بزرگ تاریخ اندیشه داشته است. شاید یکی از نخستین کسانی که به اهمیت او پی برد و آن را با دیگران در میان گذاشت، ارنست کاسیرر بود. او با نگارش کتاب فرد و کیهان در فلسفهٔ رنسانس<sup>(۱)</sup> گامی بزرگ در شناساندن آراء این فیلسوف بزرگ به جهانیان برداشت. در مقالهٔ حاضر، تلاش می‌کنیم نظریات کوزانوس دربارهٔ نسبت بین انسان و امر نامتناهی را بررسی کنیم. آنگاه از این رهگذر، به طرح حرکت جوهری از دیدگاه او و جوهرزدایی از مخلوقات خواهیم پرداخت و در ادامه نشان خواهیم داد که او چه نظرگاهی دربارهٔ خلقت دارد. برای تبیین و تشریح بهتر دیدگاه‌های او، بسراغ پس‌زمینه‌های فکری عمدهٔ او، یعنی مایستر اکهارت و شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، خواهیم رفت و سعی می‌کنیم در نوشته‌های این دو متفکر، امکان بازسازی تفکر کوزانوس را بسنجیم.

### ۱. متناهی و نامتناهی: جوهرزدایی در متافیزیک نیکولاس کوزانوس

از نظر کوزانوس نوعی پیوند میان موجودات برقرار است. باری، این پیوند<sup>۱</sup> بر اثر حرکتی رخ می‌دهد که بتعبیر خود او، «حرکتی است که بر پایهٔ نوعی اتحاد عاشقانه، همهٔ چیزها را بسوی وحدت سوق می‌دهد؛ این حرکت تا جایی ادامه دارد که همهٔ این موجودات، عالمی یگانه را پدید آورند» (Vansteenbergh: 1974: p. 275). این اندیشهٔ بنیادین کوزانوس، پایه‌ی اساسی در اندیشهٔ فلسفی-الهیاتی اوست که بنحو اتم و اکمل،

۹۶

1. connexio

در رساله‌های بازی گوی<sup>۱</sup> و دفتر دوم جهل آموخته<sup>۲</sup> مطرح شده است. بنابراین، برای تتبع در این ایده باید سراغ این نوشته‌ها رفت. قبل از آن، باید این نکته را نیز در نظر داشت که از نظر کوزانوس، عالم از سه عنصر ضروری تشکیل شده که بدون آنها، هیچ عالمی قابل تصور نیست؛ این سه عبارتند از: قوه<sup>۳</sup>، فعل<sup>۴</sup> و حرکت اتحادی<sup>۵</sup>. این سه عنصر در تحقق خود به یکدیگر وابسته‌اند و در هریک از موجودات، بنحوی از انحاء و بنحو تشکیکی، یافت میشوند:

از اینجا بر ما معلوم میشود که عالم از سه بخش تشکیل شده است و هیچ عالمی نمیتواند وجود داشته باشد، مگر سه عنصر قوه، فعل و حرکت اتحادی در آن باشد. از این سه عنصر نیز هیچیک بدون دیگری نمیتواند وجود و تقرر پیدا کند، زیرا هر چیزی بنحوی تشکیکی، بهره‌ی مختلف از این سه عنصر دارد و در عالم، هیچ چیزی در این مقادیر همسان نیست (Von Kues: 1967: p. 254).

از این گفته کوزانوس معلوم میشود که او یک عنصر سوم به حرکت ارسطویی افزود است. در جهان ارسطویی، قوه<sup>۶</sup> و فعل<sup>۷</sup> و پیوستار میان آنها، به حرکت<sup>۸</sup> دامن میزند، بنابراین کوزانوس برای اینکه در اینجا علت حرکت از قوه به فعل برای رسیدن به کمال<sup>۹</sup> را در فلسفه ارسطویی توجیه کند و تبیین درخوری از آن بدست دهد، پای مفهوم حرکت اتحادی را بمیان میکشد. ارسطو در کتاب سماع طبیعی مینویسد:

از آنجا که طبیعت [فوسیس]<sup>۱۰</sup> اصل حاکمه [آرخه] حرکت<sup>۱۱</sup> و سیورورت<sup>۱۲</sup> است، ما نیز در تفحص خود درباره طبیعت، باید همواره چپستی و ماهیت

1. De ludo globi
2. De docta ignorantia
3. potentia
4. actu
5. connexionis motu
6. Δύναμις/دوئامیس
7. ἐνέργεια/انرگیا
8. Κίνησις/کینه‌سیس
9. ἐντελέχεια/انتلخیا
10. φουςις
11. κίνησις/ kinesis
12. μεταβολή/ metabole



حرکت را در نظر داشته باشیم. (Aristotle, 1843: 201a).<sup>(۲)</sup>

از اینجا مشخص میشود که ارسطو بنای تفسیر خود از «فوسیس» را بر مبنای حرکت قرار داده است. بنابراین، نحوه پیدایش و تکوین فوسیس در نظر او، به نوع تلقی ما از حرکت وابسته است. او خود در همین بند 201a، در تعریف حرکت مینویسد: «هر وقت هر چیزی از قوه به فعل برود، متحرک گشته و این یعنی حرکت. رأی من چنین است».<sup>(۳)</sup> اینگونه است که کوزانوس گوشه‌ی تازه به نظریه ارسطویی می‌افزاید.

یکی از مسائل مهمی که در این میان، ذهن کوزانوس را بخود مشغول کرده بود و او را به طرح نظریه بالا واداشت، ارتباط انسان با امر مطلق بیکران است. او در همین راستا، در کتاب دیگر خود، شکار معرفت<sup>۱</sup>، استعاره شکار را مطرح میکند تا از نسبت میان مخلوق و خالق، یعنی پیوستار میان انسان و خدا، پرده بردارد. در این رابطه، خدا در مقام موجود مطلق قد علم میکند، و از سوی دیگر، انسان را باید در چارچوب همان تصویری در نظر داشت که کتاب مقدس از او بدست میدهد؛ تمثال خداوند. در سفر پیدایش (باب اول، فقره ۲۶) گفته میشود که: «باشد که آدم را همچون تمثال و تذکار خود درآوریم». با توجه به این فقره از کتاب مقدس است که میتوان علاوه بر نسبت انعکاسی میان خدا و انسان، پویایی این رابطه را نیز در نظر داشت.

از دیدگاه کوزانوس، از آنجا که انسان تصویر و تمثال آینه‌گون خالق است، در نتیجه، مرآتی است که تمامی موجودات در آن منعکس شده‌اند. کوزانوس در رساله خدای مطلوب<sup>۲</sup>، نکته‌ی را پیش میکشد که اساساً این رابطه تصویری پویا را از جنبه‌ی دیگر، یعنی این بار از سوی خداوند، موجه‌تر جلوه میشود. او در آنجا مینویسد «واژه تئوس<sup>۳</sup> از فعل تئورو<sup>۴</sup> می‌آید که بمعنای «من میبینم» و «من میدوم» است» (Von Kues: 1967: p. 265). چنانکه ملاحظه میکنیم، او میگوید اگر به معنای لغوی واژه یونانی خدا، تئوس، نظر کنیم، بر ما معلوم میشود که خدا در زبان یونانی باستان، بمعنای بیننده است، زیرا این اسم از فعل تئورو، بمعنای دیدن، گرفته شده است. معنای سخن او اینست که وقتی فرد به کار نگاه کردن مشغول است، به خود، در مقام بیننده، و موضوع دیدن، اشراف دیداری دارد. بیان دیگر، نمیشود از دیدن سخن بمیان آورد و فردی را بیننده دانست، حال آنکه او پیش از دیدن هر چیز دیگری، خود را ندیده

1. De venatione sapientiae  
2. De quaerendo Deum  
3. θεός/ Theos  
4. θεωρώ/ theoro

باشد. خدا از این حیث، تئوس است که بجای دیگری، در خود نظر میکند، زیرا کمال محض است، و توحید او نیز از همینجا نشئت گرفته است. تماشاگری خداوند، یعنی تئوس بودن او، از حیث رجعت به خود، بازگشت به خود برای نظر کردن در خود است، و این همان چیزی است که دستمایه کوزانوس برای طرح گوشه‌ی دیگری در نظریه حرکت میشود. حرکت که پیشتر از مقولات عرضی بشمار میرفت، در نظر کوزانوس به حرکت شیء در خود، یعنی حرکتی جوهری، نه حرکت جوهر، تبدیل میشود. از نظر کوزانوس، حرکت جوهری حرکتی عقلانی است. او در بازی گوی، آن را چنین مطرح میکند:

و در همان لحظه‌ی که فروغ صحت تن رو به خاموشی گذاشت، اگر حرکتی که به حیوان حیات میبخشد، متوقف شود، [در مقابل] آن حرکت عقلانی نفس ناطقه که نفس بدون وساطت تن آن را در تملک دارد و به کارش میگیرد، متوقف نخواهد شد. درست بهمین سبب است که این حرکت اخیر که بنحوی عقلانی خود را به گردش درمی‌آورد، تجوهر در خود<sup>۱</sup> دارد و جوهری<sup>۲</sup> است (Von Kues: 1967: p. 68).

کوزانوس در ادامه همین مطلب، اذعان میکند که از نظر او، این حرکت جوهری «قدرتی است که با نام روح نیز از آن یاد میکنند» (Ibid: p. 69). بنابراین، معلوم میشود که حقیقت جاویدان انسان، در همین نیروی عقلانی است، زیرا همانطور که دیدیم، این نیرو و حرکت عقلانی، برغم از پا افتادن حرکتی که به جسم حیات میبخشد، از پا نمی‌افتد و به جنبش خود ادامه میدهد. انسان نیز از این حیث، یعنی در سویه عقلانی خود، امر جاویدان الهی را منعکس میکند. بدین ترتیب، کوزانوس بستری فراهم می‌آورد تا در مسیر تبیین نسبت میان انسان و خدا، نخست حساب انسان را از سایر مخلوقات جدا کند. او در همین راستا میگوید:

۹۹

ما پیش از هر چیزی، هشیارانه، گوی بازی و حرکت آن را در نظر می‌آوریم، زیرا [وقتی به آن نظر میکنیم] بهره‌ی از هوش<sup>۳</sup> دارد. درواقع، هیچ حیوانی [بجز انسان] نتوانسته گویی درست کند و آن را بر مدار غایتی به حرکت وادارد. درنتیجه، ملاحظه میکنید که این قسم آثار انسانی، ثمره قوه‌ی هستند

1. in se subsistens
2. substantialis
3. intelligentia



که از توان و قوهٔ جمیع دیگر مخلوقات این عالم، فراتر است (Ibid: p. 68).

کوزانوس در این قسمت چند نکته را برای ما روشن میکند: اول اینکه، حساب انسان با سایر موجودات فرق دارد؛ دوم اینکه، این فرق بسبب هوش و قوهٔ خاص انسان است.<sup>(۴)</sup> در واقع، کوزانوس تمثیل بازی گوی را پیش کشید تا وضعیت همواره در تغییر بشر را به ما یادآور شود؛ انسان بسبب هوش و قوهٔ استثنایی خویش، همواره خود را دگرگون میسازد، همچون یک گوی بازی که دائم میچرخد. با اینهمه، همانطور که کوزانوس گفت، این حرکت در خود غایتی نیز دارد، اما غایت آن، با حرکت بسوی غیر فرق دارد. حرکت بسوی غیر، حرکت گریز از مرکز است، ولی حرکت در خود، حرکت جوهری، حرکت گوی بازی، و حرکت بسوی مرکز است، زیرا پیش فرض آیینگی انسان بر او حکم میکند که برای وحدت با مبدأ اول، باید حرکتی جوهری و در خود داشت. حرکت جوهری انسان در مسیر بسوی خدا، حرکتی بیغایت، بمعنای غایت در حرکت خطی، است، زیرا بحکم آیینگی انسان برای خداوند، مقصود در قاصد منعکس شده است. بدین ترتیب، خود مسیر به غایت و مقصد بدل میشود.

بنابراین، کوزانوس در رسالهٔ بازی گوی، انسان را در برابر فضایی بیکران قرار میدهد. از نظر او، ذات انسان عبارتست از: خروج از خود برای بازگشت به خود قبل از انسان شدن، یعنی رفتن به آن مگاک روز آغاز پیدایش. در روز نخست سفر پیدایش (فقرات ۲-۱) گفته میشود: «در آغاز خداوند زمین و آسمان را «کش آورد».<sup>(۵)</sup> در آن هنگام، زمین را نامی نبود و تاریکی بر مگاک بود». انسان باید در مسیر این حرکت جوهری خود، روند خلقت را با واپس روی طی کند.

چنانکه گفتیم، این مسیر غایتی بمعنای متداول ندارد، این مسیر، بینهایت است، زیرا فضایی که انسان این مسیر را در آن میپیماید، نوعی بیکرانگی و نوعی مگاک است؛ در واقع، انسان در این وادی، به مسیری بی‌آغاز و انجام، پا میگذارد. بدین ترتیب او همواره در مسیر است، مسیری که تا-گشایی<sup>۱</sup> چیزی است که در فضایی بیکران، تا-خورده<sup>۲</sup> است و منظور از آن، همان خداست، زیرا از نظر کوزانوس، خداوند وحدت و قدرتی حی و بیکران است که تمامی امور بهره‌مند از وجود، از جانب او حرکت گرفته و بسوی او در حرکتند. اگر تا-گشایی را تجلی خداوند بدانیم و تا-خوردگی را کمون او (Larre, 2005: p. 25)،

1. explicatio  
2. complicatum

حیات انسانی، در مقام آئینهٔ مبدأ اول، متأخر بر خداوند است و بنوعی رجعت از تا-کشایی (بمعنای خلقتی که نخست خداوند رقم زده) به تا-خوردگی است، یعنی انسان باید مسیر خلقت را وارونه و برعکس، بپیماید (Von Kues, 1967: p. 750).

بدین ترتیب، حرکت حیاتی انسان، همچون حرکتی که گویی از آن جنبش گرفته بود، بسوی مرکزی دست‌نیافتنی است؛ این مرکز دست‌نیافتنی، همان مرکزی است که در پس آئینه، یعنی انسان، نهان شده و هرگز تمام و کمال، نقاب از چهرهٔ خود برنمیگیرد. از این حیث، تمامی اعمال انسان، از علوم و فنون و هنر، همگی تلاشی برای آفتابی کردن این غایتند.

از اینجا باید سوئیۀ دیگری از هستی‌شناسی کوزانوسی را مطرح کنیم. در هستی‌شناسی او، هیچ چیزی جوهر نیست؛ یعنی هیچ موجود در خودی وجود ندارد، هرچه هست، واحد احدی است. کوزانوس در جهل آموخته نسبت خداوند و ماسوای او را، اینگونه ترسیم میکند:

از این مسائل، نکات بسیاری بر ما معلوم میشود، زیرا همانطور که خداوند در جبروت خود، نه در خورشید است و نه در ماه، در آن واحد در آنها، به این دلیل که وجود دارند، بنحوی مطلق هست. عالم نیز در ماه و خورشید نیست، بلکه در آنها بطریقی مقید و مدغم<sup>(۶)</sup> هست. شیئیت محض چیزی جز شیئیت محض ماه نیست، زیرا ماه خود خداوند است که چپستی و شیئیت محض همه‌چیز است؛ شیئیت مقید خورشید نیز با شیئیت مدغم ماه فرق دارد، زیرا گرچه شیئیت محض یک شیء، خود آن شیء نیست، ولی شیئیت مدغم آن شیء نیز چیزی جز خود آن شیء، نیست. به این دلیل کاملاً بر ما روشن میشود که عالم شیئیتی مدغم است، و یک بار بشکل خورشید و دیگر بار در مقام ماه، ادغام میپذیرد. بدین ترتیب، اینت عالم در این تعدد است، همانطور که وحدت او در عین تکثرش، پابرجاست. عالم در عین اینکه خورشید و ماه نیست، در همان حال، در ماه است و در خورشید، خورشید. خداوند نیز بهمین سان، در خورشید، خورشید نیست و در ماه هم ماه نیست، بلکه او هستی ماه و خورشید، بدون تکثر و تعدد است. عالم<sup>۱</sup> یعنی گردهمایی اضداد، یعنی وحدت یک تکثر. بر همین اساس، همانطور که انسانیت، افلاطون یا سقراط نیست، ولی انسانیت در سقراط، در قالب سقراط و در افلاطون، بساحت افلاطون است، عالم نیز چنین نسبتی با کل چیزها دارد (Ibid: p. 45).

۱۰۱

1. Universum



سال ۱۴، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۲  
صفحات ۹۵-۱۱۴

ابراهیم رنجبر، محمدرضا اسدی؛ هزارتوی عالم؛ واسازی تلقی نیکولاس کوزانوس ...

کوزانوس در اینجا گامی تازه در هستی‌شناسی خود برمی‌دارد. او تمامی امور را ادغام و درهم‌رفتگی یک امر مطلق میداند و بنابراین، هرگونه جوهریت، بمعنای تقوم و تقرر و قیام در خود، را از امور مقید میگیرد. پس، مطلق کوزانوس، خیری<sup>۱</sup> نیست که دیگر امور از آن بهره‌مند<sup>(۲)</sup> باشند. در اینجا باید بجای بهره‌مندی برای بیان نسبت میان امر مطلق و ماسوای خود، سخن از بازنمایی یا انعکاس بمیان آورد؛ بتعبیری دقیقتر، «امور متکثر، صورت مدغم و آغشتهٔ واحد هستند». واحد مطلق، در تکثر، زیر چشمان عقل انسان، تنوع می‌یابد و همین، انسان را به خدایی نزولی و در هبوط،<sup>۲</sup> بدل میکند. از آنجا که عالم کثرات، از اصل خود جدا نیست، پس هیچیک از این کثرات، وجودی مستقل و لافسه فی‌نفسه نخواهند داشت. بدین ترتیب، خلقت نیز بمعنای پدید آوردن موجودات نیست، بلکه تلونهای بیشمار واحد مطلق است که به انحاء مختلف، خود را عیان می‌سازد. بیان دیگر، واحد مطلق در هیچ خود را عیان نمیکند، یعنی گذار واحد در کثرات، بمعنای استقلال وجودی کثرات در مقام ظرف تجلی واحد، نیست، بلکه کثرات فشرده‌گی و ادغام، یا بتعبیری، تا-خوردن واحد است.

این تلقی از خلقت، با تمامی تصورات مرسوم از خلقت، فرق دارد.<sup>(۸)</sup> حرکتی که واحد احدی در این میدان خلقت تازه، انجام میدهد، از آن حیث، حرکتی جوهری است؛ حرکتی که عقل انسان بازتاب آن بشمار میرود، که حرکت بر خود و بسوی خود است. درست بهمین دلیل است که کوزانوس تمثیل گوی را بکار برده است. اکنون میتوان با وضوح بیشتری به آن تمثیل پرداخت.

تمثیل گوی در مقام چیزی که به گرد خود میچرخد، قرار است به ما حرکت جوهری را نشان دهد، یعنی گوی نشان از حرکتی غیر-عرضی دارد. حرکت عرضی را میتوان حرکتی دانست که عامل دیگری به آن دامن میزند؛ حرکتی که خود شیء، عامل آن نیست. بنابراین، اگر حرکتی باشد که عاملی غیر از خود متحرک، نداشته باشد، یعنی حرکتی که در آن محرک و متحرک، یک چیز باشند، آنگاه آن حرکت، جوهری است. کوزانوس خود این قسم حرکت را اینگونه تعریف میکند: «در واقع، حرکتی که خود عامل تحرک خود نباشد، حرکتی عرضی است. از آنسو، حرکتی که خود محرک خویش است، حرکتی جوهری است» (*Ibid.* p. 732). بنابراین، حرکت جوهری مبدأ حرکت و موضوع حرکت را در خود دارد.

۱۰۲

1. τ'αγαθον  
2. Deus occasionatus



حال باید تصور کرد که شیئی که در آن واحد، هم متحرک است و محرک، بلحاظ هندسی، چه شکلی میتواند داشته باشد؟ گوی یا کره؟ البته این کره یا گوی، باید بغایت، کروی باشد تا حرکت بر گرد خود، در آن محقق گردد. کروی بودن کامل، یعنی تناظر تمام و کمال همه اجزاء یک شکل نسبت به یکدیگر؛ چنین چیزی عملاً در عالم مادی ممکن نیست. پس اگر گوی‌یی را هم در عالم ماده مشاهده میکنیم، حرکت آن، از چیز دیگری است که آن چیز، امکان حرکت در خود و بر خود را دارد.<sup>(۹)</sup>

خلقت در جهان کوزانوس، از طریق این نوع حرکت رقم می‌خورد. این حرکت گردبادی با چرخش مدام خود، توهم تغییر و تلون را ایجاد میکند.<sup>(۱۰)</sup> بهمین دلیل، به خلقت، تا-خوردگی گفته میشود، زیرا واحد در حین حرکتی بر خود و بسوی خود، بنوعی «تا» می‌خورد. اینگونه است که محرک لایتحرک ارسطویی نیز به‌مراه خلق از عدم، از نظام فکری کوزانوس کنار می‌رود.

از نظر کوزانوس، حرکت کردن و وجود داشتن، یکی است. هیچ چیزی نیست که دیگری را بحرکت بیندازد و خود حرکت نکند. از دیدگاه او، همه چیز در حرکت است و هیچ وقفه و سکونی در کار نیست، زیرا این حرکت، قرار نیست به غایتی ختم شود، چراکه غایت در خود حرکت است. این سخن ما را بیاد این پاره‌گفتار هراکلیتوس می‌اندازد: «خدا شب و روز، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، و سیری و گرسنگی است (همه در همه است این عقل)، هرگاه به هر بویی درآید، آن را به آن نام خواهند خواند»<sup>(۱۱)</sup> (Kranz, 1949: p. 149).

کوزانوس با طرح این حرکت، نشان میدهد که واحد احدی چگونه همچون قدرتی وحدت‌بخش، کثرات را وحدت می‌بخشد. بلحاظ کمی، وحدت واحد همچون یک نقطه است که در واقع، تا-کشایی یا وا-کشایی واحد بشمار می‌رود. از سوی دیگر، نقطه با تکرار خود، خط می‌سازد و با امتداد بیشتر، سطح و حجم را تشکیل میدهد. در اصل، از نظر کوزانوس هیچ چیز جز نقطه، در کار نیست و خط و سطح و حجم، تا-خوردگی<sup>۱</sup> یا تکرار نقطه بر خود است؛ بدین ترتیب است که خلقت، بمعنای کوزانوسی آن، رقم می‌خورد.

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، از دیدگاه کوزانوس، امر واحد احدی، در حرکتی درباره خود، دائم در کار تا-کشایی و تا-خوردگی است و از رهگذر این اتفاق، خلقت صورت می‌گیرد. نتیجه تفسیری که کوزانوس از خلقت بدست میدهد، سلب هرگونه استقلال

1. complicatio

وجودی از مخلوقات است. حرکت کره‌یی - حرکت چیزی بسوی خود و بر خود، یا عبارتی، تاخوردگی و تا-گشایی، درون‌رفتگی و برون‌رفتگی - تصویری جدید از عالم بدست می‌دهد که فقط با ورود مفهوم عشقی که عالم‌گیر است و در صحنه آن عاشق و معشوق یکی هستند، قابل فهم است. درواقع، برای درک تصویر تازه و البته پیچیده‌یی که کوزانوس بدست داده،<sup>(۱۲)</sup> باید دید او چگونه نظریه خلقت مایستر اکهارت و نظریه عشق یک‌طرفه موجود اول به خود در فلسفه ابن‌سینا را پرورانده و دیدگاه نو خود را اینگونه مطرح کرده است. عبارت دیگر، برای واسازی و باز کردن گره‌های نظریه او، باید از سوی خلقت را در کتاب مقدس، بخصوص با تفسیر اکهارت از آن، در نظر داشت و اصولاً دید که خدای کتاب مقدس، چگونه موجودی است. از آنسو، باید بسراغ نظریه‌یی رفت که ابن‌سینا درباره موجود اول پرورانده و او را وارد رابطه عاشقانه‌یی کرده که در آن، عاشق و معشوق، یکی هستند، زیرا پرواضح است که کوزانوس از تفسیر اکهارت در آموزه خلقت تأثیر پذیرفته است (Pasqua, 2015) و چنانکه در ادامه خواهیم گفت، اکهارت نیز از ابن‌سینا متأثر بوده است. بدین ترتیب، تعقیب دیدگاه کوزانوس در راستای اندیشه این دو متفکر، نخست به ترسیم تصویری روشنتر از فکر او کمک خواهد کرد، و سپس، دستمایه‌یی خواهد شد تا بتوان از منظری نو به آراء فلسفی اکهارت و ابن‌سینا نگریست.

## ۲- من «من هستم» هستم؛ تفسیر مایستر اکهارت از سفر خروج (۳:۱۴)

کتاب مقدس مملو از تصویر صحنه‌هایی مهم در تاریخ هستی است؛ در این میان، دو تصویر از همه مهمتر و البته غامضترند: روز اول خلقت و معرفی الوهیم به موسی. درواقع، بررسی این دو تصویر مهم میتواند به روشن شدن آنچه تاکنون از نظریه کوزانوس شنیده‌ایم، کمک کند. بنابراین، باید این دو تصویر را نخست مرور کنیم و سپس بسراغ شرحی برویم که مایستر اکهارت از آنها ارائه می‌دهد.

روز اول خلقت در کتاب سفر پیدایش چنین آغاز میشود: «برشیت الوهیم، آسمانها و زمین را برا کرد» (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1997: 1-1). همانطور که ملاحظه میکنید در ترجمه عبارت عبری، دو واژه בְּרֵאשִׁית/برشیت و אֶרֶץ/برا را بدون ترجمه نقل کرده‌ایم، زیرا برگردان این دو واژه، معنای این عبارت را معلوم میکند. در ترجمه یونانی هفتادگان، واژه בְּרֵאשִׁית به Ἐν ἀρχῇ (ان آرچه) یعنی «در آغاز»، و فعل אֶרֶץ به ἐποίησεν (اپوین) بمعنای «ساخت» ترجمه شده‌اند. در ترجمه لاتینی نیز این دو واژه

۱۰۴



سال ۱۴، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۲

عبری بترتیب، به *in principio* بمعنای «در آغاز»، و *creavit* بمعنای «خلق کرد»، ترجمه شده‌اند. اما در سنت تفسیری، نظری دیگر در کار است و ربی‌ها آن را بنحوی دیگر ترجمه و تفسیر میکردند:

همگان بر این باورند که در نخستین روز، هیچ چیز خلق نشده، بلکه شاید بتوان چنین گفت که میکائیل [عالم] را از جنوب و گبرائیل از شمال گستراندند [به شمال و جنوب بیرون راندند]، و در آن حال، قدوس که نامش متبرک باشد، در میانه، به آن قرار بخشید (Midrash Bereshit rabbah, 1912: 480).

چنانکه ملاحظه میکنید، عملی که در روز نخست خلقت اتفاق می‌افتد، خلقت از عدم نیست، بلکه کش آمدن و کشیده شدن واقعیتی از پیش موجود، از جهات مختلف است و همانطور که پیشتر گفتیم، فیلون اسکندرانی نیز بر همین اساس، تصمیم گرفته فعل  $\text{בָּרָא}$  / برا را به «کش آورد» ترجمه کند، زیرا آنچه را در ترجمه بالا به «گستراندن» برگردانده‌ایم، در واقع فعل  $\text{בָּרָא}$  (متخ) در عبری است که بمعنای «گستراندن، کش آوردن، از میان کشیدن» است و چنانکه از قرائن برمی‌آید، فعل  $\text{עָרַסְתִּים}$  در تن یوسوفوس، ترجمه همین فعل عبری  $\text{בָּרָא}$  است (رنجبر، ۱۴۰۰: ۱۹۳).

اکنون شاید تصویری از خلقت که پیش از این، کوزانوس پیش چشم ما گسترانده بود، کمی موجه‌تر بنظر برسد و قدری بیشتر با رد نظریه خلقت از عدم، از سوی او، همدلی کنیم. این همدلی زمانی پرمایه‌تر خواهد شد که بسراغ تفسیر اکهارت از فرایند برویم. مایستر اکهارت در تفسیر خود بر سفر خروج، با اشاره این فقره از انجیل یوحنا که «در او حیات بود»<sup>(۱۳)</sup> (۱:۴) میگوید:

حیات در اینجا بمعنای نوعی بیرون راندن<sup>۱</sup> است، مانند وقتی که چیزی در خود متورم میشود و در تمام اجزاء خود، غوطه میزند<sup>۲</sup> و بخشهای مختلف آن، در هم میروند و سرانجام، روی هم تلنبار میشوند<sup>۳</sup> (Eckhart, 2018: p. 45).

۱۰۵

چنانکه میبینیم، اکهارت خلقت یا حیات‌آفرینی را نوعی تضاعف چیزی بر خودش میداند، مانند ماده مذابی که بر اثر جوشش زیاد، دائم در هم می‌رود و هر بار، شکلی جدید درست میشود. توجه به انگاره‌هایی که در این بخش از تفسیر اکهارت طرح شده، این

1. exseritio
2. in se intumescens et se profundit primo in se toto
3. ebulliat extra



ابراهیم رنجبر، محمدرضا اسدی؛ هزارتوی عالم؛ واسازی تلقی نیکولاس کوزانوس ...

نکته را به ذهن متبادر میسازد که خلق، اساساً در هم جوشیدن یک اصل قدیم واحد است که بر اثر جوشش ذاتی خود، دائم در خود می‌رود و این در خود رفتن، تغییراتی دائمی را در اطوار او، نه در ذاتش، ایجاد میکنند. در اینجا بروشنی میتوان تأثیر اکهارت بر کوزانوس را مشاهده کرد و براحتی دید که طرح نظریهٔ بدیع او در دل کدام سنت نضج گرفته است. این مسئله زمانی چشمگیرتر میشود که به آن تصویر دوم در سفر خروج، یعنی معرفی الوهیم به موسی، نظر کنیم، آن وقت میتوان این درهم‌جوشی و تضاعف را از منظری دیگر نیز مشاهده نمود.

در باب سوم سفر خروج، داستان موسی را میخوانیم که هنگام چراندن گله‌اش، به کوه حوریب میرسد. در آنجا بوته‌یی آتشین را مبیند که با او سخن میگوید و نام او را صدا میزند و از او میخواهد در آن وادی مقدس، نعلین خود را از پا درآورد. پس از گفتگویی چند میان موسی و صدای در بوته، موسی میپرسد: وقتی نزد قوم خود بازگشتم، به آنها بگویم چه کسی را ملاقات کرده‌ام؟ «الوهیم به موسی گفت که من «من هستم»<sup>۱</sup> هستم، و به بنی‌اسرائیل بگو که من هستم مرا بسوی شما روانه کرده است» (۳:۱۴). الوهیم با نامی غریب خود را به موسی معرفی میکند؛ او خود را «من هستم» مینامد، یعنی عملاً نام او بینامی است، زیرا من هستم بنوعی وجود صرف بحث اشاره میکند که هیچگونه تقیدی نپذیرفته است. از سویی، اگر الوهیم نامی برای خود برمیگزید، گویی نوعی غیریت برای خود قائل میشد. او در پاسخ به چیستی نامش، صرفاً به خودش اشاره میکند؛ در اینجا نیز تضاعف و انعکاس و رجعت به خود مشاهده میگردد. اکهارت نیز بروشنی متوجه این موضوع در متن شده و در تفسیر آن مینویسد:

این تکرار [یعنی تکرار من هستم] نوعی تضاعف و در خود زاییدن<sup>۲</sup> و نوعی در خود تلمبار شدن و در خود در آمیختن، است؛ مانند نور که کاملاً تمام هستی خود را در نور و در درون نور غوطه‌ور میکند<sup>۳</sup> و در هر کجا، دائم به خود رجعت کرده و بازتاب خود است (Ibid: p. 32).

۱۰۶

از این متن برمی‌آید که خدایی که حیات و نور انسان<sup>(۱۴)</sup> است، حقیقی در خود رونده است که در خود، غوطه‌ور است. او با رجعت به خود و با تکرار این دیدار خود،<sup>(۱۵)</sup> عالم را

1. ה'אני

2. bullitionem sive parturitionem sui

3. lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans



پدید می‌آورد. بدین ترتیب، همسو با رأی کوزانوس، میتوان گفت در این تفسیر اکهارت نیز عالم تاها، به‌انباشتها و درهم‌رفتگیهای یک حقیقت ازلی بنیادین هستند و بمعنای مرسوم، هیچ استقلال وجودی‌یی ندارند و صرفاً، تا و گرهی از تاها و گره‌های حقیقت یگانه هستند. بدین ترتیب، نمیتوان جوهریت، بمعنای در خود بودن،<sup>۱</sup> برای آنها قائل شد. با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، پیدایش، فرایند رجعت و حرکت جوهری و در خود حقیقی یگانه بسوی خود است؛ درست مانند نواری کاغذی که صرفاً در خود تاها و گره‌های مختلف بخورد و سوبه‌هایی از آن، نسبت به سوبه‌هایی دیگر، تغایر و غیاب بالعرض پیدا کنند. ظاهراً امکان تصور چنین موجودی، پیش از اینها، در باب هشتم از مقاله هشتم الهیات شفاء، میسر شده بود و محتمل است که اکهارت و کوزانوس نیز به آن توجه داشته باشند.<sup>(۱۶)</sup> در ادامه به بازسازی این رویکرد در نظریه عشق ابن‌سینا خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که این دیدگاهها، در نظریات او در حال نضج بوده‌اند.

### ۳. هستی‌شناسی عشق از دیدگاه ابن‌سینا

چنانکه گذشت، در فلسفه نیکولاس کوزانوس، فرایند آفرینش از جریان دوسویه، به روندی یک سوبه تبدیل شد که در آن، یک اصل حقیقی، با پیچ خوردن و تا‌خوردن در خود، چیزی را پدید می‌آورد که تحت عنوان خلقت از آن یاد میشود.<sup>(۱۷)</sup> بدین ترتیب، مسئله اصلی در اینجا فرض حقیقتی است که به خود رجوع میکند و در نتیجه، جوهریت را از ماسوای خود سلب مینماید. برای بررسی این امکان، ابن‌سینا در سه مورد، دستمایه‌هایی بدست داده که بسیار راهگشا هستند.

#### ۳-۱. بررسی معانی مختلف جوهر

شیخ‌الرئیس در الهیات شفاء، در تعریف جوهر، آن را «امر لا فی الموضوع» تعریف میکند و انواع آن را برمیشمارد (ابن‌سینا: ۱۳۸۹: ۷۱). با اینهمه، او در رساله فی الحدود سخنی دیگر دارد؛ در اینجا جوهر، اسمی مشترک است که به هر چیزی مانند انسان یا سفیدی گفته میشود و نیز بر چیزهایی حمل میشود که بخودی خود، موجود هستند و در وجود داشتن به ذات دیگری نیاز ندارند (همو، ۱۳۹۸: ۸۲). بنظر بوعلی، وقتی در تعریف جوهر گفته میشود «جوهر قائم بذات است» -یعنی تقرر و وجود آن، به ذات خودش

1. in se esse/ εν αυτω ειναι

وابسته است، نه به ذات دیگری. معنای دوم مراد است. معنای سوم، جوهری است که بتعاقب میتواند امور متضاد را نیز بپذیرد. او در ادامه، دو معنای دیگر نیز برای جوهر در نظر میگیرد؛ جوهر گاه بمعنای «امر لا فی المحل» و گاه بمعنای «لا فی الموضوع». بنظر وی، از زمان ارسطو به اینسو، هرگاه لفظ جوهر بکار برده شده، منظور لا فی الموضوع است.

از دیدگاه ابن‌سینا، هر یک از این معانی پنجگانه وجود، بر چیزی خاص دلالت دارد و جوهر معنای صلب و یگانه‌یی ندارد و چه‌بسا اموری از یک منظر، جوهر باشند و از منظری دیگر، نه؛ یعنی شاید با توجه به یکی از معانی جوهر، امری را بتوان جوهر دانست ولی با عطف نظر به معنای دیگر آن، جوهریت را باید از آن سلب کرد. از نظر ابن‌سینا، معنای دوم جوهر با مبدأ اول تناسب دارد و از این حیث، میتوان مبدأ اول را جوهر دانست (همان: ۸۳).<sup>(۱۸)</sup>

با توجه به آنچه گفتیم و از آنجا که در فلسفه گفته میشود «مبدأ اول ضد و نَد ندارد» (همو، ۱۳۸۹: ۵۸) و واحدیت مبدأ اول از جمیع جهات، بشکلی است که او را به «نوعی متوحد» تبدیل میکند (همو، ۱۳۸۳: ۱۳)، پس اگر مبدأ اول را جوهر بدانیم، او جوهری است که هیچ مشابهی ندارد و منفرد است. حال مسئله‌یی در اینجا پیش می‌آید، و آن اینکه چنین موجودی اساساً چگونه میتواند بمعنایی، چیزی را خلق کند که آن چیز جدای از او باشد؟ یعنی چطور میتوان نسبت این موجود و مبدأ اول را با مخلوقاتش، همچون نسبت بنا و بنا دانست؟ آیا میتوان برای موجودی که جوهری منفرد و متوحد، یعنی تکیته، است، غیری فرض کرد؟ پیش از اینکه به این پرسشها پاسخ دهیم، باید این قسمت از بحث را همینجا نگه داریم و به قسمت دیگر آن پردازیم و ببینیم از دیدگاه ابن‌سینا، قوام عالم خلقت بر چیست؟

### ۲-۳. عشق هستی‌شناسانه

ابن‌سینا در رساله فی‌العشق، میکوشد معنای عشق را تبیین نماید. او در این رساله و از همان ابتدا، ایده و اندیشه اصلی رساله خود را با خواننده در میان میگذارد؛ سریان قوه عشق در تمام موجودات (همو، ۱۳۹۳: ۶۹). بنظر بوعلی در این رساله، عشق آن چیزی نیست که معمولاً در افواه مردم جریان دارد، بلکه امری هستی‌شناسانه است که کل عالم را از خود پر کرده و اساساً بنا و قوام عالم، بر سریان همین عشق است.

از نظر ابن‌سینا، بنای عشق بر نوعی نزاع یا تقلای بی‌امان، برای رسیدن به کمال است؛ یعنی همه موجودات، گرفتار این عشق، یعنی نزاع برای رسیدن کمال ملائم و مناسب خود هستند (همانجا). بهمین دلیل نیز در ادامه، اصناف و انواع عشق و گرایش و میل را برمی‌شمارد و نشان می‌دهد که دلیل هر یک از اینها، نزاع برای دفع شر و کسب و جلب خیر است. از این سخن ابن‌سینا میتوان نتیجه گرفت که گویی هر چیزی که برای کمال خود نزاع میکند و نسبت به شر خود نفرت دارد؛ آن کمال را می‌شناسد، زیرا تا شناختی از آن در کار نباشد، یا بویی از آن به مشام نرسیده باشد، این نزاع و تقلا رخ نخواهد داد.

در فقره عشقهای مرسومی که در آغاز این رساله (مثلاً عشق به زیبارویان) مطرح میشود، تنوع و تکثر و غیریت، مسئله‌ی معقول جلوه میکند. با وجود این، ابن‌سینا در انتهای رساله سخنی تعیین‌کننده دارد: تک‌تک موجودات بشکلی غریزی، به خیر مطلق عشق می‌ورزند (همان: ۸۷). این عشق غریزی، گویا همان انگیزه‌ی است که حتی بدون شناخت پیشینی نیز موجودات را به نزاع برای رسیدن به خیر محض وامیدارد و از اینرو، انواع دیگر عشق که در ابتدای رساله می‌آید، طفیلی و صورت زیرین عشق حقیقی هستند. خیر محضی که ابن‌سینا در اینجا به آن اشاره میکند، در رساله المبدأ و المعاد، همان واجب‌الوجود بذاته است. او مینویسد: «هر واجب‌الوجود بذاته، بیشک خیر و کمال محض است، و خیر، آن چیزی است که جمیع اشیاء بسوی آن مشتاق هستند و وجود آنها با این خیر تمام و کامل میشود» (همو، ۱۳۸۳: ۱۰). او میگوید: هر چیزی که بذات خود واجب باشد، یعنی وجودش از ذات خویش گرفته شده باشد و ذات دیگری آن را به او اعطاء نکرده باشد، خیر محض است. این همان تعریف دوم جوهر است که ابن‌سینا آن را مطرح کرده است. از اینرو، در جهان ابن‌سینا نیز یک جوهر حقیقی در کار است، چراکه او کمی بعد، در همان رساله اثبات میکند که چنین جوهری فقط یکی است و اینکه دو یا بیش از دو واجب‌الوجود بالذات داشته باشیم، امری محال است.

بنابراین، این گامی میشود برای جوهرزدایی از عالم ماسوای واجب‌الوجود بالذات، و گرچه ابن‌سینا در این مسئله تصریح ندارد و بخشی خاص را در میان سخنان خود به این موضوع اختصاص نداده، ولی با توجه به تعریفها و دسته‌بندیهای چهارگانه‌ی که از معانی جوهر بدست داده است، معلوم میشود که از نظر او، اگر ارسطو در تعریف جوهر گفته:

۱۰۹



ابراهیم رنجبر، محمدرضا اسدی؛ هزارتوی عالم؛ واسازی تلقی نیکولاس کوزانوس ...

«جوهر والاترین و جلیلتترین مقوله است و به چیزی گفته میشود که در و وابسته به موضوعی نیست»<sup>(۱۹)</sup> (Aristotle, 1831: a1-5)، پس این مقوله در جهان وجودی به واجب‌الوجود بالذات اطلاق میشود، نه بر انسان و اسب.<sup>(۲۰)</sup>

با توجه به گفته‌های بالا، از دیدگاه ابن‌سینا، در عالم وجود یک جوهر وجودی مستقل هست و آن واجب‌الوجود بذات است. پس ماسوای او در مقام ضدیت یا غیریت با او قرار نخواهند گرفت و عشقی که در میان این موجودات جاری است، در واقع همان چیزی است که بعدها کوزانوس با تأمل در دل همین نظام فکری، «حرکت اتحادی» نامید؛ و آن، نزاع و تقلائی دائمی همین جوهر یگانه برای قبض و بسط دائمی است، چون در این شرایط، دیگر بر خلاف تلقی سنتی، بالفعل بودن واجب‌الوجود را نمیتوان بمعنای سکون آن دانست. اقتضای این عشق هستی‌شناسانه، حرکت و نزاعی دائمی است که بستر را برای تلقی کوزانوسی از حقیقت واحد، فراهم میسازد. درست در همین بستر است که ابن‌سینا از روی دیگر ماجرا پرده برمیدارد و میگوید: واجب‌الوجود بالذات در این عشق هستی‌شناسانه، هم عاشق است و هم معشوق (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۹۶).

در این حرکت حبی، این نزاعی که بر اثر عشق پدید آمده، عشق جوهر یگانه متفرد به خودش است، یعنی این عشق رجعت او و نظر کردنش، به خود است، زیرا ابن‌سینا در توضیح نحوه پیدایش موجودات از این مبدأ اول، بصراحت اذعان میکند که او با تعقل در خودش و اینکه وجود هر چیزی از او ضروری است، چیزها را پدید می‌آورد. بنابراین، در اینجا نیز عقل و عاقل و معقول، یکی است (همو، ۱۳۸۳: ۷۵). این موجود، به خود مشغول است و مخلوقات، درواقع تجلی حرکتی حبی او، و بزبان کوزانوس، تا خوردن او بر خودش هستند. اکنون پاسخ پرسشهایی که پیشتر در این بخش مطرح کردیم، معلوم میشود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کوزانوس میکوشید تصویری تازه از خلقت و نسبت میان انسان و امر نامتناهی بدست دهد. در اندیشه او، انسان آیینۀ امر نامتناهی است و برای اتحاد با این امر نامتناهی، باید در خود رفت. از دیدگاه کوزانوس، حرکت سه بخش دارد: قوه، فعل و جنبش اتحادی. بزعم او، در عالم، یک حقیقت یگانه بیشتر در کار نیست و این حقیقت یگانه، گاه تلمیخورد و گاه تلمیگشاید، و با هر بار رخ دادن این اتفاق، تجلی تازه‌یی از او دیده میشود. بنابراین، در متافیزیک کوزانوس، جوهر فقط بر این حقیقت یگانه نامتناهی قابل اطلاق است و

۱۱۰



سال ۱۴، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۲



ماسوای او، عرض ضروری ذاتی وی بشمار میروند، زیرا چیزی جز انباشت آن بر روی خودش نیستند.

ما نیز برای پیگیری این دیدگاه و بررسی امکان آن، نخست بسراغ تفسیر مایستر اکهارت از دو فراز مهم در کتاب مقدس رفتیم و نشان دادیم که اولاً، در کتاب مقدس خلق از عدم بیان نشده، بلکه خلق در آن کتاب، بمعنای انباشت و کش آمدن است؛ ثانیاً، خدای کتاب مقدس، در مقامی بینام و بیمنتهاست که با تضاعف خود، خلقت را ترتیب داده است. در ادامه این پیگیری، بسراغ متافیزیک ابن سینا نیز رفتیم و دیدیم که او در رساله الحدود، تعریفی از جوهر بدست داده که فقط با واجب الوجود بالذات تطابق دارد. در ادامه نشان دادیم که بر اساس تعریف ارسطو از جوهر نیز فقط واجب الوجود را باید جوهر واقعی دانست و اطلاق جوهر بر ماسوای او را اطلاق بالتسامح قلمداد کرد. از سویی، این نکته را نیز مطرح کردیم که در متافیزیک ابن سینا نیز واجب الوجود بالذات با نظر کردن به خود و نوعی حرکتی رجعتی و بازگشتی و با تعقل در ذات خود، عالم را پدید می آورد و بحسب نزاع ذاتی خود برای خیر، یعنی گرایش به خودش، در حرکتی دائمی است. این نکته نیز زمینه ساز این شد که واجب الوجود بالذات را بدلیل فعلیت محض، امری ساکن ندانیم و زمینه را برای طرح تلقی خاص کوزانوس فراهم سازیم.

با توجه به این مطالب، از یکسو، میتوان اهمیت فلسفه کوزانوس در تاریخ متافیزیک و پیدایش جهان جدید را مشاهده کرد، و از سوی دیگر، به امکانهای نهفته در فلسفه ابن سینا نظری دوباره افکند. در پرتو تلاش برای طرح تفسیرهای تازه از فلسفه ابن سینا، میتوان افقی نو پیش روی جهان فلسفی خود گشود.

## پی نوشتها

- ۱۱۱
1. Cassirer, E. (2023). Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance: Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Felix Meiner Verlag.
  2. 'Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῶν περὶ φύσεως ἐστὶ, δεῖ μὴ λαθάνειν τί ἐστὶ κίνησις·
  3. ὅταν ἐντελεχεία ὄν ἐνεργῆ ὄνχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινητὸν, κίνησις ἐστὶν. λέγω δὲ τὸ ἢ ὡς·
  4. کوزانوس در عبارت «fieri ex virtute superante cetera mundi huius animalia» اذعان میکند که انسان بحسب یک توانمندی (virtus) عالیتر و سترگتر (ex virtute superante)، از سایر موجودات عالم برتر است.



۵.  $\kappa\lambda\iota\sigma\epsilon\nu$  در اینجا این فعل، یعنی فعل برا، را بتبع فیلون اسکندرانی،  $\epsilon\kappa\tau\iota\sigma\epsilon\nu$  (اک تیسین)، بمعنای چیزی را از درون به بیرون آوردن، ترجمه کرده‌ایم. او برای ترجمه فعل  $\kappa\lambda\iota\sigma\epsilon\nu$ ، از فعل یونانی  $\epsilon\kappa\tau\epsilon\iota\nu\omega$  استفاده کرده که بمعنای چیزی را کش آوردن نیز هست.

۶. Contracte. اصطلاح contractus را معمولاً شارحان به «مقید» ترجمه کرده‌اند، ولی با توجه به تا-خوردگی و تا-گشایی، بهتر است آن را به مدغم برگردانیم.

۷. به نظریه بهره‌مندی (مته‌کسیس /  $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ ) در فلسفه نوافلاطونی نظر دارد.

۸. برای تتبع بیشتر در این موضوع، بنگرید به (رنجبر و منفرد، ۱۴۰۰).

۹. درباره این کره تماماً گرد، میتوان به نکته‌ی اشاره کرد که پارمنیدس در شعر خود مطرح میکند:

$\text{Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ  
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον  
از آنجا که در غایت حد خود است، بشکلی کره‌مانند میماند که از  
جميع جهات، گرد شده باشد و فاصله مرکز آن با تمام نقاطش، به  
یک اندازه است. (Kranz, 1949)$

البته فرق کره کوسانوس با پارمنیدس در اینست که کره پارمنیدس، ثابت است، ولی گوی کوزانوس، دائماً در حرکت است.

۱۰. درباره تلقی دیگری غیر از حرکت خطی ارسطویی و امکان حرکت چرخشی و گردبادی، بنگرید به (رنجبر و منفرد، ۱۴۰۲).

11.  $\theta\epsilon\delta\varsigma \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\eta \epsilon\upsilon\phi\rho\acute{o}\nu\eta, \chi\epsilon\iota\mu\acute{o}\nu \theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma, \pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma \epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta, \kappa\acute{o}\rho\omicron\varsigma \lambda\iota\mu\acute{o}\varsigma$  ( $\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\pi\tau\iota\alpha \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\alpha$ · οὗτος ὁ νοῦς ὁπότεν συμμιγῆ θυμάσιν ὀνομάζεται καθ' ἥδονην ἐκάστου.

۱۲. رابرت گروستست نیز در رساله درباره نور، بنحوی درون‌زایی ماده را بشکلی مشابه مطرح کرده است، یعنی این مطلب که ماده نیز خودش، خود را اتساع میبخشد. بنگرید به: رنجبر، ابراهیم، «مابعدالطبیعه نور: بررسی دیدگاه رابرت گروستست درباره حقیقت نور»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی (در دست انتشار).

13.  $\epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\omega \zeta\omega\eta \eta\eta\nu$

۱۴.  $\kappa\alpha\iota \eta \zeta\omega\eta \eta\eta\nu \tau\omicron \varphi\acute{\omega}\varsigma \tau\omicron\omega\nu \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$  (کای هـ زوئه ان تـ فوس تون آتروپون)؛ «و آن حیات نور انسانها بود» (انجیل یوحنا ۱:۴).

۱۵. توجه شود به اینکه کوزانوس نیز خدا را بیننده میدانند.

۱۶. برای تتبع در تأثیرپذیری این نوع نگرش از ابن‌سینا، بنگرید به (Kurt, 2006: pp. 45-98). کورت در این کتاب نحوه تأثیرپذیری اکهارت از ابن‌رشد و ابن‌سینا را پیگیری کرده و در واقع ادعا میکند که عرفان فلاندری، از رهگذر این تأثیرپذیری شکل گرفته است. دیرکنس و دریک نیز در مقاله خود (Dierkens & de Ryke, 2004) نشان میدهند که عرفان فلاندری از چه سرچشمه‌هایی

سیراب شده و اساساً، چه عوامل فکری و زمینه‌یی موجب پیدایش این نوع عرفان خاص شده‌اند. وینو (Vianu, 2000) بسراغ تلقی مایستر اکهارت از عقل الهی و عقل انسان رفته و سوای تحلیل این موضوع از دیدگاه اکهارت، بوضوح نشان میدهد که اکهارت تا چه اندازه مرهون خوانش الهیات شفا بوده است.

۱۷. در اینجا به این فکرت نیز میتوان پرداخت که اساساً وجود نیز امری مخلوق است.

۱۸. البته این بحث تبعات دیگری نیز دارد که در بخش الهیات نجات و نمط چهارم اشارات و تعلیقات، قابل پیگیری است، ولی آن را به پژوهشهای آتی وامیگذاریم.

19. Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν

۲۰. ارسطو در ادامه جمله بالا، وقتی میخواهد یک اوسیا یا جوهر را مثال بزند، میگوید: οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος؛ مانند این انسان یا آن اسب.

## منابع

- ابن سینا (۱۳۸۳) المبدأ و المعاد، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹) کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳) جامع البدایع، تدوین و تصحیح محی‌الدین صبری الکردی، تهران: سفیر اردهال.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸) تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، تقدیم و تنقیح ابراهیم رنجبر، قم: آیت اشراق.
- رنجبر، ابراهیم؛ منفرد، مهدی (۱۴۰۰) «واسازی تلقی سنت یهودی از مسئله خلق در سفر پیدایش از رهگذر تفسیر ملاصدرا از حدیث کنز مخفی»، جستارهای فلسفه دین، سال ۱۰، شماره ۲، ص ۱۸۹-۲۰۷.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲) «گردباد عالم‌ساز»؛ واسازی مفهوم «گردباد / δίνη» در کیهان‌پیدایی امپدوکلس. تاریخ فلسفه، سال ۱۳، شماره ۴، ص ۱۷-۳۸.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997). German Bible Society; Compact edition.
- Midrash Bereshit rabbah (1912) ed. by Ch. Albeck & J. Theodor, Berlin: Akademie Verlag.
- Aristotle. (1831). *Aristotelis Opera*. vol. I. ed. by I. Bekker. Berlin: Academia Regia Borussica.
- (1843). *Physica*. ed. by I. Bekker. Typis et impensis Ge. Reimeri.
- Dierkens, A. & de Ryke, B. (2004). *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec: Études sur la mystique "rhéno-flamande"* (xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles). Bruxelles: de l'Université de Bruxelles.
- Eckhart, M. (2018). *Studienausgabe der lateinischen Werke*. Kohlhammer.
- Kranz, W. (1949). *Vorsokratische Denker: Auswahl aus dem Überlieferten*. Georg Olms Verlag.



- Kurt, F. (2002). *Meister Eckhart; Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München: Beck.
- Larre, D. (2005) *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité*. Lyon: ENS. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.28505>.
- Pasqua, H. (2015). Maître Eckhart et Nicolas de Cues. *Revue Thomiste*, vol. 115, no. 4, p. 653-696.
- Vansteenbergh, E. (1974). *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l'action-La pensée*. Switzerland: Slatkine Reprints.
- Vianu, S. (2000). L'intellect divin et l'intellect humain selon maître Eckhart. *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 132, no. 3, pp. 223-237.
- Von Kues, N. (1967). *Werke*. 2 Bände. Berlin: De Gruyter Berlin.