

کلام سلبی نزد دیونیسوس مجعول^۱

مریم السادات نوابی^۲

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، ایران

محمد ایلخانی^۳

استاد دانشگاه شهید بهشتی، گروه فلسفه

چکیده

یکی از موضوعات مهم فلسفه دین بحث از زبان دین و کلامی است که با آن می‌توان از خداوند سخن گفت. طرح این موضوع در کتب کلامی و عرفانی به دورانی بسیار پیش از طرح آن در فلسفه دین نوین باز می‌گردد. دیونیسوس مجعول از جمله متقدمانی است که بحث زبان دین را بسیار نظام‌مند در مجموعه آثار خود مطرح کرده است. دیونیسوس در سخن گفتن از خداوند و توصیف او کلام سلبی را به کلام ایجابی ترجیح می‌دهد. به عقیده دیونیسوس زبان سلبی، زبان معقولات است و انسان زمانی که در سیر و سلوک معنوی و معرفتی خود به مرتبه معقولات برسد خداوند را با زبان سلب ستایش خواهد کرد. می‌توان گفت کلام سلبی که دیونیسوس از آن سخن می‌گوید به مرتبه خاصی از معرفت انسان مربوط می‌شود. او زبان سلب را نه به ذات خداوند، بلکه به تجلیات معقول خداوند نسبت می‌دهد. دیونیسوس تجلیات معقول و غیبی خداوند را با اصطلاحاتی مانند «مافوق وجود» می‌ستاید. از نظر او، سزاوار نیست چیزی که مافوق و فراتر از هستی است با زبان هستی ستایش شود. به همین دلیل کلام سلبی بهترین زبان در توصیف خداوند است.

کلید واژه‌ها

دیونیسوس مجعول، کلام سلبی، الوهیت، خیر، اسماء مطلق.

۱. تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۱/۹/۲۷

۲. پست الکترونیک: navvabim@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: m-ilkhani@sbu.ac.ir

مقدمه

یکی از مباحث طرح شده در فلسفه دین، بحث از توصیف‌پذیری و توصیف‌ناپذیری خداوند است و این که آیا انسان مخلوق می‌تواند از خداوند متعال سخن بگوید یا نه؟ و اگر می‌تواند چه زبانی را باید در سخن گفتن از خداوند به کار برد؟ اگرچه بحث از زبان دین در فلسفه دین بحثی مربوط به دوران متأخر است، اما سابقه این بحث به اندازه قدمت کتاب مقدس هر دینی است. زبانی که انسان در مورد خداوند به کار می‌برد، اساساً مطابق با زبانی است که کتاب‌های مقدس به واسطه آن، از خداوند سخن گفته است. قرآن و کتاب مقدس به دو صورت سلبی و ایجابی خداوند را توصیف کرده‌اند. خداوند، در عین ورای همه مخلوقات و بیان‌ناپذیر بودن منتسب به صفات گوناگون است. سخن از خداوند به دو صورت سلبی و ایجابی در قرآن نسبت به کتاب مقدس آشکارتر است. آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر»^۱ مثال خوبی از میان آیات قرآن است که خداوند را در یک آیه به دو شیوه سلب و ایجاب توصیف کرده است. بخش اول آیه «لیس کمثله شیء» اشاره دارد که خداوند ورای همه موجودات است و هیچ چیز شبیه او نیست؛ اما بلافاصله دو صفت سمع و بصر را به او منسوب می‌دارد که نشان از شرکت خداوند در صفات مخلوق دارد.

کتاب مقدس مسیحی نیز از خداوند به صورت سلب و ایجاب سخن می‌گوید. مثال بارز آن، مسأله رؤیت خداوند است که در کتاب مقدس بیانات ظاهراً متعارضی از آن وجود دارد. درحالی که عهد جدید قاطعانه می‌گوید که «هیچ انسانی در هیچ زمانی خدا را ندیده است»^۲، عهد عتیق رویت یا دیدن محدود خدا را ممکن می‌شمارد. موسی در سینا گرچه خدا را ندید، اما پشت خدا به او نشان داده شد؛ ولی در همان زمان، این مطلب مورد تأکید قرار می‌گیرد که هرگونه آگاهی کامل‌تری از خدا برای انسان خطرناک و نابودکننده است؛ زیرا «هر انسانی که مرا ببیند زنده نخواهد ماند».^۳ اشعیا چنان سخن می‌گوید که گویا خدا را دیده است، هرچند اشاره می‌کند که این تجربه نزدیک بود منجر به نابودی او شود.^۴ این

۱. شورا، ۱۱.

۲. عبریان، ۲۷: ۱۱.

۳. خروج، ۲۱: ۱۹.

۴. اشعیا، ۵: ۶.

تعارض ظاهری در موضوع رؤیت در قرآن نیز دیده می‌شود. قرآن آشکارا امکان رویت خدا توسط انسان‌ها را در این زندگی انکار می‌کند: «چشم‌ها او را درک نمی‌کنند، بلکه او چشم‌ها را درک می‌کند»^۱ اما در آیه‌ای دیگر - «چهره‌ها در آن روز درخشان هستند به پروردگارشان نظر می‌کنند»^۲ - رویت خداوند را امکان‌پذیر می‌داند.

به طور کلی، آیاتی که در آن از خداوند سخن رفته است را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آیاتی که خداوند را منتسب به صفاتی همچون صفات مخلوقش می‌کند و دسته دیگر آیاتی که خداوند را منزّه از هر صفتی می‌داند. پرسش مهم در اینجا این است که چگونه می‌توان مفهیمی که در پرتو تجربه انسانی ما شکل گرفته‌اند به خداوند نسبت داد؟ چگونه می‌شود خدایی که هیچ چیز مانند او نیست و متعال از همه موجودات است دارای صفات جسمانی باشد؟ موضع ما نسبت به این قبیل آیات کتاب مقدس چیست؟ آیا باید به معنای لفظی این گزاره‌ها اکتفا کرد یا در پی تاویل و تفسیر آنها بود؟

مطرح شدن چنین پرسش‌هایی در میان متکلمان سبب پیدا شدن رویکردهای متفاوتی به زبان دین گردیده است. برخی از متکلمان تمایل دارند تا با تکیه بر آیات توصیفی، با زبان ایجابی به توصیف خداوند بپردازند و بعضی دیگر با توجه به آیاتی که هر گونه شباهتی را میان خداوند و بنده انکار می‌کنند، ترجیح می‌دهند با زبان سلب از خداوند سخن بگویند. در این میان کسانی هستند که با رویکرد عرفانی به این مسأله نگاه می‌کنند و ضمن تأکید بر توصیف‌ناپذیری خداوند، نوع رویکرد به زبان دین را با مرتبه معرفت انسان‌ها متناسب می‌دانند. آنها در حالی که زبان ایجابی را نادیده نمی‌گیرند و آن را برای آغاز سلوک معنوی لازم می‌دانند، اما بهترین زبان در توصیف خداوند را زبان سلبی و حتی فراتر از آن، توصیفی و رای عقل می‌دانند. متکلم قرن پنجم مسیحی دیونیسوس مجعول، از جمله کسانی است که با در نظر داشتن مراتب معرفت انسان نسبت به خداوند و بیان رویکردهای گوناگون به زبان دین، زبانی را در سخن گفتن از خداوند به کار می‌برد که در کلام مسیحی پس از او بسیار مؤثر واقع شد. کلام سلبی که در مسیحیت به نام او شناخته می‌شود، زبانی است که این متکلم برجسته مسیحی آن را بر کلام ایجابی ترجیح می‌دهد و حتی مرتبه‌ای

۱. لا تدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار (انعام، ۱۰۳).

۲. وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره (قیامت، ۲۳).

فراتر از این کلام را تشخیص می‌دهد که آن را می‌توان کلام تفضیلی^۱ نامید. در این مقاله سعی شده است زبان سلبی که بر توصیف‌ناپذیری عقلانی خداوند اشاره دارد، نزد این متکلم بزرگ مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

زبان سلبی نزد دیونسیوس مجعول

زبانی را که دیونسیوس برای ستایش و یا سخن گفتن از خداوند به کار می‌برد، گاهی زبان سلب و ایجاب، گاهی زبان سلب و زمانی زبان سلب است. او دو طریق اثبات و سلب را به ترتیب در سخن از ساحت خداوند بیان می‌کند و قصد دارد که با فراهم آوردن معرفتی اثباتی و سلبی از خداوند سالک را به مرتبه و رای این دو، که جهلی ناشی از کمال معرفت است راهنمایی کند. او زبان به هم پیوسته سلب و ایجاب را به خصوص در رساله «اسماء الهی»^۲ و زبان سلب و سلب را در رساله «کلام رمزی»^۳ آورده است. از آن جا که نظام هستی‌شناسانه دیونسیوس براساس نظام سلسله مراتبی است، زبانی که در هر مرتبه در خطاب به خداوند به کار می‌برد از مرتبه قبل و بعد خود متفاوت است. دیونسیوس میان ذات خدا از آن جهت که متعال از همه هستی و غیر قابل دسترس است و ذات خدا از آن جهت که در خلقت تجلی کرده، تفاوت می‌گذارد و بر همین اساس او خداوند را در مرتبه ذات و در مراتب تجلی به صورتی متفاوت مورد خطاب قرار می‌دهد. بحث زبان سلبی نزد دیونسیوس بحث کلامی نیست. آن گونه که از رساله «اسماء الهی» پیداست و دیونسیوس نیز در آغاز این رساله اشاره می‌کند زبان دین، زبان ستایش است، ستایش خدا به اسمائی که در کتاب مقدس به آن اسماء خوانده شده است. کتاب مقدس گاه خداوند را به زبان ثبوتی و ایجابی خوانده است و او را با نام‌های معقولات و محسوسات مورد خطاب قرار می‌دهد و گاه او را با زبان سلب و انکار ستایش می‌کند.

ستایش و خطاب خداوند به زبان سلب، سلب سلب و یا نهایتاً ستایش همراه با سکوت به مرتبه سلوک سالک و صعود او در مراتب هستی بستگی دارد. در رأس سلسله

-
1. Superlative Theology
 2. The Divine Names
 3. Mystical Theology
 4. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", *The Complete Works*, Colm Luibheid and Paul Rorem (trans.), New York, Paulist Press, 1987, p. 51.

مراتب هستی، ذات متعال^۱ است که دور از ادراک و تصور آدمی است، این مرتبه چندان متفاوت از احد در اندیشه نوافلاطونی نیست. اولین مرتبه تجلی، الوهیت یا خیر است. دیونیسوس اولین مرتبه‌ای را که با بیرون‌ریزی^۲ خداوند از ذات خود ظهور می‌یابد بیشتر با نام خیر و الوهیت^۳ می‌خواند. مرتبه خیر که اولین تجلی خداوند است مرتبه‌ای است که در آن همه اسماء و صفات با هم مرتبطاند و هنوز اسماء از یکدیگر متمایز نشده‌اند، به همین دلیل دیونیسوس این مرتبه را مافوق وجود، متعال از وجود و منشأ علت‌ها می‌خواند. زبانی که دیونیسوس اغلب برای این مرتبه به کار می‌برد زبان سلب است که اشاره به ادراک‌ناپذیری آن دارد. اما در عین حال به دلیل این که خلقت از آن مرتبه جریان می‌یابد، خیر و الوهیت می‌تواند به زبان ایجابی هم ستایش شود. مرتبه دوم از تجلی یا صدور، ظهور اسماء عام و مطلق الهی است که تمام خلقت مظهر این اسماء است. وجود مطلق، حیات مطلق، حکمت مطلق و ... اسماء مطلق هستند که به صورت مجراهایی از خیر جریان می‌یابند و سپس به کل جهان خلقت سریان می‌یابند. از آن جا که این اسماء مفاهیمی انتزاعی در مرتبه اطلاق هستند، دیونیسوس از این اسماء با زبان سلب سخن می‌گوید؛ اما از آن جا که اسماء مطلق، علت اسماء جزئی‌تر خود می‌باشند، و یا به عبارتی در اسماء جزئی‌تر ظهور می‌یابند، گاه نیز او آنها را با زبان ایجابی ستایش می‌کند. ظهور اسماء مطلق در معقولات و سپس در محسوسات، مراتب بعدی و نهایی در نظام سلسله‌مراتبی دیونیسوس است که خداوند به هر دو زبان سلب و ایجاب در این مراتب مورد خطاب قرار می‌گیرد.^۴

زبان ایجاب و سلب در دیدگاه دیونیسوس به دو حرکت نزولی و صعودی سلسله مراتب باز می‌گردد. در مرتبه نزول، خداوند از کنز مخفی خود بیرون می‌آید و خود را به اسماء و صفات متجلی می‌سازد. زبان تجلی و ظهور، زبان ایجاب است و کسی که همواره سرگرم تجلیات خداوند در هستی، خواه در مرتبه معقولات و خواه در مرتبه محسوسات، باشد، زبان او زبان ایجاب و اثبات صفات برای خداوند است. اما در اندیشه نوافلاطونی دیونیسوس، نظم هستی تنها نزول خداوند از مرتبه ما فوق وجود به وجود نیست، بلکه با

1. Transcendent Bing
2. Outpouring
3. Good and Godhead
4. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 60.

نزول خداوند در آخرین مرتبه، صعود به سمت او شروع می‌شود. در حرکت صعودی به سوی خداوند که از جانب سالک قدم به قدم انجام می‌گیرد، زبان ایجاب متوقف می‌شود و زبان سلب در ستایش خداوند به کار می‌افتد. زبان ایجاب و سلب در سلسله مراتب در مقابل هم قرار گیرند. به همان اندازه که خداوند به اسماء و صفات بیشتری ظهور می‌کند، زبان ایجاب هم توسعه می‌یابد. به همین جهت در مقام توصیف خداوند، دامنه کلام کسی که به تجلیات معقول خداوند توجه دارد، نسبت به کسی که به تجلیات محسوس خداوند مشغول است کمتر است، چرا که محسوسات در سلسله مراتب هستی، در مرتبه پایین‌تر از معقولات قرار دارند و هر چه خداوند در سیر نزولی به اسماء بیشتری ظهور یابد به همان اندازه دامنه زبان اثباتی نیز گسترش می‌یابد و خداوند به صفات بیشتری توصیف و یا به اسماء بیشتری خوانده می‌شود. به همین ترتیب زبان سلب در صعود سالک به طرف بالا در مراتب مختلف، متفاوت است. کسی که در ابتدای راه قرار دارد شروع به تنزیه خداوند از صفات محسوس می‌کند. در مرتبه معقولات به همان اندازه که صعود کرده زبان او محدودتر می‌شود و خداوند را از معقولات و محسوسات منزه می‌دارد. هرچه او بیشتر به طرف بالا صعود می‌کند، بیشتر درمی‌یابد که هیچ کدام از آن صفات و اسمائی که بر زبان می‌آورد در خور خداوند نیست. از این رو، شروع به سلب همه تشبیهات و تنزیهات می‌کند. سرانجام در وصال با خیر او در می‌یابد که خداوند ادراک‌ناپذیر است و آنچه که از تشبیه و تنزیه در مورد خداوند به کار برده نادرست بوده است.^۱

فهم زبان سلب و ایجاب به کار رفته در آثار دیونیسیوس خیلی مشکل نیست. زبان ایجابی او در مورد خداوند به اعتبار این است که خداوند علت همه هستی است و بنابراین می‌تواند به صفات تمام هستی خوانده شود؛ و زبان سلبی او به اعتبار این است که علت، مافوق و فراتر از معلول خود است و فراتر بودن او از معلول اقتضای آن را دارد که از تمام صفات معلول مبرا باشد. علت مانند معلول نیست، پس آنچه که برای معلول اثبات می‌شود باید از علت انکار شود. این سخن به منزله نفی محض نیست، به این معنا که علت از آنچه

1. Pseudo-Dionysius, "The Mystical Theology", *The Complete Works*, pp. 140-141.

معلول دارد بی‌بهره است، بلکه انکار و سلب در این جا به معنای وفور است.^۱ خداوند، علت حکمتی است که معلول، واجد آن است؛ اما خودش واجد آن حکمت نیست، بلکه به وفور آن را دارا می‌باشد. وفور حکمت، حیات، وجود و ... دلالت به این امر دارد که این مفاهیم را باید به معنای غیر متداول آن فهمید. البته انسان قادر به فهم این مفاهیم به غیر از معنای متداول آنها نیست. انسان محدود در ادراک و عقل خود است و هر چیز را که در حد ادراک خود تجربه کرده باشد می‌فهمد نه بیش از آن. از این رو، خدا حکیم نیست نباید به این معنا گرفته شود که او بهره‌ای از حکمت ندارد، بلکه مفهوم آن این است که او دارای وفور حکمت است، او حکیم است، اما نه به مفهومی که انسان حکیم است.

اساس تفکر دینی دیونسیوس بر تعالی خداوند است. خداوند در مرتبه ذات، و حتی در تجلیش به الوهیت و خیر، متعال از هستی است: «غیبت خدا، یک امر متعال است. او فراتر از هر چیز است، هیچ موجودی به هیچ وجهی نمی‌تواند شبیه او باشد.»^۲ اما فرایند هستی به غیبت او نمی‌تواند ختم شود؛ زیرا او به قدری از خیر پر است که خود به خود به بیرون لبریز می‌شود و این گونه علت تمام هستی می‌گردد. از یک طرف، خداوند به صورت اسماء و صفات متجلی می‌شود و از طرفی دیگر، به هر وجود، عقلی داده است که تا حد امکان بتواند به اتحاد با او بازگردد.^۳ این جوهره تعالیم دیونسیوس است. به این ترتیب دیونسیوس میان ذات خدا و اسماء و صفات او تمایز قائل می‌شود. ذات خداوند متعال و غایب، و اسماء و صفات او مظهر ظهور خداوند در خلقت است. کلام سلبی و ایجابی دیونسیوس به ظهور خداوند در مراتب هستی، و کلام تفضیلی او به ذات خداوند مربوط می‌شود.

دیونسیوس بحث از صفات و اسماء الهی را در رساله «اسماء الهی» مطرح کرده است. او از همان ابتدا قبل از این که شروع به بحث از اسماء الهی کند یادآور می‌شود که هر آنچه در مورد خداوند گفته می‌شود نه از جانب انسان، بلکه به سبب نیرویی است که

۱. دنیس ترنر کلام سلبی قرون وسطی را برخلاف کلام سلبی معاصر که سلب را جدا از اثبات قلمداد می‌کند به معنای وفور اثبات می‌داند. نک:

Davies, Oliver and Turner, Denys, *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*, Cambridge, 2002, p. 3.

2. Pseudo-Dionysius, "The Celestial Hierarchy", *The Complete Works*, p. 176.

3. Ibid.

نویسندگان کتاب مقدس آن را از روح القدس دریافت کرده و به واسطه آن این اسماء را به زبان آورده‌اند. بنابراین هرآنچه انسان از اسماء می‌داند و به خداوند منسوب می‌کند از جانب عقل محدود او نیست و ما نباید جرأت کنیم که از جانب خودمان مفاهیمی را به وجود متعال منسوب کنیم؛ چرا که شناختن آنچه مافوق وجود است، دانشی ورای کلام و اندیشه آدمی را می‌طلبد و لازم است ادراکی که به آن تعلق می‌گیرد، ادراکی مافوق وجود باشد. تجلی اسماء الهی برای انسان به اندازه عقل و خرد انسان است.^۱ بنابراین درک انسان از اسماء و صفات نه ادراک حقیقی، بلکه در حد استعدادی است که به او بخشیده شده است. ادراکی که انسان از اسماء و صفات دارد، نه به واسطه خود، بلکه به مدد وحدت مافوق عقل است: «حواس نمی‌تواند معقولات را درک کنند، صورت نمی‌تواند، بساطت و بی صورتی بگیرد و مادی نمی‌تواند غیر مادی شود، موجودات به واسطه وجود نامحدود ورای عقل و عقول به واسطه وحدت مافوق عقل، به سمت کمال، تفوق و برتری می‌جویند.»^۲ به عبارتی دیگر حرکت صعودی به مرتبه بالاتر نه به واسطه خود، بلکه به واسطه نیروی مافوق عقل است. دیونسیوس معتقد است عقل به جهت محدودیت در حوزه ادراکی، به تنهایی قادر به درک مافوق وجود نیست، بلکه در این راه نیاز به نیرویی غیر از نیروی عقل دارد تا به یاری او بتواند به مراتب عالی کمال صعود کند. این نیروی تقویت کننده، نیروی فیض روح القدس است.

پایین‌ترین مرتبه از سلسله مراتب ظهور خداوند، ظهور او در معقولات و محسوسات است. دیونسیوس در رساله «اسماء الهی» از دو دسته اسماء سخن می‌گوید: اسماء غیر محسوس و اسماء محسوس. اسماء محسوس همان نمادهای درک شدنی هستند^۳ که به جهت مدرک بودن در دسترس همه انسان‌ها قرار دارند. اسماء معقول و محسوس از دیدگاه دیونسیوس نمادهای مشابه و نامشابهی هستند که در پایین‌ترین مرتبه از مراتب سلوک راهبر انسان به طرف وجود متعال می‌باشند. منظور از نمادهای مشابه، نمادهای درک شدنی و محسوس هستند که خداوند شباهتی از خود را به آنها بخشیده است. همین نیروی شباهت است که آنها را به سوی علتشان باز می‌گرداند. شباهت موجودات به خداوند چیزی از

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 49.

2. Ibid., pp. 49-50.

3. Ibid., p. 117.

تعالی او کم نمی‌کند: «خداوند "همان"^۱ نامیده می‌شود وجود کامل و تجزیه‌ناپذیر. همان بودن خداوند به این امر اشاره دارد که او تنها شبیه خودش است. او به عنوان مشابه توصیف می‌شود، این یک اسم الهی است که ما نباید انکار کنیم. متکلمان می‌گویند خداوند متعال ذاتا شبیه هیچ موجود دیگری نیست، اما او شباهتی از خودش به همه آنهایی که تا حد امکان به سوی او برمی‌گردند بخشیده است».^۲

براساس همین اعتقاد است که دیونسیوس دو زبان سلب و ایجاب را در مورد خداوند به کار می‌برد و معتقد است این زبانی است باید در مورد خداوند به کار ببریم.^۳ همان بودن خداوند، تشابه او را به مخلوق منکر می‌شود و به این حیث تمام صفات خلق باید از او سلب شود؛ اما از آن جا که خداوند شباهتی از خود را به بعضی از افراد بخشیده است می‌توان به زبان ایجاب نیز از او سخن گفت و صفاتی را برای او اثبات کرد.

اسماء محسوس و معقول به ما اجازه می‌دهند تا جایی که قابلیت‌مان اجازه می‌دهد به آن که مافوق همه است نزدیک شویم و از راه سلب و تعالی، از همه چیزها و از علت همه چیزها گذر کنیم.^۴ نمادهای نامتشابه، در دیدگاه دیونسیوس سلب‌ها هستند. او در رساله «سلسله مراتب آسمانی»^۵، به تجلیات نامتشابه^۶ خداوند اشاره می‌کند و منظور خود را از تجلیات نامتشابه بیان می‌دارد: «در کتاب مقدس خداوند با تجلیات نامتشابه معرفی می‌شود. او به عنوان غیر قابل مشاهده، نامحدود، به دست نیامدنی و دیگر صفاتی که در حقیقت نشان می‌دهد او چه چیز نیست توصیف می‌شود. این روش دوم به نظر من در صحبت کردن از خداوند پسندیده‌تر است؛ زیرا همان‌گونه که سنت مقدس پایه‌گذاری کرده، خداوند به هیچ روشی شبیه چیزهایی که وجود دارند، نیست و ما ابداً هیچ درکی از ادراک ناپذیری و بیان‌ناپذیری متعال و نامشهود بودن آن نداریم».^۷ او در بخش‌های دیگری از رساله «اسماء

1. The Same
2. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 117.
3. Ibid., p. 109.
4. Ibid.

– به نظر می‌رسد منظور از علت همه چیزها در این جا اسماء مطلق خداوند است که علت خلقت محسوس و معقول است.

5. The Celestial Hierarchy
6. Dissimilar Manifestation
7. Pseudo-Dionysius, "The Celestial Hierarchy", p. 150.

«اسماء الهی» و «کلام رمزی» بدون این که منظور خود را به صراحت از متشابه و نامتشابه بیان کند از تجلیات و نمادهای متشابه و نامتشابه سخن گفته است؛ اما در این موارد به صراحت بیان می‌کند که منظور از نمادهای نامتشابه سلب‌هایی هستند که فراتر از عالم محسوس‌اند و یک سری مفاهیم معقول سلبی می‌باشند.^۱

در حالی که دیونسیوس سلب و ایجاب را به همراه هم در سخن گفتن از خداوند به کار می‌برد و این پیوستگی در تمام رساله «اسماء الهی» مشاهده می‌شود، زبان سلب را به زبان ایجاب ترجیح می‌دهد و این ترجیح بدون دلیل نیست؛ زیرا در مراتب صعود، اسماء صفات خداوند که تجلیات او هستند یکی یکی پشت سر گذاشته می‌شوند و آن چه در هر مرتبه سالک درک می‌کند این است که خداوند چه چیزی نیست. دیونسیوس در فصل اول از رساله «اسماء الهی» بهترین روش نیایش را نیایش با سلب‌ها می‌داند و معتقد است این روش روشی است که فرشتگان با آن خداوند را نیایش می‌کنند. به همین جهت اذهان شبیه به خدا که از فرشتگان تقلید می‌کنند تا جایی که امکان دارد خداوند را به طور مناسب‌تر، از طریق انکار همه موجودات ستایش می‌کنند.^۲ روش اثباتی روشی است که محسوس با آن سر و کار دارد و به همین جهت انسانی که در عالم محسوسات به سر می‌برد، در مسیر خود به طرف وصال با خداوند باید به زبان سلب و ایجاب سخن بگوید. اما معقولات که فرشتگان هستند بنابر مرتبه وجودی و ظرفیتشان، تنها به زبان سلب خداوند را نیایش می‌کنند. تأکید دیونسیوس به روش سلبی به اندازه‌ای است که بر این باور است به واسطه

۱. دیونسیوس در فصل پنجم از «رساله کلام رمزی» شباهت‌های مشابه و نامشابه را از خداوند سلب می‌کند. کسانی که به تفسیر و شرح آثار دیونسیوس پرداخته‌اند شباهت‌های مشابه و نامشابه را به گونه‌ای متفاوت تفسیر کرد. زُرْم منظور از شباهت‌های نامتشابه را سلب‌ها و شباهت‌های متشابه را اثبات‌ها می‌داند (نک: Pseude-Dionysius, *The Complete Works*, p.52). در حالی که دنیس ترنر آنها را با مدرکات و مفاهیم انتزاعی مربوط می‌کند. به نظر ترنر نامتشابه، همان مدرکات است که دیونسیوس در فصل چهارم از رساله «کلام رمزی» آن را از خداوند سلب می‌کند و متشابه مفاهیم انتزاعی هستند که در فصل پنجم از همین رساله از خداوند سلب می‌شود. نک:

Turner, Denys, *The Darkness of God: Negative In Christian Mysticism*, Cambridge University, 1996, p. 31.

2. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 54.

آن به تنهایی می‌توان به وصال^۱ که عالی‌ترین مراتب سلوک است، دست یافت. همان‌گونه که فرشتگان و کسانی که از آنها تقلید می‌کنند با ستایش خداوند به طریق سلب به وصال با او می‌رسند و می‌فهمند که اگرچه او علت هر چیزی است، ولی خود چیزی نیست. چون به طریق مافوق وجود متعال از همه چیز است.^۲

برتری روش سلبی به روش ایجابی برای دیونسیوس به قدری واضح و مسلج است که نیازی به ارائه دلیل نمی‌بیند و با اطمینان معتقد است که هیچ کس تردید ندارد که نامتشابهات برای بالا بردن ذهن انسان به سمت حوزه روحانی، مناسب‌تر از متشابهات اند.^۳ افزون بر این، زبان سلبی، زبانی نیست که تنها برای سخن گفتن از خداوند استفاده شود، بلکه در مورد تمام مراتب آسمانی که متعال از ماده هستند باید به روش سلبی سخن گفت. زبان اثباتی، زبان سخن گفتن از ظهور خداوند در صورت‌های محسوس و مادی است، در صورتی که برای هر موجود غیرمادی و نامحسوس باید به زبان سلب سخن گفت. به همین دلیل است که نویسندگان کتاب مقدس طبقات آسمانی را با صورت‌های نامتشابه توصیف می‌کنند تا این گونه تعالی آنها را از ماده به ما نشان دهند.^۴

روش سلبی و اثباتی دیونسیوس از انضباط خاصی برخوردار است و هر دو روش مسیر خاصی را در سلسله مراتب هستی طی می‌کنند. دیونسیوس در رساله «کلام رمزی» به زیبایی این بحث را مطرح کرده و به همان روشی که از مراتب سلب در نظر دارد، به سلب‌ها پرداخته است. او ابتدا در فصل اول از این رساله، طریق درست سخن گفتن از خداوند را مطرح کرده و معتقد است آنگونه که عده‌ای گمان می‌کنند، سلب‌ها و اثبات‌ها در تضاد با یکدیگر نیستند و یکدیگر را کنار نمی‌زنند، بلکه: «آنچه واقعا باید در مورد علت هر چیز گفت این است که چون آن، علت همه موجودات است، ما باید آن را اثبات کنیم و همه اثبات‌هایی را که ما با توجه به موجودات ساخته‌ایم به او منسوب کنیم و به طور درست‌تر ما باید همه این اثبات‌ها را از اوسلب کنیم چون او فراتر از همه موجود است».^۵ به این ترتیب گام اول در سخن گفتن از خداوند اثبات است، به این دلیل که اولین فرآیند

1. Union

2. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 54.

3. Idem., "The Celestial Hierarchy", p. 150.

4. Ibid.

5. Idem., "The Mystical Theology", p. 136.

هستی نیز با نزول خداوند در اسماء و صفات صورت می‌پذیرد و در مرحله بعد همه اسماء و صفات به وحدت خود باز می‌گردند. حتی در نزول خداوند به اسماء و صفات هم باید متوجه مرتبه نزول بود. خداوند ابتدا به اسمائی کلی چون علم، قدرت و... ظهور می‌کند و سپس به معقولات و در نهایت به صورت محسوسات متجلی می‌شود. بنابراین در مرتبه اثبات نیز ما باید «وقتی شروع به اثبات می‌کنیم با اولین چیزها آغاز کنیم و از طریق واسطه‌ها به طرف پایین حرکت کنیم تا به آخرین چیز برسیم».^۱

کلام اثباتی با اثبات عالی‌ترین چیزها که معقولات هستند شروع می‌شود و به همین دلیل است که در رساله «اسماء الهی» خداوند ابتدا با اسمائی مانند خیر، وجود، حکمت و حیات ستایش می‌شود. حتی اولین نامی که خداوند با آن ستایش می‌شود نام «خیر» است که به نظر دیونسیوس بر دیگر اسماء مقدم می‌باشد؛ چرا که اولین مرتبه تجلی خداوند، تجلی او به مرتبه خیر است. اثبات‌ها حرکت نزولی به سمت پایین دارند به این معنا که از عالی‌ترین شروع می‌شوند و نهایتاً با ستایش خدا به صورت ستاره، خورشید، ابر، سنگ و دیگر چیزهای محسوس خاتمه می‌یابند. ستایش خداوند به صورت محسوسات، آخرین مرتبه از ستایش خداوند به کلام اثباتی است. اثبات‌ها باید از عالی‌ترین شروع شود و به محسوسات ختم شود. دلیل آن این است که اولاً تجلی خداوند به صورت اسماء مطلق و معقولات مقدم بر تجلی او به صورت محسوسات است، ثانیاً اثبات صفاتی مانند وجود، خلقت، و... برای خداوند از منظر عقل و ادراک انسان موجه‌تر است تا اثبات خداوند به صورت سنگ، ابر و دیگر محسوسات. این مطلب را دیونسیوس در فصل سوم از کلام رمزی بیان می‌کند: «دلیل این است وقتی ما اثبات می‌کنیم آنچه را که ورای اثبات است، ما باید از آنچه نزدیک‌ترین است اقدام کنیم. ... آیا به واقعیت نزدیک‌تر نیست بگوییم خدا حیات و خیر است تا این که بگوییم او هوا و سنگ است؟»^۲

گام بعد از اثبات، سلب است. برخلاف اثبات که ما از عالی‌ترین شروع می‌کنیم و خداوند را با عالی‌ترین ستایش می‌کنیم، در سلب‌ها همیشه از آخرین شروع می‌کنیم: «اما اکنون از آخرین چیز به سمت اولین چیز بالا می‌رویم و ما همه چیز را انکار می‌کنیم».^۳ در

1. Pseudo-Dionysius, "The Mystical Theology", p. 138.

2. Ibid., p. 137.

3. Pseudo-Dionysius, "The Mystical Theology", p. 138.

سلب‌ها حرکت صعودی و اثبات‌ها حرکت نزولی است. به بیانی دیگر، در هر دو حرکت باید از اولین آغاز شود. اولین حرکت نزولی خداوند ظهور او در اسماء مطلق است و اولین حرکت صعودی، حرکت از محسوسات است. به همین جهت ابتدا باید محسوسات از خداوند سلب شود و سپس معقولات: «وقتی ما آنچه را که ورای انکار است، مورد سلب و انکار قرار می‌دهیم مجبوریم با کیفیاتی شروع کنیم که بسیار از غایتی که ما امید دسترسی به آن را داریم، متفاوت است. آیا درست‌تر نیست ما مستی و غضبی را که به او منسوب شده انکار کنیم تا اصطلاحات و مفاهیم معقول را؟»^۱

منطق دیونسیوس در انتخاب روش اثبات و سلب و این که با چه اثبات‌هایی و سلب‌هایی شروع کنیم و با چه اثبات‌ها و سلب‌هایی به پایان ببریم، بسیار موجه به نظر می‌رسد. انسان هرچند به لحاظ ادراکی دارای محدودیت است؛ اما این اندازه می‌فهمد که انتساب صفت حیات و وجود برای خداوند موجه‌تر از انتساب صفت صخره و دست برای اوست و نیز این بهره ادراکی را دارد که نفی صفت دست و صخره از خداوند موجه‌تر از نفی صفت حیات و وجود از او می‌باشد. شاید انسان به راحتی نفی محسوسات را از خداوند بپذیرد، ولی نفی مفاهیم معقول را به سختی می‌تواند در حیطه ادراکی خود اثبات کند. به همین دلیل مراتبی را که دیونسیوس برای کلام اثباتی و سلبی قائل می‌شود بسیار منطقی به نظر می‌رسد. دیونسیوس با اعتقاد به این که در سلب‌ها ابتدا باید از محسوسات شروع کنیم، فصل چهارم از رساله «کلام رمزی» را به سلب محسوسات و سلب ویژگی‌های ملموس و حسی از خداوند اختصاص داده است و این گونه آغاز می‌کند که: «آن علت غایی هر وجود درک شدنی، خود درک نشدنی است».^۲ با این که این فصل مربوط به صفات سلبی خداوند می‌شود، ولی خالی از اثبات هم نیست. اثبات ویژگی محسوس است و کسی که در مرتبه محسوس سیر می‌کند باید در عین سلب به اثبات هم توجه داشته باشد. خداوند از آنجا که علت هر درک شدنی است می‌تواند ادراک شود، اما او به ذات و حقیقت خود، درک نشدنی است: «علت همه ورای همه است»؛ اما با این که ورای همه است «بدون وجود، بدون حیات، بدون کلام و بدون عقل نیست» از آن جهت که متعال از همه مدرکات و محسوسات است او «شکل، صورت، کیفیت، کمیت و وزن ندارد. او در جایی نیست و

1. Ibid.

2. Ibid., p. 140.

نمی‌تواند دیده و لمس شود، او نه ادراک می‌شود و نه قابل ادراک است. او از بی‌نظمی و آشفتگی رنجور نمی‌شود و به واسطه هیچ انگیزه زمینی حرکت نمی‌کند و بیرون نمی‌ریزد. او فاقد قدرت نیست و با نابهنجاری‌هایی که به واسطه ادراک حسی پیش می‌آید مواجه نمی‌شود. او محروم از نور نیست، او تغییر نمی‌کند، فاسد نمی‌شود، تجزیه‌ناپذیر است، ضرر نمی‌کند، زوال ندارد و جریان نمی‌یابد» و در آخر دیونسیوس تأکید می‌کند که «او هیچ ویژگی حسی ندارد، هیچ یک از اینها نمی‌تواند با او یکی شود و یا به او منسوب شود».^۱

پس از سلب تمام امور حسی از خداوند نوبت به سلب مفاهیم انتزاعی می‌رسد که این مفاهیم در فصل پنجم از رساله «کلام سلبی»^۲ یکی پس از دیگری از خداوند سلب می‌شود: «همان گونه که بالا می‌رویم، می‌گوییم او روح و ذهن نیست. او صورت، تصور، کلام و فهم ندارد. او فی نفسه کلام و فهم نیست. از او نمی‌توان سخن گفت و او نمی‌تواند با فهم و درک دانسته شود، او عدد یا نظم، بزرگی و کوچکی، کیفیت و کمیت، شباهت و عدم شباهت نیست. او حرکت و سکون نیست، او نیرو ندارد و نیرو نیست، او نور نیست، حیات ندارد و حیات نیست. او جوهر نیست، ازلیت و زمان نیست، او با فهم و درک شناخته نمی‌شود؛ زیرا او نه معرفت است و نه حقیقت. او ملکوت و حکمت نیست، او واحد و وحدت نیست. او الوهیت و خیر، به مفهومی که ما از آن می‌فهمیم، نیست. او پدر بودن و پسر بودن نیست».^۳

شیوه سلبی که دیونسیوس در فصل پنجم از «کلام رمزی» به کار می‌برد آمیخته از روش سلب و سلب سلب است. او ابتدا مفاهیم کم ارزش‌تری مانند نظم، کوچکی و بزرگی و کمیت و کیفیت را از خداوند سلب می‌کند و سپس مفاهیم باارزش حیات، نور، معرفت و الوهیت را. به این ترتیب او حتی در سلب مفاهیم انتزاعی میان مفاهیم تمایز قائل می‌شود و ابتدا مفاهیم پست‌تر و پس از آن مفاهیم عالی‌تر را از خداوند سلب می‌کند. دیونسیوس با سلب مفاهیم، نهایتاً به سلب سلب روی می‌آورد و هرچیز متصور را از خداوند سلب

1. Pseudo-Dionysius, "The Mystical Theology", pp. 140-141.

2. Negative Theology

3. Pseudo-Dionysius, "The Mystical Theology", p. 141.

می‌کند.^۱ او در رساله «اسماء الهی» نیز گاهی زبان سلب را به کار می‌برد و هر گونه حرکت، حیات، تصور، نام، فکر، مفهوم، وجود، استراحت، جا، وحدت، محدودیت، نامحدودیت، کل و جزء را از خداوند سلب می‌کند.^۲

زبان سلب مرتبه‌ای فراتر از سلب است؛ یعنی مرتبه‌ای است که نه تنها مفاهیم ایجابی، بلکه مفاهیم سلبی نیز از خداوند سلب می‌شود. زبان سلب هم نوعی ادراک است و بنابراین نباید با کلام تفضیلی اشتباه گرفته است. در حالی که کلام تفضیلی عدم ادراک و به تعبیری ستایش خداوند در سکوت است، سلب ادراک این است که سلب‌ها به اندازه اثبات‌ها در توصیف خداوند ناقص‌اند. تا زمانی که ادراک به هر نحو آن وجود داشته باشد، هنوز انسان به مرتبه سکوت ناشی از جهل نرسیده است. در اثبات و سلب باید میان دو موجود وجه تشابهی در نظر گرفته شود و سپس از شباهت‌ها و تمایزات آنها سخن به میان آید. ما نمی‌توانیم بدون این که وجه تشابهی میان دو موجود در نظر بگیریم چیزی را از آنها سلب کنیم، زیرا در این صورت سلب بی‌معنی به نظر می‌رسد. مرتبه سلب سلب، ادراک همین موضوع است. خداوند هیچ شباهتی با موجود دیگری ندارد که بخواهد صفات آن موجود برای او اثبات یا سلب شود، پس اساساً فرض مقایسه میان خدا و موجودات دیگر اشتباه است و این را زمانی انسان می‌فهمد که در مراتب سیر و سلوک خود به مرتبه بالا و به مقام وحدت با الوهیت رسیده باشد و به معرفتی غیر از معرفت انسانی خود دست یافته باشد در غیر این صورت، انسان با ادراک و معرفت انسانی خود قادر به چنین معرفتی نخواهد بود.

خاصیت کلام اثباتی آن‌گونه که دیونسیوس در فصل اول از «کلام رمزی» می‌گوید فصاحت و شیوایی است و در فصاحت و شیوایی مجال برای سخن گفتن زیاد است، اما در مقام سلب این‌گونه نیست. هر اندازه انسان به طرف بالا می‌رود کلام او محدودتر می‌شود. با سلب محسوسات کلام تنها به معقولات و مفاهیم انتزاعی محدود می‌شود و با

۱. ترنر معتقد است سلب سلب، بیان سومی نیست و چیزی اضافه بر اثبات و سلب نمی‌باشد، بلکه فرو ریختن کلام سلب و اثبات و نوعی بی‌نظمی است که به نظر دیونسیوس زمانی که زبان کلامی به کامل‌ترین و آخرین حد خود می‌رسد، این‌گونه می‌شود. (نک: Turner, p. 22)

2. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 54.

سلب معقولات و مفاهیم انتزاعی نیز زبان انسان به سلب سلب می‌افتد^۱ و آن چه را که برای خدا اثبات یا سلب کرده، سلب می‌کند و نهایتاً به ظلمت الهی وارد می‌شود: «پس با کلام سلب و انکار، هرچه انسان صعود می‌کند کلام او محدودتر می‌شود تا این که انسان به آن تاریکی ورای عقل وارد می‌شود»^۲. و این گونه «ما به آن ناشناخته‌ای که خودش را پنهان کرده، معرفت پیدا می‌کنیم»^۳.

دیونسیوس گذر از سه مرتبه سلب، یعنی سلب محسوسات، سلب معقولات و سلب سلب و نهایتاً ورود به ظلمت را با سه مرتبه تطهیر، مراقبه و وصال نشان می‌دهد. تطهیر پاک شدن از محسوسات است که با خود پلیدی مادی دارد. اولین قدم در راه سلب، تطهیر از محسوسات است. بنابراین باید با سلب مدرکات و محسوسات خود را آماده ورود به مرتبه بالاتر کنیم. مراقبه مرتبه سلب و سلب سلب است. دیونسیوس در رساله «کلام رمزی» با اشاره به صعود موسی از کوه سینا به مرتبه‌ای اشاره می‌کند که موسی با تطهیر خود به مراقبه معقولات پرداخت^۴. با مراقبه بر اسماء الهی و نفی آنها از خداوند انسان می‌تواند همچون موسی به وصال با ظلمت الهی برسد. دیونسیوس برای روش سلبی و رسیدن به ذات حقیقت در رساله «کلام رمزی» تمثیل پیکر تراشی را ذکر می‌کند که با حذف و برداشتن موانع، توانست تصویر زیبایی را که در دل سنگ نهفته بود مکشوف سازد.^۵

۱. دنیس ترنر معتقد است زبان سلبی می‌تواند نشان از حیرت انسان در برابر خداوند باشد؛ یعنی زمانی که او نه این است نه آن انسان و به تناقض‌گویی می‌افتد. (نک: Turner, p. 25)

2. Pseudo-Dionysius, "The Mystical Theology", p. 139.

برخلاف این که دیونسیوس به صراحت اشاره می‌کند با صعود به مرتبه کلام سلبی، کلام محدودتر می‌شود، ترنر معتقد است روش سلبی در مورد خداوند تقاضای اطناپ و زیاده‌گویی را درد، نه کم گفتن. او می‌خواهد تا آن جا که ممکن است در مورد خداوند به طور متضاد سخن بگویم تا نهایتاً با توجه به عدم کفایت آنها بتوانیم سکوت‌ها، بیابان‌ها و نورهای تاریک را کشف کنیم. نک:

Davies, Oliver and Turner, Denys, p. 17.

3. Pseudo-Dionysius, "The Mystical Theology", p. 136.

4. Ibid., p. 137.

5. Ibid., p. 138.

این تمثیل تمثیل مشهور افلوپین است. نک:

Louth, Andrew, *Denys the Areopagite*, London & New York, Continuum, 1989, p. 106.

اگر رساله «کلام رمزی» به کلام سلبی و تفضیلی اختصاص یافته، در رساله «اسماء الهی» کلام سلب و ایجاب به هم پیوسته است. در این رساله، دیونسیوس به طور مفصل در هر فصلی از اسماء مطلق الهی نام می‌برد و آن گونه که شایسته آنهاست با دو زبان سلب و ایجاب از آنها سخن می‌گوید. نکته‌ای که باید توجه داشت این است که در این رساله دیونسیوس اصطلاح‌های مافوق وجود، مافوق حیات و یا قبل از وجود و متعال^۱ را در مورد اسماء الهی به کار می‌برد.^۲ نباید تصور کرد هرکجا دیونسیوس این اصطلاحات را به کار برده منظور او ذات خداوند است، بلکه او این اصطلاح‌ها را در رابطه با تجلی غیبی خداوند که هنوز وجود به آن تعلق نگرفته و اسماء در وحدت کامل هستند، به کار می‌برد. الوهیت و خیر ما فوق وجود و قبل از وجودند؛ زیرا هنوز اسم وجود به عنوان اسم مطلق خداوند از آن صادر نگشته است. او مافوق حیات است؛ زیرا هنوز حیات از آن صادر نگشته و به همین ترتیب خداوند مافوق همه اسمائی است که در ظهور بعدی از او صادر می‌شوند. گاه دیونسیوس اصطلاح متعال و مطلق را برای حیات، وجود، حکمت و قدرت به کار می‌برد. استفاده از چنین زبانی، برای اشاره به اسماء مطلق یا صدور اول اسماء، از مرتبه الوهیت است و نه مربوط به صدور بعدی که اسماء مطلق به اسماء جزئی خود ظهور می‌یابند. در رساله «اسماء الهی» در کنار الوهیت، اسم‌هایی مانند وجود، حیات، حکمت و قدرت به دو زبان سلب و ایجاب مورد ستایش قرار گرفته‌اند، روش دیونسیوس در ستایش اسماء و تجلیات الهی در رساله «اسماء الهی» باز به همان شیوه نظام‌مند و لحاظ کردن سلسله مراتب میان اسماء الهی است.^۳

دیونسیوس در فصل اول از رساله «کلام رمزی» خداوند را با نام خیر می‌خواند: «خیر، در حقیقت، واحد پنهان و دور از دسترس عقل است، هیچ کلامی نمی‌تواند به خیر بیان‌ناپذیر، این واحد، منشأ همه وحدت‌ها، وجود مافوق وجود دست یابد. ذهنی مافوق ذهن، کلامی مافوق کلام. او با هیچ بحثی، با هیچ اشرافی و با هیچ نامی بیان نمی‌شود. او هست؛ اما نه آن گونه که وجودهای دیگر هستند. او علت همه وجود است و با این حال خودش متعال از وجود است. او خود می‌تواند دلیل موثقی برای آنچه واقعا هست باشد».^۴

1. Supra – Existent Bing, Supra - Life, Preexistent, Trancendent

2. Pseudo-Dionysius, “The Divine Names”, pp. 49- 50.

3. Ibid., pp. 96- 110.

4. Ibid., p. 50.

در اینجا او از تعالی خداوند سخن می‌گوید. تعالی که دور از دسترس عقل بشر است. اما نباید تصور کرد که این نوع تعالی، تعالی ذاتی خداوند است؛ چرا که خداوند به لحاظ ذات نامی ندارد و نمی‌تواند علت هستی باشد. خدا به نام خیر متجلی می‌شود و به واسطه خیر منشأ هستی است. زبانی که دیونسیوس برای این اسم از اسماء الهی به کار می‌برد زبان سلب و ایجاب است. او خدا را خیر بیان‌ناپذیر می‌نامد. خداوند با نام خیر نامیده می‌شود و با این حال بیان‌ناپذیر است. خداوند در عین این که هست و علت هستی و دلیلی هر وجودی است، مافوق و متعال از وجود است. او ذهن است؛ اما ذهنی ورای ذهن، او کلام است؛ اما کلامی مافوق کلام. کنار هم آوردن تناقض سلب و ایجاب شاید اشاره به همین امر دارد که سلب صفات از خداوند به معنای نداشتن آنها نیست، به همین جهت می‌گوید: «او هست؛ اما نه آن گونه که وجودهای دیگر هستند». این ویژگی کلام سلبی دیونسیوس و تمام کسانی است که به روش سلبی از وجود متعال سخن می‌گویند. سلب هر اسمی از خداوند به معنای وفور اثبات آن است. او این مطلب را در فصل هفتم از رساله «اسماء الهی» به صراحت بیان می‌کند: «هرآنچه ما در مورد خداوند می‌گوییم باید به روشی که شایسته خداوند است تفسیر شود. وقتی ما می‌گوییم خدا بدون وجود، ذهن و درک است، باید به مفهومی که خداوند وفور و زیادی آن را دارد ادراک شود نه نقص. از این رو ما فقدان عقل را به خداوند منسوب می‌کنیم، چون او ورای عقل است، ما به او فقدان کمال را منسوب می‌کنیم چون او ورای کمال است و ما ظلمت درک نشدنی و نادیدنی آن نوری که نزدیک شدنی است را اثبات می‌کنیم؛ چون او بسیار فراتر از نور دیدنی است»^۱

دیونسیوس خداوند را به عنوان خیر مافوق وجود، غایب از ذهن و دور از دسترس مستقیم انسان توصیف می‌کند و تنها منبع موثق انتساب اسماء به خدا را کتاب مقدس می‌داند. دیونسیوس به قدری به تعالی الوهیت تأکید دارد که انتساب اسماء به خداوند را به اعتبار ذکر آن در کتاب مقدس می‌داند و با این حال می‌گوید: «تعدادی از نویسندگان کتاب مقدس به شما می‌گویند که الوهیت نه تنها نادیدنی و ادراک‌ناپذیر است، بلکه غیرقابل

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 107.

جستجو، نفوذناپذیر است. زیرا برای هیچ کس نشانی که به واسطه آن به اعماق پنهان این نامحدود دست بیابد وجود ندارد.^۱

آن گونه که از رساله «اسماء الهی» پیداست، دیونسیوس برای الوهیت دو وجه قائل است: وجهی که روی به سوی ذات دارد و اسماء در آن مقام متحدند و وجهی که روی به سوی خلق دارد و محل صدور اسماء الهی است. الوهیت، به اعتبار ذات، بیانناپذیر، دور از دسترس و ادراکناپذیر است؛ اما به جهت تجلی و صدور ادراکپذیر می شود چرا که: «خیر، مطلقاً برای هرکس غیرقابل نفوذ نیست. خیر به واسطه خودش، سخاوتمندانه پرتوی متجلی می سازد، پرتوی متعال و [این چنین] اشراق‌هایی مناسب با هر وجود، به او می بخشد و به این طریق اذهان مقدس را به مراقبه مُجاز خودش، شرکت در خود و حالتی از شبیه شدن به خود، به سوی خود می کشد.»^۲ خداوند مافوق هرچیزی است اما با این حال منشأ هرچیزی است و به طور سخاوتمندانه تا جایی که ممکن است بهره‌ای از غیب پنهان خود را [به دیگران] می بخشد.^۳

دیونسیوس هرکجا از خیر و الوهیت سخن می گوید، کلام سلبی و ایجابی را به هم گره می زند. او گاهی در مقام ذات به قدری بر تعالی الوهیت تأکید می کند که گویی هیچ رشته ارتباطی بین او و مخلوقش وجود ندارد و گاهی در مقام تجلی به اسماء، او را باطن همه چیز توصیف می کند و او را با هر نامی می خواند: «چون او اساس خیر و علت وجودی هرچیز است، شما با ستایش این مشیت خیرخواهانه باید به همه خلق بازگردید. او محور و باطن هرچیز است؛ چرا که او قبل از هرچیز است و همه چیز در او به وحدت می رسد. به همین دلیل متکلمان آن واحد بی نام را به هر نامی می خوانند.»^۴

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 50.

2. Ibid.

3. Idem., "The Celestial Hierarchy", p. 151.

4. Idem., "The Divine Names", p. 54.

استیس پس از توضیح کلام سلبی دیونسیوس و این که دیونسیوس برتر بودن خداوند از مخلوقاتش را با به کار بردن کلماتی مانند ماوراء و مافوق بیان می کند به کلام سلبی او ایرادهایی وارد می کند: این که خداوند را علت کائنات بنامیم توجیهش چیست؟ اگر کلمه علت، به معنای حقیقی خود به کار رفته باشد، خلف پیش می آید؛ چرا که علت باید به مانند سایر کلمات قابل اطلاق به خدا نباشد؛ ولی اگر علت مانند سایر کلمات قابل اطلاق به جلوه‌های خدا نه ذات او باشد، باید به این معنا باشد که خدا علت علیتی است که در جهان پایدار است ولی باز هم خودش نمی تواند علت علیت باشد پس باید

علت همه، متعال از همه است و در حالی که به درستی بی‌نام است، نام همه موجودات را می‌پذیرد. دیونسیوس در فصل چهارم از رساله «اسماء الهی» در حالی که خیر را به تمام اسم‌ها می‌خواند تمام اسم‌ها را از او سلب می‌کند. به این ترتیب او تمایز اسم خیر با دیگر اسماء خداوند را نشان می‌دهد. خیر در وحدت ذاتی خود مشتمل بر تمام اسماء است، به این دلیل شایسته است اگر او به همه اسماء خوانده شود و در همان مرتبه از تمام آن اسماء متعالی و متمایز است به همین جهت بیان‌ناپذیر و نام‌ناپذیر است. خیری که متعال از همه چیز است، طبیعتاً صورتی ندارد، و با این حال خالق همه صورتهاست. وجود نیست؛ ولی فراوانی وجود است. او حیات نیست، بلکه وفور حیات است. او ذهن نیست، بلکه وفور حکمت است، غیر وجود هم به وجودی که متعال از وجود است کشش دارد. غیر وجود، وجود را کنار می‌زند تا در خیری که متعال از همه وجود است آرامش یابد، با انکار چیزها.^۱

دیونسیوس معتقد است غایب متعال، وراى عقل، وجود و حکمت است و هرآن چه بر ما متجلی می‌شود، در حقیقت فعالیت‌های خاص خداوند هستند که بر ما آشکار شده است. برای مثال وقتی ما به آن غایب متعال نام خدا می‌دهیم، و وقتی ما او را حیات یا وجود یا نور یا کلمه می‌خوانیم، در حقیقت آنها فعالیت‌های خاص خداوند هستند که برای ما ظاهر شده‌اند، فعالیت‌هایی که صورت الهی دارند، علت وجودند، حیات می‌بخشند و یا حکمت عطا می‌کنند. اما ما می‌دانیم که هیچ صورت الهی، هیچ حیات و هیچ وجودی نیست که با علت متعال از همه هستی شباهت واقعی داشته باشد.^۲ اگر خداوند به هر نامی خوانده می‌شود به جهت صدور آن نام به عنوان یک فعل الهی است و اگر این صدور و این فعل نبود خداوند به هیچ نامی نمی‌توانست خوانده شود. نام‌های الوهیت مربوط به افعال او

علت علت علیت باشد و هكذا الی غیر النهایه. ایراد دیگر این که اگر الف علت ب باشد و ب دارای کیفیتی خاص موسوم به جیم باشد وجهی ندارد که الف را جیم بنامیم حتی مجاز. ایراد سوم استیسا این است اگر دیونسیوس ذات خدا را مطلقاً بیان‌ناپذیر می‌داند، دیگر نباید هیچ زبانی در مورد خدا موجه باشد، اعم از این که اطلاق کلمات سلبی یا ایجابی و حقیقی و مجازی باشد. نک: استیسا، و. ت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۵، صص ۳۰۴-۳۰۳.

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 73.

2. Ibid., pp. 63-64.

هستند. اگر بخواهیم به اعتبار ذات، الوهیت را به نامی بخوانیم این عجیب است و کسی که به دنبال نام خداوند به اعتبار ذات باشد قابل سرزنش است، زیرا او ورای هر نامی است، چه در این زمان و چه در آینده.^۱

بهترین زبان برای وصف الوهیت و خیر زبان سلب سلب است. در ذات الوهیت هیچ کثرتی نیست و به همین جهت با نام واحد خوانده می‌شود. وحدت و بساطت متقاضی آن است که نتوان او را به هیچ صفتی منسوب کرد و یا از او هیچ صفتی را سلب کرد. آن مقام، مقام عدم تعیین است و بنابراین صفت و اسمی وجود ندارد که بخواهد برای او اثبات شود یا از او سلب گردد. الوهیت با این که به اسماء و صفات بیرون می‌ریزد، همچنان در وحدت و بساطت ذاتی خود باقی می‌ماند: «علت، مرز و حد همه چیزهاست، بی‌نهایت و نامحدود. ورای همه آنهاست، به طریقی که ورای تضاد میان محدود و نامحدود است. او از قبل آنها را در بردارد و همه چیز را با یک عمل واحد خلق می‌کند... او همه چیز را خلق می‌کند؛ اما با این حال در خود باقی می‌ماند. او در سکون و در حرکت است».^۲ به همین جهت دیونسیوس زمانی که الوهیت را به اعتبار ذاتش و وحدت و بساطت ذاتش مورد بحث قرار می‌دهد، به زبان سلب سلب از او سخن می‌گوید: «او استراحت نمی‌کند، به هیجان نمی‌آید، مبدأ ندارد و میانه و پایان ندارد. او در هیچ چیز نیست. او هیچ چیز نیست. ویژگی‌های ازلیت و زمان برای او به کار نمی‌روند؛ زیرا از هر دو متعالی است و از هر چیز که در آنها قرار دارد متعالی است».^۳

دیونسیوس پس از خیر به اسم وجود از اسماء خداوند که از بقیه اسماء کلی‌تر است می‌پردازد و به دو زبان سلب و ایجاب از آن سخن می‌گوید. فصل پنجم از رساله «اسماء الهی» به اسم وجود اختصاص دارد. دیونسیوس در ابتدای این فصل، پیش از آن که بحث از این اسم را شروع کند، به این مطلب اشاره می‌کند که منظور از وجود در این جا وجود متعال نیست؛ زیرا آن چیزی ورای کلام است. به عقیده دیونسیوس وجود متعال، وجود در مقام الوهیت است که با دیگر اسماء متحد است و هنوز متمایز نشده است: «اما باید اشاره کنم هدف از آن چه می‌گویم این نیست که وجود را در تعالیش مکشوف سازم؛ زیرا این

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 54.

2. Ibid., p. 102.

3. Ibid.

امر چیزی و رای کلام است، چیزی ناشناخته و کاملاً مجهول و و رای خود وحدت. من می‌خواهم سرود ستایش را برای منشأ وجود مطلق بسرایم.^۱

وجود مطلق وجودی است که در همه چیزها حاضر است؛ اما خودش نوعی از وجود نیست. او به روش بسیط و بیان‌ناپذیر، همه وجودها را در خود جمع کرده است.^۲ بسیط بودن صفت سلبی برای وجود است که هر نوع کثرتی را از او سلب می‌کند. از جهتی که وجود مطلق همه وجودها را در خود حفظ کند، به او پادشاه زمان‌ها^۳ می‌گویند.^۴

دیونسیوس وجود را مطلقاً از وجود مطلق سلب می‌کند و می‌گوید: «او نبود، نخواهد بود و نخواهد خواست تا باشد. او نیست؛ ولی او ذات وجود برای چیزهایی است که وجود دارند. نه تنها چیزهای که در حال حاضر وجود دارند، بلکه ذات چیزهایی که از او که مقدم بر همه زمان‌هاست، به وجود خواهند آمد.»^۵ وجود در مطلق بودنش، مقدم بر زمان و وجودهای محدود در زمان است و به همین دلیل بهترین روش برای سخن گفتن از او روش سلب است، هر چند از روش ایجاب هم نمی‌توان اغماض کرد. وجود مطلق، همه چیز است، زیرا او علت همه چیزهایی است که وجود دارند و حقیقت و ذات همه وجودها، در اوست. اما او از همه برتر است؛ چون او به آنها وجود می‌بخشد و به طور متعال رای آنهاست. هر صفتی ممکن است به وجود منسوب شود، با این حال او هیچ یک از آنها نیست. او هر شکلی می‌پذیرد؛ اما بدون شکل است؛ زیرا در تعالی ادراک‌ناپذیریش او مشتمل بر همه مقصدهاست و وجود را به صورت نامتمايز، به همه می‌بخشد.^۶

اسم حیات، اسمی است که دیونسیوس آن را پس از وجود می‌آورد.^۷ در مورد حیات حیات مطلق نمی‌توان هیچ ادراکی و تصویری داشت؛ زیرا آنچه ادراک ما با آن سروکار دارد حیات‌های جزئی است و با تجربه این نوع حیات است که می‌توان آن را تصور کرد. انسان از حیات در مرتبه اطلاق هیچ تصویری ندارد، همان گونه که از وجود در مرتبه اطلاق تصویری ندارد. بنابراین بهترین راه در سخن گفتن از آن، زبان سلب است و در مرتبه اثبات

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 96.

2. Ibid.

3. King of the Ages

4. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 98.

5. Ibid.

6. Ibid., p. 101.

7. Ibid., p. 103.

تنها چیزی که می‌توان برای آن اثبات کرد این است که آن حیات است. اما چه حیاتی و با چه کیفیتی؟ در این مورد انسان محدود در زمان نمی‌تواند از مطلق که فراتر از زمان است، سخن بگوید و اگر انسان بتواند از محدوده زمانی خود در مراتب سیر و سلوک فراتر برود، فقط می‌تواند به زبان سلب از آن سخن بگوید؛ زیرا در آن مرتبه انسان به این ادراک می‌رسد که آن حیات، هیچ یک از این حیات‌های جزئی نیست. بنابراین تنها به زبان سلب از آن سخن می‌گوید.

اسم حکمت، از اسماء مطلق الهی است که در تقسیم‌بندی دیونسیوس از اسماء، در مرتبه پس از حیات قرار می‌گیرد. او پس از این که حکمت الهی را متعال از عقل و ادراک و خرد آدمی توصیف می‌کند به این سخن پولس قدیس اشاره می‌کند که: «جهالت خداوند، عاقلانه‌تر از هر انسانی است».^۱ به نظر دیونسیوس این کلمات پولس به هیچ عنوان عجیب و یا غیر واقعی نیست، بلکه حقیقت است، نه به این سبب که تفکر همه انسان‌ها در مقایسه با خرد کامل الهی اشتباه است، بلکه به این دلیل که مرسوم است که متکلمان اصطلاحات سلبی را برای خداوند به کار برند.^۲ برای مثال کتاب مقدس به نوری که بسیار ظاهر است نور «نادیدنی» می‌گوید. کتاب مقدس واحد را با نام‌های بیان‌ناپذیر و بی‌نام ستایش می‌کند. حکمت از نظر او مانند دیگر اسماء الهی، اسم سلبی خداوند است، به این معنا که حکمت خداوند به معنای حکمت و عقل و خرد انسانی نیست. بنابراین خداوند به مفهوم انسانی حکیم نیست. دیونسیوس معتقد است همه اسماء خداوند دلالت بر مفهوم سلبی و بیان‌ناپذیر و نام‌ناپذیری خداوند دارند. از این رو، کتاب مقدس از واحدی که در همه چیز وجود دارد و از همه چیز کشف می‌شود، به گونه‌ای سخن می‌گوید که ادراک‌ناپذیر و نفوذناپذیر است.^۳ از دیدگاه دیونسیوس انتساب جهالت به خداوند از جانب پولس ستایش ستایش است و بیان‌کننده این است که انتساب حکمت به خداوند به عنوان یک اسم الهی یک صفت سلبی است، به این معنا که حکمت خداوند به آن معنایی که ما می‌فهمیم نیست. اگر حکمت به مفهوم متداول خود نیست، باید به معنای سلب حکمت انسانی از خداوند باشد. جهالت خداوند نیز نباید به مفهوم رایج خود مورد توجه قرار گیرد و در حق خداوند،

۱. اول قرنتیان، ۱: ۲۵.

2. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 105.

3. Ibid.

جهالت نوعی ستایش است. با این استدلال دیونسیوس می‌گوید: «آن ما را به سوی حقیقت بیان‌ناپذیری که مقدم بر همه معقولات است بالا می‌برد»^۱ او با این تمثیل از کتاب مقدس می‌خواهد به ادراک‌ناپذیری اسماء الهی اشاره کند و انسان را از تصور مفهوم متداول این اسماء در حیطه ادراک انسان باز دارد. از این رو، او معتقد است که آنچه در مورد خداوند گفته می‌شود باید به روشی که شایسته خداوند است تفسیر شود. وقتی می‌گوییم خداوند بدون وجود، ذهن و ادراک است، باید به معنی وفور آنها نزد خداوند در نظر گرفته شود. ما عدم عقل را به خدا منسوب می‌کنیم، زیرا او ورای عقل است و فقدان کمال را به او منسوب می‌کنیم؛ چون او ورای کمال است.^۲

نباید تصور کرد که صدور این اسماء از الوهیت وحدت ذاتی الوهیت را دچار تزلزل می‌کند و در آن تغییر و ایجاد می‌کند: «خداوند به گونه‌ای متعال، ازلی، نامتغیر و همان است. او همیشه این گونه است... او به گونه‌ای نامتزلزل در محدوده‌های خوب علوی مافوق ذاتش، وجود دارد. در او هیچ تغییر، میل، زوال و تنوعی نیست. او ناب و خالص، غیر مادی و کاملاً بسیط است. نه در معرض کاهش است و نه در معرض افزایش. او متولد نمی‌شود؛ یعنی زمانی نبود که نباشد؛ زیرا او به هیچ معنا ناقص نیست. او از این مبدأ یا آن مبدأ متولد نمی‌شود. خداوند نامتولد است. او ازلی است. مطلقاً کامل و همیشه همان است، او در ذاتش همه اعداد را دارد و علت همه "همان" است»^۳.

کلام سلبی دیونسیوس بیش از آن که هستی‌شناسانه باشد، معرفت‌شناسانه است و به سیر و سلوک سالک در راه کسب معرفت اشاره می‌کند. او راه رسیدن به شهود واحد بسیط را در پشت سر گذاشتن مفاهیم ذهنی می‌داند. با توقف فعالیت‌ها و تصورات ذهنیمان ما به پرتویی که متعال از وجود است نزدیک می‌شویم و می‌فهمیم که الهی‌ترین معرفت خداوند که از ندانستن می‌آید، در وصالی مافوق ذهن صورت می‌گیرد، وقتی ذهن از همه چیزها روی می‌گرداند، حتی از خودش، وقتی او با پرتوهای خیره‌کننده یکی می‌شود و با عمق نفوذ ناپذیر حکمت به اشراق می‌رسد.^۴ در آنجا تنها طریقی که می‌توانیم با آن خداوند را

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 105.

2. Ibid., p. 107.

3. Ibid., p. 116.

4. Ibid., p. 109.

توصیف کنیم، زبان سلب سلب و انکار تمام آن چیزهایی است که سالک در طی طریق خود آن را اثبات و سلب کرده است. در آن مرتبه اعتراف می‌کنیم که او ورای هر نام و وجود متعال ورای هر وجود است. نه وحدت، نه تثلیث، نه اعداد، نه واحد، نه بهره‌مندی از حقیقت، هیچ چیز نمی‌تواند غیبت ما فوق هر ذهن و خردی را که متعال از هر چیزی است نشان دهد.^۱ او را در آن مقام به هیچ نامی، حتی نام الوهیت و خیر، نمی‌توان خواند: «هیچ نام و بیانی برای او وجود ندارد. ما نمی‌توانیم جایگاه دست نیافتنی او را که بسیار فراتر از ماست دنبال کنیم و ما نمی‌توانیم حتی او را با نام خیر بخوانیم. وظیفه ماست که زبانی و تعبیری مناسب برای ماهیت بیان‌ناپذیر بیابیم. ما اولین نامی که محترم‌ترین است شایسته او می‌دانیم. البته من با نویسندگان کتاب مقدس موافقم. اما حقیقت واقعی این اسماء بسیار فراتر از ادراک ماست. به این دلیل است که آنها سلب‌ها را ترجیح می‌دهند، اسماء و مفاهیم الهی مفاهیمی که خودشان متعالی و فراتر از هر عقل و نامی هستند به طرف بالا هدایت می‌شوند. مافوق بیرونی‌ترین محدوده‌های جهان، روح به وصال با خدا، تا آنجا که قابلیت دارد، می‌رسد.»^۲ البته نباید تصور کرد که این عبارت دیونسیوس نشان از آخرین مرتبه سالک دارد. مرتبه سلب و سلب سلب مقدمه‌ای برای ورود به ظلمت الهی است، جایی که دیگر ادراکی وجود ندارد که فرد بخواهد اثبات، سلب و یا سلب سلب کند.

نتیجه

دیونسیوس در رویکرد به زبان دین مراتبی را قائل می‌شود که این مراتب به معرفت هر انسانی در سلسله مراتب هستی بستگی دارد. زبان سلب، زبان ایجاب و زبان ورای سلب و ایجاب هر کدام جایگاه خاص خود را دارد و دیونسیوس منکر هیچ کدام از آنها نیست؛ اما زبان سلبی، زبانی است که حکایت از کمال معرفت انسان به خداوند، نسبت به زبان ایجابی

1. Pseudo-Dionysius, "The Divine Names", p. 129.

2. Ibid., p. 130.

اریوگنا Eriugena، مترجم و شارح آراء دیونسیوس خداوند را درک‌نشدنی، بیان‌ناپذیر و متعال از مخلوقات می‌داند. او عقیده دارد ماهیت خدا نه تنها برای ما، بلکه برای خودش هم غیرقابل ادراک است و این امر به دلیل نامحدود بودن او است. (نک: Maurer, Armand A., *Medieval*

(*Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982, p. 39.

دارد. اگرچه بر طبق آراء دیونسیوس هیچ کلام ایجابی و سلبی نمی‌تواند معرفت صحیحی از خداوند، به انسان بدهد و اساساً معرفت عقلانی از هر نوع آن در توصیف خداوند متعال ناقص است؛ اما کلام سلبی در توصیف خداوند به واقعیت نزدیک‌تر است تا زبان ایجابی. نظام هستی بر سلسله مراتبی استوار است که یک سر این سلسله، محل تجلی خداوند به اسماء و صفاتش و سر دیگر آن نردبانی است که سالک را به سوی مبدأ سوق می‌دهد. به همان اندازه که در سیر نزولی، خداوند به اسماء بیشتری متجلی می‌شود، زبان بیشتر می‌تواند او را به صفات معقول و محسوس ستایش کند، اما زمانی که انسان گام بر نردبان اسماء الهی نهاد و اسماء را مرتبه به مرتبه پشت سر گذاشت، زبان او در توصیف خداوند محدودتر شده و با صعود به هر مرتبه‌ای مراتب قبلی را از ساحت خداوند منکر می‌شود. دیونسیوس میان ذات خداوند و تجلیات او تمایز قائل می‌شود. ذات خداوند متعال از مخلوق و ورای هر گونه توصیفی است. انسان در سیر صعودی خود و با قدم گذاشتن در عالم معقولات درمی‌یابد خداوند هیچ یک از آن اسماء و صفاتی که او تصور می‌کرد نیست. در حقیقت، خداوند بیان‌ناپذیر، نام‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر است.

منابع

- استیس، و. ت، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، سروش، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
- قرآن کریم، ترجمه محمد الهی قمشاهی، انتشارات اسوه، ۱۳۶۹.
- کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- Davies, Oliver and Turner, Denys, *Silence And The Word: Negative Theology And Incarnation*, Cambridge, 2002.
- Louth, Andrew, *Denys the Areopagite*, Continuum, London, New York, 1989.
- Maurer, Armand A., *Medieval Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.
- Pseudo-Dionysius, *Pseudo-Dionysius The Complete Works*, Colm Luibheid and Paul Rorem (trans.), New York, Paulist Press, 1987.
- Turner, Denys, *The Darkness of God: Negative In Christian Mysticism*, Cambridge University, 1996.