

Wisdom as Rational and Meta-Rational Dialectic: Examining Transcendental Knowledge in the Teachings of Johannes Scottus Eriugena

Ghorban Elmi

Professor of the Department of Religions and Comparative Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran, ghelmi@ut.ac.ir

Mojtaba Zarvani

Professor, Educational Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, zurvani@ut.ac.ir

Zahra Shahbazi

Doctoral student of religions and mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran, (Corresponding author): shahbazi.zahra@ut.ac.ir

Abstract:

This research has been formed around the issue of transcendental human knowledge in the thought system of Johannes Scottus Eriugena and deals with the correspondence between the levels of human existence and the levels of his knowledge. By crossing the borders of Latin dogmatism, Eriugena leads the audience to a level of perception in which partial reason is placed in a transcendental state. Achieving such a humble and growing rationality is the characteristic of the knowledge of the Paradise situation, which does not stay in the stagnation of vision focused on sensations and goes beyond it. This rational movement, which is called dialectic in the thought system of Greek theologians, not only in the field of epistemology, but also in the categories of ontology and theology of Eriugena has a special position, and in the Periphyseon, he explains the levels of knowledge of existence to the sublime ignorance about nothingness, with the steps of rational and meta-rational dialectic of wisdom. The superior knowledge of human or "created wisdom" is a reflection of the wisdom of the word and the rational form of human nature, which transcends the soul with the steps of rational dialectics, but the supreme knowledge of human or the creator wisdom belongs to the divine secret and the apophatic nature of human. This knowledge is the simple wisdom of God beyond symbols and manifestations, which is achieved by metarational dialectics and the movement of human nature from creatureliness to divinity.

Keywords: Human nature, divinity, rational dialectic, meta-rational dialectic.

حکمت به مثابه دیالکتیک عقلی و فراعقلی: بررسی معرفت متعالی در آموزه‌های یوهانس اسکاتوس اریوگنا^۱

قربان علمی^۲ مجتبی زروانی^۳ زهرا شهبازی^۴

۲

چکیده

پژوهشنامه ادیان

این پژوهش، حول مسأله معرفت متعالی انسان در نظام فکری یوهانس اسکاتوس اریوگنا شکل گرفته است و به تناظر مراتب هستی انسان با مراتب معرفت او می‌پردازد. اریوگنای نوافلاطونی مخاطب را با عبور از مرزهای جزم‌اندیشانه لاتین به ساحتی از ادراک رهنمون می‌شود که در آن عقل جزئی در وضعیت استعلایی قرار می‌گیرد. حصول چنین عقلانیت متواضع و رشد‌یابنده‌ای، ویژگی معرفت‌پروری انسان است که در جمود بینش معطوف به محسوسات نمی‌ماند و از آن فراتر می‌رود. این مشی عقلانی که در سنت متألهین یونانی دیالکتیک نامیده می‌شود، نه تنها در عرصه معرفت‌شناسی که در مقولات هستی‌شناسی و الهیاتی اریوگنا جایگاه ویژه‌ای احراز می‌کند و او در کتاب پرفیسئون، مراتب معرفت هستی را تا نامعرفت نیستی، با گام‌های دیالکتیک عقلی و فراعقلی حکمت روشن می‌کند. معرفت عالی انسان یا "حکمت مخلوق" انعکاسی از حکمت کلمه و صورت عقلانی طبیعت انسان است که نفس را با گام‌های دیالکتیک عقلی استعلا می‌دهد، اما معرفت‌اعلای انسان یا "حکمت خالق"، متعلق به راز الوهی و بعنوان ذات آپوفاتیک انسان منظور می‌شود. این معرفت، خرد بسیط الهی و رای نمادها و تجلیات است که با دیالکتیک فراعقلی و حرکت طبیعت انسان از مخلوقیت به الوهیت حاصل می‌گردد.

سال ۱۹، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

۲. استاد گروه آموزشی ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

ghelmi@ut.ac.ir

۳. استاد گروه آموزشی ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

zurvani@ut.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران، (نویسنده مسئول): shahbazi.zahra@ut.ac.ir

۱- مقدمه

معرفت‌شناسی یوهانس اسکاتوس اریوگنا، متأله و فیلسوف قرن نهم میلادی ضمن الهیات و انسان‌شناسی او و در قالب تفاسیر بر روایت هگزامرون^۲ طرح می‌شود و وی با بهره‌مندی از آراء نوافلاطونی پدران کلیسا^۳ و در چهارچوب کتاب مقدس آموزه‌های خود را مدلل می‌کند. معرفت متعالی انسان نزد اریوگنا و مطابق با سنت مسیحی همان حکمت است که وی در آموزه‌های خود از آن با نامهای روح^۴، خرد^۵ و لوگوس^۶ یاد می‌کند. این مقام نه تنها ناظر به معرفت حقیقی، بلکه بیانگر علت آفرینش است و از این رو دارای وجوه هستی‌شناختی و الهیاتی است.

در سنت مسیحی، حکمت نه خود الوهیت بلکه روح خداست و ارجاع ایشان به اول قرن‌تین ۸: ۱۲ است که حکمت در معنای عطیه روح آمده است (O'Neill, 2010: 6). عهد جدید خصوصاً در رسائل پولس (اول قرن‌تین ۱۳: ۲ و ۱۷: ۱) از حکمت الهی بعنوان رازی سخن می‌گوید که پیش از خلقت جهان برای جلال انسان مقدر شد و پس از اول قرن‌تین، پدران کلیسای کاتولیک بر خلاف خود پولس که متمرکز بر مستور بودن حکمت خدای جلال بود، شخص مسیح (ع) را بعنوان حکمت خدا نامیدند (O'Collins, 2009: 37-38). در مسیحیت یونانی، لوگوس یا خدای پسر، آشکارگی سر الهی را به واسطه کنش خود یعنی روح، عهده دار گردید (Ottens, 1990: 5-7؛ ژیلسون، ۱۳۹۵: ۱۳۰-۱۳۱؛ Beierwalts, 1990: 59) و از این رو به نظر می‌رسد که لوگوس یا حکمت ناظر به بیان عقلی امری ناشناخته و آشکارسازی حقیقتی مکتوم است. اریوگنا از این معنای حکمت در تبیین جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی استعلایی خود استفاده می‌کند تا ضمن پرداختن به حدود

^۱ Johannes Scottus Eriugena (800-877 CE)

^۲ Hexaameron یا روایت آفرینش شش روزه جهان در تورات - م

^۳ اریوگنا در مقولات متعدد از جمله در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی، جهت متقن کردن اباحت خود از آراء پدران نوافلاطونی نظیر گرگوری نوسایی، دیونوسیوس آریوپاچی، ماکسیموس معترف و آگوستین استفاده گسترده می‌کند -

^۴ Soul

^۵ Intellect

^۶ Logos

طبیعت انسان که مرادف با وسعت آشکارگی علم الهی کلمه در جهان پرديسی (تئوفانیک) است^۱، به نقش طبیعت انسان در ترسیم الهیات ایجابی^۲ و وساطت انتولوژیک او برای نمایاندن جهان علمی خداوند بپردازد.

اریوگنا در کتاب تقسیمات طبیعت (پریفیسئون)^۳، ضمن اعتبار چهار تقسیم برای طبیعت، تئوفانیک^۴ یا برون ذاتی الهی را آشکارگی محسوس علم خدا توسط روح اعلام می‌دارد^۵ و روح را طبیعت انسان می‌خواند که نقش واسطه را برای این تجلی ایفا می‌کند (برای مثال ر.ک: Periphyseon IV 754B^۶). روح یا صورت طبیعت انسان نزد اریوگنا انعکاسی از علم الهی در لوگوس است و بدین ترتیب اریوگنا که به لحاظ هستی‌شناختی بنیاد طبیعت انسان را در لوگوس تثبیت می‌کند، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز معرفت عالی انسان را حکمت انعکاسی خالق، یا "حکمت مخلوق" توصیف می‌نماید که مرادف با تجلی علل اولیه عقلی از الوهیت کلمه است. اریوگنا این صورت عالی عقلی در طبیعت انسان را روح یا خرد (intellect) می‌خواند و علم ذاتی روح را دیالکتیک می‌نامد که عبارت از تحلیل^۷ و تحلل^۸ اشیاء است (بطور مثال ر.ک: Periphyseon IV 747 A-C). روح در آموزه‌های اریوگنا ذاتی بسیط است که بر حسب حرکات و اعمال خود صور

^۱ Theophany عبارت از تجلی الهی در مخلوقات است و در آراء اریوگنا جهان تئوفانیک ناظر به کل خلقت صدورى بواسطهٔ اقنوم روح الهی است. اریوگنا این جهان را پرديس و معادل با نمود طبیعت انسان نظر می‌گیرد. ر.ک:

Periphyseon IV 779 A-B و IV814B-C.

^۲ Cataphatic Theology یا الهیات ایجابی که عبارت از شناخت خداوند از طریق تئوفانی‌ها و نمادهای اوست.

^۳ Periphyseon

^۴ Theophanic Natura یا طبیعت مخلوق غیرخالق، تنها طبیعت از طبایع چهارگانه اریوگناست که دارای مقام الوهیت نیست بلکه تصویر و نمود آن است - م.

^۵ تئوفانی یا نمود الهی در آراء اریوگنا مختص به برخی جلوات شاذ و بصری از تجلیات الهی نیست، بلکه آنچه اریوگنا بعنوان تئوفانی در نظر می‌گیرد، عبارت از صدور (Procession) یا تجلی تمامی جهان خلقت طبق مقدرات علمی خداوند در الوهیت کلمه است و این جهان تقدیری بهشت عدن یا پرديس است. ر.ک: Bude, 2011: 248

^۶ از این پس ارجاعات به کتاب پریفیسئون با علامت اختصاری P مشخص می‌شود - م.

^۷ تحلیل یا تقسیم در آراء اریوگنا ناظر به صدور کثیر از واحد است که با اصطلاحات Division و Procession از آن نام می‌برد - م

^۸ تحلل (Reditus)، فرآیند بازگشت کثیر به واحد است و اریوگنا در کتاب پنجم که مربوط به بازگشت جهان به کتم الهی است به تفصیل آن را تبیین می‌کند - م.

متکثرهٔ عالم مخلوق را خلق می‌کند (P IV 754 C-D, 759 C-D). در مرحلهٔ آشکارگی الهی (تئوفانی)، روح یا خرد انسان با کارکرد معرفت‌شناسانهٔ خود نقش محوری دارد و انسان نه تنها به کشف طبیعت می‌پردازد بلکه طبیعت را توسعه می‌دهد (Otten, 1990: 5-7). بنابراین اریوگنا طبیعت سوم یا تئوفانیک را مرادف با پردیس یا ظهور طبیعت انسان تلقی می‌کند (Otten, 1991, pp: 156-158 & Eriugena, 1987:481) که صورت عقلی آن یا روح، می‌تواند از واحد کثرات را بنمایاند و در عین حال آنها را به وحدت برساند (لاسکم، ۱۳۸۰: ۵۰ و Erismann, 2007: 207-213).

عقل استدلالی لاتین برای تبیین ماهیت اشیاء در بند تعریف است و از این رو قادر نیست تا به سمت ذات طبایع (اوسیا) حرکت کند، اما اریوگنا با تبعیت از دیالکتیک یونانی، به جای تعریف عقلی، یک امکان عقلی را پیش می‌کشد که تعریف مانع ندارد و نوید ادغام همه چیز را در یک مفهوم می‌دهد. این روش، دامنهٔ شناخت عقلی را گسترش می‌دهد و ناظر به قدرت بی‌پایان عقل در طبیعت دوم یا حکمت الهی است. ناتورا در تقسیمات اریوگنا حتی فراتر از هستی و جلوه‌های تئوفانیک رفته و بر مفهومی غنی از نیستی^۱ استوار می‌شود که جز به شیوهٔ آپوفاتیک^۲ بیان شدنی نیست.

بنا بر تحقیق پژوهندگان این مقاله، معرفت متعالی در دیدگاه اریوگنا در دو مقام تبیین می‌شود. مقام اول ناظر به ساحت دیالکتیک عقلی کنش روح انسان است که در فرآیند تحلیل یا بازگشت، نفس را به ذات عقلی مقدر خود (logoi) در حکمت کلمه نائل می‌کند و مقام دوم، دیالکتیک فراعقلی روح است که انسان را از بی‌قراری مدام در جلوات ماهوی (φύσις) به ثبات و قرار در ذات الوهی (ουσία) می‌رساند. این مقاله بر آنست تا معرفت‌شناسی اریوگنا را در حد مجال تشریح و تحلیل نماید و به ویژگی‌های دانش مبتنی بر حکمت بپردازد. دستاورد این تحقیق، تبیین سه وضعیت وجودی انسان به تفکیک خصائص معرفتی اوست که از تأمل و تحقیق نگارندگان بر کتاب پریفیسئون اریوگنا حاصل گردیده است و در متون شارحان او چنین تقسیم‌بندی مشخصی وجود ندارد.

۲- دیالکتیک

^۱ Nihil یا هیچ متعالی در فلسفه اریوگنا معنای عدم منطقی را حمل نمی‌کند بلکه به مفهوم فرا وجود است. ر.ک:

Mainoldi, 2014: 201-204.

^۲ آپوفازیس (Apophasis) بیان سلبی از حقیقت غیر قابل تعریف و ادراک است - م

هنگامی که اریوگنا از صناعات آزاد به منزله مقدمات فلسفه و ابزارهای فهم کتاب مقدس یاد می‌کند، دیالکتیک را بعنوان فنی تعریف می‌کند که مادر صناعات است و حاصل ابداع فهم بشری نیست بلکه بنیادی هستی‌شناختی دارد و مخلوق خداست (P IV 749A). وی در فرآیند تحلیل یا قوس نزول، به اجناس و مقولات ارسطویی اشاره می‌کند و در تحلیل یا قوس صعود از بازگشت و نجات ماکسیموس معترف^۱ و دیونوسیوس آریویاگی^۲ تبعیت می‌کند و این فن مرکب از تحلیل و تحلل را دیالکتیک می‌نامد. دیالکتیک به ما می‌آموزاند که چگونه اجناس را به انواع و انواع را به افراد تقسیم کنیم و نیز چگونه افراد را در انواع و اجناس ترکیب نماییم (لاسمک، ۱۳۸۰: ۵۰). در واقع دیالکتیک، اوسیا^۳ را بعنوان ذات حقایق می‌پذیرد و تقسیمات پی در پی آن را آشکار می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت که دیالکتیک قبل از هر چیزی علم ذات است.^۴

پروژه فلسفی اریوگنا از چندین مکتب نوافلاطونی اقتباس شده است. نخست اریوگنا میراث پورفیری^۵ را که آموزه مقولات ارسطویی را در متافیزیک نوافلاطونی ادغام کرد، می‌پذیرد. دوم این که اریوگنا به تحقیق دیالکتیک، ماهیت هستی‌شناختی می‌دهد و رویکرد نوافلاطونی به مقولات ارسطویی، این امکان را به او می‌دهد که هستی‌شناسی متفاوتی از مقولات را ابداع کند. مفهوم دیالکتیک نوافلاطونی مبتنی بر این ایده است که دیالکتیک علمی است که موضوع آن در وهله اول اشیاء طبیعی و اصول آنهاست. با این رویکرد دنیای محسوس نتیجه یک تضاد نیست بلکه نتیجه یک رویکرد عقلانی دیالکتیکی است (Erismann, 2007: 203-206). بنابراین هر چند اریوگنا در تبیین هستی متجلی یا طبیعت سوم، بر مقولات ارسطویی تکیه دارد اما همچون ارسطو دیالکتیک را به منطق تقلیل نمی‌دهد بلکه اعتباری هستی‌شناختی برای آن در نظر می‌گیرد. در واقع دیالکتیک دو ماهیت دارد: اول قاعده درونی واقعیت یا قانون طبیعت است؛ دوم، پارادایمی برای استدلال صحیح

^۱ Maximus The Confessor

^۲ Dionysius The Areopagite

^۳ Ousia

^۴ می‌توان دیالکتیک را با پدیدارشناسی معاصر مقایسه کرد که در آن تلاشی برای فهم ذات از طریق تأویل پدیدارها صورت می‌گیرد. ر.ک: Onofrio, 2020: 235

^۵ Porphyry یا فرفوروس، فیلسوف نوافلاطونی قرون سوم و چهارم میلادی و شاگرد فلوطین که تاسوعات او را ویرایش نمود.

است و صحت استدلال دیالکتیکی را پایه هستی‌شناختی تضمین می‌کند. از نظر اریوگنا، دیالکتیک اوسیا را بعنوان خالق واقعیت می‌پذیرد و تقسیمات پی در پی او را آشکار می‌کند. بنابراین رکن مقولات ایساغوجی نه برساخته ذهن بلکه در ذات امور است و بازتاب تحلیل هستی‌شناختی، در ساحات زبان و ذهن اتفاق می‌افتد (Erismann, 2007: 207-213). منطق اریوگنا با سلسله مراتب وجودی مطابقت دارد و هر مرحله از شناخت با مرتبه‌ای از وجود متناظر است.

وی همچنین به نحو فرامنطقی برای تبیین نیست‌شناسی از هست‌شناسی، فن دیالکتیک را بکار می‌برد و با حرکت از scientia^۱ به sapientia^۲، عقل از دانش تقسیم‌کننده به دانش وحدانی حرکت می‌کند و در این میان، تقسیمات انتولوژیک و میونتولوژیک^۳ طبیعت در یک چهارچوب واحد قابل درک می‌شود (Mainoldi, 2014: 183). این روش فهم طبیعت خدا و انسانی است که بر صورت خدا خلق شده و اریوگنا برای بیان این دو طبیعت (الوهی و انسانی)، به آراء دیونوسیوس آریوفاغی اتکاء می‌کند. مطابق نظرات دیونوسیوس، خداوند برای ما از طریق فعالیت علی و آثار آفرینشی او قابل شناخت است و در این حالت، خداوند ذات تمام اشیاء است. با این حال خداوند بر حسب ذات یک موجود (مکشوف) نیست و در عین مالکیت تمام اسماء، بی‌نام است (Dionysius The Areopagite, 1972: 69-71). در دیالکتیک الهیاتی دیونوسیوس ما با دو روش کاتافازیس^۴ و آپوفازیس^۵ روبرو هستیم. در الهیات ایجابی، اسماء و صفات الهی که تجلیات ذات او هستند، مطابق با تقسیمی در قوس نزول به حوزه ادراک انسان درآمده و در روند تحلل یا بازگشت، حرکت به سمت بالا نام‌های تایید شده پروسه کاتافاتیک را نفی می‌کند.

بدین ترتیب اریوگنا آموزه دیونوسیوس را برای نشان دادن دو وجه آشکار و پنهان الوهیت بکار می‌گیرد. او که کل طبیعت را به هستی و نیستی تقسیم می‌کند، همچون دیونوسیوس، توازی بین

^۱ Reason: عقل جزئی

^۲ Intellect: خرد اشراقی

^۳ Meonthology: نیست‌شناسی؛ در آموزه‌های اریوگنا این اصطلاح برای بیان طبیعت غیر قابل ادراک و عبارتی فاقد ماهیت اطلاق می‌شود. میونتولوژی بعنوان غایت مقولات الهیات و انسان‌شناسی منظور می‌گردد و تبیین آن بر اصل سلبی (Apophasis) استوار است - م.

^۴ Cataphasis: ایجابی

^۵ Apophasis: سلبی

هستی و تجلیاتش و نیستی و استتارش را بیان می‌نماید (ر.ک: Bude, 2011: 229-233). دیالکتیک اریوگنا هر چند بر قوس نزول و صعود نوافلاطونی استوار است اما به نحو اولی در الهیات او نیز جلوه می‌کند و "صدور" موجودات از طریق کلمه یا مسیح و "بازگشت" آنها به مدد فیض مسیح صورت می‌گیرد (مجتهدی، ۱۳۹۷: ۱۳۷). همچنین تأثیر متقابل نفی و تصدیق هویت الهی صرفاً یک دیالکتیک معرفتی نیست بلکه از پارادوکس هستی‌شناختی لوگوس منتج می‌شود که مطابق با نظر ماکسیموس، الوهیت و انسانیت را بدون کاستی و امتزاج در بر می‌گیرد (Constas, 2022: 230). طبیعت لوگوس هر چند در ذات خود آپوفاتیکی است اما در جلوات بیرونی خود قابل تحصیل برای عقل جزئی است و فعل آن، امکان حرکت دیالکتیکال منطقی و فرامنطقی را از مخلوق به نامخلوق در تلاقی طبیعت دوگانه خود فراهم می‌کند.

۳- شناخت و مراتب آن در انسان

معرفت و هستی در نظام فلسفی اریوگنا از یکدیگر جدا نیست و حقیقت موجودات جهان، هستی معقول آنهاست (PIV 766 B-C). وی در سلسله مراتب معرفتی، از عالی‌ترین وحدت عرفانی بین ذهن و خدا آغاز کرده و به شعور عالی^۱ (Intellect)، عقل جزئی (Reason)، حافظه تا حواس خارجی می‌رسد. به همان نحو در سلسله مراتب کیهانی خود از خدا آغاز کرده و به علل (نور، کلمه) و تئوفانی آنها تا ماده ختم می‌شود (Moran, 1989: 94-95). هستی‌شناسی اریوگنا که مبین خلقت مخلوقات در علم الهی است، مقام علمی موجودات را مقدم و برتر از تظاهر بیرونی‌شان می‌داند (PIV 765D-766C) و ایده ذهن خلاق الهی را به مدرک انسانی بسط می‌دهد (PIV 768D-770A). او در تبیین حقیقت خود شیء و مفهوم آن، بر رأی آگوستین تکیه دارد که اشیاء معقول را برتر از اشیاء محسوس می‌داند (Carabine, 2000: 72-3, PIV 766B). نگارندگان طی تحقیق بر مجموعه آراء و گفتار اریوگنا در پریفیسژون به این جمع‌بندی رسیده‌اند که وی هستی انسان را در سه موضع کلی ترسیم می‌کند و هر موضع، ساحت ادراکی خاص خود را داراست. این سه عبارتند از:

^۱ اریوگنا این خرد را روگرفتی از عقل کل یا حکمت کلمه می‌داند و همانطور که ذکر شد آن را حکمت مخلوق نام می‌نهد. ر.ک: (IV 745A-B).

الف) انسان کامل محقق در طبیعت خود (روح) که در مرکزیت عالم پرديسی یا تئوفانیک قرار^۱ دارد و دارای هستی الهی است. عقل انسان در این وضعیت، متصل به عقل الهی و معرفت او بسیط است. او از طبیعت انسانی فرا رفته و به طبیعت الوهی پیوسته است (ر.ک: PIV 753A, 759D, 766B-C, 770B-D, 771A, 783C-D, 787C).

ب) انسان سائق به طبیعت خود (روح) که هستی او پرديسی است و کسب معرفت او با دیالکتیک عقلی یا علم مکاشفه روح حاصل می‌شود. عالی‌ترین مقام عقل برای او در این مرتبه، "حکمت مخلوق" یا خرد انعکاسی است (ر.ک: PIV 768D, 770B-D, 779B-C, 784B, 790B).

ج) انسان هابط که هستی مرگ پذیر زمینی دارد و معرفت او استدلالی، وابسته به داده‌های حسی و البته پراکنده و مقرون به خطاست (ر.ک: PIV 784A, 790A, 820A, 820B-C, 884C-D, 855A).

۱-۳ معرفت الوهی یا شناخت مستقیم

میونتولوژی (نیست‌شناسی) اریوگنا از طبیعتی یاد می‌کند که به تور فاهمه و ادراک نمی‌افتد و طبیعت متجلی یا تئوفانیک تنها نمودی از این طبیعت مستور است. درک خداوند با تجلیات (تئوفانی‌های) او فقط از هستی او خبر می‌دهد و برای شهود ذات الهی، اریوگنا در کتاب پنجم از تشبیه نیرومندی بعنوان ورود به بیت‌الحکمه استفاده می‌کند که مختص به برگزیدگانی است که از طبیعت انسان فراتر رفته‌اند. این ادراک مطلق روحانی، عبارت از تنویر نفس به نور روح است که دوگانگی شاهد و مشهود از میان می‌رود و شاهد می‌تواند تمام دلایل مشهود را در ذات خود مشاهده کند (Carabine, 1994: 46) و این معرفت در ساحت الوهی انسان محقق می‌شود. اریوگنا تمثیلاً دستیابی به این معرفت را وصول به مرکز پرديس یا درخت حیات می‌خواند که عبارت از فراروی از طبیعت انسان به کشش فیض است (PIV 823B - C; PIV824D - 825B). در این مرتبه، انسان علم را بطور کلی در اسباب و علل عقل الهی درک می‌کند؛ او خود را بعنوان یک نوع نمی‌شناسد و آغاز به شناخت خاصی از خود نمی‌کند و بواقع تمامی متکثرات در این ساحت وحدت دارند (PIV 777 A). بنابراین

^۱ در اینجا «قرار» به وضعیت مطمئن و مستقر در وجه الوهی اشاره می‌کند که در سنت دینی یهود و مسیحیت به شبات یا

کامل‌ترین معرفت انسان از خود و خالقش در طبیعت بسیط او وجود دارد که متصل به خالق یا حکمت خلاق الهی است:

«... علم در حکمت خلاق بدرستی خودش جوهر اولیه و علی کل خلقت است» (PIV 779 A).

۲-۳ معرفت پردیسی یا شناخت آیه‌ای

به طور کل، معرفت‌شناسی نوافلاطونی مانند هستی‌شناسی ایشان تئلیتی است و برای ربط عقل لاهوتی به مراتب ادراک حسی، به ساحتی از ادراک واسط معتقد است که وظیفه آن شناساندن قطعی حوزه وجود به عقول جزئی است^۱. همانطور که انسان به لحاظ هستی‌شناختی، رابط زمین و آسمان است، به همان نحو معرفت او از یک سو با خرد محض الهی و از سوی دیگر با ادراک حسی مرتبط است. خیال فعال یا شهود صور حقیقت در اریوگنا مرادف با فهم مستقیم صور محسوسه توسط مراتب اعلائی عقل است که برای ادراک این صور به خود محسوسات بیرونی متکی نیست (- PIV 824D - B (PIV 843A; 825B))، بلکه بر آن‌ها احاطه دارد و چنین وضعیتی طبق روایت آفرینش، برای انسان غیر هابط یا همان انسان مخلوق در روز ششم آفرینش مقدر شده بود که می‌بایست تحت قیمومت عقل کل، مراتب ادراکی و احساسی خود را به ظهور برساند.

این نکته قابل تأمل است که شهود مثالی یا خیالی در انسان پردیسی اریوگنا همان معرفت آیه‌ایست و با تجربه وحدت نفس با روح که تاریکی مطلق است، تفاوت دارد. اصطلاح تئوفانی یا تجلی الوهیت در عالم محسوس، برای اریوگنا هر چند مرادف با دیدن با عقل و نه حس است اما با چشم بسته رخ نمی‌دهد (Carabine, 1994: 50-51) و در واقع این مرتبه از معرفت متعلق به خیال فعال است که برخاسته از عقل الهی است. انسان پردیسی با برخورداری از دانش ذاتی روح یا دیالکتیک،

^۱ کربن وقتی می‌خواهد به شیوه خاص معرفت نوافلاطونیان ایران و غرب پردازد، عالمی که این قوه معرفتی را تدبیر می‌کند را توصیف نموده و می‌گوید که آن برزخی بین محسوس و معقول است و از یک سو صور محسوسه را از عالم ماده بیرون برده و صورت مجرد می‌دهد و از دیگر سو، صور عقلیه را وجهه مادی و خیالی می‌بخشد و به آن‌ها بُعد و شکل می‌بخشد. خیال، سازنده جسم لطیف است، جسمی که از شخصیت روحانی لاینفک است و عالم انسان یا ملکوت که میان لاهوت و ناسوت است، ذاتاً و طبیعتاً برخوردار از این بینایی است و فاهمه و ادراک در این ساحت نه با منطق صوری که از معنایی به معنای دیگر رو می‌آورد بلکه با شهود نفس تحت زعامت عقل کل یا روح حاصل می‌شود.

جهان متکثر را در عین تفردشان، همبسته با وحدت الهی می‌بیند. در این مرتبه، انسان معرفت را بصورت خاص و آشکارا در ماهیات (معلولات) دریافت می‌نماید. این معرفت حاصله از "حکمت مخلوق"، عین معرفت الوهی نیست و بلکه معرفتی انعکاسی است:

«علم در طبیعت مخلوق، ذات ثانویه است و بعنوان اثر علم برتر وجود دارد..... و آن اثر علم اول است که در نفس انسان قرار دارد..... بررسی طبیعت به ما نشان می‌دهد که هر شریطی که به ماهیت موجود در عقل بشر مربوط می‌شود، از طریق حکمت خلاق حاصل می‌گردد» (PIV 779 B).

اریوگنا از این مقدمه نتیجه‌ای مهم استخراج می‌کند و می‌گوید همانطور که درک الهی بر ظهورات عقلی و حسی پدیدارها مقدم و در واقع ذات و جوهر همه چیز است، دانش باطنی انسان یعنی خرد عالی نفس (Intellectual Knowledge) که "حکمت مخلوق" نام دارد، مقدم بر تمام چیزهایی است که می‌داند. بنابراین ذات تمام اشیاء بعنوان علت در عقل الوهی و به عنوان معلول (اثر) در خرد عالی بشری وجود دارد؛^۱ و این به آن معنا نیست که ذات همه چیز در کلمه جدای از ذات همه چیز در انسان است، بلکه یک ذات توسط عقل در دو جنبه لحاظ می‌شود. آنها در علل اولیه از هر فهمی فراتر می‌روند اما در اینجا "فقط از طریق صفات متعلق به آنها" فهمیده می‌شوند (P IV 779C). حکمت مخلوق یا خرد عالی (Intellect) عبارت از ادراک جهان محسوس در بنیاد عقلی آن و عبارتی فهم صحیح ماهیت اشیاء است.

۳-۳ معرفت در انسان هابط یا شناخت سایه‌ای

طبق نظر اریوگنا انسان از بدو خلقت به دلیل آن که کمال شاکله عقلی خود را دریافت نکرده بود، قابلیت لغزش داشت (PIV 760D) و از این رو با پیش‌دانی سقوط و در جهان هابط خلق شد. پیامد این نحو از خلقت، غیبت خرد عالی (Intellect) است که متضمن نوعی آسیب شدید عقلانی است (Carbine, 2000: 78). احراز معرفت و ادراک در انسان هابط با عقل جزئی وابسته به محسوسات

^۱ اریوگنا همانگونه که درک الهی را مقدم بر تمام اشیاء می‌داند، به همان نحو، خرد عالی انسان یا Intellectual knowledge را بر تمام مراتب فهم [و هستی] او مقدم می‌شمرد که تصویری از دانش الهی است. از این رو تمام علل در فهم الوهی حضور دارند اما معلول یا آثارشان در دانش ذومراتبی بشری است (PIV 779B). باید توجه داشت که اتحاد عالم و معلوم تنها زمانی محقق می‌شود که سوژه با خرد عالی به تمام حقیقت ایزه مشرف می‌شود و در نظر حکمای مسیحی نوافلاطونی این مرادف با علم حقیقی است. ر.ک: D'Onofrio, 2020: 213

است و نحوه قیاسی و استدلالی دارد. هوش انسانی که ناتوانی خود را در تحصیل درک کامل و ساختارمند حقیقت تشخیص داده است، پیوسته به دنبال تحقق میل خود به دانستن است. از آنجا که او به ایده‌ها و علل ذاتی دسترسی ندارد، در تکاپوی کسب معرفت از مجاری صوری است. در سنت تفسیری اریوگنا بر روایت پیدایش تورات، درخت معرفت نیک و بد که نماد حس ظاهر است، معرفتی مختلط و مبهم بدست می‌دهد (PIV 826B) و بر وضعیت فقدان کمال عقلی که می‌تواند توسط خطای حس ظاهر فریفته شود نظر دارد (PIV 760D). انسان حریص به مالکیت محسوسات از این معرفت آشفته و ناقص برخوردار است.

۴- دو مقام حکمت در دیدگاه پدران کلیسا و اریوگنا

از تبیین مراتب سه گانه معرفت چنین روشن می‌شود که کسب حکمت الهی برترین مقام ادراک است و ذات حقایق اشیاء را بی‌واسطه در اختیار دارد. این نحو از شناخت، به نوعی اتحاد عالم و معلوم است زیرا که گوهر و صورت معلومات به تمامی در ذات عالم است. اریوگنا در تبیین مراتب معرفت، حکمت خالق را در لوگوس یا علم الهی تثبیت می‌کند که توسط کنش روح در تمام جلوه‌های هستی و معرفتی سریان دارد و بر طبیعت پردیسی یا حکمت مخلوق منعکس می‌گردد. هر چند او آموزه حکمت را از منابع اصلی خود، یعنی دیونوسیوس آریوپاگی، گرگوری نوسایی^۱، آگوستین و ماکسیموس معترف بازیابی می‌کند، اما مقدمات این تحول را از ادبیات عهد عتیق و داستان آفرینش اخذ می‌کند^۲.

دیونوسیوس با استناد به دانیال ۱۳: ۴۲ معتقد است که عقل الهی علم اشیاء را از اشیاء بدست نمی‌آورد بلکه به خودی خود، علم هر چیزی را ذاتاً بر حسب علت آنها می‌داند (Mainoldi, 2014: 217).

^۱ Gregory of Nyssa

^۲ حکمت در سنت یهود، در اصل متعلق به احکام و حیانی تورات بود و از این رو حتی در فیلون یهودی که آموزه‌های هلنیستی را با یهودی ادغام کرد، حقیقت حکمت با ده فرمان برابری می‌کرد (ر.ک: Cohen, 2011: 9-12)؛ با این حال در متون عهد قدیم و خصوصاً متون حکمت، شکلی از حکمت شخصی نمایان می‌شود که هم به روح الهی ناظر است و هم ماهیتی مشخص می‌یابد (امثال ۱، ۱۸، ۹ و ایوب ۲۸ و بن سیراح ۲۴ و حکمت سلیمان ۶-۹). این سنخ از حکمت مکاشفه خدا در نفس خلقت و یک اصل الهی است که از سوی با «راز جهان» مطابق است و از دیگر سو آخرین مطالبه الهی از انسان است. ر.ک: Murphy, 1981: 28.

وصول به چنین حکمتی نزد دیونوسیوس، اتحاد عرفانی است و آن عبارت از تجربه‌ایست که در آن عقل نیز حذف می‌شود. این مرحله، انفعال صرف و عدم شناخت و بعبارتی فراروی از شرایط انسانی است. نفس در این مرحله به الوهیت کلمه می‌رسد و به نظر می‌آید که دیونوسیوس این جنبه از آراء خود را از نوافلاطونیان متأخر گرفته باشد. او نظریه پرداز مدارجی است که به وحدت عرفانی ختم می‌شود و سالک از خود بیرون می‌شود تا با عقل محض وحدت یابد (مجتهدی، ۱۳۹۷: ۱۰۸-۱۱۰).

بنابراین کسب ژرفای حکمت از نظر دیونوسیوس عبور از محدوده عقل و زبان است:

« این نوع زبانی است که ما باید در مورد خدا به کار ببریم، زیرا او در همه چیز بر اساس مشارکت موجودات در او تحمید می‌گردد؛ اما باز هم الهی‌ترین معرفت خدا آن چیزی است که از راه نادانی حاصل می‌شود. زمانی که ذهن از همه چیز حتی از خود روی بگرداند و با انوار خیره کننده یکی شود در آنجا با ژرفای غیر قابل درک حکمت روشن می‌گردد » (DN 872AB).

در نظر گرگوری نوسایی^۱ نیز، وصول به حکمت الهی از طریق محق نفس و اتحاد روحانی ممکن است. این مقامی غیر قابل ادراک و بیان است و او که همچون دیونوسیوس به الهیات سلبی برای شناخت ذات الهی دست می‌یازد، برای فهم ماهیت الهی به مبادی الهیه فهم در فطرت انسان می‌پردازد و در رساله^۲ "در مقابل یونومیوس" توانایی مشارکت در کلمه^۲ را بعنوان عطیه اصلی خالق عقل به انسان استوار می‌کند (Radde- Gallwitz, 2009: 178-180). گرگوری نوسایی معتقد است که نزولی از امر قدسی در ظرف ادراک بشری لازم است تا حرکت نفس به سمت خدا فروگذاشته نشود و این امر موجب از خود فراروندگی نفس به سمت الوهیت است. عامل این فراروی از خود، در واقع موضوع معرفت نیست بلکه موضوع ستایش است و از این رو انسان تنها از طریق "عمل" می‌تواند به او مرتبط شود (Artemi, 2021: 143-144). این شیوه دریافت حکمت که بیشتر از تأمل نظری بر حکمت عملی یا فرونیسیس و ایمان‌مندی به مسیح بعنوان خدای انسان ریخت متکی است، مورد تأیید یکی دیگر از معروف‌ترین پدران مسیحیت بیزانسی یعنی ماکسیموس اعتراف‌شنو است (Kavanagh, 2015: 480-482).

^۱ Gregory of Nyssa

^۲ مشارکت یا Participation اصطلاحی است که ربط ذاتی ممکنات را به الوهیت کلمه نشان می‌دهد. برای اطلاعات بیشتر به کتاب Activity and Participation in late antique and early Christian thought تألیف

Torstein Theodor Tollefsen رجوع بفرمایید.

آگوستین نیز همچون گرگوری نوسایی حکمت خالق را جوهر تمام اشیاء و عبارتی ذات اشیاء می‌داند و آن دانشی است که مخلوق معقول از ذات خود به نحو فی نفسه دارد و تنها می‌داند که هست (PIV 770C). آگوستین که به مُثُل افلاطونی معتقد است و در کتاب De Idies عالم مثل را با کلمه الهی در مسیحیت مترادف می‌کند، معتقد است که نفس انسان می‌تواند مُثُل اشیاء را بیابد زیرا آنها در درون نفس انسان منعکسند و ذهن انسان را روشن می‌کنند. این شکل از قوه فاهمه در انسان، مستقل از داده‌های محسوس عمل می‌کند زیرا فهم انسان این نور عقل را از مبادی نخستین علم الهی اخذ می‌کند. او ضمن آن که ایمان را برای دریافت حکمت، اصلی ضروری و پیشینی می‌داند (لاسکم، ۱۳۸۰: ۲۰-۲۵)، معتقد است که اخذ و کسب فهم اشراقی جز به حضور در ذات نفس و درونبود ممکن نیست^۱ و می‌گوید:

« بسیاری در طول تاریخ، روشنایی و حقیقت را جز در بیرون از خود نجسته‌اند و دقیقاً به همین دلیل، یعنی خروج از درونبود به روشنایی دست نیافته‌اند» (Echart, 1994: 217).

روشن است که این معرفت اشراقی، به مرتبه دوم معرفت در اریوگنا، یعنی کسب حکمت مخلوق نظر دارد. خرد عالی انسانی یا حکمت مخلوق با خصلت آیینگی خود، پذیرای نور الوهیت می‌گردد و لذا احراز این سنخ از معرفت جز به درونبودی که پردیس یا طبیعت انسان است^۲، ممکن نیست. تا این موقف، مشخص شد که بین حکمت خلاق که علم ذات است با حکمت مخلوق که علم به صفات الهی و بالاترین شاكلة عقل بشری است تفاوتی وجود دارد و دومی فهم انعکاسی یا استعاری از نخستین است. عبارتی، حکمت مخلوق یا طبیعت انسان، انعکاس و متافور عقل الهی در جهان عینی است و حاصل این تجلی، انکشاف الوهیت در عالم تنوفانی است. حکمت مخلوق همانگونه که با دانش تحلیلی دیالکتیک، حقیقت بسیط را می‌گستراند، با دانش تحلیلی آن را به سمت حقیقت

^۱ آگوستین در فرازی از اعترافات می‌گوید: « ای آن که زیباییات هم دیرینه است و هم تازه! چه دیر دلبسته‌ات شدم! تو در من بودی و من در جهان بیرون از خود به سر می‌بردم، تو را بیرون از خود می‌جستم... مرا خواندی به آوایی رسا بر من بانگ زدی و حصار ناشنایی‌ام را در هم شکستی. بر من درخشیدی و نور تو احاطه‌ام کرد؛ کوری مرا به گریز واداشتی...». ر. ک: قدیس آگوستین، ۱۳۹۶: ۳۲۲

^۲ اریوگنا این وضعیت وجودی انسان را مسمی به « انسان درونی» می‌کند که روگرفتی از حکمت خلاق الهی است (PIV 753A-C).

بسیط بازمی‌گرداند. با این حال علت اولی تحلیل و تحلل اشیاء، حکمت خالق و یا همان الوهیت کلمه است که خاستگاه طبیعت انسان یا حکمت مخلوق است.

رجعت برای اریوگنا ماهیتی مسیحی دارد. غایت مشترک کل خلقت کلمه خداست^۱ و کلمه مسئول بازگرداندن و نجات همه چیز به کمال ازلی خود است. واژه نجات (salvation) که بر درمان و بازگرداندن صحت و سلامت شخص بیمار دلالت دارد^۲، تلاش الهیات مسیحی اعم از لاتین و یونانی را برای بازگشت نفس انسان به وضعیت بهشتی بی‌خدا و کامل آغازین خود به نمایش می‌گذارد. این بازگشت در آراء اریوگنا در دو مرحله تعریف شده است:

۱- نفس با دیالکتیک عقلی به سمت طبیعت خود یا حکمت مخلوق بازمی‌گردد و نفس در این وضعیت، پردیسی است.

۲- نفس پردیسی با دیالکتیک فراعقلی از طبیعت خود بیرون رفته و با حکمت خلاق متحد می‌شود. بنابراین، در حالی که احراز "حکمت مخلوق" مرادف با تنویر نفس انسان به انوار عقل الهی است که صفات آن ذات منظور می‌شوند، شرط وصول به "حکمت خلاق" عبور از صقع نفس است. می‌توان چنین فهمید که با چرخش آگاهانه نفس جزئی به سمت خدا که اریوگنا آن را فرآیند بازگشت یا تحلل دیالکتیکال می‌نامد، او در پردیس خود واقع می‌شود و آغاز به تحقق یافتگی در دیگر مخلوقات و اتحاد با آنها می‌کند. اریوگنا که این پردیس تشکیکی را گام گذاشتن هر فرد انسانی به اندازه و عاء عقلی خود در نظام الوهی توصیف می‌کند (Moran, 1989: 183)، غایت صیوروت و احراز مالکیت کل پردیس را در گروهی اتحاد با کلمه یا مسیح می‌داند که طبیعت انسان را با الوهیت خود متحد می‌کند و بحث Imago را نه همچون متکلمین قرون وسطا بعنوان شباهت، بلکه بعنوان همانندی و عینیت تلقی می‌کند (PIV 778A).

اریوگنا گفتمان خود را از حکمت با پیروی از هر دو شاخه اقتداری و استدلالی الهیاتی بنا می‌نهد که در روش اقتداری از آگوستین و در روش استدلالی خود را مقید به چارچوب ماکسیموس و

^۱ V893 A

^۲ Wayman, Alex (1987), "Soteriology" in Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade(ed), vol 13, NY.London.Milan,p: 420

و امامی، مجتبی (۱۳۹۴)، نجات شناسی اسلام و مسیحیت، چاپ اول، قم: نشر طه، ص ۲۲

گرگوری نوسایی می‌کند. او در روش استدلالی به مفهوم 'sapientia' اشاره می‌کند که مبنایی عرفان‌شناختی دارد، لیکن با عقل جزئی قابل شناسایی نیست (Mainoldi, 2014: 218-220). در مجموع می‌توان فعل حکمت الهی در نظر اریوگنا را جمع دیالکتیک منطقی و فرامنطقی لحاظ نمود که در بازگشت و تصعید آگاهی انسان از محسوس به معقول و از معقول به خدا نقش دارد. دیالکتیک فرامنطقی در اریوگنا، دیالکتیک منفی متعالی است که طبیعت انسان می‌تواند تمام محدودیت‌ها را نفی کند و تمام موجودات را به طبیعت نامتناهی و بی‌زمان خود بازگرداند تا در طبیعت خدا یگانه شوند (Moran, 1989: 96). در بازگشت خرد به خدا در نگاه اریوگنا، می‌فهمیم که دانش تقسیم با علم اتحادی حکمت استعلا می‌یابد و مسیر خود را در نامعرفت الهوی که نه تقسیم و نه اتحاد است خاتمه می‌دهد (PV 1020 C-D). اکنون به منظور تصریح بیشتر موضوع، دیالکتیک عقلی و فراعقلی روح در فرآیند بازگشت به تفکیک مورد بررسی واقع می‌شود.

۱-۴- دیالکتیک عقلی روح در فرآیند بازگشت

در نظر اریوگنا بازگشت انسان اساساً یک فرآیند عقلی است و همینطور که ذهن به الوهیت می‌اندیشد و به آن نزدیک می‌شود، بدن رستاخیزی نیز درگیر همین فرآیند عقلی می‌شود و تا انجذاب کامل در روح پیش می‌رود. برای اریوگنا و به تبعیت از ماکسیموس این بازگشت به معنای از دست دادن هویت و فردیت نیست بلکه برای تبیین این حالت از تشبیه آهن گداخته در آتش استفاده می‌کند (Kavanagh, 2015:489). در این فرآیند، حرکت صعودی هستی‌شناختی در امتداد سلسله مراتب طبیعت عقلانی انسان رخ می‌دهد و بدن توسط حرکت حیاتی و حرکت حیاتی توسط

۱ Sophia ایده مرکزی در دین هلنیستی، فلسفه افلاطونی، گنوسی و الهیات مسیحی است که در زبان لاتین Sapientia و در قرابت مفهومی با واژه یونانی Phronesis به معنای حکمت عملی و اشرافی است. در فلسفه یونان، سوفیا کامل‌ترین صورت ایستمه است زیرا هم "کامل" و هم "فراگیر" است و این بدان معنی است که معرفت یقینی به عالی‌ترین مبادی نخستین ضرورتاً باید بدیهی باشند تا بواسطه آنها معرفت برهان پذیر علمی محقق شود. از این رو تعریف ماهوی سوفیا عبارت است از عقل شهودی. عقل شهودی یا نوس، صغرای جزئی یا امر فردی را در چارچوب عمل دریافت می‌کند و از این رو عامل پیوند دو بخش عالی و ساقل نفس و نیز دو وجه حکمت نظری با عملی است. ر.ک:

حس بیرونی و سپس حس بیرونی توسط حس درونی جذب می‌شود؛ حس درونی به عقل جزئی و عقل جزئی به عقل کامل (Intellect) می‌پیوندد (PV 1020C-1021B).

عقل انسان با بازگشت به طبیعت خود نه تنها بدن و حواس خود بلکه کل خلقت را با خود برمی‌گرداند. هر فرد با صعود در تفکر خود به سطح شعور غایی خود (intellect) می‌رسد که متناسب با سطح اخلاقی اوست (Moran, 1989: 181-182). فیض در حرکت بازگشت منطقی انسان چیزی جز هدایت و کشش طبیعت انسان نیست؛ از این رو اریوگنا جهت تبیین بازگشت به ذات طبیعت انسان، دیگر بر اصطلاحات کلامی فیض و هدایت متمرکز نیست، بلکه این شخصیت بنیادین خود انسان است که با تأثیرات فاجعه‌بار گناه مقابله می‌کند (Moran, 1989: 162).

بنابراین به نظر می‌رسد اریوگنا در ابتدا به اتخاذ موضع دوم شناختی یا حصول معرفت پردیسی اشاره دارد که به نحو دیالکتیک عقلی محقق می‌گردد. چنین دانشی توسعه و تعالی فرآیندهای استدلال را بر عهده دارد. در حالی که برای متفکرین اوایل قرون وسطی، عقل انسانی بی هیچ توسعه طلبی خود را محدود به ارزیابی صوری نتایج خود می‌کند در اریوگنا دیالکتیک عقلی، حاصل اتصال به خرد عالی است که می‌تواند روند ادراکات معرفتی را مفتوحه بگذارد.^۱ چرخش التفات نفس هابط به سمت طبیعت خود یعنی روح، او را در موقعیت فاهمه پردیسی قرار می‌دهد و درکی پویا از مآثر حقایقی در او ایجاد می‌کند که اصل آن حقایق در علم الهی است. نکته شایان توجه این است که هر چند عقل الهی به تنهایی تمام حقایق مفرده و کلیه را به نحو تام می‌شناسد اما حقیقت هرگز نمی‌تواند به نحو تام در اختیار نفس جزئی انسانی ولو با درک دیالکتیکی قرار گیرد و هر سوژه انسانی برای تقرب به حقیقت، در ابعاد درک محدود خود به نمایشی ناقص از تجلی الهی بدل می‌شود. حتی حرکت از حس به عقل جزئی و سپس به خرد عالی، به منزله دریافت حقیقت در علم الهی نیست بلکه مطابق با قابلیت‌های نفس است (D'Onofrio, 2020: 233-237). بنابراین رسیدن انسان به خرد عالی (Intellect) خود که همان حکمت مخلوق است، به منزله عروج انسان تا اصل

^۱ این تبیین با تعبیری که کارل راتر متأله و فیلسوف معاصر از کنش لوگوس مسیحی در تقابل با لوگوس یونانی ارائه می‌دهد همخوانی دارد. او لوگوس را نه بعنوان علت و بنیاد شکل که مدلی ایستا از وجود ارائه می‌دهد، بلکه بعنوان یک فرایند توضیح می‌دهد. لوگوس فلسفی یونان ساختاری ایستا از یک معنای کامل را ارائه می‌کند و مبتنی بر بینش دوگانه‌ای است که مرزهای واقعیت را با سیستمی از تضاد دوتایی که از طریق آن می‌توان ادراکات را پردازش کرد تعیین می‌نماید اما کنش لوگوس مسیحی فرآیندی نماد ساز و پویاست. ر.ک: Clasby, 1993: 52-53.

مقدر خود (logoi) در علم خداوند است که این اصل در تقریرات ماکسیموس معترف مورد توجه و تأمل واقع گردیده است.

اریوگنا بیش از ماکسیموس جهت تحصیل خرد عالی بر پویش و تأمل عقل نظری متمرکز است. ماکسیموس که لوگوس را در فضائل انسانی متجسم می‌داند، حکمت عملی را موجب ارتقاء تفکر برمی‌شمرد و زمانی که مسیح در فضایل فرد مسیحی تجسم یافت، خدایی شدن آغاز می‌شود (Kavanagh, 2015: 491). با این حال اریوگنا نیز همواره ایمان را مقدمه تکامل عقل برشمرده و از سبب‌سازی ایمان و مهر عبودی برای ارتقاء عقلی غافل نیست. او که تاریخ ادراک انسان در رابطه با حقیقت را حائز سه مرحله (۱) فهم تجربی (۲) فهم تحت لوای ایمان (۳) فهم عقلانی کامل می‌داند (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۱۷۴-۱۸۷ و Eriugena, 1987: 437-440)، ایمان را مه‌هد نیل به عقل عالی برمی‌شمرد.

۲-۴- دیالکتیک فراعقلی روح در فرآیند بازگشت

« و آدم را بیرون کرد و کروبیان را در برابر [دروازه] جنت لذت با شمشیر آتشی قرار داد که به هر سو می‌چرخد تا از درخت زندگی محافظت کند»^۱.

تمام روایت مرتبط به برشماری طبایع خالق و مخلوق در پریفیسئون^۲ اریوگنا قصد دارند تا مخاطب را به موضع استعلایی الهیات آپوفاتیک او برساند که تقریری از سرّ طبیعت انسان است. اریوگنا عبور از طبیعت انسان به سمت الوهیت را عمل دیالکتیک فراعقلی حکمت می‌داند. او در انسان‌شناسی خود پیرو ماکسیموس است که اصطلاح تبدیل^۳ را جایگزین اصطلاح بازگشت^۴ کرد تا بر رابطه متقابل بین انسان ریختی خدا و خداگونگی انسان تأکید شود (Cvetković, 2011: 156). اریوگنا نیز مقصد غایی بازگشت انسان را طبیعت او (یا پردیس) منظور نمی‌کند، بلکه همانطور که تمام

^۱ "And He cast Adam forth, and set Cherubim before the Paradise of pleasure and a flaming sword turning every way to gourd the path to the Tree of life" (V863A).

^۲ Periphyseon یا تقسیمات طبیعت، عنوان مهمترین کتاب اریوگنا در شاكلة مکالمه استاد و شاگرد است که به طبایع الهی و نیز طبیعت جهان متجلی یا تئوفانیک می‌پردازد - م

^۳ conversion

^۴ Reditus

مولفه‌های ایجابی فهم عقلی خداوند را در استخدام حرکت به سمت الهیات سلبی و بیان ساختار شکن تنزیهی خود قرار می‌دهد، تمام عالم تئوفانیک و معرفت آن را بواسطه انسان که آخرین مخلوق هگزامرون و در عین حال جامع ماهیات عقلی مخلوقات است، به طبیعت چهارم، یعنی کتم سر الهی بازمی‌گرداند.

اصل آپوفازیس برای تبیین امر استعلایی مطلق یکی از مضامین نوافلاطونی است که اریوگنا آن را در شکل فلوطینی منعکس در آراء پدران کاپادوکیه، بالاخص گرگوری نوسایی و از سوی دیگر در شکل پروکلوسی آن که در نوشته‌های دیونوسیوس آریوپاگی مندرج است استفاده می‌کند (Carabine, 1994: 43). چه بسا پیش از مسیحیت، احتیاط سنت یهود نیز در نامیدن ذات ربوبی به افلاطون و شارحان او بازمی‌گردد که نامیدن و تعریف خدا جز بیان قوای ادراکی محدود ما نیست. فیلون متأثر از فلسفه یونان، به مفهوم غیر انسان انگارانه از خدا قائل بود و دو وجه ایجابی و سلبی برای الهیات خود منظور کرد. هر چند خداوند طبق الهیات یهودی شخص است اما در عین حال وجود محض است و از مفاهیم تعالی دارد (کاپلستون: ۱۳۸۸: ۵۲۷-۵۲۸). فلوطین نیز کراراً می‌گوید که حتی اگر درباره علت اول بحث کنیم باید به یاد آوریم که درباره خود علت چیزی نمی‌گوییم بلکه درباره تصور خودمان بعنوان معلول صحبت می‌کنیم (Schafer, 2006: 74).

در اندیشه دیونوسیوس آریوپاگی، الهیات آپوفاتیک ضعف اندیشه بشر را در برابر وسعت راز الهی آشکار می‌کند. خدای فراتر از اندیشه‌ها، صرفاً انرژی‌های خود را برای بشر آشکار می‌کند و یک موضوع معرفت‌شناختی نیست، با این حال تمام راه‌های ایجابی و سلبی شناخت خدا همگی هستی‌شناختی هستند. الهیات سلبی دیونوسیوس راه خود را از دل الهیات ایجابی می‌گشاید و ناگفتنی و گفتنی، مخلوق و نامخلوق با همکاری می‌کنند و با اشاره به همدیگر معرفت خدا را برای انسان حاصل می‌نمایند. این معرفت صرفاً نظری نیست بلکه اشراقی از تجلی واقعی خدا در ذهن انسان است (Artemi, 2019: 9-24). دیونوسیوس، وحدت متعالی خدا را در نام‌های فوق متمایز سلبی او بر می‌شمارد: فوق حیات، فوق علم و غیره؛ او نام‌های متمایز و مشخص الوهی را حاصل تجلی خدا می‌داند. تثلیث در ذات خود غیر مشخص است و با این که تمام موجودات اعم از مادی و عقلانی از طریق مشارکت در آن حضور دارند با این حال وحدت فوق ذاتی خدا فراتر از همه چیز است (Dionysius, 1972: 69-71). به این ترتیب الهیات آپوفاتیک می‌گوید که برای بیان خدا باید پیش از هر صفتی از پیشوند quam یعنی "فرا تر" استفاده کنیم (Lloyd-sidle, 2020: 117).

گرگوری نوسایی نیز درک خدای متعالی از افهام را جز به ایمان مبتنی بر عشق ممکن نمی‌داند (Mitariu, 2014: 280) و معتقد است که نفس حتی در ملکوت به تحریک عشق فراتر می‌رود تا به خدا برسد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۶). او وقتی درباره تقاضای موسی جهت رؤیت خدا صحبت می‌کند، از عصری از آگاهی انسان پرده برمی‌دارد که انسان متقاضی صورت و درک محدود است. خدا موضوع معرفت نیست بلکه موضوع ستایش است و تنها کسانی که قلب پاک دارند می‌توانند بواسطه فیض او که همان نزول روح و ایجاد گشودگی بر نفس است او را بشناسند و از این رو انسان می‌تواند از عمل خدا صحبت کند اما ذات الهی قابل بیان نیست.

شناخت خدا که با ذهن و در آثار او ممکن می‌گردد با رؤیت الهی برابر نیست و مشاهده خدا منوط به تعلیق ذهن است که در این حال، روح مشاهده‌گر همچون آینه‌ای عمل می‌کند که ماهیت خدا را در فرد می‌نماید. این سرآغاز شناخت قلبی از طریق حضور صمیمی خداوند است اما با این حال تار است. نفس با رها کردن هر چه بیشتر اتکا بر خود می‌تواند به وضوح بیشتری از درک ماهیت خدا برسد. گرگوری نوسایی با تعمیم مراحل شناخت خدا با داستان موسی (ع)، عروج انسان را در سه مرحله در نظر می‌گیرد: فهم خدا در مظاهر (آتش‌طور)، ادراک خدا در ابر و نهایتاً ادراک خدا در تاریکی (Artemi, 2021: 143-147).

آخرین ادراک، خاص فراروی انسان از عقل خویش بواسطه روح الوهی است و تا انسان در وضعیت فردیت خود قرار دارد، تنها قادر به درک انرژی‌های الهی است. مشاهده خدا یک رؤیت بی‌وقفه و دائم است که تنها در وصول انسان به مرکز پرده‌ساز خود و با تبعیت و انقیاد از کلمه الهی میسر می‌گردد (Artemi, 2021: 149). گرگوری نوسایی که در ششمین "موعظه درباره رستگاری"، شناخت خدا را از هستی او ممکن می‌داند و نه چیستی او (Mitariu, 2014: 281)، به این مهم اشاره می‌کند که ذات حقیقت ورای محسوس و معقول است و بدین سبب، روح، برای ملاقات با او ما را تا آستانه خود هدایت می‌کند:

« حقیقت بیرون از درب روح ما می‌ایستد و با نمادها و اسرار، درب عقل را می‌زند و می‌گوید درب را بگشا و با دادن پیام‌هایی که کلید اسرار هستند به ما می‌آموزاند که چگونه درب را بگشاییم» (Gregory of nyssa, 1995: 248).

با این نگاه می‌توان غایت استعلای عقل جزئی (reason) انسان را پیوستگی با خرد عالی (intellect) متصل به حکمت خلاق دانست که ساحت نمادساز عقل بشری است. اما خود حقیقت حتی در ورای

نمادها بیرون از درب روح می ماند و الهیات آپوفاتیک پدران یونانی و اریوگنا ناظر به این حقیقت است که فهم ذات الا به فنای نفس انسانی و پشت سر گذاشتن محدوده ادراکی ممکن نخواهد بود. به نظر می رسد که اریوگنا نیز با تبعیت از پدران نوافلاطونی، هر چند حرکت انسان به سمت طبیعت (پردیس) را عمل توأم فیض و اراده انسان می داند، اما عبور از طبیعت انسان به سمت الوهیت را صرفاً منوط به مدد فیض می کند (PV 1015A-B).

5- نتیجه گیری

روح الهی یا حکمت در نگاه اریوگنا اساس همه خلقت است و تجلی علم خداوند در شاکله هستی بیرونی با کنش روح ممکن می گردد. عمل روح، آشکارگی الوهیت پنهان است که در طبیعت مخلوق یا تئوفانیک پدیدار می گردد و اریوگنا این طبیعت پردیسی را که نماد و تجلی علل عقلی الوهیت است، دامنه طبیعت انسان توصیف می کند. شیوه ادراک پردیسی، شهود علل مخلوقات از طریق پیوند عقل جزئی به خرد عالی است. اریوگنا برای کسب معرفت صحیح انسان هابط شیوه دیالکتیک را پیشنهاد می کند و معتقد است دیالکتیک منطقی، دانش ذاتی روح یا طبیعت انسان است که در اختیار عقل جزئی انسان قرار گرفته است و موجبات درک استعلایی او تا وصول به ذات پدیدارهای عالم می شود. ذات مخلوقات در نظر اریوگنا، جلوه حقیقی متجلی از اعیان علمی الهی است که طبیعت آنها منظور می گردد.

وصول انسان به طبیعت پردیسی خود، اسباب ادراک اشراقی بدون نیاز به تقلای استدلالی او را فراهم می کند. انسان هابط به شیوه استدلالی و قیاسی می اندیشد و برای یافتن حقیقت ناگزیر به استفاده از سامانه دوتایی اضداد است. اریوگنا در تفسیر بر هگزامرون، این تقلای استدلالی را با تمثیل "زایمان پر درد حوا" قرینه می کند، در حالی که چرخش انسان از محسوسات به سمت باطن معقول خود، تحصیل علم استعلایی روح را رقم می زند. انسان با شیوه تأویل یا دیالکتیک عقلی که بر یک صورت جازم از ابژه باقی نمی ماند، می تواند به ذات و حقایق اشیاء تقرب جوید و این معرفت با دو عامل کشش ذاتی طبیعت در عین پاسخ اراده انسانی حاصل می گردد. با این حال حتی معرفت پردیسی معرفت الهی نیست بلکه فهمی متافوریک و آیه ای از حکمت کلمه است. اینجاست که اریوگنا بعنوان میراث دار الهیات سلیبی دیونوسیوس، شرافت رتبی انسان شناسی آپوفاتیک خود را به نمایش می گذارد که اقتضای گام دیالکتیک فراعقلی و حرکت از طبیعت مخلوق به خالق را دارد و این

مهم جز به کشف فیض الهی ممکن نیست. با این توصیف، روح یا حکمت، سبب ساز دو حرکت دیالکتیک عقلانی و فراعقلی در انسان است که در گام اول او را به طبیعت یا پردیس خود و در گام دوم به ورای طبیعت خود، یعنی الوهیت کلمه می‌رساند.

منابع فارسی:

- اتو، رودولف (۱۳۹۷)، عرفان شرق و غرب، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا، چاپ اول
- خواجه‌گیر، علیرضا (۱۳۸۹)، رساله کمال و سقوط انسان از دیدگاه مولانا و مایستر اکهارت، راهنما: دکتر - قاسم کاکایی، دانشگاه قم، دانشکده معارف و الهیات اسلامی
- روشنی‌راد، حامد (۱۴۰۱)، فرونیسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو، فصلنامه اندیشه فلسفی، دوره سوم: ۶۰-۷۲
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم
- قدیس آگوستین (۱۳۹۶)، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران: سهروردی
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه جلد دوم: از آگوستین تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، جلد یکم: یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم
- کرین، هانری (۱۳۸۷)، ارض ملکوت، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری، چاپ چهارم
- لاسکم، دیوید (۱۳۸۰)، تفکر در دوره قرون وسطی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده، چاپ اول
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۷)، فلسفه در قروم وسطی (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم

English References

- Artemi, Eirini (2021), Mystical Knowledge Vision of God, Studia Patristica, in Gregory of Nyssa's Mystical Eschatology, Peeters, Vol.CI, pp: 143-150
- Beierwalts, Werner (1990), Eriugena's Platonism, Hermathena, No. 149, Special Issue: The Heritage of Platonism, Published by Trinity College Dublin, pp: 53-72

- Bude, Timothy (2011), *The Versio Dionysii of John Scottus Eriugena*, Centre for Medieval Studies, University of Toronto
- Carabine, Deidre (1994), A Thematic Investigation of the Neoplatonic Concepts of Vision and Unity, Hermathena, Published by Trinity College Dublin, No.157, pp: 43-56
- Carabine, Deirdre (2000), *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press
- Clasby, Nancy (1993), Danving Sophia: Rahner's Theology of Symbols, Religion & Literature, The University of Notre Dame, Vol.25, No.1, pp: 51-65
- Cohen, Naomi (2011), philo's place in chain of Jewish tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought, Rabbinical Council of America (RCA), Vol.44, No.1, PP: 9-17
- Constat, Maximos (2022), *Maximus The Confessor and reception of Dionysius The Areopagite*, Oxford Handbook of Dionysius The Areopagite, ed (Mark Edwards and others), chapter14, Oxford University Press
- Cvetković, Vladimir (2011), Predeterminations and Providence in Dionysius The Areopagite and Maximus the Confessor, Chapter Eight in "Dionysius The Areopagite between Orthodoxy and Heresy", ed. (Filip Ivanović), Cambridge Scholars Publishing, pp: 135-156
- Dionysius The Areopagite (1972), *The Divine Names And The Mystical Theology*, translated by C. E. Rolt, Sixth Impression, S.P.C.K
- D'Onofrio, Giulio (2020), The Speculative System of John Scottus Eriugena and Tradition of Vera Philosophia, in A companion to John Scottus Eriugena, ed. (Adrian Guiu), Vol.86, Brill, pp: 213-238
- Echart, Meister (1994), Selected Writings, Oliver Davies, Penguin Books
- Erismann, Christophe (2007), The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology, Vivarium, Special Issue: The Many Roots of Medieval logic: The Aristotelian and Non Aristotelian Traditions, Published by Brill, Vol.45, No. 2/3, pp: 203-218
- Eriugena, Johannes Scotus (1987), *periphyseon (The Division of Nature)*, translated by I.P, Sheldon - Williams, Revised by John I.O'Meara, Canada: Bellarmin
- Eriugena, John Scottus (1998), *Treatise on Divine Predestination*, translated by: Marry Brennan, Notre Dame Texts in Medieval Culture, vol 5, University of Notre Dame Press
- Gregory of Nyssa (1995), Gregory of Nyssa's Mystical Writing, Selected by Jean Dailou, translated by Herbert Musurillo, St Vladimir's Seminary Press, Second Printing
- Kavanagh, Catherine (2015), The Impact of Maximus The Confessor on John Scottus Eriugena, The Oxford Handbook of Maximus The Confessor, pp: 480-499
- Lloyd-side, Elena M (2020), A Thematic Introduction to and out line of the Periphyseon for Alumnus, in A Companion to John Scottus Eriugena, ed (Adrian Guiu), Vol.86, Brill, pp: 113-133
- Mainoldi, Ernesto Sergio (2014), Creation in Wisdom: Eriugena's Sophiology Beyond Ontology And Meontology, in Eriugena and Creation: Proceedings of

- Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, Willemien Otten and Michael I. Allen (eds), Turnhout: Brepols, pp: 183-222
- Mitariu, Christina Andreea (2014), Human Nature and Theognosia according to St. Gregory of Nyssa, *Text și discurs religios*, VI, PP: 277-285
 - Moran, Dermot (1989), *The Philosophy of John Scottus Eriugena, A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, first published
 - Murphy, Ronald E (1981), Hebrew Wisdom, *Journal of American Oriental Society*, Vol.101, No.1, pp: 21-34
 - O'Collins, Gerald (2009), *Christology, A Biblical, Historical and Systematic study of Jesus*, second edition, Oxford University Press
 - O'Neill, Dennis (2010). *Passionate Holiness: Marginalized Christian Devotions for Distinctive People*, Trafford Publishing
 - Otten, Willemien (1990), The Interplay of Nature And Man In The Periphyseon of Johannes Scottus Eriugena, *Vivarium*, Published by Brill, Vol. 28. No.1, PP: 1-16
 - Otten, Willemien (1991), The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena, in Brill's *Studies in Intellectual History*, ed. (A.J.Vanderjagt), Netherland: E.J.Brill, vol 20
 - Radde- Gallwitz, Andrew (2009), Basil of Caesarea. Gregory of Nyssa, and The Transformation of Divine Simplicity, New York: Oxford University Press, First Published
 - Shafer, Christian (2006), The Philosophy of Dionysius the Areopagite, *Philosophia Antiqua: A series of studies on ancient philosophy*, ed. (K.A.Algera and others), Brill, vol XCIX
 - Tollefsen, Torstein Theodor (2012), *Activity and Participation in late antique and early Christian thought*, ed. (Gillian Clark, Andrew Louth, Oxford University Press, First Published
 - Wayman, Alex (1987), "Soteriology" in *Encyclopedia of Religion*, ed. (Mircea Eliade), vol 13, NY.London.Milan