

Religious Anthropology in Johannes Scottus Eriugena

Ghorban Elmi¹

Mojtaba Zarvani²

Zahra Shahbazi³

(Received on: 2024-10-27; Accepted on: 2025-04-06)

Abstract

The anthropology of Johannes Scottus Eriugena, a distinguished scholar of the Carolingian Renaissance, derives from an innovative synthesis of the philosophical views of the Latin and Greek Neoplatonic Fathers, arranged on the basis of his interpretation of the narratives of Genesis in the Torah. Imago Dei, or the human being in the divine form, in Eriugena, is the encompassing and highest level of the human being, namely, the soul, which he calls created wisdom and human nature. Eriugena considers the inner human synonymous with human nature, which represents God's intelligible world. In contrast to Latin theology, by assuming that the outer human has not yet attained the status of his divine image, he moves the metaphysical history of creation backward and forward and portrays humanity's enjoyment of this nature as a subsequent matter, dependent upon rational dialectic and his spiritual journey of faith. The unique finding of this research is to clarify the individuality of the human being in Eriugena's view, which has remained neglected in the views of Eriugena scholars. Eriugena portrays the material creation of the human being in the form of an animal not according to the necessity of the Fall, but on the basis of the principle of emanation and procession, and does not see the destined corporeality and animality of the human being as being in conflict with his divine form. Many researchers of Eriugena's works have mistakenly associated animality with the fallen condition of the human being and have overlooked the rational human being in the form of an animal.

Keywords: Nature; Inner Human; Outer Human; Animality; Paradisal Individuality

1. Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran
Email: gelmi@ut.ac.ir

2. Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran
Email: Zurvani@ut.ac.ir

3. PhD Candidate, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author)
Email: Shabazi.zahra@ut.ac

انسان‌شناسی دینی در یوهانس اسکاتوس اریوگنا

قربان علمی^۱

مجتبی زروانی^۲

زهرا شهبازی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۷]

چکیده

انسان‌شناسی یوهانس اسکاتوس اریوگنا، محقق مبرز رنسانس کارولنژی برگرفته از تلفیق مبتکرانه آرای فلسفی پدران نوافلاطونی لاتین و یونانی است که بر بنیاد تأویل او از روایات پیدایش تورات مرتب شده است. Imago Dei یا انسان در شاکله الهی نزد اریوگنا مرتبه محیط و اعلای انسان یعنی روح است که وی آن را حکمت مخلوق و طبیعت انسان می‌نامد. اریوگنا انسان درونی را مرادف با طبیعت انسان قلمداد می‌کند که نماینده عالم علمی خداوند است. وی بر خلاف الهیات لاتین، با فرض اینکه انسان بیرونی هنوز به مقام تصویر الهی خود نائل نشده تاریخ متافیزیک آفرینش را پیش و پس می‌کند و بهره‌مندی انسان از این طبیعت را امری پسینی و در گروی دیالکتیک عقلی و سلوک ایمانی او ترسیم می‌کند. یافته منحصراً به این پژوهش، روشن کردن تفرد انسان در نظر اریوگناست که در آرای اریوگنا پژوهان مغفول مانده است. اریوگنا خلقت مادی انسان بر گونه حیوان رانه بر حسب ضرورت سقوط که بنا بر اصل فیضان و صدور ترسیم می‌کند و جسمانیت و حیوانیت تقدیری انسان را در تنافی با شاکله الهی او نمی‌بیند. بسیاری از محققان آثار اریوگنا، به اشتباه حیوانیت را به وضعیت هابط انسان مرتبط دانسته و از انسان عقلی در گونه حیوان غفلت ورزیده‌اند.

واژگان کلیدی: طبیعت، انسان درونی، انسان بیرونی، حیوانیت، فردیت پردیسی

۱. استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. gelmi@ut.ac.ir

۲. استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. zurvani@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Shahbazi.zahra@ut.ac.ir

۱. مقدمه

طبیعت انسان در نظر اریوگنای نوافلاطونی، هستی جامعی است که تمامی مراتب متجلی معقول و محسوس از حکمت کلمه یا لوگوس^۲ را می‌نمایاند و آن روحی است که در سلسله مراتب کنش‌های متعدد خود، نام‌های متفاوت بر خود می‌گیرد (Eriugena, 1987: 395-396). مسیحیت نوافلاطونی که در مقولات شناختی خود وامدار فلوطین^۳ است، طبیعت انسان را با روح در فلوطین متناظر می‌کند.^(۱) فلوطین در میمر نخست تاسوعات، در باب ماهیت روح (جان) می‌گوید که ذات و جوهر روح، عقلی است که نشان از ترکیب و مادیت و حرکت ندارد و به محض آنکه در خرد گونه‌ای شوق پدید آید، به سوی هدف حرکت می‌کند و در جایگاه نخست خود نمی‌ماند. خرد در این مقام به فعل برانگیخته می‌شود و به جهان ماده دل‌بستگی می‌یابد و به محض اقبال به جهان ماده به صورت نفس درمی‌آید. خرد هرچند در کنش خود، یعنی روح، متحرک است؛ اما در عین حال، ذات او ثابت است و دگرگون نمی‌شود (فلوطین، ۱۳۹۶: ص ۷۱-۳۹). فلوطین انسان را واحدی سه‌بخشی متشکل از جسم مادی و نفس^(۲) و جان (روح) تلقی می‌کند و در واقع همه مراتب متعلق به روح است که با حرکت خود به مراتب مادون تحویل می‌گردد (فلوطین، ۱۳۹۶: ص ۴۰).

وی در میمر دهم، به تفاوت انسان زمینی و انسان حقیقی که مطابق با مثال علمی خدا و در خرد، خلق شده اشاره می‌کند (فلوطین، ۱۳۹۶: ص ۳۱۲) و این دوگانه‌انگاری مرتبت انسان به تقریب در تمام مواضع اعتقادی متألهین مسیحی نیز دیده می‌شود. دوگانگی رتبی انسان در فلوطین به تفکیک مادیت و مجرد عقلی او مطرح می‌شود (فلوطین، ۱۳۹۶: ص ۳۱۲-۳۱۴)؛ اما مسیحیت که در تقابل با گنوسیسم نگاه مساعدتری به مادیت دارد، دوگانگی مرتبه انسان را به اراده آزاد و نحوه گزینش و عمل او منوط می‌کند و هرچند که مرتبه

1. Johannes Scottus Eriugena (800–877 CE).

2. Logos.

3. Plotinus (204–270 CE).

اعلی و اشرف انسان را عقل می‌داند؛ اما کالبد مادی را که به مثابه آخرین نموداری تجلیات عقلی است، تحقیر نمی‌کند. مسیحیت مطابق با باورهای دینی خود به نحو کلی به مادیت اعتبار می‌بخشد و این موجب می‌گردد که علاوه بر مقابله با رویکردهایی چون مذهب مانوی، بنیاد الهیاتی دوران تاریخ نجات، یعنی تجسد مسیح و رستاخیز نجات بخش را، در سایه فلسفه نوافلاطونی و معتقدات دینی توجیه کند (Kurdzialek, 2014: 206).

نزد مسیحیت حوزه لاتین مادیت زمینی اعتبار دارد؛^(۳) اما مسیحیت حوزه شرقی به ویژه در آرای اوریگن^۱ و اریوگنا توجه خود را بر فردیت و مادیت متفاوتی معطوف می‌دارد که معرف شاکله انسان پردیسی پیش از هبوط است (ژیلسون، ۱۳۹۵: ص ۶۰-۶۲؛ Pascal Mueller, 2015: 160-162). انسان پیش از سقوط، دارای فردیت برخوردار از سیمای الوهی^۲ و متصل به عقل خداوند است که تمامی مراتب معقول تا محسوس او تحت سیطره این عقل قرار گرفته است. روایت آفرینش که مبین اظهار عالم محسوس توسط انسان است،^(۴) این اصل انسان شناختی را توسط متکلمان مسیحی توسعه می‌دهد که انسان به خودی خود معادل یک جهان است.

به رغم باور به شأن الهی انسان، مسیحیت به ویژه در حوزه لاتین درباره ماهیت انسان هابط موضعی بدبینانه اتخاذ می‌کند. از این رو محققان بسیاری معتقد به واگرایی انسان شناسی آگوستین و اریوگنا شده‌اند و عمدتاً این باور را مطرح می‌کنند که اریوگنا رنگ بدبینی آگوستینی را از انسان شناسی مسیحی زدوده است.^(۵) این پژوهش صحت و سقم چنین باوری را روشن خواهد کرد. علاوه بر آن به نظر می‌رسد بسیاری از محققان آثار اریوگنا دچار خلط فردیت دو وضعیت هابط و پردیسی انسان شده‌اند. بنابراین، هدف این تحقیق علاوه بر تحلیل طبیعت انسان از دیدگاه اریوگنا با تمرکز بر کتاب درباره تقسیمات

1. Origen (c. 185 – c. 253).

2. Imago Dei .

طبیعت^(۶) و نشان دادن وفاق یا تباین آن با اندیشه غالب مسیحی، مدلل و مستند ساختن ادعای خلط دو فردیت تثوفانیک^(۷) و هابط در شارحان وی است که بررسی خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

انتوا نیملیو در کتاب انسان‌شناسی یوهانس اسکوتوس اریوگنا^۱ ضمن پرداختن به آموزه‌های اریوگنا در پریفیسئون، عمده تمرکز خود را مصروف به تشریح کتاب چهارم کرده و ضمن اشاره به تفاسیر هگزامرونی اریوگنا از طبیعت انسان، به تحلیل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان از دیدگاه او می‌پردازد. برخی تلقیات او تن درباره شارژ دیالکتیک منفی و تأثیر گناه بر تسریع فرایند بازگشت موجودات به واحدیت قابل نقد است. این خطای تحلیلی به دلیل عدم درک فردیت پردیسی است که آن هم‌زمان رابط صدور جهان از لوگوس و بازگشت آن به لوگوس است.

درموت موران^۲ در کتاب فسفه یوهانس اسکوتوس اریوگنا^۳ به آرای اریوگنا درباره طبیعت انسان پرداخته و هنوسیس یا وحدت نفس انسان با خدا را که دریافت خود الهی یا تثوفانی است از طریق تأمل عقلی و اشراق الهی ممکن می‌داند. او ضمن تحلیل آموزه‌های اریوگنا در پریفیسئون، به ایده الیسم معنوی و نفی متعالی اریوگنا در دو ساحت ذات انسان و خدا پرداخته و مفاهیم مورد نظر اریوگنا را با سنت متافیزیک برخی فلاسفه و متألهین معاصر همچون نیکولاس کوزا، هایدگر، برکلی و نظام ایده الیسم مطلق آلمانی مقایسه می‌کند. موران با وجود پردازش مبسوط به آرای اریوگنا، تحلیل منسجمی از حقیقت ماهوی وضعیت میانه یا مقام پردیسی انسان ارائه نمی‌دهد و به نظر می‌رسد بیشتر بر سیستم ایده الیسم

1. Willemien Otten

2. The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena

3. Dermot Moran

4. The Philosophy of John Scottus Eriugena

ذهن مولد انسان متمرکز است تا تحلیل انتولوژیک وضعیت کامل انسان. وی در تحلیل قابل نقد خود بر معرفت انسان هابط که آن را به ظهور فرخنده عقل جزئی (Reason) از خرد کامل (Intellect) تعبیر می‌کند، هبوط را با ظهور خودآگاهی یکسان می‌گیرد. مُران در این کتاب نکات ارزشمندی را در خصوص بر ساخت جسم از ذهن - چه عقل متعالی و چه عقل هابط - در ساحت خیال ارائه می‌کند.

دیردری کرین^۱ در کتاب جان اسکاتوس اریوگنا^۲ اجمالاً به تأثیر پولس رسول بر اریوگنا پرداخته و به نحو مبسوطی انسان‌شناسی اریوگنا و بنیاد عقلی آن را مورد استقصاء قرار می‌دهد. کرین نیز چون اوتن و مُران، خلقت پیکری انسان در جسم حیوانی را به پیش‌دانی الهی از گناه انسان نسبت می‌دهد.

در اغلب منابع تفسیری بر آموزه‌های اریوگنا خلطی بین «مادیت زمینی و پردیسی» رخ داده است و همچنین تشریح دقیقی از وضعیت «انسان حیوان» و سبب‌شناسی شاکله حیوانی انسان صورت نگرفته است. نگارندگان امید دارند تا این تحقیق پاسخ‌گوی پاره‌ای از ابهامات در باب طبیعت انسان در آموزه‌های اریوگنا باشد.

۳. مراتب انسان در مسیحیت

به نظر می‌رسد که مسیحیت در فهم طبیعت انسان، متأثر از باورهای عبرانی و یونانی و گنوسی است؛ از این رو به ظاهر با انبوهی از اندیشه‌های متعارض روبه‌روست. از نگاه یگانه‌انگاری مادی و فیزیکالیستی، دوگانه‌انگاری^۳، سه‌گانه‌انگاری^۴ تا یگانه‌انگاری معنوی و مونستی^۵، همگی در ساحت انسان‌شناسی مسیحی قابل شناسایی است (مورفی، ۱۴۰۰: ص ۱۵-۲۳).

1. Deirdre Carabine

2. John Scottus Eriugena

3. Dualism.

4. Trichotomism.

5. Monistic.

اندیشه زهد و اعراض از محسوسات در مسیحیت می‌تواند وجه جسمانی انسان را از حیث اصالت مورد تردید قرار دهد. هرچند از صدر مسیحیت با ورود آرای گنوسی و مانوی به نظام راست‌کیشی مقابله گردید، برخی بر این باورند که بدگمانی سنت مسیحی به طبیعت انسان زمینی، مرده‌ریگ این مکاتب به شمار می‌آید (اردستانی رستمی، ۱۴۰۰: ص ۱۳۷). از این رو، چه بسا سایه پنهان مانویت و گنوسیسم همواره بر افق معتقدات مسیحی گسترده بوده است و این دین همواره روح انسان جسمانی را با امری متعارض روبه‌رو می‌دید که باید بر آن فائق گردد.

باین حال، مسیحیت بنا بر دگمای رستاخیز تن تلاش کرد تا برخلاف دیدگاه افلاطونی و گنوسی، اتحاد نفس و بدن مادی را حاصل هبوط نداند و برای آن شأن طبیعی لحاظ کند. از این رو، مطابق با دیدگاه ارسطویی، نفس انسان را جوهری لحاظ کرد که اتحاد الحاقی با بدن ندارد؛ بلکه به نحو ذاتی با آن متحد است. در نگاه کاتولیسم، فرد انسانی دارای مراتب دوگانه جسم/نفس است که بنیاد آن، یعنی روح، به دلیل گناه اولیه از دست رفته است و استکمال نفس تنها با جذب فیض و به اراده الهی حاصل می‌شود. قوای روحانی انسان به مرور زمان و وابسته به ماده رشد می‌کنند و به رغم وابستگی بلوغ قدرت‌های معنوی و روحانی انسان به ماده، قوای معنوی در ماهیت و ذات محقق خود غیرقابل تقلیل و غیرمادی‌اند (Koterski, 2012: 812-813). بنابراین در مسیحیت لاتین، کنش عقل فعال یا روح الهی که عهده دار کمال یافتگی انسان است، به عنوان امری بیرون از طبیعت انسان منظور می‌شود (مجتهدی، ۱۳۹۷: ص ۶۹) و انسان دو مرتبه‌ای^(۸) برای رستن و استکمال نیاز به این فیض دارد.

مسیحیت یونانی با لحاظ کردن سه مرتبه برای انسان، عقل عالی یا روح را از طبیعت انسان منسلخ نمی‌کند و در واقع، آن را به عنوان ذات انسان در نظر می‌گیرد. اریوگنا نیز که متأثر از مسیحیت یونانی و محور این تحقیق است، همین وجه روحانی را طبیعت پالوده

و سره انسانی قلمداد می‌کند که از انحراف اراده آزاد نفس، آسیب و نقصان نمی‌پذیرد (Eriugena, 1987: 395-6). در باور مسیحیت یونانی، تثلیث الوهی در تمام اجزای عالم و از جمله فرد انسانی جاری است و از این رو برای انسان به سه مرتبه خرد یا روح، نفس و جسم قائل می‌شود.^(۹) در میان این مراتب، نفس که بر بنیاد طبیعت خود، یعنی روح قرار دارد، وضعیتی دیالکتیکال و تناقض آمیز را رقم می‌زند^(۱۰) که می‌تواند با جهت‌گیری التفات و اراده خود به سمت مقام روح پیشروی کند یا معطوف به عالم محسوس بماند.

۴. طبیعت انسان در آرای اریوگنا

اریوگنا با تقسیم چهارگانه طبیعت کلی به: ۱. خالق نامخلوق (خدای تثلیثی)؛ ۲. خالق مخلوق (لوگی^(۱۱) یا اعیان)؛ ۳. ناخالق مخلوق (عالم متجلی یا تثوفانی) و ۴. ناخالق نامخلوق (ذات مستور یا Nihil)، ذات آپوفاتیک طبیعت انسان را در طبیعت الوهی (IV 743B, 759C, 741C, 757C-758A, 759C)، صورت عقلی طبیعت انسان را در طبیعت دوم (IV 743B, 743C, IV 746D, 754C-D, 768C)، و تجلیات بیرونی یا نمادین آن را در قسم سوم (755B-C, 760A-C) منظور می‌کند. می‌توان طبیعت الهی را هم‌زمان هر چهار قسم طبیعت مذکور دانست، به نحوی که سه قسم آن در عقل یا طبیعت انسان قابل لمس و انکشاف است. عقل اگر تنها به طبیعت از منظر خالقیت آن نظر افکند، طبیعت اول را درمی‌یابد و در نظر به اسباب و علل اولیه، آن خالق مخلوق یا طبیعت دوم است و اگر نظر به جلوات و ماهیات بیندازد، آن صرفاً مخلوق و طبیعت سوم است. در واقع، همه چیز به شکل بنیادین خداست و هستی و وجود واقعی هر چیز خداست (Weiner, 2008: 20-21) که در عقل منکشف می‌گردد.

در مرحله آشکارگی الهی (تثوفانی)، عقل انسان با کارکرد شناختی خود نقش محوری دارد و انسان نه تنها به کشف طبیعت می‌پردازد؛ بلکه طبیعت را توسعه می‌دهد؛ زیرا اعتبار

هستی‌شناسی طبیعت با معرفت انسان گره خورده است (Otten, 1990: 5-7). از این رو اریوگنا طبیعت سوم یا تثوفانیک را مرادف با ظهور طبیعت عقلی انسان تلقی می‌کند (Otten, 1991, pp: 156-158 & Eriugena, 1987: 481). طبیعت انسان یا روح می‌تواند از واحد، کثرات را بنمایاند و در عین حال آن‌ها را به وحدت برساند و اریوگنا این دانش ذاتی روح را دیالکتیک می‌نامد (لاسکم، ۱۳۸۰: ص ۵۰؛ 207-213: Erismann, 2007).

۴-۱. روح: اصالت طبیعت انسان

اریوگنا با بهره بردن از انسان‌شناسی گرگوری نوسایی و ماکسیموس معترف، طبیعت انسان را به عنوان روحی قلمداد می‌کند که با دیالکتیک وجودشناختی، ماهیات را از علل عقل الهی آشکار کرده و می‌گستراند (IV 754 C-D). او تنها در موضعی که امکان فراروی انسان از طبیعت خود را به مدد فیض تا الوهیت کلمه مطرح می‌کند،^(۳) اعتبار دوگانه‌ای را برای فیض و طبیعت در نظر می‌گیرد. این دو موضع متفاوت نه به معنای دو جوهری بودن انسان، بلکه به سبب تشکیکی بودن طبیعت انسان است که باید همچون طبیعت الهی و به نحو آپوفاتیک بیان گردد (IV 771A). بنابراین فیض آگوستینی همان طبیعت تقدیری انسان است که در صورت اقتدا به آن، نفس انسان می‌تواند به کمال شاکله پردیسی خود دست یابد و حتی به مدد فیض از طبیعت انسانی خود درگذرد و به سرالوهی خود واصل شود.

۴-۲. انسان بیرونی و انسان درونی

انسان‌شناسی مسیحی در متون پولس و یوحنا با دو رویداد و دو شخص تاریخی گره خورده است که عبارت است از: رویداد هبوط و تصلیب، و شخص آدم و مسیح (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹: ص ۸۶). پولس اراده آدم را تحریف یافته و اراده مسیح را الهی تلقی می‌کند. او نجات انسان را در گروی عمل روح الهی می‌داند که ریشه در معتقدات یهودی دارد. عمل روح

که بعدها در ادبیات دینی مسیحیان به نام «فیض» شناخته شد، بر حقیقتی خارج از صقع نفس جزئی دلالت دارد که با تجربه‌ای از دگردیسی برای نفس همراه است.^(۱۳) هرچند نزد پولس مقام واقعی انسان الهی است؛ اما انسان با توانایی‌های طبیعی خود قادر به نجات و تداوم ماندن در حیات طیبه نیست (فیلیپیان ۳:۳) و خدا انسان‌ها را برای نجات برمی‌گزیند (رومیان ۸:۲۹). بنابراین وقتی آگوستین بنیاد انسان‌شناسی خود را بر رسائل پولس، به‌ویژه بر نامه به رومیان می‌گذارد، تلویحاً به این دو ساحت کاملاً و ذاتاً مجزا از هم عطف نظر دارد و استعمال واژه ناتورا لاپسا^(۱۴) مبین این حقیقت است که آگوستین به‌رغم پذیرفتن فلسفه وحدت وجودی نوافلاطونی، تمایل چندانی ندارد تا نفس جزئی انسان هابط را در ارتباط ضروری با طبیعت اصلی او ببیند.

اما در باور اریوگنا، ذومراتبی بودن انسان و لحاظ دو مقام درونی و بیرونی برای او، طبیعت بی‌خداش انسان را از دسترس او دور نمی‌کند؛ بلکه مقام درونی یا روح انسان به‌عنوان مرتبه‌عالی به‌نحو طبیعی مرتبه‌دانی را هدایت می‌کند و البته پاسخ اراده‌انسانی به این هدایت تعیین‌کننده است. اریوگنا تمایز بین حالات قبل و بعد از سقوط (lapsary) را با تمایز بین حالات درونی و بیرونی معاوضه می‌کند (Otten, 1991: 163). می‌توان ناتورا لاپسای آگوستین را مرادف با همین انسان بیرونی دانست؛ اما انسان هابط آگوستینی دسترسی به پردیس خود ندارد و کاملاً رانده شده است؛ درحالی‌که از نظر اریوگنا این انسان هنوز گام به پردیس خود ننهاده (Eriugena, 1987: 461-464)^(۱۵) و از ابتدا با پیش‌دانی الهی از گناه او در همین طبیعت الحاقی آفریده شده است. انسان با اراده‌آزاد تحت لوای طبیعت و رو آوردن از محسوسات به معقولات می‌تواند عقل جزئی خود را فعلیت بخشد و به اصالت و کمال عقلی خود تقرب جوید.

طبیعت انسان نزد اریوگنا روح و یا انسان درونی است که نه دوگرایی روح/جسم افلاطونی و نه طبیعت‌گرایی فاصله‌دار از علت اولی ارسطویی را نشان می‌دهد (Tomasic, 1988:).

362؛ بلکه در آن، جزء به اعتباری کل است و کل به لحاظی جزء است و این اعتبارات تنها در ساحت دیالکتیکال روح به دست می‌آید. اریوگنا معتقد به مقام «کل در کل» انسان درونی است (IV 759C-D). در این نگاه جامع، طبیعت انسان در عین کثرت بسیط است و در عین بساطت، کثیر است. آن در واقع روحی است که با حرکت درونی خود عالم اعیان را متجلی می‌کند.

انسان درونی در وضعیت بی‌خداشه‌ای از آگاهی قرار دارد، به نحوی که می‌تواند عالم کثیر را در دلائل عقلی (مثلاً) آن‌ها مشاهده کند. این نکته قابل تأمل است که شهود مثالی یا خیالی در انسان درونی اریوگنا با تجربه وحدت نفس با روح که تاریکی مطلق است، تفاوت دارد. اصطلاح تثوفانی یا تجلی الوهیت در عالم محسوس، برای اریوگنا هرچند مرادف با دیدن با عقل و نه حس است؛ اما با چشم بسته رخ نمی‌دهد (Carabine, 1994: 50-51). 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، جهان متکثر را در عین تفردشان، همبسته با وحدت الهی می‌بیند و معرفت را به صورت خاص و آشکارا در ماهیات دریافت می‌نماید؛ در حالی که معرفت انسان بیرونی، یعنی انسان هابط مبتنی بر عقل در افتاده به محسوسات است که نه حضوری و بسیط، بلکه مشوب به وهم است (Eriugena, 1987: 416-427) و نه تنها بر محسوسات احاطه ندارد که متکی بر آن است (PIV 760D; 726B).

۳-۴. مادیت طبیعت انسان

روشن شد که انسان درونی در نظر اریوگنا عبارت از انسان روحانی است که تجلیات او از مقام عقل الهی تا محسوسات پردیسی را شامل می‌شود. در پرفیسئون، مربی با بهره‌گیری از کتاب De Imagine گرگوری نوسایی، تصویر دقیقی از انسان درونی ارائه می‌کند و حدود طبیعت انسان را حدود پردیس عنوان می‌کند که بالای آن خدا و پایین آن عدم، و میانه آن

حرکت حیاتی است و باز در میانه آن دو حس ظاهری و باطنی قرار دارد که حس ظاهری به بدن و حس باطنی به عقل پیوسته است (Eriugena, 1987: 481).^(۱۶) بنابراین طبیعت انسان درونی خرد (intellect) یا روح است که همچون قیمی بر نفس سه‌گانه مرکب از عقل جزئی، حس و جسم (reason/ sense/ corpora) انسان استوار است. محسوسات در انسان درونی تابعی از روح به شمار می‌روند و حواس که جزء تقسیمات انسان درونی است، منافاتی با شاکله اصلی طبیعت انسان ندارد.

آگوستین به عنوان نماینده الهیات لاتین، طبیعت اولیه انسان را الهی می‌داند و در مواعظی بر سفر پیدایش، ضمن اشاره به آموزه‌های کاتولیک، انسان بر سیمای الهی راهمان انسان درونی ذکر می‌کند که عقل و اراده الهی در او ساکن است (Augustine, 2001: 14)؛ اما پردیس آگوستین متعاقب گناه اولیه از دست رفته است؛ زیرا این گناه منجر به سلب موهبت فیض از طبیعت و نتیجتاً ناپایداری آن شده است. بنابراین او ترجیح می‌دهد تا پردیس را همین مادیت فعلی تحت لوای فیض توصیف کند که اگر انسان مرتکب عصیان نمی‌شد، آن را به نحو فسادناپذیری در اختیار داشت.

در حالی که متألّهین لاتین، اقبالی به تمایز جسمانیت انسان قبل و بعد از لاپساری^(۱۷) نشان نمی‌دهند، اریوگنا با استناد به پدران یونان در IV 817A-B دو خلقت برای انسان برمی‌شمرد: یک خلقت مربوط به انسان شبه‌فرشته‌ای و فاقد تمایز جنسی است و جنبه دیگر او در اثر پیش‌دانی سقوط بر طبیعت اول او اضافه شده و از نظر جنسی متمایز گردیده است^(۱۸) و به تبعیت از ایشان، جسمانیت انسان هابط را چیزی اصیل نمی‌داند. انسان سقوط کرده، یک کلّ در افتاده به نفس جزئی است که دست امکان وجودی خود را از فیضان عقل کل، اگر نگوییم بی‌نصیب، بلکه کم بهره گذاشته است. او در جسم زوال‌پذیر و با عقل ناکامل وابسته به محسوسات قرار دارد و به این دلیل، جهانی ناقص و متنافر را می‌آفریند.^(۱۹)

اریوگنا با تلفیق نظریات آبای یونانی و لاتین می‌کوشد تا آرای متفاوتی در مقابل انسان‌شناسی پولسی آگوستین ارائه کند. او که همچون آگوستین شأن مادیت انسان را زیر سوال نمی‌برد، با استناد به روایت آفرینش، انسان الهی را در صدور و تجلی فردی خود در جنس حیوان ترسیم می‌کند اما این حیوانیت با آنچه در وضعیت هابط دارد متفاوت است. هرچند طبیعت انسان دو مرتبه عقلی و حیوانی را به نحو هم‌زمان دارد (Otten, 1991: 135)؛ اما جسم انسان هابط به عنوان انسان بیرونی، امری انضمامی و الحاقی به طبیعت اصیل انسان است و جزء طبیعت او به شمار نمی‌آید.^(۲۰) باید توجه داشت که منظور اریوگنا از دو انسان درونی (عقلی) و بیرونی (حسی) به حیوان‌گونه بودن انسان ربطی ندارد؛ بلکه طبیعت انسان که مترادف با انسان درونی است، از علل عقلی تا گونه‌های حیوانی تجلی می‌کند و بر حسب افعال خود نام‌های متفاوت برمی‌گیرد (PIV 750C-751A ; 753 B-C; 755B-C; 759C-D).

۴-۴. انسان حیوان در روایت دوم آفرینش و نقد اریوگناپژوهان

بنا بر تحقیق مؤلفین مقاله، بسیاری از اریوگناپژوهان به شکل مغالطه‌آمیزی خلقت پیکری انسان را به پیش‌دانی الهی از هبوط او نسبت داده‌اند که به صورت مادی و در جنس حیوان ظاهر می‌شود. از نظر ایشان نسخه B روایت پیدایش، دو نوع از طبیعت انسان را برای مسیحیان برجسته کرده است: وضعیت کمال اولیه که خلقت انسان در شاکله الوهی است و وضعیت نقصان ثانویه که خلقت انسان در نفس جزئی و شاکله حیوانی و بنا بر پیش‌دانی الهی از هبوط انسان است. برای مثال، کرین در انطباق وضعیت هابط با حیوانیت انسان می‌گوید:

از آنجاکه اریوگنا انسان را از همان ابتدای خلقت خارج از طبیعت خود می‌داند، معلوم می‌شود سخن او مبنی بر اینکه خداوند ماهیت انسان را در جنس حیوان

آفریده به این دلیل است که او پیش‌بینی زندگی حیوانی را برای انسان کرده است
(Carabine, 2000, p: 80).

و اریشمن در حالی که از فردیت عقلانی انسان غفلت می‌کند، ضمن تقسیم هستی‌شناسی اریوگنا در سه قسم موجودیت ماهوی اندیشه‌های الهی (logoi)، کلیات ماهوی و افرادی که مصادیق کلیات‌اند، چنین بیان می‌دارد که تمام این مراتب، تجلیات ازلی الهی است و فقط فردیت، امری تصادفی است: «جوهر، مشترک است و تشخص امری تصادفی است» (Erismann, 2007: 216-218). استاک در مقاله «ملاحظات آگوستینی در اریوگنا» ضمن خلط مادیت پردیسی اریوگنا با مادیت هابط، افزونه طبیعت بر رحمت را که نگاه آگوستینی و البته پس از او تومیستی است به اریوگنا نسبت داده و می‌گوید: «اریوگنا بهشت عدن یا باغ خدا را لذت سعادت ابدی می‌بیند که طبیعت انسان ایجاد کرده است و اگر انسان مرتکب گناه نمی‌شد، روح جاودانگی بر بدن مرگ‌پذیر او افزوده می‌شد» (Stock, 1967: 218). نیوونهو معتقد است که بنا بر آموزه‌های اریوگنا، تمام جهان برای بشریت پس از هبوط خلق شد و این، نقش محوری انسان را برای رجعت آفرینش به مصدرش می‌نمایاند (Nieuwenhove, 2012: 67-69). او تن با تعریف جایگاه انسان در میانه تئوفانیا و ناتورا، چنین ذکر می‌کند که تئوفانیا عبارت از گرایش الهی به قفل کردن خود برای درک ذهنی و ناتورا مبتنی بر اصل باز عقلانیت است (Otten, 1991: 95) و از همین روی، وی گناه را مسبب شارژ دیالکتیک منفی یعنی عامل بازگشت به وجه روحانی انسان می‌خواند (Ibid: 123) که مانع روند تقسیم طبیعت می‌شود (Ibid: 116).

این سخنان و دریافت‌های مشابه که کم‌تکرار نیست، قابلیت نقد دارند. به نظر می‌رسد علت ایجاد چنین ابهامی، تبیین نامسئله از وضعیت انسان حیوان در پریفیسئون است؛ چنان‌که وقتی اریوگنا در کتاب چهارم 753C-752A به تشریح خصوصیات انسان بیرونی

می‌پردازد، بدون اشاره دقیق به سنخ جسمانیت انسان بیرونی، آن را به عنوان تیره حیوان معرفی می‌کند:

بنابراین می‌توان با توجیه یکسان ادعا کرد که انسان حیوان است و حیوان نیست و تأیید ما از کتاب مقدس، گفته رسول است که انسان در طبیعت حیوانی اش امور الهی را درک نمی‌کند... او به روشنی انسان را به دو وجه تقسیم می‌کند که یکی از آنها حیوان است... و دیگری روحانی است... و آن قسمت از او که حیوان است انسان بیرونی نامیده می‌شود و آن قسمت از او که به واسطه آن از حیوانات فراتر می‌رود، انسان درونی نامیده می‌شود. در کسانی که براساس روح زندگی می‌کنند «انسان بیرونی تلف می‌شود؛ اما انسان درونی روزبه‌روز تجدید و احیا می‌شود» (IV 753A-B).

برای درک حیوانیت انسان که در اندیشه اریوگنا جزء طبیعت اوست، ضروری است به معنای طبیعت در آموزه‌های وی بازگردیم و از این رهگذر، ملتفت خواهیم شد که طبیعت انسان پردیسی ذاتاً با خود اقتضای تجلی محسوسات را دارد:

در طبیعت انسان تمام اجزاء وجود دارد... نه این بدن فسادپذیر که نتیجه گناه است، بلکه آن چیزی که انسان پیش از سقوط داشت؛ نه این بدن مرکب بلکه جسمی بسیط و تفکیک‌ناپذیر؛ نه این بدن حیوانی زمینی بلکه بدن روحانی؛ نه این بدن که به دو جنس مجزا شده و از طریق آمیزش جنسی به وجود آمده بلکه آن بدنی که پیش از سقوط با بساطت طبیعت خلق شد و در قیامت وجود دارد؛ نه این بدن که برای حواس جسمانی شناخته می‌شود بلکه بدنی که در مخفیگاه طبیعت پنهان است... (IV 760A-B).

بنابراین، طبیعت انسان پیش از گناه، حیوانی عاقل است (Eriugena, 1987: 405) و از این رو بین وضعیت حیوانی انسان که به صورت مبنایی و اصیل بر آن خلق شده با گناه تلازمی وجود ندارد. اریوگنا در مقابل استفهام دوگانگی طبیعت حیوانی-الوهی انسان

پاسخ می‌دهد که طبیعت انسان یکی و در جنس حیوان است (Eriugena, 1987: 390-391).^(۳۱) چنین به نظر می‌رسد که انسان‌شناسی اریوگنا، انسان درونی را به نحوی توصیف می‌کند که وی هرچند تماماً روح است؛ اما تجلی اخرای آن متجسد در یک فردیت محسوس حیوانی است.

بالاخره اریوگنا در IV 756B دو سنخ از حیوانیت انسان را ذکر می‌کند که اولی مطابق با طبیعت انسان زندگی می‌کند و دومی از طریق حرکت غیرعقلانی اراده آزاد به شر سقوط می‌کند. او می‌گوید انسان روحانی (درونی) براساس طبیعت خود زندگی می‌کند و بلکه بر حسب اراده خیر به یاری فیض الهی به کرامت شاکله الهی نایل می‌گردد. مفسده گناه، حیوانیت انسان را آلوده کرد و تصویر الوهیت او را تیره کرد؛ زیرا که برتری عقل را مشتهیات غیرعقلانی واژگون می‌نماید (Otten, 1991: 141-2). وی درباره این حرکات نفس می‌گوید: «اما حرکات خاصی برخاسته از طبیعت سفلی است که به درستی می‌توان نامعقول نامیدشان و در برابر عقل مقاوم‌اند. این‌ها مانند خشم و آز و حواس جسمانی به اشتباه به موجودات محسوس نسبت داده می‌شوند...» (IV 752 B).

وی ربط این حرکات متعلق به وجه سافل یا نفس سقوط کرده را با حرکات قوای تحریکی طبیعی می‌گسلد و می‌گوید:

به علاوه در حیوان عاقل حرکات دیگری نیز وجود دارد که هرچند پنهان‌اند؛ اما وجه محرک و مغذی نفس‌اند و از آنجاکه وظایف خود را با امکانات طبیعی خود انجام می‌دهند، به همان نحو که پنهان‌اند، نفس را تحریک یا مختل نمی‌کنند و به شرط [تعادل و] عدم اخلال طبیعت، در خاموشی با روح هماهنگ‌اند و از این رو نام خزنده بر آن‌ها اطلاق می‌شود (PIV 752 C).

بنابراین نفس، ناظر به قوای تحریکی، حیوان است و ناظر به قوای عقلی و الهی، به نحو فراتر از ادراک، از هر چیزی که در طبیعت حیوانی وجود دارد بالاتر می‌رود (PIV 753 A).

پیش از اریوگنا، این ماکسیموس است که با پرداختن به اتحاد اضداد در اراده طبیعت انسان و حرکت مراتب پایین اراده طبیعت به سمت شاکله خدایی خود، به انسان‌شناسی آپوفاتیک^(۲۳) می‌پردازد. او که اعتلای نفس انسانی را در روایت باغ جستیمانی مسیح با روش الهیات منفی توضیح می‌دهد، به نفی متعالی نفس انسان می‌رسد. برای ماکسیموس انسان‌شناسی منفی به معنای انکار هم‌زمان چیزهایی نیست که ذاتاً به یکدیگر متعلق اند؛ بلکه انسان با اراده خود اتحاد اضداد را انجام می‌دهد. او با میل به سمت طبیعت خود، نفی متعالی از جزئیت خود را بر عهده می‌گیرد (Bieler, 2016: 75).

مؤلفان مقاله، پس از بررسی پرفیسئون و مطالعه آثار پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که اریوگنا پژوهان عمدتاً به دلیل زیربنای فکری لاتین، بر مقولات مهمی از آرای اریوگنا نظیر ماهیت انسان حیوان و نیز اتیولوژی گناه اولیه کمتر معطوف بوده‌اند. نبود عالم میانی در هستی‌شناسی لاتین موجب خلط جهان تثوفانیک اریوگنا با جهان کنونی و نیز دو وضعیت حیوانی انسان (این جهانی و پردیسی) شده است. اریوگنا در دفتر چهارم به صراحت، «کل بودن» طبیعت انسان را گوشزد می‌کند:

پس اینکه درباره طبیعت انسان گفته شود که در همه جای کل است و تصویری از خدا در امر حیوانی و امری تماماً حیوانی در تصویر خداست، این شما را نیاز دارد؛ زیرا آفریده‌ا زلی خالق کامل و نامخدوش است (IV 761B).

قفل شدن عالم تجلی در عقل جزئی رخدادی است که صرفاً پس از هبوط عقل، یعنی منوط شدن آن به فهم حسی واقع می‌گردد. اریوگنا در کتاب چهارم با نزدیک کردن مفهوم عقل جزئی متکی بر حواس به خود حس، این نحو از دانستگی را گسیخته و جدا از یکپارچگی طبیعت می‌داند که مختص انسان هابط است:

حس ناخواسته خطا می‌کند و بدی را خیر و خوبی تشخیص می‌دهد... و اگر ذهن به حس رضایت دهد، یکپارچگی طبیعت انسان مختل می‌شود (IV 827A).

اریوگنا بر مبنای روایت آفرینش، انسان حیوان را آخرین مخلوق الهی می‌داند که مطابق با تقدیر حکمت یا عقل الهی روانه جهان هستی شده تا تمام کائنات اعم از معقول و محسوس را نمایان سازد:

اینکه می‌پرسید چرا خدا انسان را که در شاکله الوهی آفریده، در تیره حیوانات خلق کرده، پاسخ می‌دهم برای اینکه خدا می‌خواست او را به نحوی خلق کند که در میان تمام حیوانات، تصویر او را آشکارا متجلی سازد... او موجودات مرئی و نامرئی را در انسان آفریده است... این همه عالم محسوس در پیکر انسان جای گرفته و هیچ بخشی اعم از جسمانی یا غیرجسمانی یافت نمی‌شود که در انسان موجود نباشد، که به واسطه او ادراک نکند، از طریق او زندگی نکند که در او گنجانده نشده باشد (IV: 764A).

نگارندگان در مسیر پژوهش خود روشن کردند که آنچه اریوگنا به عنوان عالم تثوفانیک یا طبیعت سوم متجلی از علم الهی مراد می‌کند، عالم زمینی کنونی نیست؛ بلکه شاکله‌ای مثالی از عالم عقل الهی است که برای انسان زمینی بالقوه مانده است. چه بسا سنگ بنای اشتباهات تفسیری را خود اریوگنا برای خوانندگان خود در کتاب پنجم می‌گذارد. او در گفت‌وگوهای راجع به مادیت پردیس و بدن رستاخیزی بر این امر تأکید می‌کند که با باورهای برخی متألهین درباره عالم اثیری و ماهیات مثالی فاصله دارد (V987A FF) و سعی دارد تا با تبیین سفر بازگشت، طبیعت یا پردیس انسان را روحانی صرف گزارش کند.

در واقع، اریوگنا از کتاب چهارم باب تأویل و بازگرداندن عالم را توسط انسان به طبیعت عقلی خود گشوده است و اینک قصد آن را ندارد که بر طبیعت ماهوی متجلی از انسان متوقف شود. فرایند بازگشت، یک فرایند معرفت‌شناختی است و غایت مسیر آن وصول به صورت عقل عالی یا روح انسان است و از این رو محققانی چون مُران بر این باورند که

اریوگنا پردیس را تنها یک امکان عقلی و وابسته به ذهن می‌داند که نمود بیرونی ندارد (Moran, 1989: 159).

با تمام این تفاسیر، دفتر سوم و چهارم پریفیسئون به روشنی بر ما معلوم می‌دارد که این طبیعت عقلانی از مراتب محسوس خود گسسته نیست (برای نمونه: IV 744C-D; IV 747A-B; IV 748C-749A; 764A-C) و اریوگنا در دفتر پنجم وصول به خرد عالی یا پردیس را معادل با حضور در عالم خیالی منبعث از طبیعت عقلانی ترسیم می‌کند که اشیای محسوس در نظمی کامل قرار دارند (V 977C). چه بسا ابرام اریوگنا در کتاب پنجم، بر فاصله گرفتن از تبیین عالم مشهود مثالی به مثابه وجه ظاهری طبیعت انسان، به سنت ماکسیموس معترف بازمی‌گردد که با عالم هناد اوریگن مخالف است و قصد دارد با روند «خدایی شدن»، توجه مخاطب را به چیزی فراتر از نمودها، یعنی به ذات روحانی طبیعت انسان معطوف کند. اریوگنا در این دفتر بر «مقدسین» و نه «خوبان» متمرکز است که ایشان خیالات را دریافت نمی‌کنند؛ بلکه به سمت روحانیت محض و سپس با عبور از مرزهای طبیعت عقلی خود به سمت الوهیت در حرکت اند (V 978A).

به نظر می‌رسد که ارتکاز اریوگنا بر احراز عقل عالی (Intellect) یا صورت عقلی طبیعت انسان در فرایند بازگشت، موجب پدید آمدن چنین تفاسیر ناصوابی بر هستی‌شناسی او شده است؛ درحالی که فردیت پردیسی کل منسجمی است که هم‌زمان از دلایل بی‌شمار جواهر عقلی و تجلیات محسوس آن برخوردار است که در هیچ‌یک از آن‌ها متوقف نمی‌شود و بلکه بر آن احاطه دارد. اریوگنا پژوهان به تبعیت از دفتر پنجم او بر عقلی بودن صرف این عالم اصرار می‌ورزند و از این رو، بدون پردازش به حقیقت جهان تئوفانیک در پریفیسئون، گناه اولیه را مسبب ظهور فرخنده خودآگاهی (Moran, 1989: 175) و آغازگر دیالکتیک منفی و بازگشت عالم به عقلانیت الوهی می‌دانند.

۴-۵. اراده آزاد

موضوع اراده آزاد انسان از منظر اریوگنا، به فهم او از نفس انسان و مرتبه میان‌مایگی او پیوند خورده است. اراده آزاد که در جهت‌گیری صحیح خود به بلوغ عقلی نفس وابسته است، در طبیعت کامل انسان از اراده الهی جدایی ندارد. بارزترین مصداق اراده کامل انسانی در مسیحیت متعلق به شخص مسیح است. او پیرو ماکسیموس است که در مقابله با مونوتلیت‌ها^(۲۳) که همواره اراده انسانی را با اراده الهی در تضاد می‌دیدند و آسیب‌پذیری در برابر گناه را ذاتی اراده انسانی می‌دانستند، نشان داد که اگر فعل ارادی انسان مطابق با فطرت و طبیعت باشد، نمی‌تواند مخالف اراده خدا باشد:

هر چه طبیعی و بی‌عیب است مقابل با اراده خدا نیست. مسیح که به اراده و خواست انسان و مطابق با فطرت عمل می‌کرد، اراده انسانی او نمی‌تواند مغایر با اراده خدا باشد (Hovorun, 2015: 110-119).

در انسان هابط، اراده گنومیک^(۲۴) ناشی از جهل، تردید و ارزیابی است؛ درحالی‌که مسیح مطابق با اراده الهی خود و به صورت مختار و نه صرفاً از سر تصادف عمل می‌کند. هیچ عمل انسانی مسیح صرفاً انسانی نیست و تمام تجارب انسانی او باید در پس زمینه الهی دیده شود (Bieler, 2016: 64).

اریوگنا گرچه طبیعت انسان را در چهارچوب آگوستینی طرح می‌کند؛ اما جنبه اراده‌گرایانه آن به نحو بارز مطرح است؛ چراکه به سنت ماکسیموس و گرگوری نوسایی نزدیک است. آگوستین بین روح آزاد و اراده آزاد تمایز قائل می‌شود و فقط اراده روح را معطوف به خیر می‌داند (Moran, 1989: 164). وی می‌گوید انسان باید برای اراده نیک و عمل نیک خود به فیض الهی امیدوار باشد (۲۵) و نه به خود و توانایی‌های خود؛ چنان‌که ارمیای نبی می‌گفت: «لعنت بر کسی که امیدش به انسان است و درحالی‌که عضله بازوی خود را قوی می‌کند، دلش خداوند را رها می‌سازد» (Augustine, 2010: 146). تبعیت آگوستین از پولس

در اعتقاد به درماندگی نفس هابط برای داشتن ارادهٔ صحیح و اتخاذ تصمیم صحیح و لزوم مدد فیض الهی آشکار است؛ اما این را می‌توان با لزوم تمسک نفس جزئی به روح خود همانندسازی کرد. به اعتقاد آگوستین اگر پلاگیا نیست ها قابلیت انسانی را برابر با موهبت الهی می‌دانستند، مشکل مرتفع می‌شد (Augustine, 2010: 153) و با این تأیید، او فیض را دست‌کم با مرتبه‌ای اصیل از انسان یکسان‌انگاری می‌کند.

به نظر می‌رسد که نظر اریوگنا در موضوع ارادهٔ آزاد و صحت عملکرد آن با رأی آگوستین، دارای تفاوتی مبنایی نیست. اریوگنا در رد جبرگرایی گوتشالک، می‌گوید که هر جا آزادی اراده به اضافه موهبت فیض وجود دارد، ضرورت جبر برداشته می‌شود و با تکیه بر کتاب راهنمای لورنتیوس^۱ آگوستین اظهار می‌دارد که بر شاکلهٔ الهی بودن مستلزم توانایی ارادهٔ آزاد است که انسان با تمرد، این توانایی را از دست داد. ارادهٔ آزاد به این معنی است که هیچ‌کس مجبور به خیر و شر نمی‌شود؛ بلکه انتخاب شر به عنوان فقدان فیض است؛ زیرا گناه همچون سایه‌ای تاریک، نور فیض را می‌پوشاند؛ بنابراین اعطای اختیار تضمینی برای استفادهٔ آن در جهت فضیلت نیست (Byron, 2014: 76-77).

اریوگنا که در رسالهٔ «دربارهٔ مشیت الهی» فضایل نفس را آثار یک علت بزرگ، یعنی ارادهٔ الهی توصیف می‌کند، مثل آگوستین معتقد است انسانی که از ارادهٔ آزاد خود سوءاستفاده کرده نمی‌تواند بدون مدد فیض به بساطت عقلی اولیه و جاری‌سازی ارادهٔ الهی برسد (Eriugena, 1998: 10-14)؛ اما همان‌طور که پیش‌تر بدان اشاره شد تفاوت او با آگوستین، عدم بریدگی نفس از فیض روح و طبیعت خود، و امکان چرخش بالارادهٔ نفس به سمت آن است. به عبارت بهتر، فضیلت نفس در اتخاذ تصمیم درست یک امکان همیشه‌بالقوه و باقی در نهاد بشر است و هرگز از او منتفی و سلب نمی‌شود.

1. Manual to Laurentius.

۵. نتیجه‌گیری

محققان بسیاری در تحلیل آموزه‌های یوهانس اسکوتوس اریوگنا، سعی بر نشان دادن واگرایی انسان‌شناسی او با مرجعیت لاتین کرده‌اند و به آن صیغهٔ امیدبخشی و خوش‌بینی بیشتری از آموزه‌های کلیسای غرب داده‌اند؛ در حالی که نزد اریوگنا نه تنها معرفت انسان هابط بلکه نحوهٔ هستی‌پیکری او مخدوش است. با این حال، نگاه وی به گناه ازلی، مسامحه‌گرایانه‌تر از آرای کلیساست؛ زیرا طبق نظر او انسان از ابتدا به دلیل فعلیت نیافتگی عقل خود در وضعیت سقوط کرده خلق شده است. اریوگنا هرچند وضعیت تقدیری انسان را طبیعت او برمی‌شمرد که در آن تمام مراتب حاسه و معقول او تحت زعامت عقل الهی قرار دارد، اما وصول به این طبیعت را امری فرجام‌شناختی و منوط به حرکت بالارادهٔ انسان مختار به سمت یوغ شدن به عقلانیت و روحانیت الهی خود می‌داند و این نه به معنای زهد مصطلح مسیحی و اعراض از محسوسات، بلکه به معنای صیروت عقلی است. انسان‌شناسی اریوگنا، هر چند که انسان‌شناسی اراده‌محور است، اما وی‌گزینش درست ارادهٔ انسان را تنها در گروی اتصال به عقل عالی خود یعنی روح ممکن می‌داند و از این رو گام‌های دیالکتیک عقلی ضمن زندگی مؤمنانه را پیشنهاد می‌دهد.

اریوگنا صراحتاً شاکلهٔ تقدیری و منبعث از علم الهی انسان در جنس حیوان را ثانوی به سقوط او نمی‌داند. طبیعت انسان نزد اریوگنا دارای فردیتی ویژه است که سنخ مادیت و حیوانیت او از دید پژوهندگان پنهان مانده است. بیشتر پژوهندگان آرای وی به اشتباه حیوانیت انسان را به پیش‌دانی الهی از سقوط نسبت داده‌اند و از فردیت تنوفانیک اریوگنا غفلت ورزیده‌اند. هستی‌شناسی اریوگنا برخلاف نظر بیشتر اریوگناپژوهان نمی‌تواند عالم ماهوی متجلی از روح، یعنی پردیس مادی را حذف کند، چرا که او پیش‌تر و بارها به کل بودن این طبیعت اذعان داشته است. نگاه تقسیمی و هستی‌شناسانهٔ اریوگنا به حقیقت و نمادهایش، به وی اجازه

می‌دهد که رئالیسم لاتین و مقولات ایساغوجی را ضمن عقل‌گرایی خود حفظ کند. آنچه موجب تأکید اریوگنا بر طبیعت معنوی و صرفاً روحانی انسان در سیر بازگشت می‌گردد، اهتمام او بر حرکت دیالکتیکال منفی به سمت نفی نموده‌ها و پرداختن به ذات (Ousia) به عنوان تنها حقیقت است. از این رو هستی‌شناسی او در دفتر سوم، به ابرهستی‌شناسی در دفتر پنجم منتهی می‌گردد که در آن طبیعت انسان تنها در وجه عقلانی آن پذیرفته می‌شود و حتی می‌تواند به مدد دیالکتیک فراعقلی روح الهی، با عبور از صورت عقلی خود به ساحت توصیف ناشدنی و درک ناپذیر الوهیت کلمه که سر و ذات سلبی طبیعت اوست وارد شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، ر.ک: Eriugena (۱۹۸۷): ۳۹۵؛ راداکریشان، ۱۳۹۳: ص ۹۹.
۲. نفس در انسان فلوطینی به روح فرودست نیز تعبیر می‌شود. فلوطین انسان واقعی را روح فرادست یا جان می‌داند که ساکن در خرد الهی است و خاستگاه روح بیرونی یا نفس است. او روح فرودست را حیوان می‌نامد (Kurdzialek, 2014: 210-11).
۳. آگوستین نماینده مسیحیت لاتین، مادیت زمینی را خیر و مطابق با خلقت تقدیری خداوند می‌داند که عصیان انسان در جاودانگی آن خلل وارد کرده است (Augustine, 1955: 342).
۴. در آیه نوزدهم از باب دوم سفر پیدایش آمده است: «و یهوه تمام جانداران صحرا و پرندگان آسمان را که از خاک سرشته بود، نزد آدم آورد تا ببیند چه نامی بر آن‌ها خواهد نهاد و هر آنچه آدم هر جاندار را خواند همان نامش شد».
۵. برای مثال، ر.ک: آگامبن، ۱۴۰۰: ص ۹۳-۹۴.
۶. کتاب Peripheseon اصلی‌ترین کتاب اریوگنا است که در پنج مجلد تالیف شده است - م.
۷. تثوفانی (Theophany) مأخوذ از واژه یونانی «Theophaneia» به معنای تجلی و ظهور الهی است. (<https://www.britannica.com/topic/theophany>). در اریوگنا کل جهان هستی متجلی

از علم خداوند، مسمی به طبیعت تثوفانیک است. عالم تثوفانیک نزد اریوگنا همان پردیس یا طبیعت انسان است که آشکارگی علم خداوند را بر عهده می‌گیرد.

۸. موضع اصلی کاتولیک این بود که انسان واحدی از جسم و روح است و با پذیرفتن آموزهٔ ارسطویی دربارهٔ تفکیک ناپذیری ماده و صورت، دو وجه جسمانی و روحانی انسان را به عنوان واحدی یگانه به نام فرد انسانی قلمداد می‌کرد (Koterski, 2012: 812-819).

۹. گرگوری نوسایی سه بخش روح (Animus)، حرکت حیاتی یا نفس (Vital Motus) و ماده (Materia Formata) را در انسان انعکاسی از تثلیث الهی می‌داند (Eriugena, 1987: 440; Otten, 1991: 142).

۱۰. اریوگنا در IV ۷۹۵C می‌گوید: «انسانیت واژهٔ میانی است بین دو حدی که به نحو عظیمی از یکدیگر جدایند؛ یعنی ذات غیرجسمانی خداوند و طبیعت غیرعقلانی حیوانی».

۱۱. Logoi (λόγοι) کهن الگوی مخلوق در علم الهی یا اسباب و علل عقلی در لوگوس است.

۱۲. اریوگنا برای روشن شدن انسان شناسی آپوفاتیک خود از اصطلاح فیض استفاده می‌کند. او بین بازگشت انسان به وضعیت پردیسی و بازگشت انسان به الوهیت تمایز قائل می‌شود و اولی را به جذبۀ طبیعت و دومی را به جذبۀ فیض توصیف می‌کند (۹۷۹B V: ر.ک).

۱۳. در مسیحیت اصطلاح نوزایی (reborn) به تجدید حیات نفس و از سرگیری پاکی و معصومیت او تحت احیای فیض دلالت دارد - م.

۱۴. Natura lapsa: طبیعت سقوط کرده.

۱۵. ۸۰۹A-۸۰۸D IV.

۱۶. ۸۲۵C-D IV.

۱۷. Lapsary: هبوط.

۱۸. اشارهٔ اریوگنا به تمایز جنسی پس از هبوط و خلقت فرشته‌ای انسان پیش از هبوط که بری از جنسیت است، ریشه در تعالیم عهد جدید از ملکوت دارد (ر.ک: مرقس ۱۲: ۲۴-۲۵ و ۱۲: ۲۵؛ متی ۲۲: ۲۹-۳۰ و ۳۶: ۲۰؛ لوقا ۲۰: ۳۴-۳۵).

۱۹. اریوگنا در A-C ۷۴۷ IV دربارهٔ عدم اصالت آفرینشگری انسان سقوط کرده می‌گوید که انسان علاوه بر انبوه طبیعتی که خدا خلق کرده است، بدن گناه جهانی را ساخته و از این رو این

بدن باید امحا گردد: «همان‌طور که با رذیلت‌ها بر فطرت خدایی معبودی منفور بنا کردیم که سکونت‌گاه شیطان است، با فضائل خانه مقبول خدا را احیا خواهیم کرد که خود خداوند در اختیار ما گذارده بود و باید از آلودگی‌ها تطهیر گردد... وقتی طبیعت ما پاک شود، گناهان که از خود هستی ندارند به نیستی مطلق باز می‌گردند» (Eriugena, 1987: 387).

۲۰. «زیرا مطابق عدل الهی نیست که آنچه را که او خلق کرده از میان برود؛ بلکه اراده انحرافی به‌طور غیرعقلانی، در برابر طبیعت عقلانی حرکت می‌کند» (IV ۷۶۰C).

۲۱. A ۷۵۱ - C ۷۵۰ IV.

۲۲. Apophatic: سلبی.

۲۳. «Monothelite» از ریشه یونانی «mon- + thelētēs» به معنای کسی که یک اراده دارد

(ر.ک: <https://www-merriam--webster-com.translate.goog/dictionary>).

۲۴. اراده مبتنی بر «Gnomie» که عبارت از قضاوت، قصد، هدف و عزم است و می‌تواند در جهت‌گیری خود مصیب یا مخطی باشد. گنومی برای قدرت اراده انسان هابط به کار می‌رود و متعلق به «عادات» طبیعی انسان است (Bieler, 2016: 76-77).

۲۵. از نظر آگوستین آنچه از قابلیت‌های انسانی، خیر است، تاج عدالت الهی بر سر دارد و وهب خداوندی است (Augustine, 2010: 153).

منابع

- کتاب مقدس (۲۰۱۴)، ترجمه هزاره نو از زبان‌های عبری و یونانی، انگلستان: انتشارات ایلام.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۴۰۰)، مسیح مانوی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- آگامبن، جورجو (۱۴۰۰)، جنت و ملکوت، ترجمه ابراهیم رنجبر، چ ۳، تهران: انتشارات نگاه.
- رادا کریشنن، سروپالی (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه جواد یوسفیان، چ ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۹)، سرشت انسان در اسلام و مسیحیت، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فلوطین (۱۳۹۶)، اثولوجیا (ترجمه عربی از ابن ناعمة حمصی از تاسوعات فلوطین)، ترجمه حسن ملک‌شاهی، چ ۳، تهران: انتشارات سروش.
- لاسکم، دیوید (۱۳۸۰)، تفکر در دوره قرون وسطا، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۷)، فلسفه در قرون وسطا (مجموعه مقالات)، چ ۶، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مورفی، ننسی (۱۴۰۰)، چیستی سرشت انسان؛ نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی، ترجمه علی شهبازی و سیدمحسن اسلامی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

- Augustine. (1955). *Confessions and Enchiridion* (A. C. Outler, Trans. & Ed.). Westminster John Knox Press.
- Augustine. (2001). *On Genesis against the Manichees; On the Literal Interpretation of Genesis* (R. J. Teske, Trans.). The Catholic University of America Press.
- Augustine. (2010). *On the Free Choice of the Will; On Grace and Free Choice and Other Writings* (P. King, Trans. & Ed.). Cambridge University Press. (Cambridge Texts in the History of Philosophy).
- Bieler, J. (2016). Maximus the Confessor on Christ's human will. *Communio: International Catholic Review*, 4(1), 55–82.
- Stock, B. (1967). Observations on the use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena. *The Harvard Theological Review*, 60(2), 213–220.
- Byron, M. (2014). *Ezra Pound's Eriugena* (M. Feldman, Ed.). Bloomsbury.
- Carabine, D. (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford University Press.
- Erismann, C. (2007). The logic of being: Eriugena's dialectical ontology. *Vivarium*, 45(2–3), 203–218. Special issue: The many roots of medieval logic: The Aristotelian and non-Aristotelian traditions.

- Eriugena, J. S. (1987). *Periphyseon: The Division of Nature* (I. P. Sheldon-Williams, Trans.; J. I. O'Meara, Rev.). Bellarmin.
- Eriugena, J. S. (1998). *Treatise on Divine Predestination* (M. Brennan, Trans.). In *Notre Dame Texts in Medieval Culture* (Vol. 5). University of Notre Dame Press.
- Hovorun, C. (2015). Maximus, a cautious Neo-Chalcedonian. In P. Allen & B. Neil (Eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (pp. 106–124). Oxford University Press.
- Koterski, J. (2012). Human nature from a Catholic perspective. *The American Journal of Economics and Sociology*, 71(4), 809–839. Wiley.
- Kurdzialek, M. (2014). Mediaeval doctrines on man as image of the world. *Roczniki Filozoficzne*, 62(4), 205–246. John Paul II Catholic University of Lublin.
- Mainoldi, E. S. (2014). Creation in wisdom: Eriugena's sophiology beyond ontology and meontology. In W. Otten & M. I. Allen (Eds.), *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies* (pp. 183–222). Turnhout: Brepols.
- Moran, D. (1989). *The philosophy of John Scottus Eriugena: A study of idealism in the Middle Ages* (1st ed.). Cambridge University Press.
- Otten, W. (1990). The interplay of nature and man in the *Periphyseon* of Johannes Scottus Eriugena. *Vivarium*, 28(1), 1–16. Brill.
- Otten, W. (1991). The anthropology of Johannes Scottus Eriugena. In A. J. Vanderjagt (Ed.), *Brill's Studies in Intellectual History* (Vol. 20). E. J. Brill.
- Mueller, J. P. (2015). The foundation of Origenist metaphysics. In P. Allen & B. Neil (Eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (pp. 149–162). Oxford University Press.
- Tomasic, T. M. (1988). The logical function of metaphor in Pseudo-Dionysius and Johannes Scottus Eriugena. *The Journal of Religion*, 68(3), 361–376. University of Chicago Press.
- Van Nieuwenhove, R. (2012). *An introduction to medieval theology* (1st ed.). Cambridge University Press.
- Weiner, S. F. (2008). Eriugena's innovation. *Vivarium*, 46(1), 1–23. Brill.

References

- Agamben, G. (2021). *Paradise and Kingdom* (I. Ranjbar, Trans.; 3rd ed.). Tehran: Negah-e Moaser Publications.
- Ardestani Rostami, H. R. (2021). *Manichaeen Christ*. Tehran: Negah-e Moaser Publishing.
- Augustine. (1955). *Confessions and Enchiridion* (A. C. Outler, Trans. & Ed.). Westminster John Knox Press.
- Augustine. (2001). *On Genesis against the Manichees; On the Literal Interpretation of Genesis* (R. J. Teske, Trans.). The Catholic University of America Press.
- Augustine. (2010). *On the Free Choice of the Will; On Grace and Free Choice and Other Writings* (P. King, Trans. & Ed.). Cambridge University Press. (Cambridge Texts in the History of Philosophy).
- Bieler, J. (2016). Maximus the Confessor on Christ's human will. *Communio: International Catholic Review*, 4(1), 55–82.
- Bible. (2014). *New Millennium Version: Translated from the Hebrew and Greek Languages*. England: Ilam Publications.
- Byron, M. (2014). *Ezra Pound's Eriugena* (M. Feldman, Ed.). Bloomsbury.
- Carabine, D. (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford University Press.
- Erismann, C. (2007). The logic of being: Eriugena's dialectical ontology. *Vivarium*, 45(2–3), 203–218. Special issue: *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and Non-Aristotelian Traditions*.
- Eriugena, J. S. (1987). *Periphyseon: The Division of Nature* (I. P. Sheldon-Williams, Trans.; J. I. O'Meara, Rev.). Bellarmin.
- Eriugena, J. S. (1998). *Treatise on Divine Predestination* (M. Brennan, Trans.). In *Notre Dame Texts in Medieval Culture* (Vol. 5). University of Notre Dame Press.
- Gilson, É. (2016). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (R. Gandomi Nasrabadi, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Press.
- Hovorun, C. (2015). Maximus, a cautious Neo-Chalcedonian. In P. Allen & B. Neil (Eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (pp. 106–124). Oxford University Press.
- Koterski, J. (2012). Human nature from a Catholic perspective. *The American Journal of Economics and Sociology*, 71(4), 809–839. Wiley.

- Kurdzialek, M. (2014). Mediaeval doctrines on man as image of the world. *Roczniki Filozoficzne*, 62(4), 205–246. John Paul II Catholic University of Lublin.
- Luscombe, D. E. (2001). *Medieval Thought* (S. Hanaei Kashani, Trans.). Tehran: Qasideh.
- Mainoldi, E. S. (2014). Creation in wisdom: Eriugena's sophiology beyond ontology and meontology. In W. Otten & M. I. Allen (Eds.), *Eriugena and Creation: Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies* (pp. 183–222). Turnhout: Brepols.
- Mojtahedi, K. (2018). *Philosophy in the Middle Ages: Collected Essays* (6th ed.). Tehran: Amir Kabir Publications.
- Moran, D. (1989). *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (1st ed.). Cambridge University Press.
- Mueller, J. P. (2015). The foundation of Origenist metaphysics. In P. Allen & B. Neil (Eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (pp. 149–162). Oxford University Press.
- Murphy, N. (2021). *What Is Human Nature? A Perspective from Science, Philosophy, and Christian Theology* (A. Shahbazi & S.-M. Eslami, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Press.
- Otten, W. (1990). The interplay of nature and man in the *Periphyseon* of Johannes Scottus Eriugena. *Vivarium*, 28(1), 1–16. Brill.
- Otten, W. (1991). The anthropology of Johannes Scottus Eriugena. In A. J. Vanderjagt (Ed.), *Brill's Studies in Intellectual History* (Vol. 20). E. J. Brill.
- Plotinus. (2017). *Theologia* (Arabic translation by Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī from the *Enneads* of Plotinus; H. Malekshahi, Trans.; 3rd ed.). Tehran: Soroush Publications.
- Radhakrishnan, S. (2014). *History of Western Philosophy* (J. Yousefian, Trans.; 4th ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Publishing Company.
- Soleimani Ardestani, A. R. (2010). *Human Nature in Islam and Christianity*. Qom: University of Religions and Denominations Press.
- Stock, B. (1967). Observations on the use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena. *The Harvard Theological Review*, 60(2), 213–220.
- Tomasic, T. M. (1988). The logical function of metaphor in Pseudo-Dionysius and Johannes Scottus Eriugena. *The Journal of Religion*, 68(3), 361–376. University of Chicago Press.

Van Nieuwenhove, R. (2012). *An Introduction to Medieval Theology* (1st ed.). Cambridge University Press.

Weiner, S. F. (2008). Eriugena's innovation. *Vivarium*, 46(1), 1–23. Brill.