

توسعه تفکر در امپراتوری کارولنژیان^۱

نوشته آرمسترونگ

ترجمه سید مسعود سیف

عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

الف - انتقاد فرانکی^۲ از نظریه‌های امپراتوری بیزانس

(روم شرقی) در باب هنر مقدس

ما تاکنون به بررسی آن نوع آثار پرداخته‌ایم که حلقه واسط میان میراث عهد باستان و تمدن جدید غرب هستند. باید پذیرفت که نمایندگان مهم جنبش دینی حروف^۳ کارولنژیان عمدتاً با تبدیل لوحه‌های آموزشی سنتی به کتاب‌های درسی برای مدارس رهبانی و کلیسایی، به تألیف کتاب اشتغال داشتند. اما سؤال این است که آیا این‌گونه فعالیت‌ها نماینده کل کار فکری آن دوره است یا نه. ژان اریژن^۴ در قرن نهم، احیای نابی از تفکر یونانی به عمل آورد. هیچ شکی وجود ندارد که وی با این کار، خودش را به عنوان نخستین متفکر در سلسله طولانی متفکران قرون وسطا تثبیت کرد. تعلیم و تألیف وی در اثنای سال‌های ۷۵-۸۴۵ صورت گرفت؛ یعنی زمانی که حکومت کارولنژیان، که در آن مؤسسات آموزشی به صورت عنصرزنده‌ای

1. Carolingian

2. Frankish

3. Revival of letters

4. John Eriugena

درآمده بودند، تحت تأثیر تهاجم بربرها و تجزیه داخلی منقرض شد. شاید این تعارض تاریخی را بتوان به کمک این قول هگل تبیین کرد که پرواز پرنده حکمت در هوای «گرگ و میش» آغاز می‌شود. اما برای چنین تبیینی باید این نظریه را در باب تاریخ پذیرفت که مراحل اولیه یک تمدن، به وجود آورنده همه تمایلات و انگیزه‌هایی است که سرانجام بیان خود را در زبان مفهومی فلسفه می‌یابد. جریان فکری قرن نهم، برهان خوبی برای استنتاج‌های این نظام ایده‌آلیستی عرضه نمی‌کند؛ و مؤسس آن جریان نیز در آن دوره به دنبال چنین تأییدی نبود. در عین حال، می‌توان جنبش‌های اولیه فکری را از زمان شارلمانی پی گرفت؛ جنبش‌هایی که انتشار اثر آن فیلسوف را در زمان حکومت نوه‌اش ممکن ساخت. کتاب شارلمانی^۱ در حدود سال ۷۹۰ نوشته شد. در این کتاب، محققان دربار به فرمان شاه، برای بیان تمدن مسیحی، تصویری از طرز تفکر قوم فرانک ترسیم کرده‌اند. این محققان تعیین شده بودند تا دیدگاه غرب را در خصوص آیین شمایل تعیین کنند؛ آیینی که پس از شصت سال شمایل‌شکنی در ۷۸۷ م سینود اهل نیکائیا^۲ آن را در امپراتوری روم شرقی تجدید کرده بود. پاپ هادرین^۳ مورد توجه ملکه ایرینی^۴ بود، اما او به کلیسای فرانکی و شاه فرانکی که روم را از حیث سیاسی اداره می‌کرد، توجه نداشت. مقصود از کتاب شارلمانی این بود که با مقایسه غرب و شرق به عنوان منشأ دیدگاه درست و غلط، به این مبارز طلبی پاسخ گوید. برای این کتاب هیچ‌گونه تألیف فردی نمی‌توان ثابت کرد؛ بلکه عبارات و مجموعه لغات آن از یک سو و نوع نقل قول‌های آن از سوی دیگر به گرایش‌های مختلف اشاره دارند. به یقین در فراهم آوردن متن نهایی، دست‌های بسیاری در کار بوده‌است؛ اما طرح و گرایش بحث ظاهراً نشان می‌دهد که عمده کار به عهده یک مؤلف بوده است. می‌توان نتیجه گرفت که شاه - که ظاهراً مؤلف رسمی این اثر خوانده می‌شود - وقتی این موضوع غیر معمولی را برای یکی از مردان حروف تعیین کرد، در واقع،

1. Libri Carolini

2. Cynod of Nicaea

3. Hadrian

4. Irene

انگیزه و جهت را ارائه داد. در این مجادله، غرب به ناگزیر با مسئله استفاده متألهان روم شرقی از تفکر نوافلاطونی مواجه شد. آنان سعی می‌کردند تفسیر دینی شمایل را به عنوان میل مفرط روح به نزول به سوی ماده برای مرئی ساختن خود، توجیه کنند. در این مرحله، غرب نه علاقه‌ای به این نوع تفکر و نه هیچ‌گونه فهمی از این تأکید بر نمادگرایی داشت. اما ادعای برتری عقلی در چنین نظریه‌هایی، به‌طور ضمنی امری بدیهی بود. محققان کارولنژی با تأکید بر نظریه پادشاهی فرانکی در مقابل آنچه که آن را تداوم نظریه قدیمی امپراتورپرستی در حکومت روم شرقی می‌دانستند، موضع گرفتند. آنان از فلسفه هنر در این قالب انتقاد کردند تا ثابت کنند که آن فلسفه هنر اساساً غیرمسیحی و فاقد معنای دینی است. دیدگاه کلی، صرفاً خط میانه بود؛ که آنها مایل بودند با نقل قولی از آلکوئین، آن را راه پادشاهی بنامند، مبنی بر اینکه شمایل‌ها نباید آن‌چنان که شمایل‌شکنان در ۷۵۴ م مقرر کردند، ازین برده‌شوند؛ و درعین حال هم نباید پرستیده شوند. شمایل‌ها برای نجات مفیدند، اما ضروری نیستند. آنها به کلیسا زینت می‌بخشند و به افراد تعلیم‌نیافته کمک می‌کنند تا وقایع خاصی را درخصوص تاریخ نجات بیاموزند. شرق، فاقد اعتدال لازم برای یافتن چنین راه‌حلی بود. منشأی این فقدان اعتدال، به روح حکومت روم شرقی بازمی‌گردد. این امر با بررسی انتقادی عبارتی که ملکه در نامه‌ای آورده است، ثابت می‌شود. او به خداوند به‌عنوان کسی که همراه با او سلطنت می‌کند، استناد می‌جوید. این به آن معنا است که او ماهیت فاصله میان مخلوق و خالق را درک نمی‌کند. خداوند، سرمدی است و به دوره خاصی تعلق ندارد؛ زیرا هر دوره‌ای، صرفاً جزئی از سرمدیت او است. انتقال از زمان گذشته، از طریق زمان حال به سوی زمان آینده که بر تمامی ادواری که زندگانی بشری و ازجمله سلطنت شاهان را شامل می‌شود، حاکم است، درخصوص خداوند صادق نیست، زیرا نمی‌توان تصور کرد که خداوند در وضعیت یا فعالیت بشری، که مقید به زمان است، سهیم باشد. در اینجا فلسفه آگوستین درباب زمان فراخوانده می‌شود تا ادعای روم شرقی را درباره پیشوایی در حکومت وابسته به کلیسای شرقی انکار کند.

شرق در قیاس به اشراف که در مکان‌های عمومی، مقدم داشته می‌شوند، از پرستش شمایل در فرهنگ مسیحی دفاع کرده بود تا نمایندگی حاکمان دنیوی را به حساب آورد. نویسنده کارولنزی، این عمل روم شرقی را امری به‌جامانده از زمان امپراتوری‌های بابل و روم دانست؛ دو حکومتی که ویژگی اصلی آنها قدرت خشنی بود که با فتح و غلبه به‌دست آورده بودند. آنها از حاکمانشان نقاشی‌ها و مجسمه‌هایی ساختند، آنها را به مکان‌های مختلف فرستادند، و ساکنان آن مکان‌ها را مجبور ساختند که آنها را به‌عنوان جانشینان خداوند پرستش کنند. در نتیجه، استدلال روم شرقی متضمن این اعتقاد بود که خود خداوند نیز به مکانی خاص محدود است و قدرت مطلق نیست؛ همچنین برای ایجاد ارتباط با خداوند، به هیچ‌گونه شمایلی نیاز نیست. دیدگاه روم شرقی، به‌وضوح متعلق به مدینهٔ ظلمت دانسته می‌شود.

به عکس، حکومت پادشاهی فرانکی به‌عنوان حکومتی مشخص می‌شود که در آن، مرز میان خدا و حاکم، و روح و ماده به‌دقت حفظ می‌شود. به شاه مأموریت داده شده است که چوپان مردم باشد و آنها را برطبق استحقاقشان کیفر یا پاداش دهد. باید از افتخاراتی که میان انسان و انسانیت ایجاد مانع می‌کنند و فاصلهٔ میان انسان و خداوند را کاهش می‌دهند، اجتناب کرد. نمونه‌های چنین تواضعی را حواریون بزرگ ارائه کرده‌اند. این نظریهٔ سیاسی که حکومت فرانکی به آن تمایل دارد، در این لحظهٔ تعارض، در مخالفت با ادعای امپراتوری روم شرقی که سلطنت را بر مراتب عالی می‌نشانند، اسطوره را به‌عنوان اساس پادشاهی نفی می‌کند. پادشاه، مجری قانون خدا است که درمقابل استبداد کفرآمیز امپراتوری‌های شرقی از قانونی که در کتاب عهد قدیم برای پادشاه ایده‌آل طرح شده است، پیروی می‌کند. این پادشاهی مطلوب در کتاب عهد جدید نیز معتبر باقی می‌ماند و سنت‌های ناب آن با تعلیم و رفتار قدیس پیترا^۱ و نمایندگان وی، بر روی زمین حفظ می‌شوند. تقابل میان روح و ماده، با این تعیین فاصله میان خدا و انسان مطابق است؛ تقابلی که

انتقاد فرانکی از تفسیر مابعدالطبیعی هنر توسط نظریه پردازان روم شرقی را قوت می بخشد.

در حمایت از آیین شمایل گفته می شود که نیروهای قدسی که به واسطه حیات تبدی در شخص قدیس جمع شده است، از راه چشمان شخصی که به تصویر آن قدیس نگاه می کند، از آن تصویر به درون نفس آن شخص منتقل می شود. اما آنچه ما در واقع می بینیم، ماده ای است که به تقلیدی از حیات، تغییر شکل داده است. فضایل آن قدیس در نفس وی بوده اند. هماهنگی رنگ ها که تصویر را به وجود می آورند، هیچ گونه معادلی برای آن نفس عرضه نمی کنند. در فرایند خلق اثری هنری، در هیچ لحظه ای ممکن نیست هنرمند بتواند با به کار بردن ابزار خود از ماده بی روح آن اثر هنری، تقدس پدید آورد. برای اینکه نشان دهیم میان تصویر و موضوع آن، این همانی وجود ندارد، ملاحظاتی در باب کاربرد زبان روزمره نقل می شود: ما غالباً در جملات مختلف، موضوع واحدی را به کار می بریم بی آنکه بر معنای واحدی دلالت داشته باشد. در هر یک از چهار جمله «آگوستین یکی از مشهورترین فلاسفه بود»، «آگوستین را باید خواند»، «آگوستین در کلیسا نقاشی شده است»، «آگوستین در مکان خاصی دفن شده است»، موضوع جمله با آگوستین دارای پیوند است. اما فقط در نخستین جمله، واژه «آگوستین» به معنی یک شخص زنده، یعنی آگوستین واقعی است. درقیه جمله هاتشویک به خواندن، به یک کتاب اشاره دارد؛ کلیسا، یک نقاشی را دربر می گیرد؛ و آرامگاه یک جسد را. میان شخص واقعی و شخص نقاشی شده یک رابطه تساوی وجود دارد و حلقه ارتباط آنها، نام آنها است. هنرمند در خلق تصویر شخص در جنگ یا در حال صحبت یا در حال مشاهده آزاد است؛ در حالی که در واقعیت، وقوع هیچ یک از این افعال، معلول ترکیب رنگ ها توسط هنرمند نیست. یک بیان حقیقی، این آزادی را ندارد؛ بلکه محدود است به واقعیتی که باید مطابق با آن باشد، در غیر این صورت ویژگی حقیقی بودن را از دست خواهد داد.

در کتاب شارلمانی، این تعلیم گریگوری بزرگ^۱ پذیرفته شده است که نقاشی در آموزش وقایع تاریخی - که به بی سوادها متناسب با نجاتشان معرفتی ارائه می دهد - ارزشی بالقوه دارد؛ اما در مورد تمامی موضوعات انتزاعی، ابزار مرئی تعلیم فقط می تواند حروف باشد که کلمات را تشکیل می دهد و لذا معنی را در نفس خواننده احضار می کند. کلماتی مانند «بشنو ای اسرائیل! خدای ما واحد است» را با نقاشی نمی توان بیان کرد. ترغیب های انجیل ها و تعالیم حواریون را نمی توان با نقاشی مبرهن ساخت. اخلاق انسان، به انتخاب طریقه عمل وابسته است و این انتخاب به حیات درونی او مربوط است و به جهت نفس طبیعتش ممکن نیست موضوع نقاشی باشد. بنابراین، با تصاویر هرگز نمی توان هیچ نمونه ای از رفتار انسانی را به معرض نمایش گذاشت و از آنها در تعلیم اخلاق، کمکی گرفت؛ بلکه همان طور که کتاب مقدس نشان می دهد، تعلیم اخلاق باید به «کلمه» واگذار شود.

اختلاف ارزش نقاشی ها، وابسته به مرتبه ای است که ما از حیث زیبایی یا زشتی به آنها اختصاص می دهیم. این واقعیت اثبات می کند که معتقدان به شمایل فریفته شده اند؛ شمایلی که قدرت تقدس را از تصویر قدیس به ناظر زاهد انتقال می دهد. آنچه آنها واقعاً تجربه می کنند، زیبایی نقاشی است که صرفاً به مهارت هنرمند مربوط است؛ و به هیچ وجه، نتیجه تبعید دینی شخصی که موضوع نقاشی است، نیست. اما اگر افرادی تصاویر نازیبا یا حتی زشت را می ستایند، کاملاً فریفته شده اند؛ زیرا آن تصاویر اصلاً باعث تحریک آنها نمی شود. قدرت خداوند، هماهنگی و سازگاری جهان را حفظ می کند؛ و هیچ نقاشی ای را نمی توان مناسب و مطابق این بنایی که حاصل قدرت او است، دانست.

در زمان خلقت جهان، هنر نقاشی موجود نبود. نه هابیل^۲ و نه خنوخ^۳ هیچ کدام نمی توانستند خداوند را در شمایل بیرونی؛ زیرا هیچ گونه تجربه ای از هنر دنیوی

1. Gregory the Great

2. Abel

3. Enoch

نقاشی وجود نداشت. هنوز مناطقی وجود دارد که در آنجا انسان‌ها از این هنر ناآگاهند؛ اما این فرض نامعقول است که بگوییم اهالی آن مناطق، قدرت خداوند را نمی‌پرستند. در بسیاری از آثار هنری که حکومت شرق، برخلاف حکومت شمال غربی - یعنی حکومت کارلنژیان - در دسترس داشت، سازگاری و هماهنگی فراوانی وجود داشت که امکان شکل‌گیری ماده آن استدلال بدون توجه به آن بعید به نظر می‌رسد. همچنین می‌توان افزود که محور استدلال این فلسفه هنر، یعنی اینکه فعل اخلاقی را نمی‌توان از طریق تصاویر مرئی آموخت، با واقعیت‌های نظام حکومتی فرانک‌ها رابطه دارد.

شارلمانی که وظیفه تعلیم اصول دین را به وظایف سنتی شاه اضافه کرده بود، نمایندگان خود را در ولایات به کار گرفته بود تا افکار رعایای وی را با «کلمه» شکل دهند. به نظر می‌رسد که این تجربه عمل حکومتی، در بحث‌های کتاب شارلمانی منعکس می‌شود. از دیدگاه کارولنژی، جدی‌ترین اعتراضی که جدالیون روم شرقی در مقابل انتقاد از پرستش شمایل اقامه کرده بودند، این قول خداوند در سفر تکوین بود که خداوند انسان را شبیه به خود خلق کرده است. این امر در آخرین مرحله چنین توصیف می‌شد که صورت انسانی، وحی خداوند در مرتبه‌ای پایین‌تر است تا دومین عمل بزرگ حکمت خداوندی یعنی تجسد را فراهم سازد. نمایندگی مسیح به عنوان آخرین حلقه در سلسله‌ای فرض می‌شد که خداوند آن را خلق کرده بود، تا خود را نازل و بر مخلوقاتش نمایان کند. رابطه تصویر با نمونه اصلی مانند رابطه سایه با جسم است. در این مرحله، کارولنژیان از اینکه آن عقیده، مطابق با سلسله نوافلاطونی تفسیر شده است، هیچ‌گونه شناختی نداشتند. اما آنها شدیداً این مبارزطلبی را در مقابل خود به عنوان پیروان کلیسای ارتدکس احساس می‌کردند و تأکید داشتند که مسیح‌شناسی، محور ایمان آنها است. با این حال، منکر این بودند که این دیدگاه مستلزم وجود واسطه‌ای مادی میان انسان و خداوند باشد. سخن سفر تکوین براساس حجیت قدیس آمبروس^۱ و قدیس آگوستین^۲ تفسیر می‌شود: صفات نفس، نمایانگر شباهت به خداوند هستند، نه صورت‌های بدن. هیچ

1. St. Ambrose

2. St. Augustine

وظیفه‌ای برای قلم نقاش وجود ندارد. آگوستین در گزارش زندگی شخصی خود در کتاب اعترافات بر این قطعه از تفسیر کتاب آسمانی تأکید کرده بود؛ قطعه‌ای که اسقف میلان به کمک آن، توانسته بود تردیدهای عمیقاً ریشه‌دار دوران جوانی خود را به الهیات کتاب عهد عتیق ازین ببرد. تعلیم آن پدر به‌خوبی با روحیه نویسندگان کارولنژی در آن مجادله متناسب بود. توصیف طرز تفکر شرقی به عنوان احیای خرافه‌پرستی شرک‌آلود، زمینه مناسبی برای عرضه حکومت پادشاهی فرانکی به عنوان حکومتی که هم رسمی و هم عقلی است، فراهم کرد.

بعضی فقرات آن رساله نشان می‌دهد که این تصویر، همه جنبه‌های واقعیت را شامل نمی‌شود. کتاب شارلمانی میان شمالی روم شرقی، به عنوان موضوع‌های فرهنگی که صرفاً ساخته انسان است، و آثار که عبارت از اجسام و جامه‌های قدیسین است و متألهان فرانکی آنها را موضوع‌های درست پرستش می‌دانستند، خط قاطعی ترسیم می‌کند. اما از روی این اظهارات حاشیه‌ای نباید تخمین زد که اعتقاد به کمک نیروهایی که از این آثار متشعشع می‌شوند، تا چه اندازه به عنوان انگیزه محرک و محور دینداری عمومی در همه جای امپراتوری کارولنژیان اهمیت داشتند؛ در عین حال این درست است که کتاب شارلمانی با عقلی کردن دیدگاه حکومت پادشاهی که اخلاق و تربیت دینی را به عنوان بخشی از وظایف خود می‌دانست، جنبه نابی از آن دوره را منعکس ساخت. می‌توان علاقه شارلمانی را به متن خالص کتاب مقدس و سایر آثار کلاسیک دینی که وی می‌خواست آن را مبنای وحدت معنوی ملل مختلف امپراتوری خود قرار دهد، دنباله انتقاد عالمانه‌ای دانست که نویسندگان کارولنژی در مقابل داستان‌های دینی شرق مطرح کردند. این جنبه از سیاست وی که اندیشه حکومت پادشاهی منسوب به کتاب مقدس الگویی آن است، در فلسفه اراده‌گرایانه کتاب شارلمانی ریشه داشت: انسان مستقیماً با خداوند اراده‌آور و روبه‌رو می‌شود. اعتقاد به هیچ‌گونه واسطه‌ای که بانیره‌های ذاتی خود موجب شده باشد و انسان بتواند براساس آن اعمال نفوذ کند، جایز نیست. جهان خارج، فقط به عنوان صحنه‌ای برای فعل بشری خلق شده است.

بدین ترتیب، آغاز تفکر غربی، از طریق تماس با کتاب مقدس تعیین می‌شود؛ و جای زیادی برای به کارگیری اندیشه‌های فلسفه باستان وجود ندارد: قطعاً از فلسفه افلاطونی در صورت بخشی به تقابل نفس و بدن کمک کرده‌است، و بعضی از مفاهیم منطقی برگرفته از کتب هنرهای هفتگانه، از آن استدلال حمایت می‌کنند؛ اما در کتاب شارلمانی، هیچ نشانه‌ای وجود ندارد مبنی بر اینکه دو نسل بعد محققى از دادگاه سلطنتی سعی خواهد کرد مسائل روز خود را به کمک جذب و تحلیل جامع تفکر یونانی حل کند.

ب - مباحث سیاسی و الهی بعد از مرگ شارلمانی

مرگ شارلمانی، حادثه‌ای که نشانگر آغاز انقراض امپراتوری وی است، هیچ‌گونه تأثیر زیانباری بر تعلیم و تفکر نداشت. کار نسخه‌برداری و بررسی متون مقدس، که وی آن را ترغیب کرده بود، در اتاق‌های مخصوص کاتبان کتاب مقدس و کتابخانه‌های مؤسسات کلیسایی بزرگ ادامه یافت. به علاوه، ترغیب او، بهترین نتیجه خود را در دهه بعد از سال ۸۱۴ نمایان ساخت. انسان قرن هشتم که تعلیم جدید را فراگرفت و آن را در نوشتن نثر و نظم بکار برد، با مشکل زبان اصلاح شده، سنت ادبی و صورت‌های فکری متعلق به تمدن قبلی که ناشی از شرایط بسیار متفاوت زندگی بود، مواجه شد. تنها پس از مرگ شارلمانی بود که زبان لاتینی به ابزاری کافی برای بیان آزادانه واکنش‌های فکری نخبگان معاصر درباره تجربه معاصر تبدیل شد. همین تمایل به گسترش عقلی در قرن نهم بود که تنها شانس واقعی موفقیت رابه شارل طاس^۱ عطا کرد، هنگامی که در سال ۸۴۳ به موجب معاهده وژدوم^۲، قانوناً شاه بخش غربی امپراتوری پذیرزگش شد. او ناچار بود بی‌نهایت کوشش کند تا خود را در مقابل فتودال‌های غیرمطیع، تجاوز بربرها و ادعاهای رقیب یعنی کارولنژیان‌های فرانکی شرقی، حفظ کند. اما او می‌توانست ایده حکومت پادشاهی را به عنوان محور تجمع اذهانی که در زمینه علم و هنرهای

1. Charles the Bald

2. Verdum

زیبا فعال بودند، زنده کند؛ ولی درست به این دلیل که تأثیر حکومت پادشاهی بر آموزش در طی دوره کارولنژیان، بیشتر از هر دوره دیگری در قرون وسطای متقدم بود، تغییرات حاصل در صحنه سیاسی و اجتماعی بالضروره حیات عقلی را متأثر می‌ساخت. در طول حکومت شارلمانی، تحقیقات در تماس نزدیک با اندیشه‌هایی قرارداد است که حاکم به کمک آنها مؤسسات دنیوی و کلیسایی را تحت کنترل یکنواخت خود نگاه می‌داشت. موضوعات جدلی مهم فقط در تعارض با یک قدرت خارجی ممکن بود مطرح شوند؛ مانند آن تعارضی که کتاب شارلمانی را به وجود آورد. اندکی بعد از سال ۸۱۴، در حکومت پسر شارلمانی، لوئیس پرهیزگار^۱، طلوع قدرت عوامل حکومت اشرافی دنیوی، واکنش مخالفی را در میان اسقف‌ها برانگیخت که در ادبیات عمومی که آزادانه در باب تعارضات درونی بحث می‌کرد، به بیان درآمده است. بدین ترتیب، تجربه تجزیه اجتماعی، برای مدتی، فکر انسان‌ها را به حرکت درآورد. آنان به عصر طلایی امپراتوری فرانکی نظر افکندند؛ و با این کار، محرک‌های اعمال سیاسی شارلمانی را به یک نظام منطقی سازگار مبدل ساختند. در این گروه، اسقف اعظم، آگوبارد اهل لیون^۲، مشهورترین نویسنده بود. از نظر وی، معاصرانش عصر قدیم جهان را به نمایش گذاشته بودند. او به عنوان نشانه چنین زوالی، به انواع گوناگون اعمال خرافی در اطراف خود، اعم از اعمال دنیوی و اعمال کلیسایی، اشاره می‌کند: انسان‌ها سعی می‌کنند بیشترین تأثیر را بر جهان مخلوق اعمال کنند؛ جهانی که در واقع باید به عنوان موضوعی در دست خداوند، و رای دسترس انسان‌ها باقی بماند. در اینجا شاهدیم که فلسفه کتاب شارلمانی، تحت شرایطی بسیار متفاوت به اجرا درمی‌آید. نمونه خوبی از این نگرش، طرحی است که به امپراتور لوئیس ارائه شد، مبنی بر اینکه با راه‌اندازی جنگی کوچک باعث شود خداوند حکم درست و غلط خود را آشکار سازد، و بدین ترتیب آزمایش سخت را موقوف سازد. او این اصل را به عنوان وسیله‌ای توصیف می‌کند که افراد پیر و ضعیف را در معرض باج سبیل راهزنان قرار می‌دهد.

1. Louis the Pious

2. Agobard of Lyons

این استفاده قانونی، مروج این عقیده است که خداوند شخصی را که بخواهد همقطاران خود را به جهت برتری قوت مادی خود ازین ببرد، یاری می‌کند. آگوبارد این استدلال را براساس اعتقادی قرار می‌دهد که با آگوستین در آن شریک است؛ مبنی بر اینکه پیروزی ثابت نمی‌کند که شخص فاتح در جانب خداوند بوده باشد. نه شاه نیکو^۱ مصری که شاه جو سیاس^۲ پرهیزگار را در جنگ کشت به این طریق از او متمایز می‌شد و نه عرب‌ها (مسلمانان) که اورشلیم (بیت المقدس) را فتح کردند، به این دلیل از یکدیگر متمایز می‌شدند. واقعیت آزاده خداوند را نه از طریق تصمیمات بزرگ سیاسی می‌توان پی‌جویی کرد و نه از طریق حوادث زندگی روزمره. امپراتور باید این گوناگونی حقایق قبيله‌ای را که از مفاهیم دینی غلط حمایت می‌کند، منسوخ سازد و قانون واحدی را جایگزین آن کند.

گسترش آزادی بحث انتقادی که در قلمرو مسائل سیاسی آغاز شد، به حوزه نظری‌تر مسائل الهی نیز راه یافت. پیشرفت مطالعات مربوط به اولیای مسیحی، به این کشف منجر شد که تألیف وحی و فلسفه در دوره کلاسیک از زمان قدیس آمبروس تا زمان بوئتیوس، موجبات قومی‌ای را فراهم ساخته است تا با روشن کردن اندیشه‌هایی که متناقض‌اند و یا متناقض به نظر می‌رسند، سایر اندیشه‌ها را ساده و متمایز سازد. این امر با اعمال مفاهیم جدلی که از کتاب‌های خطابی کلاسیک اخذ شده بود، صورت گرفت. در طی سال‌های چهل و پنجاه، شاه شارل ملقب به طاس با فرستادن پرسشنامه در مورد نکات مورد مشاجره به میان محققان این‌گونه فعالیت‌های عقلی را تشویق کرد. از حیث نظری، مقصود، این بود که سرانجام فقط یک جواب درست یافت شود؛ جوابی که همه رعایای شاه باید از آن پیروی کنند. اما حکومت پادشاهی در ایجاد وحدت، دیگر آن اعتباری را که کارولنژیان‌های نخستین داشتند، نداشت و شاید خود پادشاه شارل کاملاً راضی بود که عقاید گوناگونی را که بر قرائت‌های مختلف پدران مقدس مبتنی است، برانگیزد. او در

1. Nicho

2. Josias

حدود سال ۸۵۰، پرسشنامه‌ای به مدرسهٔ کلیسای جامع رَنس^۱ فرستاد که در آن این مسئله مطرح شده بود که آیا خداوند باید تنها وجودی دانسته شود که بری از ماده است یا نه. این سؤال از مسئلهٔ کلی تر نسبت نفس با مکان ناشی می‌شود. در همان زمان راترامنوس^۲، محقق و جدلی مشهور، که ما او را به‌عنوان راهبی در جامعهٔ دینی گُربی^۳ (۶۸ - ۸۳۰) پیرو فرقهٔ بندیکت می‌شناسیم، فقرات منسوب به اولیای مسیحی را در رسالهٔ درباب نفس در پاسخ به تحقیقی مشابه از سوی دربار سلطنتی جمع‌آوری و بررسی کرد. ده سال بعد بود که اسقف اُد اهل بیوویس^۴ که احتمالاً از رسالهٔ درباب نفس راترامنوس مطلع بود، از وی خواست تا درمقابل این نظریه که نفس، کیفیات خود را از جوهری کلی اخذ می‌کند که به‌واسطهٔ فرایند صدور با آن مرتبط است، از نظریهٔ کلیسایی دفاع کند. این بخش از بحث که بر مفاهیم نوافلاطونی مبتنی است، اساساً از یک فرد ایرلندی به نام ماکاریوس^۵ است که بعدها شاگردی گمنام - راهبی در یک صومعه که اسقف به او توجه خاصی داشت - در آن تجدیدنظر کرده بود. راترامنوس، پس از تبادل نظرهای مقدماتی با اسقف و راهب، با نوشتن رسالهٔ دوم درباب نفس، به این درخواست پاسخ گفت. نقطهٔ شروع این بحث، فقره‌ای از کتاب درباب کمیت نفس^۶ نوشتهٔ آگوستین بود. این کتاب، که محاوره‌ای میان استاد و شاگرد است، در سال ۳۸۸ اندکی بعد از تغییر دین مؤلف نوشته شده، و مقصود از آن بنای تفسیر روحانی از نفس انسان درمقابل ماده‌گرایی فرقهٔ مانوی بود. فقره‌ای که ماکاریوس نظریهٔ مابعدالطبیعی خود را بر آن بنا نهاده بود، یک قیاس دو حدی فلسفی را توضیح می‌دهد: به‌نظر می‌رسد که وحدت همهٔ نفوس با این ملاحظهٔ ساده منتفی می‌شود که یک نفس واحد و یگانه نمی‌تواند در زمان واحد هم خوشحال و هم غیرخوشحال باشد؛ امری که در میان افراد مختلف طبیعی است. از سوی دیگر، به‌نظر آگوستین، انکار هرگونه پیوندی میان نفوس، به‌طور مضحکی غلط است؛ در حالی که فهم طریق میانه یعنی این

1. Reims

2. Ratramnus

3. Corbie

4. Odo of Beauvois

5. Macarius

6. *De quantitate animate*

اندیشه که نفوس به یک اندازه با یکدیگر در وحدت و اختلاف هستند، آنقدر مشکل به نظر می‌رسد که مخاطبان هرگونه کوششی برای اثبات آن را، جدی تلقی نخواهند کرد. نظریهٔ ماکاریوس، تعریف دقیقی از این وضعیت میانه عرضه می‌کند که چنان که وی و شاگردش معتقدند، پدر آن را انجام نداده بود، زیرا او این راه‌حل را برای مخاطبان بی‌سواد خود خیلی مشکل می‌دانست.

برطبق نظر ماکاریوس، نفسِ نوعی تقسیم می‌شود و به بدن‌های فردی اختصاص می‌یابد؛ اما در وجود به‌عنوان منبعی باقی می‌ماند که جواهر فردی، وجود مجزای خود را دائماً از آن اخذ می‌کنند. راترامنوس این وضعیت را به‌عنوان فرض یک نفس کلی تشخیص می‌دهد، و آن را در مقابل تعلیم مسیحی، نظریه‌ای باطل می‌داند که فلسفه از آن حمایت نمی‌کند. راترامنوس برای اثبات این نکته، از بحث بوئیوس درباب واقعیت کلیات استفاده می‌کند. راترامنوس از آن دو شقی که در فقرهٔ مشهور بوئیوس عرضه شده است، راه‌حل سلبی را انتخاب می‌کند. انواع در واقعیت وجود ندارند؛ آنها انتزاعاتی هستند از تعدادی پدیدارهای جزئی. بنابراین، نوع هرگز نمی‌تواند علت وجود فرد باشد. این نظریه که نفس جزئی نمی‌تواند جدای از نوع - یعنی نفس کلی - وجود داشته باشد، تنها تحریف حقیقت است. هیچ نوعی در واقعیت وجود ندارد که حاصل فعالیت ذهن نباشد؛ ذهنی که موجودات فردی گوناگون را ادراک و آنها را بر طبق شباهت‌هایشان طبقه‌بندی می‌کند. در نتیجه، نفس به‌عنوان نوع، فقط در ذهن موجود است و نمی‌تواند حامل کیفیات عرضی باشد؛ در حالی که نفوس جزئی که خداوند به بدن‌های فردی انسانی اختصاص داده است، وجود و کیفیت خاص خود را دارند. وقتی از نفس یک انسان واحد مثلاً سیسرون سخن می‌گوییم، مفهوم نوع را به کار می‌بریم؛ و در عین حال، بیان ما دربارهٔ نفوس کثیر نیست بلکه دربارهٔ یک نفس واحد است. و مادام که دربارهٔ نفوس، از آن حیث که به‌طور مختلف موجودند، سخن می‌گوییم، فقط از جنبه‌های مشترک آنها حرف می‌زنیم و به وجود خاص یک نفس واحد توجه نداریم. بنابراین، بیان آگوستین مبنی بر اینکه نمی‌توان ثابت کرد که وحدت جوهری

و اختلاف فردی هر دو با هم در نفس انسان وجود دارند، کاملاً جدی و درست است.

بدین ترتیب، راترامنوس نظریه منطقی بوئتیوس را به کار می‌گیرد تا تفسیر رضایت‌بخشی برای فقره منسوب به اولیای مسیحی فراهم کند. فلسفه معتبر که در نظر وی همان منطق است، تفکر نظری خطرناکی را مرتفع می‌سازد.

ج - ژان اریژن و تفسیر جهان‌شناختی او از [نظریه] مارتیانوس کاپلا^۱ ژان از میان این مشاجرات، مسئله تقدیر بیشترین و شدیدترین علاقه را برانگیخت. این مسئله، به بخشی از تعلیم قدیس آگوستین مربوط می‌شود که ظاهراً تفسیر کلامی محض از کتاب مقدس است به دور از علائق فلسفی وی. با وجود این، این مسئله با تأثیری که برگسترش فکر ژان اسکات اریژن داشت، به طلوع تفکر فلسفی، در مرحله نهایی دوره کارولنژی، نیروی محرک قوی‌ای بخشید. طرحی از خط‌مشی او، نشانگر این امر است. دومین و سومین نام وی، او را یک اپرلندی توصیف می‌کند. اما وی را فقط بر روی قاره اروپا (بدون جزایر بریتانیا) می‌شناسیم؛ که باید اندکی بعد از سال ۸۴۰ به عنوان معلم دستور در آنجا به حکومت شارل ملقب به طاس ملحق شده باشد. از نظر مکانی به نظر می‌رسد که وی با کلیسای جامع لائون^۲ مرتبط بوده است. تأثیر مطالعات و تعلیم او بر محققان نسل‌های بعد را می‌توان در کتاب‌های خطی این ناحیه دنبال کرد. ملک سلطنتی کوئزی^۳ که به همان همسایگی تعلق داشت، برای حکومت شارل محل اقامت مهمی بود. مهم‌ترین شاهد ما بر فعالیت‌های اریژن در این دوره، پردنتیوس اهل تروا^۴ است، که تا زمان ارتقا به مقام اسقفی در سال ۸۴۶ دوست و همراه ژان اسکات بود. پنج سال بعد، هنگامی که او علیه دوستش مطلب می‌نوشت، گزارش کرد که وقتی با یکدیگر زندگی می‌کردند، از خود اریژن و نیز از دیگران شنیده است که در جریان مطالعه آثار مارتیانوس کاملاً از دستور زبان به تعلیم نظریه‌های جهان‌شناختی کشیده شده

1. Martianus Capella

2. Laon

3. Quierzy

4. Prudentius of Troyes

است.

اکنون به نظر می‌رسد که ما اولین کتاب از مارتیانوس کاپلا را که پیش‌نویس تفسیرهای وی است، در اختیار داریم؛ کتابی که منطبق بر ملاحظات انتقادی پرونتیوس است. موضوع آن کتاب، یعنی حرکت عطارد و زهره از طریق افلاک آسمانی، به ما اجازه می‌دهد که گسترش علایق نویسنده را در مرحله اولیه زندگی اش دنبال کنیم. تمایل مارتیانوس به استفاده از اصطلاحات یونانی، به عرضه دانشی که ایژن با سایر محققان که از ایرلند به اروپا آمده بودند در آن شریک بود، دامنه وسیعی بخشید. آنها می‌خواستند فرهنگ چندزبانی زبان‌های مقدس را که لاتین کلیسای غربی را با یونانی متون یونانی کتاب عهد عتیق ترکیب می‌کرد و گاهی رکن سومی یعنی تشبیهات عبری از آثار قدیس جروم^۱ را نیز به آن می‌افزود، تکمیل کنند. به علاوه، متن مارتیانوس، فرصت خوبی در اختیار زبان لاتینی گذاشت تا به توضیح زبانی بپردازد که از حیث مجموعه لغات، سبک و موضوعات باستانی مشکل بود. گردش‌های جهان‌شناختی که ژان اسکات به واسطه غرابت خاص متن وی به سوی شناخت آنها کشیده شد، مشخص‌تر به نظر می‌رسند. مارتیانوس در بخش مقدماتی دایرةالمعارف خود، خدایان المپید را دارای استعدادی دوگانه می‌داند. خواننده باید آنها را هم به عنوان شخصیت‌های انسان‌گونه اسطوره‌شناسی یونانی و هم به عنوان سیارات تصور کند. وقتی عطارد (خدای رومی پیک سایر خدایان) با آپولو، یعنی خدای آفتاب در افلاک آسمانی اش ملاقات می‌کند، هر دو به آسانی از بخشی به بخش دیگر تغییر مکان می‌دهند. ماده خامی که مارتیانوس در این شرح به کار می‌برد، نسبت‌هایی با دین باستان دارد که در آن سیارات، خصیصه نیروهای طبیعی انتزاعی را با شخصیت انسانی ترکیب می‌کردند. این ایهام، که به خوبی با روند کلی تفسیر ارائه شده در کتاب‌های خطی اسطوره‌شناسی باستان موجود در کتابخانه‌های قرون وسطی، متناسب است، بخت خوبی در اختیار ایژن قرارداد. به یقین وی در دیدگاه مظنونانه نسل قبلی محققان کارولنژی درباره تفسیر

فلسفی اسطوره‌شناسی شریک نبود. عطارد می‌خواهد با آپولو دربارهٔ گرفتاری خویش مشورت کند؛ و در تفاسیر توضیح داده شده است که فاصله کوتاه میان آن سیاره و خورشید چنین تعاملی را ضروری می‌سازد؛ و این نظریه را اضافه می‌کنند که عطارد و زهره به دور خورشید می‌گردند. اریژن در دوگردش طولانی دربارهٔ سفر نفس از خانهٔ آسمانی‌اش از طریق کرات سیاره‌ای به سوی بدن و سفر آن بعد از مرگ در جهت مخالف سفر اول بحث می‌کند. فسادهایی که بر اثر ماندن نفوس بر روی زمین ناشی شده است، قبل از آنکه به نفس اجازه داده شود تا به جهان ستارگان برگردد، در جهان سیارات تطهیر می‌شود. در شرح اریژن، تفسیر ماکریوس^۱ از کتاب رؤیای سیپون^۲ سیسرون به عنوان منبع اصلی ذکر شده است. اریژن در ضمیمه تشریحی خود در باب سفر آسمانی نفس تأکید می‌کند که مکتب افلاطونی، که وی این نظریه را به آن نسبت می‌دهد، هیچ‌گونه مکانی را خارج از جهان نمی‌پذیرد، که در آنجا نفس بتواند کيفریا پاداش ببیند. این بیان منعکس‌کنندهٔ قصهٔ ماکریوس در اثبات این امر است که توصیف سیسرون از وضعیت انسان در جهان، عرضه‌کنندهٔ نظریهٔ درست افلاطونی است. علاقهٔ اریژن به تفسیر فلسفی اسطوره‌شناسی شرک‌آلود، همچنین در نوشتهٔ وی در باب نظریه‌ای آشکار می‌شود که خدا را با نفس عالم یکی می‌داند؛ در حالی که خدایان واحد، نمایندگان لایه‌های مختلف جهان از اتر تا زمین هستند. و منبع بی‌واسطهٔ این سخن، یعنی مشاجرهٔ قدیس آگوستین علیه رومیان باستان، ذکر نمی‌شود.

پروودنتیوس در مشاجره‌اش با استناد به یک نقل قول طولانی از کتاب شهر خدا^۳ آگوستین به شدت بر این نقص تأکید می‌کند. در این متن، وی اریژن را متهم می‌کند به اینکه از کتاب پدر که الگویی برای دفاع از مسیحیت است، به عنوان منبع اطلاعات برای نشر خرافات شرک‌آلود استفاده کرده است. اسقف این دیدگاه را تا مجذوب شدن اریژن به مطالعهٔ مارتیانوس دنبال می‌کند.

1. Macrobius

2. *Somnium Scipionist*

3. *De Civitate Dei*

«در این اثر، وی به نظریه‌هایی می‌پردازد که چون در خارج از مکان طبیعی جهان چیزی را نمی‌پذیرند، تعلیم مسیحی درباب سرنوشت نهایی انسان را باطل می‌دانند.»

یک کتاب خطی چاپ پاریس، ویراسته سی. لوتز^۱ پیش‌نویسی را عرضه می‌کند که احتمالاً در حدود سال ۸۶۰ به اتمام رسیده است. آن پیش‌نویس، واکنش اریژن را در برابر حمله کلامی علیه علائق جهان‌شناختی‌اش نشان می‌دهد. تفسیر ورون^۲ از خدایان شرک‌آلود به عنوان نمایندگان نفس عالم اکنون پس گرفته می‌شود و این بیان که برطبق نظریه افلاطون، هیچ چیزی در خارج از جهان وجود ندارد، حذف می‌شود. اما این حذف‌ها زیرکانه است؛ و فقط به مطالبی مربوط می‌شوند که به آسانی مورد حمله قرار می‌گیرند. پیوند اریژن با دین جهانی باستان حتی آشکارتر شده است. اکنون خود مارتیانوس، افلاطونی دانسته می‌شود. این نظریه که خورشید به عنوان نفس جهان، همه نیروهای حیاتی را چه عقلی و چه غیرعقلی به سوی جهان می‌افکند، نظریه‌ای که اریژن آن را از ماکریوس و کالسیدیوس^۳ می‌داند، در کتاب وی (مارتیانوس) کشف شده است. این نظریه به شخص دستوری (صرفی و نحوی) که ذهن فلسفی دارد، تشکیل نظریه جدید را درباب حرکت سیارات به دور خورشید الهام می‌کند که با فهم وی از متن مارتیانوس متناسب است.

د - تفسیر مجدد یک فیلسوف از قدیس آگوستین

شدت علائق جهان‌شناختی اریژن، ویژگی شخصی خاص وی بود؛ اما خود آن کار، یعنی شرح یک متن دشوار، به خوبی با قالب تحقیق آن زمان متناسب بود. همین جنبه از کار او درباب مارتیانوس بود که او را به سوی بحث درباره تفسیر درست قدیس آگوستین کشاند. این بحث به واسطه اصرار شدید گتسالک^۴ بر یک جنبه از نظریه منسوب به اولیای مسیحی پدید آمد: ایمان گتسالک به اینکه اراده‌ای الهی سرنوشت انسان را به طور مطلق معین ساخته است، شاید از نظر منشأ، با

1. C. lutz

2. Varro

3. Calcidius

4. Gottschalk

طغیان آن جوان شریف ساکسونی (قبیله‌ای آلمانی نژاد در قرن دوم میلادی) در ۸۲۹م علیه پیروی از زندگی رهبانی در فولدا^۱ مربوط باشد. عقیده وی چنان‌که بسط یافته است، حاکی از کاهش ارتباط میان مؤسسات دینی و نجات بشری است. اما با توجه به متون مفصلی که اکنون از آثار وی در اختیار ما است، در مفاهیم و اندیشه‌های وی امری پیش مسیحی یا آلمانی نمی‌یابیم. او از نظر ترکیب مطالعات دستوری و کلامی و از نظر شعر، قطعاً یک محقق دوره کارولنژی است. او به واسطه تأثیر شدیدی که نظریه آگوستین در باب تقدیر، مطابق با تعلیم فولجنتیوس^۲ اهل روسپی، بر تفکر وی داشت، از دیگران متمایز می‌شود. گتسالک، احیای مجددی را از تجربیات دینی پدر عرضه می‌کند؛ که به نظر می‌رسد آن تجربیات با اندیشه‌های برگرفته از منابع افلاطونی که آگوستین تحت تأثیر آنها ناگهان خود را از بیعت دین مانوی آزاد ساخت، تناقض دارند. این نظریه به جهت تأکید بر اهمیت اراده غیر مسئول خداوند نمی‌توانست در فهم فلسفی نفوذ کند.

آن دو اسقف اعظم، هرابانوس ماروس اهل ماینس - اولین سر راهب گتسالک در فولدا - و هینکمار اهل ریمز^۳ بودند که دشمن همواره او باقی ماندند و از او در اواخر زندگی‌اش مانند یک زندانی نگاهداری کردند. انگیزه اصلی آنها در این کار عبارت بود از اعتراض گتسالک به همه مؤسسات کلیسایی و نظام اخلاقی که آنها در صدد اعمال آن بودند؛ اعتراضی که در تعلیم اولین راهب مکنون بود. آن اسقف‌ها تحت تأثیر شرایط آن زمان حق داشتند که کلیسا را تنها قدرتی بدانند که می‌تواند بخشی از نظام کارولنژی را در یک حکومت پادشاهی در حال تجزیه، حفظ کند. به این دلیل بود که هینکمار خود را مدافع اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی ساخت. اما بعد فهمید که آنچه گتسالک را از عقاید متکلمان زمان خود جدا ساخته، مزاج وی است که تحت قاعده درآوردن امور را به وی الهام می‌کند، نه جوهر ارادت آگوستینی وی. گسترش مطالعات منسوب به اولیای مسیحی و هرج و

1. Fulda

2. Fulgentius of Ruspe

3. Hinkmar of Reims

مرج در جهان اطراف، هر دو مانع علاقه جدی و هوادارانه مخصوصاً به مراحل بعدی تفکر پدر شد. هینکمار به ناچار با مقاومت محققان در همسایگی استان «سانس»^۱ روبه‌رو شد و چون خودش در حقوق قوی‌تر از کلام بود، درصدد کسب حمایت متخصصان برآمد. اما آنها دلیل رضایت‌بخشی به نفع وی اقامه نکردند. در این زمان، حدود سال ۸۵۰، اریژن یک فرد عادی (غیرروحانی)، یک دانشجوی کلام، کاملاً ناشناخته بود. شاید هینکمار می‌دانسته است که این حرکت می‌تواند رابطه وی را با دربار تقویت کند. شاه شارل، به مسائل ناشی از این مشاجره خیلی زیاد علاقه‌مند بود. اما انگیزه اصلی وی، ویژگی خاص آن مشاجره بود. هینکمار درمقابل این اظهار که وی مطلب آگوستین را بد فهمیده است، به محققمی نیازمند بود که بتواند با مهارت جدلی به‌طور قاطع نشان دهد که نظریه تقدیر دوگانه، تقدیر به خیر و تقدیر به شر، هیچ‌گونه اساسی در تعلیم پدر ندارد. این وظیفه‌ای بود که اریژن به عهده گرفت و امری بود که سرانجام او را از علاقه جهان‌شناختی اولیه‌اش منصرف و به فلسفه نوافلاطونی رهنمون ساخت. این امر برای او به این معنی بود که باید قسمت‌هایی از آثار پدر که در آن بر اراده آزاد و بر نفی واقعیت جوهری شر تأکید می‌شود، از بقیه قسمت‌ها جدا بوده باشد و به‌عنوان تنها معنی خالص کل تعلیم وی دانسته شود. گتسالک که گرایش وی به آگوستین کمتر یک‌جانبه بود، وظیفه‌ای مشابه اما سهل‌تر به عهده داشت. خط‌مشی وی بر اساس جنبه‌هایی از تعلیم آگوستین بود که در دوره اخیر زندگی وی به‌عنوان پاسخی به مبارزطلبی پلاژین‌ها بر آنها تأکید می‌شد. از این دیدگاه بود که آگوستین در کتاب عدول از افکار قبلی^۲ دو بخش اعظم اثر قبلی خود را نقادانه تجدیدنظر کرده بود. لذا گتسالک، با نقل بعضی از فقرات آگوستین در باب اینکه منشأی هر دو مدینه در اراده خداوند است، می‌توانست خود را کاملاً برحق بدانند که نظر نهایی استاد را عرضه کرده است: چون آگوستین به تجدیدنظر دقیق و پس‌گرفتن ادعای خود عادت داشت، چنین جملاتی را بدون تغییررها نمی‌کرد مگر اینکه معتقد بود که آنها کاملاً درست و

با ایمان کاتولیک کاملاً سازگارند. گتسالک با لطافت بسیار، به بیان دو عقیده متعارض در تعلیم قدیس آگوستین می‌پردازد، اما جنبه فلسفی کار او مسکوت و نادیده گرفته می‌شود. بدیهی است که گتسالک آن را یک مرحله از پیشرفت انسان فرض می‌کند که در آن آگوستین به اندازه کافی از خود انتقاد کرده است؛ و در نتیجه، مرحله‌ای است که نمی‌تواند نمایانگر حقیقت الهی باشد. گتسالک احساس نمی‌کرد که برای هماهنگ کردن جنبه‌های مختلف اثر قدیس آگوستین، لازم است به قدرت جدلی خود متوسل شود.

در تقابل آشکار با وی، اریژن که قصد دارد تعلیم منسوب به اولیای مسیحی را به منزله یک فلسفه دین هماهنگ مبرهن سازد، نمی‌تواند از بحث در باب آن فقراتی که مدافعان نظریه تقدیر دوگانه برای اعتباربخشیدن به نظریه خود از آنها استفاده می‌کنند، خودداری کند. وی نظریه‌های مربوط به معانی بیان را به کار می‌برد تا معنای واقعی و دقیق این متون را روشن کند. نه علم پیشین و نه تقدیر، هیچ‌کدام را نمی‌توان همچون یک صفت اصیل به خدا نسبت داد. این مفاهیم، مستلزم فاصله‌ای زمانی میان بینش و حادثه است. اما در مورد خداوند، هیچ اختلافی میان گذشته، حال و آینده وجود ندارد. وقتی آگوستین حقیقت را با زبان فصیح بیان می‌کند، ناچار است استعاره به کار برد؛ و خواننده وی باید سعی کند آنچه را که در آن استعارات مکنون است، به طور متمایز دریابد. اگر درباره پیش‌بینی خداوند سخن می‌گوییم، امکان شباهت به فعل بشری را فرض می‌گیریم که به معنای عنصری از تشبیه است. اما امکان دوم که چشم‌پوشی از آن خطرناک است، عبارت است از تأکید بر تقابل [میان خدا و انسان] که با به کار بردن مفاهیم ناقص در تعریف فعل خداوند پیش می‌آید. وقتی اریژن با فقراتی روبه‌رو می‌شود که درباره تقدیر به مرگ بحث می‌کنند، آنها را بیانات مجازی می‌داند که مقصود از آنها آگاه‌ساختن خواننده از فاصله میان خداوند و بشر است. در این زمینه، آن عالم علم دستور نمونه‌هایی را نقل می‌کند که ایزیدور^۱ آنها را در فقره‌ای در باب سخن تمثیلی به کار

برده است. بدین ترتیب، وی مبرهن می‌سازد که تفسیر او از فقرات آگوستین، مطابق با قواعد مدرسه است. گرایش اریژن روشن است: اریژن نمی‌توانست از بیانات منسوب به اولیای مسیحی که محور بحث زمان وی بودند، چشم‌پوشد. او آنها را نقل می‌کند؛ اما به محتوای تعلیمی آنها اهمیت نمی‌دهد و لذا برای اینکه تعلیم فلسفی آگوستین (آن‌طور که وی آن را بازسازی کرده است) را با نظریه کلام درباب لطف هماهنگ سازد، نیازی به اعمال مهارت جدلی نمی‌بیند. در این نتیجه نهایی که اریژن از عنصر افلاطونی موجود در تعلیم استادش غفلت می‌کند، اقدام وی با اقدام گتسالک تفاوت زیادی ندارد.

تعلیم مثبت اریژن اساساً در دو جهت قرار دارد. نخست اینکه وی قصد دارد تقدیر دوگانه را به‌عنوان کوششی خطرناک تشخیص دهد که اراده خداوند را با شر پیوند می‌دهد و اراده آزاد انسان را نفی می‌کند. دوم اینکه باید اثبات کند که محتوای اصلی تعلیم آگوستین برضد این تقدیر است. لذا اریژن اساساً به مجموعه اندیشه‌هایی توجه می‌کند که پدر در مخالفت با تعلیم مانوی در باب شرّ عرضه کرده بود؛ تعلیمی که شر را جوهر طبیعی جهان و انسان می‌داند.

اریژن در پیشگفتار کتابش، که خطاب به آن دو اسقفی است که نوشتن آن اثر را به وی سفارش کرده بودند، از خوانندگانش تقاضا می‌کند که او را کافر تصور نکنند آنگاه که وی به ظاهر، علم پیشین خداوند را محدود می‌سازد بدین دلیل که امکان ارتباط واقعی میان علم الهی و نیت بشر از یک سو و همه متعلقات تجربه بشری از سوی دیگر وجود ندارد؛ اموری که باید به‌عنوان نفی جواهر و در نتیجه مخالف ذات خداوند فهمیده شود. ما در زندگی روزمره با پدیده‌هایی روبه‌رو می‌شویم که نمی‌توانند به معنی مثبتی متعلق شناخت واقع شوند؛ زیرا آنها صرفاً نفی اشیای قابل مشاهده هستند. تاریکی نسبت به روشنی و سکوت نسبت به سروصدا چنین وضعیتی دارند. در این زمینه حتی حماقت نسبت به حکمت را می‌توان به‌عنوان نمونه نقل کرد. این امور منفی باید همان چیزی باشد که آگوستین در کتاب شهر خدا آنها را «یک نوع ندانستن» می‌نامد.

تمامی افعالی که ما آنها را شر می‌نامیم و نیز پی آمدهای آنها، تحت مقوله منطقی واحدی قرار دارند. همه آنها نفی خیر هستند. گناه، کمبود عدالت است؛ و عقوبت، نفی سعادت. بنابراین، چنین تجربیاتی را نمی‌توان موجود حقیقی دانست. آنها فی‌نفسه واجد هیچ عنصر اصیلی از حقیقت نیستند. این امر باعث می‌شود که نتوان آنها را متعلق بالقوه علم خداوند دانست. هر شی‌ای که متعلق علم پیشین خداوند است، باید از او یعنی خالق ناشی شده باشد، نه از عنصر عدم؛ عنصری که خداوند خلقت عالم را از آن آغاز می‌کند.

شاید خاص‌ترین بخش رساله اریژن، فصل‌های پایانی آن باشد، که هدف آن کنارگذاشتن این فرضیه است که خداوند برای بخش قابل ملاحظه‌ای از نوع بشر، مکان‌های هلاکت ابدی تعیین کرده است. این تهدید به کیفر بعد از مرگ، موضوع خیلی مهمی برای تأمل است و در بعضی شرایط برای معاصران فیلسوف انگیزه‌ای قوی برای عمل است.

اریژن مخالفت خود را با ارائه شقوقی بیان می‌کند که هر یک از آنها با درجه قطعیتی متفاوت، نمایانگر گرایش او هستند. دلیل اساسی تر بر نفی وجود مکانی در خلقت خداوند که از پیش برای کیفر معین شده باشد، از فهم اریژن از گناه به عنوان عملی که انسان با آن سرنوشت خود را خراب می‌کند، ناشی می‌شود. آن نحوه زندگی که در آن انسان برای همیشه حقیقت را گم و در جهتی مخالف با وظیفه‌اش حرکت می‌کند، احساس دائمی پستی رادر عمق نفس انسان به وجود می‌آورد و همان کیفری است که نفس انسان بر خود تحمیل می‌کند.

تفسیر دوم درباره سخنی است از انجیل مبنی بر اینکه آتش دوزخ برای کسانی آماده شده است که از شیطان پیروی کنند. اریژن برای احتراز از این فرض که آتش دوزخ بخشی از خلقت است، این موضوع را مطرح می‌کند که آتش دوزخ همان عنصر چهارم است. در بالاترین لایه جهان، جایی که این عنصر متمرکز شده است، نواحی‌ای وجود دارد که در آن هم نفوس شیرین و هم نفوس پرهیزگار جمع شده‌اند. اما آن محیط برای هر گروه معنای متفاوتی دارد؛ درست همان‌طور که نور خورشید

برای چشم سالم مفید است و وقتی بینایی آسیب دیده باشد، رنج آور است. در این بیان، اثری از کتاب درباب نظم^۱ آگوستین دیده می‌شود: جنبه‌های تاریک زندگی، نقش خاص خودرانظم جهانی و درزیبایی آن دارند. اما این طرح مختصر تفکر معاد شناختی اساساً از منابع دیگر تأثیر گرفته است. تأثیر مطالعات اولیه اریژن درباب مارتیانوس، که وی را با دین جهانی باستان آشنا ساخته بود، واضح است؛ تأثیر دیگری که قبلاً اسقف «تروا» متذکر شد، مهم‌تر است: ترجمه لاتینی کتاب درباره اصول^۲ اریژن^۳ که روفینوس^۴ آن را انجام داده بود، نظامی از مسیحیت به وی ارائه کرد که می‌توانست او را به تغییر جسورانه یکی از شروط ایمان که برای محیط وی اهمیت فراوانی داشت، ترغیب کند. نحوه تألیف استدلال‌های اریژن به کمک برگزیده‌ای کاملاً یک‌طرفه از آثار قدیس آگوستین که از منابع دیگر فراهم شده است و عدم سازگاری کامل در تعالیم وی نباید این حقیقت را پوشیده دارد که قبل از رسیدن به این مرحله تصویری قطعی از موضع انسان در جهان راهنمای او بوده است. در نظر او، چنان‌که در نظر اریژن، جهان محل تعلم و تربیت است، جایی که انسان به کمک لطف خداوند می‌تواند بیاموزد ضروری را که سوء استفاده از اراده آزاد برای وی پیش آورده است، جبران کند.

همین فلسفه بود که او را به سوی مجادله درباب تقدیر کشاند. اراده آزاد انسان، پیش فرض نظری کوشش هینکمار در به‌اجرا آوردن اندیشه کارولنژی درباب جامعه بود؛ یعنی این اندیشه که جامعه باید با اخلاق مسیحی تحت رهبری کلیسا شکل گیرد. آن سراسقف و آن دستوری سلطنتی می‌توانستند از این دیدگاه خود را متفق و هم‌پیمان بدانند. خصوصیت این مجادله به‌عنوان بحثی در باب تفسیر آگوستین، یقیناً دلیل مهمی بود بر اینکه چرا اریژن در کتاب درباب مشیت^۵ تعلیم خود را عمدتاً بر اساس سنت لاتینی قرار می‌دهد. استفاده از اریژن تنها در فقرات

1. *De ordine*

2. *De Principibus*

3. Origen

4. Rufinus

5. *De Praedestinatione*

کوتاهی درباب کیفی بعد از مرگ نمایان است. از گریگوری اهل نیسا^۱، که اریژن وی را از قبل می‌شناسد، تنها به صورت گذرا نام برده می‌شود. اما جو فکری نخستین کتاب وی به وضوح نشان می‌دهد که صرفاً تماس با مواد ادبی جدید روم شرقی نبود که دستاوردهای بزرگ آخرین دوره زندگی اریژن را فراهم آورد. او بدون تماس با مجموعه آثار آریویاگی^۲، مدافع تصویر سلسله‌ای جهان نمی‌شد؛ تصویری که تفکر کارولنزی دو نسل قبل با آن مخالف بود. اما جزوه وی درباب مسئله تقدیر نشان می‌دهد که ذهن او از قبل به خوبی برای این تغییر آماده شده بود. مداخله آن دستوری در مناظره درباب تقدیر، از هر جهت تجاوز به قلمرو کلام منسوب به اولیای مسیحی دانسته می‌شد. در آن جزوه از تأثیر اریژن به طور کامل صرف‌نظر نشده، اما مشخص‌ترین وجه آن جزوه انتقاد اساسی از احیای مجدد بدعت پلاژین است. پرودنتیوس تأکید کرده است که می‌توان همان روحیه را هم در پلاجیوس^۳ و هم در جولیان اهل اکلانوم^۴، مدافع باحارارت پلاجیوس، دنبال کرد. شاید این برابری را فقره‌ای از کتاب درباب مشیت گنشالک برانگیخته بود؛ که در آن وی اظهار می‌کند که در این دفاع اساسی از مکتب پلاژین، جان کریسوستوم^۵ خارج از محتوای آن، جمله‌ای در حمایت از خطاهای فرقه خود به کار برده است. به یقین در مورد تفسیر اریژن از آگوستین نیز چنین قضاوتی می‌شد. افشای این رابطه رسواکننده باعث شد که سراسقف ریمز وانمود کند که درباره منشأ نویسنده این نوزده فصل که به وی اهدا شده بود، اطلاع درستی ندارد. او برای مشخص کردن محتوای آن فصول، کنایه‌ای را که اول بار قدیس جروم آن را علیه خود پلاژیوس ابداع کرده بود، در دو شورای تصمیم‌گیری درباره اریژن به کار برد؛ و با طرح این شکوائیه که دانشگاه وی آن انسان بی‌ضرر را با این حلیم ایرلندی تغذیه کرده است. اریژن بر این انتقاد پیش‌دستی کرده بود. او از پلاژیوس به عنوان شخصی یاد می‌کند که جلال و قدرت الهی را انکار کرده است، و او را قرین گنشالک قرار می‌دهد که ضرورت را

1. Gregory of Nyssa

2. The Corpus areopagiticum

3. Plagius

4. Julian of Eclanum

5. John Chrysostom

جایگزین جلال خداوندی کرد. فقره مربوط به پلاژیوس به خوبی می‌تواند نشانه‌ای باشد از اینکه اریژن از موضع خود به عنوان بیگانه‌ای در میان محققان زمان خود آگاه بوده است.

این تجربه باعث شد که او بعضی جنبه‌های قابل اعتراض یا روابط رسواکننده فلسفه‌اش را مخفی کند یا پس بگیرد. در پیش‌نویس بعدی وی از نوشتجات مارتیانوس، همین دیدگاه به عنوان جنبه‌ای مشخص ظاهر می‌شود.

شکی وجود ندارد که اریژن و پلاژیوس از این جهت به یکدیگر نزدیک بودند که هر دو اعتقاد داشتند انسان توانایی و مسئولیت دارد که با اراده آزاد، منشأی افعال خود را تعیین کند. در این دیدگاه، هر دو آنها مرید علمای اخلاق باستان هستند. در تفسیرهای پلاژیوس بر نامه‌های قدیس پل، که به خوبی در دسترس آن محقق کارولنژی ایرلندی بود و نیز در تفسیر اریژن بر آثار قدیس آگوستین، در هر دو، تفکر حواریون به یک نوع تأویل می‌شد.

هنگامی که آن فیلسوف کارولنژی در کتاب عدول از افکار قبلی آگوستین این شکایت را می‌خواند که نوشته‌های قبلی مؤلف با تأکید بر اراده آزاد، مورد سوء فهم قرار گرفته و در تأیید موضع پلاژین نقل شده‌اند، ممکن است این اشارات را به مفهومی برخلاف مقاصد آن اسقف بزرگ فهمیده باشد. به یقین شارلمانی چنین جریان گستاخانه‌ای را رد می‌کرده است. اما تلاش افراطی نظری اریژن در فراهم کردن آن اصل، این حقیقت را نفی نمی‌کند که اندیشه‌های تربیتی که با حکومت امپراتور بزرگ ارتباط نزدیکی داشتند، در زمان حکومت نوه وی، نخستین انگیزه تأکید بر آزادی انسان در عمل را در فکر آن فیلسوف به وجود آوردند. اینکه پدران یونانی این امکان را برای او فراهم ساختند که آن اندیشه را استادانه بسازد و به عنوان یک تعلیم سنتی و رسمی توجیه کند، آخرین مرحله پیشرفت وی را معین می‌سازد.



پروفیسر شمیم شاہد کاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی