

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۱۳۷-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

## تحلیل ریشه‌های نوافلاطونی / مسیحی شکل‌گیری

### حق حاکمیت انسان در عصر رنسانس

\* کامیار صفایی

\*\* سیدعلیرضا حسینی بهشتی

#### چکیده

موضوع اساسی مقاله حاضر، یافتن ریشه‌های شکل‌گیری حق حاکمیت انسان در عصر رنسانس و به‌ویژه در اندیشه دو تن از متفکران نوافلاطونی این دوره یعنی «مارسیلیو فیچینو» و «پیکو دلا میراندولا» است. دو مفهوم اساسی نیز که برای نشان دادن انتقال حق حاکمیت به انسان مورد بحث قرار گرفته‌اند، مفاهیم «داوری» و «سلسله‌مراتب» است. انتخاب مفهوم سلسله‌مراتب بدین سبب است که این دو متفکر، ابتدا به بیان سلسله‌مراتب هستی پرداخته و سپس در تضاد با نوافلاطونیان پیشین، انسان را از این سلسله‌مراتب متصلب رها کرده‌اند. اما پرداختن به مفهوم الهیاتی داوری از آن‌رو ضروری است که میراندولا بیان می‌دارد که آدمی می‌تواند به جایگاه یکی از فرشتگان آسمانی یعنی «ترون» برسد که نماد داوری الهی است. اما مفهوم داوری، خود خاستگاه الهیاتی مفهوم حاکمیت مدرن است. در نتیجه می‌توان گفت که برخورداری آدمی از حق داوری در اندیشه فیچینو و میراندولا که ناشی از رهایش او از سلسله‌مراتب هستی و دستیابی به جایگاه «ترون» است، به معنای برخورداری او از حق حاکمیت خواهد بود.

**واژه‌های کلیدی:** داوری، سلسله‌مراتب، حاکمیت، مارسیلیو فیچینو و پیکو دلا میراندولا.

kamysafaei@gmail.com

\* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

\*\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

a. hosseinibeheshti@modares.ac.ir



## مقدمه

مفهوم حاکمیت انسان، مفهومی است که در عصر مدرن و در آرا و افکار ژان بُدن و تامس هابز بسط و توسعه یافته است. در عین حال ریشه‌های نظری این مفهوم، به تاریخی پیشتر از نوشته شدن این آثار بازمی‌گردد. مسئله اصلی مقاله حاضر، یافتن منشأ شکل‌گیری این مفهوم (حاکمیت) در عصر رنسانس و در آرای دو تن از برجسته‌ترین اندیشه‌ورزان آن عصر یعنی مارسیلیو فیچینو<sup>۱</sup> و پیکو دلا میراندولا<sup>۲</sup> است؛ دو متفکری که اندیشه‌شان، توأمان از فلسفه نوافلاطونی و الهیات مسیحی ریشه می‌گیرد.

اما پیش از بحث در باب اندیشه این دو متفکر باید به پرسشی پرداخته‌شود که پیش‌روی چنین پژوهش‌هایی قرار دارد و آن هم این است که ضرورت تحقیقاتی از این دست چیست. آیا این نوشتار، تنها تحقیقی تاریخی در باب نسبت میان دو مفهوم در الهیات مسیحی و اندیشه سیاسی مدرن است و یا اینکه طرح آن در روزگار معاصر، واجد نوعی معنای تاریخی برای اینجا و اکنون<sup>۳</sup> ما در اندیشه سیاسی معاصر است؟ در واقع طرح پرسش این تحقیق و کوشش برای اندیشیدن درباره پاسخ احتمالی آن، از این حیث حائز اهمیت است که می‌تواند به پرسشی کلی‌تر در باب نسبت میان امر نو و امر کهن دامن زند. در اینجا این دو مفهوم به طور مشخص در اشاره به الهیات مسیحی و نظریه سیاسی سکولار به کار رفته است. در واقع پرسش تحقیقی از این دست این است که آیا «مفهوم» نو که در اینجا همانا مفهوم حاکمیت در معنای مدرن و سکولار کلمه است، در گسست از «مفاهیم» نظام سنت رخ می‌دهد و یا آنکه خلق این مفهوم، به بیان گادامری همواره محصول بازتفسیر هرمنوتیکی و تاریخمند سنت است.

در پرتو این پاسخ به این پرسش، در تحقیقات بعدی، زمینه برای طرح این بحث فراهم می‌شود که در سنت‌هایی غیر از سنت یهودی-مسیحی اروپایی، نسبت میان نظام سنت قدمایی و اندیشه سیاسی مدرن چیست. این مسئله البته به هیچ‌رو نمی‌تواند به معنای تعمیم ساده‌انگارانه و خام‌دستانه «جزئیات» نسبت مفاهیم الهیاتی با مفاهیم

---

1. Marsilio Ficino

2. Pico DellaMirandola

3. Hic et Nunc

مدرن در سنت غربی، به سنت‌هایی باشد که هر کدام واجد تاریخمندی<sup>۱</sup> خاص خود هستند؛ تاریخمندی‌ای که به هیچ‌رو همسان با تجربه تاریخی غرب نیست.

اما در عین حال این نگرش هایدگری- گادامری، به لحاظ آنکه مستظهر به دعوی‌ای انتولوژیک در باب نوع وجود انسان و شرایط امکان فهم انسانی در معنایی عام است، می‌تواند پرتوی نو بر نسبت امر نو و امر کهن در این سنت‌ها انداخته، زمینه‌ای برای بازخوانی انتقادی نگرش‌هایی فراهم آورد که برآمدن مدرنیته را در انکار مطلق نظام سنت تفسیر می‌کنند. به‌ویژه از آن‌رو که طرح این دعوی که برآمدن امر نو، از بازتفسیر سنت حاصل می‌شود، خود دعوی‌ای است انتولوژیک و معطوف به نوع بودن انسان و در نتیجه هرچند فهم انسانی را به فهمی تاریخمند و ناذات‌باورانه بدل می‌کند، خود این گزاره و کاربست آن، متوقف به تاریخ و سنتی خاص نیست؛ زیرا ناشی از وجود ضرورتاً تاریخی انسان و فهم ذاتاً تاریخمند او است.

با این مقدمه می‌توان به بحث در اندیشه فیچینو و میراندولا پرداخت. نخست ضروری است مختصری درباره زمینه و زمانه اندیشه ایشان گفته شود، تا بدین طریق زمینه لازم جهت پردازش اندیشه ایشان فراهم شود. ماریلیو فیچینو و جیوانی پیکودلا میراندولا در قرن ۱۵ میلادی در برهه‌ای از تاریخ ایتالیا می‌زیستند که در آن هنوز دولت-ملت ایتالیای واحد به آن شکل که امروزه می‌شناسیم، وجود نداشت و چندین دولت مستقل بودند که قدرت را در این کشور در دست داشتند. مهم‌ترین اینان دولت اسفوزاها در میلان، خاندان استه در رومانیا، جمهوری ونیز، پادشاهی ناپل و همچنین خود پاپ بود که قلمرو خود را داشت (Howlett, 2016: 8) و پاپ و کلیسای کاتولیک، در مقام یکی از مهم‌ترین قدرت‌های تأثیرگذار در بخش بزرگی از اروپای سده‌های میانه، از دهه‌ها قبل‌تر رو به ضعف گذاشته بود. در سده ۱۴ در اروپا شقاق در کلیسا تا به آنجا رسیده بود که دو پاپ همزمان قدرت را در دست داشتند (لوگوف، ۱۳۹۱: ۳۲۳) و این شقاق تا زمان وحدت دوباره کلیسا در عصر مارتین پنجم ادامه داشت (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰). همین کلیسا با این میزان تفرقه و شقاق، در عین حال دچار ناکارآمدی شدیدی شده و به جای آنکه یک نیروی سازنده اجتماعی باشد، به عاملی مخرب بدل

شده بود (کوریک، ۱۳۸۰: ۱۰) و این نقش مخرب کلیسا نیز از جمله به جهت فساد گسترده‌ای بود که گریبانگیر نهاد کلیسا شده بود؛ فسادى که از خرید و فروش مقام پاپی و مناصب کلیسایی (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۱۱۷) تا حتی بخشایش حق آدم‌کشی را شامل می‌شد (همان: ۱۱۵). به‌واقع می‌توان گفت که نظام سنت خصوصاً در قرن ۱۴ دچار بحرانی جدی شده بود، به گونه‌ای که اندیشه مسیحی پیش و پس از این سده، دیگر به یک شکل نبود. تا قرن ۱۴ به تعبیر ویلهلم دیلتای، حاکمیت متافیزیک بر روح اروپایی بر پایه پیوندش با الهیات مسیحی، با قدرت تمام ادامه داشت. اما این متافیزیک که در حکم روح سلسله‌مراتب کلیسایی بود، پس از این قرن دچار ضعف شده بود (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۷). این وضعیت، ضرورت اصلاح در ساختار کلیسا و الهیات کاتولیک را جدی‌تر کرده بود. از این‌رو در اروپای قرن ۱۴، جنبش‌های مهمی جهت اصلاحات مذهبی شکل گرفت.

اندیشه فیچینو و میراندولا در همین بافتار کلی بود که شکل گرفت. در واقع این دو اندیشمند و به‌ویژه میراندولا به روش خود در پی اصلاح الهیات کاتولیک بودند (Edelheit, 2008: 282). آنان نیز چونان دیگر مصلحان دینی اروپای آن روزگار، بخش عمده سنت سده‌های میانه را رد می‌کردند. اما مهم‌ترین نقطه تمایز آنان با دیگر مصلحان روزگار آن بود که رجعت به متون مقدس و مسیحیت نخستین، تنها بنیاد اندیشگانی این دو برای اصلاح الهیات کاتولیک نبود. آنان برای نیل به مقصود خود، همچنین از سنت افلاطونی نیز بهره می‌گرفتند. نکته کانونی در اندیشه آنان این بود که افلاطون‌گرایی آنان نه تنها در تضاد با جان‌مایه اندیشه مسیحی نبود، بلکه از دید ایشان دقیقاً همین افلاطون‌گرایی بود که حقیقت مسیحی را به کمال خود می‌رساند (Edelheit, 2008: 205). از همین‌رو این دو، با رجوع به میراث نوافلاطونی، بنیاد اندیشه خود را بر بحث «سلسله‌مراتب<sup>۱</sup>» قرار داده، جایگاه انسان را چونان بخشی از این سلسله مراتب کیهانی تحلیل می‌کنند.

در این راستا، مقاله حاضر نخست به تبیین مفهوم سلسله‌مراتب نزد نخستین متفکر برجسته نوافلاطونی یعنی فلوطین می‌پردازد و سپس تطور این مفهوم را در آرای یکی از تأثیرگذارترین متفکران نوافلاطونی مسیحی یعنی دیونوسوس دروغین می‌سنجد تا بدین

وسيله بتواند معنایی از این مفهوم را که در جهان مسیحی غلبه داشت، آشکار کند. سپس به مفهوم سلسله‌مراتب نزد فیچینو و میراندولا خواهد پرداخت و نشان می‌دهد که این دو چگونه انسان را از جایگاه ثابت او در سلسله‌مراتب هستی می‌رهانند. پس از آن برای آشکار شدن معنای حاکمیت انسان در اندیشه فیچینو و میراندولا، نخست به تبیین ریشه‌ها و معنای واژه الهیاتی داوری پرداخته خواهد شد و بر این مبنا نشان داده می‌شود که چگونه میراندولا با اعطای حق داوری به انسان، در عین رهایش او از سلسله‌مراتب، او را به مرتبت حاکم هستی می‌رساند.

### مفهوم سلسله‌مراتب در اندیشه متفکران متقدم (فلوطین و دیونوسوس دروغین)

برای فلوپتین، بحث سلسله‌مراتب، تلاشی است برای فهم اینکه چگونه عالم واقعیت الزاماً متکثر به وجود آمده است. پاسخ او، شکل‌گیری جهان از اقوم «واحد» است، اما شیوه این شکل‌گیری، مسئله فیض<sup>۱</sup> است؛ به این معنا که او شکل‌گیری جهان را از مبدأ نخستین تا فروترین مرتبت، بر اساس نظریه فیض بیان می‌کند. در واقع این نظریه برای او چونان اصل علیت عمل می‌کند؛ اصلی که زاینده نظامی است سلسله‌مراتبی که در آن «هر مولودی همواره از مولد خود فروتر است» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۸۲)؛ زیرا هرچه در سلسله‌مراتب هستی از مراتب فرازین به مراتب فرودین پیش می‌رویم، این جریان فیض، سرریز شده و از منشأ نخستین خود یعنی «احد» دورتر شده و بنابراین الزاماً به نقصان دچار می‌شود. فلوپتین این نوع نگاه را در باب سلسله‌مراتب هستی به کار می‌بندد. برای او «اصل و مبدأ همه چیز» همانا اقوم «احد» است (همان: ۶۸۱)؛ اقومی که پدیدآورنده وجود است. این اقوم وحدت است و سکون و روحانیت ناب. او معنای کمال است. بنابراین چونان جامی لبریز، سرریز شده و از این سرریز شدن، اقوم دوم پدید می‌آید که همانا اقوم «عقل<sup>۲</sup>» است. مطابق نظریه فیض، عقل چونان چیزی که از واحد صادر می‌شود، عیناً همانند آن نیست و بهتر از آن هم نیست. پس باید فروتر از آن باشد، یعنی ناقص‌تر (همان: ۷۰۶). از نشانه‌های فروتر بودن عقل همانا دچار بودن آن به کثرت است

1. emanation  
2. Mind

(فلوطین، ۱۳۸۹: ۷۱۶)؛ چه، جامع ذوات معقول<sup>۱</sup> یا همان مُثُل افلاطونی است. در عین حال اصل فیض که سبب پدید آمدن اقلومی فروتر از مولّد خود می‌شود، دو وجهی است و سوبه دیگری نیز دارد و آن اینکه در پدید آمدن اقلانیم فرودین از اقلانیم فرازین، سطحی از شباهت به امر عالی در امر دانی باقی می‌ماند. به همین سبب عقل گرچه به سبب کثرت نسبت به احد فروتر است، اما در عین حال به سبب شباهت با آن همچنان از سکون و عدم تغییر بهره‌ور است (همان: ۶۶۶).

همین لایتغیر بودن اقلوم عقلاست که ضرورت اقلومی فروتر را ایجاب می‌کند که آغازگر صیرورت جهان باشد، یعنی اقلوم سوم. از این‌رو عقل که خود تصویری از واحد است، مطابق نظریه فیض از واحد تقلید می‌کند. یعنی چون پر است، لبریز می‌شود و آنچه از طریق این فیض پدیدار می‌شود، اقلوم روحاست (همان: ۶۸۱). این اقلوم وضعیتی دوگانه دارد و به تعبیری ساکن دو جهان است، جهان زمان و متناظر با آن تغییر و نیز جهان سکون و متناظر آن ابدیت (Corrigan, 2005: 24). بنابراین شامل دو جزء نیز هست: جزئی که روی در عقل دارد و متوجه خویش است و در سکون خود، مراتب بالاتر هستی را می‌اندیشد و جزئی که روی در جهان طبیعت دارد. همین جزء دوم است که جهان مادی ما را به وجود آورده و در وادی تغیر انداخته است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۹۶). بدین‌سان اقلوم روح همه موجودات زنده اعم از آنها که غذای خود را از زمین و دریا برمی‌گیرند و آنها را که در هوا زندگی می‌کنند، آفریده و ستارگانی را که آسمان را می‌آرایند و خورشید و آسمان بزرگ را پدید آورده است (همان: ۶۶۲). جایگاه آدمی نیز در همین اقلوم روح است (همان: ۵۵۰). بدین‌سان سلسله اقلانیم از نظر فلوطین از «واحد» آغاز شده، به عقل می‌رسد و در «روح» پایان می‌گیرد (همان: ۶۷۱-۶۷۲).

اما مراتب متفاوت هستی از دید دیونوسوس دروغین عبارتند از خداوند، سلسله مراتب الهی (با تسامح معادل اقلوم عقل در سلسله مراتب نوافلاطونی) و سلسله مراتب کلیسایی (با تسامح معادل اقلوم روح در سلسله مراتب نوافلاطونی) که از این میان، او اقلوم اول را جوهری فراتر از وجود و بنیان‌گذار هستی می‌داند؛ اقلومی که همه چیز از اوست (Dionysius, 1894: 15) و تمام ویژگی‌های وحدت، سکون و نامیرایی را در خود دارد.

مرتب‌ت دوم هستی که بر اساس نظریه فیض از اقسام نخست حاصل شده، سلسله‌مراتب الهی است که شامل فرشتگان است. او در این مرتبت، سه رده کلی از فرشتگان را تشخیص می‌دهد که هر کدام به نوبه خود شامل سه فرشته هستند و این سه فرشته در هر مرتبت فرعی، بی‌هیچ سلسله‌مراتب طولی، در برابری با یکدیگر قرار دارند. در مرتبت اول فرشتگان با «سراف»<sup>۱</sup>، «کروب»<sup>۲</sup> و «ترونی»<sup>۳</sup> مواجه‌ایم. سه‌گانه دوم فرشتگان شامل ارباب<sup>۴</sup>، اقتدار<sup>۵</sup> و توان<sup>۶</sup> است و در مرتبت واپسین فرشتگان، شهریار<sup>۷</sup>، فرشته مقرب<sup>۸</sup> و نیز فرشتگان فروتر وجود دارند. فرشته‌ای که از حیث بحث حاضر حائز اهمیت است و در جای خود به آن پرداخته خواهد شد، ترونی است که نشانی از توان و قدرت‌الهی است. در باب این فرشته به‌طور ویژه در مبحث انتقال حاکمیت از خدا به انسان سخن گفته خواهد شد.

آخرین مرتبت مورد بحث در اندیشه دیونوسوس، سلسله‌مراتب کلیسایی است. این مرتبت شامل دو بخش اعضای فعال کلیسا و نیز مردم عادی<sup>۹</sup> و اعضای منفعل کلیسا است. بخش اول سلسله‌مراتب کلیسایی به ترتیب شامل اسقف، کشیش‌ها و شماس‌ها<sup>۱۰</sup> است (Hughes, 2014: 82) و بخش دوم شامل راهب‌ها، مؤمنان و خیل انبوه گناهکاران است.

بالاترین مرتبت در بخش فعال سلسله‌مراتب کلیسایی، اسقف است که انسانی است پارسا که معارف قدسی را جملگی و به دقت می‌داند و تمام سلسله‌مراتب در او و در پاکی و خلوص اوست که رسمیت می‌یابد (Dionysius, 1894: 52). او البته مقدم بر آن تزکیه یافته است، در حدود ظرفیت خود و از طرف خداوند از انوار الهی بهره‌ور شده و تمامی مراتب پس از خود را متناسب با ظرفیتشان از این فیض بی‌کران بهره‌ور می‌سازد. اما اسقف اعظم هرچند بالاترین مرتبت در سلسله‌مراتب کلیسایی است، در سلک

1. Ceraph
2. Cherub
3. Throne
4. Lord
5. Authority
6. Power
7. Prince
8. Archangel
9. Laity
10. Deacon

فرشتگان نیز هست (Dionysius, 1894: 38)، زیرا ارتباط دو اقوم متمایز سلسله‌مراتب الهی و سلسله‌مراتب کلیسایی، بی‌واسطه و میانجی ممکن نیست. این نکته ما را متوجه مهم‌ترین ویژگی اسقف می‌کند. او در مقام نقطه اتصال میان فرشتگان و کلیسا قرار دارد و در واقع به واسطه اوست که اراده الهی بر زمین جاری می‌شود. به این معنا، او چونان رئیس اول فارابی در گره‌گاه عالم است؛ در نقطه اتصال الوهیت و بشر. همین مسئله او را به عنوان مقامی که واسطه فیض الهی برای بندگان است، واجد صورت اعلای «اقتدار» می‌کند که بعداً و در بحث میراندولا بسط داده خواهد شد. اما در اینجا کافی است گفته شود که حضور اسقف در گره‌گاه هستی یعنی بودن در پایین‌ترین مرتبت الوهیت و فراترین مرتبت کلیسایی به‌مثابه واسطه فیض، او را بر انسان‌های مراتب فرودین اقتدار می‌بخشد. به طور خلاصه اسقف به‌مثابه بالاترین جایگاه در سلسله‌مراتب کلیسایی، نماد کمال بخشی به بندگان است و کشیش‌ها و شماس‌ها پس از او به ترتیب نماد اشراق (بخشش انوار حکمت الهی به بندگان) و تطهیر و تزکیه آنان هستند.

همین سلسله‌مراتب متصلب در پایین‌ترین بخش کلیسا یعنی در عوام و در میان مؤمنان عادی هم وجود دارد. آنجا هم در بالاترین مرتبت راهبان هستند که نماد کمال بخشی به مراتب فروتر هستند. در مرتبت میانی، ایمان‌داران میانه‌حال مسیحی هستند که نماد اشراق‌اند و نیاز به کسب معرفت در باب ذات احدیت. در فروترین مرتبت آنانی قرار دارند که اجازه ورود به مراسم عشاء ربّانی را ندارند. این دسته گناهکاران هستند که پیوسته در حال تزکیه و تطهیر یافتن هستند و خود به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند: در پایین‌ترین سطح، نوکیشان مسیحی هستند. فراتر از آنان و در مرتبت میانی گناهکاران و مرتدّین که روح خود را به شیطان فروخته‌اند و تنها دلیل فراتر بودن آنان از نوکیش‌های مسیحی، تعمید یافتنشان است و در فراترین مرتبت، توبه‌کاران هستند که از گناه<sup>۱</sup> (Rorem, 1993: 12).

تا اینجا طرح کلی سلسله‌مراتب کلیسایی ترسیم شد. اما نکته اساسی سخن دیونوسوس در باب سلسله‌مراتب «تصلب» آن است، به این معنا که افراد هر کدام از بخش‌های سلسله‌مراتب، متناسب با بهره‌ای که از فیض الهی برگرفته‌اند، واجد وجود و

<sup>۱</sup>Penitents



مرتبیتی ویژه شده و از قدرتی متناسب با همان مرتبت برخوردار شده‌اند که نمی‌توانند از آن پا فراتر بگذارند. این معنا را به وضوح می‌توان در نامه‌ای دید که دیونوسوس به راهبی متخلف نوشته است. او راهبی به نام «گایوس» که از جایگاه خود فراتر رفته و کشیشی را که دو مرتبه فراتر از اوست، به قصد اصلاح نقد کرده، محکوم می‌کند، زیرا از دیدگاه او مشروع نیست که یک کشیش به وسیله فردی هم‌مرتبت با او و یا فردی در مرتبت فروتر از او اصلاح شود، حتی اگر از مسیر الهی خارج شده باشد و یا اثبات شده باشد که عملی حرام و ناصواب انجام داده است (Hathaway, 1969: 143). دلیل آن هم روشن است: هر مرتبت به سبب بهره‌ای که از خداوند برگرفته، وجود یافته است و همچنین میزان این بهره از مراتب فرازین به سوی مراتب فرودین در حال کاهش است. بنابراین اقلانیم فراتر، حظّ بیشتری از وجود و متناسب با آن قدرت بیشتری نیز دارند و به همین سبب دیونوسوس، نقض سلسله‌مراتب به وسیله یک راهب را که نسبت به کشیش در مرتبت فروتری است، نمی‌پذیرد.

### مفهوم سلسله‌مراتب نزد فیچینو و میراندولا

در ادامه ابتدا به بررسی مفهوم سلسله‌مراتب نزد فیچینو و میراندولا پرداخته خواهد شد و سپس نفی تصلّب جایگاه آدمی در این سلسله‌مراتب، از منظر این دو اندیشمند بررسی شده و نسبت آن با مفهوم حاکمیت سنجیده خواهد شد. در اندیشه فیچینو، سلسله‌مراتب هستی عبارتند از: «واحد»، «فرشته (عقل)»، «روح»، «کیفیت» و «ماده».

در اندیشه فیچینو، ما در فروترین مرتبت هستی با «ماده» روبه‌رویم؛ آن اقنوم که فاقد هر وحدتی است و بی هر صورتی و از دید او، چونان سایر حکمای افلاطونی، ماده انفعال محض است و چون در مرتبتی دقیقاً قرینه ذات باری تعالی است، بنابراین بر هیچ چیز، هیچ قدرتی ندارد (Ficino, 2001, vol1: 23). به بیان دقیق‌تر، این اقنوم در ذات خود هیچ کنشی ندارد و فعال نیست، بلکه مطلقاً منفعل است و موضوع کنش مراتب فرازین هستی است. دلیل این مسئله آن است که این اقنوم، شرایط ضروری «عمل» را ندارد. می‌دانیم فیچینو، ضروری‌ترین شرط انجام عمل را برخوردارگی از توان و نیروی لازم می‌داند و از سوی دیگر معتقد است که این نیرو با وحدت اجزاست که شکل گرفته

و افزایش می‌یابد (Ficino, 2001, voll: 19-21). اما ما در اقوم ماده با کثرت اجزای ماده مواجه هستیم که خود برآمده از بخش‌پذیری و پراکندگی اجزای ماده است. همین مسئله سبب می‌شود تا ماده از وحدت و به دنبال آن نیروی لازم برای انجام عمل برخوردار نباشد. در نتیجه اگر در جهان مادی با کنشی مواجه می‌شویم، این عمل نمی‌تواند برآمده از ماده باشد. اگر کنش، ذاتی ماده نیست، پس می‌بایست اقنومی فراتر از آن باشد که بر هیولی عمل کند و قدرت کنش در جهان مادی را سبب شود و آن اقوم نیست مگر کیفیتی که در اجسام جای داده شده است (Ficino, 2001, voll: 23). کیفیتی که مادی نیست. اما تعریف او از کیفیت چیست؟ کیفیت، نامی است برای تمام صورت‌هایی که در قالب جسم آشکار شده‌اند (Ficino, 2001, voll: 29) و معادل صورت ارسطویی است. حال این صور که سبب عمل ماده هستند، به خلاف آن بخش‌ناپذیرند و می‌توانند به عنوان واحدهایی مستقل در اجسام ترکیب شوند؛ چونان شیرینی و بوی خوش و زردی در عسل (Ficino, 2001, voll: 27). در عین حال کیفیت واجد وحدت است، زیرا برای مثال اگر آدمی شیء سفید را صد تکه کند، باز هم هر تکه آن، سفید خواهد بود. بنابراین به خاطر ویژگی‌هایی چون بخش‌ناپذیری و برخورداری از گونه‌ای وحدت متکثر، کیفیت می‌تواند وحدت و متعاقباً نیروی لازم را برای کنش بر ماده داشته باشد.

اما کیفیت را نمی‌توان اقوم نهایی برسازنده هستی دانست؛ چرا که کیفیت گرچه بالذات مادی نیست، اما به دلیل عمل کردن بر اجسام، به ماده آلوده است و به سبب آن که مادیت نیست مگر میرایی، کیفیت نمی‌تواند اقوم غایی بنیان‌گذار هستی باشد؛ چرا که هر آنچه هست، ابتدا باید به صورت مثالی ناب و میرای از ماده در عالم مثل وجود داشته باشد؛ عالمی که عقل است و ایده‌هایش در سکون، بی‌هیچ نشانی از مادیت، هستی جاوید دارند و جاودانه و فارغ از هرگونه «شدن»، در سکون می‌زینند (Ficino, 2001, voll: 29). اما کیفیت به خلاف ایده‌های عالم عقل، به ماده‌ای آلوده که سراسر نقصان است و پیوسته در تغییر و «شدن» به سر می‌برد. پس صور جسمانی یا کیفیت‌ها، به سبب عارضه فوق، توان کافی را ندارند تا برسازنده دیگر زیندگان باشند و از همین رو وجود، عمل و تغییر کیفیت‌ها نیز ذاتی آنان نیست (Ficino, 2000: 100).

پس لازم می‌آید تا اقنومی فراتر از کیفیت باشد. ذاتی به ماده نیالوده که پدیدآورنده

جهان‌زندگان و سیورورت آن باشد، یعنی اَقنوم «روح»؛ اَقنومی که از سویی بر عارضه مادیت و میرایی فائق آمده و از دیگر سوی، سرمنشأ تغییر در جهانی است که سراپا «شدن» است. ذاتی که بنا بر رأی افلاطونیان نامیرا است و حقیقی (Ficino, 2001, vol1: 53)، چراکه از بلای تن رسته. اما این اَقنوم هنوز به عارضه تغییر دچار است، چراکه حرکت اجسام، ذاتی نیست (Ficino, 2000: 98) و آن است که سرآغاز هرگونه تغییر در عالم است. بنابراین منطقاً خود نیز نمی‌تواند کاملاً در سکون باشد (Ficino, 2001, vol1: 55)، چراکه همواره می‌باید بخشی از ذات معلول (تغییر) در علت (روح) حضور داشته باشد، وگرنه میان آن دو، جدایی مطلق ایجاد می‌شود. در عین حال حرکت نیز در آن مطلق نیست، چراکه در این صورت روح، علتی است که از معلول خود (جهان مادی) برتر نیست. حال آنکه بنا بر اصل بهره‌مندی می‌دانیم معلول همواره از بخشی از ذات علت خود بهره‌ور است، اما از بخشی از آن ذات بی‌بهره. بنابراین معلول باید الزاماً فروتر از علت خود باشد. نتیجتاً می‌توان گفت خلاف جهان فرودین که در شدن محض است، اَقنوم روح، تا حدی در سکون است و تا حدی در تغییر (Ficino, 2001, vol1: 59). به عبارت بهتر جوهر آن به سبب اندیشیدن در اَقنوم عقل (مرتبت فراتر از خود) در سکون است. اما از آنکه روی در جهان فرودین دارد و منشأ حرکت آن است، می‌بایست در تغییر نیز باشد. اما روح نیز نمی‌تواند اَقنوم نهایی «هستی‌ساز» باشد؛ زیرا اَقنوم نهایی برسازنده هستی، نه در تغییر که می‌بایست در سکون باشد؛ چراکه اگر آنچه خود متغیر است، منشأ هستی باشد، پس منطقاً هیچ ثباتی در کار نخواهد بود. حال آنکه می‌دانیم ثبات، عنصر ضروری چیزهاست و حتی حرکت هم خود برآمده از سکون است؛ چراکه اگر مقدم بر حرکت، سکونی نباشد، حرکت چیزها هیچ قاعده‌ای نخواهد داشت و جهان، آشوب بی‌معنی و پوچی از جنبش مدام می‌شود (Ficino, 2001, vol1: 63).

پس اَقنومی می‌بایست باشد فراتر از روح و در سکون محض. اما چیست آن ذات که فراتر از زمان است و جهان را به وادی تغییر درمی‌اندازد، اما خود از تبدیل بری است؟ (Ficino, 2001, vol1: 67). فیچینو، این اَقنوم را فرشته نام می‌نهد؛ یعنی همان علت ناجنبنده و ساکن وجود (Ficino, 2009a: 10). اَقنومی که تعالی بخشی به هستی رافراتر از منطق زمان که منطق تغییر است، انجام می‌دهد و به سبب همین سکون جاودانه خود،

مقدم بر روح است. همچنین در این اَقنوم است که مُثُل عام و غیر مادی جای دارند (Ficino, 2001, vol2: 333-335). مُثُلی که به تعبیر زرتشت نبی، حاکمان اندیشنده و در سکون هستی‌اند (Ficino, 2001, vol1: 73). در واقع اگر فیچینو، مُثُل را حاکمان در سکون هستی می‌داند، به این سبب است که در عالم ایده‌ها، دیگر خبری از «شدن» نیست و باشندگان همواره «هستند» و هرگز «نمی‌شوند»، زیرا هرچند اَقنوم عقل جهان را به واسطه روح در تغییر می‌اندازند، خود در سکون و تغییرناپذیری ابدی است (Ficino, 2009b: 140).

تا بدین جا سیر صعود، دو عارضه میرایی و تغییر از جهان رخت بر بسته‌اند. اما هنوز نمی‌توان عقل را منشأ غایی هستی دانست. او هرچند از ماده و تغییر رسته، هنوز به تکثر دچار است. در واقع مقدم بر کثرت عقول و فرشتگان می‌بایست وحدتی بسیط وجود داشته باشد نامیرا و در سکون (Ficino, 2001, vol1: 81). دلیل ضرورت بسیط بودن این وحدت نیز از دید فیچینو این است که اگر خداوند، وحدت بسیط نباشد، باید مشابه سایر اشیا، واجد صورتی باشد و ماده‌ای. به عبارت بهتر می‌بایست عنصری در او می‌بود سرشار از نقصان (ماده) و عنصر دیگری بسان صورت که نمی‌توانست وجود مستقلی داشته باشد و بنابراین برای وجود خود نیازمند صورتی فراتر از خود می‌شد. آنگاه آن صورت فراتر در حکم خدا می‌بود که این نیست مگر دور تسلسل. بنابراین منشأ نهایی هستی همانا خداوند است که وحدت بسیط است واحد است و در سکون و روحانی و لایتناهی (Ficino, 2001, vol1: 133). اَقنومی که بی‌هیچ سببی هست و هستی او قائم به ذات است. او را سببی نیست جز ذات او و جهان یکسره حاصل اندیشه اوست. از آنکه او در ذات خود می‌اندیشد و بدین سان هستی در وجود می‌آید. او خالق همه چیز است (Ficino, 2001, vol2: 29). در این نقطه، سیر صعود از دید فیچینو به مرتبت غایی خود می‌رسد.

برای میراندولا نیز اَقنوم اول همانا واحدی است که مقدم بر هستی است (Mirandola, 1965: 44) و هستی از او به وجود آمده‌است. از دید او نیز واحد و هستی یکسان نیستند، از آن رو که نقیض هستی، نیستی است و نقیض واحد، کثرت و طبیعت کثرت و نیستی یک چیز نیستند. بنابراین و براساس اصلی منطقی، آنگاه که متضاد دو چیز متفاوت باشد، خود آن دو چیز نیز متفاوتند. بنابراین هستی و واحد، اینهمان نیستند

(Mirandola, 1965: 38). اقنوم بعدی که به سبب فیض از واحد نازل می‌شود، فرشته است که از سویی به نقصان دچار است، زیرا درگیر کثرت است، از سویی کمال یافته بدان سبب که در کثرت او، وحدتی است، هرچند این وحدت بسیط نیست. چونان عدد، تکثری از اعداد است، اما در عین حال خود یک عدد مشخص است (Mirandola, 1965: 108).

او در میان فرشتگان، متأثر از دیونوسوس و سفر پیدایش، سه رده از فرشتگان را تمیز می‌دهد: نخست فرشتگان فراافلاکی نظیر سراف، کروبو و ترون که به تعمق در ذات الهی مشغولند. سپس و در مرتبت دوم، فرشتگان افلاکی نظیر ارباب، توان و اقتدار که امور افلاک و آسمان‌ها را تدبیر می‌کنند. در فروترین مرتبت، فرشتگان تحت فلک قمر که به زمین یا همان جهان تحت فلک قمر و امور آن مشغولند، نظیر شاهزاده، مَلک مقرب و فرشته (Mirandola, 1965: 110). مرتبت سوم و میانی هستی نیز از دید او، «روح» است که انسان در این مرتبت است و فروتر از آن، جهان مادی است که او آنرا بخش زاید و دورریز جهان می‌خواند (Mirandola, 1965: 4).

تا بدین جا در باب سلسله‌مراتب هستی از دید فیچینو و میراندولا بحث شد. اما وجه نوآورانه اندیشه آنها، نوع نگاه آنها به اقنوم سوم و جایگاه انسان در این اقنوم است. به واقع از دید میراندولا، انسان در معنای عام کلمه به سبب رهایی از سلسله‌مراتب متصلب هستی و امکان حرکت در جهت صعودی در این سلسله‌مراتب، می‌تواند با فرشته ترون هم‌جایگاه شده، بدین سبب به حق «داوری» نائل شود؛ حقی که برخوردار از آن چونان برخوردار از حق حاکمیت است و بدین سان انسان می‌تواند حاکم بر جهان شود. اما برای بیان این معنا، به عنوان مقدمه می‌بایست در باب نسبت مفهوم داوری در الهیات مسیحی با مفهوم حاکمیت مدرن بحث شود. بخش بعد به ایضاح این بحث در عهد جدید پرداخته می‌شود و پس از آن تناظر معنای داوری و حق حاکمیت در معنای مدرن کلمه در آثار فیچینو و میراندولا آشکار خواهد شد.

### نسبت مفهوم داوری با حق حاکمیت<sup>(۱)</sup>

در این بخش، جهت بیان نسبت مفهوم «داوری» در الهیات مسیحی با مفهوم «حاکمیت»، نخست به بیان تعریف حاکمیت مدرن نزد ژان بُدن و تامس هابز پرداخته می‌شود. آنگاه مفهوم داوری به اختصار مورد بحث قرار می‌گیرد و نسبت آن با مفهوم

حاکمیت سنجیده خواهد شد و آشکار خواهد شد که چگونه انتقال حق داوری از خداوند و مسیح به انسان در معنای عام کلمه، می‌تواند به معنای انتقال حق حاکمیت به او باشد.

حاکمیت از دید بدن، قدرت مطلق، همیشگی و دائمی است (Bodin, 1967: 24). در واقع حاکم از دید او بر همگان قدرت مشروع دارد، اما خود «تحت فرمان هیچ‌کس نیست» (Bodin, 1967: 28) و تنها قانون الهی و قانون طبیعی است که می‌تواند او را محدود کند (Bodin, 1967: 29). همچنین حاکم فراتر از قانون است (Bodin, 1967: 28). نخستین ویژگی او، قدرت وضع قانون است (Bodin, 1967: 43) و هموست که می‌تواند قوانین موجود را لغو و یا اصلاح کند (Bodin, 1967: 28). در نظر هابز نیز چنین است. حاکم برای او نیز تنها قانون‌گذار و عالی‌ترین داور<sup>۱</sup> است (هابز، ۱۳۹۷: ۲۱۱). اعمال او کاملاً مشروع است و مطلقاً نمی‌توان او را به ظلم و بی‌عدالتی متهم کرد (همان: ۱۹۵)؛ چراکه او نماینده خداوند است و تحت نظر او، صاحب حق حاکمیت است (همان: ۱۹۴) و برای برقراری صلح می‌تواند هرچه لازم است انجام دهد (همان: ۱۹۶). همچنین حقوق حاکمیت او تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل انتقال است (همان: ۱۹۸) و به هیچ‌رو نمی‌توان در آن واحد به وجود دو حکمران قائل شد. از دیگر اختیارات حاکم، حق داوری و اجرای عدالت یعنی استماع و اخذ تصمیم درباره دعاوی است (همان: ۱۹۷). برای بدن نیز حاکم در عمل بر نظام قضایی و تعیین پاداش و مجازات ریاست فائقه دارد و «حق بررسی همه احکام صادره دادگاه‌ها و قاضیان» از آن اوست (Bodin, 1967: 44). به این معنا، ریاست فائقه او در امور قضایی، امری بدیهی است. بنابراین مهم‌ترین ویژگی‌های حاکمیت از دید هابز و بدن را می‌توان به قرار زیر دانست:

۱. قدرت مطلق و نامحدود و مشروع
۲. حق مشروع قانون‌گذاری
۳. تسلط کامل بر نظام قضایی و اختیار کیفر و پاداش
۴. تجزیه‌ناپذیری حاکمیت

در ادامه، ابتدا سه معنای متفاوت اما درهم‌تنیده مفهوم «داوری» در عهد جدید مورد بحث قرار گرفته و پس از آن، از طریق مقایسه دو مفهوم حاکمیت و داوری، تلاش می‌شود تا نشان داده شود که این دو مفهوم، واجد معنایی مشابه هستند.

### داوری به مثابه حق حاکمیت و حکمرانی در عهد جدید

در اینجا به منظور سنجش نسبت واژه داوری با مفهوم حاکمیت کوشش می‌شود تا تحلیلی دقیق‌تر از آیات ۱۹ تا ۳۰ از باب ۵ انجیل یوحنا و پاره‌ای دیگر از آیات عهد جدید ارائه شود تا نسبت واژه داوری با مفهوم مدرن از حاکمیت روشن‌تر گردد. در آیه ۲۷ این باب، یوحنا از زبان مسیح به‌صراحت از حق الهی داوری مسیح گفته و می‌گوید خدا «به او (مسیح)، این اقتدار را بخشیده که داوری نیز بکند» (John, 5: 27). به این معنا، او داوری را حقی الهی می‌داند که تنها به مسیح سپرده شده است، زیرا «پدر بر کسی داوری نمی‌کند، بلکه تمام کار داوری را به پسر سپرده است» (John, 5: 22). حال او در باب ویژگی‌های داور (مسیح) صحبت می‌کند. ابتدا از قدرت مطلق مسیح سخن به میان آورده، می‌گوید: «پدر هر چه می‌کند، پسر نیز می‌کند؛ زیرا پدر، پسر را دوست دارد و هر آنچه می‌کند، به او می‌نمایاند و کارهای بزرگ‌تر از این نیز به او خواهد نمایاند تا به شگفت آید» (John, 5: 19-20). برای مثال یوحنا قذیس از زنده کردن مردگان می‌گوید (John, 5: 21). همچنین اعمال پسر کاملاً مشروع است، زیرا مسیح خود می‌گوید: «داوری من عادلانه است، زیرا پی انجام خواست خود نیستم، بلکه انجام خواست فرستنده خود را خواهانم» (John, 5: 30) و اصولاً «پسر از خود کاری نمی‌تواند کرد، مگر کارهایی که می‌بیند پدرش انجام می‌دهد» (John, 5: 19).

لازم به ذکر است که آیات پیش‌گفته ۲۲ و ۲۷ این باب نیز بر مشروعیت داوری مسیح تأکید دارد؛ زیرا بر برخورداری مسیح از حق داوری از جانب خداوند تأکید دارد و این نکته بیانگر مشروعیت قدرت و داوری مسیح است. همچنین مسیح نیز چون حاکم مطلق هابز و بدن، به پیروان خود وعده پاداش می‌دهد و دشمنانش را از عذاب داور می‌ترساند (John, 5: 29) که این ویژگی، همان معنای داوری به مثابه امر قضایی است و روشن‌ترین بیان آن را می‌توان در آیات مربوط به داوری روز بازپسین دید (Matthew, 25: 31-46) و معنایش این است که مسیح، واجد اقتدار عالی قضایی است و بنابراین در اعمال کیفر و یا اعطای پاداش، صاحب اقتدار مطلق است.

تا اینجا، سه ویژگی حاکمیت (قدرت مطلقه، مشروعیت و توانایی پاداش و عقاب) در باب ۵ انجیل یوحنا تحلیل شد. ویژگی دیگر مفهوم حاکمیت، امکان ناپذیری تجزیه آن است. این معنا رامی توان در انجیل متی (۲۷-۲۸: ۱۹) و انجیل لوقا (۳۰-۲۸: ۲۲) دید. در این آیات که با شباهت بسیار زیادی از هر دو انجیل از اناجیل هم‌نوا روایت شده است، پولس در باب رنج ترک دنیا و لذاتش و پیوستن به مسیح از او می‌پرسد: «اینک که ما همه چیز را ترک گفته‌ایم و از تو پیروی می‌کنیم، چه چیز نصیب ما خواهد شد؟» (Matthew, 19: 27) و عیسی در پاسخ می‌گوید: «آمین، به شما می‌گوییم که در جهان نوین، هنگامی که پسر انسان بر تخت شکوهمند خود بنشیند، شما نیز که از من پیروی کرده‌اید، بر دوازده تخت خواهید نشست و بر دوازده قبیله اسرائیل داوری خواهید کرد» (Matthew, 19: 28).

نکته کانونی این است که داوری را در این بخش از کتاب مقدس، به تعبیر مفسران باید به معنای حکومت کردن فهمید (Pulpit, Matthew, 1985, 19: 28). این نکته به‌ویژه با در نظر داشتن دلالت‌های معنایی واژه تخت و تاج<sup>۱</sup> هر چه آشکارتر می‌شود. از سوی دیگر، تأکید مسیح بر اینکه دوازده حواری او بر دوازده قبیله اسرائیل حکومت خواهند کرد، نشان‌دهنده این است که مسیح، حق حکومت بر هر قبیله اسرائیل را تنها به یکی از حواریون می‌دهد، که این خود گواه تقسیم‌ناپذیری حق داوری (حاکمیت) است. تا اینجا تلاش شد تا ضمن مقایسه ویژگی‌های داور با اختیارات حاکم، نشان داده شود که مفهوم مدرن حاکمیت دارای نزدیکی معنایی با مفهوم داوری است. اکنون و در پرتو بحث در باب نسبت مفهوم داوری با حاکمیت می‌توان به بحث در باب جایگاه انسان در اقنوم سوم، از منظر فیچینو و میراندولا پرداخت و نشان داد که چگونه برخورداری انسان از حق داوری در اندیشه میراندولا می‌تواند به معنای برخورداری او از حق حاکمیت باشد.

### جایگاه انسان به مثابه بخشی از اقنوم سوم در اندیشه فیچینوو و میراندولا

پیش از ورود به بحث در باب جایگاه انسان از دید فیچینوو و میراندولا، باید به بیان جایگاه کلی اقنوم روح به مثابه «مرکز هستی» (Ficino, 2001, vol1: 243) در سلسله‌مراتب

1. throne



وجود بپردازیم. می‌دانیم که میان دو طبع گوناگون و متضاد در هستی نمی‌توان ارتباطی قائل شد، مگر به واسطه عنصر میانجی که بخشی از ویژگی‌های هر دو عنصر متضاد را دارد و بدین وسیله می‌تواند آن دو ذات رویارو را پیوند دهد. بر همین اساس، اقلنوم روح نیز به مثابه میانجی دو اقلنوم «عقل» (یا فرشته<sup>(۲)</sup>) و «کیفیت» عمل می‌کند. می‌دانیم که از این دو اقلنوم، اولی در سکون است و نامادیت و دومی در تغیر است و مادیت (میرایی). بنابراین این دو، وجه مشترکی با یکدیگر ندارند و امکان پیوند میان ایشان نیست. از سوی دیگر روح، اقلنومی است در تغیر اما نامادی و نامیرا. به همین سبب این اقلنوم در نامادیت با عقل شریک است و در تغیر با کیفیت سهیم. از این‌رو به عنوان میانجی می‌تواند دو اقلنوم عقل و کیفیت را به یکدیگر پیوند دهد.

انسان، ارجمندترین باشنده این اقلنوم است. نقطه گسست فیچینو و میراندولا از سنت دیونوسوسی همین‌جاست: جایگاه انسان در سلسله‌مراتب هستی. در واقع این دو، انسان را برخلاف تمام باشندگان هستی، از جایگاه متصلب خود در سلسله‌مراتب وجود رهاکننده و او را «آزادی نامحدود و مطلق» بخشیده‌اند<sup>(۳)</sup>. از دید ایشان، خداوند برای آدمی، همان اهداف و غایات ثابتی را تعیین نکرده که برای دیگر جانداران (Ficino, 2001, vol6: 217) و به آدمی در مقام مرکز هستی، توان حرکت به هر دو سوی صعود و هبوط را عطا کرده (Ficino, 2001, vol4: 105)، زیرا او به مثابه مهم‌ترین بخش اقلنوم میانی هستی، در حکم پیونددهنده طبایع متضاد مینوی و گیتیانه<sup>۱</sup> عمل می‌کند. به این معنا که او در مقام سرشت سومی مجزا و متمایز از سرشت صرفاً جسمانی و میرای حیوانی و نیز سرشت ابدی و همواره در ثبات فرشته‌وار، هم به واسطه حس‌های مادی‌اش، ناسوتی و دنیوی است و هم به موجب عقلش، سرمدی و جاودان (Edelheit, 149: 2008). در واقع انسان از سویی رو به سوی «عقل» و «واحد» دارد و از دیگر سو تمایل به امر زمینی و مادی با او است. اما در عین حال وابستگی او به جهان مادی، ذاتی نیست (Ficino, 2001, vol2: 31)، زیرا آدمی را ذات و غایت ثابتی نیست و اگر بخواهد، می‌تواند در ورطه حیوانیت سقوط کند و یا رو به سوی خداوند گرداند (Ficino, 2001, vol3: 95). به سبب همین سیالیت و رهایی از سلسله‌مراتب هستی و نیز امکان حرکت

«فاوست» وار به سوی خدا و شیطان، انسان از هر طبع و غایتی بری است. حضور آدمی در میانه هستی، نتیجه دیگری نیز دارد: انسان از سویی در پایین ترین مرتبت الوهیت است، زیرا هر چند نامادی و نامیراست، به کثرت و تغیر دچار است. اما از سوی دیگر به سبب همین نامادی بودن، فراتر از جهان مادی، سر برافراشته است. بدین سان و به سبب سلسله مراتب عمودی هستی، بر هر آنچه فروتر از اوست، حکم میراند (Ficino, 2001, vol5: 283)، زیرا او تصویر خدا<sup>۱</sup> (Allen & Rees, 2002: 50) است و درست به همین دلیل است که فیچینو او را «ارباب زمین» می خواند (Ficino, 2001, vol5: 283) و می گوید: «انسان بر زمین چونان خداوندگار عمل می کند» و نیز در عبارتی صریح تر، انسان را «خدای روی زمین» می خواند (Ficino, 2001, vol5: 283).

نکته بنیادین آن است که فیچینو، لفظ «انسان» را به معنای عام کلمه به کار می برد. بدین شکل، انسان در معنای عام کلمه، همان جایگاهی را اشغال می کند که در نگره دیونوسوس تنها از آن اسقف بود و این جایگاه به او، حق تسلط بر مراتب فرودین را می بخشید. تحولی که در اندیشه فیچینو و میراندولا اتفاق می افتد این است که ابتدا سلسله مراتب متصلی که دیونوسوس در اندیشه خود میان مؤمنان برقرار می کند شکسته می شود؛ زیرا خداوند بدون هیچ گونه وساطتی با آدمی پیوند یافته و در نهایت «نوع انسان» و نه اسقف، حق حکمرانی بر هستی را به دست می آورد. در ادامه و در بحث از پیکو دلا میراندولا از این مبحث و نسبت آن با مفهوم داوری، سخن گفته خواهد شد. عمده آرای میراندولا در این باب را می توان در کتاب «خطابه ای در شأن بشر» دید که آن را «مانیفست رنسانس» (Farmer, 2003: 2) و نیز متن اصلی و عمده این دوره لقب داده اند (Dougherty, 2008: 3). در این اثر، او پرسش انسان را پیش می کشد. اینکه انسان کیست که چنین حسادت جانداران و حتی فراتر از آن، ستارگان و کواکب و عقول الهی را بر انگیخته است؟ (Mirandola, 1965: 3). برای پاسخ به این پرسش، او شرحی مختصر از آفرینش می دهد. از دید او، صانع آنگاه که به حکم حکمت خویش، جهان را آفرید، ابتدا مراتب فراتر آن را با عقول الهی آراست و افلاک آسمانی را با ارواح جاوید (اقنوم

روح) به جنبش درآورد و به وادی سیرورت درانداخت. سپس باقی بخش‌های باقی‌مانده و دورریز و بی‌مصرف جهان را با خیل عظیمی از جانداران پر کرد (Mirandola, 1965: 4) اما پس از آن با خود اندیشید تا موجودی بیافریند که «سبب و حکمت این کار سترگ را کشف کند؛ زیبایی‌اش را دوست بدارد و از عظمتش در شگفت همی‌آید» (Mirandola, 1965: 4). بدین‌سان و در این واپسین منزل آفرینش، «انسان» برآمد.

اما نکته اساسی در اینجا، چنان‌که در بحث فیچینو گفته شد، مرتبت میانی آدمی در هستی است. به سبب همین جایگاه بینابینی است که انسان میان جهان روح و ماده وساطت می‌کند و آن دو را پیوند می‌دهد. از سویی، خصایص مراتب فرازین هستی را دارد و از سوی دیگر، ویژگی‌های مراتب فرودین. به بیان میراندولا، روح (آدمی) ساکن سه اقلوم است (Mirandola, 1965: 111): از سویی خداوند و عقل و از دیگر سو، کیفیت و ماده و در مرتبت میانی، خود او. از این‌روست که وجود آدمی از دید پیکو فاقد هر نوع اصل متافیزیکی تعیین‌یافتگی است (Dougherty, 2008: 135)؛ به این معنا که برخلاف دیگر باشندگان که هنگام حیات طبع ویژه خود را یافته‌اند، آدمی در مقام «تصویری تعیین نیافته» (Howlett, 2020: 174) امکان محض است. او توان خلق امکان‌های گوناگون هستی خویش است. او هیچ چیز نیست، از آنکه همه‌چیز است و از این‌رو است که پیکو از زبان خدا به انسان می‌گوید: که او به هیچ مرزی محدود نشده و به مدد «داوری آزادانه» خود می‌تواند مرزها و محدودیت‌های وجود خود را، خود بسازد (Mirandola, 1965: 5). به همین سبب آدمی به واسطه این داوری آزادانه که از جانب خداوند به او اعطا شده، صانع هستی خودش می‌شود و می‌تواند سنگِ هستی خود را آنگونه که خود می‌خواهد بترشد (Mirandola, 1965: 5). او به سبب طبع پروتئوس‌وار خود (ر.ک: Howlett: 109) می‌تواند روی به سوی مراتب فرودین وجود کند یا تا خداوند عروج یابد. او آزادی ناب است، باشنده‌ای نه میرا، نه نامیرا، نه زمینی و نه آسمانی (Mirandola, 1965: 5). او هیچ نیست جز آنچه خود می‌سازد. نکته مهم این است که این اختیار و آزادی در خودآفرینی، همچنین ناشی از رجوع او به عهد عتیق است. در واقع رؤیای کیهانی که در آن امکان حرکت در میان اقلانیم وجود، به واسطه انسان فراهم شده باشد، خود برآمده از تمثیل نردبان یعقوب در باب ۲۸ از سفر پیدایش است (Howlett, 2020: 137). رویای نردبانی که فرشتگان از بالا و پایین می‌رفتند و خداوند در انتهای آن ایستاده بود.

گفته شد که از دید میراندولا، خداوند آدمی را توان «داوری آزادانه» بخشیده است. نکته حائز اهمیت در باب کاربرد واژه داوری<sup>۱</sup> این است که او واژه داوری را برای دلالت بر توان و آزادی انسان در ساختن زندگی خویش به کار می‌گیرد. این کاربرد واژه داوری به معنای حق حاکمیت نزدیک می‌شود، چه در آنجا نیز داوری الهی به معنای قدرت نامحدود او اشاره دارد. در بحث از ویژگی‌های حاکمیت بیان شد که حاکم برخوردار از قدرت مطلق و نامحدود است و در عین حال به گونه‌ای مشروع حق بر قانون گذاری دارد. همچنین نشان داده شد که این ویژگی‌ها مأخوذ از مفهوم الهیاتی داوری است.

اکنون و در بحث از نگاه فیچینو و میراندولا به جایگاه انسان در سلسله مراتب هستی می‌توان دید که آنچه به عنوان ویژگی‌های حاکمیت در معنای مدرن کلمه بیان شد، کاملاً هم‌پیوند با تصویری است که فیچینو و میراندولا از انسان ارائه می‌دادند. قدرت مطلق حاکم مدرن، برآمده از همان چیزی است که میراندولا، توان انسان در حرکت آزادانه در سلسله مراتب هستی و آفرینش خود می‌دانست، بی‌آنکه به هیچ الگوی پیشینی‌ای در باب ماهیت انسان رجوع کند. این قدرت مطلق که در وجود حاکم مدرن هم تکرار می‌شود، در عین حال مشروع نیز بود، زیرا میراندولا هرچند علیه تصویر متصلب انسان در سلسله مراتب دیونوسوسی می‌شورید، او شوریدن و این توان خودآفرینی در انسان و قابلیت او برای حرکت آزادانه در همه اکانیم هستی را نه در گسست با سنت یهودی-مسیحی، بلکه از دل خوانش افلاطونی از متون مقدس این سنت برآورده بود. نشانه این پیوند حق حاکمیت مدرن با تصویر فیچینو و میراندولا از انسان را می‌توان در استفاده هر دو از واژه «داوری» دید. اینکه هابز برای بیان قدرت مطلق و مشروع حکام، او را «عالی‌ترین داور» می‌خواند، به نوعی هم‌پیوند با سخن میراندولاست آنگاه که توان خودآفرینی انسان را ناشی از توان «داوری آزادانه» او می‌داند و گفته شد که مفهوم داوری در این معنا، خود بسط فهم الهیاتی از مفهوم داوری است.

تا بدین‌جا در باب آزادی انسان و برخوردار نبودن او از طبیعتی ثابت بحث شد. در واقع انسان‌ها از منظر پیکو آزادند که از میان طبایع موجود که در آفرینش ارائه شده‌اند، یعنی زندگی گیاهی، زندگی حسی و نفسانی، زندگی عقلانی، زندگی فرشته‌وار و زندگی الوهی دست به انتخاب بزنند (Dougherty, 2008: 136). بر همین مبنا، او انسان را

فرامی‌خواند تا از این موهبت الهی استفاده کرده، به واسطه آن، به هر آنچه زمینی است، پشت پا زند و برای آنچه الهی و آسمانی است، تکاپو کند (Mirandola, 1965: 7) و راه استعلا به سوی خداوند را در پیش گرفته، در این راه حتی به هم‌وردی با فرشتگان برخیزد؛ زیرا آدمی تنها اگر اراده این امر را داشته باشد، نمی‌تواند از آنان فروتر باشد (Mirandola, 1965: 7). بدین‌سان آدمی می‌تواند از مرتبت خود فراتر رفته، از جمله به مقام «ترونها» برسد که نماد داوری الهی هستند؛ داوری‌ای که در واقع چنان‌که پیشتر بیان شد- هم‌معنای «حاکمیت» است.

بدین‌سان رسیدن به جایگاه ترون و برخورداری از حق داوری، انسان در معنای عام کلمه را حاکم بر جهان می‌کند. این حق داوری، چنان‌که در بحث عهد جدید گفته شد، تنها از آن خداوند، مسیح، رسولان و در مراتب فروتر از آن، اسقف است. میراندولا اما با رساندن «نوع انسان» به جایگاه داوری که از آن ترون است، داوری در معنای حاکمیت را از اسقف به «نوع انسان» واگذار می‌کند. این البته بدین معنا نیست که حاکمیت و داوری دیگر از آن خداوند و مقدسین او نیست، بلکه صرفاً به این معناست که انسان در معنای عام کلمه از جایگاه محدود و فرودست خود در سلسله‌مراتب دیونوسوسی فراتر رفته، به مرتبتی می‌رسد که تا پیش از این، تنها از آن مقدسین خدا بود. به عبارت بهتر، «نوع بشر» در زمره مقدسین خدا درمی‌آید.

این معنا-داور شدن و حاکم شدن انسان- را می‌توان با وضوح بیشتری در تمثیل پادشاه در کتاب هیتاپلاس دید. او در اینجا می‌گوید: رسم است که پادشاهان پس از آنکه شهری نو بنیاد می‌کردند، مجسمه و یا تمثالی از خود را می‌ساختند و در مرکز شهر می‌گذاشتند تا مردم شهر آن را ببینند و او را یاد کنند و بزرگ دارند. به همین قیاس، خداوند همین کار را کرده و پس از خلقت جهان، «انسان» را که چونان تصویر خود اوست، آفریده و در مرکز هستی نهاده است (Mirandola, 1965: 134). در واقع میراندولا نیز چونان فیچینو، انسان را تصویر خدا<sup>۱</sup> می‌داند و این کار را بر مبنای رجوع به متن مقدس و مشخصاً آیه ۲۶ از باب اول سفر پیدایش انجام می‌دهد (Daugherty, 2008: 140) که در آن به صراحت تأکید می‌شود که خداوند، انسان را شبیه به خود و بر

مبنای تصویر خود آفریده‌است. به این معنا، «نوع بشر» بسان تمثال خداوند حاکم و داور به تصویر کشیده شده (Mirandola, 1965: 134) و به‌مانند او بر جهان حکم می‌راند.

### نتیجه‌گیری

موضوع تحقیق حاضر، شکل‌گیری ریشه‌های حق حاکمیت انسان در عصر رنسانس و در آثار مارسیلیو فیچینو و پیکو دلا میراندولا بود. بیان شد که در آثار این دو متفکر، انسان از جایگاه ثابت خود در سلسله‌مراتب هستی رهیده و توان صعود و هبوط به عالم مینوی و گیتی را می‌یابد. نشان داده شد که انسان در مقام صعود می‌تواند به جایگاه یکی از فرشتگان الهی یعنی ترون برسد که نماد داوری الهی است و از آنجا که از معانی داوری، همانا حق حاکمیت است، به این معنا می‌توان گفت که انسان در معنای عام کلمه در آرای فیچینو و میراندولا، از حق حاکمیت برخوردار می‌شود؛ حقی که تا پیش از آن تنها از آن خداوند، مسیح، مقدسین او و در سده‌های میانه، از آن اسقف بود. این را که گفته شد که انسان در معنای عام کلمه در اندیشه فیچینو و میراندولا، واجد حق حاکمیت می‌شود و حاکمیت در اندیشه بدن و هابز نیز متأثر از این فهم رنسانسی از انسان است، می‌توان در مقایسه اندیشه فیچینو و میراندولا با مفهوم حاکمیت نزد بدن و هابز دید. در واقع تأکید هابز و بدن بر قدرت مطلق و نامحدود حاکم، به نوعی متأثر از توان انسان فیچینو و میراندولا در آفرینش خود است و قدرت و حق مطلق او بر رهاپیش از جایگاه متصلبش در سلسله‌مراتب دیونوسوسی و حرکت آزادانه در اقلانیم هستی. استفاده مشترک فیچینو و میراندولا و همچنین هابز از مفهوم داوری، خود شاهدهی بر این مدعاست (بسنجید با هابز، ۱۳۹۷: ۲۱۱).

اما در اینگونه حاکمیت‌یابی انسان بر جهان چیست که حائز اهمیت است؟ آنچه در صورت صحت فرضیه یاد شده می‌توان آن را حائز اهمیت دانست، این است که حق حاکمیت انسان، نه از طریق گسست رادیکال از سنت غالب در سده‌های میانه، بلکه در پیوستگی با آن و از درون آن برآمده، زیرا مفهوم داوری، معنایی بود برآمده از سنت الهیات مسیحی. همچنین مفهوم سلسله‌مراتب نیز ریشه در فلسفه نوافلاطونیان داشت که حکمای مسیحی از آن برای تحکیم مبانی فلسفی خود استفاده می‌کردند. به این معنا فیچینو و میراندولا، طرح خود از حاکمیت انسان را نه در تقابل با سنت سده‌های میانه،

بلکه درون سنت مسیحی- افلاطونی و به واسطه دو مفهوم داوری و سلسله‌مراتب به میان آوردند. آنان از سویی به یاری خوانش خاص خود از مفهوم افلاطونی سلسله‌مراتب، آدمی را از جایگاه ثابت خود در سلسله‌مراتب یاد شده رهانیدند و از سویی دیگر به کمک مفهوم الهیاتی داوری، او را حق حاکمیت بر جهان بخشیدند. در واقع تحول نظری‌ای که با اندیشه فیچینو و میراندولا در نوع نگاه به جهان و انسان حادث شد، برآمده از سنت مسیحی افلاطونی بود و نه از سنت مدرن، چونان چیزی که در تقابل با اندیشه غالب در سده‌های میانه باشد. به همین معناست که می‌توان فیچینو و میراندولا را متفکران سرشت‌نمای «دوران مدرن اولیه» دانست؛ متفکرانی که زمینه‌گذار به روزگار مدرن را فراهم می‌کنند. اما این مهم را نه در ستیز با سنت مسیحی- افلاطونی، بلکه درون آن به انجام می‌رسانند.

### پی‌نوشت

۱. این موضوع در مقاله‌ای با عنوان «نسبت داوری در الهیات مسیحی و نظریه حاکمیت مدرن» نوشته علیرضا حسینی بهشتی و کامیار صفایی (پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۸۱-۱۰۷) به گونه‌ای مفصل و بر مبنای تفاسیر معتبر کتاب مقدس مورد بحث قرار گرفته است و در اینجا از یافته‌های آن مقاله استفاده شده است.
۲. فیلسوفان مسیحی، اقنوم عقل نوافلاطونی را با اقنوم فرشته، یکی می‌دانسته‌اند (Allen, 1995: 225).
۳. البته مفسران در باب جایگاه انسان در اندیشه فیچینو و میراندولا توافق ندارند. برای مثال از دید کرایستلر و رندال، انسان در اندیشه میراندولا، جهان مجزایی خارج از سلسله‌مراتب کیهانی است (Cassirer et al, 1948: 19). آلن اما بر آن است که مسئله برای میراندولا نیز بودن در خارج از سلسله‌مراتب نیست، بلکه حرکت درون آن است (Allen, 2017: 37). هر کدام از این دو حالت درست باشد، مسئله مهم از حیث تحقیق حاضر، رهایش انسان از سلسله‌مراتب متصلب هستی در اندیشه دیونوسوس و آزادی حرکت در این سلسله‌مراتب است که در آن مفسران توافق نظر دارند.

## منابع

- بورکهارت، یاکوب (۱۳۸۹) فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- فلوطین (۱۳۸۹) دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳) فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کوریک، جیمز (۱۳۸۰) رنسانس، ترجمه آزیتا یاسانی، تهران، ققنوس.
- لوگوف، ژاک (۱۳۹۱) اروپا مولود قرون وسطی، ترجمه بهاءالدین بازرگانی گیلانی، تهران، کویر.
- هابز، تامس (۱۳۹۷) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

- Allen, M. J. B. (1995) *Plato's Third Eye*, Hampshire, Varorium.
- (2017) *Studies in Platonism*, London & New York, Routledge.
- Allen, M. J. B & Rees Vallery (2002) *Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His legacy*, Brill.
- Bodin, Jean (1967) *Six Books of the Commonwealth*, Translated by M. J. Tolley, Oxford, Alden Press.
- Cassirer, Ernst & Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall, (1948) *the Renaissance Philosophy of man*, Chicago Illinois, the University of Chicago Press.
- Corrigan, Kevin (2005) *Reading Plotinus*, Purdue University Press.
- Dionysius, Psuedo (1894) *the Celestial and Ecclesiastical Hierarchy*, Translated By John Parker, skeffington & sons.
- Dougherty, M. V. (2008) *Picodella ; New Essays*, Cambridge University press.
- Edelheit, Amos (2008) *Pico ficino& Savonarola*, Leiden, Brill.
- Farmer, S. A (2003) *Syncretism in the West*, Tempa, Renaissance tapes Publishers
- Ficino, Marsilio (2000) *The Philebus Commentary*, Translated by Michael J. B. Allen, Mrts Publications.
- (2001) *Platonic Theology*, Translated by Michael J. B Allen, 6 Vols, Harvard University Press.
- (2009a) *Evermore Shall Be So, A commentary on Parmenides*, Translated by Arthur Fardell, Shepherd Walwyn
- (2009b) *Commentary Republic Laws 8, Epinomis*, Translated by Arthur Fardell, Shepherd Walwyn.
- Hathaway, Ronald F. (1969) *Hierarchy & the definition of order in the letters of Psuedo Dionysius*, MartinusNijhoff, The Hague Publication.
- Howlett, Sophia (2016) *MarsilioFicino & His worlds*, Palgrave Macmillan.
- (2020) *Re-evaluating Pico*, New Brunswick, Palgrave Macmillaan
- Hughes,Paul A. (2014) *Neo Platonic Stew, God's Trombone*.
- Mirandola, Pico della (1965) *On the Dignity Man,on the Bing & Unit*, HeptaPlus



تحلیل ریشه‌های نوافلاطونی / مسیحی ...؛ کامیار صفایی و همکار / ۱۳۷

---

Translated by Charles glenn Wallis, Paul J. W Miller , Indiana Polis  
Cambridge, Hackett Publishing Company.  
Pulpit Commentaries (1985) (23 Volume Sets) H. D. M. Spence, Joseph S. Exell,  
Hendrickson pub.  
The Holy Bible (1982) New King James Version, Nashville, Thomas Nelson.

