



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.14, No. 27
Spring & Summer 2025

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Ultimate Man in the Primitive Paradise: An Analytical Study of the interpretations of Hexaemeron in the teachings of Johannes Scotus of Eriugena

Ghorban Elmi¹
Mojtaba Zurvani²
Zahra Shahbazi³

Abstract

In the teachings of Johannes Scotus Eriugena, the ninth-century Irish theologian and philosopher, the original nature of man is a soul emanating from divine Intellect that manifests God's extra-essential theophanies in both intelligible and sensible realms. Although the soul is an operation of the Logos and, in accordance with Trinitarian dogma, is one with the divinity of the Word, its external and objective

¹. Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran
gelmi@ut.ac.ir

². Professor, Department of Religion and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran
zurvani@ut.ac.ir

³. PhD candidate of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran, corresponding author
Shahbazi.zahra@ut.ac.ir

Received: 24/06/2024

Reviewed: 27/07/2024

Revised: 28/04/2025

Accepted: 29/04/2025

"manifestation" constitutes what Eriugena calls paradise - the theophanic world and human nature that, according to the Torah's text, is an image of divinity (Imago Dei). By drawing parallels between the hierarchies of being and knowledge, Eriugena outlines a distinct individuality for the paradisiacal world that, according to the author's research, has remained unnoticed in Eriugenian scholarship. Eriugena makes a clear distinction between God's predestined creation, which manifests according to divine foreknowledge, and His providential creation - the fallen world resulting from God's foreknowledge of human rebellion. He portrays humanity's attainment of its paradisiacal destiny as a posteriori process dependent on reason and faith. Contrary to the prevailing Catholic view, Eriugena does not see fallen man as exiled from his own nature. Rather, in his belief, man maintains an essential connection with his nature (or inner mystery), the realization of which becomes possible through the knowledge of the soul - that is, through the steps of rational dialectic.

keywords: Paradisus, Human Nature, Materiality, Divinity, Soul.

Problem Statement

Paradise is one of the most primordial myths in the cultural heritage of nations, representing the original state of existence by depicting the proximity or accessibility between heaven and earth. The mythic image of the world axis signifies the connection between earthly and celestial realms, while the separation or disconnection between them marks the end of the paradisiacal condition. Similar to these myths, Abrahamic religions also share this longing for paradise (Eliade, 2003, pp. 58-62). The Garden of Eden, which was translated as "Paradeisos" in the Septuagint, typically refers to a location equated with earthly paradise - though Jerome elsewhere translated it as the "pleasure garden" (Agamben, 2021, p.30). Jewish tradition considered this garden an earthly place, proposing various locations including southern Mesopotamia near the Persian Gulf, Mount Zaphon in Syria, Jerusalem, and Armenia (Zevit, 2013, p.111; Duncan, 1972, pp.12-13; Scafi, 2006, pp.317-322).

For Eriugena, paradise represents the realm where human nature manifests itself, encompassing everything from the sensible earth to the intelligible heavens, thereby displaying humanity's comprehensive material/spiritual condition (Eriugena, 1987, p.481). He maintains that paradise - or authentic human nature - is formulated in divine knowledge and is entirely intellectual and spiritual (Eriugena, 1987, pp.473, 475, 481), yet this doesn't contradict humanity's connection to sensible reality, as material nature is considered the final stage in the emanation of divine rational principles and causes.

Eriugena's primary anthropological views appear in Book IV of *Periphyseon* through his interpretive method of analyzing the creation narrative. This article aims to clarify the nature of paradise and its correspondence with human nature by

analytically examining Eriugena's exegetical teachings on the Hexaemeron and its commentaries, seeking to illuminate his unique ontology of paradise which he portrays as the complete sensible world of humanity under the governance of universal Intellect.

Method

This study employs conceptual analysis to examine Eriugena's exegetical teachings on the Hexaemeron (Creation narrative), utilizing both the tradition of biblical hermeneutics and Neoplatonic philosophical frameworks. Furthermore, the article critically engages with contemporary Eriugena scholarship to elucidate his distinctive paradisiacal ontology

Findings and Results

The research findings reveal a significant yet often overlooked distinction in Eriugena's thought regarding the dual materiality of paradisaic and earthly existence. Many scholars appear to have missed this crucial differentiation. For instance, Carabine mistakenly associates fallen humanity's condition with its predetermined animal nature in divine foreknowledge, stating: "Since Eriugena considers man to be outside his nature from the very beginning of creation, it becomes clear that his assertion that God created human nature within the animal genus stems from God's foreknowledge of man's animalistic life" (Carabine, 2000, p. 80). Similarly, Stock, in his article "Augustinian Elements in Eriugena's Thought," conflates Eriugena's concept of paradisaic materiality with fallen materiality, erroneously attributing to Eriugena the Augustinian (and later Thomistic) notion of grace as a supernatural addition to paradisaic nature: "Eriugena views the Garden of Eden or God's garden as the delight of eternal beatitude which human nature created, and had man not sinned, the spirit of immortality would have been added to his mortal body" (cf. Stock, 1967, p. 218).

Most Eriugenian scholars have fallaciously attributed the creation of paradisaic man's animal nature to divine foreknowledge of the Fall. However, Eriugena explicitly states in Book IV that the essential creation of individual humans was eternally predetermined in divine knowledge as belonging to the animal genus, and that this individuality and animality do not contradict humanity's paradisaic structure - though this predestined individuality and corporeality differ fundamentally from what exists in the fallen world (cf. IV 750 C-751 A; IV 756B). This misinterpretation by Christian scholars seems to stem from the predominant Latin ontology which lacks the concept of the intelligible world (paradise).

References

Bieler, Jonathan (2016), Maximus the Confessor on Christ's Human Will, *Communio (International Catholic Review)*, Vol.4, No. 1, pp: 55-82.

Byron, Mark, *Ezra Pound's Eriugena*, ed. (Matthew Feldman), first published, Bloomsbury, 2014.

Carabine, Deirdre (2000), *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press.

Duncan, Joseph E., *Milton's Earthly Paradise: A Historical Study of Eden*. University Of Minnesota Press, 1972.

Eriugena, Johannes Scotus, *periphyseon (The Division of Nature)*, translated by I.P, Sheldon - Williams, Revised by John I.O'Meara, Canada: Bellarmin, 1987.





Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
 Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.14, No. 27
 Spring & Summer 2025

پژوهش‌های هستی‌شناختی
 دو فصلنامه علمی
 نوع مقاله: پژوهشی
 سال چهاردهم، شماره ۲۷
 بهار و تابستان ۱۴۰۴
 صفحات ۵۵-۸۰

انسان فرجامین در پردیس آغازین:

بررسی تحلیلی تفاسیر هگزامرون در آموزه‌های یوهانس اسکاتوس اریوگنا

قربان علمی^۱
 مجتبی زروانی^۲
 زهرا شهبازی^۳

چکیده

باغ عدن یا پردیس در آموزه‌های یوهانس اسکاتوس اریوگنا متأله و فیلسوف ایرلندی قرن نهم میلادی، متناظر با طبیعت مظهر انسان است و آن عالمی است که تماماً با عقل الهی صورتبندی شده است. اریوگنا، پردیس یا عالم تئوفانیک را طبیعت متجلی و نمادین الوهیت می‌داند و طبق نص تورات آن را بر شاكلة الوهی انسان (Imago Dei) ذکر می‌کند. با این حال، وی بین مخلوق تقدیری الوهیت که مطابق

gelmi@ut.ac.ir

zurvani@ut.ac.ir

Shahbazi.zahra@ut.ac.ir

^۱. استاد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

^۲. استاد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

^۳. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، نویسنده مسئول

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴

تاریخ داوری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۶

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹

با علم خداوند به منصفه ظهور می‌رسد و خلقت حاصل از پیش دانی الهی از عصیان انسان که جهان هابط است، خط فاصله می‌گذارد. اریوگنا رسیدن افراد انسانی به پردیس خود را امری پسینی و در گروه گشودگی عقلی (دیالکتیک) ضمن ایمان ترسیم می‌کند و بر خلاف نگاه غالب کاتولیسیم، انسان هابط را رانده شده از پردیس خود نمی‌بیند، بلکه در باور او انسان ربطی ذاتی با طبیعت یا صورت عقل عالی خود دارد که نیل به آن با گام‌های دانش روح، یعنی دیالکتیک عقلی امکان‌پذیر است. با این همه اریوگنا رسیدن به پردیس را غایت حرکت انسان تلقی نمی‌کند، بلکه وصول به سر پردیس که مرادف با عبور خواص انسان‌ها از طبیعت انسانی به الوهیت است، همان غایتی است که احراز آن تنها با فیض الهی ممکن می‌گردد.

کلمات کلیدی: پردیس، طبیعت انسان، مادیت، الوهیت، نفس هابط.

۱- مقدمه

بهشت یکی از اصیل‌ترین اسطوره‌های فرهنگ ملل است که در توصیف وضعیت خاستگاهی، خود را با نزدیک نشان دادن آسمان و زمین و یا به نحوی با دسترس پذیری آسمان نشان می‌دهد. تصویر اسطوره‌ای محور عالم (Axis mundi) به ربط بین دو ساحت زمین و آسمان دلالت دارد و زمان جدایی و انقطاع زمین از آسمان یا قطع واسطه میان آن دو، مرادف با ختام وضعیت بهشتی است. مشابه با اساطیر، ادیان ابراهیمی نیز تحت اشتیاق پردیس قرار دارند (الیاده، ۲۰۰۳، ص ۵۸-۶۲). باغ عدن (Eden) که پس از ترجمه هفتادگان به پارادیسوس تغییر نام داد، اغلب به اسم مکانی دلالت دارد که مرادف با بهشت زمینی است و البته جروم (Gerome) متاله قرن چهارم میلادی و مترجم کتاب مقدس از عبری به لاتین، در جایی آن را به بهشت التذاذ ترجمه کرده است (آگامبن، ۲۰۲۱، ص ۳۰). سنت یهود این باغ را زمینی فرض کرده و محل‌های مختلفی برای آن از جمله در جنوب بین‌النهرین و ابتدای خلیج فارس، کوهستان صافون (Saphon) در سوریه، اورشلیم و ارمنستان برمی‌شمرد (Scafi, 2006, Zevit, 2013, p 111; Duncan, 1972, pp 12-13; Scafi, 2006, pp 317-322).

عمده آرای انسان‌شناختی اریوگنا در کتاب چهارم پریفیسئون و با بهره از روش تأویلی متن دینی از روایت آفرینش ارائه شده است. این مقاله بر آن است که جهت روشن شدن ماهیت پردیس و تناظر آن با طبیعت انسان، به نحو تحلیلی به آموزه‌های تفسیری اریوگنا

از هگزامرون (Hexaameron): روایت تاریخی داستان آفرینش شش روزه در باب اول سفر آفرینش) و شروع آن پردازد.

۲- روایات آفرینش

باغ عدن بیش از هر متنی با روایات پیدایش در سفر آفرینش پیوند خورده است. در آغاز سفر آفرینش، دو داستان خلقت روایت می‌شود. داستان اول که به آفرینش شش روزه و استراحت در روز مبارک هفتم می‌پردازد، از باب اول تا آیه چهارم از باب دوم را در بر می‌گیرد. بسیاری از محققان، پایان روایت اول را در نیمه ابتدایی آیه ۴ باب ۲ در نظر می‌گیرند. از این موضع به بعد، سبک متن به شدت تغییر می‌کند؛ تمرکز بر انسان قرار می‌گیرد و نام خداوند تبدیل به یهوه- الوهیم می‌شود. قسمت دوم روایت پیدایش از ۲: ۴ تا ۳: ۲۴ با یهوه الوهیم آغاز می‌شود که اولین انسان یعنی آدم را خلق کرد و در جانب شرقی عدن در باغی قرار داد. آیات محوری روایت اول در خصوص انسان و از ۱: ۲۶ آغاز می‌شود: «آنگاه خدا گفت انسان را به صورت خود و شبیه خودمان بسازیم و او بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بر چارپایان و بر همه زمین و همه خزندگانی که بر زمین می‌خزند فرمان براند» (پیدایش ۱: ۲۶).

این روایت، به اسباب و علل خلق انسان نمی‌پردازد و صرفاً به شاکله الوهی او و شباهتش به خدا اشاره می‌کند. در داستان دوم پیدایش، پیرنگ و تکنیک ادبی تغییر می‌کند؛ به آفرینش آدم از خاک و دمیدن نفخه الهی اشاره می‌گردد و خداوند بر او حکم می‌راند: «یهوه خدا آدم را برگرفت و او را در باغ عدن نهاد تا کار آن را به انجام رساند و از آن نگاهداری کند؛ و یهوه خدا آدم را امر کرده گفت: تو می‌توانی از هر یک از درختان باغ، آزادانه بخوری اما از درخت شناخت نیک و بد زنهار نخوری، زیرا روزی که از آن بخوری به یقین خواهی مرد» (پیدایش ۲: ۱۵-۱۷).

کتاب *Genesis / Bereshit* تأثیر زیادی بر یهودیت و مسیحیت گذاشته و تعدادی از نویسندگان پاتریستی و قرون وسطی قرائت‌های گسترده‌ای از پیدایش ارائه داده‌اند. پیش از مسیحیت، یونانیان از حدود قرن ششم پیش از میلاد تلاش‌هایی فلسفی برای تبیین آغاز جهان آغاز کردند و تأثیرگذارترین ایشان، یعنی افلاطون، در تیمائوس از چگونگی آغاز

جهان یا ازلیت آن سخن گفت. متفکران مسیحی چون آگوستین، مشابهاتی را بین تیمائوس و روایت اول آفرینش یافتند. گفتنی است که در ابتدا فیلون یهودی، متأله قرن اول میلادی مبادرت به نشان دادن توافق نظرات کیهان‌شناختی افلاطون با هگزامرون کرد. فیلون از تمثیل، استفاده قابل توجهی کرد و سپس اوریگن، متأله مسیحی اسکندرانی، اولین مفسر مبرز داستان پیدایش بود. گرگوری نوسایی نیز در *De opificio hominis* به داستان آفرینش پرداخت و اریوگنا آن را ترجمه کرد و بطور گسترده در پریفیسئون استعمال نمود. در پدران لاتین نیز، آمبروز و آگوستین تفاسیری بر پیدایش نوشتند (see: McGinn, 2020, pp 155-160).

۳- پردیس: طبیعت مظهر انسان

چنین به نظر می‌رسد که عدن در ابتدا ناظر به مفهومی مکانی یا کیفی بوده باشد. ترجمه یونانی هفتادی از عهد قدیم عبری ترجیح داد تا در برگردان واژه عبری گن، واژه پارادیسوس را بجای کیوس استعمال کند تا مرادف با انگاره سلطنتی آن در معنای الهیاتی باشد. پارادیسوس (واژه اوستایی پئیری دیسه یا باغ حصار کشی شده) باغی بود که کوروش با دستان خود آن را غرس کرده بود و کسنوفن برای اولین بار این واژه را برای نمایاندن جلوه سلطنتی آن استعمال کرد (ر.ک: آگامبن، ۲۰۲۱، ص ۲۳-۲۵). از این رو در برگردان یونانی باغ عدن، نمایش انگاره سلطنتی و شکوه یا کاود (Kavhod) الهی مطمح نظر است. در مسیحیت، کاود جلالی است که همزمان با آشکارسازی نیهیل (Nihil) یا کتم ذات الهی، آن را می‌پوشاند (ر.ک: آگامبن، ۲۰۲۲، ص ۴۱۱-۴۱۸) و قصد اریوگنا از پرداختن به پردیس (Paradeisus)، حرکت عقل از فهم تجلیات الوهیت به‌عنوان درک نمادین از خداوند به سمت ذات سلبی و غیر قابل درک از الوهیت است. اریوگنا به تبعیت از سنت نوافلاطونی جهان را بین دو قوس صدور (Procession) و بازگشت (Reditus) قرار می‌دهد که قوس نزول یا تقسیم (Division) امری هستی‌شناختی و قوس بازگشت امری معرفت‌شناختی است. دانش دیالکتیک که به‌عنوان دانش ذاتی روح عنوان می‌شود (PIV 749A) در قوس نزول اعیان علمی الهی را در جلوات هستی به نام پردیس ظاهر می‌کند و این هستی متکثر با بازگشت عقلی انسان، به خداوند بازمی‌گردد؛ از این

حیث، می‌توان پردیس را آشکارگی خداوند در قوس هستی‌شناختی یا نزول دانست که زمینه ساز الهیات ایجابی (Cataphatic Theology) و فهم نمادین از حقیقت در قوس صعود است و صحت استدلال معرفت‌شناختی دیالکتیکی را پایه هستی‌شناختی آن تضمین می‌کند

(see: Erismann, 2007, PP 204-207).

در قوس هستی‌شناختی یا نزول، پردیس ساحت ظهور طبیعت انسان است (Eriugena, 1987, pp 399-401) که از زمین محسوسات تا آسمان معقولات را دربر می‌گیرد و وضعیت جامع مادی/روحانی انسان را به نمایش می‌گذارد (Eriugena, 1987, p 481). هر چند طبیعت انسان در علم الهی صورت‌بندی شده و تماماً عقلی و روحانی است (Eriugena, 1987, pp 473, 475, 481)، لیکن این منافاتی با پیوستگی طبیعت انسان به محسوسات ندارد (PIV 754C-D) و طبیعت مادی به‌عنوان آخرین موقف صدور اصول و علل عقلانی الهی تلقی می‌شود. ظهور محسوسات از علم الهی با دگمای مسیحی رستاخیز تن همسوست (ژیلسون، ۱۹۹۱، ص ۲۸۱-۲۸۳) و مسیحیت به خصوص در مقابله با مانویت و گنوسیسم، فردیت و مادیت را به دیده اعتبار می‌نگرد؛ از این رو آگوستین و برخی دیگر از متألهین پردیس را به گونه‌ی زمینی توصیف می‌کنند (see: PIV 814B-C; 884A).

توصیف اریوگنا از پردیس مبتنی بر سنت تأویل است و مساعی وی بر تبیین فرآیند بازگشت صورت می‌پذیرد که امری معرفت‌شناختی و متعلق به صیوررت عقل جزئی به سمت عقل عالی (Intellect) است و از این رو اریوگنا ترجیح می‌دهد تا پردیس را در قوس صعود، همان عقل الهی انسان بنامد. باید توجه داشت که در اریوگنا تمام پدیدارهای عالم هستی نه حاصل انتزاع عقل جزئی از حقیقت، بلکه حاصل دانش ذاتی روح الهی، یعنی دیالکتیک است و در واقع ظهور مراتب جهان از معقول تا محسوس، مبتنی بر این خرد است (IV 749A). دیالکتیک همان گونه که تقسیم طبیعت و تجلی آن را رقم می‌زند، عهده‌دار حرکت عقل جزئی از محسوسات به کلیات و سرانجام به خدا می‌شود و از این رو عقل از نمادها یا اثرات پی به مؤثر می‌برد.

اریوگنا که در تفسیر خود بر یوحنا (*Homilia in prologum Evangelii Johanni*)، راز (*sacramentum*) را از نماد (*symbolum*) متمایز می‌کند، به راز اعتباری هستی‌شناختی می‌دهد که به وقوع پیوسته اما نماد یک حقیقت روحانی و عقلانی است که می‌تواند آیین را تفسیر کند (McGinn, 1996, p 67). راز و نماد را می‌توان در یک ساختار با کارکرد دوگانه دید که عبارت از آشکارسازی در عین پنهان سازی حقیقت است (Byron 2014, p 86). با راز، حقیقت خود را در قوس نزول آشکار می‌کند و همزمان، حلق این راز در ذهن انسان پنهان می‌ماند. راز به مثابه هستی و ظاهری است که به باطنی مستور و پنهان، یعنی به آنچه نه هستی، بلکه فراتر از هستی است، اشاره می‌کند و هستی به‌عنوان نماد آنچه که نیست نقش ادراک متافیزیک را در ذهن انسان برعهده می‌گیرد (O'Meara 1981, p 144). بر خلاف فرآیند صدور که با روش ایجابی تحلیل می‌شود، اریوگنا در کتاب پنجم خود که مختص به بازگشت انسان به ذات طبیعت الوهی خود است از روش سلبی بهره می‌گیرد

(Tomasic, 1988, pp 375-376 ; see: Carabine, 2000, p 94).

تفاوت هستی‌شناسی دوگانه پردیسی و زمینی در اریوگنا، نکته قابل‌اعتنایی است که به نظر می‌رسد از نگاه محققان پنهان مانده است. بطور مثال کارابین وضعیت هابط انسان را با حیوانیت تقدیری او در علم الهی مرتبط دانسته و می‌گوید: «از آنجا که اریوگنا انسان را از همان ابتدای خلقت خارج از طبیعت خود می‌داند، معلوم می‌شود سخن او مبنی بر این که 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 یا استاک در مقاله «ملاحظات آگوستینی مورد پذیرش اریوگنا» ضمن خلط مادیت پردیسی اریوگنا با مادیت هابط، افزونه رحمت بر طبیعت پردیسی 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 مرگ پذیر او افزوده می‌شد»

(see: Stock, 1967, p 218).

و بدن پردیسی را با همین پیکر زمینی معادل سازی می‌کند که صرفاً دارای افزونه رحمت است. بدین ترتیب غالب محققین آرای اریوگنا، به نحو مغالطه‌آمیزی خلقت حیوانی انسان پردیسی را به پیش‌دانی الهی از هبوط او نسبت داده‌اند. اریوگنا در کتاب چهارم تصریح می‌کند که خلقت ماهوی فرد انسان از ازل در علم الهی به‌عنوان جنس حیوان مقدر بوده و فردیت و حیوانیت انسان منافاتی با شاکله پردیسی او ندارد، لکن با مادیت عالم هابط متفاوت است (see: IV 750 C- 751 A ; IV 756B).

ممکن است ریشه مغالطه محققان در متن گفتگوهای پریفیسئون نهفته باشد. اریوگنا در دفتر پنجم، پردیس را از شائبه مادیت اثیری دور می‌کند (V987A FF). مادیت اثری (اثیری) در نظام فکری نوافلاطونی در نتیجه التفات روح به تکوین صورت محسوس خلق می‌شود و این نحو از مادیت در مسیحیت لاتین، در ارتباط با ماهیت فرشتگان و بدن رستاخیزی مورد توجه واقع شده است (Kurdzialec, 2014, p 216). وی قطعاً نظر به حذف شاکله محسوس پردیس ندارد زیرا در پریفیسئون به کرات به مقام کل و جامع طبیعت انسان در مراتب معقول تا محسوس اشاره نموده است (به طور مثال: PIV 761B) و تأکید او بر عقلانی بودن پردیس، ناظر به غایت سفر معرفت‌شناختی انسان در قوس صعود است که به فعلیت عقل عالی مقدر او در علم الهی می‌انجامد.

در اریوگنا پردازش به طبیعت به‌عنوان ذات (ousia) و مآثر آن چنین معلوم می‌دارد که وی علاوه بر تحلیل، به تحلیل دیالکتیکی نیز بها می‌دهد و عمل آفرینش را دمیدن روح در خلقت می‌داند (PIV 747A-748B). او معتقد است که روح نه از طریق حرکت در مکان، بلکه از طریق تجسم و تخیل دانش خدا در علل اولیه، آنها را تا دامنه مادیات و مفردات تجلی می‌دهد (McGinn, 2020, pp 170-172). خیال الهی، سازنده جسمی است که از روحانیت لاینفک است (ر.ک: کربن، ۱۳۸۷، صص. ۱۹-۲۲) و بدین ترتیب اریوگنا با همبسته کردن مراتب عقل و هستی، از ظهور عوالم متجلی از عقل الهی خبر می‌دهد. بنابراین می‌توان در آرای اریوگنا به سنخی از مادیت و فردیت پی برد که تحت زعامت عقل الهی است. از جمله تفاوت‌های بارز فردیت پردیسی اریوگنا با آگوستین، باور به عدم تفکیک جنسیت است (see: IV 817A-B). اشاره 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 (ن.ک: مرقس ۱۲: ۲۴-۲۵ و ۲۵: ۱۲، متی ۲۲: ۲۹-۳۰ و ۲۰: ۳۶، لوقا ۲۰: ۳۴-۳۵).

بنابراین اریوگنا جلوات محسوس و مادی پردیس را نفی نمی‌کند و دفتر سوم او به این طبیعت، عطف نظر دارد. عالم محسوس پردیسی در آموزه‌های وی عرصه انکشاف عقل الهی و حاصل تخیل خداوند با اقنوم روح است. افراد جسمانی چیزی جز تراکم کیفیات معقول نیستند و این باور با آموزه‌های گرگوری نوسایی و بوئتیوس نیز همخوانی دارد (برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: ژیلسون، ۲۰۱۶، ص ۸۳ و Moran, 1989, p 82). شاید بتوان مادیت خاص پردیسی اریوگنا را در نگاه اوریگن اسکندرانی پی گرفت. اوریگن، ماده را به خودی خود ناشی از سقوط مخلوقات عقلی نمی‌داند زیرا او برای جسمانیت ویژگی ازلیت قائل است. به نظر اوریگن، مخلوقات عقلی همواره وجودی مصور دارند و به نظر می‌رسد که آنها شرایط وجودی در یک ماده اولیه را دارند که به نحو مجرد می‌باشد. این ماده نه جرم ماهوی، بلکه بُعدی است که در خلقت علمی الهی موجودات مفروض است (Pascal Mueller, 2015, pp 157-8). هر چند ارتکاز اریوگنا بر شاکله عقلی طبیعت انسان در قوس معرفت‌شناختی بازگشت است، روشن است که وی حیوانیت انسان را از طبیعت پردیسی او متمایز نمی‌کند و مراتب مادی و روحانی انسان را در طبیعت بسیط عقلی او برمی‌شمرد.

اریوگنای نوافلاطونی مشابه با فلوپتین، انسان را طبیعتی میانبود فرض می‌کند (فلوپتین، ۲۰۱۷، ص ۳۹-۷۱) که در التفات به وجه محسوس خود، نفس و در التفات به وجه معقول خود عقل نام دارد (IV 754 B-755C) و هنگامی می‌تواند از باغ عدن خود برخوردار باشد که تمام مراتب مادی و محسوس را به عقل الهی خود یوغ کند (IV 762 B). لزوم پایداری عقل انسان بر حکم الهی و حاکمیت او بر حس را می‌توان در ساختار روایی دوم آفرینش درک کرد. روایت دوم از انسان منفردی یاد می‌کند که دستور به کشت و زرع در باغ خدا و نامیدن نفوس دارد (آفرینش ۲:۱۹)، لیکن به نحو مؤکدی از «شتابزدگی عقلی» برای دریافت حکمت از طریق محسوسات که منجر به درافتادن عقل در مادیات می‌گردد، تحذیر می‌شود. این تعبیر به نقل از آگوستین در پریفیسئون مطرح شده و اریوگنا آن را از آگوستین می‌پذیرد (ر. ک: Eriugena, 1987, pp 503-504).

۴- تبیین و تحلیل تفاسیر هگزامرونی اریوگنا

اریوگنا با ترکیب فلسفه نوافلاطونی و سنت تفسیری کتاب مقدس مبادرت به ایضاح نحوه صدور کثیر (پردیس یا طبیعت نئوفانی) از واحد (طبیعت الوهی کلمه) می‌کند و هر چند سنت نوافلاطونی را وارد الهیات لاتین می‌نماید، با این حال بدون استناد مستقیم به فلوطین و فرفورپوس (Porphyry)، از طریق متفکران یونانی به مؤلفه‌های اصلی نوافلاطونی، یعنی تقسیم احد به دو اقسام عقل و روح، و تقسیم یا تجلی حقیقت معقول روح در محسوسات دست می‌یابد. اریوگنا ادعای روح جهان را از افلاطون اقتباس می‌کند و روح منقول در سفر پیدایش را با روح جهانی که اقسام سوم مسیحیت است یکسان می‌نماید (Harrington, 2020, pp 64-66).

تجلی طبیعت پردیسی در خارج از ذات مکتوم الهی، فهم آیه‌ای و نمادین خداوند درقوابل عقلانی ایجاد می‌کند. اریوگنا به تفسیر نمادین و بعبارت بهتر به تأویل متن مقدس روی می‌آورد و پر بارترین منبع نوافلاطونی او De Hominis Opificio گرگوری نوسایی است که او این کتاب را De Imagine می‌نامد. وی با استناد به سخنان گرگوری می‌گوید: «هر کس به سخنان این متکلم توجه کند در می‌یابد که پردیس همان طبیعت انسان است که در سیمای الهی خلق شده است و آنچه خدا کاشت یعنی جنت لذات ابدی در تصویر اوست و خاک حاصلخیز این پردیس، بدنی نامیراست. اگر گفته می‌شود که بدن طبیعی میراست به دلیل چیزی است که بر آن افزوده شده است. ولی خود آن فی‌نفسه نامیراست. و آب این پردیس، حس بدن فاسدناشدنی است که قادر به دریافت اشکال و صور، بدون فریب خیالات محسوس است و هوای این پردیس، اشراق لمعات حکمت خداوندی است و دلیلی است که بوسیله آن انسان به همه چیز معرفت پیدا می‌کند و ماحصل عقلی است که بطور جاودانه در طبیعت الهی است» (PIV 822A-C).

حدود طبیعت انسان را باید حد بالا و پایین این پردیس دانست که ورای آن هیچ مخلوقی وجود ندارد. زیرا بالای عقل فقط خداست و زیر عقل هیچ شیئیستی موجود نیست و میانه طبیعت انسان حرکت حیاتی است و همین میانه دو حس ظاهری و باطنی دارد که حس ظاهری به بدن پیوسته و حس باطنی به عقل پیوسته است و این دو حس نمایانگر «همه»

درخت» یا درخت حیات و «درخت معرفت خیر و شر» هستند (PIV 825C-D). «همه درخت» در پردیس، کلام و حکمت خداوند یعنی عیسی است که در مرکز طبیعت انسان کاشته شده است و به دو صورت عمل می‌کند: اول بوسیله الوهیت خود، طبیعت ما را می‌آفریند و آن را در بر می‌گیرد و به آن حرکت و هستی می‌بخشد و دوم از طریق برگرفتن طبیعت ما بر خودش برای نجات و بازگشت ما عمل می‌کند و از این رو آن عبارت از دو طبیعت الهی و انسانی است (PIV 823B-C).

او تصریح می‌کند که درخت معرفت خیر و شر که ناظر به معرفت حسی است در ذات خود خیر است و مخلوق خداست. زیرا که عامل درک صورت و زیبایی است و چه صورت و زیبایی را با حس درک کند یا با عقل، حواس جسمانی ناقل آن است و از طریق آن به معنای باطن حمل می‌شود. اما خیر آغشته به شر بی علت است. زیرا شر به‌عنوان یک جوهر در هیچ جای طبیعت نیست و در حرکت انحرافی اراده آزاد خلق می‌شود و این حرکت نه از درون که از بیرون طبیعت است (PIV 827D-828D). سپس به دیدگاه ماکسیموس درباره درخت خیر و شر می‌پردازد و می‌گوید که در واقع انسان به سیمای خدا می‌بایست با آن درخت به‌عنوان علم محسوس مواجهه می‌داشت، نه آن که آن را به سمت هوای نفس خود منحرف کند. بنابراین علت شر در طبیعت کاشته نمی‌شود، بلکه در بی‌اعتدالی افرادی است که از آن استفاده می‌کنند. اریوگنا در اینجا استدلال می‌کند که با این وصف، درخت معرفت خیر و شر می‌تواند همان درخت زندگی باشد که حقایق را (اعم از محسوس و معقول) در علل اصلی آن می‌بیند و لذا ضرورت دارد به این درخت به‌عنوان منبع معرفت اصیل معقولات و محسوسات بپردازیم، هر چند این معرفت در حاق خود معنوی است (PIV 843A-B).

او در تفسیر تمثیلی بر هگزامرون، آدم را به عقل و حوا را به حواس تعبیر می‌کند. دشمن انسان (مار) چون به عقل او دسترسی نداشت، حس را اغوا کرد و اگر عقل، خودخواه نمی‌بود به لذت منحرف در امور مادی رضایت نمی‌داد. پس با پیوستن خودخواهی عقل به لذت ناصواب حس، سرشت انسان به مرگ سپرده شد. با این وصف خداوند بی‌بازخواست نه آدم و حوا (عقل و حس) را که مار را نفرین کرد. زیرا او مخلوقات خود را لعن نمی‌کند،

بلکه لعن او شامل آن خیزش نفوذ کننده در نفوس است که خارج از خلقت عقلانی است (PIV 848C).

آیا می‌توان آدم را به‌عنوان صورت کامل عقلی طبیعت انسان قلمداد کرد که با حس فریفته می‌شود؟ پاسخ منفی به این پرسش از طریق پیگیری خط مشی کلی افکار اریوگنا قابل دستیابی است. اریوگنا در جهت متقاعد کردن مخاطب برای باور به خیر بودن محسوسات پردیسی بیان می‌دارد که زن همان حس جسمانی است که به‌طور طبیعی در سرشت انسان حضور دارد و از طریق کمال آن، جمال الهی نمایانده می‌شود. از جانب خداوند بین زن و مار که هوس‌های مادی است دشمنی مقدر است. زیرا زن یعنی حس متصل به عقل، از میل نفسانی به مادیات بیزار است و مار نسبت به فضایل معنوی خصومت دارد (PIV 849A-851B). بنابراین حواس تحت انقیاد عقل کلی نمی‌توانند فریبنده و خطاکار باشند و این عقل جزئی است که می‌تواند فریفته شود. رشد و کمال عقل جزئی مخطی یا مصیب بودن داده‌های حواس و محسوسات را تعیین می‌کند. از این رو اریوگنا حضور انسان با عقل نابالغ را در عالم پردیسی که تحت زعامت عقل کل است منتفی می‌داند و گناه اولیه را به خامی خرد انسانی تقلیل می‌دهد. این مطلب مبین خلقت برون پردیسی انسان نخستین است: «انسان باید به بلوغی از حکمت کامل خدا می‌رسید و در زمان مناسب و بدور از مشتتهیات نفسانی از معرفت محسوسات بهره می‌برد» (PIV 844C).

تفسیر اریوگنا از روایت دوم آفرینش، آغاز به حذف موانعی می‌کند که می‌تواند در مسیر رشد انسان وجود داشته باشد. در مسیر رشد عقلی است که حواس نیز به بلوغ خود می‌رسند و بین زن به‌عنوان حس کامل و بذور او به‌عنوان علم طبیعی به اشیاء محسوس و مار و بذور او که عبارت از لذات منحط و بی‌اعتدال در اشیای مادی است، بینونت خواهد بود. او با ادامه تفسیر داستان آفرینش از رنج زایمان زن می‌گوید و در این موضع است که به نظر می‌رسد تمثیل زن را به جای حس صرف به مفهوم عقل جزئی نزدیک می‌کند. در این تأویل، عقل جزئی به جای درک اشیا از طریق تأمل فوری، باید از طریق فرایند سخت استدلال به حقایق نزدیک شود و پیش از این که به عقل درونی خود صعود کند مکلف است از طریق حواس جسمانی مبانی اندیشه خود را فراهم نماید (PIV 855A). عالی‌ترین مرتبه تصعید اندیشه انسان، شهود و اتحاد با عقل کل است و این وضعیت معرفت پردیسی

عبارت از درک بی واسطه اشیا از طریق اتحاد با علل عقلی آنها در حکمت کلمه است. چنانچه نفس مزکی بتواند به عقول عالی تصعید یابد، برای نزدیک شدن به ذات الهی باید در آتش سرافین‌ها بسوزد (ن.ک: سفر آفرینش ۳: ۲۴) و به عبارتی، رسیدن به عالی‌ترین مرحله شناخت که مرادف با استقرار در مرکز پردیس است، مستلزم فراروی نفس جزئی از خویشتن است (مجتهدی، ۲۰۱۸، ص ۱۱۳).

۵- خلقت برون پردیسی انسان آغازین

از اباحت پیشین روشن شد که در نگاه اریوگنا حضور در پردیس منوط به فعلیت یافتن عقل انسان است. در حالی که متکلمان لاتین و اغلب با قرائت آگوستینی از انسان هابط به نحوی یاد می‌کنند که طبیعت بی‌خدا آغازین و پردیس خود را از دست داده است (Augustine, 2014, PP 443,451,452)، اریوگنا این نظر بنیادین را مطرح می‌کند که هنوز خلقت ایده‌ال انسان روی نداده است، بلکه این صورت در علم پیشینی خدا حضور دارد (PIV 808C-809A; Otten, 1991, p 149). گویی اریوگنا با اتکا بر دو فن دیالکتیک و بلاغی مخاطب را در خاتمه کلام آماده به گشودن رازی می‌کند که از ابتدای سخن قصد نمایاندن آن را داشت. او با اتکاء به مقدماتی از الهیات و فلسفه آبی یونانی و لاتین، در نهایت زندگی انسان را فرآیندی آغازگرایانه برای وصول به پردیس او قلمداد می‌کند. انسان به واسطه دانش آمیخته به خیر و شرّ که مبین عقل جزئی وابسته به داده‌های حسی است، اصولاً از ابتدا نمی‌توانسته در پردیس باشد، چرا که پردیس جای شرور نیست:

«خیری که آغشته به شر است بی علت است زیرا شرّ به‌عنوان یک جوهر در هیچ جای طبیعت نیست... این شرارت در حرکت انحرافی و غیر عقلانی اراده آزاد است و این حرکت نه درون طبیعت بلکه بیرون آن قرار دارد» (PIV 828A-D)

و شرّ چیزی جز انحراف اراده آزاد نیست. اراده که خود تابعی از عقلانیت است، در حضور عقل جزئی می‌تواند سائق به خطا باشد. اریوگنا در پریفیسئون با استناد به آگوستین و با ادعان به این مهم که سقوط انسان در تصویر خدا به توسط شیطان ممکن نیست (PIV

811A)، به این نگاه مبتکرانه در الهیات می‌رسد که آنچه مسبب سقوط انسان می‌شود بالقوگی عقل اوست که قابلیت فریفته شدن با محسوسات را دارد (PIV 760D). به نظر می‌رسد که اریوگنا ایده‌آوریگنی و ماکسیموسی درباره‌ی متافیزیک خلقت را به نحوی تلفیق می‌کند که ایده‌آوریموس در آن غالب است. اوریگن از عالم تفرد کامل هناد (Henad) سخن می‌گوید که مشابه با طبیعت تئوفانی (پردیسی) اریوگناست و عالم سقوط کرده را حاصل وضعیتی تصادفی تلقی می‌کند که در اثر انحراف اراده ایجاد گردیده و به صورت سلسله مراتبی و بر اساس میزان شکست عقلی آنها حدوث یافته است (Pascal (Mueller, 2015, pp161-2). ماکسیموس بر خلاف اوریگن به هناد، یعنی مرحله کمال پیش از سقوط معتقد نیست. وی در ابهام هفتم می‌گوید: «حماقت فرض هناد ناموجود کافی است! آنچه در کتاب مقدس بیان شده است درباره‌ی شرایط نهایی است» (see: p 54). Maximus The Confessor, 2003. ماکسیموس مادیت کنونی جهان را نه پیامد سقوط، بلکه هنجاری تلقی می‌کند و تنوع جوهری در عالم فیزیک را به‌عنوان نمودی از غنای علم الهی می‌پذیرد (Portaru, 2015, p129). اریوگنا همچون اوریگن به طبیعت غیر اصیل و الحاقی جهان هابط معتقد است که با هبوط موجودات عقلی همخوانی دارد. در عین حال وی رسیدن به این وضع ایده‌آل ماهوی را بر خلاف اوریگن، نه خلقتی پیشینی که مشابه با ماکسیموس رخدادی پسینی معرفی می‌کند. بنابراین خلقت موجودات محسوس فعلی را حاصل امکان شکست عقلی آنها تلقی می‌کند که هر چند نه مطابق با تقدیر، که مطابق با پیش‌دانی الهی از لغزش ایشان، به جهان فیزیکی روانه شده‌اند. نفوسی که گام به این جهان می‌گذارند، همچون قوای عقلی هستند که برای فعلیت بخشی به عقل مقدر خود که پردیس آنهاست در صیوروتند (Moran, 1989, p 183).

با این وصف، روح به مثابه‌ی مرتبه‌ی اعلا و صورت نفس انسان عمل می‌کند. در اریوگنا شیوه‌ی تعقل نظری روح برای انسان همان علم دیالکتیک است که موجب گسترش عقل جزئی می‌شود. می‌توان دیالکتیک منطقی را شیوه‌ای استعلایی از کسب معرفت دانست که مشابه با پدیدارشناسی عمل می‌کند

(see: D'Onofrio, 2020, p 235). اما این دانش انسان را تا آستانه عدن می‌برد و برای استقرار در پردیس، انسان به چنان گشودگی‌ای در نفس نیاز دارد که تنها با حکمت عملی

و محق و محو التفات ناظر به «خود» ممکن می‌گردد. او می‌باید خود را به چالش آزمون آتش بکشد و با عبور از شعله غیرت سرافیم، خود را از این آستانه بگذراند. این عبور ناظر به تحقق وجه سلبی (Apopathic) طبیعت انسان است که مشابه با الوهیت، در قالب هیچ تعریف محصور و مشخصی نمی‌گنجد.

۶- دو واسطه رجعت: طبیعت و فیض

بر خلاف اصرار الهیات لاتین بر جدایی فیض از طبیعت انسان، اریوگنا رکن طبیعت را عقل یا روح و در معنای فیض عام بکار گرفته است. او در تصویرگری پردیس، عقل انسانِ اصل به طبیعت خود را متصل به عقل فعال الهی و اراده او را همچون ماکسیموس، وابسته به اراده خداوند می‌داند. اراده آزاد که در جهت‌گیری صحیح خود به بلوغ عقلی 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 (Monothelites) که همواره اراده انسانی را با اراده الهی در تضاد می‌دیدند و آسیب‌پذیری در برابر گناه را ذاتی اراده انسانی می‌دانستند. ماکسیموس نشان داد که اگر فعل ارادی انسان مطابق 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, pp 110-119).

ماکسیموس در تأیید بیانیهٔ پ سوفوس مبنی بر این که مسیح امور انسانی را به نحو الهی و امور الهی را به نحو انسانی اجرا می‌کند به این حقیقت معتقد بود که مسیح مطابق با اراده الهی خود و به نحو 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, p 64).

در اریوگنا و پدران کلیسای شرقی تمایلی وجود دارد تا با تمسک به تحلیل و تقسیم هستی‌شناختی، محدوده طبیعت و فیض را در طول هم تعریف کنند. ماکسیموس و دیونوسیوس با اشاره به دو فرآیند مشیتی (providential) و بازگشتی (conversional) به

این موضوع اشاره می‌کنند که حرکت اولی مطابق طبیعت مقدر برای هر موجود است که با آن تا علل (Logoi) یا اندازه تقدیری خود در علم الهی پیش می‌رود و دومی با تقدیم طبیعت مخلوق به خالق، با امداد فیض موجب از خود فراروی و «خدایی شدن» مخلوق می‌گردد (see: Cvetković, 2011, pp 146-148). اریوگنا نیز مسیر بازگشت مخلوق عاقل به خالق را تحت جاذبه دوگانه طبیعت و فیض تعریف می‌کند و به تبعیت از ماکسیموس اعتراف شنو بین خیر طبیعی (well being) و خیر حاصل از فیض (eternal well being) تمایز می‌گذارد

(see: Lloyd-Sidle, 2020, p129). گام اول متعلق به سفر انسان به علت خود در کلمه است، که وصول به آن به معنی احراز وضعیت پردیسی است. این گام تحت کشش طبیعت یا همان علت اولیه در حکمت الهی و انقیاد انسان به فطرت اصیل خود حاصل می‌شود. گام دوم که فراروی انسان از طبیعت خود و پیوستن به الوهیت کلمه یا مسیح است، تحت کشش فیض محقق می‌شود. بنابراین اریوگنا بین بازگشت به وضعیت پردیسی انسان و بازگشت انسان به الوهیت تمایز قائل می‌شود: «همه ما انسان‌ها بدون استثنا دوباره در بدن‌های روحانی و یا طبیعت کل خود برمی‌خیزیم و به وضعیت ازلی که در آن آفریده شدیم رجعت خواهیم کرد. اما همه به شکوه و جلال الوهیت نمی‌رسند که آن از تمام طبیعت و پردیس، فراتر می‌رود. پس همانطور که رستاخیز عام یک چیز و دگرگونی خاص، چیز دیگری است، بازگشت به پردیس یک چیز و تناول از درخت حیات چیز دیگری است» (PV 979B).

پردیس طبیعی همچون معبدی است که انسان‌ها به وعای خود در آن گام خواهند گذاشت اما کسانی که در مسیح تقدیس شده‌اند، در مرکز پردیس مستقر خواهند شد. هر فرد انسانی پله‌ای از نردبان بی‌پایان خرد را به خود اختصاص می‌دهد و در اتحاد با علل خود در علم الهی، جهان ماهوی خود را به عالم پردیسی متجلی از عقل الهی بازمی‌گرداند، اما مقدسین و خواص از عرصه خیال عبور کرده و با مسیح متحد می‌شوند (Moran, 1989, p183). بدین لحاظ، بازگشت، موضوعی است که به دو جنبه تقسیم می‌شود؛ از یک سو بازگشت به طبیعت اولیه انسان که به پردیس نمایانده می‌شود و از سوی خدایی شدن

قدیسان که فراتر از آفرینش اصلی است (V1020) و مرادف با استقرار در مرکز پردیس و تناول میوه درخت زندگی است.

آنگونه که پردیس یا طبیعت انسان هابط سرّ و گوهر درون او تعریف می‌شود، درخت زندگی در مرکز پردیس، مرادف با تصویر خداوند و همچون سرّ طبیعت انسان قلمداد می‌شود و در حالی که رستاخیز عام نمایانگر رجعت تمام افراد به پردیس یا طبیعتشان است، تنها کسانی که در مسیح حضور دارند می‌توانند به الوهیت وارد شوند (Kavanagh, 2015, pp 484-485). هر چند فی‌الجمله در نگاه وحدت وجودی اریوگنا، این دو - طبیعت و رحمت - از یکدیگر نمی‌توانند جدا باشند، با این حال نباید از نظر دور داشت که اریوگنا به همان اندازه که به تحلل بها می‌دهد، تحلیل و تقسیم را گرامی می‌شمرد و به چنین تمایزی قائل می‌شود. او با استناد به تمثیل ده باکره (متی باب ۲۵) در انجیل متی، این تمایز را روشن می‌کند: «همه از درخت زندگی برخوردار خواهند شد اما نه به نحو یکسان، بلکه قابلیت طبیعی همه انسان‌ها مشترک است که میوه درخت زندگی هستند. زیرا همانطور که پیش‌تر ذکر کردیم، "همه درخت" نامی برای مسیح است. زیرا او درخت پر بار هر چیز خوب و خیر است. بنابراین تمام مردم با مشارکت عمومی خود در قابلیت طبیعی، از میوه او بهره‌مند خواهند شد. اما برگزیدگان او از منفعت ویژه فراتر از خیرهای طبیعی خود بهره‌مند می‌شوند... که با جشن ازدواج باکره‌های عاقل مشخص می‌شود» (V 1015A-B).

۷- نتیجه‌گیری

اریوگنا طبیعت مظهر انسان را پردیسی می‌داند که تجلیگاه عقل و نماینده و منعکس کننده عالم ربوبی است. در حالی که نگاه غالب مسیحیت متأثر از آموزه‌های الهیات لاتین، انسان را در خلقت اولیه خود برخوردار از پردیس تلقی می‌کند که به سبب انحراف اراده از او سلب مالکیت گردید، اریوگنا این نظر بدیع را پیش می‌کشد که اصولاً انسان نفسی است که از ابتدا با عقلی بالقوه در خارج از پردیس خود خلق شد که می‌باید با التزام و تقید به وجه عالی خود یعنی روح یا عقل عالی، خود را تحقق و فعلیت بخشد. از این رو

انسان می‌تواند با چرخش توجه به سمت صورت عقلی خود یعنی روح، که هیچ‌گاه از او گسسته نبوده است، و با اتخاذ روش دیالکتیک عقلی به استعلا و استکمال خود بپردازد. اریوگنا ضمن توافق با انسان‌شناسی ماکسیموس، بیش از حکمت عملی و انقیاد به مسیح که ماکسیموس بر آن معطوف است، بر لزوم مشی عقلی تحت جاذبه طبیعت انسان یا روح تمرکز دارد که بی‌شبهت به پدیدارشناسی نیست، لکن همین گشودگی عقلی در گروه ایمان‌آوری انسان است و ایمان همواره ممه‌د درک صحیح عقلانی است.

پردیس، آشکارگی راز الوهیت است و عقل جزئی با گام‌های دیالکتیک به تأویل نمادهای آن می‌پردازد تا در گام نهایی به الوهیت راه یابد. اریوگنا با تفاوت راز و نماد به‌عنوان دو مقوله هستی و معرفت‌شناختی این حقیقت را معلوم می‌دارد که نفس با صیوروت معرفت-شناختی خود به آستانه روح می‌رسد. اما وصول به راز پردیس که اتحاد با الوهیت کلمه است تنها به مدد فیض و عبور از صقع نفس امکان‌پذیر است. در این وضعیت که مرادف با استقرار در مرکز طبیعت انسان است، نماد کارکرد خود را به اتمام می‌رساند و آنچه در معرض ادراک انسان قرار می‌گیرد، دانشی بسیط و شهودی است.

تناظر مراتب هستی و معرفت، فردیتی متفاوت را برای عالم پردیسی اریوگنا ترسیم می‌کند که طبق تحقیق مؤلفان از نگاه اریوگنا پژوهان پنهان مانده است. جهان تئوفانی در نگاه اریوگنا همان پردیس محسوساتی است که از تخیل عقل فعال الهی حاصل شده و برخی از پژوهندگان آموزه‌های اریوگنا از جهان‌شناسی این ساحت میانی غفلت ورزیده‌اند. شاید بتوان این سنخ از هستی‌ماهوی را قابل مقایسه با عالم مثال منفصل در جهان‌شناسی عرفان اسلامی تلقی کرد.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان اول و دوم بر تمامی مراحل تحقیق، ترجمه و استخراج نتایج حاصله از این مقاله نظارت و رهنمود داشتند.

تشکر و قدردانی

از اساتید محترم جناب آقای دکتر قربان علمی و جناب آقای دکتر مجتبی زروانی که در تألیف این مقاله مستخرج از رساله مؤید اینجانب بوده‌اند، کمال قدردانی را به عمل می‌آورم.

همچنین از اساتید گرانقدر و داوران محترم نشریه که در اتقان و ایضاح بیشتر مطالب مقاله یاری فرمودند، سپاسگزارم.

تعارض منافع

هیچ گونه تعارض منافی توسط نویسندگان اعلام نشده است.

منابع و مآخذ

- Agamben, Giorgio, *The Kingdom and Garden*, translated by Ebrahim Ranjbar, Tehran: Negah Publications, third edition, 2021, Persian.
- Agamben, Giorgio, *The Kingdom and Glory*, Homer Saker, Part 2, translated by Yahya Santi Masbughi, Tehran: Nimaj, first edition, 2022, Persian.
- Bieler, Jonathan (2016), Maximus the Confessor on Christ's Human Will, *Communio (International Catholic Review)*, Vol.4, No. 1, pp: 55-82.
- Byron, Mark, *Ezra Pound's Eriugena*, ed. (Matthew Feldman), first published, Bloomsbury, 2014.
- Carabine, Deirdre (2000), *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press.
- Corbin, Henry, *Heavenly Earth*, translated by Ziauddin Deshiri, Tehran: Tahouri Publications, 4th edition. 2008, Persian.
- Cvetković, Vladimir (2011), Predeterminations and Providence in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor, Chapter Eight in "Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy", ed. (Filip Ivanović), Cambridge Scholars Publishing, pp: 135-156.
- D'Onofrio, Giulio (2020), The Speculative System of John Scottus Eriugena and Tradition of Vera Philosophia, in *A companion to John Scottus Eriugena*, ed. (Adrian Guio), Vol.86, Brill, pp: 213-238.
- Duncan, Joseph E., *Milton's Earthly Paradise: A Historical Study of Eden*. University Of Minnesota Press, 1972.
- Eliade, Mircea, *Myths, Dreams, Mysteries*, translated by Roya Monajjem, Tehran: Gulrang Yekta, third edition, 2003, Persian.
- Eriugena, Johannes Scotus, *periphyseon (The Division of Nature)*, translated by I.P, Sheldon - Williams, Revised by John I.O'Meara, Canada: Bellarmin, 1987.

Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, translated by Ali Morad Davoudi, Tehran: Sherkat e Enteshārāt e Elmi va Farhangi, second edition, 1991, Persian.

Gilson, Etienne, *Medieval Philosophy*, translated by Reza Gandomi Nasrabadi, Qom: University of Religions and Religions Publications, second edition, 2016, Persian.

Harrington, Michael (2020), Eriugena and Neoplatonic Tradition, in *A Companion to John Scottus Eriugena*, ed. (Adrian Guiu), Vol.86, Brill, pp:64-92.

Hovorun, Cyril (2015) Maximus, A Cautious Neo Chalcedonian, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed (Pauline Allen and Bronwen Neil), Oxford University Press, pp: 106-124.

Kavanagh, Catherine (2015), The Impact of Maximus the Confessor on John Scottus Eriugena, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, pp: 480-499.

Kurdzialek, Martin (2014), Mediaeval Doctorines on Man as Image of the World, *Rocznici Filozoficzne*, Published by John Paul II Catholic University of Lublin, Vol.62, No.4, pp: 205-246.

Lloyd-sidle, Elena M (2020), A Thematic Introduction to and outline of the Periphyseon for Alumnus, in *A Companion to John Scottus Eriugena*, ed (Adrian Guiu), Vol.86, Brill, pp: 113-133.

Maximus The Confessor (2003), Blowers, Paul.M and Wilken, Robert Louis (translators), *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writings from ST MAXIMUS THE CONFESSOR*, St Vladimir's Seminary Press.

McGinn, Bernard (1996), The Originality of Eriugena's Spritual Exegesis, in *Johannes Scottus Eriugena, The Bible and Hermeneutics*, ed. (Carlos Steal and others), Leuven University Press, pp: 55-80.

McGinn, Bernard (2020), the priphyseon as Hexaemeral Commentary, in *A Companion to John Scottus Eriugena*, ed. (Adrian Guiu), Copy Right by Koninklijke Brill NV, PP: 154-188.

Mojtahedi, Karim, *Medieval Philosophy* (collection of articles), Tehran: Amirkabir Publications, 6th edition, 2018, Persian.

Moran, Dermot, *The Philosophy of John Scottus Eriugena, A Study of Idealism in the Midle Ages*, Cambridge University Press, first published, 1989.

Omeara, Dominic (1981), The Conception of Natura in John Scottus Eriugena, *Vivarium*, Published by Brill, Vol.19, No.2, pp: 126-145.

Otten, Willemien, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, in Brill's Studies in Intellectual History, ed. (A.J.Vanderjagt), Netherland: E.J.Brill, vol 20, 1991.

Pascal Mueller, Jourdan (2015), *The Foundation of Origenist Methaphysics*, ed (Paulin Allen and Bronwen Neil), The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, Oxford University Press, pp: 149-162.

Plotinus, *The Enneads* (Arabic translation by Ibn Naymah Homsî from Plotin's Tasawat), translated by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush Publications, 3rd edition, 2016, Persian.

Portaru, Marius (2015), *Classical Influences: Aristotle and Platonism*, in The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, pp: 127-149.

Scafi, Alessandro, *Return to the Sources: Paradise in Armenia*, in Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth. London, England and Chicago, Illinois: British Library and University of Chicago Press, 2006.

Stock, Brian (1967), *Observations on the use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena*, The Harward Theological Review, Published by Cambridge University Press, Vol.60, No.2, pp: 213-220.

The Holy Bible, New Millennium Translation from Hebrew and Greek, UK: Elam, 2014 Publications, Persian.

Tomasic, Thomas Michael (1988), *The Logical Function of Metaphor in Pseudo Dionysius and Johannes Scottus Eriugena*, The Journal of Religion, Published by the University of Chicago Press, Vol.68, No.3, pp:361-376.

Zevit, Ziony, *what Really Happened in the Garden of Eden?* Yale University Press, 2013.

معرفی نویسندگان



قربان علمی استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران، عضو گروه تخصصی الهیات از سال ۱۳۹۶ تا ۱۳۹۸، عضو کمیته تخصصی الهیات علوم انسانی از ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۶، نماینده هیأت اجرایی جذب اعضای هیأت علمی از ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۱ و عضو وابسته کرسی فلسفه و معرفت‌شناسی از ۱۳۸۸ تا ۱۳۸۹ و عضو کمیته اخلاق دیجیتال از ۱۴۰۱ تا کنون بوده‌اند. ایشان

سردبیر مجله مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی و فصلنامه مقالات و بررسی‌ها و عضو تحریریه فصلنامه آینه معرفت، مجله فلسفه و کلام اسلامی، نشریه بنیان‌های حکمی فلسفی هنر ایرانی، پژوهشنامه فرهنگ و معارف دینی، پژوهشنامه ادیان، مجله فلسفه علم، نشریه ادیان و عرفان و نشریه عرفان اسلامی هستند.

Elmi, G, Professor, Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran.

gelmi@ut.ac.ir



مجتبی زروانی استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران، نماینده هیأت اجرایی جذب اعضای هیات علمی دانشگاه تهران از ۱۳۹۹ تا ۱۴۰۲ و متناوباً مدیر گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران بوده‌اند. ایشان سردبیر دو فصلنامه انسان‌پژوهی و عضو تحریریه *Journal of Quran and Religious Enlightenment*، مجله مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، نشریه ادیان و عرفان، نشریه پژوهش‌های ادیانی و نشریه مطالعات عرفانی هستند.

Zurvani, M, Professor, Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran.

zurvani@ ut.ac.ir



زهرا شهبازی دانشجوی PhD ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران است. وی در حوزه‌های تخصصی ادیان، ادبیات عرفانی و نیز حوزه تطبیقی روانشناسی و عرفان فعالیت علمی داشته است.

Shahbazi, Z, PhD Candidate, Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran.

Shahbazi.zahra@ ut.ac.ir

How to cite this paper:

Ghorban Elmi, Mojtaba Zurvani and Zahra Shahbazi (2025). The Ultimate Man in the Primitive Paradise: An Analytical Study of the interpretations of Hexaameron in the teachings of Johannes Scottus of Eriugena. *Journal of Ontological Researches*, 14 (27), 55-80. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2025.2376

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_2376.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

