

بررسی مبانی الهیاتی فلسفه تاریخ

(نقش جوآکیم فیوره‌ای در اندیشه‌ی تاریخی در کلام و
فلسفه‌ی مسیحی)

نویسنده: مهدی وفایی

فهرست

| | |
|-------------------------------------|---|
| ۵ | گفتار در روش |
| ۱۹ | بخش نخست: مفهوم آینده در فلسفه‌ی تاریخ |
| ۶۰ | بخش دوم: بررسی نگره‌های فرجام‌شناسانه در اندیشه‌ی جوآکیم فیوره‌ای |
| ۶۱ | فصل نخست |
| ۶۱ | الف) زمینه‌های کلی |
| ۷۱ | ب) زندگی |
| ۷۷ | ج) آثار |
| ۸۲ | د) واکنش کلیسا به آثار او |
| ۸۷ | و) مذهب جوآکیم و مسئله‌ی یهود |
| ۹۸ | فصل دوم |
| ۹۸ | الف) بنیان‌های فرجام‌شناسانه در کلام تاریخی مسیحی |
| ۱۱۲ | ب) مبانی فرجام‌شناسی جوآکیم |
| ۱۲۷ | ج) الگوهای تفسیری |
| ۱۵۰ | فصل سوم |
| ۱۶۶ | دجال در اندیشه‌ی جوآکیم |
| Error! Bookmark not defined. | تأثیر جوآکیم در اندیشه‌ی مدرن |
| ۱۷۳ | سخن آخر |
| ۱۷۸ | کتاب‌شناسی |

پرسش از تاریخ، طلب پاسخ از هستی است؛ هستی در فرایند صیورورت و تحقق خود در زمان. در این معنای کلی، تاریخ، گذشته نیست، بلکه گستره‌ای از زمان است که آدمی در آن واقع شده و آگاهی در آن و در جریان آن، به خود آگاه می‌شود. به پرسش کشیدن این فرایند خودآگاهی، کنجکاوی در بنیان امور است. تاریخ‌اندیشی (بررسی امور در تاریخ‌مندی آنها)، تنها یک رویکرد پژوهشی نیست، بلکه سنخی از وجود است. تاریخ‌اندیشی در این معنا، شناسنامه‌ی عالم مدرن است. عالم مدرن، بنیان‌اش در فهم تاریخی و نگره‌ای بی‌ریزی شد که ریشه در اندیشه‌ی تاریخی دارد و این نکته در رویکردهای اساسی سیاسی و اجتماعی دوران مدرن نیز آشکار است. گسترش جهان علمی نیز نتوانست از این تاریخ‌اندیشی جلوگیری کند و تلاش نمود به ظهور تاریخ علمی کمک کند. تاریخ و تاریخ‌اندیشی اما امری نیست که به ناگهان و بدون مقدمات مفهومی و نظری، در سده‌ی هجدهم و در ساختار اندیشه‌ی آلمانی ظهور کرده باشد. چنین درکی از تاریخ و تاریخ‌اندیشی، با خود در تناقض است. هیچ امری در تاریخ، که شامل خود تاریخ (به معنای اندیشه‌ی تاریخی) نیز می‌شود، به ناگهان و از هیچ ظهور نمی‌کند. منظور از تاریخ اما در اینجا شکل و سنخی از فهم عالم است. تاریخ نمی‌تواند شکل بگیرد، مگر اینکه پیش از آن عناصری در فهم انسان از عالم پدید آیند که فهم تاریخی را ممکن کنند. در این معنا، تاریخ، همتافته است با فهم تاریخی و به همین دلیل است که تاریخ و تاریخ‌اندیشی در پی هم بکار رفته‌اند. سخن گفتن از تاریخ، سخن گفتن از شکلی از دریافت امور و شناسایی عالم است که پدید آمدن تاریخ را ممکن می‌کند. تاریخ، چیزی نیست آنجا-واقع-شده که موضوع کشف آدمی باشد؛ بلکه امری است که بواسطه‌ی فهم و نوعی نگرش خاص به عالم، برساخته می‌شود. بیان این نکات در پیشگفتار یک کتاب، که پس از تألیف آن نوشته می‌شود، حاوی ضرورتی است که با توجه به موضوع اثر لازم می‌گردد. پژوهش پیش‌رو پژوهشی است در بنیادها و مبانی ظهور تفکر تاریخی. تاریخ تفکر غرب پیچیدگی‌های نظری بسیاری در خود دارد که ریشه‌هایش در کلام و فلسفه و تحولات اقتصادی، علمی، اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای است و فهم فرایند زایش، تداوردگی، تحول و دگردیسی این مفاهیم، امری است بسیار دشوار. این نکته بویژه در خصوص اندیشه‌ی سده‌های میانه دو چندان است و این امر به دو عامل باز می‌گردد: نخست منابع و تاثیر و تاثر میان اندیشمندان در حوزه‌های گوناگون و دیگری مسئله‌ی روش. مسئله‌ی نخست امری است که در هر حوزه‌ای شاید مشاهده شود و مسئله‌ی دوم در بخش «گفتار در روش» و نیز در گوشه‌های از بخش نخست کتاب به آن پرداخته خواهد شد.

مسئله‌ی اساسی و محوری در این اثر، بنیادهای کلامی اندیشه‌ی تاریخی است. سده‌های میانه دوره‌ای درخشان از امکانات فلسفی است که مقدمات ظهور مبانی دنیای مدرن را فراهم نموده است. نسبت میان دوره‌ی مدرن و دوره‌ی پیش از خود و انتقال و دگرگونی مفاهیم در این فرایند بحثی بسیار بنیادی است. تفکر تاریخی به همین جهت و آنگونه که به تفصیل در این اثر نشان داده خواهد شد، ریشه‌های خود را در کلام یهودی- مسیحی دارد و از وجوه گوناگون، از تفکر فرجام‌شناسانه دینی ریشه گرفته است. فرجام‌شناسی یهودی- مسیحی تحولات بسیار در طول سده‌های میانه به خود دیده و بررسی این تحولات، نقشی اساسی در فهم دقیق تفکر تاریخی به عهده دارد.

¹ آنجا-واقع-شده اشاره دارد به درک پوزیتیویستی از علوم طبیعی که موضوع دانشش را بصورت ابژه و در استقلال از سوژه و نیز بدون حرکت درک کرده و در نتیجه نمی‌تواند شیء را در تاریخ‌مندی آن بررسی کند.

این کتاب، دارای دو بخش است که مستقل از یکدیگر نوشته شده، اما در فهم متقابل یکدیگر کاملاً ضروری اند. بخش نخست به نقش مفهوم «آینده» در اندیشه‌ی تاریخی می‌پردازد و آن را از وجوه گوناگون و با توجه به ساختارهای اندیشه‌ی گوناگون مورد ارزیابی قرار می‌دهد. تاریخ، صرفاً گذشته‌ای نیست که به یاد آورده می‌شود، بلکه آینده و انتظار آن نیز هست و نقشی بسیار اساسی بر عهده دارد. نمی‌توان از اندیشه‌ی تاریخی سخن گفت، اما آینده را لحاظ نکرد. آینده، در ساختار اندیشه‌ی کلامی، خود را در قالب اندیشه‌های فرجام‌شناسانه متبلور می‌کند و بنابر این در بخش دوم به گردشی در فرجام‌شناسی مسیحی می‌پردازیم که در سده‌ی دوازدهم میلادی و توسط جوآکیم فیوره‌ای شکل گرفت. در حول این مباحث، ناگزیر، به وجوهی خواهیم پرداخت که در روشن شدن مطلب نقش دارند. نگاه به تاریخ در طول سده‌های میانه گردش‌هایی را بخود دیده است، که مهم‌ترین گردش در قرن دوازدهم و توسط جوآکیم فیوره‌ای رخ داد که در بخش دوم به تفصیل به بیان اندیشه‌ی او خواهیم پرداخت.

این اثر در واقع، تکمیل شده‌ی رساله‌ی کارشناسی ارشد نگارنده است که در گروه فلسفه‌ی غرب دانشگاه بهشتی به راهنمایی دکتر محمد ایلخانی دفاع شد. از ایشان به دلایل فراوان، بسیار سپاسگزار هستم و متانت والا و دوستی ارزشمند ایشان را قدر می‌نهم.

برخی از منابع مورد استفاده در این اثر بسیار کم‌یاب بودند و جز دو مورد، اثری در مورد جوآکیم در ایران وجود نداشت. آثار جوآکیم نیز به زبان‌های جدید اروپایی ترجمه نشده است و تنها بخش کوچکی از اثر وی به انگلیسی و بخشی به آلمانی ترجمه شده است. باقی آثار همگی به لاتینی می‌باشند. برای تهیه منابع مطالعاتی این پژوهش دشواری‌های بسیاری وجود داشت که بدون محبت‌ها و زحمات سرکار خانم رحیمی مسئول کتابخانه‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه بهشتی و تلاشی که برای تأمین مالی به جهت خرید کتاب از خارج از کشور به خرج دادند، این کتاب هرگز تألیف نمی‌شد. از ایشان نیز کمال تشکر را دارم. بسیاری از دوستان و همکاران نیز برای تهیه‌ی کتاب‌های بعضاً نایاب بسیار به بنده کمک کردند. مشخصاً از دوستانم مصطفی نجفی و پروفیسور یوپ لامیر تشکر می‌کنم که من را در تهیه‌ی بسیاری از منابع یاری رساندند تشکر می‌کنم.

همچنین مراتب تشکر خود را از مسئولان پژوهشکده تاریخ اسلام اعلام می‌کنم که با لطف خود، مقدمات چاپ این اثر را فراهم نمودند.

در نهایت، این اثر را تقدیم می‌کنم به یاد و خاطره‌ی پروفیسور یگانه شایگان، که زندگی‌اش همچون موسیقی، همواره جاری است.

مهدی وفایی

شهریور ۹۴

تهران

گفتار در روش

بخش نخست

سخن گفتن از «روش تحقیق» در علوم انسانی و بویژه حوزه‌ی پژوهش‌های فلسفی در ایران اغلب دارای سردرگمی‌هاییست که خالی از کمترین محتوایی در باب مبحث روش، آنطور که باید هستند. تقسیم‌بندی‌های بی‌معنایی (دستکم در فلسفه) مانند «روش‌های آماری»، «روش‌های کتابخانه‌ای» و غیره که به دلیل استیلای روش‌های پوزیتیویستی در علوم اجتماعی وارد ایران شده و گستره‌ی پژوهشی کشور را در خود فرو برده مانع این نکته شده که بتوان در خصوص روش تأمل نمود و در باب آن اندیشید. آشکارا هر پژوهشی در حوزه‌ی فلسفه و حوزه‌های مشابه مبتنی بر تحلیل و تفسیر بوده و بیان چنین امری به عنوان روش - آنچه روش تحلیلی یا تفسیری گفته می‌شود - نیز خالی از کمترین فایده‌ای است و بواسطه‌ی آن، این امر بر پژوهشگر مشتبه می‌شود که گویی پژوهشی وجود دارد غیر تحلیلی که او طریق تحلیلی را برگزیده است. این مطلب اگرچه شاید موضوعیت چندانی نداشته باشد، اما خالی از فایده هم نیست که اساساً گردش‌های اساسی در تاریخ اندیشه بر مبنای گردش‌های روش‌شناختی شکل گرفته‌اند. بخصوص در عصر مدرن که کسانی همچون دکارت، نیوتن، لایب‌نیتس و کانت، همگی مباحث ویژه‌ای در خصوص روش بیان داشته‌اند. و البته پر واضح است که در اینجا منظور از روش، امری بدیهی و ابتدایی مانند شیوه‌ی جمع‌آوری اطلاعات - مانند رجوع به کتاب یا آثار تاریخی یا آمار اجتماعی و چون اینها - نیست، بلکه تدقیق در مبنایی است که این اطلاعات با توجه به آنها مورد تأمل قرار گرفته و می‌توانند شیوه‌ای نو در اندیشیدن را ممکن کنند. به دیگر سخن گفتار در روش، بررسی مبنایی مشخصی است که اطلاعات و داده‌های مورد نیاز را می‌تواند به سیاقی مشخص صورت‌بندی کند و این شیوه، در حوزه‌های گوناگون از مباحث نظری، می‌تواند متمایز باشد. به این معنای خاص، بخش نخست از این رساله - نقش مفهوم آینده در فلسفه تاریخ -، اساساً سخن در باب روشی است که دیگر مباحث این کتاب، تنها با توجه به آن می‌توانند موضوعیت یافته و به درستی فهم شوند و اگر خللی در آن باشد، و یا اساساً حضور نداشته باشند، بخش دوم چیزی جز اطلاعاتی تاریخی نبوده و هیچ رشدی را در اندیشه‌ی فلسفی نگارنده و مخاطب سبب نخواهد شد و بدین ترتیب، این بخش - منظور همین سطور در خصوص روش است -، نیکوست که پس از مطالعه‌ی رساله (نیز) خوانده شوند.

در خصوص روش در این رساله به دو نکته می‌بایست اشاره کرد. نخست تأمل کانت در باب روش استعلایی است که به سیاقی خاص در این پژوهش استفاده شده و دیگری مفهوم اساسی *darstellen* در زبان و اندیشه‌ی آلمانی که می‌توان آن را به ترسیم کردن و یا نشان دادن ترجمه کرد. در این رساله سخن در باب بنیادهایی است که شرایط ظهور امکان تاریخ (در معنایی خاص) و فهم تاریخی را فراهم می‌کنند. بنیادهایی که بدون وجود و حضور آنها، سخن گفتن از اندیشه‌ی تاریخی خالی از هرگونه معنایی است. فهم تاریخی اما تنها به معنایی خاص در انسان - به لحاظ روش‌شناختی - قابل طرح است. فهم تاریخی اگرچه عنصری ضروری و کلی در انسان نیست و می‌توان ساختاری از اندیشه را نیز مورد توجه قرار داد که در آن فهم تاریخی ظهور نمی‌کند - آنگونه که در این رساله چنین کردیم -، اما آنجا که این نوع از فهم وجود دارد، ضرورتاً حضور عناصری خاص لازم می‌آید که این نوع فهم را ممکن کرده‌اند. به دیگر سخن مفهوم تاریخ اگرچه مفهومی (با تسامح) استعلایی نبوده و حضورش در سوژه دارای ضرورت و کلیت نمی‌باشد، اما آنجا که حضور دارد، بدون تردید شرایطی لازم می‌آید ضروری و بنابر این، آنجا که وجود دارد، به نحوی استعلایی بوده

و به همان نحو نیز متعین کننده‌ی ساحت اندیشه و وجود آدمی است. در نتیجه ضروری است که به بنیادهایی توجه شود که بدون آنها، مفهوم تاریخ و بطور کلی تاریخ‌اندیشی و فهم تاریخی نمی‌توانست ممکن شود.

این نکته در ارتباط است با بنیادهای کلامی در اندیشه‌ی تاریخی. برای ما تاریخ و فهم تاریخی تنها در شرایط خاص می‌تواند ظهور کند و آن در درک الیهاتی (کلامی) از عالم -در تقابل با درک یونانی- است! مبانی خاصی که درک کلامی عالم در اختیار ما قرار می‌دهد، امکاناتی را فراهم می‌کنند که با توجه به آنها تاریخ و فهم تاریخی ظهور می‌کند. بنابر این آنچه دارای اهمیت است این نکته بوده که اگرچه می‌توان سخن از سیاقی از فهم به میان آورد که فهمی غیر تاریخی بوده و در آن آدمی اولاً خود را (هستی و موجودیت خود را) در تاریخ و بصورتی تاریخ‌مند لحاظ نکرده و تاریخ‌مندی عنصر اساسی وجود او نباشد و ثانیاً اساساً تاریخ در آن موضوعیت چندانی در اندیشه‌ی فلسفی نداشته باشد و بتواند در مقام مفهوم ارتقا یابد، اما آنجا که فهم تاریخی ظهور می‌کند، بنیادهایی نیاز است که اولاً دارای ضرورت هستند -یعنی نمی‌توان فهم تاریخی را جز از طریق آنها بدست آورد- و ثانیاً کلیت دارند -یعنی شامل همه‌ی حوزه‌های فهم تاریخی می‌شوند و هرجایی که فهم تاریخی وجود دارد، این مبانی نیز حضور دارند. این نکته نسبتی مشخص با شرایط استعلایی دارد. تاریخ‌اندیشی و به طور کلی تاریخ، امری نیست ابژکتیو که در «عالم خارج» رخ دهد و انسان تنها در مقام کشف آن برآید، بلکه بصورتی سوژکتیو است که ممکن می‌شود. به دیگر سخن آنچه در خارج رخ می‌دهد هیچ نیست جز «روی دادهایی» پراکنده و گسسته از هم که هر قدر در درون آنها جستجو و کاوش شود، «تاریخ» از میانشان سر برون نخواهد آورد. تاریخ آنجا می‌تواند شکل بگیرد که شرایط آن فراهم باشد و این شرایط در نهایت، چیزی جز حضور سوژکتیویته نخواهد بود. سوژه است که روایتی ارائه می‌دهد که در آن می‌تواند سخن از تاریخ به میان آورد. در نتیجه تاریخ بیشتر از آنچه ساحت کشف باشد، دارای حیثیت ساخت است.

مفهوم **Darstellen** به طور کلی نقشی اساسی در اندیشه‌ی آلمانی و بخصوص هگل دارد. هگل در پدیدارشناسی روح، با تفکیک میان روش ریاضی و روش فلسفی، در مقابل تفکر اصطلاحاً منطقی کلاسیک موضع‌گیری می‌کند و تلاش برای استفاده از روش ریاضی و استدلال‌ات ریاضی‌وار در حوزه‌ی فلسفه را تقبیح می‌کند! محل بنیادین این اعتراض نیز این نکته است که قدما برای نشان دادن ضرورت میان احکام فلسفی به روش ریاضی روی آورده بودند، در حالی که ریاضی اساساً با مقدار و مناسبات مرده سروکار دارد. در واقع این سخن از استدلال با قالب‌ها و فرم‌ها بازی کرده و محتوا را تنها به عنوان آلت دست خود بکار می‌گیرد. در مقابل این سخن از اندیشه، هگل منطقی را پی می‌ریزد که در آن محتوای است که ارزش داشته و در این راستا امور نه به سیاق منطقی کلاسیک به شکلی قیاسی، بلکه با توجه به **Darstellen** و منطقی که پی‌ریزی شده است، نشان داده شده و مناسباتشان ترسیم می‌شوند. این نکته برای هگل در مسیری قابل فهم است که او در فرایند تحصیل علم در معنای مورد نظر خود دارد. «مشارکت در کار نزدیک کردن فلسفه به صورت علم -یعنی برای آنکه نام خودش را که عشق به دانستن است [اشاره به معنای فیلسوفیا در یونانی] و دانشی برون‌ذات شود، هدفی است که من برای خود در نظر گرفته‌ام... ضرورت درونی اینکه دانستن به علم تبدیل شود، در طبیعت

^۱ این نکته البته قابل ذکر است که آنچه مدنظر ماست بنیادهای تفکر تاریخی است که مبتنی‌اند بر اندیشه‌ی کلامی. با گردش در مفاهیم کلامی و فرایند عرفی‌سازی آنها نیز می‌تواند فهمی از تاریخ ارائه داد که تاریخ‌گرایی سکولار خوانده می‌شود، اما سخن دقیقاً در همین بنیادهایی است که چنین امکانی را فراهم کرده است. برای مثال مباحث گسترده‌ای وجود دارد که ایده‌ی پیش-رفت، چگونه از اندیشه‌ی کلامی مسیحی ظهور کرده است و آنطور که در این رساله نشان داده‌ایم، جوآکیم از چهره‌های با اهمیت در فراهم کردن امکان ظهور این مفهوم در اندیشه‌ی مدرن است.

^۲ آشکار است که هگل با این استدلال در مقابل بسیاری از فیلسوفان عصر جدید از دکارت به بعد ایستاده است.

آن قرار دارد و تبیین رضایت‌بخش در مورد آن تنها نشان دادن و ترسیم کردن فلسفه (Darstellung der Philosophie selbst است)³. پرهام این واژه را به گزارش ترجمه کرده که در اینجا نشان دادن و ترسیم کردن آورده شده است.

هیپولیت در این خصوص در شرح پدیدارشناسی می‌نویسد: «استدلال کردن... روشی است که شایسته‌ی فلسفه نیست. این نوع استدلال دائماً در حاشیه‌ی مضمون در بالای سر مضمونی که می‌خواهد از آن دفاع کند قرار می‌گیرد. هگل این نوع استدلال را تصور می‌نامد که مفهوم یا سوژه‌ی خود امر نیست. استدلال کردن همواره مضمونی را که از آن سخن می‌گوید آلت دست قرار می‌دهد و همیشه به منطقه‌ای مانوس، به چیزی که آشناست می‌چسبد. با این همه اگر فلسفه این روش ریاضی را نمی‌پذیرد، برای آن نیست که در مقابل به شور و شوق و رفتارهای پیامبرانه روی آورد که نه تنها علمیت ریاضی را باور ندارند [علمیتی که هگل با آن از سر مخالفت بر می‌آید]، بلکه به طور کلی با هر گونه علمیتی به طور کلی مخالفند. تلقی هگل از علم به نحوی دیگر است، ولی این آگاهی هنوز می‌بایست نوعی آشکار کردن ضرورت باشد.»⁴

عنصر روایت در این میان اهمیتی بسیار دارد و در واقع آن چیزی است که ما را با مفهوم darstellen پیوند می‌دهد. ترسیم کردن و یا نشان دادن در برابر سیاق منطقی فهم خود را جلوه‌گر می‌کند و حاکی از وجهی سوژکتیو فهم دارد. در حالی که برای متفکر پیشامدرن و کسی که در سپهر اندیشه‌ی ارسطویی می‌اندیشید نسبت میان چیزها و امور در اندیشه‌ی منطقی متبلور شده و برای تبیین و فهم درست یک مطلب می‌بایست از «قواعد درست اندیشه» پیروی و در نتیجه یکی را از دیگری استنتاج نمود، در اینجا بایست آن را ترسیم کرده و نشان داد. در واقع در اینجا با سپهری کلی‌تر مواجه هستیم که در آن، مفاهیم، از درون یکدیگر زاییده شده و تحول می‌یابد و نشان دادن این زایش و تحولات و نسبت مفاهیم با یکدیگر آن چیزی است که مقصود چنین سنخی از روش پژوهشی است و آنچه اندیشمند انجام می‌دهد ترسیم مناسبات مفاهیم و طریقی است که بر یکدیگر اثر می‌کنند. بنابر این نه با اصول موضوعه‌ی واحد، بلکه با یک سپهر و منظومه‌ای مواجه هستیم که بر ایند مفاهیم و تاثیر متقابل آنها بر یکدیگر است و این مفاهیم هستند که اساس آن چیزی را بی‌می‌ریزند که واقعیت در معنای گسترده‌ی آن نام دارد. در اینجا است که روایت دارای اهمیت می‌شود. روایت است که اگر بتواند نسبت میان این مفاهیم را به درستی ترسیم کرده و نشان دهد، مبنای تاریخ قرار گیرد - در اینجا منظور از «به درستی»، انسجام در معنای کانتی است که منشاء صدق است - در نتیجه ما نه با صرف رویدادهای رخ داده در عالم، بلکه با روایتی در ذهن مورخ مواجه هستیم و به آن نیاز داریم که بتواند نسبت میان آنها را با توجه به یک روش خاص نشان داده و تصویری منسجم از آنها ارائه دهد. نکته اما در این است که در این روایت، فصل‌الخطاب همواره امور واقع هستند و مورخ، تنها نسبت میان امور را بطوری دائمی دقیق‌تر می‌کند.

به همین دلیل است که ناچاریم بحثی را طرح کنیم که ملزومات رجوع به اندیشه‌ی سده‌های میانه و بازسازی مفهومی در آن را نشان داده و بتوانیم نکاتی را در این روش به دست آوریم که ظهور عصر مدرن را ممکن کرده‌اند.

³ هگل، پدیدارشناسی جان، ص ۵۰

⁴ هیپولیت، همان، ۱۰۴ و ۱۰۵، پانوش

ظهور نظام دانش در نفی منطق گذار:

سخن در مبانی متدیک تاسیس نظام دانش درون بود

در بخش دوم از بحث گفتار در روش، به مسئله‌ی روش در مطالعات تاریخی ایران می‌پردازیم. بحثی که بهتر بود در پایان این اثر قرار بگیرد، اما با توجه به موضوع آن به ناچار در اینجا قرار می‌گیرد.

حدود یک سده است که مفاهیم علوم اجتماعی مدرن در ادبیات علوم اجتماعی ایران وارد شده و سپهر معرفت نظری را دستخوش تغییر کرده‌اند. سنت اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی به دلایلی که به دقت قابل بررسی‌اند، کمتر به مفاهیم اجتماعی اندیشیده و گستره‌ی مسائل اجتماعی را مورد تأمل قرار داده است. جامعه، در مقام موضوع اندیشه، قوامی مستحکم نداشت و به دلیل ضعف و در واقع عدم حضور مفاهیم اجتماعی، با ظهور غرب مدرن در آگاهی قومی در مقام دیگری، چه بودگی «ما» در ساحت اندیشه تبدیل به پروبلماتیکی اساسی شد. به عبارتی دیگر این حیثیت پروبلماتیک از آنجا توانست راهی به اندیشه باز کند و در مقام موضوع اندیشه قرار داده و بنیان گذاشته شود که پیش از آن، نسبتی با دیگری در آگاهی قومی بر قرار شده بود. اساس مواجهه با دیگری که در نهایت منجر به تعینی درونی و قوام وجودی می‌شود مبتنی بر دو عنصر است: یکی رفلکسیون یا اندیشه‌ی بازتابی و دیگری نگاسیون یا نفی. در واقع دیگری، با این دو عنصر، قوام‌بخش و پدید آورنده‌ی خودآگاهی عینیت یافته است. جمع این دو منجر به تعینی می‌شود که ریشه در ارتقایی در رفع دارد.

با ظهور «آکادمی» در ایران تحولی بنیادین رخ داد که ناشی از تلاشی بود برای برسازی نظام دانش. بحران مشروعیت در نظام پیشین دانش، که نتوانسته بود موقعیت خود را مورد تأمل قرار داده و رویکردی بازسازانه نسبت به خود داشته باشد، مسبب تقویت شقاق میان نظام‌های دوگانه‌ی دانش در ایران شد. از یک سو حوزه‌ی سنتی وجود داشت که در قیل و قال تحولات اجتماعی نتوانسته بود این تحولات را به ساحت مفهوم کشانده و امور اجتماعی را در این سنت مورد تأمل قرار دهد و از سوی دیگر آکادمی بود که مبنایی در تاریخ ایران نداشت و نتوانسته بود موضوع اندیشه را در خود مشخص و شفاف کند؛ و از اینرو در فرایندی سردرگم پیش می‌رفت. اگرچه این منازعه در حوزه‌ی علوم طبیعی، خود را چندان نشان نمی‌داد؛ در علوم انسانی اما درگیریها عیان بود. عمده‌ترین دلیل این نکته شاید این بود که در این حوزه از علم، دانش سنتی نیز سخن‌هایی برای بازگفتن داشت و در نتیجه در این امور حساس بود. اما در هر صورت پروبلماتیک بنیادین این بود که چگونه می‌توان اموری را مورد تبیین قرار داد که تعلق به دنیای قدیم ندارند و در ذات خود اشاره دارند به انسان و دورانی نوین که نظمی نوین را در خود قرار داده است.

این امر اگرچه نشانی از منازعات تاریخی را در خود داشته و بنابراین قابل پژوهش تاریخی به معنای جامعه‌شناسانه‌ی آن است، اما پرسش را می‌توان به سیاقی بنیادی‌تر نیز مطرح ساخت و از آن طریق روزه‌ای به بنیاد علوم انسانی گشود. بن بست اندیشه‌ی

¹Aufheben

^۲ البته که در دانش طبیعی هم محل مناقشه بود. برخی روحانیون مانند شیخ فضل الله نوری به درستی دریافته بودند که علمی مانند فیزیک جدید نمی‌تواند با ایمان سنتی و فهم دینی از عالم به سادگی سازگاری داشته باشد. در غرب دوران معاصر نیز تلاش‌های بسیاری صورت گرفت که فهم دینی از عالم را با درک علمی آن مطابقت دهند و خداوند قادر مطلق و عالم مطلق، محدود به قوانینی خاص شود. مهمترین ابزار در این میان دانش ریاضی بود که از لاک و هابز و بسیاری دیگر، برای نزدیک نمودن این دو ساختار فهم عالم، آن را محور قرار داده بودند.

^۳Novus Ordo

اجتماعی و عدم دریافت متدولوژیک در پژوهش اجتماعی-تاریخی گره‌ای در اندیشه ایجاد کرده است که تنها با برکشیدن این مسئله به سوی پروبلماتیکی فلسفی است که می‌توان نوری بر سپهر اندیشه‌ی اجتماعی تاباند.

خودآگاهی، فرایندی است که در آن «خود»، که در آغاز، در ساحتی نامتعیین زیست می‌کند، به سطح موضوع اندیشه ارتقا یافته و بنابراین از خود آگاه شود.^۴ در سنت پدیدارشناسی هوسرل، آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است و این «آگاهی از...»، همواره آگاهی را در نسبت با متعلق پیوند می‌زند که آگاهی، به واسطه‌ی آن تبدیل به آگاهی شده است و بی‌آن، نمی‌توان از آگاهی سخن راند؛ در واقع سنخی از آگاهی وجود دارد که در آن، متعلق اندیشه، خود اندیشنده است و در آن، اندیشنده در اندیشه به خود می‌اندیشد. در این سنخ از خودآگاهی، سوژه، در فرایند آگاهی، خود را در مقام آگاه در می‌یابد و در نتیجه به خود آگاه می‌شود. چنین نوعی از خودآگاهی همان چیزی است که آنرا رفلکسیون می‌نامیم. نکته اما در این می‌باشد که نیاز به سنخی از واسطه است که بتواند در فرایند رفلکسیون، به خود بازگشت و خود را در مقام موضوع اندیشه مورد تأمل قرار داد. در واقع محور اساسی رفلکسیون همان واسطه است که بتواند ذهن را به سوی خود بازگرداند. اساس امر با واسطه‌نیز در غیریت^۵ است. به عبارتی دیگر سوژه برای این که بتواند از خود، در مقام سوژه، آگاهی بدست آورد، نیاز به واسطه‌ای است که در فرایند رفلکسیون بتواند به خود بازگشته و از خود آگاه شود. منظور از رفلکسیون نیز شکلی از آگاهی و اندیشه است که مبتنی است بر فرایندی رفت و برگشتی که در آن ذهن به واسطه‌ی «دیگری» بتواند خود را در مقام موضوع اندیشه مورد تأمل قرار دهد. در سپهر اندیشه‌ی اجتماعی مواجهه‌ی با «دیگری» برای سابژکتیویته‌ی ایرانی واسطه‌ای بود که توانست از گذر آن و بواسطه‌ی آن، خود را در مقام موضوع اندیشه مورد تأمل قرار دهد.

^۴ در این نوشته تمایزی می‌گذاریم میان از-خود-آگاه شدن و خودآگاه شدن. این تمایز را «از» در عبارت نخست سبب شده است. «از» اشاره به واسطه و غیریت دارد. در واقع آنجا که «از» به میان می‌آید، وساطت امری اساسی به شمار می‌رود. به عبارتی دیگر «از» حیثیتی با واسطه دارد. در سنت اندیشه دو نظریه‌ی کلان در ارتباط با خودآگاهی مطرح شده است که نتیجه‌ی مباحث آنان به حوزه‌ی الاهیات نیز کشیده شده است. نخست نظریه‌ای است که از مسیر آگوستینوس قدیس، ابن سینا و دکارت و دوم مسیری است که از توماس آکوئیناس، کانت و هگل عبور می‌کند. گروه نخست بر این باورند که نفس، به صرف اراده می‌تواند به خود آگاهی یابد و در نتیجه به چیزی خارج از خود برای دست‌یابی به این آگاهی نیازی ندارد. در نتیجه نفس به صورتی بی‌واسطه به خود آگاه می‌شود که به علم حضوری از آن تعبیر شده است. گروه دوم اما با نقد این بی‌واسطگی بر این باورند که نفس نمی‌تواند به با صرف اراده به خود، آگاهی یابد، بلکه نیاز به واسطه‌ای است که نفس از قبیل آن بتواند به خود دست یابد. برای مثال کار نوعی از واسطه است در این میان که در آن انسان به کنده‌ی کار و در نتیجه به نفس خود می‌رسد و به آن آگاهی می‌یابد. اساس واسطه در غیریت است. در ادامه به این نکته‌ی اساسی خواهیم پرداخت که چگونه تنها در نظریه‌ی دوم است که دانش تبدیل به فرایند می‌شود و با آکادمی ارتباط برقرار می‌کند. تأملات هگل در پدیدارشناسی روح در این خصوص بسیار دقیق و قابل بررسی است. ر.ک. به دیباچه در

Phänomenologie des Geistes, G.W.F. Hegel, Suhrkamp Verlag,

^۵ تأملات بسیار دقیق ادموند هوسرل گشودگی بنیادینی در بحث از آگاهی پدید آورد که در این نوشته مجال طرح آن نیست. ر.ک. به:

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserl Gesammelte Werke) (German Edition), Springer, 1977

برای مطالعه‌ی همین متن در اینترنت ر.ک.

<<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5973>>

برای آگاهی از این مطلب در فارسی ر.ک. به: هوسرل در متن آثارش، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی.

^۶mittelbar

^۷Differenzierung

اما همانطور که نشان خواهیم داد، این نکته نتوانست به تبیین و تعیین وضعیت اجتماعی و در نتیجه ظهور مفاهیم اجتماعی درون بود منجر شود.

تعیین، به عنوان ظهور مفهوم در گستره‌ی اندیشه‌ی اجتماعی، که «وضعیت اجتماعی» را مورد تبیین قرار می‌دهد و در واقع در همین تبیین، تعیین مورد اشاره حاصل می‌شود، حاصل برقراری نسبتی خاص با دیگری است. در واقع سخنی خطاست که گمان کنیم در هر سخنی از دیگری، خودبودگی خود به صورت امری متعین در خواهد آمد. به عبارت دیگر ظهور دیگری، به عنوان مصداق غیریت، در بالاترین سطح خود تنها نکته‌ای را که سبب خواهد شد، قرار دادن «خود» به عنوان موضوع اندیشه در فرایندی رفلکسیو است. از صرف قرار دادن «خود» به عنوان موضوع اندیشه نمی‌توان مفهومی استخراج کرد که منجر به تعیین و خودبودگی خود شود، بلکه دیگری تنها می‌تواند خود را متوجه «خود» کند. این غیریت در ذات دیگری کارکردی بنیادین دارد. در واقع همانطور که بیان شد، دیگری و غیریت نهادینه شده در آن از دو جهت و با دو عنصر متفاوت می‌تواند منجر به خودآگاهی متعین شود. رفلکسیون امری شهودی است و ریشه دارد در تمایزی میان من و جز-من. به عبارت دیگر من در آغاز خودآگاهی، به نحوی شهودی و غیر مفهومی در می‌یابد که جز-من، من نیست. این سنخ از خودآگاهی، آگاهی از آن چیزی است که من، نمی‌باشد. یعنی من از جز-من و چه‌نبودگی خود، آگاه می‌شود. از اینجاست که نمی‌توان با تکیه بر رفلکسیون، چه‌هستی خود را فهم نمود. چراکه اساساً در این سطح تنها خودآگاهی شهودی از چه‌نبودگی وجود دارد و «من» هنوز نتوانسته خود را به ساحت مفهوم ارتقا دهد و چه‌هستی خود را فراچنگ آورد.

اما عنصر دوم نگاسیون نفی^۱ است. آن حیثیتی از دیگری که تعیین را در پی دارد آنچیزی است که در ادامه‌ی رفلکسیون و تمایز آغازین مبتنی بر دیگری می‌آید و آن نفی است. در واقع پس از آنکه در پی آگاه شدن از دیگری، در فرایندی رفلکسیو و در نتیجه شهودی خود را در مقام موضوع اندیشه قرار دادیم، راهی در پیش داریم به سوی فراچنگ آوردن مفهوم که در پی آن، بتوانیم موضوع اندیشه را متعین کنیم و توصیفی ایجابی که چه‌بودگی خود بدهیم.

نکته‌ی اساسی در این است که اگرچه مواجهه با غرب مدرن توانست ساژت‌کنیویته‌ی ایرانی را به سوی «چه‌بودگی» خود و قوام مفهومی وضع اجتماعی متوجه کند، اما نتوانست به این مفهوم سازی نائل آید. مهمترین خصوصیتی که در این عرصه مانع این امر شد، عدم حضور عنصر «نفی» بود. در واقع این مواجهه در سطح رفلکسیو باقی ماند و تنها درکی شهودی و بنابراین غیر مفهومی از خود بدست آورد. همانطور که پیش از این اشاره نمودیم، غرب نتوانست در دو ساحت خود را متجلی کند: نخست در مقام «تصویر» که خود را در سبک زندگی بروز داد و بحرانی در ارزش‌های اجتماعی پیشامدرن پدید آورد و داوری را در خصوص سبک زیست دچار تحول کرد (که تاریخ اجتماعی به خوبی به آن پرداخته است) و دوم موقعیتی پسینی در نسبت با مرحله‌ی نخست بود که در آن فهم «وضع موجود» و چه‌بودگی، دارای اهمیت شده بود و آنچه از مفاهیم اجتماعی در دست بود، همگی از دستگاه مفهومی غربی وام گرفته شده بود. به دیگر سخن، توان اندیشه‌ی اجتماعی مبتنی بر مفاهیمی بود که از علوم اجتماعی مدرن و دستگاه مفهومی غرب وام گرفته شده بود. در هر دوی این موارد نوعی استیلا در میان بود که مانعی بود جهت نگاسیون. غرب به عنوان دیگری، عنصری از استیلا و تعیین یافتگی را به خصوص در اندیشه‌ی اجتماعی با خود حمل می‌نمود که همین نکته مسبب این امر بود که نفی در سپهر اندیشه‌ی اجتماعی «ما» نتواند صورت بپذیرد. در واقع استیلا‌ی مفهومی غرب که به سبب وجود مفاهیم اجتماعی در دستگاه مفهومی آن بوده است، سببی بود برای این نکته نتوانیم در سپهر اندیشه‌ی اجتماعی، به ساخت مفاهیمی درون‌بود و بومی دست‌بیازیم و در نتیجه غرب همواره به عنوان مفهومی برتر باقی ماند. در حالی که خودآگاهی در ساحت امر شهودی-رفلکسیو رخ

^۱Negation

داده و تمایز میان من و جز-من درک شده بود، اما این آگاهی نتوانست در کنش نگاسیون به ساحت مفهوم ارتقا داده شود و خودآگاهی متعین خود را در علوم اجتماعی و دستگاه مفهومی بومی متجلی کند. به همین دلیل آنچه هگل از آن با عنوان *Aufheben* نام می‌برد نمی‌توانست رخ دهد. مهمترین نکته‌ای که در درون خود، *Aufheben* را سبب می‌شود، نفی است. با نفی دیگری، خود به نحوی مفهومی متعین می‌شود.

اما برای آنکه نفی رخ دهد می‌بایست در فرایندی دیالکتیکی برای تبیین چه بودگی خود، مفهوم‌سازی صورت پذیرد. حضور دیگری ذهن را به سوی خود باز می‌گرداند و از خودبودگی اش آگاه می‌کند. در واقع دیگری باعث می‌شود که سوژه بتواند خود را در

^۹ تبیین جایگاه مفهوم اگرچه در این نوشته نمی‌گنجد، اما بیان مختصری در ارتباط با آن ناگزیر است. مفهوم، اساسی‌ترین عنصر در *نظام‌دانش* است. دانش، از اساس بر بنیاد مفهوم قرار گرفته است. تعین امر واقع، نه در فی‌نفسه‌گی خود امر، بلکه در مفهوم است. به عبارت دیگر آنچه امور را متعین می‌کنند، مفاهیمی هستند که در ارتباط با آنها بیان می‌شود. بی‌مفهوم، امور در آشوبی دائم سر می‌برند. تنها آنجا می‌توان از امر واقع سخن به میان آورد که بتوان آن را ذیل یک مفهوم فهم نمود. فهم دقیق این نکته می‌تواند گردشی در پژوهش اجتماعی ایجاد کند. فعالیت نظری نه از سنخ اکتشاف امر واقع، که از سنخ ساخت امر واقع است. واقع‌بودگی نه در بنیاد «درونی» شیء، بلکه در حیثیت سابژکتیوی است که از نسبت آن با سوژه بدست می‌آید. این نکته به این معنا نیست که واقعیت به امر ذهنی و در نتیجه بی‌ثبات تبدیل می‌شود، بلکه دقیقا به معنایی مخالف آن قابل فهم است. به همین دلیل است که سخن گفتن از نظام دانش تنها آنجا ممکن می‌شود که بتوان پیش از آن، با تکیه بر حیثیت مفهومی واقعیت، واقعیت را سابژکتیو کرد. اگر چستی و بنیان امر واقع را در بنیاد تک‌افتاده‌ی آن قرار دهیم، سخن گفتن از *نظام‌دانش* امری بیهوده است؛ اساس سخن ما در این نوشته نیز *نظام‌دانش* است. اما پیش از آن بایست به این نکته بپردازیم که چگونه است که امر واقع بر بنیاد مفهوم واقعیت خود را بدست می‌آورد. یکی گرفتن امر واقع با امر فیزیکی ناشی از فهمیده نشدن مطلب است. نیز تمایزی است میان امر فیزیکی و امر مادی. امر مادی نسبت به امر فیزیکی عام است و حکایت از امری دارد که این قابلیت را در خود داشته است که ذیل مفهومی خاص (*Das besondere Begriff*) قرار گیرد و تعین خود را حفظ کند. در نتیجه آنچه در حیثیت التفاتی آگاهی، بتواند موضوع آگاهی درآید و در این موضوعیت یافتگی، بتواند تمایزات مفهومی خود را حفظ کند، به عنوان امر مادی شناخته می‌شود. به عبارتی دیگر ماده‌ی پذیرش مفهوم را در خود حفظ کرده است. این تعریف از ماده وام گرفته از دستگاه مفهومی ارسطویی است که در آن بر وجه قابلیت ماده تاکید می‌شود. امر فیزیکی اما محدود به نسبت‌های عالم فیزیکی است.

کلی‌بودگی مفهوم، اگرچه امری پذیرفته شده است، اما نسبتی با سخن ما ندارد. نقادی‌های مکتب انتقادی بر این نکته به همان اندازه که می‌تواند حاوی حقیقت باشد، بی‌ربط نیز است. همانطور که پیش از این بیان کردیم مفهوم، و تاکید بر آن، از آنجایی به کار ما می‌آید و برای ما با اهمیت می‌شود که بنیاد هستند برای *نظام‌دانش*. تاکید بر این نکته که امر واقع، همواره حاوی چیزی بیشتر از مفهوم است، در صورت صدق نیز ارتباطی با آنچه ما بیان نمودیم ندارد. اضافه داشتن امر واقع و در نتیجه ظهور و تاکید بر امر زیسته، نکته‌ای است که به آسانی می‌توان نشان داد، اما آنچه سخن ما بر پایه‌ی آن قرار گرفته است این نکته است که چگونه می‌توان نظامی از *دانش* را بر ساخت که در آن، وضعیت امور را، که وضعیت اجتماعی نیز جزئی اساسی از آن است، تبیین نمود و در همین تبیین آن را متعین کرد. نکته در این است که وضع‌بودگی وضعیت، نه از ذات خودش و در بی‌نسبتی با سوژه و عالم، بلکه در مفهوم است. در نتیجه تغییری در پرسش ما نمودار می‌شود. پرسش، دیگر این نیست که آیا دستگاه مفهومی علوم اجتماعی غرب می‌تواند «وضعیت» (ما) را توضیح دهد و تبیین کند یا خیر؟ بلکه در این است که ما اساسا وضعیتی، به معنایی که توضیح داده شد نداریم و بنابراین پرسش این است که چگونه می‌توانیم دارای وضعیت شویم. چراکه زمانی می‌توان از وضعیت سخن به میان آورد که پیش از آن، آن را ذیل مفهوم قرار داده باشیم و بتوانیم آن را به نحوی مفهومی مورد اندیشه قرار دهیم. آنجا که ردی از این مفاهیم نیست، وضعیتی نیز در میان نخواهد بود. بیان این نکته که «به هر صورت چیزی در میان است که تامل نظری ما در ارتباط با آن است» نیز ارتباطی با سخن ما ندارد. چراکه آنچه بیان شد در ارتباط با سخن گفتن از وضعیت، به معنایی است که در اندیشه‌ی اجتماعی وجود دارد. آنچه نمی‌دانیم چیست، به بیان کانتی «وجود» نیز ندارد. زمانی می‌توان از وجود امر واقع سخن گفت که بتوان آن را به ساحت مفهوم ارتقا داد. این ارتقا دادن، در فرایندی دیالکتیکی، همان وجود بخشیدن به آن است. با توجه به آنچه گفتیم و اهمیت مفهوم در اندیشه‌ی اجتماعی است که فرایند مفهوم‌سازی و در نتیجه هم‌زاد آن، نگاسیون، دارای اهمیت می‌شود.

مقام «نه-دیگری» و در نتیجه من بشناسد، و من بودگی را به همه‌ی کنش‌های خود حمل کند. اما این خودیایی؛ امتیاز است از فهم چه بودگی خود. فهم آنچه هستیم و فراچنگ آوردن مفهوم در خصوص آن، تنها زمانی ممکن است که بتوانیم دیگری را در به مثابه امر واقع و امر متعین، نفی کنیم و در واقع، کنش نگاسیون را بر او تحمیل کنیم و خودبودگی خود را به مثابه مفهوم تبیین کنیم. بیان این نکته بسیار ضروری است که این امر دارای تقدم و تاخیری زمانی نیست، بلکه فرایندی پیوسته و اینهمان‌الست. فرایند نگاسیون، همان فرایندی است که در آن، خود را، در به مرحله‌ی مفهوم ارتقا می‌دهیم. ایندو به معنایی دقیق یک چیزند. فراچنگ آوردن مفهوم تنها آنجا ممکن است که دیگری مورد نفی قرار بگیرد. نفی نمی‌تواند بدون حضور مفهوم درون بود صورت پذیرد. در نتیجه از آنجا که حضور دیگری در رفلکسیون و اینکه خود را در مقام موضوع اندیشه قرار دهیم ضروری است، نکته در این است که آنچه دیگری در ساحت رفلکسیون می‌تواند به ما بفهماند در بالاترین سطح این است که چه نیستیم. درک تمایز میان دیگری و «خود» اگر چه از آغاز رخ داده است، اما تمایزی مفهومی نیست، بلکه مبتنی بر درکی شهودی است از من نبودگی جز-من. اما تنها در مرحله‌ای سپسین، یعنی آنجا که مفاهیم علوم اجتماعی غرب را در مورد خودمان بکار برده و به تمایز و چه نبودگی مفهومی آگاه شدیم است که وارد حوزه‌ی نفی و بنابراین مفهوم‌سازی می‌شویم. منظور از درون‌بودگی مفهوم نیز از بنیاد همین نکته است. در نتیجه در همان زمان و دقیقا تا جایی که دیگری را مورد کنش نگاسیون و نفی قرار می‌دهیم، به همان اندازه در مورد خود مفهوم‌سازی کرده‌ایم.

آشنایی با غرب مدرن و دستگاه مفهومی آن در علوم اجتماعی، همراه با استیلایی رخ داد که مانعی بود در جهت فرایند نفی. در تاسیس آکادمی نیز همین امر هویدا شد. در چنین شرایط و در واقع در قرار گرفتن ذیل چنین استیلایی بود که نظریه‌ی «گذار» قابل طرح شدن است، هر چند خود از مبانی‌ای که بر آن استوار است آگاه نباشد و این مبانی بررسی نشده رها شده باشند. «گذار» در ذات خود منطقی است از «گذار به...». به طور اساسی استفاده از عبارت «گذار به...» تنها پس از مواجه با دنیای مدرن در مقام دیگری می‌تواند باب شود. در نتیجه گذار در ذات خود حاوی نوعی تغییر است. مدافع نظریه‌ی «گذار» باور دارد که می‌باید از وضعی به وضعی دیگر تغییر کرد. به عبارتی دیگر «آنچه هست» (status quo) می‌باید به وضعیتی دیگر تبدیل شود. در واقع وضع موجود نفی شده و در این نفی، وضعی دیگر سربرون می‌آورد.

پیش از این اشاره کردیم که در سپهر اندیشه‌ی تاریخی، «اکنون» دارای دو عنصر مقوم است. یکی گذشته و دیگری آینده. گذشته در مقام سنت و آینده در مقام غایت. در واقع محور و کنونیت اکنون در خود آن نیست، بلکه در این دو عنصر قوام‌بخش است. به همین جهت است که برای تغییر از وضعی به وضعی دیگر، نیازمند یک آینده، در مقام غایت و افقی به جهت حرکت هستیم. برای حرکت و پویایی، می‌بایست به سوی وضعیتی در حرکت بود که آن وضعیت، خود را در مقام آینده متجلی می‌کند. آینده به این شکل، ایده‌ای است که به سوی آن در حرکت هستیم. بحث از حرکت دارای اهمیت بسزایی است. حرکت در اجتماع، و به همان قیاس در افراد، ناشی از همین دو عنصر آینده و گذشته است. در واقع همین دو عنصر هستند که حرکت را سبب می‌شود و پویایی را پدید

^{۱۰} خودیایی، در مقابل خودفهمی برای سطحی از خودآگاهی آمده است که شهودی و رفلکسیو است و اشاره دارد به چه نبودگی و بنابراین فاقد مفهوم بوده و نمی‌تواند آن چه هست را در ساحت مفهوم مورد تبیین قرار دهد.

^۱Selbst

^۲Identisch

می‌آورند. به این جهت است که ما برای تحلیل موقعیت کنونی، نیازمند دو متغیر اساسی هستیم، گذشته در مقام سنت از سویی و آینده در مقام طرح و غایت از سویی دیگر. پویایی در اجتماع از این دو عنصر سربرون می‌آورد.

مدافعان نظریه‌ی «گذار» بر این باورند که در فرایند تاریخ، «گسستی» پدید آمده و در نتیجه‌ی این «گسست»، نمی‌توان با استفاده از امکانات مفهومی سنت، «وضع موجود» را مورد تبیین قرار داد. جدید را توسط قدیم نمی‌توان توضیح داد و در نتیجه در شرایط تعلیقی قرار داریم که در آن مفاهیم دوران پیشین در وضعیتی ممتنع به سر می‌برند. به عبارت دیگر «وضع موجود»، دوره‌ی جدید است و جدید و قدیم (Novus et antiquus) با یکدیگر در ناهمسانی به سر می‌برند. در واقع در دوران جدید، «نظمی نوین» سربرون آورده که نمی‌توان به آسودگی آن را مورد فهم قرار داد. در نتیجه برای درک آن نیازمند این نکته هستیم که از دستگاه مفهومی غرب کمک بگیریم.

بحث از «گذار» تنها می‌تواند در چنین فضایی ظهور کند. زمانی که ایرانیان در دوران مشروطه و پیش از آن با غرب مدرن آشنا شدند، توانستند از طریق این آشنایی و ارتباط با غرب به مثابه دیگری، به «خود» بیاندیشند. چراکه، همانطور که آمد، این خویش‌یابی یا خویش‌ادراکی نمی‌تواند امری فی‌نفسه باشد و هیچ فرهنگی بدون مواجهه با یک دیگری در صورت‌های متفاوت آن، به خود بیندیشد. همین اندیشه به خود بود که سخن از آینده را در مقام طرح و افق حرکت برای آنها گشود. اما استیلای وجودی غرب مانع از آن بود که در فرایند خودآگاهی، نگاسیون صورت پذیرد. مانعیت در نفی، توانست به سنخی از گسست منجر شود که محور آن نه در اکنون، که در آینده بود. و این امر نکته‌ای بود که نتوانست مورد تحلیل و تبیین قرار بگیرد. مطرح شدن آینده در مقام غایت و مقوم پویایی اجتماع، برای یک قوم و ملت به دو نحو ممکن است. در واقع، اگرچه آینده همواره جزء مقوم اکنون است، اما می‌تواند در دو نحوه خود را بروز دهد. در صورت نخست آینده با توجه به امکانات درونی یک فرهنگ مطرح می‌شود و نیروی خود را از گذشته به مثابه سنت می‌گیرد. به عبارتی دیگر هر فرهنگی، با توجه به شناختی که در جهت مواجهه‌ی خود با دیگر فرهنگ‌ها و نیز نسبت میان عناصر فرهنگی خود به مثابه دیگری پدید می‌آورد، می‌تواند طرحی برای حرکت خود بریزد که مبنای انتخاب و در نتیجه حرکت است. این طرح می‌تواند آگاهانه و یا ناآگاهانه باشد، اما ریشه در بنیادهای زیستی آن فرهنگ دارد. این سنخ از آینده در^{۱۳}

^{۱۳} جواد طباطبایی، به ویژه در ابن خلدون، چنین موضعی دارد. به باور او، سنت حاوی آنچنان دستگاه مفهومی‌ای نیست که بتوان از آن برای تبیین وضعیت اجتماعی استفاده نمود. در نتیجه می‌باید از مفاهیم اندیشه‌ی مدرن وام گرفته و با کمک آن، این را فهم نماییم. هر چند طباطبایی به درستی در آثار اخیر خود از این نظریه فاصله گرفته است و بحران را در سطح عمیق‌تری دریافته است.

^{۱۴} فرهنگ، مفهومی است که تاملات بسیاری را در سده‌های اخیر به خود اختصاص داده است، اما در اینجا ما منظوری خاص برای آن در نظر می‌گیریم که در جایی دیگر نیز توضیح داده‌ایم. پرسش از فرهنگ برای نگارنده، پرسشی کانتی است. در واقع پرسش از شرایط امکان‌کنش در سوژه است. پرسش این است که مبنای کنش در سوژه کجاست. نخستین و نیز بنیادی‌ترین کنش در سوژه، داوری یا صدور حکم است. با تفکیکی میان میان محتوا و فرم در حکم، فرم می‌تواند در ساینزکتیویته قرار داد، اما هر حکمی در حوزه‌ی زیستی محتوایی دارد که نمی‌تواند در ذات ساینزکتیویته باشد، بلکه در فضایی است که ساینزکتیویته در آن متعین می‌شود. به دیگر سخن، سپهری وجود دارد که ساینزکتیویته در آن می‌تواند به صدور حکم و داوری دست زند و به این منظور نیاز به محتوایی دارد که این محتوا عنصری از اشتراک را در خود دارد که از آن با عنوان تشارک میان اذهان یاد می‌کنیم. تشارک میان اذهان یا Intersubjektivität از هوسول وام گرفته شده است که البته او آن را در معنایی متفاوت بکار می‌برد. این سپهر مشترک که اینترساینزکتیویته در آن پدید می‌آید، سپهری است که محتوای حکم را به آن ارائه می‌دهد. در واقع این محتوای است که امکانی است برای کنش. ما این سپهر عمومی را به فرهنگ

مواجه با دیگری برابر پدید می‌آید. به دیگر سخن هنگامی که دیگری، توانی و وضعیتی برابر دارد، انجام کنش نگاسیون، خود در پی رفلکسیون ظهور خواهد کرد و در واقع تمایزی میان آن دو نیست. در این مورد آینده در مقام غایت و نیز به عنوان سبک زندگی می‌توان با توجه به عناصر درونی که ریشه در گذشته در مقام سنت دارند، استخراج شود. در سنخ دوم، فرهنگ با مواجه با دیگر فرهنگ‌ها و فهم تمایز و فاصله‌ای که با آن دارد، طرح آینده به مثابه افقی برای انتخاب‌های خود را بنا می‌نهد. به دیگر سخن مواجه با دیگری، که در ذات خود نوعی برتری را در دو ساحتی که بیان کردیم دارد، آینده را به عنوان سنخی از تغییر طرح می‌اندازد. در این سنخ دوم، برای فرهنگ مبدا، یعنی فرهنگی که خود را در مقام مغلوب و تابع (Subordinate - Untergeordnet) دیده، آینده در طرد «وضع موجود» فهم می‌شود.

اما یک نکته‌ی اساسی در این میان فهم ناشده باقی مانده است. در حالی که در شکل نخست از مواجه، آینده مفهومی بود که با توجه به امکانات درونی فرهنگ و به معنایی دقیق‌تر با توجه به سنت بی‌ریزی می‌شد، در نوع دوم، طرح‌ریزی و حضور آینده به مثابه «دیگری‌شدن» و در واقع مبدل شدن به دیگری درمی‌آید. منطقی «گذار» در ذات خود حاوی چنان معنایی است. معنایی که نشان می‌دهد آینده نه استمرار گذشته، بلکه در گسست با آن معنادار می‌شود و نه غایت و تحولی مبتنی بر عناصر درون بود، بلکه تبدیل شدن به دیگری است. دیگری‌ای که نتوانسته مورد کنش نفی قرار بگیرد. اما نکته‌ی محوری در این است که در حالی که تصور غالب بر این است که گسست، میان «وضع موجود» و سنت است، اما تنش میان گذشته و آینده است که گسست اساسی را پدید آورده است. در واقع «وضع موجود» را اساساً چندان وضعیت نمی‌توان نام نهاد و نمی‌تواند به رسمیت شناخته شود، بلکه اهمیت آن تنها در این است که طرد شده و جای خود را به «امر نو»، که بنیادش در دیگری است، بدهد. به عبارتی دیگر گسست در این است که تصویری که از آینده داریم، دیگر فرآیندی نیست که مبتنی باشد بر سنت، چراکه دیگر سنت و گذشته‌ای در کار نیست. تنها زمانی آینده می‌تواند تبدیل به دیگری باشد، که گذشته نتواند به مثابه سنت مورد فهم قرار گیرد.

در این بخش نیاز است قدری درباره واژه سنت توضیح دهیم و نسبت آن را به این «گذار» تعیین کنیم. در زبانهای اروپایی برای سنت از واژه‌ی tradition استفاده می‌شود. در آلمانی جدای از این اصطلاح که بکار می‌رود، اصطلاح Überlieferung نیز استفاده می‌گردد. Tradition از ریشه‌ی لاتینی tradare آمده که به معنای انتقال ارث است و در اندیشه‌ی حقوقی و سیاسی به معنای آن چیزی است که متعلق به گذشته است، اما در اکنون موجود است. Überlieferung نیز دقیقاً حاوی همین معناست. یعنی به معنای چیزی است که تحویل داده شده و به ما در اکنون، رسیده است. این امر رسیده و منتقل شده، در خود حاوی نوعی استمرار است که این استمرار، در بنیان خود مبتنی است بر تحول. تحولی که توانسته است منطق درونی خود را کشف و آن را فهم کند. به عبارتی دیگر زمانی می‌توان حرکت و تحول در آن را به حساب آورد، که بتوان آن را مورد تبیین قرار داد. و این تبیین خود مبنای حرکت در تاریخ است. از اینجا است که می‌توان نشان داد که مبنای تاریخ، نه در فی‌نفسه‌گی بریده از امور، بلکه در سابق‌کنیوینه

تعریف می‌کنیم. به عبارتی دیگر فرهنگ آن حوزه‌ای است که محتوای حکم و داوری را ارائه می‌دهد و در نتیجه به سوژه امکان کنش می‌دهد. فرهنگ به این تعریف در ذات خود امری محلی (vernacular) است. به این معنا که همواره به نحوی خاص وجود دارد و صدق‌اش در خارج از خودش نیست و از اینجا است که مبتنی بر ارزش است. در واقع ارزش واسطه‌ای است که حکم می‌تواند محتوا را در خود داشته باشد. این تعریف از فرهنگ را ما فرهنگ مرتبه‌ی نخست می‌نامیم. رویکرد انتقادی به این سپهر عمومی فرهنگی همان چیزی است که به فرهنگ در معنای روزمره‌ی آن مشهور است. این امر نکته‌ای است که مبنای تاریخی شدن مفهوم و اجتماع قرار می‌گیرد.

است. در نتیجه هر سنخ از گذشته را نمی‌توان سنت نامید. سنت، گذشته‌ای است که در اکنون حاضر است. آنجا که «گذشته» توانسته است خود را اکنون برساند، تاریخ حضور ندارد.^{۱۵} مبنای تاریخ در حرکتی است که در بنیان خود تحول و تغییری را قرار داده است که مبتنی بر عناصر درونی و سرشتِ امور (Die Natur der Sache) است. از اینجاست که نه تنها اکنون با گذشته پیوند می‌خورد، بلکه آینده مبنایی برای حرکت است که توان خود را از سنت می‌گیرد، لیکن خود عنصری است در قوام کنونیتِ اکنون. این درک از سنت در کسانی همچون ادموند بزک بسیار موثر است.^{۱۶} و از طریق برک در فیلسوفی همچون هگل تاثیر زیادی داشته است.^{۱۷}

توجه به سنت در اینجا نکته‌ی بنیادی را برای ما روشن می‌کند و آن اینکه در حالی که در مدل نخست گذشته با آینده در ارتباط است و این در پی آن می‌آید، و در واقع نوعی از استمرار در میان است، در مدل دوم آینده ارتباطی («منطقی») با گذشته ندارد و استمراری وجود ندارد، چرا که اساساً اکنون گذشته نیز، ارتباطی با اکنون فعلی نداشت. از اینجاست که ما خود را همچون وارثان و میراث‌بران نمی‌شناسیم. همانطور که آمد این گسست، در حالی که مبنایی در گسست میان اکنون و گذشته دارد، مبنایی بنیادی‌تر میان آینده و گذشته دارد.

این در حالی است که «گذار»، در عین حال که معنایی ایجابی و مثبت در خود دارد و آن دیگرشدگی است، واجد معنایی سلبی نیز می‌باشد و آن خودنبودگی است. در واقع معنای سلبی آن همان نفی امر «خودینه» است. «گذار» همانقدر که چنگ انداختن به دیگری است، طرد کردن خود نیز می‌باشد. اگر چه خود تنها در مواجهه با دیگری می‌تواند به ساحت موضوع اندیشه فرارود، اما در این شکل از مواجهه، خودینه بودن خود دائم طرد می‌شود و هیچ‌گاه به تعیین مفهومی دست نخواهد یافت. به این دلیل که «گذار» به معنای رشد یا تحول صرف نیست، بلکه در خود به معنای طرد آنچیزی است که «نامطلوب» فرض شده است و بنابراین تلاشی است برای مبدل شده به دیگری. این سخن حاوی نکته‌ای بنیادی‌تر نیز هست. همانطور که بیان شد، غیریت دیگری که

^{۱۵} در این مورد نیازمند بیان نکته‌ای هستیم که اگرچه خودش نیاز به نوشته‌ای جداگانه دارد، اما بیانش در اینجا ضروریست. حضور گذشته در اکنون، تنها بر بنیان حرکت و در نتیجه تحول ممکن است. این تصور که گمان کنیم حضور گذشته در اکنون به معنای عدم تحرک و در نتیجه تحول و تغییر است، نشان از آن دارد که درکی نسبت به تاریخ و مباحث اندیشه‌ی مدرن نداریم. تاریخ حوزه‌ای است که بنیادش بر حرکت و تغییر است. اهمیت بنیادین هگل در همین نکته است که توانست ماهیت و چیستی امور را نه در ثبات و جوهریت ایستا، بلکه در حرکت و پویایی آنها در نظر گیرد که این پویایی و حرکت او را وارد منطق تاریخ نمود. و در نتیجه این امکان را بدست آورد پدیده‌های اجتماعی را مورد تامل فلسفی قرار دهد. در ساحت نظریه نیز این سخن حاوی این نکته است که استمرار نظری سنت، یعنی حرکت مفاهیم و تحول درونی آنها در طول تاریخ، امری ایزدکنیو نیست که بتوانیم به سادگی قضاوت کنیم که آیا مفاهیم اجتماعی و به طور کلی معرفت نظری داریم یا خیر. به همین قیاس مبتنی کردن تاریخ یک فرهنگ بر یک عنصر خاص و نفی آن نمی‌تواند مبنایی نظری مهمی را در خود داشته باشد (برای این مورد می‌توان اشاره کرد به آرامش دوستدار، ۱۹۹۹، ص ۴۵). کسانی که تا کنون دوستدار را مورد نقد قرار دادند بیشتر به محتوای اثر او مراجعه کردند که می‌توان مدعی شد که نتوانسته‌اند اندیشه‌ی دوستدار را به درستی دریابند و از اینجاست که در اغلب موارد در باب مثال‌هایی که در کتابش آورده است حق به جانب اوست. اما نکته در خصوص مباحث روش‌شناسی کار اوست. تاریخ، به خصوص تاریخ اندیشه، شیء فی نفسه نیست که بتوان یا نتوان آن را مورد فهم قرار داد و اذعان کرد که آیا در اکنون حضور دارد یا ندارد، بلکه امری است که بنیاد آن امری ساژکنیو است. کار فیلسوفانه در این است که این نکته را فراچنگ آوریم که چگونه می‌توانیم گذشته را در مقام سنت و مفهوم، به اکنون بکشانیم و این کاری است که در تنها ظامی نظری ممکن است و امری، به نحوی فی نفسه، ایزدکنیو نیست.

^{۱۶} Luke Gibbons, "Edmund Burke: On Our Present Discontents", *History Ireland*, Vol. 5, No. 4 (Winter, 1997), pp. 21-25

^{۱۷} George H. Sabine, "Hegel's Political Philosophy", *The Philosophical Review*, Vol. 41, No. 3 (May, 1932), pp. 261-282

مسبب تعیین و خود آگاهیست شامل دو عنصر است. از یک سو دیگری، آغازی است برای رفلکسیون که در آن ذهن، می‌تواند در فرایندی رفت و برگشتی از خود، در مقام سوژه‌ی آگاه، آگاه شود، و از سوی دیگر شامل نفی و نگاسیون است که در آن سوژه خود را بواسطه‌ی نفی دیگری که همان برساختن مفاهیم درون بود از خود است مورد تعیین قرار می‌دهد. تنها عنصر دومین است که تعیینی مفهومی را سبب می‌شود و آنچه رفلکسیون در خود دارد، تنها مبتنی بر شهود و درکی شهودی است و ارتباطی با تعیین مفهومی ندارد. در مواجهه با دیگری و در مرحله‌ی رفلکسیون، سوژه به نحوی شهودی در می‌یابد که دیگری جز-من است و من نیست. این درک شهودی حاوی عنصر و تقویمی مفهومی نیست و تنها ساینکتیویته را از حضور «خود» آگاه می‌کند. در واقع امر تاکید آن نه بر چه‌بودگی سوژه، که با توجه بر سیاق شهودی آن، بر چه‌نبودگی آن است. این چه‌نبودگی همان رفلکسیون است که می‌تواند من را از جز-من متمایز کند. اما برای آنچه این چه‌نبودگی بتواند به تعیینی مفهومی تبدیل شود و در واقع بتواند خود را ساحت مفهوم ارتقا دهد، می‌باید کنش نفی صورت پذیرد. پیش از این تاکید کردیم که نفی یک روی از امری به نحوی اینهمان دوگانه است. روی دیگر نگاسیون همان مفهوم‌سازی است. در واقع در همان حال که، با توجه بر «خودنبودگی» (دیگری) و با توجه به فهم این تمایز، تلاشی برای به مفهوم در آوردن این «خودبودگی» انجام می‌شود، در همان زمان کنش نفی انجام می‌شود. نگاسیون، همان مفهوم‌سازی است و نمی‌توان آنها را در تمایز هم از یکدیگر قرار داد. در نتیجه آنچه در ارتباط با استیلائی مفهومی و زیستی غرب و اینکه این استیلا مانعی در صورت پذیرفتن کنش نفی است بیان نمودیم، تنها در صورتی قابل رفع و *Aufheben* است که بتوان به مفهوم‌سازی دست یازید. هرچند بیان این نکته ضروری است که چنین سنخی از مفهوم‌سازی، ریشه در توهمات امر بی‌واسطه ندارد، بلکه به‌واسطه‌ی امر شهودی رفلکسیون بنیاد می‌شود. از اینجاست که تمام سنت «شرق‌شناسی» و تلاش برای فهم شرق با استفاده از دستگاه مفهومی غربی، به دلیل نداشتن مبنای رفلکسیو و شهودی، و مبنای آن که همان امر زیسته در هستن خاص خود است، از بنیاد منتفی است و به نحو پیشینی می‌توان دریافت که راه به جایی نخواهد بود.

بیان این مطلب دقیقاً در نسبت با بحث از «گذار» دارای اهمیت است. نشان دادیم که استفاده از مفهوم «گذار»، در درون خود حاوی وجهی ایجابی است که آن دیگرشدگی است که در آن، آنچه‌ی که دارای اهمیت است و محور تغییر شمرده می‌شود، غیریت و دیگرشدگی است. محور بودن غیریت و دیگرشدگی در این فرایند به نحو پیشینی شکست آن را در پی دارد، چرا که سنخی از آینده را با خود می‌آورد که واقعیت موثر یا به زبان هگل *Wirklichkeit* نیست. واقعیت موثر واقعیتی است که بتواند در امر ایجابی و این‌زمانی تحول پدید بیاورد، اما آینده در مقام دیگرشدگی، از آنجا که توان خود را از استمرار سنت نگرفته است، نخواهد توانست تعیینی در اکنون باشد.

تنها راه برای فراروی و در واقع تعیین بخشیدن به «وضع موجود» (*status quo*) توجه به گذشته و بیان روایتی از آن است، که بتوان آن را با سنت پیوند داد. یعنی گذشته را در اکنون حاضر کرد. تنها از این طریق است که آینده‌ای که مطرح می‌شود مبتنی بر امکانات درونی‌ای است که می‌تواند باعث انتخاب و در نتیجه حرکت تاریخ گردد.

اما پرسش اساسی در این است که *نظام‌دانش* مبتنی بر کدام سنخ از فهم می‌تواند ساخته شود. سخن در این نوشته، سخن از مبنای *نظام‌دانش* است. در واقع طرح‌ریزی مبنایی برای نظام‌دانش که بی‌آن، آکادمی بی‌بنیاد خواهد بود و نمی‌تواند با وضع موجود نسبت برقرار کند.

یکی از نکات محوری در ارتباط با *نظام‌دانش* تفاوت در سنخ‌های خودآگاهی است که در ابتدای این نوشته به آن پرداختیم. نکته‌ای بسیار ظریف است طرح انداختن این پرسش که آکادمی، به عنوان تجلی نظام‌دانش، مبتنی بر چه سنخی از خودآگاهی می‌تواند بنیاد گذاشته شود و در واقع مبنای فلسفی آن چیست.

پیش از این نشان دادیم که «فهم» بی‌واسطه از خود، در ساحت نظریه، نوعی از خودآگاهی را در پی دارد که در آن نفس می‌تواند بدون واسطه و با صرف اراده‌ی به توجه به خود، از ذات خود آگاه شود. چنین علمی از خود همان علمی است که از آن به عنوان علم حضوری یاد شده است. این علم حضوری حاوی ملزومات مهمی است. نخست اینکه مبتنی بر تشکیک نیست. چراکه موضوع آگاهی به تمامه در مقابل ذهن حاضر است و حضور موضوع آگاهی در بی‌واسطگی خودش، این نکته را در پی دارد که شناخت از آن نمی‌تواند بصورت امری مشکک درآید. برای مثال ترس، که در این نظام فکری به عنوان موضوع شناخت حضوری تلقی می‌شود، نمی‌تواند به صورت امری مشکک تلقی شود. به عبارتی دیگر شناخت و فهم ترس، دارای شدت و ضعف نیست، بلکه ترس به تمامه مورد شناخت قرار می‌گیرد. شناخت نفس از خودش نیز که، در این نظریه، به صورت بلاواسطه انجام می‌پذیرد امری دارای شدت و ضعف نیست و بنابراین به تمامه و به صورت بی‌واسطه خود را می‌شناسد و ادراک می‌کند. دوم اینکه درست به دلیل همین بی‌واسطگی، شناخت نفس از خود امری داخل در زمان نیست، بلکه در «آن» انجام می‌شود. این ابتدایی بر «آن»، آن را در مقابل سنخی اساسی از دانش قرار می‌دهد که آکادمی تنها بر بنیاد آن می‌تواند قرار داده شود و آن مفهوم *فرایند* است. *نظام‌دانش* و تبلور آن یعنی آکادمی، با سنخی از دانش پیوند خورده است که مبتنی بر مفهوم فرایند است و در آن و باتوجه به آن شکل می‌گیرد و تنها آن سنخی از دانش می‌تواند مبنای آکادمی قرار بگیرد که بتواند که خود را در مفهوم فرایند متجلی کند و درکی انباشتی از دانش داشته باشد که امری است اولاً مشکک که همین امری مشکک تنها می‌تواند در درون زمان تناورده شود. چنین دانشی بدون شک با امر باواسطه پیوند دارد. در واقع دانشی است با واسطه. از اینجاست که اندیشه‌ی فلسفی ما آنطور که تا کنون فهم شده است، البته در خصوص علم حضوری، نمی‌تواند مبنایی برای تاسیس آکادمی در اختیار ما بگذارد. مختصر اینکه دانش در آکادمی نخست امریست باواسطه، سپس در زمان رخ داده و مبتنی بر مفهوم فرایند است، و سوم دارای سیاقی است مشکک. تنها چنین سنخی از دانش است که می‌تواند مبنایی باشد برای تاسیس آکادمی.

اما این نکته در ارتباط با ساختار کلی‌ای است که دانش در آن شکل می‌گیرد. در مورد چگونگی تاسیس *نظام‌دانش* در سپهر فرهنگی ما اما همان مبنایی به لحاظ متودیک نیاز است که شرح آن داده شد. مبنای دانش در ساختاری است که مبتنی بر رفلکسیون شکل می‌گیرد. اما همانطور که آمد، در حالی که در اندیشه‌ی غربی رفلکسیون همپیوسته با نفی، به دلیل استیلای مفهومی علوم اجتماعی غرب در تاریخ اندیشه در سپهر فرهنگی «ما»، نفی و نگاسیون نتوانست به وقوع بپیوندد. از اینجاست که تمایز رفلکسیون و نفی در امر واقع، تمایزی است که در این سپهر فرهنگی رخ می‌دهد و پروبلماتیکی است متعلق به وضع اندیشه در علوم اجتماعی «ما». از آنجا که رفلکسیون مبتنی بر درکی شهودی است، می‌توان آن را به همان عناصر علم حضوری که در بالا آمد تقلیل آن. درک شهودی مبتنی بر فرایند نیست، بلکه در «آن» رخ می‌دهد، اما در عین حال بلاواسطه نیست. به عبارت دیگر درک شهودی از آن سنخی که ما در اینجا از آن قصد داریم، در عین حال که بواسطه‌ی دیگری رخ می‌دهد، اما درکی مفهومی نیست. بنابراین نه در فرایند، که در «آن» رخ می‌دهد. به عبارت دیگر درک شهودی رفلکسیو *آغازی* است در دانش و آن‌بودگی اش از همینجاست. در «آنی» که دیگری حضور پیدا می‌کند، به نحو شهودی و به صورتی رفلکسیو من به تمایز میان من و جز-من آگاه می‌شود. اما این آگاهی نه امری مفهومی، بلکه شهودی است. من از این آگاه می‌شود که جز-من نیست، در نتیجه حاوی چه‌نبودگی است و نمی‌تواند

توصیفی از چه‌بودگی خود در میانه آورد. چه‌بودگیف در ذات خود حاوی ارتقایی است از درک شهودی به ساحت مفهوم. در واقع تنها زمانی می‌توان از چه‌بودگی سخن به میان آورد، که پیش از آن توانسته باشیم آگاهی باواسطه‌ی شهودی‌آنی را به ساحت مفهوم، که ساحت فهم فرایند چه‌بودگی مفهومی متعین است ارتقا دهیم. دانش، تنها بر پایه‌ی مفهوم قابل تحقق است و مفهوم، در مواجهه‌ی با غرب در مقام دیگری، تنها می‌تواند بر پایه‌ی چیزی برساخته شود که آن را نفی نامیدیم. در همان زمان که غرب در مقام دیگری را مورد نفی قرار می‌دهیم، در همان زمان به نحوی پیشینی مفهومی درون‌بود را برساخته‌ایم. و نیز به همان اندازه که در نفی پیش برویم، در مفهوم‌سازی پیش رفته‌ایم و بالعکس. و به همان صورت که این نفی نامتناهی است، برساختن مفهوم نیز نامتناهی است. این نکته مبنای متدیک برسازي *نظام‌دانش* است در سپهر اندیشه‌ی اجتماعی ما.

اما نکته در این است که نفی، به هیچ وجه صرفاً قابل تقلیل به متد نیست. تصویری باطل است که گمان کنیم نفی تنها عنصری متدیک است که بواسطه‌ی آن می‌توانیم خود را بشناسیم. بلکه به همان اندازه که نگاسیون و نفی در ساحت متدیک قرار دارد، حیثیت انتولوژیک نیز دارد. این نکته برای بنیاد آنچه بیان داشتیم ضروری است. خودبودگی در مرحله‌ی رفلکسیو، خودی است که تنها از چه‌نبودگی خود آگاه است و در نتیجه تعینی ندارد. در واقع ابژکتیویته ندارد و تنها زمانی می‌تواند به ابژکتیویته دست پیدا کند که بتواند به ساحت مفهوم ارتقا پیدا کند. از اینجاست که نگاسیون به مثابه متد، آنگونه که بیان نمودیم، تنها روزنه‌ی برساختن مفهوم است و از همینرو به عنصری انتولوژیک تبدیل می‌شود. در واقع در همان حال که مفهوم ساخته می‌شود، خود متعین می‌شود و این تعین، همان وجود یافتن خود است. از اینجاست که امر متدیک، تبدیل به امر انتولوژیک می‌شود و در واقع به سطح انتولوژی ارتقا می‌یابد و با آن اینهمان می‌گردد. پیوند میان نفی و برسازي مفهوم، حیثیت وجودی را عینیت می‌بخشد و این نکته، آغازی است که در آن *نظام‌دانش* می‌تواند بنیاد ریخته شود.

بخش نخست:

مفهوم آینده در فلسفه‌ی تاریخ

سنخی باطل است که جهان و درک و دریافت آن، همواره همانگونه بوده که اینک نزد ماست و انسان مدرن، به سبب حیثیت افزایشی دانش، تصویری دقیق‌تری از خود و عالم در ذهن دارد. غرق شدن در این خیال است که پژوهش و کندوکاو در خصوص گذشته و بنیادهای دوران مدرن را با دشواری روبرو کرده و سبب می‌شود مفاهیم دوران گذشته و نحوه‌ی انتقال آنها به «اکنون»، به درستی مورد پژوهش قرار ننگرفته و فهم نشود. برای ذهن مدرن و آغشته به مفاهیم غیرالاهیاتی و عرفی (secular)، هر قدر که فرد مؤمن به ایمان دینی باشد، فهم و تصور کلامی تعالماً کاملاً بیگانه است و بیش از باورهای دینی، مبانی و احکام علم مدرن است

^۱ به این معنا که تصویرست بررسی نشده و به مثابه باوری که مورد تأمل فلسفی قرار ننگرفته است، در ذهن وجود دارد و پیش‌فرض‌های انسان مدرن را از خط سیر تاریخ و چارچوب‌های کلی دنیای مدرن شکل می‌دهد.

^۲ در این رساله برای *theology* از دو واژه‌ی کلام و الاهیات، در دو معنای تقریباً متمایز استفاده شده است. آنجا که اشاره به نکته‌ای است که به طور مشخص مسئله‌ای اعتقادی در دین -نه به عنوان موضوع پژوهش، بلکه به عنوان طریقی ایمانی و شکلی از زیست- بوده و منظور مبانی کلامی و تاثیر مستقیم آن در دوران مدرن است، از واژه‌ی کلام، در صورت‌های متفاوت آن استفاده کرده‌ایم، و آنجا که منظور اشاره به سنخی از فهم است که اگرچه لزوماً مسئله‌ای کلامی -به معنای دفاع از باوری دینی- نیست، اما از عناصر آن، بدون رجوع به بنیادهای کلامی -دینی استفاده می‌کند، از واژه‌ی الاهیات استفاده نموده‌ایم که اشاره به ساحتی گسترده‌تر در تفکر فلسفی دارد. بنابر این، در فصل نخست اغلب الاهیات آمده، اما در بخش دوم که تفکرات کلامی مسیحی در جوآکیم فیوره‌ای و برخی متکلمین دیگر آمده است، واژه‌ی کلام بکار رفته است.

جدای از آنچه آمد، بیان این نکته ضروری است که برگزیدن معادل برای این سنخ از عبارات خالی از دشواری نیست. می‌توان این ادعا را پذیرفت که واژه‌ی «کلام» در سنت اندیشه‌ی اسلامی معنایی مشخص دارد و وجه تسمیه‌اش باز می‌گردد به بحث از کلام خداوند و جدید یا قدیم بودن آن یا مباحث مشابه. در نتیجه بکار بردن آن در توصیف اندیشه‌ی مسیحی در سده‌های میانه روا نیست و بایست از الاهیات استفاده شود. اما در مقابل می‌توان ادعا کرد که واژه‌ی الاهیات در فلسفه‌ی اسلامی در مقابل *metaphisica* آمده و نه *theologica*. توماس نیز در اثر مهمش وجود و ماهیت، آنجا که از ابن‌سینا نقل می‌کند الاهیات را به درستی به *metaphisica* برگردانده است. بنابر این با دو واژه (کلام و الاهیات) و سه ساختار (مباحث کلامی در اندیشه‌ی

که ذهنیت انسان مدرن را از عالم تصویر می‌کند. کارل لویت به دقت اشاره می‌کند که خودداری و پرهیز انسان مدرن از هر گونه چارچوب نظری (frame of reference) متافیزیکی و کلامی قابل فهم است، اما سخن در این است که فهم کلامی دوران پیشامدرن و بطور کلی سده‌های میانه، برای نسلی که تازه از رویای سکولار^۳ پیش-رفت^۴ (رویایی که جایگزین ایمان به مشیت خداوند در تاریخ شده است)، بیدار گشته است، تا حدودی بیگانه می‌باشد.^۵ به این معنا که انسان مدرن به نحوی شاید ساده‌لوحانه تصور می‌کند که جهان و درک جهان، همواره اینگونه بوده است که در ذهن اوست و برایش بسیار دشوار است که راهی به فهمی دیگرگونه و در معنای مورد نظر ما، اختصاصاً کلامی، از عالم یابد و متصور شود که اولاً انسان متعلق به سده‌های میانه چه نسبتی با عالم و تاریخ برقرار می‌کرده و ثانیاً چه بنیادهایی در شکل‌گیری تصورات مدرن از این مقولات نقش داشته است. در نتیجه برای فهم آنچه متعلق به گذشته است، می‌بایست بنیادهایی را بررسی نمود که توانسته‌اند تحول و انتقالی پدید آورند از دوران پیشامدرن به عصر مدرن و در نتیجه به زایش، شکوفایی و تحول و دگرگونی و در نهایت - شاید - گسست مفاهیم از یکدیگر توجه کرده و از این طریق، راهی به سوی گذشته باز نمود. تنها از این طریق است که آنچه متعلق به اکنون است، می‌تواند به نحوی دقیق‌تر فهم شود.

در این میان اما نکته‌ای طرح می‌شود و آن اینکه انسان، جدای از اینکه وجودش وجودی تاریخی است و یا خیر - که به این مسئله خواهیم پرداخت -، در تاریخ واقع شده و دارای فهمی تاریخی از امور است و بنابر این، این پرسش به میان می‌آید که آیا این فهم تاریخی، همواره و در هر شرایطی، در ساختار فاهمی انسان وجود داشته است و انسان همواره دارای درکی تاریخی بوده است و یا اینکه فهم تاریخی محصول عناصر خاصی در جهان‌شناسی است که تنها در شرایط مشخصی می‌تواند ظهور کند؟ از این رهگذر است که این پرسش به میان می‌آید که بطور کلی «تاریخ چیست؟». این پرسش پیش و بیش از آنکه پرسشی باشد اپیستمولوژیک، در گستره‌ی اتولوژی واقع است و نوعی هستی‌شناسی نوین بی می‌ریزد که بنابر تاریخت چیزها پا گرفته‌اند.

فلسفه‌ی تاریخ برای فهم چیستی تاریخ ناگزیر است از پرداختن به تاریخت (Geschichtlichkeit-Historicity) موجودات و آنچه هست به نحو عام، و نیز فهم تاریخی (geschichtliche Verständnis)، و به فراخور آن، پرداختن به بنیادهایی که چنین سنجی از فهم را ممکن کرده است. به دیگر سخن برای آنکه بتوان درک درستی از تاریخ، به عنوان موضوعی در

اسلامی، آن بخشی از اندیشه‌ی مسیحی (بویژه در سده‌های میانه) که اغلب به صورت christian theology از آن بحث می‌شود و نیز بحث از متافیزیک هم در سنت یونانی و هم در فلسفه‌ی اسلامی) مواجه هستیم که به سادگی نمی‌توان آنها را به یکدیگر تقلیل داد.^۳ واژه‌ی پیشرفت، به دلیل تاکید بر سنخ خاصی از فهم که متعلق به دنیال مدرن است، به صورت پیش-رفت تحریر شده است که کاملاً حرکت رو به جلو را به ذهن آورد.

^۴Löwith, *Meaning in history*, p. 10

^۵. فلسفه‌ی تاریخ (Geschichtsphilosophie) اصطلاحی است که برای نخستین بار توسط ولتر در سده‌ی هژدهم و در تمایز خود از فهمی کلامی تاریخ بکار رفت. ولتر بر آن بود که فهمی از تاریخ ارائه دهد که متمایز از بنیادهای کلامی بوده و بتواند مستقلاً به عنوان موضوعی فلسفی مورد تأمل قرار گیرد. ر.ک. به: Löwith, op. cit. 1. فلسفه‌ی تاریخ، همانند خود واژه‌ی تاریخ (Geschichte)، هم می‌تواند به معنای رویدادهای تاریخی (geschichtliche Geschehen) به کار رود که منظور از آن تاریخ رخ-داده و متحقق شده در عالم است، و هم به معنای بررسی و نشان داده شدن آن در تاریخ‌نویسی (Geschichtsschreibung)، که هر کدام از اینها حاوی معنایی متفاوت هستند. تاریخ از یک سو تأملی است در جریان و غایت تاریخ، که سخن از معنا و نیز فرایند تاریخ در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و از سوی دیگر روش‌های پژوهش تاریخی در آن اندیشه شده و به عنوان «علم»، تلاشی است برای فراهم آوردن دانشی در ارتباط با تاریخ، نه به مثابه یک کل، بلکه صرفاً در مقام گذشته. با توجه به مباحثی که در بخش «گفتار در روش» طرح شد، منظور از فلسفه‌ی تاریخ در این پژوهش، معنای نخست آن است که تاریخ را، همتافته با کلام (Theologie) و نه در گسست با آن، قابل طرح می‌کند.

اندیشه‌ی فلسفی داشت، اولاً بایست تاریخت به نحو عام پژوهیده شده و این نکته مورد بررسی قرار گیرد که موجودات، به عنوان هستنده‌ها، چگونه به هستنده‌هایی تاریخی تبدیل می‌شوند -اینکه آیا موجودات در تاریخ، به عنوان ظرفی خارجی می‌باشند و یا اینکه تاریخت، خصوصیتی در آنهاست، و اگر هست، آیا این خصوصیتی امری ذاتی و قوام‌بخش در آنهاست یا اینکه نقشی عرضی دارد؟- و ثانیاً فهم تاریخی آنها از کدام مبانی ناشی شده و چه نسبتی با تاریخت دارد.

آنچه، بالطبع، در وهله‌ی نخست در خصوص مسئله‌ی تاریخ جلوه می‌کند، زمان و درهم‌تافتگی این دو با یکدیگر است. فرض کلی این است که تاریخ، برآمده از درک زمانی مسائل عالم است و در پی آن متحقق می‌شود. نکته اما در این است که تاریخ، اگرچه بالضرورة در پیوند با مبحث زمان است، اما هر نوع رویکردی به زمان و هر تصویری از آن، به تاریخ و فهم تاریخی و همچنین به بهادادن به فهم تاریخی نخواهد انجامید؟ به دیگر سخن تاریخ و فهم تاریخی، تالی منطقی زیست زمانمند انسان نیست و می‌توان سخی از زیست را متصور شد، که در عین حال که زیستی است زمانمند، اما فاقد وجوه تاریخی و فهم تاریخی است و بنابر این، تاریخ، وجه ضروری وجود انسان نیست.

این نکته به این امر می‌انجامد که زمان، زیست قلمروی درونی (das Innen) انسان است، به این معنا که هر آنچه هست، یا در زمان و یا به شکلی زمانمند هست، اما هر صورتی از زمان، شروط امکان تاریخ را فراهم نخواهد کرد؛ بلکه تنها در پرتو ظهور و حضور سنخ خاصی از زمان است که فهم تاریخی- و البته هنوز نه تاریخ به مثابه رخ- داده‌ای در عالم و نیز نه تاریخ‌نگاری، بلکه همانطور که تاکید شد، فهم تاریخی^۶ می‌تواند آشکار شود. بطور کلی تأمل در خصوص زمان ما را با سه مفهوم کلی مواجه می‌سازد:

⁶ Gerber, "Was heißt "vergangene Zukunft"? Über die zeitliche Dimension der Geschichte und die geschichtliche Dimension der Zeit", *Geschichte und Gesellschaft*, 32. Jahrg., H. 2, Zur Objektivierbarkeit von Geschichtsschreibung, p. 176

^۷ منظور از صورت یا فرم معنای متداول آن است. سخن در مورد نحوه و طوریست که زمان مورد فهم قرار می‌گیرد.

^۸ بنیان چنین رویکردی البته فهم سوژکتیو تاریخ و زمان است. تاریخ اگر امری ابژکتیو، یعنی امری می‌بود در مقام تحقق مستقل از سوژکتیویته، محدود می‌ماند به گزارشهایی از رویداد و حوادث. اما با تأملی فلسفی در خصوص آن درمی‌یابیم که به وضوح چنین نیست. تاریخ مجموعه حوادثی نیست بیرون از سوژه و به صورت خود-تنها-در-عالم-افتاده که تنها رابطه‌ای هم اگر با یکدیگر دارند، روابطی علمی، به معنای کلی و ضروری بوده و در نتیجه می‌بایست برای دریافت آن، به نسبت میان آن رویدادهای ابژکتیو پرداخت، بلکه نسبتی که میان آنهاست، نمی‌تواند جدای از سوژکتیویته صرفاً در مقام شناسنده- وجود داشته باشد. در این اثر در عین حال که تلاش می‌کنیم نشان دهیم تاریخ امری است سوژکتیو، که در ذهن اندیشمند و در ذیل فهم تاریخی بر ساخته می‌شود - در نتیجه نقدی بر تلقی تاریخ به عنوان صرفاً تاریخ‌نگاری وارد خواهیم نمود-، نشان خواهیم داد که با چه تصور و صورت‌بندی‌ای از زمان است که امکان ظهور تاریخ می‌تواند مهیا شود. در واقع سخن بر بنیادهایی است که تاریخ و فهم تاریخی را ممکن می‌کنند.

^۹ نکته در اینجا این نیست که آیا تاریخ‌نویسی به معنایی که پیش از این ذکر شد، متحقق شده است یا خیر. تاریخ‌نویسی، به عنوان مرتبه‌ای از خودآگاهی سوژه، امری متاخر است و ریشه در اندیشه‌ی مدرن دارد. اینجا اما سخن از فهم تاریخی، به معنای نگرشی است که بر مبنای آن، انسان خود و عالمی که در آن قرار گرفته است را به نحوی تاریخی مشاهده کرده و در واقع خود را بخشی از جریانی می‌بیند معنادار بوده و صرف گذر زمانی نیست. در این صورت است که فهم تاریخی، چونان بودن- در- تاریخ، ظهور کرده و یکی، دیگری را متعین می‌کند. تاریخ، به ناگزیر، پیوندی اساسی دارد با زمان و امری از پیش داده شده نیست -به معنای امری ابژکتیو در معنای کلاسیک آن-، بلکه فرآورده و برساخته می‌شود. نوعی خاص و برداشتی خاص از زمان نیاز است که تاریخ به مثابه امر معنادار و نیز واحد بدست آید. اما تمایزی وجود دارد میان فهم تاریخی از یک سو و تاریخ‌اندیشی از سوی دیگر که این دومی منجر می‌شود به اموری از قبیل تاریخ‌نویسی و تاریخ‌نگاری. ارتباط درونی آن دو البته امری بدیهی است. فهم تاریخی سپهری است که انسان در آن واقع می‌شود و در نتیجه سخی از فهم عالم و سخی از زیست است، اما تنها زمانی که تاریخ، خود، به عنوان موضوع اندیشه قرار می‌گیرد، تاریخی‌اندیشی پدید می‌آید که این نیز خود را در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نویسی متبلور می‌کند. آنچه در اینجا از آن سخن می‌گوییم و به تدقیق آن می‌کوشیم، فهم تاریخی و بنیادهایی است

از سویی خود مبحث زمان و از سوی دیگر تاریخ، و نیز سرمدیت و یا ازلیت-ابدیت که به لحاظ مفهومی، منشاء ایندوست. تاریخ و نیز زمان، در تفکر کلامی، در واقع میان دو سرمدیت واقع شده‌اند. ^{۱۱} به این معنا زمان را می‌توان «بخشی» از سرمدیت (در اندیشه‌ی کلامی) دانست، «بخشی» که گویی متجلی شده و ظهور یافته است. زمان، در این معنا، تحقق سرمدیت است. در این معنای خاص، سرمدیت آشکارا امری است الهی و متعالی، و تاریخ، به عنوان گستره‌ای تجلی یافته از آن، با پیروزی و استیلای آن، یعنی پیروزی امر الهی، به اتمام می‌رسد. تاریخ البته در این مبحث خود زمان نیست، بلکه فهم خاصی از رویدادهای زمانمند است که در عالم جاری هستند. به دیگر سخن پیوستگی مشخصی میان رویدادهای عالم نیاز است که بتوان از تاریخ و فهم تاریخی سخن به میان آورد و در نتیجه برای ظهور آن، نسبت خاصی میان زمان و سرمدیت مورد نیاز است. زمان در این ساختار یهودی، بخشی از سرمدیت است و بنابر این آغازی دارد و پایانی؛ آنگونه که عالم، در مقام ماسوا و امری که متمایز از خداوند است، آغاز و پایان دارد. خلق جهان مبتنی بر مقصود الهی است و تجلی و آشکارگی همان امر سرمدی است و بنابر این، پایان زمان نیز چیزی جز تحقق (full-filment/ Voll-endung) و به کمال رسیدن آن - به معنای کمال تحقق خداوند و نیز تحقق نهایی طرح خداوند - نیست؛ و این نکته به وضوح، از آنجا که تحقق مقصود خداوند از خلق عالم را بیان می‌کند، نکته‌ای است کلامی و به همین دلیل است که در خصوص اندیشه‌ی یونانی که با عناصری دیگر به فهم عالم دست می‌زند، نمی‌تواند صادق باشد. در اندیشه‌ی یونانی، آنگونه که برای مثال در اندیشه‌ی ارسطو شاهدیم و در ادامه خواهد آمد، خود زمان حیثیتی سرمدی و ازلی و ابدی خواهد یافت و بنابر این، تاریخ، در مقام مفهوم و موضوع اندیشه، فاقد اهمیتی اساسی در اندیشه‌ی یونانی است.

این مختصر متضمن این معناست که «فلسفه‌ی تاریخ» اگرچه در دوران مدرن بود که به عنوان موضوعی اساسی در ساحت فلسفه طرح شد، اما امری نیست که به ناگاه در میانه‌ی سده هجدهم ظهور کرده و فهم تاریخی دوران مدرن را سامان داده باشد، بلکه از جوهری بنیادین، ریشه در ساختارهای فکری پیش از خود و مبانی کلامی‌ای دارد که در سده‌های میانه پی‌ریزی شده است و بنابر این، برای فهم اولی، فهم دومی کاملاً ضروری می‌نماید. به دیگر سخن، کاملاً نادرست است که فهمی بی‌ریشه و نامستمر از «فلسفه‌ی تاریخ» بدست دهیم که متصور است تفکر تاریخی در سده‌ی هجدهم و در پی تأملات متفکرین آن دوران، به ناگاه، ظهور کرده و مبانی دنیای مدرن را از جنبه‌هایی خاص برساخته است، بلکه برای فهم بنیادین تفکر در سده‌ی هجدهم، گریزی نیست از تأمل در تاریخ اندیشه در ساحت‌های گوناگون آن به طور عام و در دو ساحت یونانی و یهودی به طور خاص که رویکرد مدرن تاریخ را ممکن کرده‌اند.

که آن را ممکن می‌کنند. تلاش ما این است که نشان دهیم که چگونه و مبتنی بر چه شرایطی فهم تاریخی، و نه فهمی از تاریخ، پدید می‌آید. چگونه و ذیل کدام شرایط است که انسان می‌تواند خود را درون و یا بخشی از چیزی زمانمند فهم کند که معنادار بوده و حوزه‌ای بنیادین از زیست او را تشکیل می‌دهد؟ مبتنی بر چه فهمی از زمان، تاریخ، به مثابه پدیده‌ای مستقل (از زمان)، رخ می‌نماید. اگرچه نیاز به توضیح نیست که در اینجا منظور از استقلال، استقلالی وجودی نیست، بلکه تمایز در ساحت پژوهش مورد نظر است.

^{۱۱}Taubes, *Occidental Eschatology*, p. 4

^{۱۲}Taubes, *Occidental Eschatology*, op. cit. 4

^{۱۳} سرمدیت، بنابر مفهوم، آشکارا، بخش، در معنایی که برای ما آشناست در خود ندارد. منظور از بخش در اینجا تجلی و آشکارگی و ظهور امر متعالی و سرمدی بصورت زمانمند است.

این نکته به این معناست که اندیشه‌ی تاریخی مدرن تحولی است در تفکر تاریخی پرسابقه و مستمر غرب که منشاء آن به باور کلام یهودی-مسیحی به تحقق تاریخ و در پی آن به عرفی‌سازی (secularization) الگوی فرجام‌شناسانه‌اش باز می‌گردد.^{۱۳} به عبارت دیگر، ریشه‌هایی اساسی در کلام مسیحی وجود دارد که در طی سده‌های میانه و دوران نوزایش، توانسته است فهمی از تاریخ را ممکن کند که در نهایت، و با تحول در برخی از جوانب خود، به تأملات تاریخی در سده‌ی هجدهم منجر شده است. فلسفه‌ی تاریخ به این معنای خاص، اشاره دارد به فهم و تفسیری قاعده‌مند از تاریخ جهانی در تطابق با اصولی که بوسیله‌ی آنها، رویدادهای تاریخی و توالی آنها، یگانه و واحد شده‌اند و با توجه به معنایی مشخص در مقام غایت-، مورد بررسی قرار گرفته و فهمیده می‌شوند.^{۱۴} این معنای خاص از فلسفه‌ی تاریخ آشکارا در پیوند است با الاهیات تاریخ (Theology of History) که به معنای تاریخ رستگاری و تاریخ تحقق و تجلی امر متعالی فهم می‌شود. الاهیات تاریخ، فهمی از تاریخ ارائه می‌دهد که بر مبنای آن، و با عناصری که به دست می‌دهد، تاریخ‌مندی دوران مدرن، و حیثیت تاریخی عالم را از سویی و ایده‌ی پیش-رفت را از سویی دیگر ممکن می‌کند. به عبارت دیگر این امر مبناییست برای نکته: از سویی فهم تاریخی از چیزها را سبب شده و امور را در تاریخ‌مندی‌شان فهم و بررسی می‌کند و از دیگر سو، این تاریخ‌مندی، در راستای ایده‌ی پیش-رفت صورت‌بندی می‌شود که هر دوی این نکات، از خصوصیات بنیادی عالم مدرن هستند.

با توجه به این نکته، برای فهم اکنون، تدقیق در ساختارهای فکری پیشامدرن امری است اساسی. به طور کلی در پژوهش در خصوص زمان و تاریخ، با دو فرایند با اهمیت از اندیشه‌ی فلسفی مواجه هستیم. نخست فلسفه و بطور کلی گستره‌ی تفکر یونانی است که مفاهیم با اهمیت و تأملات گسترده‌ای در خصوص زمان در آن شکل گرفته است. تفکر یونانی، خواه در حوزه‌ی فکر اسطوره‌ای و خواه در ساحت اندیشه‌ی فلسفی، موضعی را در خصوص تاریخ گسترش داد که مبتنی بر نسبت خاصی میان هستومندها^{۱۵} با طبیعت به طور کلی از سویی و زمان و مکان از سویی دیگر شکل گرفته بود. در مقابل نگاه یونانی، صورتی از مواجهه‌ی با عالم در دوره‌ی قدیم پدیدار و در سده‌های میانه رشد یافت که سنخی متفاوت از تاریخ و به بیان دقیق‌تر، فهم تاریخی را ممکن نمود. این سنخ خاص از فهم عالم که با مفاهیم و عناصر ساختار اندیشه‌ی یهودی گسترده شده و به اندیشه‌ی تاریخی مسیحیت وارد و از آن طریق در سده‌های میانه جاری شده بود، شکلی از فهم تاریخی را صورت‌بندی کرد که مبتنی بر آن، انسان همواره بخشی از تاریخ بوده و رو به سوی غایتی خاص دارد. تاریخ، در این معنا، استمرار است از آغازشدگی عالم به سوی پایان؛ پایانی که در پی آن وعده‌ی نهایی خداوند متحقق می‌شود.^{۱۶}

تمایز میان این دو ساختار اندیشه اما نیازمند مبنایی است که با توجه به آن تمایز ممکن می‌شوند. «پایان تاریخ» و «فرجام‌شناسی»، نقشی کلیدی در تفکر تاریخی بر عهده دارند و این نکته باز می‌گردد به نقش مفهوم آینده در فهم تاریخی. تاریخ، نه صرفاً بررسی رویدادهای گذشته، بلکه انتظار آینده نیز هست. به دیگر سخن همانقدر که گذشته و تأمل در باب آن تاریخ است، آینده

^{۱۳}Löwith, op. cit. 10

^{۱۴}Löwith, op. cit. 1

^{۱۵} در این اثر آنجا که در خصوص تفکر یونانی بحث می‌شود واژه‌ی هستومند و آنجا که تفکر یهودی-مسیحی و به طور کلی اندیشه‌ی کلامی موضوع بحث است، واژه‌ی موجود و موجودات بکار می‌رود. به تفصیل در این خصوص سخن گفته شده که واژه‌ی موجود اسم مفعول است و بر این مبنای، هر آنچه موجود است، نیازمند چیزی است که آنرا موجود کرده باشد، اما OV TO در یونانی اسم فاعل است و بنا بر این، دارای معنایی کلامی نیست. هستومند، خود، آشکار می‌شود و نیازی به آشکار کننده ندارد. هستنده نیز در مقابل تْ اُن به کار رفته که به لحاظ دستوری صحیح نیست.

^{۱۶}Gerber. op. cit. 177

و انتظار آن نیز در فهم تاریخی و ظهور آنچه‌ی که در معنای دقیق، تاریخ می‌نامیم، نقش دارند. آینده‌ای -آنچه می‌آید- که همواره در وجهی خاص و به صورت تصویری مشخص جلوه‌گر می‌شود که آیندگی آن، نقشی متعین کننده در کنونیت اکنون دارد. به دیگر سخن هر قدر که گذشته، در مقام سنت،^{۱۷} در تعیین وضع موجود (status quo) و شکل‌گیری آن نقش دارد، آینده نیز معنایی به اکنون و رویدادهای عالم داده و نسبتی میان آنها بوجود می‌آورد.

حضور این مفهوم یکی از عناصر اساسی در بخشی از کلام یهودی-مسیحی می‌باشد که به مسئله‌ی تاریخ اندیشیده است. اساساً از قبل مفهوم رویداد فرجامین و آخرالزمان است که رویکرد تاریخی مسیحیت، خود را صورت‌بندی می‌کند. این مفهوم آنچنان دارای اهمیت است که تفکر تاریخی مدرن غرب را می‌توان با توجه به تحولاتی که در خصوص آن پدید می‌آید پژوهید. آخرالزمان، ایده‌ای صرفاً موهوم نیست که در ذهن عده‌ای از مومنان جای داشته باشد و نتوان اثری از آن در واقعیت عینی^{۱۸} مشاهده کرد. بلکه این مفهوم بر سازنده‌ی گستره‌ای وسیع از واقعیت‌های اجتماعی و حتی سیاسی است. اما در حیطه‌ای با اهمیت‌تر، اندیشه‌ی تاریخی به صورت اولیه بر پایه‌ی این مفهوم است که توانسته است پدیدار شود.

یکی از متفکرین متأخر و پژوهشگران اندیشه‌ی تاریخی در سنت اندیشه‌ی آلمانی راینهارت کوزلک است. به باور او مفهوم مدرن و متأخری (neuzeitliche und moderne) از تاریخ وجود دارد که می‌توان آنرا «آینده سپری شده» (vergangene Zukunft) نامید.^{۱۹} کوزلک سه معنای این مفهوم را از یکدیگر متمایز می‌کند:^{۲۰}

^{۱۷} سنت حاوی معنایی مشخص در مباحث تاریخ اندیشه است. در زبانهای اروپایی برای سنت از واژه‌ی tradition استفاده می‌شود. در آلمانی جدای از این اصطلاح، که بکار می‌رود، اصطلاح Überlieferung نیز استفاده می‌گردد. Tradition از ریشه‌ی لاتینی traditio که خود از فعل tradere یا tradere آمده که واژه‌ای است که به لحاظ تخصصی در حقوق رم و مسائل مرتبط به آن مورد استفاده بود و بیشتر به معنای انتقال و واگذاری ارث می‌باشد و در اندیشه‌ی حقوقی و سیاسی به معنای آن چیزی است که متعلق به گذشته است، اما در اکنون موجود است و توانسته به اکنون منتقل شود. Überlieferung نیز دقیقاً حاوی همین معناست و به ویژه به در صورت فعلی آن، Überlieferen، بسیار در مباحث فلسفی بکار برده می‌شود و به معنای انتقال مسائل، به خصوص در مباحث فرهنگی است. یعنی به معنای چیزی است که تحویل داده شده و به انسان‌های حاضر در دوران کنونی رسیده است. این امر رسیده و منتقل شده، در خود حاوی نوعی استمرار است که این استمرار، در بنیان خود مبتنی است بر تحول. تحولی که توانسته است منطق درونی خود را کشف و آن را فهم کند. به عبارتی دیگر زمانی می‌توان حرکت و تحول در آن را به حساب آورد، که بتوان آن را مورد تبیین قرار داد. و این تبیین خود مبنای حرکت در تاریخ است. از اینجاست که می‌توان نشان داد که مبنای تاریخ، نه در فی‌نفسه‌گی موهوم و بریده از امور، بلکه در سوژکتیویته است. در نتیجه هر سنخی از گذشته را در مباحث تاریخ اندیشه نمی‌توان سنت نامید. سنت، گذشته‌ای است که در اکنون حاضر است و می‌توان آن را حس کرد. از اینجاست که عبارت زنده کردن سنت، جز در مقام امری صوری، فاقد معناست. چرا که آن چه نتوانسته منطق درونی خود را کشف کرده و به اکنون منتقل شود، فاقد توانایی منطبق کردن خود با دنیای نو بوده و در نتیجه از اساس فاقد ظرفیت احیا است. به این معنای خاص، بی‌معنا نیست که بگویم سنت اساساً در مقابل گذشته قرار می‌گیرد. این نکته به ویژه در زبان عامیانه نیز بازتاب دارد. بیان اینکه امری متعلق به گذشته است بسیار متفاوت است که امری متعلق به سنت یا خود سنت است. اولی دیگر حاضر نیست، در حالی که دومی امری ریشه‌دار بوده و نقشی پررنگ در اکنون دارد.

^{۱۸} بررسی مفهوم واقعیت جایی در این اثر ندارد، اما منظور از واقعیت صرفاً آنچه به لحاظ بیرونی واقعی تلقی می‌شود نیست. بلکه واقعیت درونی نیز عنصر اساسی در بساختن امر بیرونی است. مفهوم خیال در این تعریف بخشی اساسی در شکل‌گیری مفهوم زمان و درک آن است. اشمیت بیگمن در اثری که در ادامه از آن نقل می‌کنیم، بحثی گسترده در خصوص خیال و روش‌شناسی پژوهش در اندیشه‌ی دینی و نیز معنویت به انجام رسانده است.

^{۱۷}Gerber. op. cit. 179

^{۱۸}Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1989. pp. 54-62

در معنای اول این مفهوم، اندیشه‌ی تاریخی مدرن، بواسطه‌ی نفی و کنار نهادن تصورات آخرالزمان (Endzeitvorstellungen) مسیحی، به عنوان آنچه در پایان تاریخ رخ می‌دهد، صورت پذیرفته است. مسیحیت و به طور کلی اندیشه‌ی کلامی، تصور بسته‌ای از فرایند تاریخ ارائه می‌دهد که در نهایت، به اتمام رسیده و این نهایت نیز، در غالب تفاسیری که ارائه می‌شود، امری قریب‌الوقوع می‌باشد و با آن، شیطان و هر آنچه شر است، از میان خواهد رفت. پس از ضعف و کنار رفتن چنین آینده-بینی آخرت‌شناسانه‌ای (eschatologischer Prophezeiung)، یعنی تاریخی که با رویداد فرجامین به انتها می‌رسد است که تاریخ می‌تواند در مقام مفهومی بیان شود که به سوی -و در- آینده‌ای باز و بی انتها پیش می‌رود. این نکته به معنای گشوده شدن انتهای تاریخ است. در فرجام‌شناسی مسیحی، آنگونه که در بخش‌های بعدی همین اثر به تفصیل بیان خواهیم نمود، تاریخ رو به سوی فرجامی دارد که در آینده -ای اغلب قریب‌الوقوع- رخ داده و پس از آن، تاریخ پایان می‌پذیرد. هر چند این تصور از تاریخ، به مانند مفهوم مدرن آن، تصویری است خطی، اما تمایز در گشوده بودن و یا پایان پذیرفتن فرایند این تاریخ است. به باور کوزلک، تصور این گشودگی بی‌نهایت (unendlichen Offenheit) که در نفی و نقد ایده‌ی پایان‌پذیری تاریخ شکل گرفته است، مبنا و پیش‌شرطی مقدماتی است برای تأملات (spekulativen) فلسفه‌ی تاریخ در قرون هجدهم و نوزدهم؛ که بر مبنای آن، تاریخ فرایند پیشینی تحقق پایدار و مستمر ایده‌ی عقل توصیف شده است. همچنین در طی سده‌ی نوزدهم، این مبنا و ریشه‌ی همه‌ی نظام‌های عقل‌گرای مدرن -نظام‌هایی که ناهمخوانی‌هایی نیز با یکدیگر داشته‌اند-، ایده‌ی انضمامی پیش-رفت را در گستره‌های متفاوت شکل داد.^{۲۳}

معنای دوم و تاحدودی یقینی‌تر وجه محوری مفاهیم (Begriffs) مدرن تاریخ، در یک یگانه‌سازی (Singularisierung) مفهومی رویدادهای رخ-داده در عالم قرار دارد.^{۲۴} به دیگر سخن، سنخی از تاریخ می‌باید مورد تأمل قرار گیرد که در آن، مفاهیم دارای بنیانی واحد بوده و در ساختاری واحد، بازسازی و برسازی واقعیت را انجام دهند. تاریخ زیسته (erlebte geschichte)، از طرق متفاوت و برای افراد گوناگون، در فرایندی خاص به تاریخ جهان به نحو کلی یا تاریخ کلی

^{۲۱} آینده-بینی در مقابل Prophezeiung آمده که هم به معنای آگاهی از وقوع امری پیش از رویدادن آن است و هم به معنای پیامبری. آنگونه که در ادامه خواهد آمد خصوصیت بنیادین پیامبری در سنت اندیشه‌ی یهودی همین آگاهی از رویدادهایی است که رخ خواهند داد. برگزیدن آینده-بینی به جای پیش-بینی برای تأکید بر مفهوم آینده در اندیشه‌ی کلامی یهودی -مسیحی است.

^{۲۲} گسترده شدن ایده‌ی عقل که بحثی اساسی در اندیشه‌ی تاریخی سده‌ی هژدهم بود، هم در فرم و هم در محتوا می‌تواند ریشه در کلام مسیحی داشته باشد. در بخش بعدی این کتاب که متعلق به بررسی اندیشه‌های جوآکیم فیوره‌ای است به تفصیل خواهیم گفت که جوآکیم بود که توانست به نحوی جدی ایده‌ی گسترده‌ی امر قدسی و خداوند در تاریخ را طرح کند و از این مسیر، تاریخ به عنوان موضوعی در اندیشه‌ی کلامی پذیرفته شد. به این معنای خاص، شناخت تاریخ از این رهگذر، امری کلامی، به معنای راهی است برای شناخت خداوند و این نکته نخستین برای در سده‌ی دوازدهم طرح شد. وی با طرح مفهوم خرد روحانی نگاهی نیز به مفهوم عقلی داشت که توسط امر قدسی نورانی و هدایت شده و در آنده ظهور خواهد کرد. گسترده‌ی عقل، در نگاهی نخستینی، ریشه‌ای را در همین مفهوم گسترده‌ی امر قدری در و از طریق تاریخ دارد. در این معنا، امر الاهی، هم از طریق تاریخ و هم در تاریخ گسترده می‌شود. در نتیجه اگرچه از سویی برسازنده‌ی تاریخ است، اما از دیگر سو، خود، تاریخ است. عقل نیز در این معنا نه تنها تاریخی است، که تاریخ است.

^{۲۳} Koselleck, op. cit. 371

^{۲۴} به عبارتی دیگر، در طریقی که رویدادهای عالم با توجه به آن می‌توانند در نسبت با یکدیگر قرار گرفته و کلی واحد را تشکیل دهند.

جهان^{۲۵} (universale Weltgeschichte) تبدیل می‌شود. تاریخی که همه‌ی انواع دیگر تاریخ، و به بیانی دیگر تاریخ منطقه‌ای و محلی ملت‌ها (تاریخ جزئی در مقابل تاریخ کلی یا جهانی)، تنها تحت آن می‌تواند فراچنگ آید. در اینجاست که نمی‌توان تصویری از تاریخ منطقه‌ای داشت، مگر اینکه پیشاپیش تصویری از جهان، و تاریخ جهان در ذهن داشت. اگرچه در منطقه‌ای جدا-از-جهان^{۲۶} نیز، امور در جریان هستند و رخدادهایی حادث می‌شود، و می‌توان به این معنای ابتدایی از تاریخ نیز اشاره داشت، اما آنچه معنای مورد نظر ما را پوشش می‌دهد، فهمی است که در آن، تاریخ، اولاً از مناسبات میان «مناطق» [تاریخی] حکایت می‌کند و ثانیاً این «مناطق» را به عنوان بخشی از یک جهان واحد مورد نظر قرار می‌دهد و از این طریق مناسبتی ذاتی و درونی میان آنها ایجاد می‌کند.

همچنین تصور این تناوردگی^{۲۷} و پیش-رفت تاریخی (و کلی (diese Vorstellung einer allgemeinen geschichtlichen Entwicklung) که افراد مناطق و زمانهای متفاوت با اعمال و کنش‌هایشان، به انحاء گوناگون در آن سهمی دارند و بخشی را در آن اشغال می‌کنند، پیش شرطی ضروری است برای بیان و به قاعده در آوردن و در واقع صورت‌بندی یک فلسفه‌ی تاریخ ایده‌آلیستی نظری^{۲۸} (spekulativen idealistischen Geschichtsphilosophie).^{۲۹} به دیگر سخن، تنها در پرتو چنین رویکردی به عالم است که چنین مفهوم مدرنی از تاریخ ممکن می‌شود.

سومین معنای متعلق به دوران جدید ساختار تفکر تاریخی و تاریخ به نحو عام، با چیزی ارتباط دارد که کوزلک آن را زمانمند نمودن تاریخ (Verzeitlichung der Geschichte) می‌نامد. زمانمند کردن (Verzeitlichung) نزد وی پیش از هر چیز به این معنی است که زمان، به عنوان زمان واقعاً تاریخی (eigentlich geschichtliche Zeit)، می‌تواند سرعت‌های (Geschwindigkeiten) متفاوتی داشته و این سرعت‌ها نیز افزایش یافته و یا کاهش یابند و با این کار، خود را از استمرار یا

^{۲۵} مفهوم تاریخ جهان مفهومی است اصالتاً کلامی و تنها با توجه به بنیادهای تفکر دینی می‌تواند ظهور کند. خداوند در روایت کلامی جهان را *ex nihilo* خلق می‌کند و از این خلق مقصودی در ذهن دارد. در نتیجه کل جهان در مقام امری یکپارچه متحقق کننده‌ی این مقصود است. از اینجاست که می‌توان از تاریخ جهان سخن به میان آورد- در مقابل تاریخ منطقه‌ای که برآمده از درکی غیرالاهیاتی از طبیعت و تاریخ است.

^{۲۶} جدا-از-جهان بودن در اینجا آشکارا به معنای معرفت‌شناسانه به کار رفته است. به این معنا که زیستندگان، خود را بخشی از یک کل، به عنوان جهان ندانسته و نمی‌توانند تصویری که از زیست-گاه خود دارند را به ساحت جزء یک کل ارتقا داده و اساساً آن را به ساحت مفهوم برگردانند.

^{۲۷} *Entwicklung* در آلمانی و *Development* در انگلیسی. در فارسی معمولاً معادل توسعه برای این واژه می‌آید که نادرست می‌باشد. آرامش دوستدار آن را به تناوردگی ترجمه کرده که توسعه‌ای در همه‌ی وجوه است که به نظر مناسب‌تر است. برای مثال درخت در کمال خودش توسعه نمی‌یابد، بلکه تناورده می‌شود. ر. ک. به: آرامش دوستدار، ملاحظاتی فلسفی در دین، علم، تفکر، نشر آگاه، ۱۳۵۹، ص ۳۸، پانویس ۳۷. اهمیت این نکته بویژه در بخش آینده به چشم خواهد آمد. جوآکیم فیوره‌ای که موضوع بخش بعدی این رساله خواهد بود، تاریخ را به سه عصر یا وضعیت تقسیم می‌کند که هر عصر به یکی از اشخاص تثلیث تعلق دارد. هر قدر تاریخ به پیش می‌رود، تناوردگی و کمال آن بیشتر شده و عالم نیز کمال بیش‌تری خواهد یافت. مثال درخت دقیقاً یکی از نمادهایی است که وی بسیار بر آن تاکید می‌کند. این نماد در کتاب مقدس نیز بسیار آمده است. «... بنگر، اینک درخت را توانا خواهم نمود که بدانند آنچه در آخر خواهد بود... چراکه در زمان شکفتن، آنچه در انتهاست خواهد بود». دانیال ۱۹.

^{۲۸} ترجمه‌ی «نظری» برای *spekulativ* چندان خالی از اشکال نیست و واژه‌ی مناسب‌تری به ذهن نرسید. *Spekulativ* اصطلاحی اساسی در اندیشه‌ی آلمانی و بویژه در اندیشه‌ی کانت و هگل بوده و حاکی است از به ساحت مفهوم کشاندن فاکت‌ها. در واقع هنگامی می‌توان سخن از واقعیت به میان آورد که پیش از آن امور را به ساحت مفهوم برگردانده و در نتیجه حیثیتی مفهومی-نظری به آنها اعطا کرده باشیم. بنابراین، این عبارت حکایت از سنخی از تأمل دارد که در آن امور به ساحت مفهوم برگردانده شده که در نهایت و از جمع این مفاهیم، در چنین رویکردی از تأمل، نظام دانش شکل می‌گیرد.

^{۲۹} Gerber, op. cit. 178

پیوستگی پایدار زمانی (stetigen zeitlichen Kontinuum) متمایز کند. به عبارتی دیگر سرعت رخ دادن پدیده‌ها در تاریخ می‌تواند متفاوت باشد. در نتیجه در پس‌زمینه‌ی این یگانه‌سازی مفاهیم تاریخی، این نکته قرار دارد که زمان تاریخی، امکانی از «برابری نابرابرها» (Gleichzeitigkeit des Un-gleichzeitigen) به همراه خویش می‌آورد؛ و این امکان به این معناست که یک تاریخ جهانی، مراحل گوناگون توسعه و پیش-رفت را، چونان در خویش می‌آورد که این وضعیت‌های جهانی (Weltzustände) متفاوت در زمانی واحد، به مثابه چیزی قلمداد می‌شوند که به زمان‌های متفاوت تعلق دارد. به دیگر سخن مناطق تاریخی متفاوتی در عالم وجود دارد، که با وجودیکه در یک زمان حاضر هستند، اما تاریخ‌های گوناگونی داشته و بنابر این، در مراحل گوناگونی از تاریخ هستند. در نتیجه دو پدیده که در یک بخش و یک مدت (duration) از زمان مستمر (stetige Zeit) هستند، می‌توانند در دو ساحت گوناگون از زمان واقعاً تاریخی باشند.

با توجه به تقسیمی که کوزلک انجام می‌دهد، با سه تحول در مفاهیم مواجه هستیم که وجه انتقالی هستند از مفهوم سده‌های میانه از تاریخ به سوی فهم مدرن آن. در واقع هر کدام از این تحولات، تحولی هستند در مفهوم کلاسیک تاریخ و زمان به جایگاهی که این مفهوم در اندیشه‌ی مدرن دارد. گردشی در مفاهیم رخ می‌دهد که می‌تواند اندیشه‌ی تاریخی مدرن را ممکن کرده و همین انتقال، به معنای فرایندی است از تحول مفاهیم؛ فرایندی که ما را با گستره‌ای پیوسته از رویدادهای زمانمند مواجه می‌کند که تاریخ نامیده می‌شود. تاریخ را به مثابه «آینده گذشته» تلقی کردن همچنین به معنای تاریخی جهانی است که اولاً به آینده‌ی گشوده دلالت دارد که همان تاریخ عام و جهانی است و ثانیاً در ذیل خویش، تاریخ‌های به لحاظ زمانی متفاوتی (zeitlich disparate Geschichten) را در بر می‌گیرد.

«آینده‌ی سپری شده» اما متضمن ابهامی است که می‌توان آن را مسئله‌ی غامض علم تاریخ (das Dilemma der Geschichtswissenschaft) نامید و آن ناشی از حضور مفهوم آینده، در اندیشه‌ی تاریخی و طرح افق زیست آدمی است. این نکته البته به سادگی قابل طرح نیست؛ و در حالی که می‌توان سخن از «گذشته‌های گوناگون» به میان آورد، تنها یک آینده قابل ذکر است و پیچیدگی این مفهوم نیز از همینجا ظهور می‌کند. در واقع این همان تناقض بنیادین است. در حالی که فهم عمومی از تاریخ، آینده‌های گوناگون را ممکن دانسته و گذشته را امری رخ-داده و در نتیجه یگانه می‌داند، در مواجهه‌ی مدرن با این مفاهیم، کارکردهای آنها دیگرگون می‌شود. سخن در این است که نه تنها به جای آنچه در گذشته اتفاق افتاده و به عنوان واقعیت بر ما آشکار شده، بسیاری امور دیگر نیز می‌توانست که رخ دهد، بلکه آنچه رخ داده نیز به انحاء گوناگون قابل فهم است و این قابل فهم بودن، خود رخ دادن رویداد است و در نتیجه وقتی طرق و نحوه‌ی قابل فهم بودن متعدد است، رویدادگی نیز می‌تواند متعدد باشد. چراکه تاریخ، آنگونه که آمد، امری ابژکتیو نیست که جدا-افتاده-از-انسان باشد و انسان نقشی منفعلانه در فهم آن ایفا کند، بلکه این رویدادها تنها در ذهنیتی تاریخی (آگاهی‌ای تاریخی) می‌توانند در سلسله‌ای قرار گرفته که تبدیل به تاریخ شوند. در نتیجه تفسیر رویداد، بخشی بنیادی از خود رویداد است و بازسازی آن در ذهن، فهم، صورت‌بخشی و تولید واقعیت است.

توجه به مبحث آگاهی تاریخی این پرسش را برجسته می‌کند که آیا آگاهی در ذات و بنیاد خود، ضرورتاً، تاریخی و تاریخ‌مند است یا آنکه می‌توان سخن از سنجی از آگاهی به میان آورد که ذاتاً تاریخی نیست. در پی این پرسش، این نکته به میان می‌آید که آیا اندیشه‌ی تاریخی، یعنی تلقی امور در تاریخیّت و گستره‌های تاریخی، یگانه رویکرد به امور است و یا اینکه می‌توان صورتی از اندیشه

را متصور شد که نه تنها تاریخی نیست، بلکه اساساً بهایی چندان به تاریخ نمی‌دهد. پاسخ به این دشواری‌ها اما نیازمند مبنایی نظری است که با توجه به آن، در فرایندی نظری به نتیجه‌ای منتهی شویم که دریابیم آگاهی یا اندیشه‌ی غیرتاریخی ممکن است یا خیر و اگر هست، هر کدام در چه ساختار فکری و بر کدام مبنا قابل تحقق هستند. آنچه در ادامه‌ی این بخش می‌آید، تلاش برای پی‌ریزی چنین بنیادی است که برپایه‌ی آن بتوان شرط امکان ظهور فهم تاریخی را فهم نمود.

.....

اندیشه‌ی کلاسیک و آن حوزه‌ای که به بررسی اندیشه‌های قدیم (antiquity)^{۳۱} می‌پردازد گستره‌های متفاوتی را در تقسیم‌بندی‌های دوره‌های زمانی و حوزه‌های فکری انجام می‌دهد. اما تقابلی بنیادین همواره در حوزه‌ی تفکر وجود داشته و آن نسبت میان اندیشه‌ی فلسفی و ساختارهای دینی است. آتن و اورشلیم، دو قطب از دو جهان درونی‌اند و منازعه‌ای همیشگی را به دنبال خود کشیده و هر کدام مسیری مشخص در فرهنگ بشری طی کرده‌اند. تقابل میان تفکر کلامی یهودی و اندیشه‌ی یونانی-خواه در دوره‌ی اسطوره‌ای و خواه در زمان اندیشه‌ی فلسفی- دارای عناصری اساسی و مهمی بوده که در نهایت تمایزات گسترده‌ای میان این

^{۳۱} دشواری را آل مهدی در ترجمه‌ی آثار محمد الجابری در مقابل *problematique* آورده است.

^{۳۲} ایده‌ی مدرنیته از اساس، به نحوی که ما آن را مورد فهم قرار می‌دهیم، درهمافته است با ایده‌ی آنتیکوییتی. سخن از جدید و قدیم و تمایز میان آنها برآمده از تمایزی است در سده‌ی دهم میان *via antiqua* و *via moderna*. تمایز ابتدایی میان این دو مفهوم نه اشاره‌ای صرفاً تاریخی، بلکه برآمده از دو نوع خوانش از آثار ارسطو و نیز بحث از امور کلی بود. *Via antiqua* تفسیر رئالیستی و قدیم‌تر بود که امور کلی را دارای وجود واقعی می‌دانست، درحالی که *via moderna* اشاره داشت به تفاسیر نومیالیستی جدید که مدافعان آن تنها امور منفرد را دارای وجود واقعی قلمداد کرده و امور کلی برایشان نام محض بود (نام محض را با تأسی از بیٹی از بیدل دهلوی برگزیدم: به نام محض قناعت کن از نشان عدم / دهان یار به حرف شنیده می‌ماند). که در نهایت *via moderna* توانست گستردگی بیشتری کسب کند. این تمایز آغازی بود برای درک نوینی از زمان و تاریخ. به هر نحو اما تقریباً تا چند سده‌ی بعد، آنجا که سخن از امر جدید به میان می‌آمد، معنای آن نه امر نو ظهور، بلکه بازایی و احیای امر قدیم بود؛ امری که متعلق بود که دوران طلایی گذشته. برای مثال پترارک که از لفظ جدید و نو در تمایز عصر خودش با دوره‌ی تاریک گذشته استفاده می‌نمود، در واقع اشاره داشت به همان احیای دوره‌ی طلایی که در گذشته وجود داشت. در نیمه‌ی سده‌ی پانزدهم، لورنزو والا (Lorenzo Vala)، واژه‌ی مدرن را در واقع در معنای دوره‌ی متعلق به سده‌های میانه و چیزی که در گذار بود و نه دوره‌ی که ظاهر شده است به کار می‌برد. والا دوره‌ی خودش را نه دوره‌ی نو، بلکه بازگشت به عصری می‌دانست که پیش از این وجود داشت. به همین دلیل نسبت به گذشته بر مبنای اتوریته برخورد نمی‌کرد. تأثیر مستقیم چنین رویکردی را می‌توان در برخورد آنها با تاریخ‌نگاری‌های سده‌های پیش از آن مقایسه نمود. برای نمونه لورنزو والا توانست با دقت‌های لغت‌شناسانه‌ی ارزشمندی که در آن دوره کم‌نظیر بود جعلی بودن برخی از اسناد تاریخی، از جمله سندی مشهور به «عطیه‌ی کنستانتین» (*Donatio Constantini*) را نشان دهد. بر طبق آن سند ادعا شده بود که امپراتور کنستانتین اول طی حکمی قدرت در بخش غربی از امپراتوری را به پاپ اعطا کرده بود. این سند بویژه در منازعات سده‌ی سیزدهم میان دستگاه امپراتوری و کلیسای و مرجعیت یکی بر دیگری در گستره‌ی دنیا به میان کشیده شده بود.

واژه‌ی مدرن در معنایی که ما می‌شناسیم و به کار می‌بریم تا نیمه‌های سده‌ی شانزدهم و دقیقتر بگوییم تا سده‌ی هفدهم وجود نداشت. در سده‌ی هفدهم بود که کریستوفوس سلاریوس (۱۶۹۶) طرحی سه بخشی از تاریخ جهان به تصویر کشید که بر مبنای آن، دوره‌ی قدیم یا آنتیکوییتی، تا زمان کنستانتین، دوره‌ی دوم یا میانه تا سقوط امپراتوری روم شرقی ادامه داشتند و *historia nova* از سده‌ی شانزدهم آغاز شده است. نکته‌ی دیگری که حائز اهمیت است معنای عمومی *via* است که تا حدود نیمه‌ی نخست سده‌ی پانزدهم به معنای «طریق مطالعه» و «شیوه‌ی پژوهش» بوده است. عباراتی مانند *via Thomae* یا *via Gregorii* در این دوران بکار برده می‌شد و به معنای روش و فهم توماسی یا گرگوریوس بود. ر. ک. به:

دو ساختار فکری و جهان‌اندیشه پدید آورده است. آنچه مربوط به تفکر تاریخی و بررسی ریشه‌های ظهور آن است بدون تردید نمی‌تواند بدون ارجاع به این دو سپهر اندیشه به شایستگی متحقق شود. در نتیجه برای بررسی دقیق اندیشه‌ی تاریخی فهم و جوهری از این دو ساختار دارای اهمیت بسیاری است.

یکی از عناصر اساسی در تفکر یونانی، با وجود گوناگونی در گستره فکری آن، مسئله‌ی طبیعت و نحوه‌ی دریافت طبیعت‌شناسانه‌ی عالم است.^{۳۳} جهان یونانی قلمرویی مشخص دارد و این قلمرو گستره‌ای است طبیعی. درک یونانی از این عالم درکی است طبیعت‌شناسانه که بواسطه‌ی فهم و دریافتی که از طبیعت دارد، جهان‌بینی‌اش نیز قوام می‌یابد. این طبیعت و شناخت آن ذهن یونانی را مشغول کرده و جوانب متفاوت این ذهنیت را قوام بخشیده است.

پرسش اساسی اما این است که نسبت میان طبیعت و تاریخ چیست و بطور کلی با چه رویکردی به طبیعت، پژوهش تاریخی اهمیت یافته و اساساً تاریخ، تبدیل به مسئله شده و به عنوان موضوع اندیشه، طرح می‌شود. چه درکی از طبیعت و چه صورت‌بندی مفهومی مشخصی از آن است که می‌تواند نقشی اساسی در فهم تاریخی و نیز تبلور سنخ خاصی از زمان بازی کند که در آن فهم تاریخی پدید می‌آید؟ مفهوم طبیعت در تفکر یونانی دارای تفسیری واحد نیست و رویکردهای گوناگونی نسبت به آن وجود دارد. از همین‌روست که یک کاسه کردن فهم اسطوره‌ای و نیز فلسفی ذیل عنوان «تفکر یونانی» خطراتی را دربردارد که دریافت صحیح اندیشه‌ی یونانی را با دشواری مواجه می‌کند.

نخستین امری که در نسبت میان فهم یهودی و یونانی عالم جلوه‌گر می‌شود، تمایز میان امور متفاوتی است که در عالم جستجو می‌شود. یونانیان به دنبال فهم لوگوس عالم (the logos of the cosmos)، و نه آنگونه که یهودیان جستجو می‌کردند،

^{۳۳} هر چند در این اثر به شرح و بسط آرای متفکرین یونانی نپرداخته و صرفاً بنیادهای کلی تفکر یونانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم، اما اشاره‌ای اجمالی می‌تواند مفید باشد. به طور کلی از متفکرین نخستین یونانی آثار قابل توجهی بر جای مانده و هر آنچه به جای مانده نیز در فارسی به درستی مورد پژوهش قرار نگرفته است. تنها اثر درخور در خصوص این نوشته‌ها حاصل تلاش شرف‌الدین خراسانی است که این نوشته‌ها را به فارسی برگردانده است. شرف شاید از معدود افرادی باشد در اثری به زبان فارسی، دستکم تا سالهای اخیر، به پژوهش‌های جدید در این خصوص توجه کرده است. تا پیش از سده‌ی بیستم تقسیم‌بندی نوشته‌های پیش‌سقراطیان عمدتاً با توجه به اشارات ارسطو و به نحوی کلی انجام می‌شد. در سده‌ی بیستم اما زبان‌شناس برجسته‌ی آلمانی، هرمان دیلز (Herman Diels) به شیوه‌ای نظام‌مند به جمع‌آوری و تنظیم این آثار دست زد که در سه مجلد با عنوان *Die Fragmente der Vorsokratiker* در سال ۱۹۰۳ و بعدها با همکاری والتر کراتس (Walter Kranz) در ویرایش‌های مجدد به چاپ رسید که به طور کلی با عنوان *دُکسوگرافی (Doxographi)* شناخته می‌شود. تلاش دیلز برای تنظیم نظام‌مند آنچه بازمانده است هنوز هم برای پژوهشگران تاریخ اندیشه‌ی پیش‌سقراطیان منبعی اساسی است و روش او به عنوان روشی معیار برای پژوهش در خصوص نخستین متفکران یونان تبدیل شده است. بنابر روشی که دیلز استفاده کرده است، هر کدام از متفکران عددی را به خود اختصاص داده که مبتنی بر نظمی مشخص تنظیم شده است. برای مثال تالس که در شیوه‌ی کلی به عنوان نخستین متفکر پیش‌سقراطی عدد یک بود، در روش دیلز عدد یازده را به خود اختصاص داده است. هر پاره‌ای را نیز به A و B تقسیم کرده است. برای مثال بخش در طرق حقیقت پارمنیدس که توسط سکستوس امپریکوس در سده‌های دوم و سوم میلادی نقل شده، در اثر دیلز-کراتس به صورت 28B1 آمده که ۲۸ عددی پارمنیدس، B به معنای نقل قول بودن و ۱ به این معناست که این پاره نخستین نقل قول در ترتیب کتاب دیلز است. اما آنجا که نه نقل قول، بلکه توصیف اندیشه‌ی یک متفکر توسط متفکر دیگری پس از او آمده از A استفاده کرده است. برای مثال توصیفی که افلاطون از ملاقات پارمنیدس و زنون در اثر خود با عنوان پارمنیدس آورده است، توسط دیلز به صورت 29A11 مشخص شده است که ۲۹ زنون، A حاکی از گزارش و ارجاع (testimonium) بودن آن و ۱۱ حکایت از این امر دارد که این قطعه یازدهمین گزارش و ارجاع (به این معنا که روایتی است در مورد یک متفکر و نه نقل قول) درباره‌ی زنون در نوشته‌ی دیلز است. این سنخ از تقسیم‌بندی، جدای از نقدهایی که هم در خصوص محتوا و هم در خصوص روش بر آن وارد شده است، در نظام‌مند کردن اندیشه‌های متفکران پیش‌سقراطی در سده‌ی بیستم بسیار موثر بوده است.

خداوند و معنای تاریخ (Lord and the meaning of history) بودند. ^۴ بزآمدن پرسش‌های طبیعت‌شناسانه و مفاهیمی مانند لوگوس البته بی‌سبب نبوده است. پرسش انسان یونانی در ساحت فکر فلسفی و حتی اندیشه‌ی اسطوره‌ی حول محور جهان و امور طبیعی می‌گردد. در واقع جهان و شناخت جهان، از دغدغه‌های برساننده‌ی فکر یونانی است و می‌توان بیان نمود که این دو هستند که فکر یونانی را قوام بخشیده‌اند. ^۵ ژوایت‌های اسطوره‌ای از پیدایش خدایان و تسلط و حکمرانی آنها بر عالم همگی تلاش ذهنیت اسطوره‌ای را نشان می‌دهد که قصد دارد سامان جهان را فهم و در همان ساختار فکری تبیین کند.

بطور کلی محور فهم اسطوره‌ای، خواه در مسئله‌ی خاص زمان و خواه در جهان‌شناسی بطور عام، حضور خدایان است و هر بخشی از آن که مورد بررسی واقع شود، خدایان نقشی اساسی در آن ایفا می‌کنند. خدایان عناصر تبیینی عالم هستند و هر آنچه در عالم رخ می‌دهد، به قدرت خدایان و مناسبات میان آنها بازگردانده شده و تاویل می‌شود. هومر و هسیود دو شخصیت اساسی در شکل دادن روایت‌های جهان اسطوره‌ای یونانی هستند. در هومر خدایان در جنگ‌ها حضور دارند. در جنگ میان یونانیان و تروا مداخله می‌کنند و مشغول مبارزه هستند و حضور آنها، نتایجی گریزناپذیر در رویدادهای عالم دارد. همین رویکرد نیز در این بیان تالس متبلور می‌شود که «همه چیز سرشار از خدایان است». ^۶ حضور خدایان در همه‌چیز، از اینجاست که اساساً خدایان، جدای از نقش وجودشناسانه‌شان و آنجا که فیلسوف تاریخ به آنها می‌نگرد، ابزار تحلیل آنچیزی هستند که رخ می‌دهد و اگر چیزی فاقد خدا و یا نیرویی یا تسلطی از سوی یک خدا باشد، در نتیجه از مدار تحلیل و فهم انسان یونانی خارج خواهد شد. به دیگر سخن، اگرچه خدایان مورد پرستش واقع شده و شانی وجودشناسانه برای آنها مد نظر گرفته می‌شود، اما بدون آنها، فهم و تحلیل رویدادها ممکن نبود. هر چیزی به خدایی نسبت داده می‌شود و در هر امری، خدایی حضور دارد. حضور خدایان در امور عالم اما به معنای خیربودگی و نیکی در عالم نیست. چنین نیست که چون خدایان در چیزها هستند، آنچه هست، مطلوب نیز باشد. دوره‌ای که هومر از آن سخن به میان می‌آورد، دوره‌ی رنج است. بیماری و مصیبت همه‌گیر است و این نکته را از بسیاری از گفتگوهای میان شخصیت‌های روایت‌های او می‌توان مشاهده نمود. در کارها و روزها نیز چنین شرایطی وجود دارد و هسیود مکرراً روایت‌های مصیبت‌های موجود در عالم را ارائه می‌دهد. این نامطلوب و ناخواستنی بودن و بدی شرایط البته حاوی نکاتی اساسی است. در این روایت‌ها، گذشته همواره دورانی بوده طلبی و امور به سیاقی دیگر و آنگونه که مطلوب آدمی است در آن سامان یافته و جاری بود. آنچه در گذشته بوده و طوری که عالم و رویدادهای آن در جریان بود، مطلوبی بود که دوری از آن، حسرت را در انسان یونانی برمی‌انگیخت. «خدایان خوراک آدمی را پنهان کردند. وگرنه یک روز کار می‌کردی و یک سال تو را بس بود». ^۷ لار ابتدا انسانها کم بودند، اما در کیفیت زیست آنها نیز تفاوتی اساسی بود. خبط برخی خدایان و کمک به انسان بود که باعث شد دیگر خدایان بر انسانها خشم و سخت گیرند. خوراک او را پنهان کرده و به دست آوردن آن را با کار سخت توامان نمودند. در نتیجه در بخشی از زمان انتقالی رخ می‌دهد و آدمی از وضعیتی که در آن، خاطری رضایتمند داشت و همه چیز برایش فراهم بود، به وضعیتی منتقل شد که در آن اوضاع رو به سختی گرایید. آنچه پیش از این بود نیک و آسوده و سعادت‌مندانه و آنچه هست، حاکی از دشواری و مصیبت است. گویی انسان‌ها پیش از عصر فعلی، در فرای تاریخ، در نوعی بی‌زمانی، قرار داشته و وقتی آنچه رخ داد که نمی‌بایست - آنچیزی

Löwith, op. cit. 11 ^{۳۴}

^۳ Dux, Günter. *Die Zeit in der Geschichte : ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 262

Dux, op. cit. 253 ^{۳۶}

^{۳۷} هسیود، «کارها و روزها»، در هسیود و هومر، مترجم ابراهیم اقلیدی، تهران، مرکز، ۱۳۸۸، س ۲۵

که خدا (یان) آنرا منع کرده بود (ند)-، تاریخ آغاز شده است. به دیگر سخن گویی ذهنیت اسطوره‌ای یونانی تلاش دارد نشان دهد که چگونه تاریخ آغاز شده است؛ تاریخی که ابتدای آن قرار گرفتن در دشواری اکنون است.

آدمیان، نخست کار نمی‌کردند، پیر نمی‌شدند، و آسیب نمی‌دیدند. خبطی شد و گرفتاری آمد و آدمی در تنگنا افتاد. و تاریخ اینگونه آغاز می‌شود. برای هسیود هرروزه‌گی و واقع شدن در تاریخ، در عنصری همچون کار نهفته است. هرروزه‌گی و تاریخ، مبنایی مشترک دارند و آن کار است. پیش از این آدمیان نیازی به کار نداشتند و همه چیز فراهم بود. تو گویی فارغ از زمان بودند. به این معنا که آسودگی زیستن، و دوری و فراغت از رنج، آگاهی‌شان را به آگاهی‌ای فرا-غیرتاریخی تبدیل کرده بود. «آدمیان (نخست) ... چون خدایان، آسوده‌دل از هر نگرانی و پروا، به دور از کار شاق و شوربختی می‌زیستند و سالمندی فلاکت‌بار نیز گریبان‌گیرشان نبود».^{۳۸} با آنچه روی داد و خشم خدایان از انسان، تاریخ پدیدار شد و مسیر آن نیز به سوی رنجی بیشتر و گسترده‌تر پیش می‌رود. گویی تاریخ نسبتی دارد از بنیان با رنج و بواسطه‌ی حضور آن آغاز می‌شود. در هومر نیز زمان و دوره‌ای که آن را روایت می‌کند، زمان دشواری‌های زیاد و بیماری‌های فراوان است.^{۳۹}

اما این تفاوت میان اکنون و گذشته، صرفاً در شرایط بیرونی زیست آدمی و ناشی از تحمیل موقعیت‌های خارج از کنترل انسان نبود، بلکه بیش از آن، تالی امری درونی بود. انسان‌ها بنابر این تفسیر، در هر عصری، جدای از تفاوت‌های بیرونی که نشان دهنده‌ی وضع زندگی آنهاست، تفاوتی درونی نیز دارند. انسانهای نخستین به لحاظ درونی از طلا و عنصری بسا گرانقدر، دومین از نقره، و سومین از مفرغ ساخته شده بودند. در نتیجه هر کدام دارای بخشی درونی بودند که ارزش آنها را تعیین می‌نمود. هر کدام از این انسان‌ها شرایطی زیستی داشتند که همین شرایط زیستی و خصائص، زندگی و سرنوشت آنها را رگم می‌زد. در واقع این درون آنها بود که بیرون را برمی‌ساخت. بژای نمونه، نسل سوم نسلی ستیزه‌رو و پرخاش‌جو بود. این نکته در واقع ما را نه تنها با تفاوت در دوره‌های تاریخی مواجه می‌کند، بلکه تمایز در وضعیت‌های انسانی و کیفیت زیست آنها را نیز مدنظر قرار می‌دهد. هر انسانی در هر دوره‌ی تاریخی، دارای ساحتی درونی است که در بخش‌ها و وجوهی، با انسان‌های دوره‌ی دیگر متمایز است. این تمایز نیز ناشی از مسیر کلی تاریخ و به طور کلی روایتی است که ذهن اسطوره‌ای، از تاریخ و فرایند زمانی‌ای ارائه می‌دهد که به دوره‌ی او منجر شده است. به باور انسان یونانی در آن عصر، دوره‌ی زیست او نتیجه‌ی فرایندی تاریخی است که به دلایلی، که آن دلایل را با توجه به عناصر همان ذهن اسطوره‌ای و توسط نیروهایی مانند خدایان طرح می‌کند، رو به تیرگی و دشواری بیشتر است؛ تا روزی که دگر بار، گردشی رخ داده و دوره‌ای طلایی آغاز شود. این نکته دارای اهمیت است که برای این ساختار اندیشه، اضمحلال و تیرگی در تاریخ هم‌تافته است با دشواری و سختی در زیست آدمی است؛ کار بیشتر و محنت فراوان‌تر، اما محصول کمتر.

اما هر کدام از این نسل‌ها دارای محدودیتی زمانی هستند و پس از مدتی، به دلایلی، از میان رفته‌اند. نمونه‌ای چون این را می‌توان در سمپوزیوم افلاطون نیز مشاهده کرد. در بخشی از این اثر سخن درباره‌ی آدمیان نخستین است که چگونه و در چه وضعیتی زیسته، و دوره‌ای شکوفا و سعادت‌مندانه را تجربه می‌کردند و نه تنها در شرایط زیست با انسان‌های امروزی متفاوت بودند، بلکه در شرایط جسمانی و چون این نیز با آنچه اکنون هستند، تفاوت‌هایی سترگ داشتند - در واقع افلاطون تلاش می‌کند در آنجا فهم اسطوره‌ای را در کنار درک تاحدودی متفاوت سقراط قرار داده و نشان دهد که بیان اسطوره‌ای چگونه - اگرچه شاید به نظر رسد که اسطوره، توصیف طبیعت و ذات و یا آغاز ظهور انسان دینی است، اما آن را از اساس می‌بایست شکلی از صورت‌بندی تاریخ فهم

^{۳۸} هسیود، همان، ۲۷

^{۳۹} Dux, op. cit. 263

^{۴۰} هسیود، همان، ۲۷-۲۸

کرد. ^{۴۱} به دیگر سخن اگرچه ساحت توصیفی آن بسیار با اهمیت است، اما در گرو دریافت و فهم تاریخی قابل بررسی است. در هسیود نیز این نکته قابل مشاهده است که نگرگاه تاریخی، سرِ فهم تفاسیر اسطوره‌ای آن می‌باشد. هسیود، با توجه به چارچوب فهمش از تاثیر کنش آدمی بر زندگی و تاریخ، نیک‌بودگی را اگرچه به عنوان ساحتی اخلاقی نیز در نظر می‌گیرد، اما بسی بیشتر آنرا چونان طریقی برای صحت دوران طرح افکنده و تلقی می‌کند. به دیگر سخن، نیک‌بودگی راهی است که رستگاری و سعادت را به همراه خواهد آورد و این نکته، بسیار بیش از ارزشی اخلاقی است.

«چه بسا که به جهت آدمی نادرست که دست به گناه زده است و کارهای گستاخانه کرده است، سراسر شهری به رنج و سختی افتند و پسر کروئوس بر آنها از آسمان بلاهای بزرگ و با خشکسالی و به همراه آن طاعون فرو بفرستند، تا به خواست زئوس المپ جایگاه همه مردمان نابود شود و زنانشان فرزند نیاورند و خاندانشان بر باد رود».^{۴۲}

در نتیجه «نیک بودگی اگر چه دشوار است، اما بهترین راه است» و این بهترین راه، طریقی است که سعادت و نفع همگان را، نه به عنوان نفع فرد افراد اجتماع، بلکه چونان امری کلی که می‌تواند صحت روزگار خوانده شود در پی دارد. بنابر این اگر رنجی و محنتی وجود دارد، ناشی از رویدادی است که حادث شده و کنش و فعلی که فردی مرتکب شده و در نتیجه‌ی آن، وضعیت و حالتی آنگه انسان‌ها در آن قرار داشتند تغییر کرده است. بنابر این، رنج، رنجی که اکنون وجود دارد و ذهنیت اسطوره‌ای تلاش دارد که روایتی از آغاز و مبنای آن ارائه دهد، مبداء تاریخ شناخته می‌شود. در این معنا تاریخ، فرایندی زمانی است که از آغاز، آنگونه بوده است که اکنون است. از اینجاست که رنج و وحشت انسان از زیستی که تجربه می‌کند، مبنای درک تاریخی او قرار می‌گیرد.

این ابتدای رنج، در توصیف و روایت تاریخ، محدود به اندیشه‌ی اسطوره‌ای یونانی نیست و می‌توان ردپای آن را در گسترده‌های دیگر اندیشه نیز مشاهده کرد. مهمترین عنصری که در پرتو آن تفسیر و در واقع فهم تاریخ ظهور می‌کند، تجربه‌ی بنیادی شراؤ رنج، و نیز متعاقب آن، تلاش بشر برای فراچنگ آوردن سعادت و نیک‌بختی است. این نکته را هم می‌توان در درک یونانی از آنچه هست و روایت‌های تاریخی - اسطوره‌ای مشاهده نمود و هم در باوری که فرد مسیحی به تاریخ دارد.^{۴۳} در هر دوی این سپهرهای اندیشه، رنج و رویدادی که با رنج همراه و رنج را در پی دارد - است که به عنوان مبداء تاریخ قرار می‌گیرد: در یکی پرومته و در دیگری مسیح.

پرومته از منظر دیگر خدایان، با کمک به انسان و پشت کردن به فرمان زئوس، خبطی کرد و از پی آن، هم انسان و هم او تنبیه و در رنج و مصیبت گرفتار آمدند و در نتیجه، او و زمان او، مبداء محنت آدمی و آغاز تاریخ است. پرومته، در اندیشه‌ی یونان، نشان رنج و محنت، رنجی که از پی خیر و نیکی و برآمده از آن است. در واقع پرومته رنج را تنها و تنها از پی خیرخواهی‌اش و انسان -

^{۴۱} Müller-Funk, Wolfgang. "Ziet und Erwartung" in: *Zeit und Geschichte: kulturgeschichtliche Perspektiven*. Wien: Oldenbourg, 2002. 17

^{۴۲} هسیود، همان، ص ۳۲

^{۴۳} اشاره به وضعیت و حالت عامدانه است. جوآکیم فیوره‌ای - که در بخش بعدی بررسی خواهد شد - نیز برای تمایز میان دوره‌های تاریخی از واژه‌ی *status* استفاده می‌کند که اشاره دارد به وضعیت. تمایز میان دوره‌های تاریخی، اساساً تمایزی است میان وضعیت‌های زیست آدمی که بایکدیگر به دلایلی متفاوتند.

^{۴۴} نه لزوماً به معنای امری ماوراء الطبیعی، بلکه صرفاً وجه نامطلوب زندگی.

^{۴۵} Löwith, op. cit. 10

دوستی‌اش سبب شد و با کشاندنِ سختی و دشواری در امور انسان، تاریخ را مبداء شد. و این پیچیدگی درك امر نيك و خیر و دیالکتیکی تك قطبی‌ای است که شر را از درون خیر می‌زاید.

از سوی دیگر، در اندیشه‌ی مسیحی نیز همین امر را مشاهده می‌کنیم که مسیح نیز نهایت و قله‌ی [تحمل] رنج در تاریخ است. مسیح، در روایت‌های رسمی کلیسا، فرزند خداوند است که برای نجات انسان بر زمین متجلی شده و این تجلی، به قیمت خون او تمام شد. مقصود، مجازات انسان بود و مسیح با رنجی که متحمل شد، نجات انسان را، در ملکوت خداوند، بدست آورد. هم پرومته و هم مسیح در این روایت‌ها نمادی هستند از رنج و تحمل آن^{۴۶}؛ هر دو، دوست و خیرخواه آدمی و مبنای فرهنگ و زیست (Kulturstifter) انسان بوده‌اند. در آن با پرومته است که تاریخ آغاز می‌شود و در این با مسیح^{۴۷}.

اگرچه این نکته آشکار است که پیش از هر دوی آنها نیز زمان جاری بوده و انسان‌ها، به طریقی، می‌زیستند، اما این دو، با رنجی که برای رهایی و کمک به انسان متحمل شدند، عنصری را بنا نهادند که تاریخیّت تاریخ را ممکن نموده است و بنابر این عصری جدید رقم خورده است؛ اساس این است که رنج آنها، هر آنچه از پس آن می‌آید را معنادار کرده است. زمان، به هر حال، چه پیش از پرومته و چه پیش از مسیح جریان داشته است، اما تنها با ظهور و کنش آنهاست که رویدادهای پس از خودشان را حاوی معنایی کرده‌اند که پیش از آن فاقد آن معنا بوده‌اند. به دیگر سخن، هر رویدادی پس از این نقطه‌ی عطف، در نسبت با آن و یا در پرتو آن است که می‌توانسته معنادار باشد. هر چند فهم تاریخی هر کدام از ساختارهای اندیشه‌ی یونانی و اندیشه‌ی مسیحی به طریقی گوناگون رفته است، اما دستکم در روایت‌های رسمی در این نکته‌ی خاص مشترکند که مبداء تاریخی با رنج و محنت رقم خورده است. گویی اساساً تاریخ، زاینده‌ی رنج بوده و رنج است که معنا دهنده به امور است.^{۴۸}

این فهم اسطوره‌ای، عالم را همواره تحت استیلای قدرتی برتر قرار می‌دهد که برای ذهنیت یونانی، به معنای ضرورت است. ضرورت امر مبهمی است که به اراده‌ی خدایان تاویل داده می‌شود و خود خدایی است در میان خدایان نخستین. اما همه‌ی مناسبات عالم برآمده از آن است و این نکته، مبنای فهم طبیعت‌شناسانه‌ی ذهنیت یونانی است. زمان بخش لاینفک زیست آدمی در عالم است،

^{۴۶} دور نیست رسیدن به این نتیجه که هر دو، نه تنها تحمل کننده‌ی رنج هستند، که مبدایی برای آن نیز هستند. این نکته در روایت یونانی البته بیشتر ملموس است، اما شاید در درك مسیحی قدری محل مناقشه باشد. نکته در این است که مسیح، گسستی را در تاریخ سبب شده که بازگشت به پیش از آن ناممکن است و بنابر این با ظهور او، عصری آغاز شده که عصری است کاملاً نو. تاریخ پس از مسیح، رو به اضمحلال است و وعده‌ی رستگاری، دستکم در روایت‌های غالب تا پیش از سده‌ی دوازدهم، نویدی است که در فراتاریخ و در جهان دیگر متحقق می‌شود. این دنیا، با رنج همراه است و این قیمتی است که مؤمن مسیحی می‌پردازد، که رستگاری ابدی در جهان دیگر نصیبش شود. در نتیجه به این معنای خاص که مسیح آغاز کننده‌ی عصری نوین است، پدید آورنده‌ی رنج برای انسان مسیحی در این جهان نیز هست. تنها پس از پایان تاریخ و متحقق شدن مقصود خداوند از خلقت این جهان است که رستگاری آغاز می‌شود.

^{۴۷} قرار دادن مسیح به عنوان ابتدای تاریخ مسیحی البته به معنای خاص مدنظر است. واضح است که نزد انسان مسیحی، تاریخ، در معنای کلی آن در گناه نخستین و هبوط آدم آغاز می‌شود. آنگونه که متکلمین مسیحی نیز در تقسیم‌بندی‌های خود همواره از آدم آغاز کرده و به پایان تاریخ ختم کرده‌اند. اما این تنها معنای کلی تاریخ است. تاریخ مسیحی در معنای خاص آن تاریخ رستگاری است و در واقع تاریخ رستگاری است که با رنج مسیح آغاز می‌شود. به دیگر سخن، نقطه‌ی عطف تاریخ که توانسته به رویدادهای عالم معنا داده و نسبت آنها را با یکدیگر مشخص کند، رنج خدای پسر در عالم است که رستگاری امت مسیحی و در معنای کلی‌تر، انسان را ممکن کرده است.

^{۴۸} ابتدای رنج برای تاریخ و تاریخیّت آنجا که با این نکته سنجیده می‌شود که رنج، رویدادها را، دستکم به سیاقی نوین، معنادار می‌کند، این نکته را نیز روشن می‌کند که چرا آنچه‌هایی که پیش از آنکه این رویدادهای بنیادی در پرومته و مسیح حادث شده‌اند، حاوی آن عنصری نبودند که بتوانند در تاریخ قرار گیرند (البته در روایت‌های یونانی و مسیحی). در واقع اگر هم پیش از مسیح می‌تواند معنایی داشته باشد، این معنا در گرو حضور مسیح از سویی و پایان تاریخ (که در ادامه بررسی خواهد شد) از سوی دیگر می‌باشد.

اما بطور کلی همتافته است با رویداد (Geschehen) و حادث شدن امری و بنابر این نمی‌تواند بی آن فهم و حتی موجود شود. امری هستند که در عالم رخ می‌دهند و این رخ-دادن^{۴۹} چیزهاست که زمان و درک آن را ممکن می‌کند و نمی‌توان فهم زمان را از این رویدادگی امور گسست. همواره آنچه آدمی مشاهده کرده و درمی‌یابد، تنها چیزها و امری هستند که در زمان و یا همتافته با زمان رخ می‌دهند، و نه خود زمان. اژمان، در این معنا محملی است که وقایع در آن جاری می‌شوند، اما بدون رویدادگی آنچه حادث می‌شود و بدون حرکت در جریان طبیعت، فهم و حتی پیش از آن، حضور و وجود زمان ناممکن است. بنابر این زمان لزوماً همبافته است با شدن، و ذهنیت اسطوره‌ای نیز به دنبال فهم این شدن در فرایند تاریخی خود است. اگر چنین تفسیری را از مجموعه‌ی فهم اسطوره‌ای کنار نهمیم، ساختار اسطوره‌ای آشکارا قابلیت بقا نخواهد داشت. اساطیر با تفاسیری جهان‌شناسانه، تحولات عالم و ابتدای آن را توصیف می‌کنند و به دنبال آند که نشان دهند عالم و امور جاری در آن چگونه به وضع موجود ختم شده‌اند. اژ این نکته آشکارا هم مقصود اندیشه‌ی فلسفی است و هم مسیر تفکر علمی؛ تفاوت تنها در عناصری است که در هر کدام مورد استفاده قرار می‌گیرد.

پرسش فلسفی در مورد زمان به این امر می‌پردازد که ما مفهوم زمان را در اختیار داریم و در نتیجه این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است که شرایط و اوضاع واقعی می‌توانند توسط این مفهوم فراچنگ آورده شود. مفهوم زمان چیزی نیست که با تأمل در عالم بدست آید، بلکه پیشاپیش در اختیار ماست و ما تنها می‌توانیم به تبیین و توصیف آن پردازیم. در نتیجه پرسش در این است که رویدادهای عالم چگونه بواسطه‌ی این مفهوم می‌توانند مورد فهم قرار گرفته و صورت‌بندی شوند. توصیف و تبیین زمان در سپهر اندیشه‌ی یونانی و بطور کلی در ساختار اندیشه‌ی پیشامدرن، بر بستر و اسلوبی مکان‌وار و مکان‌مند (space-based) شکل گرفته است. زمان خود مستقلاً و جدای از صیوررت موجودات عالم محل پژوهش نیست، بلکه چونان تابعی از مکان و وضعیت مکانی امور قابل درک و توصیف است. در اینجا دو نکته حائز اهمیت است: نخست اینکه آنطور که در سطور بالا اشاره شد زمان اصولاً به دنبال حادث شدن رویدادهای عالم و نیز حرکت و تحول یافتن آنها دریافته می‌شود و دیگر اینکه اساساً صورت و سنخ فهم زمان، و تعریفی که از آن، بطور کلی، ارائه می‌شود، وابسته است به سنخی که مکان و در معنای خاص آن، طبیعت-فهمیده می‌شود. در نتیجه به این منظور که دریابیم زمان چیست، می‌باید نگاه را به سوی جایی خیره کنیم که زمان تابعی از آن است: طبیعت.

دقیق‌ترین بررسی‌ها در خصوص نکته‌ی نخست -یعنی همتافتگی زمان و رویدادهای عالم- در اندیشه‌ی یونانی متعلق به ارسطوست. به باور ارسطو، اگر ما مفهوم زمان را در اختیار داریم، شرایط امکان این مفهوم باید وجود داشته باشد. در واقع پرسش از بنیادهایی است که مفهوم زمان را ممکن کرده‌اند و نه وجود خود زمان. چرا که مفهوم زمان پیشاپیش در اختیار ما قرار داده شده و

^{۴۹} دقت در معنای لغوی «رخداد» و «رخ دادن» می‌تواند در توصیفی که پس از این خواهد آمد راهگشا باشد. رخ-دادن اگرچه در پارسی روزمره به معنای اتفاق افتادن و حادث شدن امری باشد، اما در پس‌پشت خود اشاره دارد به امری که پنهان بوده و اینک ظاهر شده است. رخ، به معنای چهره و آنچه ظاهر و دیدنی است، آنجا که به فعل در می‌آید، اشاره دارد بر همین معنای آشکارگی و پیدا شدن و هویدایی امر ناآشکار و ناهویدا. در نتیجه به چیزی و برای خود اشاره دارد؛ به امری که این ناآشکار را آشکار کرده است. در این معنا، چیزی در تاریخ در جریان است که منشاء خود را در امری متعالی از تاریخ دارد و معنای تاریخ، در آن امر متعالی است. در نتیجه رخ-دادن يك امر، آشکار شده و هویدایی امر ناآشکار، در فرایند تاریخ است. این نکته به خصوص در بررسی مشیت خداوند در تاریخ حائز اهمیت است.

Dux, op. cit. 263^{۵۰}

H. Fränkel, "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur," in: *Wegen und Formen* ^{۵۱} der frühgriechischen Literatur (Munich 1968) 1. Quoted in Dux, op. cit. 263

Müller-Funk, op. cit. 18^{۵۲}

امری بدیهی است. این امر محور استدلالاتی است که وی در شش کتاب از دوازده کتاب متافیزیک ارائه می‌دهد. ^۳ به باور بلومبرگ این البته نه بحث از وجود خداوند، بلکه بحث اسطوره‌زدایی از خداست که راهنمای نظری این مبحث است. راه حل رادیکال و بنیادی وی نیز بسته به دو نقطه‌ی عزیمتی است که هر اسطوره‌شناسی ممکن با آن شکل می‌گیرد: آغاز و پایان جهان. ارسطو در واقع با طرح مفهوم محرك نامتحرک، سنخی کاملاً اسطوره‌زدایی شده از مفهوم خداوند را پیش کشید که نقشی موثر در ساختار کلی طبیعت، در مقام امری واحد دارد. محرك نامتحرک به عنوان اندیشه‌ای محض که به خود می‌اندیشد. ^۴ اثر نتیجه می‌توان بیان کرد که الاهیات ارسطو -در معنا کلی آن- مبنای خود را در طبیعت‌شناسی قرار داده است.

برای ارسطو آغاز و پایان جهان، پیشاپیش در زمان جای گرفته‌اند. در نظر گرفتن آغاز و پایان برای زمان به باور ارسطو متضمن تناقض و امری محال است. نمی‌توان سخن از آغاز زمان گفت، در حالی که هرگونه آغازی متضمن آن است که خود در زمان واقع شده باشد. در نتیجه از این نظرگاه مفهومی، زمان می‌تواند کاملاً نامتناثر از این ایده باشد که آیا جهان هنوز وجود ندارد، یا پیش از این وجود یافته و یا حتی دیگر وجود ندارد. نمی‌توان زمان یا آنی را تصور کرد که بیرون از زمان قرار گرفته باشد و این ابتدای درک او از نسبت میان زمان و جهان (در معنای مجموعه‌ای از رویدادها) است. برای ارسطو مفهوم زمان نه تنها متضمن هموارگی و ثبات (constancy) مطلق است، بلکه نیازمند قابلیت تعیین (determinability) است. هموارگی و ثبات پیشاپیش حاکی از این امر است که نه تنها آغاز و پایان (برای زمان) غیرقابل قبول است، بلکه در طی زمان، هر دوره‌ی قابل تعریف و قابل تعیین، قابل مقایسه با دوره‌های دیگر است. ارسطو در فیزیک، لامبدا (218^{b9})، صراحتاً عنوان می‌کند که زمان به عنوان سنخی از تغییر و جنبش یا حرکت ظهور می‌کند. هر چند اشکالی بر این نکته وارد می‌کند با بیان اینکه اولاً هر حرکتی در جایی از مکان یا فضاست، اما زمان اینگونه نیست و ثانیاً حرکت‌ها تند و آهسته می‌شوند، اما زمان چنین نیست - اما تاکید می‌کند (218^{b21}) که زمان، بدون حرکت نمی‌تواند باشد. استدلال او نیز این است که ما تنها و تنها وقتی به گذر زمان توجه می‌کنیم که حرکتی روی داده و امری حادث شده است. ^۵ این نکته تا آنجا پیش می‌رود که ارسطو، در کاربرد و فهم خاصی که از مفهوم عدد دارد، زمان را عدد (αριθμος) و مقدار حرکت می‌داند. زمان، نه تنها مقیاس است (به معنای ابزاری آن - مثلاً ساعت)، بلکه توسط آنها تولید و ساخته می‌شود. این ایده به این معنا است که دستکم یک ساعت مطلق کلی وجود دارد که در نسبت با زمان است. در این نظریه، زمان مقدار حرکت دانسته شده و بنابر این، نکته‌ی اساسی این سنخ از زمان‌شناسی در این است که حرکتی مطلقاً پایدار و همواره باید وجود داشته باشد، بدون آغاز و پایان. چیزی نمی‌تواند بیرون از زمان باشد و متصور شدن هر امری، متضمن تصور زمان از آن است و از آنجا که زمان، مقدار حرکت است، حرکتی باید وجود داشته باشد همواره و ثابت. و البته از آنجا که حرکت، محرك نیاز دارد، ارسطو تنها می‌تواند از این جهت به یک خدا اعتماد کند، در واقع به یک محرك نامتحرک. ^۶ اثر نتیجه برای نخستین بار است که خداوند، از تمام اشکال اسطوره‌ای خود جدا شده و کارکردی غیراسطوره‌ای می‌یابد. -بنابراین رویدادی بسیار اساسی رخ می‌دهد که در تاریخ اندیشه

⁵ Blumenberg, Hans, ³*The Genesis of the Copernican World*, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, 1987, p. 437

Blumenberg, op. cit. 438^{Δ۴}

Bostock, David. *Space, time, matter, and form: essays on Aristotle's physics*, Oxford New York: ^{Δ۵}

Clarendon Press Oxford University Press, 2006. p. 47

Blumenberg, op. cit. 439^{Δ۶}

ظهورهایی دگربار دارد و آن استنتاج وجود از مفهوم است. به این معنا که این مفهوم زمان است که متضمن وجود حرکت مطلقاً پایدار و ضامن آن (یعنی خداوند به تعریفی که آمد، محرك نامتحرك) است.^{۵۷}

به باور بلومبرگ، در ارسطو تئوری زمان و اصل زمین‌محوری با توجه به مفهوم کلاسیک از واقعیت صورت‌بندی می‌شود. يك وجه این مفهوم و مدلی که از واقعیت ارائه می‌شود، طبق مدل ناظر شکل گرفته است. بر طبق این مدل، این انسان است که خودش را ثابت دانسته و به عنوان ناظر تلقی می‌کند و حرکت، در عالم است. در واقع ناظر ثابت است و جهان را آنگونه که خود را ارائه کرده و عرضه می‌کند مشاهده می‌کند. جهان است که برای او عمل می‌کند و کنش دارد. آرمان تئوری قدیم، ارتباط میان سکون و حرکت و سوژه و واقعیت را نشان می‌دهد. بر همین مبنا، این آسمان است که حرکت می‌کند و انسان تنها آن را مشاهده می‌کند و در نتیجه هم خود هم و هم جایی که در آن قرار دارد، یعنی زمین و موقعیتی که در آن قرار دارد، ثابت است.^{۵۸} بنابراین، مفهوم زمان که توسط ارسطو به صورت فلسفی صورت‌بندی شده و در سنت ارسطویی رواج داشته است، نه مبتنی بر تجربه‌ی انسان از خودش (man's self-experience)، به عنوان يك عامل و بازیگر صحنه (actor)، و نیز نیازهای او با توجه به معیار و مقیاس بودن زمان، بلکه در عوض مبتنی بر مفهوم ناظر بیرونی است و از این رهگذر زمان را به طریقی صورت‌بندی می‌کند که توسط يك مشاهده کننده و ناظر تجربه می‌شود؛ ناظری که جهان، خودش را به عنوان عمومی‌ترین و کلی‌ترین رویداد، بر او عرضه می‌کند.

موقعیت ممتاز نظرگاه انسانی در توجه به جهان، ناشی از این است که از لحاظ زبان‌شناسانه، پدیدارها در زبان یونانی (φενομενα)، در واقع صرفاً ظهور نمی‌کنند، بلکه خود را نشان می‌دهند- آشکار می‌کنند، و این به این معناست که خود را به میل خودشان (of their own accord) عرضه می‌کنند. «تئوری» صرفاً به عنوان «عدم مداخله در رخدادگی امور» (letting it happen)، مبتنی بر این پیش فرض است که جهان خودش را دقیقاً به کسی ارائه داده و عرضه می‌کند که بگذارد جهان بر طبق اراده‌ی خویش پیش برود، نه کسی که با آزمایش و کالبدشکافی جهان، در آن مداخله کرده و خللی در آن پدید می‌آورد.^{۵۹} در نتیجه بایست جهان را به تماشا ایستاد و در این میان، این جهان است که فاعلیت را در خود دارد و خود را بر انسان آشکار می‌کند.

موقعیت ویژه‌ی اشیاء آسمانی و موضوعات علم اخترشناسی نیز ناشی از این است که آنها این شرط نگرش تئوریک و نظری را، نه تنها در واقعیت موجود (de facto)، بلکه به نحوی ضروری و کاملاً الزامی و بنابر این در هر واقعیت ممکن متحقق می‌کنند. این واقعیت است که با آشکارگی خود، مشاهده کننده و ناظر را متقاعد و قانع می‌کند. این پیچیدگی - یعنی سکون و نظارگی در

^{۵۷} ظهور مفهوم خدای واحد از دو وجه قابل بررسی است که ارتباطی با یکدیگر ندارند و این عدم ارتباط، مبنای این سخن است خدای فیلسوفانه و خدای ادیان تمایزی آشکار با یکدیگر دارند. اشمیت بیگمن به خوبی به این نکته توجه کرده است که جهش از ساختارهای چندخدایی به اندیشه‌ی وحدانیت و تک‌خدایی در حوزه‌ی دین، ناشی از رویکرد سلسله مراتبی به خدایان است که امری ضروری در ساختارهای چندخدایی است. بیگمن توضیح می‌دهد که ساختارهای سلسله مراتبی منجر به بحرانی در توفیق و برتری يك خدا نسبت به دیگر خدایان می‌شود و این امر نیز سببی است برای نزاع و نبردی میان خدایان. اما به باور او این جهش نه در اندیشه‌ی اسطوره‌ای یونانی، بلکه در حوزه‌ی دین یهود رخ می‌دهد. نبرد میان خدای اسرائیل (یهوه) و بعل (خدای کنعانی-سریانی) است که منجر به برتری یهوه شده و در نهایت خدایی ظهور می‌کند که مطلق است و متعالی از عالم. بیگمن توضیح می‌دهد که این مهم در حدود قرن ششم پیش از میلاد انجام می‌شود. بنگرید به *Philosophia perennis*، متن آلمانی، صص ۱۷-۲۱ (از آنجا که متن آلمانی اثر بیگمن هنگام تألیف مقدماتی کتاب در دسترس نبود، به متن انگلیسی رجوع شد و در بازنویسی اضافاتی با توجه به متن آلمانی آورده شده است و در نتیجه ارجاعات به هر دو متن است. آنجا که ارجاع به متن آلمانی ذکر نشده، منظور متن انگلیسی است.)

Blumenberg, op. cit. 440^{۵۸}

Blumenberg, op. cit.^{۵۹}

مشاهده کننده و واقعیتی که خودش را آشکار می‌کند - امری است غیرقابل تقلیل. بُر طبق آن جهان اولاً اراده‌ای - و یا ضرورتی - درونی دارد و مطابق با خود و آنچه درون خود دارد پیش می‌رود و ثانیاً آزمایش و چیزهایی اینگونه، انسان را از مشاهده کننده و ناظر تبدیل می‌کند به کنشگر که که با دخالت در آشکارگی امور، خللی در واقعیت پدید می‌آورد، نکته‌ای که از ابتدا این امر مورد نفی قرار گرفته بود. بنابر این در حالی که عالم قابلیت شناختن دارد، اما در این میان خود عالم است که خود را آشکار می‌کند و انسان در این فرایند، موقعیتی ثابت داشته و تنها و تنها تلاش می‌کند که هر چه بیشتر مشاهده کند و بشناسد.^{۶۱}

از اینجاست که به نکته‌ی دوم راه می‌یابیم و آن اینکه زمان، خواه به عنوان مقدار حرکت و خواه با هر تعریف دیگری، و خواه در اندیشه‌ی یونانی و خواه تفکر یهودی، بصورتی فهم می‌شود که پیشاپیش طبیعت، در کلیت خود، مورد فهم قرار گرفته است؛ و یا

Blumenberg, op. cit. 440-41^{۶۰}

^{۶۰} نظریه‌ی اصلی بلومبرگ در خصوص زمان - در دوران مدرن و گردش آن از دوره‌ی ماقبل مدرن - این است که اشتداد (*intensification*) دشواری (پروبلما تیک) زمان (که این اشتداد اساساً خصوصیت عصر مدرن است) نمی‌تواند جدای از دگرگونی‌ای فهم شود که کوپرنیکوس در مدل تفسیری جهان پدید آورد. سخن در این نیست که کوپرنیکوس چه تغییری در مفهوم زمان پدید آورد - و ما در واقع چیز چندانی از مفهوم زمان نزد وی نمی‌دانیم - بلکه این است که وی تحت این مفهوم، پیش‌فرض‌های قدیمی و کلاسیک را در خصوص جهان و قابلیت فهم علمی آن، در تفسیری جدید قرار داد. ر. ک.

به: Blumenberg, op. cit. 433-436

بلومبرگ اشاره‌های گسترده‌ای دارد مبنی بر اینکه فهم انتقال مفاهیم و جهان‌شناسی از دوران پیشامدرن به مدرن، تنها با توجه به جزئیات بسیار ظریف در تاریخ اندیشه حاصل خواهد شد. این مطلب ضرورت چیزی را می‌رساند که در بسیار از تأملات عمیق دو سده‌ی حاضر پنهان مانده است و به آن توجه نشده است. ملاک صدق دو نظریه بنیادین سده‌ی بیستم در خصوص اینکه انتقال از سده‌های میانه به قرون وسطی چطور رخ داده است - از یک سو بررسی‌های کسی چون کارل اشمیت و کارل لوبیت (اولی حقوق‌دان و دیگری فیلسوف) که این انتقال را مبتنی بر عرفی شدن مفاهیمی می‌دانند که در کلام مسیحی حضور داشته است و از سوی دیگر کسی همچون بلومبرگ که قائل است عناصری در این تحول پدید آمده‌اند که نمی‌توان آنرا صرفاً حیثیت عرفی مفاهیم کلامی دانست، بلکه این انتقال ناشی از تحولی است که در دگرگونی بنیادین برخی از مفاهیم متحقق شده است - منوط به همین جزئیات است و راهی دیگر در مقابل ما قرار ندارد. اما نکته در این است که بررسی این جزئیات پیشاپیش خود نیازمند یک نظریه هستند و این دقیقاً همان چیزی است که پژوهش تاریخی را دچار پیچیدگی می‌کند. بررسی جزئیات و در واقع مشاهده‌ی آنها - که این مشاهده امکان قرار دادن آنها را در تاریخ ایجاد می‌کند - در پرتو چیزی امکان‌پذیر است که به آن نظریه می‌گوییم. این امر در واقع بصیرت نهفته در واژه‌ی تئوریا را نزد یونانیان آشکار می‌کند. تئوریا نه تنها خود دیدن است، که اساساً دیدن را ممکن می‌کند. دیدن و مشاهده و در نتیجه بررسی رویدادهای رخ - داده در عالم، از طریق رویکرد نهفته در نظریه و در واقع «به طریقی خاص دیدن» ممکن است، و بنابر این، در حالی که می‌توان از تاریخ‌نویسی‌های گوناگون سخن به میان آورد - مانند تاریخ اندیشه یا تاریخ فرهنگ و یا کلی‌تر: رویکرد ماتریالیستی یا ایده‌آلیستی به تاریخ -، چیزی که برایمان مهم است، مسئله‌ی صدق است. صدقی که به نظر می‌رسد همانقدر که به خارج و تک - رویدادهای رخ - داده، در مقام اتم‌های تاریخ وابسته است، به انسجام در نظریه و قابلیت تبیین‌کنندگی آن نیز بستگی دارد. اما جدای از اینها، در بررسی شکل‌گیری جهان مدرن، در مقام امری پس‌انظری (به این معنی که ابتدا تحول در نظریه رخ می‌دهد و رخ‌دادگی جهان مدرن، در بی تحول در سطح نظر (*Spekulativ*) پدیدار می‌گردد)، می‌باید نظریه را نیز در همین جزئیات فهمید، و پروژه فهم دقیق‌تر و پیش‌رفته‌ی (به مثابه فهمی رو به جلو نه به شکل خطی یا انباشتی، بلکه منظور تدقیق دانش است)، همان پروژه‌ی بسط تاریخ - و در حوزه مدرنیته -، بسط مدرنیته است.

بلومبرگ نمی‌پذیرد که ایده‌های بنیادی و محوری دوران مدرن، صرفاً فرایند عرفی‌سازی (*secularization*) و تهی نمودن مفاهیم الاهیاتی و کلامی و دینی از حیثیت قدسی خودشان باشد، بلکه بر این باور است که مفاهیم دوران مدرن امری اضافه بر این تحول در خود دارند و همین امر اضافه است که جهان مدرن را پدید آورده است. اما نکته در این است که او مدلی از تحول تاریخی و انتقال از دوران پیشامدرن به مدرن و ظهور مدرنیته را، بدون فرض گرفتن محتوای تاریخی جوهری که در تحولات تاریخی ثابت مانده است، برای توصیف جهانیت (*worldliness/ Weltlichkeit*) دوران مدرن ارائه دهد.

به صورتی که می‌توان از کلیت ساختار اندیشه-ی یونانی یا یهودی-، به آن دست یافت. به دیگر سخن نزد ذهن پیشامدرن، زمان دارای مبنایی مکانی است، و در واقع تابع و برداری است که از درک مکانی-درک از مکان و طبیعت و ساختارهای طبیعی به طور کلی- ناشی می‌شود. و از همین رو، سنجش زمان و سنخ رویکردی که نسبت به آن پدید می‌آید، بر درک و تصویری استوار است که پیش از آن، در ارتباط با مکان وجود دارد. تالی این سخن این است که در مقیاسی که درک از مکان به نحو عام دچار تحول می‌شود، به همان نسبت درک از زمان نیز دستخوش تغییر می‌گردد. نخستین درک از مکان، خود را در طبیعت، به معنای عام آن بازتاب می‌دهد و بنابر این، زمان در این رویکرد، تنها می‌تواند ذیل طبیعت مورد بررسی واقع گردد. فهم سنخی از زمان که از درک مکانی و طبیعت‌شناسی بیرون می‌آید، راه را برای درک اندیشه‌ی و در واقع فهم تاریخی هموار می‌کند.^{۶۳}

با آغازیدن از این بنیاد و بررسی طبیعت به سیاقی که بیان شد، نزد ذهن یونانی، تاریخ به گونه‌ای خاص صورت‌بندی می‌شود. ارسطو در فرایند فهم طبیعت و با توجه به تغییرات و حادث شدن امور در عالم، سه عنصر را از یکدیگر متمایز می‌کند: نخست $\dot{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (اپوکیمنون) یا زیرنهاد است که در جریان تغییرات به عنوان امری ثابت و به دور از هر تغییری باقی می‌ماند. دیگری $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ (ایدوس) یا صورت که زیرنهاد در جریان تغییرات آن را بدست آورده و یا از دست می‌دهد و در نتیجه، فرایند حصول و از دست دادن آن، فرایندی است که تغییر و به بیان دقیق‌تر، حرکت خوانده می‌شود. سوم $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\sigma\eta\varsigma$ (سترسیس) که به معنای نداشتن صورت و در واقع فقدان است. ارسطو تأکید می‌کند (Physic, II, 8, book I) که این سه عامل در جریان هر تغییری حضور دارد و بطور کلی تغییرات، بواسطه‌ی آنها رخ می‌دهد. هر چند همچنان مشخص نیست که جوهر، زیرنهاد است و یا صورت.^{۶۴} ارسطو از سوی دیگر از علل چهارگانه برای توصیف و تبیین تغییرات رخ‌دهنده در عالم سخن به میان می‌آورد که در هر امری نقش دارند. علت فاعلی که آغازکننده‌ی تغییر است، علت غایی که مقصود و هدف هر تغییری است، علت صوری و نیز علت مادی؛ و ارسطو تأکید می‌کند که علل تغییر، دو علت نخست هستند، هر چند بر دو علت دیگر نیز به طریقی خاص تأکید می‌کند. آنچه دارای اهمیت است این نکته می‌باشد که ارسطو علت غایی را نه چیزی فراتر از طبیعت، که امری درون خود طبیعت می‌داند. در آنچه مصنوع انسان است غایت بیرون و خارج از چیزی است که ساخته می‌شود، اما در طبیعت، غایت بیرون از آن نیست.^{۶۵} غر طبیعت غایت در درون چیزها و حال در آنهاست و بنابر این، چیزها، اشاره به امری متعالی و خارج از خود نیستند. اما پرسشی در اینجا ظهور می‌کند و آن اینکه در حالی که ارسطو جهان را ازلی و ابدی می‌داند، چگونه علت غایی در خود جهان است؟ اساساً چگونه می‌توان از علت غایی سخن به میان آورد، وقتی جهانی وجود دارد که به لحاظ زمانی، ازلی و ابدی است؟ و این دقیقاً مسئله‌ای است که ارسطو قصد پاسخ به آن را دارد و نیز دلیلی است بر چرایی این نکته که غایت، اشاره به چیزی بیرون از جهان ندارد، بلکه فرایندی است از تحولات درونی چیزها.

^{۶۲} به دیگر سخن تصور از زمان به نحوی متعین می‌شود که در طبیعت‌شناسی، در خصوص مکان-در معنای عام و طبیعت در معنای خاص- اندیشیده می‌شود. در واقع به سیاقی که مکان را فهم می‌کنیم، زمان نیز مورد فهم می‌گیرد.

^{۶۳} تر اصلی بخش نخست این کتاب همین نکته است که زمان در اندیشه‌ی پیشامدرن، تابعی از فهمی است که ساختارهای اندیشه از طبیعت دارند و به تبع تمایزاتی که درک طبیعت‌شناسانه در اندیشه‌ی یهودی و یونانی دارد، تلقی آنها از زمان و در نهایت تاریخ متفاوت است. در نتیجه تفاوت در رویکردهایی تاریخی، ناشی از تمایز در منظری است که به طبیعت دارند.

^{۶۴} Bostock, op. cit. 48

^{۶۵} ارسطو، در کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷، مقدمه، ص ۸

ما در طبیعت با ساختاری علی سروکار داریم و این علّت‌ها هستند که معلول‌ها را پدید می‌آورند و وابستگی این دو امری ضروری است. این نکته البته مبنای خود را در مسئله‌ی ضرورت در اندیشه‌ی یونانی دارد. ذهن یونانی به طور کلی عالم و رویدادهایی که در آن رخ می‌دهد را در ضرورت آن می‌فهمد و ضرورت به این معنی، یعنی ثبات؟ آنچه هست و آنچه رخ می‌دهد، ذیل و بنا بر مفهوم ضرورت است و اگر ضرورت نبود، امور اتفاق نمی‌افتاند (198^b 16-23). در واقع توضیح و تبیین مفهوم ضرورت در عالم است که فلسفه‌ی یونانی را به سوی مفهوم علیت می‌کشاند. بیراه نیست بیان این نکته که اساساً تفکر فلسفی آنجا ظهور می‌کند که مفهوم ضرورت، دیگر نه بر مبنای عناصر اسطوره‌ای همچون خدایان، بلکه بر مبنای علیت و فهمی علی از عالم قابل فهم است؛ خواه خود علّت در فیلسوفان نخستین چندان به دقت بررسی نشده باشد. به عبارت دقیق‌تر، رویکرد فلسفی در یونان زمانی قابل مشاهده است که اگر نگوئیم ضرورت به علیت تبدیل شده است، دستکم لباس علیت بر تن کرده است.

این نکته در اندیشه‌ی پیش از ارسطو نیز به خوبی قابل مشاهده است. امپدوکلس نفرت و عشق را به عنوان علّت قرار می‌داد، آناکساگوراس مفهوم خاصی از عقل (νοῦς) را در این جایگاه قرار داد، دمکریتوس اتم‌ها و مناسباتی که میان آنها برقرار بود.^{۶۷} طبیعت‌شناسان نخستین مانند طالس و هراکلیتوس نیز اشاره به عناصری داشتند در و از خود طبیعت -مانند آب یا آتش- که بنا بر آن، طبیعت و در واقع علّتی طبیعی، بنیاد هر تغییری در عالم بود. در نتیجه آنجا که علّت به میان می‌آید، گویی ذهن یونانی به طریقی نوین برای فهم طبیعت و رویدادهای عالم راه یافته است.

مفهوم ضرورت در افلاطون نیز مشاهده می‌شود. او تأکید می‌کند که اساساً جهان و نظام عالم (κόσμος) در خاستگاه خود به مثابه ترکیبی از ضرورت و عقل (νοῦς και ἀνάγκη) پدید آمده است (Timaeus, 48^a) و این ترکیب سبب شده بهترین بخش از چیزها و با توجه به بهترین غایت و مقصود، پا به عرصه‌ی وجود گذارند. به دیگر سخن ترکیب ضرورت و عقل در معنایی خاص، بهترین نظام ممکن را پدید آورده است.

اما حضور عنصر ضرورت و تأکید بر رابطه‌ی علی میان چیزها، ما را با صورت خاصی از جهان‌شناسی مواجه می‌کند. به میان آمدن مفهوم علّت و به طور کلی فهم علی امور حادث در عالم، به معنای تکرار و گردش و در معنایی دقیق‌تر، به معنای پیوستگی و نیز توالی (το εφεξής) است. از علیت، تکرار زائیده می‌شود. به زبان مدرن، طبیعت در ذهن یونانی، گستره‌ی قانون‌مندی است و آنچه در آن روی می‌دهد، اولاً از خود طبیعت برآمده و ریشه در جایی جز آن ندارد و ثانیاً مبتنی بر قانون‌مندی‌های طبیعی است که به شکل علل طبیعی، خود را نمایان می‌کنند. در نتیجه آنچه در طبیعت جاری است و اموری که در آن حادث می‌شوند، از آنجا که طبیعت امری است واحد که تغییرات آن مبتنی بر علل و قانون‌مندی‌های طبیعی است و ریشه در خود دارد، همواره تکرار خواهد شد. این سنخ از توالی را توالی طبیعی می‌نامیم که با شکل دیگری از توالی که در اندیشه‌ی یهودی صورت‌بندی شده و ناشی از اراده‌ی الهی است، در تمایز است.

فهم تاریخی ذهن یونانی نیز برآمده از همین مبنا است. همتافتگی طبیعت و علیت مفهوم تکرار را می‌زاید و بر این مبنا تاریخ، در اندیشه‌ی یونانی، تاریخی است دوری و این امر تالی بدیهی تفکر طبیعت‌شناسانه‌ی یونانی است. زمان نمی‌تواند به سیاقی دیگر، جز تابعی از حرکت‌های طبیعی که در صورت نهایی، قانون‌مندی‌های طبیعی را بازتولید می‌کنند، فهمیده شود و جریان آن، به عنوان

^{۶۶} صفت لاتین *necesse* به معنای ضروری، احتمالاً از ترکیب *ne* که حرف نفی است و *cessum* که منتج از *cedere* به معنای حرکت کردن، راه رفتن و جابجا شدن می‌باشد ساخته شده است. در نتیجه نفی حرکت است و بنا بر این، آنچه ضروری است، با توجه به این ریشه‌یابی کلمه، امری است دارای ثبات و دوام.

تاریخ، چیزی نیست جز تکرار در رویدادهای طبیعت و به طور کلی چیزها که گردش‌هایی بی‌دری را در خود نهفته دارند. به دیگر سخن، وقتی فهم زمان را بر مبنای مدلی قرار دهیم که آن را، طبیعت‌شناسی، و در واقع فهم ما از طبیعت در اختیار ما قرار داده است، و ساختار اساسی طبیعت را نیز تحول و دیگرگونی مبتنی بر قانون‌مندی‌های طبیعی - ضرورت و تبلور آن در ساختار مفهومی علی-، و نمونه‌های این تحول را زایش و مرگ و کون و فساد و رشد و تباهی و اموری چون این در نظر گیریم، اسلوبی از زمان را مبنای فهم خود نهاده‌ایم که ما را با تاریخ دوری مواجه خواهد ساخت. یعنی از آنجا که طبیعت همواره شاهد تحولاتی از جنس زایش و تباهی امور یکسان و مشابه است، عالم به طور کلی نیز همین فرایند را طی خواهد نمود. زمان به هیچ وجه امری مستقل از این تغییرات و حرکت نیست. این، عالم، در کلیت خویش است که پیوستگی را در قالب تکرار، در راستا و مبنای آنچه قوانین طبیعی نام گرفته است، به خود خواهد پذیرفت. طبیعت آنگاه که مبتنی بر قواعد طبیعی عمل می‌کند، و این قواعد ریشه در خود طبیعت دارند - و از این گزاره تا حصول این نتیجه یک گام بیشتر نیست که اساساً طبیعت، خود، همین قوانین طبیعی است و چیزی فراتر از آن نمی‌باشد - ، جریان امور نیز که می‌توان با تسامح به عنوان تاریخ از آن یاد کرد، دوری بوده و در آن همه‌ی امور تکرار می‌شود. هر چیزی که رخ می‌دهد همان یا مشابه چیزی است که در گذشته بوده و در آینده نیز به همین روال است.

نزد ذهن یونانی هر چیزی در زندگی و در جهان، در گردش و تکرار قرار دارد، همانند تکرار همیشگی طلوع و غروب خورشید، گردش فصل‌ها و زایش و فساد. چنین درکی برای فرد یونانی درکی است عقلانی و طبیعی از عالم، که البته تغییرات موقتی را در این گردشها در آن لحاظ شده است.^{۶۸} این نکته به این معناست که طبیعت آنچه را پیش از این نزد خود داشته و در واقع آنچه را وجود داشته است، دگر بار پدید خواهد آورد و این به معنای ثبات، در تغییرات عالم است. هر امری وجودش معطوف به علیتی است که آن نیز در درون خود طبیعت است. این تکرار و فهم علی عالم منجر به درکی خاصی از زمان و در نتیجه تاریخ خواهد شد. عالم، در معنای طبیعت، امر نو و چیز جدید را به خود نخواهد دید و چیزی به عنوان دوران جدید^{۶۹} برای فرد یونانی از اساس مطرح نخواهد بود. طبیعت در گردش و تکرار، زمان و بنابراین تاریخ در تکرار را موجب می‌شود، و در نتیجه آنچه پیش از این بود، دگر بار خواهد آمد. امر نو، تنها می‌تواند با گسست از امر پیشین رخ دهد، اما آنجا که گذشته خود را تکرار می‌کند، چگونه مجالی برای نو و جدید باقی خواهد ماند؟

این نکته از جهات گوناگون قابل بررسی است. برای مثال هرودوت الگوی تکرار شونده‌ای را نشان می‌دهد که در آن رویدادهای عالم مکرراً رخ می‌دهند. چنین رویکردی، آینده را عین، و یا دستکم مشابه گذشته خواهد یافت. آنچه در گذشته رخ داده است، در آینده نیز به همان ترتیب یا نزدیک به آن رخ خواهد داد. به دیگر سخن گذشته، خود آینده خواهد بود و با نگاه به گذشته و استنتاج از آن، می‌توان آنچه در آینده رخ خواهد داد را به سادگی «پیش‌بینی» کرده و آن را مشاهده نمود. در واقع آینده برای ذهنیت یونانی، امری مجهول نبوده و تنها با فهم آنچه در طبیعت جاری است، و نیز با فهم ذات امور و رویدادها و مناسباتی که میان

Löwith, op. cit. 4^{۶۸}

^{۶۹} به تفصیل نشان خواهیم داد که اصطلاحات و نیز مفاهیمی همچون نظم نوین و یا دوران نو و از این قبیل، اصطلاحاتی هستند که ریشه در کلام داشته و در واقع حاکی از درکی دینی از عالم هستند. تأمل فلسفی در مبانی کلام بود که توانست در اندیشه‌ی فلسفی دو سده‌ی اخیر این امور را به حوزه‌ی فلسفی بکشاند.

7 op. cit. Löwith,^{۷۰}

^{۷۱} در اینجا پیش‌بینی نه در معنای فراطبیعی که در ادامه خواهد آمد، بلکه در معنایی بکار رفته که می‌توان مسامحتاً آنرا «پیش‌بینی علمی» نامید که با نگاه و تأمل در طبیعت ممکن می‌شود.

آنها برقرار است - به معنای قانون‌مندی‌های طبیعی -، می‌توان آینده را فهم نمود. بطور کلی بیراه نیست بیان این مطلب که در ساختار اندیشه‌ی یونانی، آینده و چیستی آن، پرسشی با اهمیت نبوده و ذهن یونانی را به خود مشغول نمی‌کند. دلیلی نیز برای کنجکاوی در خصوص آینده باقی نمی‌ماند وقتی هیچ چیز جدیدی در آینده رخ نخواهد داد و با فهم گذشته و قوانینی که چیزها مطابق با آن رخ می‌دهند، آینده به سادگی فهم می‌شود.

.....

اما در اندیشه‌ی یهودی و استمرار آن در تفکر مسیحی گسستی بنیادین رخ می‌دهد. زمان اگرچه برای فرد یهودی نیز مانند ذهنیت یونانی، بر مبنای الگوی فهم طبیعت و با عناصری طبیعت‌شناسانه صورت‌بندی می‌گردد؛ اما از آنجا که این عناصر و بطور کلی ساختار طبیعت‌شناسانه‌ی آن با عناصر یونانی متمایز است، فهم زمانی و بنابر آن فهم تاریخی آنها نیز متمایز است. خود طبیعت برای انسان یهودی گستره‌ی قانون‌مندی و ساختار علی آن نیست، بلکه تحت استیلای نیرویی قرار دارد که فراتر از خود آن است^{۷۲} و در نتیجه آنچه رخ می‌دهد، ناشی از اراده‌ای فراتر از طبیعت است. بنابراین خود طبیعت، خود موضوع نیست، بلکه در فراروی از خود به موضوع تبدیل می‌شود. بر این اساس طبیعت نه گستره‌ی قانون، بلکه گستره‌ی اراده^{۷۳} است و بر مبنای تحول اراده موضوعیت می‌یابد. در واقع نقطه‌ی عزیمت ما در این پژوهش - که تبعیت رویکرد زمانی - تاریخی از الگوی طبیعت‌شناسانه می‌باشد - همچنان صادق است، اما تنها به دلیل تحول در درک طبیعت‌شناسانه نزد ذهن یهودی و اضافه کردن عنصری همچون خدایی مطلقاً قادر در تبیین عالم، صورت زمان و تاریخ و سنخ فهم تاریخی نیز دچار تحول می‌شوند. بر این مبنای آنچه در طبیعت حضور داشته و عنصر موثر به شمار می‌شود، اراده است و این اراده برای ذهنیت یهود از آنجا دارای اهمیت است که درون خود طبیعت نبوده، بلکه از آن فراتر رفته و با اراده و قدرت الهی پیوند خورده است. در نتیجه درکی که انسان یهودی از توالی زمان و جریان رویدادهای عالم دارد مبتنی بر قانون‌مندی‌های طبیعی نبوده و در نتیجه دارای سرشتی دوری و تکرارپذیر نیست. آنجا که نیروی موثر در طبیعت اراده‌ی خداوند و چیزی بیرون از خود طبیعت است، تکرار در حوادث عالم نیز منتفی است و نمی‌توان صورتی دوری از فرایند تاریخ ارائه داد. تالی این سخن این است که نه تنها رویدادهای آینده، بر مبنای آنچه در گذشته صورت پذیرفته رخ نخواهد داد، بلکه از اساس نسبتی با آن نیز نخواهد داشت و این به معنای گسست میان گذشته، اکنون و آینده است. در این سنخ جهان‌شناسی، طبیعت دارای قانون‌مندی - های برآمده از خود طبیعت - نبوده که در نتیجه‌ی آن، آنچه در آینده رخ می‌دهد، همان چیزی باشد که در فرایندی علی در گذشته و اکنون نیز رخ داده است.

در حالی که نزد سوپرناتیویتیته‌ی یونانی، آینده و گذشته هر دو درون مجموعه‌ای از قانون‌مندی‌های طبیعی قرار داشتند که برای ذهن طبیعت‌شناس قابل فهم و پیش‌بینی بود، برای ذهنیت یهودی هر رویدادی در طبیعت و تاریخ، رویدادی یگانه - و نه مکرر - است

^{۷۲} در واقع طبیعت خود دارای شان استمرار مستقلی نیست و آنچه «در» آن رخ می‌دهد از درون آن سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه مبنای خود را در جایی خارج از خود دارد که امر الاهی است.

^{۷۳} اراده یا خواست، در مقابل قانون‌مندی قرار گرفته و نشانی دارد از عدم استمرار. همانطور که خواهد آمد، در حالی که قانون‌مندی ما را با ساختار نظری‌ای مواجه می‌کند که طبیعت‌شناس در آن ظهور می‌کند، اراده و سرآمد بودن آن در رویدادهای عالم، ظهور پیامبر را در خود دارد. پیامبر در ساختار نظری‌ای ظهور می‌کند که در آن، مبنای اراده‌ی خداوند است و در واقع نیرویی فراتر از طبیعت وجود دارد که می‌تواند در آن دخل و تصرف کند، این نیرو عنصری است که به وضوح در اندیشه‌ی یونانی وجود نداشت.

^{۷۴} همان‌چیز یا شبیه به آن. همانطور که توضیح داده شد، خودبنیادی طبیعت و قائم به ذاتی بودگی آن منجر به فرایندی می‌شود که در طبیعت، امور مشابه بر مبنای علیت رخ می‌دهد.

که با -صرف- تأمل و مشاهده‌ی رویدادهای گذشته قابل درک نیست. بنابراین در این رویکرد با شکلی از زمان مواجه هستیم که دوری و دایره‌وار نیست، بلکه با مفهوم خط قابل درک است. در اینجا زمان و به تبع آن جریان تاریخ، دارای تکرار و به نحو اولی پیوستگی (درونی و طبیعی) نیست. این تاریخ، نه با مفهوم پیوستگی (Kontinuität)، بلکه در ناپیوستگی و گسست (Diskontinuität) رویدادها از یکدیگر -در ابتدا و پیوستگی دگر بار آنها توسط غایت برآمده از طرح الاهی تاریخ- قابل درک است. چراکه فرایند طبیعت نزد ذهنیت یهودی، فرایندی قانون‌مند و در نتیجه پیوسته (علی) نبوده و به همین ترتیب تاریخ هم مبتنی بر سنجی از زمان است که پیوستگی طبیعی (علیت) را نفی می‌کند. نیروی موثر در این تاریخ، نه قانون‌مندی درونی طبیعی، بلکه اراده‌ی الاهی و اراده‌ی قادر متعال و مطلق بوده که امری فراتر از رویدادهای تاریخی و طبیعت است. بنابراین معنای رویدادهای تاریخی نه در خود آن -که اساساً نمی‌تواند چنین باشد-، که تنها با فراتر رفتن از آن‌ها و دستیابی به طرح الاهی تاریخ قابل درک است.

بنابراین در حالی که طبیعت و توانایی دست‌یابی به قوانین طبیعی، ذهنیت یونانی را برای درک و پیش‌بینی آینده اکتفا می‌کرد، در یهودیت سخن گفتن از آینده، نه با فهم این قوانین، بلکه تنها با درک مفهوم پیامبری که در نسبت با امر الاهی و آینده-بینی تعریف می‌شود قابل درک است، آینده-بینی‌ای که دستیابی به طرح الاهی تاریخ است. اگرچه تاریخ رو به آینده، در مقام امری نو دارد، اما این آینده، قلمروی فرمان و اراده‌ی الاهی است و چیزی جز خداوند نمی‌تواند جریان رویدادهای جهان را تعیین کند. در این روایت، پیامبر، فردی است که بتواند از آینده سخن گفته و آن را فهم کند. چرا که تنها راه برای دریافتن جریان عالم، ارتباط با امر الاهی است و در این معنا، پیامبری سر آشکارگی این جریان است.

نیروی موثر در تاریخ، طبیعت خداوند به معنای علم و قدرت او - است و تنها خداوند، در مقام شخص^{۷۵} سرمدی است که می‌تواند آن را بر پیامبران آشکار و بین سازد. در این اسلوب، خداوند از آینده‌ای سخن می‌گوید که به هیچ وجه با گذشته، آنگونه که رخ داده است، در ارتباطی علی قرار نداشته و نمی‌تواند از آن، به سادگی^{۷۶} استنتاج گردد. در نتیجه تمایزی بنیادین صورت می‌پذیرد و در حالی که در جهان‌شناسی یونانی طبیعت‌شناس و فیلسوفی ظهور می‌کند که به سیاق و با عناصری طبیعت‌شناسانه عالم را تبیین می‌کند، در فهم یهودی پیامبر نمودار می‌شود؛ پیامبری که توانایی‌اش در ارتباط با امر الاهی و دستیابی به علم خداوند است و خصوصیت‌اش در بیان آینده. این تمایز میان طبیعت‌شناس و پیامبر در دو حوزه‌ی اندیشه، در حالی که خود مبتنی بر بنیادهایی اساسی است، تالی‌های بسیار با اهمیتی نیز در تاریخ اندیشه دارد که بدون بررسی دقیق و پژوهش بنیادی در ارتباط با آنها، درک عالمانه‌ی اندیشه‌ی مدرن ناممکن خواهد بود. در حالی که برای فردی یونانی مانند پلویوس سخن گفتن از آینده مسئله‌ی چندان با اهمیت و غیر قابل فهمی نبوده و امری ساده (easy matter) می‌باشد، -چیزی که با نگاه به گذشته و با استنتاج از آن به سادگی می‌توان آن را پیش‌بینی نمود- اما برای ذهنیت مسیحی و یهودی و به طور کلی اندیشه‌ی کلامی، تنها خود خداوند در مقام شخصی سرمدی است که می‌تواند از طریق پیامبران، از آینده سخن گوید و آن را افشا سازد. در اینجا سخن از آینده‌ای است که به گذشته وابسته نیست و اگر هم تشابهی میان آنها هست، مبتنی بر قانون‌مندی و فرایندی علی نیست، و در نتیجه نمی‌تواند از گذشته، همچون

^{۷۵} توجه به این نکته ضروری است که با به میان آمدن مفهوم اراده، نمی‌توان از تصور شخص‌وار خداوند پرهیز کرد. در این روایت با یک پرسونالیتی مواجه هستیم که اگرچه قدرت و علمش سرمدی است، اما مانع شخص‌وارگی آن نیست.

^{۷۶} منظور از به سادگی همان سنجی است که در ذهنیت یونانی توضیح داده شد. نگاه به طبیعت و فهم قانون‌مندی‌ای که مطابق با آن، گذشته رخ داده است، به سادگی، آینده را برای ذهنیت یونانی قابل فهم خواهد نمود و فرد یونانی نیازمند چیزی مافوق طبیعی و ارتباط با قلمروی الاهی نیست.

نتیجه‌ای طبیعی، استنتاج گردد.^{۷۷} اگرچه آینده ممکن است که به اراده‌ی خداوند از پیش مقدر شده باشد، اما این تقدیر ناشی از اراده‌ی فردی - به معنای اراده‌ی شخص خداوند - متعین شده است و نه با نوعی تقدیر طبیعت‌گرایانه. از اینجاست که انسان هیچ‌گاه نخواهد نتوانست از آینده سخن گوید، مگر اینکه خداوند آنگونه بخواهد و ریشه‌ی مفهوم پیامبری در همینجاست. سخن گفتن از آینده، نزد ذهنیت یهودی، معیاری است از ارتباط با خداوند و برگزیده شدن توسط او که برآمده از تفسیر کلی جهان‌شناسی و روایتی است که از خلقت عالم ارائه می‌دهد. در مقابل اندیشه‌ی یونانی که خلقت را به ساختار اندیشه‌ی خود نپذیرفته است.

در طرح یهودی - و بطور کلی درک دینی - از عالم، خداوند قادر جهان را «از هیچ» - *ex nihilo* - خلق کرده است. بنابر این برای انسان یهودی، زمانی قابل فرض است که جهان نبوده است و پس از آن بود شده است. یهودی، بمانند فیلسوف یونانی، در این نکته که زمان از جایی آغاز شده باشد تناقضی مشاهده نمی‌کند و در نتیجه خلق از عدم را اصلی اساسی در تفکر ساختار فکری خود می‌داند. جهان از جایی آغاز شده و این آغاز شدن، ناشی از قدرت و علم مطلق خداوند است و همانطور که آغاز شده است، در جایی و به طریقی پایان خواهد پذیرفت. خداوند در جریان تاریخ تصرفی کامل دارد و هر آنچه رخ می‌دهد محصول علم و قدرت اوست. و بنابر این، هر رخ - دادی، به دلیلی^{۷۸} خاص حادث می‌شود. جهان دارای غایتی (الاهی) است و رو به سوی آن غایت دارد و این غایت همان دلیلی است که خداوند برای آن، جهان را خلق کرده است. از این مقدمات این نکته ناشی می‌شود که حادث شدن هر رویدادی در راستای تحقق آن غایت واپسین است و در نتیجه هر رویدادی، معنای خود را در این غایت دارد. هر آنچه رخ می‌دهد بخشی از طرح الاهی خلقت است و نقشی در تحقق نهایی خواست خداوند دارد که این تحقق نهایی، در پایان تاریخ خواهد بود. در این روایت یهودی از عالم است که آینده، در مقام پایان تاریخ، نقشی بنیادی در پیوستگی^{۷۹} و نیز معنای رویدادهای عالم دارد و بنابر آن، آخرالزمان (Apokalypse)، به عنوان غایت (Zweck) تاریخ دارای اهمیت می‌شود و می‌توان با توجه به آن، درکی از تاریخ خطی بدست داد که تا اندیشه‌ی تاریخی مدرن، مبانی خود را حفظ نموده است. این آینده، که همان طرح خداوند و مقصود او از خلق عالم است، نه با طبیعت‌شناسی و بطور کلی تأمل در خود موجودات، بلکه تنها و تنها با مکاشفه و ارتباط با خداوند - ارتباطی که به معنای آشکارگی خود خداوند می‌باشد - قابل فهم است. این نکته وجه کلامی تاریخ و نشان دهنده‌ی این سخن است که تاریخ، در مقام کلیتی معنادار، تنها با توجه به فهم کلامی عالم قابل ظهور است. مکاشفه، حلقه‌ی ارتباط میان کلام و تاریخ است و اساساً بخشی بنیادین در ظهور فهم تاریخی. تاریخ و سمت و سوی آن، تنها زمانی می‌تواند آشکار شود، که خداوند اراده کند و مکاشفه نوری است میان خداوند و جهان^{۸۰} و تنها با دست‌یافتن به ذهن خداوند و فهم طرح تاریخ - مقصود خداوند از خلقت - و آخرالزمان

op. cit. 9 Löwith,^{۷۷}

^{۷۸} دلیل، به معنای علت و روابط علی و معلولی نیست، بلکه حاوی این نکته است که رویداد یک چیز، معنایی را در خود حمل می‌کند که ناشی از مقصود خداوند در رخ دادن آن است. بر همین مبنا، دو چیز متفاوت می‌توانند به یک دلیل مشابه و دو چیز همانند به دو دلیل متفاوت رخ دهند و تناقضی در این امر وجود ندارد.

^{۷۹} اشاره به مفهوم پیوستگی تضادی با مطلبی که پیش از این در خصوص حضور مفهوم گسست در تفکر یهودی بیان شد ندارد. آشکار است که آنجا که گذشته ارتباطی با اکنون و آینده ندارد، میان آنها گسستی نمودار می‌شود، اما نکته دقیقاً در این است که رویدادهای عالم در عین حال که به لحاظ درونی ارتباطی با یکدیگر ندارند، اما با توجه به اینکه هر کدام جایگاهی در تحقق طرح خداوند در خلقت داشته و به دلیلی خاص در تاریخ رخ داده‌اند، حاوی معنایی هستند که پیوستگی امور عالم را سبب می‌شود. تنها در این نوع دوم، یعنی پیوستگی در گسست است که تاریخ به طور کلی و رویدادها به نحو خاص می‌توانند حامل معنایی خاص بوده و نقشی معنا دهنده به زیست انسان بازی کنند.

^{۸۰} موجودات هم در مقام آنچه هست و هم در مقام فرایندی که در آن آنچه هست، هست می‌شود.

Taubes, *Occidental Eschatology*, op. cit. 7^{۸۱}

است که می‌توان معنای رویدادهای تاریخی - رویدادهایی که در طبیعت به عنوان محمل اراده‌ی خداوند - رخ می‌دهند را دریافت. در نتیجه آنچه هست هیچ معنایی نخواهد داشت، جز به عنوان بخشی از طرح خداوند برای تحقق غایت و مقصودی خاصی که در ذهن دارد و برای فهم معنای آنچه هست، فهم آنچه می‌آید ضروری است. فرد یهودی اشتیاقی بس فراوان در خود مشاهده می‌کرد، که آنچه بیهوده در عالم انجام خواهد داد را بفهمد و دریابد.^{۸۲}

امید، اساساً اصلی است یهودی و در چنین ساختاری است که نمودار می‌شود. ارنُست بلوخ در اثری فاخر و مهم به نام اصل امید، به دقت ریشه‌های این مفهوم در تاریخ اندیشه را نمودار کرده است. نمی‌توان مفهوم امید را وارد گفتار (دیسکورس) اندیشه کرد، اما درکی یونانی از طبیعت و جهان داشت. امید آنجا ظهور می‌کند که آینده در مقام امری مبهم، حامل وعده‌ای است میان خداوند و قومی که خود را مخاطب خدا می‌داند. یهود، به میثاقی باور دارد میان بنی اسرائیل و بیهوده که رهایی و سعادت قوم را به همراه دارد. میثاقی که سرانجام، در تاریخ متحقق خواهد شد و خداوند به وعده‌اش عمل خواهد نمود - که دور باد خلف وعده از خداوند - تحقق این وعده و رهایی و سروری قوم یهود، مبنای تاریخ اندیشی یهود است و اصلی است که بر مبنای آن تاریخ را بر مبنای امید تفسیر می‌کند. امید در این معنا، یعنی ظهور امری نو و از هم گسستن روال رویدادهای عالم. رنج و محنت، خواهد گذشت و سروری قوم نمودار خواهد شد. خداوند و مقصود او، پیروز نهایی تاریخ است و یهودی، امیدوارانه در انتظار این پیروزی خواهد نشست و چشم به سوی آینده دارد. آینده‌ای که در هم تنیده است با رستگاری در تاریخ.^{۸۳} امید به آینده و تحقق امری نو در عالم، عنصری در درک فرهنگ یک قوم است که نمی‌تواند در نگاه علمی - فلسفی یونانی ظهور کند.^{۸۴}

Schmidt, The Origin of Jewish Eschatology, p. 104^{۸۲}

^{۸۲} پیروزی در تاریخ و تحقق رستگاری در آن، به دلایلی که زین پس خواهد آمد، در مسیحیت - دستکم تا پیش از سده‌ی دوازدهم - به ظهور رستگاری در فراتاریخ تبدیل می‌شود. اما برای ذهنیت یهودی، فراتاریخ چندان معنایی ندارد و پیروزی خداوند برتری قوم، چیزی است که در همین جهان و همین تاریخ روی خواهد داد. هر چند در اندیشه‌ی یهودی‌ای که در سده‌های میانه شکل می‌گیرد، مانند ابن میمون و یهودا هلوی، به دلیل تاثیر مسیحیت، تغییراتی در این رویکرد رخ می‌دهد.

^{۸۴} این نکته دوری از سویی پژوهشی این اثر است، اما بیانش ضروری است. برایم ظهور عنصر امید در یک فرهنگ بیش از آنکه نشان دهنده‌ی رشد فرهنگی باشد، از فساد در فرهنگ خبر می‌دهد. امیدوار بودن، امیدی که دلیلش باور به میثاق میان خداوند و قومی خاص یا برآمده از نارضایتی عمومی است، هیچ سویی از بالندگی را در خود ندارد، بلکه به معنای گرفتار شدن در تقابل امید - یأس است. سیلانی دائمی از یک سوی این تقابل به سویی دیگر که گریزی از آن نیست. هر زمان که نارضایتی عمومی گسترده می‌شود و وضع موجود دشوارتر، بسیار ساده‌تر می‌توان ملت یا گروهی را با امید به تغییر فریفت و کسی که در این جریان قرار می‌گیرد، میان امید و یأس پرتاب می‌شود. اوگوستینوس چنین دلیلی داشت وقتی به این نکته اشاره کرد که تعیین زمان و تاریخ مشخصی برای ظهور مسیح و پایان تاریخ، هیچ ثمری جز بی‌ایمانی امت مسیح ندارد. چرا که افراد را امیدوار به سعادت و نیک‌بختی می‌کند و با سپری شدن آن تاریخ و عدم رویدادن رویدادی خاص، ایمان امت به رهایی و رستگاری را خدشه‌دار می‌شود. امید در این معنا، حامل ضعف است و انفعال و نه کنش و قدرت. در مقابل چنین سنخی از زندگی، که بر مبنای امید به آینده، اما به سخن دقیق‌تر بر مبنای تقابل امید و یأس صورت پذیرفته است، زیست یونانی قرار دارد. فرد یونانی، در گستره‌ی اندیشه‌ی فلسفی، در این معنا، امیدوار نیست. او طبیعت را به منظور فهم قوانین آن، خواه در حوزه‌ی مناسبات انسانی و خواه در میان مناسبات میان طبیعت و انسان، مشاهده و تلاش می‌کند که فرایند امور را دریابد. اندیشه‌ی سیاسی محصول چنین نگاهی و چنین نگاهی است که به راستی می‌توان بر آن نام کنش و فعالیت نهاد؛ کنشی که بکار برنده و نیز زاینده‌ی نیرو است. انسان یونانی امیدوار نیست، بلکه قوانین را دریافته و تلاش می‌کند که صورت سعادت‌مندانه‌ی زندگی را دریافته و آن را پدید آورد. صورت‌های حکومت‌های سیاسی را از یکدیگر تفکیک و صورت مطلوب را به وجود آورد، و اگر نتواند صورت مطلوب را متحقق کند، به مطلوب بعدی بپردازد و کهدا. به همین دلیل است که در یونان شهروند ظهور می‌کند و نهادهای سیاسی شکل می‌گیرد. امید یونانی به آینده اگر هم هست، بی‌اساس نیست، بلکه تنها برآمده از مشاهده است. یونانی اگر از بی‌حاصلی زندگی و پناه بردن به انفعال محض و دوری از اجتماع و غرق شدن در لذت نیز سخن می‌گوید، باز هم با مشاهده در عالم و تأمل در خصوص آن است و

این درک یهودی از عالم و تاریخ به ساختار فکری مسیحیت نیز منتقل می‌شود. در مسیحیت اما اگرچه فهم یهودی وار از تاریخ همچنان در جریان است، تمایزی بنیادی اما با آن وجود دارد و آن اینکه تاریخ، دارای رویدادی یگانه می‌گردد. همه‌ی عناصر درک جهان‌شناسانه و تاریخی یهودی مانند خلق از عدم، پایان یافتن تاریخ، تحقق مقصود خداوند از خلقت در تاریخ و معنادار بودن رویدادهای عالم و چون اینها، در مسیحیت نیز وجود دارد، به علاوه‌ی این نکته که در مسیحیت فرزند خداوند در مقطعی از تاریخ در عالم متجلی شده، برای نجات انسان رنج می‌کشد و در نهایت در راستای این نجات به صلیب آویخته می‌شود. تاریخ محمل اراده‌ی خداوند و تجلی اوست و ظهور فرزند خداوند در تاریخ، اوج این تجلی و آشکارگی و نقطه‌ی عطف تمام تاریخ است. خون مسیح، رنج مطلق است و از آنجا که برای نجات انسان ریخته شد، مبداء تاریخی است که در مسیحیت، به عنوان تاریخ رستگاری (Heilsgeschichte) فهم می‌شود.

نزد متکلمین دوران آغازین مسیحیت و نیز سده‌های میانه نیز طبیعتاً خداوند جهان را از عدم خلق کرده و عالم غایتی دارد که مقصود خداوند از خلقت است. در میانه‌ی تاریخ عالم اما خداوند فرزند خود را برای نجات انسان به زمین می‌فرستد و این تجلی خداوند بر زمین، رویداد یگانه‌ایست که نقطه‌ی عطف قله‌ی معنوی تاریخ قلمداد می‌شود. تاریخ نمی‌تواند قله‌ای را تجربه کند که به لحاظ معنوی، کیفیتی والاتر از آشکارگی خداوند بر زمین داشته باشد و از اینجاست که برای مثال فرجام‌شناسی اوگوستینوسی، رویدادی فرجامین (Eschaton) را، پایان آورنده‌ی تاریخ قلمداد می‌کند، اما ملکوت آسمان و رستگاری ابدی را، به عنوان مقصود تاریخ، در فراتاریخ قرار می‌دهد. برای وی رستگاری، امری درون تاریخ نبوده و در آن متحقق نمی‌گردد، و این امر دلیلی درون‌دینی داشته که بر مبانی کلامی مسیحیت پی‌ریزی شده است. تاریخ در نگاه اوگوستینوس -که البته موضعی غالب در سده‌های میانه بود- دارای رویدادی یگانه است که به جها رهایی انسان رخ داده است و به همین دلیل، تاریخ، در مقام تاریخ رستگاری فهم می‌شود. نقطه‌ی عطف تاریخ رنج مطلق است که در صلیب نمایان می‌شود و تاریخ را به شکل تاریخ رستگاری در می‌آورد. در نتیجه این فرایند نمی‌تواند قله‌ای دیگر را در خود جای دهد، بلکه تمامیت تاریخ، به چیزی خارج از خود و فراتاریخ ارجاع دارد. نزد ذهن مسیحی نیز تاریخ محلی است برای ظهور مشیت الهی و اوست که امور عالم را سامان می‌دهد. میان ظهور دجال (Antichrist) و رویداد نهایی از یک سو و پایان تاریخ از سوی دیگر، به باور اوگوستینوس هیچ فاصله‌ای نیست. بنابر این تاریخ در اندیشه‌ی وی مجموعه‌ی بهم پیوسته‌ای است که با تجلی خداوند بر زمین برای رهایی انسان آغاز شده و با ظهور دجال پایان می‌یابد و پس از آن است که رستگاری متحقق می‌شود. او تاریخ را به شش بخش تقسیم می‌کند که زمانه‌ی خود را در بخش ششم قرار می‌دهد و بنابر این، آخرالزمان را قریب‌الوقوع می‌داند. اما بخش هفتمی نیز وجود دارد که نه در تاریخ، که فراتاریخ است و رستگاری در آن متحقق می‌شود -این نکته را در فصل دوم از بخش دوم به تفصیل مورد بحث قرار دادیم-.

در نتیجه با دو ساختار فکری-یونانی و یهودی-مسیحی -مواجهیم که هر کدام دارای صورتی از اندیشه و آگاهی تاریخی هستند و پرسش اساسی در این میان، معنا در تاریخ است که تنها با توجه به بنیادهای مفهومی دومی می‌تواند ظهور کند. اما سخن در این است که تنها زمانی می‌توان از تاریخ، در معنای دقیق کلمه سخن گفت، که رویدادها دارای معنای مشخصی باشند. تاریخی در کار نیست وقتی حوادث فاقد معنایی باشند که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و این «معنا»، اشاره به رابطه‌ی علی میان امور

نه با سرخوردگی ناشی از پرتاب شدن از امید به یأس. سرخوشی یونانی نیز از این است و نه از امید به وعده‌ای خیالی. از اینجاست که لوگوس در یونان اساس است. یونانی به سخن طبیعت و لوگوس عالم گوش می‌سپارد و قصد فهم عالم دارد. خیال‌پردازی می‌کند، اما متوهم نیست. رنج خود را یا ناشی از سرشت زندگی می‌داند و یا برآمده از بی‌خردی و عدم دریافت درست آنچه هست و در نهایت کار غلط. از بخت سخن می‌گوید، اما معطل بخت نمی‌شود. اینجاست که ذهن یونانی فاسد نیست و از رخوت دوری می‌کند. یونانی، مشاهده می‌کند و مشاهده، او را به فراسوی امید و یأس می‌کشاند.

ندارد.^{۸۵} بی‌این معنا، نه تنها ارتباط کلی میان رویدادها نامشخص بوده و از میان می‌رود، بلکه اساساً نمی‌توان سخن از رویداد گفت.^{۸۶} چرا که زمانی امر حادث در تاریخ مورد توجه قرار می‌گیرد که پیش از آن، نظریه‌ای، امکان این توجه را مهیا کرده باشد و در آن رویداد بتواند تبدیل به رویدادی تاریخی و بخش از ساختاری کلی‌تر شود.

^{۸۵} این نکته صرفاً بحثی در ریشه‌های ظهور آگاهی تاریخی نیست، بلکه در اندیشه‌ی تاریخی و تاریخ‌نویسی نیز صادق است. مورخ نمی‌تواند به هیچ وجهی به تک رویدادها، به مثابه اتم‌های تاریخ، پرداخته، اما کلیتی در ذهن نداشته باشد که آن رویدادها در آن معنادار شوند. تاریخ‌نگاری به عنوان فهرست کردن تک رویدادها، برای مثال بردار شدن فضل‌الله نوری در فلان تاریخ و به قدرت رسیدن فلان کس در بهمان تاریخ و صدور فرمان مشروطه و غیره، نه تنها تاریخ‌نویسی نیست که اساساً محال است. مورخ در عین حال که به بیان و شرح رویدادها می‌پردازد، آگاهانه یا ناآگاهانه اولاً ترتیبی مشخص را بر گرفته و الف و ب و ج را توضیح می‌دهد که بتواند در تبیین کند و ثانیاً بر حوادث خاصی به جای حوادث دیگر تاکید می‌کند، چرا که این را دلیل و سبب ظهور آن می‌داند. این نکته اگرچه مطلق نیست، اما گریزناپذیر است. مورخ تاریخ مشروطه نخست هنگامی که در گیرودار خواندن تک رویدادهای آن دوران است به فرض امکان، نظریه‌ای در ذهنش پرداخته شده که به این رویدادها نظم می‌دهد. برای مثال، اینکه سنت نمی‌توانسته است که با امکانات درونی خود به مسائل مدرن پاسخ گوید و در نتیجه با بحرانی مواجه شده است و ... (نظریه‌ی شرایط امتناع اندیشه‌ی جواد طباطبایی)، نظریه‌ای است که اگرچه از مطالعه‌ی حوادث آن دوره‌ی زمانی ناشی شده است، اما اولاً در همان زمانی که این نظریه ظهور می‌کند، تقدمی منطقی نسبت به مطالعه‌ی آن رویدادها پیدا کرده و آنها را در نظمی نوین قرار می‌دهد و ثانیاً بدون وجود آن -نه بدون وجود این نظریه، بلکه بدون وجود نظریه‌ای به طور کلی در خصوص دوره‌ی خاص از تاریخ و حوادثی که در آن رخ می‌دهد- سخن گفتن از اندیشه‌ی تاریخی و اساساً، در این مثال، تاریخ مشروطه امری ناممکن است. دقیقاً به همین دلیل است که هگل تاکید دارد بر این نکته که تاریخ یک قوم، تاریخ‌نویسی آن قوم می‌باشد. این به معنای آن نیست که قوت و ضعف و به کلی معیار نظریه‌های موجود بیرون از حوادث رخ داده می‌باشد، بلکه به این معناست که مورخ دریابد که بدون تلاش نظری طاق‌فرا و کلنجار رفتن با نظریه‌های تاریخی، نمی‌تواند به روایت تاریخی دست بزند. چرا که این نظریه است که بر رویدادها تقدم منطقی دارد و عدم درک این نکته، به یابوگویی در مورد حوادث تاریخی می‌انجامد. سهل است چیدن حوادث یک دوره در کنار هم و عنوان تاریخ‌نویسی بر آن نهادن، اما تنها زمانی می‌توان از تاریخ و تاریخ‌نویسی در معنای دقیق آن سخن گفت که مورخ بتواند معنای رویدادها را نشان داده و رویدادها را با توجه به نقشی در ارتباط با یکدیگر دارند تبیین کند. گذار از سنت به مدرنیته، اگرچه مبانی پراشکالی داشته که مورد تأمل قرار نگرفته‌اند، اما نظریه‌ای است که بسیاری از مورخان با توجه به این نظریه و تصویری که از آن در ذهن دارند، قصد تفاسیر تاریخی کرده‌اند. بدون آنکه فردی به نقادی این بنیادها بپردازد. برای نقد نظریه‌های تاریخی، کمتر پیش می‌آید که صرفاً نیازمند رویدادهای تاریخی و بیان آنها باشیم، بلکه پیش از آن نیازمند آنیم که بنیادهایی را مورد نقادی قرار دهیم که یک نظریه بر آنها پدیدار شده است. به همین دلیل است که درگیری شدن در نظریات تاریخی امری است طاق‌فرا. برای مثال، نظریه‌ی آرامش دوستدار در مورد تاریخ ایران و مفهوم دین‌خویی چندان به مزاج برخی مورخان خوش نیامده. به مزاج نگارنده نیز هم. اما کاری همچون فهرست کردن دستاوردهای نظری و علمی ایران در دوره‌ی اسلامی و اندیشمندانی که دل درگرو اسلام داشتند، تنها می‌تواند تلاشی مذبح‌خانه و چنگ زدن به هر چیزی باشد که بتوانیم به دوستدار بگوییم که اشتباه می‌گوید. تنها زمانی می‌تواند نظریه‌ای در خصوص تاریخ را مورد نقد قرار داد که بتوانیم نشان دهیم که بنیانگذار آن نظریه و یا مدافعان آن، چه درکی از تاریخ به طور عام و تاریخ دوره‌ای مشخص به نحو خاص دارند و چه نقدهایی بر آن درک تاریخی وارد است. این کار اولاً به معنای دقیق کلمه نقادی اندیشه است و ثانیاً توسعه‌ی مفهومی و گستردگی در دانش را در حوزه‌ی خاص در پی دارد. هرچیزی جز این تنها لیج‌بازی‌هایی مدعیان دروغین دانش است که دور از شأن فعالیت‌های آکادمیک است. در مورد دوستدار، به عنوان مثال، تاکید بر درک ابژکتیو او از تاریخ و عدم فهم عنصر سوژکتیو آن که در نهایت به عدم درک درستی از تاریخ‌نویسی می‌شود، نقد در نظریه است که در نهایت می‌تواند گنگویی نظری را پدید آورد. هزار هم که بگوییم این سینا و فارابی و ابولحسن عامری و غیره که دستاوردهای نظری‌ای داشتند و به این روش سعی در محکومیت او کنیم، راه به جایی نبرده و تنها به دام جدلی افتیم. یکی می‌گوید الف چون ب هست ج نیست و دیگری پاسخ می‌دهد که الف چون د را اینگونه و آنگونه گفته ج است و کذا و کذا. قدم از قدم در حوزه‌ی دانش نظری برداشته نشده و هیچ توسعه‌ی مفهومی‌ای در آن پدیدار نمی‌شود، اگر در این سطح بمانیم و شهامت و نیروی ورود به گستره‌ی نظریه را نداشته باشیم. این نکته نیز ناگفته نماند که مورخی که در وزن و اهمیت نظریه را فهمیده و در حوزه‌ی تأملات نظری وارد شده است، می‌باید که دستکم بخشی از اثری را به بیان روشی توضیح دهد که بر مبنای آن، به نوشتن تاریخ پرداخته است. فعالیت آکادمیک اولاً امری است که به طور غالب مکتوب که بتواند خواننده شود، به آن استناد شود، و مورد نقد قرار گیرد. آنکس که نمی‌نویسد، خود را درگیر فعالیت آکادمیک نکرده است. ثانیاً در حوزه‌ی نظر حرکت می‌کند.

آنطور که در ابتدا متذکر شدیم، فلسفه‌ی تاریخ به معنای توالی و پیوستگی رویدادها و در واقع، پیوستگی در گسست است و در این معنای خاص، همبافته است با الیهات. چرا محور تأمل تاریخی نه در خود رویدادهای تاریخی، مستقل از رویدادهای دیگر، بلکه در معنا، جایگاه و تفسیری است که هر رویداد می‌تواند داشته باشد و آنجا که تاریخ به عنوان يك کل تلقی شود، این تفسیر نمی‌تواند جز در عطف به امر الاهی و متعالی صورت پذیرد. از اینجاست که تاریخ، آنجا که به عنوان تاریخ جهان در تفکر مسیحی فهم می‌شود، تالی بلافصل آن این است که قلمرو امر الاهی باشد. تاریخ نمی‌تواند به عنوان تاریخ جهان فهم شود مگر اینکه غایتی واحد برای تمام گستره‌ی آن مدنظر قرار گیرد - در خصوص تاریخ جهان در تفکر مسیحی در بخش بعدی سخن خواهیم گفت -.

بنابر این پرسش در این است که ذات تاریخ (Essence of History) چیست؟ تاریخ چگونه بر ساخته می‌شود و تك رویدادهای رخ داده در عالم، چگونه به تاریخ و رویدادهایی تاریخی تبدیل می‌شوند؟ آیا ذات آن در همین رویدادهای تاریخی، مانند جنگ‌ها و انقلاب‌ها و تحول در حکومت‌ها و اموری چون اینهاست یا به امری جز این‌ها اشاره دارد؟ چه چیزی يك رویداد را تبدیل به تاریخ و یا بخشی از تاریخ می‌کند؟

از آنچه ذکرش رفت این نکته حاصل می‌شود که آنچه شرط امکان ظهور تاریخ و فهم تاریخی است، امر فرجامین و پایانی است که در مقام غایت طرح خداوند در عالم، تاریخ رو به سوی آن دارد. آنجا می‌توان از تاریخ سخن به میان آورد که آن را پایانی بوده و این پایان، حاوی عنصری باشد که بتواند به رویدادهای رخ-دهنده در عالم در زمان‌های متفاوت، معنا داده و آنها را «در تاریخ» قرار دهد.^{۸۶} این پایان تاریخ، در فهم الیهاتی آن، چیزی جز تحقق تاریخ و تحقق طرح خداوند نمی‌تواند باشد. تاریخ، تاریخ جهان است و جهان از عدم خلق شده است.

تاریخیت عالم در قرار گرفتن میان دو سرمدیت است، از يك سو نیستی جهان و تنهایی خداوند و از سوی دیگر پایان این جهان و غوطه خوردن در ابدیتی دیگر. در این میان جهان و تاریخ، هر دو اشاره دارند به تبلور و آشکارگی خداوند و بنابر این پایان زمان، به معنای کمال در این آشکارشدگی است و این نکته اساس تفکر تاریخی در اندیشه‌ی غربی است. تاریخ و غایت آن از آنجا اهمیت دارند که تاریخ، محمل تجلی و آشکارگی خداوند است و کمال تاریخ، کمال در این آشکارگی است - نکته اینک اوگوستینوس

بسیاری از تاریخ‌نویسان ما درکی از مفهوم روش در حوزه‌ی تأملات و پژوهش‌های مرتبط با فرهنگ و به طور کلی علوم انسانی ندارند. ورود به عرصه‌ی عمومی در حوزه‌ی آکادمیک تنها با امر مکتوب سروکار دارد و هر چیزی غیر از آن، فرع بر آن است. یا ماشاالله آجودانی اگرچه آثار تاریخ‌نگارانه‌ای دارد، اما ندیدم که مبانی نظری تاریخ‌نگاری خود را روشن کرده باشد. جز چند چهره همچون جواد طباطبایی، آرامش دوستدار، همایون کاتوزیان، کمتر کسی توانسته درگیر در اندیشه‌ی نظری در حوزه‌ی تاریخ شده و بنای نظری خود را بر آن تاسیس کند. هر چند آثار بسیار ارزشمند تاریخ‌نگارانه‌ای در طی چند دهه‌ی اخیر تألیف شده که پژوهش‌های مهمی در بررسی زوایای خاصی از دوره‌های تاریخی به شمار می‌رود، تا زمانی که درکی کلی از تاریخ وجود نداشته باشد، اندیشه‌ی تاریخی نمی‌تواند ظهور کرده و در نتیجه آگاهی تاریخی قوم، می‌لنگد.

^{۸۶} با توجه به پانویس پیشین، این نکته نیز لازم به توضیح است که تنها زمانی می‌توان از «رویداد» و در واقع حضور «وضعیتی» خاص در اجتماع، تاریخ، فرهنگ و غیره سخن به میان آورد که پیشاپیش در ساحت نظری خاصی قرار داشته باشیم. قرار دادن ذیل يك ساختار مفهومی است که ما را قادر می‌سازد از وضعیتی خاص سخن بگوییم. تاریخ‌نویسی به این معنا یعنی برکشاندن رویداد به مقام مفهوم. یعنی تبدیل کردن «چیز»، به يك مفهوم و این امر زمانی ممکن است که پیشاپیش نظریه‌ای داشته باشیم که هر رویدادی در آن و ذیل آن، حیثیتی مفهومی یافته و بخشی از آن نظریه شود. به همین دلیل است که در هر سنجی از تاریخ نویسی و به تمایز مورخانی که وجود دارند، تأکیدی بر رویدادهایی می‌شود که در صورت‌های دیگر تاریخ‌نویسی یا در میان مورخان دیگر نادیده گرفته شده یا دارای اهمیت چندانی قلمداد نمی‌شود. رویدادها در هر صورتی از تاریخ‌نویسی، بخشی مفهومی از آن هستند و به حیثیت مفهوم برکشیده می‌شوند.

به همین دلیل نمی‌توانست مرحله‌ی هفتم را در تاریخ قرار دهد، که مطلق آشکارگی خداوند پیش از این، در ظهور فرزند خدا در زمین، رخ داده بود.

خداوند حقیقت مطلق است. حقیقت در معنای خاص، آن امری است که نه می‌تواند تغییر یابد و نه می‌تواند ابطال و نفی شود. این نکته اصطلاحاً همان صدق کلی و ضروری است. در نتیجه آنجا که موضوع تغییر قرار نمی‌گیرد، نمی‌تواند مقطعی و موقتی بوده و نیازمند این است که ابدی باشد. اما با اینکه ازلی-ابدی است، در جهان و در تاریخ قرار گرفته و حضور دارد.^{۸۸} این نکته بنیاد اندیشه‌ی مسیحی است. خداوند حقیقت است و در سرمدیت قرار دارد، اما با این حال در جهان و تاریخ متبلور شده است و اراده‌ی اوست که در آن جریان دارد. در نتیجه طرح مسئله‌ی حقیقت، ضرورتاً طرح مسئله‌ی زمان و به بیانی دقیق‌تر طرح نسبت میان زمان و امری غیرزمانی و یا سرمدی است. جهان به طور کلی فاقد معنا خواهد بود اگر رو به سویی نداشته باشد و غایت خداوند در طرح عالم را متحقق نکند.

این نکته نه تنها در اندیشه‌ی سده‌های میانه، که در دوران مدرن نیز همچنان مطرح است. ضرورت الاهی اگرچه در دوران مدرن مورد نقد واقع شد و مشیت خداوند دیگر چندان نظریه‌ای قابل دفاع نبود، اما ضرورت، -با استفاده از کلام هگل در خصوص انقلاب فرانسه-، از آسمان به زمین آمد و از امر متعالی، به امر استعلایی برکشانده شد. در این دوران است که تاریخ و پیش از آن زمان، با مفهوم مفهوم پیوند بر قرار می‌کند. ضرورت هم برای فرد مدرن و هم ذهن پیشامدرن مسئله‌ای اساسی است و نمی‌تواند نادیده گرفته شود و در این انتقال، تنها صورت‌بندی‌اش تغییر می‌کند.

برای فرد پیشامدرن تاریخ نمی‌تواند گستره‌ی امکان و حوزه‌ی رویدادهای تک‌افتاده و بی‌ارتباط با یکدیگر باشد، و می‌باید حاکی از ضرورتی در خود بوده و بتوان بر مبنای آن، فهمی تاریخی بدست آورد. اما به وضوح، در صرف رویدادهای خارجی، ضرورت نهفته نیست و در نتیجه تنها یک امکان باقی می‌ماند: مشیت الاهی (Vorsehung - Providence). هر چند فرایندی که در آن مشیت خداوند حصول می‌شود چنین استنتاجی نیست، اما نتیجه یکسان است. رویدادهای تاریخی اگرچه دارای ضرورت هستند و بالضروره روی می‌دهند، اما ضرورت آنها نه در خودشان، بلکه در اراده‌ی است که در آنها جریان دارد. مشیت الاهی نیز رو به سوی مقصدی داشته و غایت، نقشی اساسی در فهم طرح الاهی ایفا می‌کند. به دیگر سخن راه ما برای فهم اراده الاهی و در نتیجه فهم حوزه‌ی تحقق آن اراده، یعنی تاریخ، فهم رویکرد و وجه نظر آن است که آن نیز از فهم غایت حاصل می‌گردد. از این جاست که، برای مثال، مکاشفات یوحنا، در سده‌های میانه محوری در تفکر تاریخی بوده است. این نکته در درکی فلسفه، چیزی نیست جز نقش مفهوم آینده در فلسفه‌ی تاریخ که در تبلور آن در مقام پایان تاریخ، معناداری رویدادهای تاریخی را ممکن می‌کند.

اما در دوران مدرن و به ویژه در اندیشه‌ی کانت و پس از انقلاب کپرنیکوسی از سویی، و کنار رفتن نقش مفهوم خداوند و مشیت او از حوزه‌ی اندیشه سیاسی توسط کسانی همچون ماکیاوللی از سوی دیگر، سخن گفتن از ضرورت به مسئله‌ای دگر بار

^{۸۸} Kojeve, op. cit. 100

^{۸۹} این نکته نیازمند تفسیری مفصل است. مختصر اینکه در اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه، مشیت الاهی نقشی بسیار با اهمیت ایفا می‌نمود. تاریخ محل ظهور اراده‌ی خداوند بود و در نتیجه هر آنچه روی می‌داد، ناشی از خواست الاهی بود و تسلیم در برابر آن واجب و بنابر این، شخص پادشاه و قدرت یافتن او، در نسبت با اراده‌ی الاهی دریافته می‌شد. این نکته پیچیدگی‌های مفهومی خاصی را از نسبت دولت و کلیسا ایجاد کرده بود. ماکیاوللی با برهم زدن این قاعده بود که نقشی اساسی در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایفا نمود. نزد وی، قدرت، نه ناشی از خداوند، بلکه برآمده از سازوکاری است که بدست آوردن، حفظ و از دست دادن قدرت را می‌توان مبتنی بر آن توضیح داد. در نتیجه قدرت، به عنوان مسئله‌ی محوری سیاست، تبدیل به امری زمینی می‌شود و تالی این سخن برهم زدن نظم قدیم عالم و کمرنگ نمودن نقش کلیسا و شیادیهایی بود که اهل کلیسا در حوزه‌ی سیاست سبب شده بودند.

تبدیل شد. نقد هیومی را می‌توان به قلمروی تاریخ نیز بسط داد. به این معنا که ضرورت در درون رویدادهای عالم نیست و از روی دادن واقعه‌ی «الف»، «ب» (ضرورتاً) نتیجه نخواهد شد و نسبتی ضروری میان آنها برقرار نیست. تنها با کانت و قرار دادن ضرورت در سوژه، و به یک معنا در مفهوم، است که پس از او، در ایده‌آلیسم آلمانی، نسبت مفهوم و زمان و تاریخ دارای اهمیت می‌شود. چرا که تنها با قرار دادن ضرورت در سوژه و مفهوم است که می‌توان آن را به تاریخ بازگرداند و این خود تحولی بنیادین، نه تنها در تاریخ‌نویسی، بلکه در فهم تاریخی است. کانت با طرح افکندن دگرباره‌ی غایت و تاثیر آن در امور عالم، و با بیان اینکه غایت نه با فهم، که با تخیل نسبت دارد، غایت را با اراده

پیوند داد و در نتیجه پس از او، تاریخ دیگر نه حوزه‌ی فهم و شناخت (علمی)، که حوزه‌ی ساخت است. از آن پس ضرورت تاریخ نه رابطه‌ی ضروری میان هستومنها و نه برآمده از اراده‌ی خداوند و طرح الاهی تاریخ، بلکه ناشی از سوژکتیویته است. از اینجاست که منشاء ظهور تاریخ، آگاهی تاریخی و نیز اندیشه‌ی تاریخی، دیگر نه پیامبری - در معنای ارتباط با اراده‌ی الاهی - است و نه تکررهای طبیعت‌شناسانه‌ی رویدادها، بلکه امری است سوژکتیو که ریشه‌ی اساسی خود را در نظریه‌ای دارد که تاریخ را ممکن کرده است.

مفهوم در معنای هگلی و کانتی آن به معنای ایده‌ی ایده است که زمان و واقعیت زمانمند را متعین می‌کند. هگل صراحتاً بیان می‌کند که «زمان، خود مفهوم است، [مفهومی] که آنجاست»^{۹۰}؛ و اضافه می‌کند که زمان، مفهومی جا-هستنده (*daseiende Begriff*) است. که تمایزیابی و به یک معنا گسست در روح و در وحدت انتزاعی اولیه است که حرکت و فرایند تقوم روح - همان تبلور و آشکارگی و در نتیجه فرایند برون‌ذاتیت روح - را شکل داده و همین امر، به معنای ظهور زمان در واقعیت است.^{۹۱} اثر واقع از اینجاست که واقعیت، به مثابه امری در زمان و زمان‌مند تلقی می‌شود. به دیگر سخن، آنچه کل را به حرکت در آورده و بنابر این صورت جوهر، جوهر به مثابه‌ی محتوا، را متعین می‌کند (که در واقع اثر زمان است)، تحت مفهوم سوژه دریافت می‌شود. به این معنا، و با توجه به فهم دوگانه‌ی روح به عنوان جوهر و سوژه، اگر جوهر وجود در خود است، سوژه وجودی است برای خود. به این معنا، سوژه وجودی است که از واسطه‌مندی به گسست و تمایز رسیده و از این رهگذر توانسته به خود بازگردد و خود را در مقام موضوع اندیشه متقوم کند و این نکته، به هیچ صورتی نمی‌تواند ممکن شود مگر به صورتی زمان‌مند.

به این معنا، روح، کل، آنچه هست، در زمان است، و نمی‌تواند بدون زمان دوام آورده و اساساً زندگی و حیاتی داشته باشد. حیات روح، در مقام سوژه، حیاتی است زمان‌مند. زیست روح، ضرورتاً زیستی است در زمان و زمانی. هیپولیت در توضیح این نکته می‌نویسد: «باید به وساطت اندیشید. مطلق، وساطت، یعنی شدن است؛ و زمان از نظر هگل همان مفهوم فراباشندگی (*da sein*) خواهد بود. با این همه، این امر ما را به ارسطو باز می‌گرداند که می‌گفت دگرشدگی در طبیعت، چیزی جز سرچشمه‌ی یک بازگشت

^{۹۰} “Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist”, quoted in Kojève, op. cit. 101

^{۹۱} Kojève, op. cit. 102

دائمی نیست. خود طبیعت [در بنیان خود] متحجر و بی تاریخ است، تنها روح است که تاریخ دارد و این نکته‌ای است که هگل در اینجا به آموزه‌ی ارسطو افزوده است (۹۲) ۹۳

در نتیجه جوهر می‌بایست در زمان باشد و در این میان خود را تبدیل به سوژه کند. زمان‌مندی، همان وساطتی است که در خود، شدن است. به بیان هگل: «جوهر زنده وجودی است که در حقیقت جوهر است. به دیگر سخن جوهر تا آنجا واقعی و برون‌ذات است که جنبش و حرکتی باشد در طرح خود و واسطه‌ای باشد در خود-دیگر شدن‌اش با خودش» ۹۴.

هگل آشکارا درگیر در مسئله‌ی پایان تاریخ است. تأملات تاریخ‌شناسانه‌ی او و فهم فلسفی او در خصوص تاریخ، به ضرورت او را با مسئله‌ی پایان تاریخ و بطور کلی فرجام‌شناسی پیوند داده است. دوران‌مایه‌ی بنیانی اندیشه‌ی هگل فهم آن چیزی است که تاریخ و فرهنگ انسانی را ممکن کرده است. ردیابی تناوردگی الاهیاتی فرهنگ و اندیشه‌ی انسانی از دوران جنینی و کودکی و مراحل رشد نیافته تا دوران بلوغ و پختگی، و فرایندی که در آن و توسط آن، صورت‌های بالغ (تر) را به خود می‌گیرد، محور اصلی در تأملات فلسفی هگل است. این فرایند برای هگل فرایند تناوردگی است؛ فرایند درونی کردن (Bildung) عقلانیت در تاریخ. ۹۵

هگل، تاریخ را فرایندی می‌داند که در آن، آگاهی از گام‌های نخستین خود حرکت کرده و به تدریج، رشد و گسترده‌گی یافته و به مراحل بالاتر می‌رسد. در نتیجه تاریخ، برای او، اولاً تاریخ رشد و تناوردگی - آگاهی - است و ثانیاً تاریخی است افزاینده که ذیل مفهوم پیش-رفت قابل درک است.

درک هگل بوضوح درکی ست الاهیاتی که ریشه در مبانی کلامی مسیحی دارد. هگل اگرچه بدون تردید متکلم نبوده و درگیر تأمل فلسفی در خصوص عالم است، اما با عناصری سروکار دارد که ریشه در کلام مسیحی دارد - و این منظور ما از الاهیات است که پیش از این نیز ذکر شد - . این نکته البته حیثیتی فلسفی را در خود نهفته دارد. هگل درگیر فهم تاریخی عالم است و تاریخ برای

۹۲ هیپولیت، همان، ۷۰

۹۳ بیان این نکته همراستا با موضع این کتاب در مورد ساختار تاریخ‌شناسی اندیشه‌ی یونانی است. هر تغییر و هر رویدادی در طبیعت، مطابق الگو و قانون‌مندی مشخصی رخ می‌دهد و به این معنا بازگشتی دائمی است و نمی‌تواند تاریخ داشته باشد. تنها با اضافه کردن مفهوم اراده متعالی در الاهیات مسیحی و روح و عقل در کلام هگلی است که تاریخ ممکن می‌شود.

Hegel, *PhS*, p. 10, quoted in Seale, op. cit. 42^{۹۴}

Berthold-Bond, Daniel. "Hegel's Eschatological Vision: Does History Have a Future?", *History and Theory*, Vol. 27, No. 1 (Feb., 1988), p. 14, available in <<http://www.jstor.org/stable/2504959>>

۹۴ مفهوم روح در هگل بسیار به فهمی که کلام مسیحی در سده‌های میانه‌ی متاخر از خداوند داشت نزدیک شد و بیراه نیست که بسیاری تلاش نموده‌اند که آن را با توجه به کلام مسیحی تفسیر کرده و آن را با خداوندی پیوند دهند که در طول زمان و ذیل مفهوم فرآیند، در تاریخ متجلی شده و نهایت این آشکارگی در پایان آن است. هگل از هر دوی این وجوه استفاده کرده است؛ هم به فهم تاریخی از روح بسیار بها داده و روحی که از آن سخن می‌گوید روحی تاریخی است و هم بر وجه نتیجه بودن آن بسیار تأکید کرده است. امر حقیقی خود را در مقام نتیجه ظاهر می‌کند. روح هم ابژه است و هم خودآگاهی و از طریق خودآگاهی به مسئله‌ی فردیت پیوند می‌یابد. حیثیت نظام‌مند اندیشه‌ی او نیز ریشه‌ای در تثلیث مسیحی دارد. خدای مسیحی، بویژه در تفسیری که در دوران متاخر سده‌های میانه ارائه می‌شد، در عین حال که دارای استقلال اشخاص است، اما اشخاص تنها در تثلیث می‌توانند به وحدت دست یابند. تحقق خداوند در عالم - تاریخ - نیز چیزی جز تحقق و ظهور و عینیت یافتن تثلیث نبوده و آنجا که تاریخ بر مبنای تثلیث مورد تقسیم‌بندی قرار می‌گرفت، تنها در کلیت خود، یعنی در هم‌نشینی اشخاص تثلیث بود که وحدت درونی خود را کسب می‌نمود. هگل این خوانش را که دانش تنها در نظام‌مندی خود است که حیثیت واقعی و برون‌ذات خواهد داشت و نسبتی که با استدلال او در مورد خداوند دارد تأیید می‌کند. هر چند آن را گزاره‌ای بنیادین نمی‌داند، بلکه تنها نام تصور بر آن می‌نهد و اشاره می‌کند که روح، بیان و ظهور کامل و نهایی لوگوس است (Harris, op. cit. 576). در تصویری که امر مطلق را به مثابه روح بیان می‌کند. در واقع در روح است که امر مطلق واقعی و برون‌ذات است. در نتیجه برای آنکه بتوان به فهم امر مطلق نائل شد،

او صرفاً رویدادهای گسسته از هم نیست، بلکه در چیزی ریشه دارد که این رویدادها را تبدیل به تاریخ می‌کند. فهم برای او شدن است و به عنوان همین شدن، عقلانیت است.^{۹۷} این نکته به معنای این است که ذات امر و خود موضوع (die Sache selbst - the Thing itself)، نه امری ثابت و نامتغیر چونان نتیجه - که حقیقت خود را، بنابر فرض، در همین ثبات دارد-، بلکه چیزی است در حرکت و جنبش و بنابر این، فهم آن، به معنای فهم آن در همین فرایند حرکت و جنبشی است که در بنیان او قرار دارد. «امر حقیقی، در این معنا، شدن خویش است؛ دایره‌ای است که پایانش را چون مقصود نهایی خود فرض گرفته و این پایانش را برای آغازش دارد و برون‌ذات نمی‌شود مگر با انجام و پایانش.»^{۹۸}

این نکته در واقع معنای فرایند دیالکتیکی است، پایانی که دگریار آغاز است، اما در پایان و در واقع در پیوند با امر کلی است که می‌تواند برون ذات و واقعی شود. در این میان، جنبش و حرکت از زندگی جوهری به سوی کلیت و تفکر عام است که هگل آن را ظهور فرهنگ می‌نامد، و این همان فرایندی است که فلسفه پی می‌گیرد. به بیان هگل: «امر واقع نه در مقصود نهایی اش، بلکه در اجرائیش به اتمام می‌رسد. نتیجه را هم نباید کل برون‌ذات دانست، مگر وقتی که با شدن اش در نظر گرفته شود. مقصود نهایی، برای خود، امر عام نازنده است.»^{۹۹}

اما آنچه در این میان دارای اهمیت است، تاکید هگل بر این نکته می‌باشد که کلیت و امر عام، در بنیان خود، شامل امر خاص و جزئی و فردانی نیز است و به نوعی این نکته را بیان می‌کند که کلیت، بدون امر جزئی وجود نخواهد داشت. کلیت نزد هگل، کلیتی از نوع وحدت عامی که شلینگ در ذهن دارد نیست؛ وحدتی که در آن تمایز و به طور کلی امر خاص و فردانی در جزئیت اش از میان رفته و وحدتی شهودی نمودار می‌شود - هگل در «پیشگفتار» این نوع وحدت عام و شهودی را چونان شی می‌داند که در آن همه چیز سیاه است؛ این مثال به نوعی نشان می‌دهد که در چنین وحدتی، تمایز و گسست میان امور قابل تشخیص نبود و به نوعی وجود نخواهد داشت. - در واقع این همان نقد بنیادینی است که هگل در «پیشگفتار» متوجه شلینگ و یاران وی می‌کند و سبب ناخشنودی شلینگ می‌شود.

هگل مکرراً بیان می‌کند که مطلق او، به مانند آنچه در بالا آمد، مطلق نیست که به معنای وحدت صرف بوده و در بساطت محض، با خود اینهمان باشد، بلکه وحدت در کثرت و در واقع وحدتی است که در آن، جزئیت امر جزئی حفظ شده و تکثر همچنان، اما در وحدت با کل، پایدار می‌ماند. این وحدت کلی ارگانیکی است که شامل خودهای منفرد و به طور کلی افراد زیادی است. نقدی

بایست آن را در مقام روح درک کرد و این نکته در واقع آغاز تلاش هگل در نظام علم است. به دیگر سخن، این بیان و اظهار کردن است که تصور را تبدیل به والاترین مفهوم می‌کند. امر مطلق، تنها به عنوان و چونان روح می‌تواند برون‌ذات باشد. به عبارت دیگر، مطلق، تا هنگامی که چونان روح در نیاید، متحقق نخواهد شد و روح نیز تا هنگامی که به صورت سوژه در نیاید، برون‌ذات نخواهد شد. این روح، امری است که در تاریخ متجلی شده و در واقع برون‌ذاتیت خود را در آن به نمایش گذاشته و به بیان بهتر، از آن یافته است. این تصور اما در فهم دینی و درکی که از آن در کلام مسیحی وجود دارد نمی‌تواند برون‌ذات باشد. روح القدس، به عنوان یکی از اشخاص تثلیث که بر کلیسا استیلا دارد و در واقع راهنمای آن در طول تاریخ است، امری است که از خارج آمده است و جایگاه اصلی آن در آسمان است. او امری خارج از دستگاه بوده که به ناگاه خود را وارد آن کرده است. به بیان دیگر، وجود او به عنوان سوژه در بیرون و آسمان است؛ بنابر این ما آن را به عنوان جوهر درک می‌کنیم، اما سوژه‌گی آن به عنوان منبای متعالی باقی می‌ماند و تنها زمانی می‌توان از آن عبور کرد که تجلی روح در تاریخ، تجلی اش در خودش باشد. به دیگر سخن تنها زمانی می‌توان آن را تبدیل به امری برون‌ذات نمود که روح، خود را در تاریخ متجلی کرده و چیزی نباشد جز همین تجلی در تاریخ.

^{۹۷} هگل، پدیدارشناسی جان، ۱۱۲

^{۹۸} هگل، پدیدارشناسی، ۶۸

^{۹۹} هگل، پدیدارشناسی، ۵۰

که وی بر شلینگ وارد می‌کند نیز در همین راستاست و اشاره دارد بر مسئله‌ی وحدت شهودی (هر چند به این مسئله به طور کلی در نوشته‌های فارسی کمتر پرداخته می‌شود، اما شلینگ پس از انتشار پدیدارشناسی، نقدهای مهمی را بر آن وارد کرد که محوریت آن، تا جایی که نگارنده در خصوص آن مطالعه کرده است، بر مفهوم ضرورت در ساختار اندیشه‌ی هگل باز می‌گردد. در حالی که شلینگ تلاش دارد گستره‌ای از آزادی را در بنیان «مطلق» بی‌ریزی کند، بیان می‌دارد که ضرورت در تفکر هگل جایی برای آزادی «مطلق» در نظر نمی‌گیرد).^{۱۰۰}

برای هگل، کلیت و امر عامی که فلسفه با آن سروکار دارد و برای فهم و دریافتن خود موضوع ضروری است، خود، برآمده از جزئیت و در واقع بیان طبیعت آن است. در نتیجه فلسفه می‌بایست با کلیتی مواجه شود که شامل امور فردی و خاص است و هر کدام برای دیگری ضروری است. در واقع میان آنها ضرورتی متقابل حاکم است و هیچ کدام از وجوه آن را نمی‌توان نادیده گرفت. کلیت و جزئیت دو سوی یک ارتباط متقابل هستند. از سویی، امر کلی تنها زمانی کلی، در معنای مورد نظر هگل، خواهد بود که شامل امور جزئی و فردانی و خاص باشد، و از سوی دیگر، جزئی، تنها به عنوان بخشی از کل و عنصری که در کل جایگاهی را در اختیار دارد قابل درک - و از آن مهمتر، قابل موجود و معنادار - است. بنابر این هر دوی این امور، برای وجود و تحقق سویی دیگر این ارتباط، ضروری بوده و نقشی محوری دارند. بدون جزء، شدن کل از میان خواهد رفت و بدون کل، جزء تحقق نیافته باقی خواهد ماند و هیچ گاه ذاتش ظهور نخواهد کرد.

مفهوم، به این معنا، مصالحه و هم‌نشینی ایندو است؛ هم‌نشینی امر جزئی و امر کلی. اما امر جزئی، که به معنای فردانیت و نظرگاه فردی بوده و فردیت در میانه‌ی آن ظهور می‌کند، تنها زمانی می‌تواند کامل شده و خود را به عنوان امری متحقق شده در نظر بگیرد که بتواند به طور حقیقی، خود را در مقام بخشی از کل تلقی کند. 'و این نکته البته همان معنای دقیق فرهیختن فردیت است که خود - آگاهی‌اش را از موجودی تک - افتاده و در خود، ارتقا داده و به عنوان عضو و دقیقه‌ای از کل مورد درک قرار می‌دهد. به بیان هگل: «اندام‌های مستقل برای خوداند؛ اما برای خود بودی‌شان بیشتر به طور بی‌واسطه بیانگر بازتابشان در وحدتی است که به نوبه‌ی خود در حکم شقاق [و تقسیم شدن به] قالب‌های مستقل است. وحدت، دچار شقاق است زیرا وحدتی مطلقاً سلبی یا وحدتی نامتناهی است؛ و از آنجا که وحدت ماندگاری هم دارد، تفاوت نیز فقط در آن از به خودقائمی یا به خودایستادگی، برخوردار است. این به خود ایستادگی قالب، حکم نوعی تعیین‌پذیری برای یک دگر را دارد، چرا که دچار شقاق است؛ یعنی که رفع شقاق از رهگذر یک دگر صورت می‌گیرد. ولی این گنایی رفع شقاق، در ضمن، در درون هر قالب نیز هست. زیرا درست همین سیالیت است که بستر ماندگاری قالب‌های به خودقائم را تشکیل می‌دهد. این جوهر، اما نامتناهی است؛ از اینجاست که قالب، در عین ماندگاری خویش، حکم شقاق یا رفع برای خود باشندگی‌های خویش را دارد».^{۱۰۲}

از اینجاست که اکتفا به رویدادهای گسسته از هم و تجربی، تاریخ نخواهد بود، بلکه تنها زمانی می‌توان از تاریخ سخن به میان آورد که عنصری دیگر آنها را به یکدیگر پیوند داده باشد. حتی بیش از این، «رویداد» تنها آنجا می‌تواند به عنوان رویدادی در عالم و بنابر این رویدادی معنادار فهم شود که پیش از آن درکی تاریخی وجود داشته باشد. بدون درکی تاریخی که در ذهن وجود داشته باشد، متفکر به هیچ وجه با موضوع اندیشه مواجه نیست و رویداد نمی‌تواند در مقام موضوع تفکر صورت‌بندی شود، بلکه تنها «واقعیتی تجربی» دارد که حتی قابل بررسی تاریخی نیز نخواهد بود. در واقع بدون این رویکرد، رویداد این امکان را نمی‌یابد که

Koslowski, op. cit. 7^{۱۰۰}

Gadamer, op. cit. 58^{۱۰۱}

۱۰۲ هگل، پدیدارشناسی، ۲۳۵

مورد «مشاهده» قرار گیرد. از اینجاست که می‌توان مدعی شد که آنچه ابتداست (به لحاظ منطقی)، نه رویدادهای تاریخی، بلکه مبنایی است که پیش از آن («پیش» به معنای منطقی)، برای تاریخ، به مثابه يك كل در نظر گرفته شده و یا نظریه‌ایست که در خصوص بخشی از تاریخ بکار افتاده است. به این سبب است که رویدادی تاریخی که در نظریه‌ای خاص محل توجه نبود، با گردش و تحول در نظریه، معنادار شده و می‌تواند توضیح دهنده و تبیین کننده باشد. در نتیجه آنچه فاقد معنا بود، با تأمل نظری (spekulativ)، معنادار می‌شود.

این نوسانی که در اندیشه میان مشاهده و فهم عالم در مقام امری واحد و نیز به صورتی حجمی از کثرات وجود دارد، برای هگل تنشی است که عقل و فاهمه درگیر آن هستند و البته، در فرایند حرکت و جنبش روح، تنشی است بنیادین و ضروری. فاهمه، مرزهای میان مفاهیم و محدودیت‌های نگره‌های ذهنی و نیز توصیفات چیزها را بنیان نهاده و بنابر این درگیر جزئی‌سازی و پدید آوردن امور فردانی است، در حالی که، به بیان هگل، عقل، فعالیت و کردار غایت‌مند می‌باشد.^۳ غفل در تلاش است که این مرزها و این محدودیت‌ها را بوسیله‌ی نسبت دادن دقیق و برآیندها با کل، از میان بردارد و این کار تنها از طریق به میان آوردن «غایت» شدنی است. هگل به دقت به این نکته اشاره می‌کند که عقل، بواسطه‌ی غایت است که می‌تواند امور را، امور جزئی و فردانی را، از بنیان، به یکدیگر پیوند داده و آن‌ها را ذیل يك كل فهم کند، به طوری که معنای آنها در ارتباط با یکدیگر طرح شود.

اما برای دستیابی به این مبنا، نیازمند درکی الاهیاتی از عالم هستیم که خود را در کلام مسیحی متبلور کرده است. این درک مسیحی، تاریخ را گستره‌ای می‌داند از ظهور و آشکارگی خداوند و کمال در این آشکارگی. معنا و سویی در تاریخ است که برآمده از عنصر الاهی حاضر در آن می‌باشد. از اینجاست که تاریخ، صرفاً شکلی از زمان نیست، بلکه پیش از آنکه اساساً زمان باشد، مکان است. تاریخ محل تبلور و آشکارگی خداوند است. هگل در سومین جلد فلسفه‌ی تاریخ ارجاعی دقیق به این نکته دارد. «تاریخ فرایند خود روح است، آشکارشدگی خویش، از آگاهی نخستین و پوشیده ... از آنجا که مطلق، روح را فرمان می‌دهد که «خودت را بشناس»، باشد که تحقق‌یابی و متکامل شوی».^۴ ذکر نتیجه تاریخ برای او نوعی از تحقق است و این نکته اصلی اساساً مسیحی است. (در فصل بعدی به تفصیل بیان خواهیم نمود که) برای متفکرین مسیحی سده‌های میانه، و به ویژه جوآکیم فیوره‌ای، تاریخ، تحقق و گسترش در آشکارگی خداوند در مقام تثلیث است. جوآکیم به روشنی طرحی در اندیشه‌ی تاریخی مسیحی در انداخته است که مبتنی بر آن، فرایند تاریخی، فرایندی است اولاً مبتنی بر تثلیث که هر عصری از آن به یکی از اشخاص تثلیث تعلق دارد (که در نتیجه‌ی آن جوآکیم تاریخ را به سه عصر یا وضعیت بی‌رونده تقسیم می‌کند)، و ثانیاً سوبیه‌ی آن، نه رو به فساد و اضمحلال، بلکه رو به پیش‌رفت و تناوردگی‌ای است که این نیز برآمده از گسترش آشکارگی خداوند است - نزد جوآکیم فیوره‌ای، در نتیجه، تجلی مسیح در مقام فرزند خداوند در زمین، اوج آشکارگی خداوند در تاریخ نبود، بلکه خود تاریخ، و گسترش آن، گسترش تجلی خداوند در مقام تثلیث است. خداوند بنابر ذاتش، خیر مطلق است و در نتیجه هرچه تاریخ پیش می‌رود، آشکارگی خداوند و از اینرو خیر، در عالم بیشتر می‌شود. در واقع این گردش کلامی است که مبنای اندیشه‌ی تاریخی را بی‌ریزی می‌کند. در هگل نیز همین نکته و تنها با استفاده از عناصر دیگری بکار گرفته می‌شود. تاریخ برای او گسترش و تجلی عقل است و پیش‌رفت در آن، برآمده از این اصل است.

^{۱۰۳} هگل، پدیدارشناسی، ۷۳

^{۱۰۴} 3 vols, transl. E. S. Haldane and F. H. Simson Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*,^{۱۰۴} (New York, 1974). Vol. III, p. 7

از اینجاست که هگل رویکردی متفاوت نسبت به بسیاری از فلاسفه‌ی روشنگری نسبت به دین دارد. به باور او دین می‌تواند بدون فلسفه وجود و حیات داشته باشد، اما فلسفه نمی‌تواند بدون دین به حیات خود ادامه دهد. تا آنجا که ایده‌ی فلسفی را ایده‌ی خدا می‌داند؛^۵ لحدایی فیلسوفانه که مبانی ظهور اندیشه‌ی تاریخی را فراهم می‌کند. «دست خداوند» در تاریخ جریان دارد و آنچه رخ می‌دهد، در راستای تحقق اراده‌ی خداوند به عنوان خیر مطلق است. تحقق نیز، اگرچه در تمام طول تاریخ جریان دارد و تاریخ، محل آشکارگی است، اما این آشکارگی جز در پایان، به کمال نخواهد رسید - و این معنایی از تحقق امر الاهی است که توسط جواکیم بسیار بر آن تاکید شد، اما متکلمین دیگر مسیحی ضرورتاً چنین رویکردی نسبت به تاریخ نداشتند - و تحقق کامل تاریخ، جز در تحقق کامل خداوند در آن، در پایان تاریخ نخواهد بود. از اینجاست که «پایان»، مبنای معنای تمام گستره‌ی تاریخ است.

این نکته ناچار سوبه‌ای فرجام‌شناسانه به اندیشه‌ی هگل داده و بنابر آن، برای هگل هم نظریه‌ی تاریخ و هم نظریه‌ی دانش، جز در پرتو رویکرد فرجام‌شناسانه قابل فهم نیست.^۶ هرچند در خصوص فرجام‌شناسی در اندیشه‌ی هگل همچنان ابهام وجود دارد و به طور کلی دو رویکرد در خصوص آن می‌توان بیان نمود. نخست رویکردی است که مبتنی بر امر مطلق و کمال امر مطلق در تاریخ است که می‌توان آنرا نگاه مطلق‌گرا (absolutist) نامید و به نوعی، استمرار همان نگاه مسیحی مبتنی بر تحقق کامل و پایان تاریخ است و دیگری نگاهی است که نگاه دوره‌ای-تاریخی (epochal) است. نگاه نخست بر این نکته تاکید دارد که تاریخ به نهایت و کمال خود دست یافته و پایان می‌پذیرد و این نهایت، کمال امر مطلق خواهد بود. اما رویکرد دوم قائل به صورت‌بندی پایان مطلق برای تاریخ نیست، بلکه فهمی دیگر از فرجام ارائه می‌دهد که بنابر آن، تاریخ گستره‌ای است گشوده که تحقق، در فرایندی دیالکتیکی پیش می‌رود و هر فرجامی، آغازیست بر فرایندی نوین.

هر کدام از این رویکردها می‌تواند فهمی متفاوت از متافیزیک او را برای ما ممکن کند که بازتاب اساسی آن در نظریه‌ی دانش است؛ و به طور کلی نکته‌ای بنیادین در ایده‌آلیسم آلمانی بشمار می‌رود. بخشی از بیان هگل در این خصوص باز می‌گردد به تأملات فیشته درباره‌ی نظریه‌ی دانش. هگل در جلد سوم تاریخ فلسفه می‌نویسد «نظریه‌ی دانش فیشته کشاکش و ستیز آگو و ابژه را، به مثابه فرایندی مستمر و بی‌انتها مورد تأمل و بررسی قرار می‌دهد. فرایند افزاینده‌ای که هیچ‌گاه به پایان نخواهد رسید».^۷ فیشته در نسبتی که میان آگاهی انسان و جهان به عنوان موضوع اندیشه و در واقع خود و غیر-خود برقرار می‌کند، کشاکشی همیشگی را ملاحظه می‌کند که میان آنها جاریست. کشاکشی که هیچ‌گاه به پایان (خودش) دست نخواهد یافت.^۸ اما برای هگل حیثیتی دیگر از این امر در میان است. او اگرچه میان آگاهی و موضوع اندیشه نسبت برقرار می‌کند، اما به دنبال این است که چگونه دانش انسانی می‌تواند خودش را از این فرایند نامتناهی رهانیده و به طور مطلق از تنهایی و محدودیت آزاد کند. و این نکته نیز بوسیله‌ی حل کردن فرایند نامتناهی در یک پایان متحقق می‌شود.^۹ به دیگر سخن، پایان یافتن تاریخ برای هگل راهی است برای رهایی سوژه از

Hegel, the History of Philosophy, op. cit. 11^{۱۰۵}

Berthold-Bond, op. cit. 14^{۱۰۶}

Hegel, op. cit. 501^{۱۰۷}

Hegel, the History of Philosophy, op. cit. 492^{۱۰۸}

Berthold-Bond, op. cit. 15^{۱۰۹}

کشاکش بی‌نهایت میان او و جهان، در جایی که شناخت و جهان به «تطابق نهایی» می‌رسند. لجاجی که روح به کمال کار خودش نائل می‌شود، و جنبشی به سرانجام می‌رسد که در آن خود را شکل داده است. بنابر این بحثی در این مورد نیست که هگل از انتهای تاریخ و «سرانجام» پیشرفت روح در دانش مطلق صحبت کرده است. آنچه قابل بحث است این نکته است که وی از این عبارات چه معنایی در ذهن داشته است. در واقع سخن بر سر این است که او چه معنایی از مفاهیم یا عباراتی مانند پایان، کمال، اختتام (the conclusion)، و یا غایت تحقق (consummation) تاریخ در ذهن دارد؟

هگل نکته‌ای اساسی را در ساختار اندیشه‌ی خویش طرح می‌کند و آن اینکه «کل، حقیقت است». حقیقت تنها زمانی می‌تواند به تمامی آشکار شود که کل متحقق باشد؛ بنابر این حقیقت نه بخشی از کل، که در بنیان خود، کل می‌باشد. جزء، تا زمانی که متعلق به کل و جزء یک کل نباشد، از حقیقت بهره‌ای نتواند برد. این نکته میراثی است از ارسطو و تاکید او بر نسبت میان جزء و کل. جزء، زمانی می‌تواند به رسمیت شناخته شود، که جزئی از یک کل باشد و در واقع این کل است که به جزء معنا می‌دهد. سخن در مورد تاریخ نیز برای هگل حاوی چنین معنایی است. تاریخ اگر حاوی پایان نبوده و کلی در کار نباشد، نمی‌توان حقیقت را در آن جويا شد. داوری عالم و پایان تاریخ، ظهور و کمال حقیقت در آن است. اگر تاریخ و شناخت پایان نداشته باشند و به سوی آینده گشوده باشند، کل، در معنای امر متعین، در کار نخواهد بود. اگر آینده امری گشوده باشد، مطلقیت مطلق، محل تردید خواهد شد. در نتیجه تاریخ تنها با پایان یافتن و کمال دانش مطلق است که می‌تواند جلوه‌گر حقیقت نهایی باشد.^{۱۱۱}

اما این تنها تفسیر خاصی از نظریه‌ی هگل در این خصوص است. دانش (Wissenschaft) و وجود (Sein)، هر دو برای هگل، در معنای ذات دیالکتیکی و غایت‌شناسانه‌ی فرایند صیوروت مورد تحلیل قرار می‌گیرند. اطرورت نبض زندگیست، اصل زندگی بخش وجود و دانش، و این نبض زندگی، در فرایندی دیالکتیکی متحقق می‌شود، چرا که خرسندی (satisfaction) روح، در چیزی است که مرگ طبیعی را سبب می‌شود.^{۱۱۲} این نکته به این معناست که هیچ اختتام و انجام مطلق (absolute completion) در دانش و وجود نمی‌تواند ممکن گردد، بدون اینکه پیش از آن، همین ذات - که از آن سخن رفت -، از میان

^{۱۱۱} Hegel, "Philosophy of mind", (part three of the *Encyclopedia*), quoted in Berthold-Bond, op. cit. 15

^{۱۱۲} مطلق نقشی پیچیده در اندیشه‌ی هگل دارد. به بیان هگل، مطلق جوهر نیست، بلکه همچنین، به همان میزان، سوژه است. این سخن از بیان هگل دارای اهمیت بسیاری است. این جمله می‌توانست به این صورت بیان شود که مطلق نه تنها جوهر است، بلکه سوژه نیز می‌باشد. اما بیان اینچنینی در هگل مقصود خاصی را دنبال می‌کند. آنطور که در بخش‌های پیش‌رو بررسی خواهیم نمود، این نکته به این معناست که امر مطلق می‌بایست خود را به عنوان جوهر به طور مطلق نفی کرده و بتواند خود را به عنوان تمامیت خود-آگاه روح که به همان میزان سوژه است موجود کند. مطلق اگر همچون سوژه گام به میان نهد، راهی برای تجلی برون‌ذات خود نخواهد داشت و این به معنای عدم تحقق آن است. این نکته در واقع محور پژوهش‌های است که در پدیدارشناسی بیان شده است. تحقیقی که فردیت، به عنوان برآیندی بنیادین از روح دارد، راهی است به سوی خودآگاهی روح و این مسئله‌ی اساسی در پدیدارشناسی است. به دیگر سخن تجلی جوهر در مقام سوژه، راهی است که روح برای خود-آگاهی طی می‌کند و در این میان نقش بنیادین، بر عهده‌ی فردیت است. فرد انسانی است که با نقشی که ایفا می‌کند، روح را قادر می‌سازد که به خودآگاهی برسد و در نتیجه قله‌ی بررسی‌های هگل است. از اینجاست که نمی‌توان به درکی دقیق از پدیدارشناسی دست یافت، مگر آنکه نشان داد که فرد، چون مراحل آگاهی را طی می‌کند. ب.گ. به:

Harris, *Hegel's Ladder*, Vol. I: The Pilgrimage of Reason, Cambridge, 1997, p. 54

Berthold-Bond, op. cit. 16^{۱۱۲}

Hegel, the History of Philosophy, op. cit. 74^{۱۱۳}

برداشته و تخریب شود. اما از سوی دیگر هگل نظام فلسفی خود را به عنوان نظامی ارئه می‌دهد که در جستجوی تحقق دانش مطلق و حقیقت مطلق می‌باشد که مطلق‌بودگی‌اش نیز وابسته است به کلیت شکل‌واره‌های (Gestalten) روح. این نکته‌ی اخیر به معنای اختتام و پایانی در دانش، وجود و تاریخ است؛ دستیابی به غایتی که تحقق کل و در نتیجه کمال در حقیقت را ممکن می‌کند. این نکته باز می‌گردد به جایگاه مفهوم نظام در اندیشه‌ی هگل. هگل نه تنها فیلسوفی نظام‌مند است، که در مرحله‌ای بالاتر فیلسوفی است که به طور کلی مفهوم نظام را مورد تأمل فلسفی قرار داده و در نتیجه نظام‌مندی و در مجموع مقصودش از نظام و دانش نظام‌مند، امری است کاملاً آگاهانه که درکی مشخص از آن دارد. برای هگل، دانش، اساساً تنها در نظام‌مندی خود و در یک دستگاه مفهومی است که می‌تواند خود را باز یافته و تبدیل به دانش، در معنای مورد نظر او گردد!^{۱۱۵} «دانش، جز به عنوان علم یا به عنوان دستگاه، برون‌ذات و واقعی نمی‌شود و قابلیت گزارش‌پذیری (قابلیت ترسیم و نشان دادن) به خود نخواهد دید».^{۱۱۵}

بنابر این ما با دو تفسیر از مفهوم آینده مواجه هستیم، و تقابل میان این دو تفسیر است که در گستره‌ی اندیشه‌ی هگل مشاهده می‌شود. از یک سو آینده‌ای که رو به پایان است و از سوی دیگر آینده‌ای که گشوده است و در فرایندی دیالکتیکی، خود را می‌گستراند و امکانات خود را متبلور می‌کند. هر کدام از این رویکردها اما در تفسیری خاص نمایان می‌شوند. نزد هگل تاریخ از یک سو کرسی مرگ (slaughter bench) سعادت انسان و از دیگر سو تأثر و نمایشی است که در آن همه «زخمهای روح» درمان می‌شود.^{۱۱۶}

۱۱۷

^{۱۱۴} هگل، پدیدارشناسی، ص ۷۴

^{۱۱۵} Solomon, in the Spirit of Hegel, p. 294

^{۱۱۶} Berthold-Bond, op. cit. 16

^۱ مسئله‌ی بنیادی هگل در ارتقا آگاهی یافتن راه و شیوه‌ای است که هم بتواند آگاهی طبیعی را در بر گرفته و برای آن قابل قبول باشد و هم بتواند با اسلوب نظری (speculative) سازگار باشد. فرد تا جایی که درگیر در امر جزئی است و نتوانسته امر کلی را دریابد، فردی است نافرہیخته. گسستگی این فرد از کل، منجر خواهد شد به از خودبیگانگی و در نتیجه عدم استمرار خود-آگاهی در فرایند ارتقا یابنده‌ی آن. به بیان هگل، خود-آگاهی از آنرو در خود و برای خود هست که در خود و برای خود برای خود آگاهی دیگری است؛ یعنی خود آگاهی نیست مگر چون باز شناخته شده توسط دیگری. هگل، پدیدارشناسی، ۲۴۲. راهی که هگل بر می‌گزیند، نشان دادن و در واقع آگاه ساختن آگاهی از تجلیات و تبلورات گوناگونی است که خود آگاهی در فرایند حرکت روح در بر می‌گیرد. هر کدام از این دقیق و برآیندها یکی از دقایقی هستند که آگاهی از طریق تصور در خودش و در نتیجه به مثابه دقیقه‌ای متعین بازنمایی می‌کند. این نشان دادن و در واقع به تصویر در آوردن برای آگاهی مستلزم دریافتن وضعیت‌ها و ساختارهای تاریخی و فرهنگی است. نکته اما در این است که به بیان هگل «مجموعه‌ی وضعیت‌ها و ساختارهایی که آگاهی در این مسیر مورد تجربه قرار می‌دهد، در واقعیت، از نظرگاه علم، خود تاریخ دقیق و جزء به جزء فرهیختگی آگاهی است».^{۱۱۶} Hegel, PhS, p. 50, quoted in Seale, op. cit. 176. با توجه به این سخن، آنچه آگاهی و یا فرد، در نخستین مرحله می‌بایست به آن آگاه شده و آن را دریابد، بیهودگی مشاهده‌ی جهان از طریق تعیناتی است که به صورت تعیناتی ثابت و تک-افتاده تلقی شده و در نتیجه به شکل، نه بخش‌هایی از کل، بلکه نمایندگانی از کل که به صورت در خود وجود دارند. به دیگر سخن، عبث و بیهوده و مانعی در راه فرهیختگی است اگر این تعینات همچون تعیناتی تلقی شود که کل را، به صورتی در خود و به طور کامل بازنمایی می‌کنند. چنین فهمی از امور چونان مراحل کودکی است برای آگاهی. بنابر این برای آنکه از این مرحله گذر کرده و به مراحل بلوغ آگاهی، یا مراحلی که به معیار حقیقت نزدیک تر است رسید، بایست همه‌ی وضعیت‌ها و همه‌ی ساختارهای آگاهی که فرد برای بازنمایی جهان به خودش بر می‌گزیند، نشان داده شده و به تصویر آورده شوند. نکته اما در این است که هر وضعیت و ساختار و هر معیاری برای حقیقت، می‌بایست چونان راهی در نظر گرفته شود که فرد برای خودش انتخاب کرده است؛ راهی که البته با آنچیزی آغاز می‌شود که آگاهی انجام می‌دهد. این سخن به این معنی است که در فرایند فرهیختن آگاهی، مجموعه وضعیت‌ها و ساختارهایی که برای آگاهی فردی به نمایش در آمده‌اند، می‌بایست به او، به عنوان طرق و حالات مشروع فهم و مشاهده‌ی جهان نشان داده شوند. Kaufmann, op. cit. 46. این نکته دارای معنایی کلیدی است و آن اینکه هر وضعیت و به طور کلی هر دقیقه‌ای، به معنای وضعیتی و ساختاری

آنچه اما منظور اوست و می‌تواند درک درستی از متافیزیک اندیشه‌ی او ارائه دهد تنها در درک دیالکتیکی وی بدرستی دریافته شود و این درک نیز حاکی از حضور رویکرد دوم فرجام‌شناسی نزد اندیشه‌ی هگل است. در واقع فهم دیالکتیکی تاریخی هگل نمی‌تواند پایان تاریخ مطلق‌گرایانه را صورت‌بندی کند، بلکه آینده‌ای گشوده را در خود دارد که بر مبنای عنصر نفی (Negation) شکل می‌گیرد. هر امری در فرایندی دیالکتیکی نفی شده و امر دیگری را از خود خواهد زاید. بدون فهم دیالکتیکی تفکر او، روح بنیادین تفکر او از میان خواهد رفت و پایان تاریخ، جز در نفی خود، نمی‌تواند به این رویکرد دیالکتیکی پایبند باشد.

نکته در این است که برای بخش مهمی از سنت مسیحی، همچون اوگوستینوس، تاریخ برای بشر امری میانه (interim) است که در آن، امیدی برای تحقق آرمان‌های اخلاقی و دینی در این عالم نیست. این آرمان تنها در «فراسوی تاریخ» متحقق خواهد شد. سعادت امری است که نه در درون تاریخ، بلکه تنها با پایان یافتن آن و عبور از مرزهای تاریخ ممکن است. این نکته در بسیاری از نوشته‌های متکلمین سده‌های میانه مثل اسحاق سیرانی و گرگوریوس کبیر نیز به چشم می‌خورد. برای آنها در جهان، و در نتیجه در زمان و تاریخ، لذتی قابل حصول نیست. این قطع امید کردن از عالم، تنها با توجه به قوت اندیشه‌ی های فرجام‌شناسانه قابل فهم است.

انتهای تاریخ و زمان، «آنی» است که آنچه هست، انقطاع وجود می‌کند. پایان تاریخ، یک پایان (finis) است برای آنچه هست و منظور از آنچه هست، یک وضعیت است. کارل لویت در ارتباط با این عنصر مهم مسیحی می‌نویسد: «آنچه به راستی با ظهور عیسی مسیح آغاز می‌شود، دوره‌ای جدید از تاریخ سکولار (عرفی) نیست که بر چسب «میسحی» بر آن خورده باشد، بلکه آغاز یک پایان است. زمان‌های مسیحی تا جایی مسیحی هستند که زمان نهایی باشند. چرا که پادشاهی خداوند... در فرایند مستمر تاوردگی تاریخی متحقق نمی‌شود، همچنین که تاریخ فرجام‌شناسانه‌ی رستگاری نمی‌تواند معنایی جدید و راه به پیش‌رفت را به تاریخ جهان اعطا کند. جهانی که با رسیدن به پایانش متحقق شده است. معنای تاریخ این جهان بر علیه خودش متحقق می‌شود.

تاریخی و فرهنگی در متعینات و جزئیاتی خود، اگر چه بازنماینده‌ی کل می‌باشد، اما این بازنمایش تنها در معنایی محدود صورت می‌پذیرد. به دیگر سخن، هر جزئی‌سازی امر کلی، اصلی را شامل خواهد بود که همان امر کلی، در تجربه است و به همین جهت، تنها به طور محدود است که می‌تواند کل را بازنمایی کند. هر وضعیت و ساختاری و هر دقیقه‌ای، جدای از تعینی که دارد، تنها در چنین فهمی است که می‌تواند به بلوغ برسد. به دیگر سخن این وضعیت اگر بتواند به این آگاهی دست یابد که بخشی از کل بوده و معنای ذاتی او، در نسبت با کل و دیگر دقایق و وضعیت‌ها فرآورده خواهد شد، می‌تواند از خود-بیگانگی عبور کرده و به پختگی و بلوغ فکری برسد و در همین راستاست که آگاهی ارتقا خواهد یافت. در فرایند فرهیختن فرد، فرد هر مرحله‌ای را که آگاهی‌اش در آن قرار دارد، به عنوان مرحله‌ای قلمداد می‌کند که حقیقت کل را بازنمایی می‌کند. فرد، در فرایند این فرهنگ‌پذیری، هر صورتی را آنگونه قلمداد می‌کند که گویی بیان‌کننده‌ی طبیعت آن است. این نکته در تقابل با آگاهی فلسفی نمودار می‌شود که این توانایی را دارد که کل را در مقام کل و با دقایق جزئی و خاص آن لحاظ کند. و این گزارش از آنجا که موضوعش فقط دانش نمودین (پدیداری) است، به نظر نمی‌رسد که خودش همان علم آزادی باشد که در قالب اصیل خود در حال حرکت است؛ از این لحاظ، اما، این گزارش را می‌توان راه آگاهی طبیعی دانست که شوقی برای رفتن به سوی دانش حقیقی در آن بیدار شده است، یا می‌توان آن را در حکم راهی دانست که روان، طی آن از یکایک شکل‌گیری‌ها و صورت‌پذیری‌های خود به عنوان منزل‌گاه‌هایی که بنا بر سرشت خویش می‌بایست از آنها بگذرد، عبود کند؛ روان در گذار از این منازل، با تجربه‌ی کاملی که از خویش به دست می‌آورد، خود را برای رسیدن، به سر منزل روح، که همان شناسایی روان در خویشتن خویش است، پالوده می‌کند. در فرایندی که هگل فرایند تاوردگی آگاهی را تبیین می‌کند و در بخش‌های انتهایی پدیدارشناسی، از لفظ گالری تصاویر (eine Galerie von Bildern) استفاده می‌کند و بواسطه‌ی آن گرایش و مبنایی را به فرد یادآوری می‌کند که دانش از او طلب می‌کند. انگاره‌ی گالری تصاویر انگاره‌ای است در خور و قابل توجه که بر این نکته تاکید می‌کند که هر وضعیت و ساختاری، دریافت و بررسی‌ای را به خود اختصاص می‌دهد که او را به عنوان دقیقه‌ای از کل مد نظر قرار می‌دهد. نکته اما در این است که فرد برای دریافتن موضوع نمی‌تواند در زیستن در یکی از این وضعیت‌ها متوقف شود، بلکه اساساً، به باور هگل، می‌بایست از گالری خارج شود. اما با این وجود، هر ساختاری، ذیل آگاهی باقی می‌ماند، چرا که اساساً توسط آن برساخته و پی‌ریزی شده است.

زیرا تاریخ‌رستگاری، همانگونه که در عیسی مسیح متجسد گشت، تاریخ‌نمیدانده‌ی جهان را رهایی بخشیده و از میان بر می‌دارد.^{۱۱۸} این نکته انگاره‌ی بنیادی فرجام‌شناسی مسیحیت است که نگره‌ی هگل در ارتباط با منتهای غایت مسیحی آن را کنار می‌نهد. نزد هگل آشکارشدگی و وحی خداوند به نحو ذاتی امری تاریخی است. آنگاه که هگل بیان می‌کند که «خداوند را بشناس»^{۱۱۹} آنچه مورد نظر دارد عمیق‌ترین امور الوهیت هستند. درونی‌ترین طبیعت و قصدهای خداوند برای ذهن بشر، تنها در تاریخ قابل دسترسی است. وحی و آشکارشدگی، به این معنا ظهور عقلانیت است. ظهور خداوند، خود، تاریخ است.

خداوند همچین روح است و هگل بر این حیثیت بسیار تاکید می‌کند. «دین ما می‌گوید که «خداوند روح است». روح جوهری است که برای خود سوژه‌ی خود-آگاه می‌شود (نه تنها از نگرگاه ما از آن). ما خود-سازی محتوایی را مشاهده می‌کنیم که وجود روحانی است. اما هنگامی فرایند خود-سازی خودش را می‌شناسد است که مفهوم به سوی دانش گسترش می‌یابد.»^{۱۲۰} اگرچه مقصود هگل از بیان این نکته امری فلسفی است، اما به وضوح می‌توان دریافت که پشتوانه‌ی کلامی آن که ریشه در کلام مسیحی دارد تا چه اندازه با اهمیت است. «خداوند روح است» عبارتی است در انجیل یوحنا (۴:۲۴): خداوند روح است و آنان که او را پرستش می‌کنند، می‌بایست او را در روح و در حقیقت نیز پرستش کنند. اما آنچه هگل با دقت بر آن تاکید می‌کند، در این عبارت او نهفته است که «بازنمودی که مطلق را به عنوان روح بیان می‌کند»^{۱۲۱} ذکر واقع به روح به عنوان بیان و ظهور نهایی و کامل لوگوس اشاره دارد.^{۱۲۲}

گفتن این نکته که خداوند، خدای ظهور یابنده و یا خدای آشکار شده است، برای هگل برابر با این نکته است که خداوند در طول تاریخ ظهور می‌کند و آشکار می‌شود. پولوس قدیس نوشت که هیچکس نمی‌بایست پیش از موعود، که سرور می‌آید، هیچ چیز را مورد قضاوت قرار دهد. (سرور) کسی که نور بر امور پنهان تاریکی خواهد افکند، و تسلاهی قلبها را آشکار خواهد نمود. اما برای هگل نکته در چیز دیگری نهفته است. در حالی که برای پولوس قضاوت در آخرالزمان و فراتاریخ قرار دارد، و خداوند است که آنرا مهیا می‌کند، برای هگل «تاریخ جهان دادگاه جهان است». نزد پولوس تنها در انتهای تاریخ و پس از تمام شدن و به مقصد رسیدن آن می‌توان در ارتباط با آن قضاوت نمود. اما برای هگل آنچه دارای اهمیت است مفهوم فرایند است. قضاوت در ارتباط با جهان، و تاریخ جهان، در خود تاریخ جهان متحقق می‌شود و این اساسی‌ترین نکته در اندیشه‌ی تاریخی هگل است. پایان مطلق در کار نیست که در آن امور جهان مورد داوری قرار گیرند، آنگونه که در مسیحیت و ادیان دیگر چنین تصویری وجود دارد، بلکه خود تاریخ، داوری در خصوص خود است و این تنها با درکی دیالکتیکی از آن متحقق می‌شود.

بسیاری از خوانش‌هایی که بر روی اندیشه‌های فرجام‌شناسانه‌ی هگل انجام شده است حاوی این نکته‌اند که او درکی «پایانی» از تاریخ دارد. به این معنا به تکامل و تحقق تاریخ قائل است. برای مثال فرانسوا شاتل تاکید می‌کند که هگل با تکیه بر پایان تاریخ نظریه مسیحی آخرالزمان را مورد استفاده قرار داده است. به باور مارکس و انگلس نیز هگل پایانی برای فرایند تاریخ قرار داده است. یکی از مهمترین مدافعان چنین رویکردی در هگل البته الکساندر کوژو است که در مقدمه‌ای بر هگل بیان می‌کند که هگل

¹ Löwith, Karl, "History and Christianity"; in Bretall and Kegley, eds., 283. quoted in Berthold-Bond, op. cit. 20

¹ Hegel, *the History of Philosophy*, op. cit.⁹ 387

¹ quoted in Harris, *Hegel's Ladder, Vol. I: The Pilgrimage of Reason*, Cambridge, 1997, p. 25

¹ in der Vorstellung welche das Absolute als Geist ausspricht

روش دیالکتیکی را به منظور تکیه بر حقیقت مطلق کنار نهاد و در نتیجه مدعی شد که تاریخ به نحوی حقیقی تمام خواهد شد.^{۱۳۳} اما آنطور که آمد، این سخن نمی‌تواند صادق باشد. هگل یکی از گردش‌های بنیادی را در تفکر تاریخی پدید آورد و آن تحول در مفهوم کلامی داوری بود و از طریق آن است که می‌توانیم دریابیم فهم او از رویداد فرجامین و پایان تاریخ چگونه است. برای هگل داوری در مورد تاریخ، نه در پایان آن، که در خود آن است. در واقع تاریخ، خود، داوری خویش است. از اینجاست که برای هگل با وام‌گیری از شیلر - «تاریخ جهان، دادگاه جهان است»^{۱۳۴} (Die Weltgeschichte in das Weltgericht).^{۱۳۵} تاریخ نیازمند رویدادی نهایی نیست که در پس آن جهان به داوری نشسته شده و رستگاری نهایی بشر آغاز شود، بلکه خود تاریخ، داوری تاریخ است و این مبنا و اساس ایده‌ی پیش‌رفت است. نزد او غایت تاریخ، به معنای پایان تاریخ نیست. به این معنا که غایت برای او معنایی زمانی ندارد، بلکه سنخی از وضعیت است. امر فرجامین برای هگل واقع شده در فرایندی دیالکتیکی است و از درون خود وضعیتی جدید را بوجود خواهد آورد. تنها با چنین خوانشی از آخرالزمان در هگل است که وی ناچار نخواهد شد درک هراکلیتوسی خود از متافیزیک روح را کنار نهد.

بنابر این آنچه در تاریخ دارای اهمیت است، معنایی است که در آن نهفته است و آنچه در این معنا و تعیین آن اساسی است، آینده در مقام غایت است. نکته اما در این است که در دوران مدرن پرسش از تاریخ و غایت در معنای تتولوژیک آن نیست، بلکه با غایتی پیوند خورده و که مبنای آن انسان است و با مفهوم پیش‌رفت پیوند خورده است. در نتیجه، الاهیات تاریخ، به فلسفه‌ی تاریخ تبدیل شده و فرجام‌شناسی خود را مبدل به ایده‌ی پیش‌رفت می‌کند. و این مهم تنها با طریقی ممکن شد که جوآکیم فیوره‌ای در تفکر تاریخی مسیحی طرح افکند و آن قرار دادن فرجام، در درون تاریخ و گردش از رویکرد بدبینانه به تاریخ به رویکردی است که در آن، آینده، محمل تناوردگی، خرد، و رستگاری است.

^۱ Kojève, op. cit. 19f, and see 32, 35, 95, 97, 127

^{۱۳۴} اصل این عبارت از شیلر و در شعری است با عنوان «کنار کشیدن» (resignation) که در سال ۱۷۸۴ سروده شد. نخستین جایی که هگل از آن استفاده می‌کند در دائرةالمعارف هایدلبرگ در سال ۱۸۱۷ است.

^{۱۳۵} Hegel, *Werke*, 7: 503, Presner, Todd. *Mobile modernity Germans, Jews, trains*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 317

بخش دوم:

بررسی نگره‌های فرجام‌شناسانه در اندیشه‌ی

جوآکیم فیوره‌ای

فصل نخست

الف) زمینه‌های کلی

۱) کلیات

بر آمدن دوران مدرن از اندیشه و ساختارهای اجتماعی سده‌های میانه موضوع پژوهش‌های مهمی در دوره‌ی متاخر شده‌اند. پژوهش‌هایی که عمدتاً از لحاظ روش‌شناختی به پیوستگی و گسستگی مفاهیم در دوران انتقال پرداخته و سیر زایش، تحول و دگرپرسی مفاهیم را در طول تاریخ بررسی می‌کنند! سخن بر این است که آیا در فرایند تاریخی از سده‌های میانه و دوران قدیم به قرون متاخر و دوران جدید، انتقال مفاهیم، انتقالی مبتنی بر پیوستگی مفاهیم بوده و یا اینکه گسستی در این میان رخ داده و مفاهیم در دگرگونی بنیادین، از نو و به طریقی دیگر زاییده شده و جهان مدرن را قوام بخشیده‌اند. به دیگر سخن آیا مفاهیم مدرن صورت تحول یافته‌ی مفاهیم دنیای قدیم‌اند و یا اینکه مفاهیمی هستند از اساس دیگرگون و از سنخی دیگر؟

با توجه به مباحثی که در بخش پیشین بیان شد، سده‌ی دوازدهم میلادی را می‌توان به دلایل گوناگون یکی از نقاط عطف در تاریخ اندیشه‌ی مسیحی به حساب آورد که به واسطه‌ی تحولاتی که به خود دیده است، بخشی از مسیر اندیشه‌ی غرب را قوام داده است. سده‌های میانه اغلب به واسطه‌ی تحولات عصر رنسانس و پس از آن، به عنوان «دوره‌ی تاریک تاریخ» شناخته شده که در میان دو دوره‌ی شکوفایی تفکر در دوران قدیم یونانی و عصر جدید قرار گرفته است. گویی تاریخ امری گسسته است که تفکر در آن، از یونان به دوره‌ی مدرن، جهیده و به آسودگی می‌توان فاصله‌ی میان آن دو را نادیده گرفت.

دوری از چنین برداشتی به دو واسطه رخ داد. یکی هنگامی که چنین اسلوبی از فهم تاریخی که محصول دوران روشنگری بود، مورد نقادی قرار گرفته و مفاهیم در حیث تاریخی خودشان مورد بررسی و فهم قرار گرفتند و دیگری زمانی که گردش‌های

^۱ از مهمترین چهره‌هایی که در سده‌ی بیستم به این مباحث پرداخته‌اند می‌توان به کارل اشمیت، بلومبرگ، کارل لویت و میشل فوکو اشاره کرد. در بخش نخست به بخشی از این مباحث پرداختیم.

^۲ اینجا سخن در تصور مبتنی بر گسست تاریخی در روشنگری است. تصویری که باور داشت از گذشته بریده یا بایست برید و اکنون و آینده‌ای که در پیش دارد در گسست و بریدن از گذشته می‌باید که متحقق شود. فوکو در نوشته‌ی خود در خصوص روشنگری چیست؟ اثر کانت توضیح می‌دهد که این نوشته

محوری در سده‌های میانه و نیز تاریخ اندیشه و هنر مورد توجه واقع شدند.^۳ از اینجا بود که چندین دوره از تاریخ به عنوان دوره‌های نوزایی و تحولات بنیادین از یکدیگر متمایز شدند. رنسانس کارولنژین‌ها، رنسانس اوتوها، رنسانس سده‌ی دوازدهم و رنسانس فلورانسی در سده‌های پانزدهم و شانزدهم عناوینی است که حاکی از گردش‌هایی اساسی در تحولات تاریخی است.

پس از مسیحیت، نخست در سده‌ی نهم بود که با روی کار آمدن شارلمانی،^۴ و تحولاتی که در ساختارهای آموزشی پدید آمد، مسیری تازه در تاریخ روم غربی^۵ گشوده شد. نبود افراد زبان‌دان برای حضور در دستگاه امپراتوری و نیز کسانی که در برقراری ارتباط با سایر بخش‌های اروپا توانا باشند، سبب شد که مدارس گوناگون توسط امپراتوری تاسیس گردد.^۶ هر چند هاسکینز باور دارد که رنسانس کارولنژین‌ها بیشتر احیا بود تا زایشی جدید.^۷ تاسیس این مدارس زیر نظر امپراتوری، هر چند نظارت کلیسا را بر خود می‌دیدند، زمینه‌ساز تحولاتی در فرهنگ و هنر آن دوران و خود آغازی بود بر تحولات آموزشی که بعدها توانست در سده‌ی

به وضع موجود پرداخته و مانند دیگر نوشته‌های کانت، نسبتی با فرجام‌شناسی تاریخی و اموری اینگونه ندارد. به طور کلی گسست از گذشته فهم غالب عصر روشنگری بود و بارزترین نمونه‌ی آن را می‌توان در انقلاب فرانسه مشاهده نمود.

^۳ این نیز تنها با پژوهش‌های مهمی پدیدار شد که در خصوص سده‌های میانه انجام شده. هر چند می‌توان نشان داد که چگونه گردش در روش‌شناسی فهم تاریخی بود که باعث تبلور اهمیت اندیشه‌ی سده‌های میانه شد. به دیگر سخن تحولاتی در خصوص فهم تاریخی رخ داد و تنها پس از آن بود که روی نمودن و بازسازی تفکر در سده‌های میانه از اهمیتی دوچندان برخوردار گشت.

⁴ The Carolingian Renaissance

⁵ The Ottonian Renaissance

^۶ شارلمانی (Charlemagne) در ۷۶۷ میلادی قدرت را بدست گرفت، اما در سال ۸۰۰ بود که بدست پاپ لئوی سوم تاج‌گذاری شد. این تاج‌گذاری توسط پاپ معنای مهمی را در خود داشت و آن نسبت میان امپراتوری و کلیسا بود. شارلمانی رم را مدینه‌ی الهی می‌دانست و توانست برای نخستین بار پس از سقوط امپراتوری روم غربی، دولتی بزرگ در غرب اروپا تشکیل دهد که «امپراتوری روم مقدس» نام گرفت (ایلخانی، همان، ۱۶۱). این مفهوم، یعنی پادشاهی که قدرتی آرمانی داشته و هم بر دنیای مردم سلطه براند و هم بر دین مفهوم متاخر در سده‌های میانه بود و نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. ریشه‌ی ظهور این مفهوم نیز تا سده‌های پیشین قابل ردیابی است. این نکته در واقع از مسائل اساسی نزاع میان کلیسا و امپراتوری در سده‌های بعدی بود، اما مقدمات ظهور سپهر دینی در امپراتوری و قدرت بخشیدن به کلیسا از دوران شارلمانی آغاز شد و در سده‌های بعدی، دستکم در نظریات سیاسی و بیشتر در حوزه‌ی کلیسایان، تقویت شد.

^۷ منظور از اروپای غربی، بخش غربی امپراتوری روم (Imperium Romanum) است که در دوران قدرت دیوکتیانوس (Gaius Aurelius

Valerius Diocletianus Augustus) از بخش شرقی جدا شده و این بخش شرقی را اکنون به عنوان امپراتوری بیزانس می‌شناسیم. به طور کلی سده‌ی سوم میلادی شاهد رویدادهای بسیاری در امپراتوری روم بوده که به بحران قرن سوم مشهور است. در پنجاه سال در میانه‌ی سده‌ی سوم، روم بیست و دو امپراتور را تجربه می‌کند و این نکته نشان از حجم آشفتگی در آن دوران دارد. این بحران صرفاً نشان از درگیری سیاسی نیست، بلکه نشان تحولی کلی در ساختار سیاسی است که بررسی مبانی آن، از درجه اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. این نکته به خصوص از این جهت دارای اهمیت می‌باشد که در دورانی رخ می‌دهد که مسیحیت به طور تدریجی دارای قدرت متمرکز و بیشتری می‌شود. الکساندر آگوستوس (اسکندر سوروس) به منظور پایان دادن به این بحران، تصمیم به جدایی و بخش‌بندی در امپراتوری روم می‌گیرد که در نهایت منجر می‌شود به جدایی میان شرق و غرب. ر.ک. به:

Chester G. Starr, *A History of the Ancient World*, (Oxford University Press, 1974), 670–678.

این جدایی سرنوشت متفاوت و تا حدودی، حوزه‌ی فرهنگی مستقلی را برای هر کدام از بخش‌ها پدید می‌آورد که در بخش‌هایی از این رساله به نکته‌هایی در این خصوص اشاره خواهیم نمود.

⁸ Scott, Martin. *Medieval Europe*. New York: Dorset Press, 1986. 30.

⁹ Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927. 17.

یازدهم دگر بار ظهور کند و اغلب متفکران سده‌های میانه تا آخر قرن دوازدهم میلادی در این مدارس تحصیل می‌کردند. تاج‌گذاری شارلمانی نیز توسط کلیسا، هم نشانه‌ای از قدرت کم سابقه‌ی کلیسا تا آن دوران بود و هم تحولی در ساختار سیاسی اروپای غربی^{۱۱} در سده‌های میانه که برپایی امپراتوری روم مقدس را در پی داشت!^{۱۲} از سویی دیگر، بازیابی حقوق رومی در اواخر سده‌ی دهم و تدریس آن در مدارس سده‌های یازدهم و دوازدهم، توانست مبانی حقوقی نوینی را در مقابل حقوق کلیسایی رایج قرار دهد که طرفداران مهمی حتی در میان سنت کلیسایی داشت.

هر چند در عبارتی مانند «رنسانس قرن دوازدهم» واژه‌ی «قرن» را نباید به معنای تحت‌اللفظی آن فهمید. بلکه سالهای پیشین و پیش‌روی آن را نیز شامل می‌شود. بویژه آثار خاص قرن دوازدهم را می‌توان تا نیمه‌های قرن سیزدهم پیش برد.^{۱۳} در نتیجه بسیاری از رویدادهای سده‌ی سیزدهم نیز که در راستای تحولات سده‌ی دوازدهم قرار دارند را می‌توان در ذیل این مفهوم قرار داد. سده‌ی دوازدهم همانند رنسانس فلورانس که سه قرن پس از آن ظهور کرد، هم‌تافته است با هنر و ادبیات، اما شاید بسیار بیشتر از رنسانس سده‌ی پانزدهم و شانزدهم در پیوند است با فلسفه و علم.^{۱۴} رویکرد جدیدی در یادگیری و آموزش لاتین نیز در همین سده آغاز شد. حقوق رومی که به تازگی بازیابی شده بود گسترش یافته بود. ایرنریوس در این سده در بولونیا واقع در شمال ایتالیا مدرسه‌ای تاسیس کرد و در آن به تدریس حقوق رومی پرداخت و بر آن شرح‌هایی مهمی نوشت.^{۱۵} ترجمه‌ی متونی از زبان عربی از متفکران ایرانی و یونانی به لاتین در آن سده توانست تحولات مهمی را در اروپا سبب شود. ترجمه‌ی متون علمی از عربی به لاتین از سده‌ی دهم آغاز شده بود و این فرایند در نیمه‌ی سده‌ی دوازدهم به اوج خود رسیده و ترجمه‌ی متون فلسفی نیز به آن اضافه می‌شود و در اواخر این سده نام‌هایی چون ابن‌سینا، فارابی و غزالی نام‌هایی آشنا برای مسیحیان بودند. مراکز اصلی ترجمه از عربی به لاتین نیز اسپانیا و جنوب ایتالیا بود که مسلمانان در این بخش‌های حضوری پررنگ داشتند.^{۱۶} زبان یونانی به حدی دور افتاده بود که حتی در سده‌ی دوازدهم نیز یوهانس سالزبورگایی نامی از هیچ نویسنده‌ی یونانی‌ای نمی‌برد، مگر اینکه ترجمه‌ی لاتین آن در دسترس باشد^{۱۷}

^{۱۰} ایلخانی، همان، ۱۶۲

^{۱۱} هرگاه پاپ یا دیگر فرمانروایان غرب اصطلاح روم را برای ارجاع به شرق بکار می‌بردند، از *imperator romanorum* به جای *imperator romanorum* استفاده می‌کردند که به معنای روم غربی بود. اصطلاحی که غربی‌ها اغلب برای ارجاع به شارلمان و پادشاهان بعدی او بکار می‌بردند. بی شک چنین تفکیکی در متون فارسی و نیز دیگر زبان‌ها موجود نیست.

^{۱۲} امپراتوری روم مقدس (به لاتین: *Imperium Pomanum Sacrum*) حکومتی بود که از سال ۹۶۲ تا ۱۸۰۶ بر بخش‌های مرکزی اروپا حکومت کرد. هر چند این نام توسط اوتوی اول (*Otto I*) بکار برده شد، اما ریشه‌های آنرا می‌توان حکومت شارلمانی به طور رسمی و مباحث درون کلیسا تا پیش از آن ردیابی کرد. شارلمانی نخستین امپراتوری بود که توسط پاپ تاج‌گذاری شد و با این کار پیوندی برقرار نمود میان سیاست و دین. از اینجاست که مباحث مهمی در اندیشه‌ی سیاسی، در خصوص مشروعیت حکومت، از این دوران به بعد طرح شده است. پس از شارلمانی، اوتوی اول (اوتوی کبیر) بود که این شکل از تاجگذاری را تکرار کرد و از قلمروی حاکمیت خود، به واسطه‌ی پیوند با کلیسای کاتولیک، نام امپراتوری روم مقدس را بکار برد

^۱ Haskins, op. cit. 10³

^۱ Haskins, op. cit. 278

^۱ Haskins, op. cit. 199

^{۱۶} ایلخانی، همان، ۲۱۲

^۱ Haskins, op. cit. 280

و این حاکی از نقش بسیار پررنگ ترجمه‌ی آثار عربی به لاتین است؛^{۱۸} این دوره با مدارس کلیسایی آغاز و با شکل‌گیری دانشگاه‌هایی مثل آکسفورد، مون‌تپولیه، سالرنو، بولونیا و پاریس پایان یافت. دانش زبان‌های عربی و یونانی در این سده راه همواری یافته و هنرهای هفت گانه مورد توجه قرار گرفته بودند. به سبب گسترش شهرنشینی نیز تمرکز از مدارس دیری به سوی مدارس کلیساهای جامع منعطف می‌شود.

از نکات قابل توجه در بررسی رنسانس قرن دوازدهم این است که برخلاف رنسانس کارولنژین‌ها حاصل اقدامات دربار یا سلسله‌ی پادشاهی خاصی نبوده است؛ و نیز برخلاف رنسانس سده‌های پانزدهم و شانزدهم نقطه‌ی خویش را مدیون یک سرزمین خاص نبوده است. در واقع بسیاری از آنچه بعدها در سرزمین‌های متفاوت آغاز شد، ریشه‌ی خود را به نحوی در این قرن پروراند. احیا و تحول مهمی که در قرن نهم در آموزش و ادبیات پدید آمد، ریشه در دربار و بویژه شخص شارلمانی و تا حدودی پادشاهان بعدی دارد^{۱۹} که پس از آنها نیز اقدامات وی متوقف شد. اما در سده‌ی دهم، آنچه کارولنژی‌ها بیشتر شکل داده بودند، در آلمان و در میان ساکسون‌ها (اوتوها) ادامه یافت و از اینجاست که تاریخ‌دانان آلمانی علاقه دارند آن را رنسانس اوتوها بنامند. آئین قرن البته در قیاس با رنسانس ایتالیا فاقد نامها و چهره‌هایی متنوع است و چهره‌های شاخص در زمینه‌های گوناگون، کمتر در این سده به چشم می‌خورد.

ترجمه‌ی متون علمی عربی به لاتین در اواخر در سده‌های دهم و یازدهم و افزوده شدن متون فلسفی در نیمه‌ی دوم سده‌ی دوازدهم، به ویژه در اسپانیا و جنوب ایتالیا غنای مهمی به سده‌ی دوازدهم و دوران پس از آن داد. جنگ‌های صلیبی نیز میان مسلمانان و مسیحیان یکی از عناصری بود که تحولاتی بااهمیت را در پی داشت. بیش از دو سده نبرد، روابط و در کنار خود تحولات بسیار مهمی را پدید آورد. قدرت بخشیدن از جهتی و ضعیف کردن کلیسا از جهتی دیگر، پدید آمدن شهرهایی نو، احیای ادبیات و هنر، پی‌ریزی مقدمات پدید آمدن دانشگاه‌ها، همگی نوید عصری جدید را در خود پنهان دارند.

همانطور که آمد آنچه شارلمان میان کارولنژها انجام داد در فرانسه -جز به مقدار اندک- ادامه نیافت. اما اوتوها توانستند این اصلاحات را در آلمان پی بگیرند. منطقه‌ی ساکسونی پس از فتح اوتوها توانست نشان دهد که آنچه شارلمانی انجام داده بود دارای چه اهمیتی بود. از اینجاست که قرن نهم در فرانسه‌ی کارولنژی و قرن دهم در آلمان اوتوها می‌درخشد. هنری دوم، هنری سوم، و هنری چهارم خودشان افرادی تحصیل کرده بودند و نظری به تحولات فرهنگی داشتند. هنری دوم، آخرین پادشاه از امپراتوری روم مقدس، تنها پادشاه آلمانی بود که از سوی کلیسا قدیس شناخته شد.^{۲۰} او بسیاری از دوران جوانی خود را در تبعید بود و توانست در این مدت، با درس خواندن در کلیسای جامع و فراگرفتن آموزش‌های کلیسایی، خود را به کلیسا نزدیک کند.

^{۱۸} در این میان شاید تنها ایرلندی‌ها بودند که علاوه بر زبان لاتین با زبان یونانی نیز آشنایی داشتند و در واقع بواسطه‌ی آنها بود که در سده‌ی نهم قدری توجه به متون یونانی ممکن شد (ایلخانی، همان، ۱۶۰).

^{۱۹} اقدامات او پس از او توسط پسرش لویی چندان پی گرفته نشد و تنها جانشین بعدی او که نوه‌اش بود توانست قدری آن را ادامه دهد.

^{۲۰} Haskins, op. cit. 19⁰

^۲ Canonization. قدیس خواندن فردی پس از مرگ او توسط کلیسای کاتولیک است. این عمل از کسی قدیس نمی‌سازد، بلکه به معنای بیان این است که فرد حتی پیش از این اعلام قدیس بوده است.

ایتالیا اما یکی از محورهای اساسی در تحولات اروپا در سده‌های میانه بود. در ایتالیا احیای فرهنگی ابتدا در جنوب آن - جایی که فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی و یونانی حضور داشته بود - رخ داد.^{۲۲} مسلمانان در جنوب ایتالیا حضوری جدی داشتند^{۲۳} آنگونه که پیش از این ذکر شد، متون درباری حتی به زبان‌های یونانی و عربی نیز نوشته می‌شد. ایتالیای جنوبی تا قرن دوازدهم بخشی از امپراتوری بیزانس مانده بود و پس از فتح نورمن‌ها نیز، اندیشه و معنویت یونانی و جمعیت یونانی‌زبان خود را حفظ است؛ بویژه در کالابریا. سیسیل از ۹۰۲ تا ۱۰۹۱ تحت سلطه‌ی عربها بود و بنابراین عناصر عربی-ایرانی و اسلامی و یونانی در قوانین نورومنی متبلور شده بود. هر دوی این مناطق با شمال آفریقا و نیز شرق و با بخش‌هایی مانند سوریه دادوستد تجاری داشتند. متون علمی و بویژه پزشکی در این مدت بسیار ترجمه شد. بدون شک این ترجمه‌ها در این امر تاثیر داشت که سالرنو تبدیل به مهترین مرکز طب اروپا در قرن یازدهم گردید.^{۲۴}

^۲ هر چند حقوق رومی در اواخر سده‌ی دهم در قسمت‌های شمالی ایتالیا احیا شده بود.

^۲ Haskins, op. cit. 22³

^۲ Haskins, op. cit. 23⁴

اندیشه‌های فرجام‌شناسانه‌ی مسیحی در دوران متأخر عهد باستان (Late Antiquity) و دوران نخستین سده‌های میانه به نحوی عمومی‌تر و دقیق‌تر مورد تأمل قرار گرفت. در واقع فرهنگ فرجام‌شناسی مسیحی در این دوران بود که توانست عمومیت بیابد. در سده‌ی دوازدهم گرایش‌های متفاوت و انشعاباتی در اندیشه‌ها و انتظارات فرجام‌شناسانه در حوزه‌ی روم، بیزانس و مسیحیت آسیایی شکل گرفت. «زندگی پس از مرگ»، طبیعت «جهان دیگر»، پادشاهی خداوند، تقدیر نهایی سلطنت بشر در انتهای زمان، و اموری چون اینها در نوشته‌های این دوران ظهور کرد و توانست ساحت فهم دینی و حتی زیست اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد.^۲ جوامع پدیدآمده پس از دوران روم، جوامع بیزانسی، و بخش‌های دیگر مسیحیت در این سده با نسخی دیگر از اندیشه‌ی فرجام‌شناسانه مواجه شده بودند که آخرالزمان را به نحوی دیگر تفسیر می‌کردند، ولو اینکه آنها نیز «جهان دیگر» را بر مبنای این جهان فهم می‌کردند. گفتار (discourse) غالب فرجام‌شناسی در دوران متقدم قرون وسطی ناشی از مباحث کتاب مقدس بود، اما آنچه در کتاب مقدس درباره‌ی جهان دیگر و اموری چون آن وجود داشت، کاملاً پراکنده و تاحدودی رازورزانه و مبهم بود و به همین جهت حجم برای از میان برداشتن چنین گسست‌هایی حجم عظیمی از ادبیات فرجام‌شناسانه مورد نیاز بود.^۳

^۱ چند مفهوم در این رساله به کرات خواهد آمد و تفکیک آنها از یکدیگر ضروری نمی‌نماید. فرجام‌شناسی را معادلی قرار دادیم برای Eschatology در زبان‌های جدید اروپایی. ریشه‌ی این واژه در εσχάτος یونانی به معنای آخر و انتهاست. فرجام‌شناسی مفهومی است که تمرکز خود را بر تاملاتی در خصوص پایان زمان و تاریخ و در نتیجه سرنوشت نهایی بشر قرار می‌دهند. هر چند فرجام‌شناسی در سیستم‌های دینی متفاوت مسائلی متفاوتی را محل بحث قرار می‌دهد، اما چهار مورد در آنها مشترک است: مرگ، معاد (داوری نهایی)، بهشت و جهنم. همه‌ی این موارد ریشه در مباحث تاریخ و پایان آن در ساختارهای دینی دارد. مفهوم دیگر Apocalypticism است که آن را به آخرت‌گرایی برگردانیم. هر چند تمام مطلبی که در آن وجود دارد را نمی‌رساند. آخرت‌گرایی بیان و بررسی این باور است که جهان پایانی دارد و این پایان، ضرورتاً قریب‌الوقوع و نزدیک است و به طور حتم، به زودی رخ خواهد داد. هزاره‌گرایی (Millenarianism) نیز یکی دیگر از این مفاهیم است و مبنای آن در این باور است که رهایی و نجات و رستگاری، امری است تاریخی و زمانمند که در انتها متحقق می‌شود. مدافعان این امر باور دارند که جهان در وضعیت فعلی آن، به فساد کشیده شده و تنها با پایان پذیرفتن است که رستگاری می‌تواند پدید آید. در واقع در این مفهوم، رستگاری در زمین و اجتماع انسان صحنه‌ی نهایی رستگاری هستند و از این جهت با دیگر مفاهیم دارای تمایز هستند.

Bernard McGinn, and Emerson Richard Kenneth, *The Apocalypse in the Middle Ages*, (Cornell University Press, 1993), 20.

^۲Baun, Jane. "Last Things", in *Early medieval christianities, c. 600--c. 1100*. The Cambridge History of Christianity, Cambridge, UK New York: Cambridge University Press, 2008. 606

^۳ Jane, op. cit. 607

یکی از منابع موثر در شکل‌دهی به فرجام‌شناسی و اندیشه‌های آخرت‌گرایانه در مسیحیت، متون غیررسمی (Apocrypha) بود که در بخش‌هایی از خود نوشته‌هایی مبهم و پراکنده در ارتباط با «جهان دیگر» را در بر می‌گرفت و مهمترین تأثیرات را در روایت‌های هبوط و مکاشفات پولوس، در قرن سوم بر جای گذارد. بخش‌های زیادی از این روایت‌ها در ارتباط با مسیح و رویدادهای زندگی اوست. مسیح در این افسانه‌ها در دنیای هادس (دنیای مردگان) را می‌گشاید، آدم و حوا را از نفرین نخستین رها گردانده، و در نهایت بر مرگ و گناه غلبه کرده و پیروزی را نصیب خویش می‌گرداند. مکاشفه‌ی پولوس تصویری از «جهان دیگر» ارائه داد که در آن افراد مجازات‌هایی را از سر می‌گذرانند. مکاشفات وی بسیار تحت تأثیر فرهنگی مصری از «جهان دیگر» بود.^۵

در کنار آنچه به عنوان مکاشفات پولوس در دوران نخستین سده‌های میانه در دست بود، متون زیادی نیز یافت می‌شد که گزارشاتی از سفر به «جهان دیگر» خوانده می‌شدند و نویسنده مدعی بود که آنچه نوشته شده است را به چشم دیده است. چنین گزارش‌هایی از سفر به «جهان دیگر» و یا تجربه‌های زمان مرگ و اموری چون این در نوشته‌های کسانی چون فورسئوس (Saint Fursey/ Furseus) و دریتلم (Drythelm) آمده که در گزارش‌های بدای محترم (Beda Venerabilis) در قرن هشتم نقل شده است.^۶

اوگوستینوس اگرچه یکی از مهمترین چهره‌های کلام مسیحی در اروپای غربی است، اما کمتر توانسته بود در ارتباط با مباحث فرجام‌شناسانه در دوران متقدم قرون وسطی در قلمروی مسیحی تأثیرگذار باشد.^۸ اندیشه‌های وی در مورد گناه نخستین و تقدیر عالم در رستگاری و نفرین و لعن آن تقریباً در شرق پذیرفته نشد و در غرب نیز - همانطور که بحث‌های مهم کارلنزی‌ها در مورد تقدیر و یا مباحث متکلمین ساکسون نشان می‌دهد - بسیار محل نزاع بود. در واقع این نه اوگوستینوس، بلکه پاپ گرگوریوس کبیر بود که می‌توان او را پدر اصلی اندیشه‌های فرجام‌شناسانه اروپایی در قرون پیش‌رو در میان جمعیت مسیحی نامید.^۹ در واقع هرچند اوگوستینوس تأملات مهمی در خصوص مبانی تاریخی و اندیشه‌های فرجام‌شناسانه داشت که صورت‌بندی اندیشه‌ی تاریخی مسیحیت را شکل می‌داد، اما این گرگوریوس بود که توانست این مباحث را به میان عامه گسترش دهد. در واقع گرگوریوس بود که با آثارش و استقبالی که از آنها - شاید به دلیل ساده‌نویسی و روایت گفتگویی آنها - شد توانست باورهای فرجام‌شناسانه و آخرت‌گرایانه به میان سبک زندگی عموم گسترش دهد. گرگوریوس نخستین فردی بود که با سابقه‌ای رهبانی به مقام پاپی دست یافت. او متولد رم

^۴ *The Apocrypha* (از واژه‌ی یونانی *ἀπόκρυφος* به معنای پنهان)، اسفار مشکوک نیز ترجمه شده است و اشاره به متونی دارد که در میان کتب مقدس رسمی قرار ندارند، اما مقدس تلقی می‌شوند و غالباً در دوره‌های بعدی نوشته شده‌اند. برای مطالعه‌ی بیشتر در خصوص اپوکریفا ر.ک. به نوشته‌ی رابرت دنتان در آدرس اینترنتی:

www.orthodoxanglican.net/downloads/apocrypha.pdf

<http://www.newadvent.org/cathen/01601a.htm>

و نیز مدخل اپوکریفا در دائره‌المعارف کاتولیک در آدرس:

^۵ Jane, op. cit. 608

^۶ راهبی ایرلندی (وفات: ۶۵۰ م) که به جهت نوشته‌های گزارش‌گونه‌اش از جهان و زندگی پس از مرگ دارای اهمیت بود و نقشی بسزا در گسترش مسیحیت در حوزه‌ی بریتانیا داشت.

^۷ Jane, op. cit. 609

^۸ Ibid

^۹ Jane, op. cit. 610

(۵۴۰ میلادی) و در نتیجه اهل اروپای غربی بود و در ۵۹۰ در مقام پاپ برگزیده شد. شهرت او بیشتر به واسطه‌ی زندگی رهبانی و نیایش‌هایش بود که به او جایگاهی خاص اعطا می‌کرد.^۱ او چندین سال در قسطنطنیه و در واقع بخش شرقی اروپا زندگی کرده و در نتیجه با اندیشه‌ی این بخش به خوبی آشنا بوده است.^{۱۱} گریگوریوس به واسطه‌ی گفتگوهایش (*Dialogues*)، موعظه‌ها و تفاسیرش بر کتاب مقدس توانست صدایی را در فرجام‌شناسی مسیحی به گوش دیگران برساند و از این جهت در آنها تاثیر گذارد. گفتگوها به دلیل ساختار پرسش-پاسخی‌اش و استفاده از حکایت‌های کوتاه و ساده توانست بسیار در عامه نفوذ کند. این کتاب در قرن هشتم به یونانی و در انتهای قرن نهم به انگلیسی قدیم ترجمه و مقدمه‌ای نیز توسط شاه آلفرد بر آن نوشته شد. یکی از بخش‌های کتاب که توانست بسیار تاثیرگذار باشد کتاب چهارم آن بود که در مورد «زندگی پس از مرگ» و دوران نهایی تاریخ بود.^{۱۲} «زندگی پس از مرگ»، فایده‌ی صدقه دادن و کمک به بینوایان، عبادت برای مردگان، داوری نهایی نفس، دشواری و گرفتاری نفس میان فرشتگان و شیاطین، مجازات‌ها در «جهان دیگر» و اموری چون این برای گورگوریوس اهمیتی فراوان داشت و بواسطه‌ی نوشتن درباره‌ی آنها توانست در میان عوام راه یابد. در واقع وی توانست عطف توجه‌ی در میام ائت به فرجام‌شناسی پدید آورد.

ساختار فهم «جهان دیگر» در سده‌های میانه دارای مختصاتی خاص است که می‌توان از آن با عنوان جغرافیای جهان پس از مرگ سخن گفت و دو نکته در ارتباط با آن دارای اهمیت است. نخست گوناگونی محض و دریافته‌های متکثر از آن و دوم جغرافیای تمثیلی آن که این دومی ریشه در رواج تفسیر تمثیلی دارد. در نتیجه از آنچه در ارتباط با آن بیان می‌شد، فهمی تمثیلی می‌شد. برای مثال آنگونه که گریگوریوس کبیر می‌نویسد:

«توده‌ی چوبی که پراتوس دیده است به این معنا نیست که در جهنم چوب می‌سوزد. بلکه به این معناست که تصویر روشنی از آتش جهنم به او داده شود، بطوریکه در انتقال آن به مردم، مردم بواسطه‌ی تجربه‌ی خودشان از آتش طبیعی بیاموزند که از آتش ابدی بترسند».^{۱۳}

در نتیجه آشکارا آنچه بیان می‌شد، کارکردی تمثیلی داشته و عناصر موجود در کتاب مقدس نیز در همین فرایند فهم می‌شدند. دورنمای «جهان دیگر» در سده‌های میانه (بوژه در دوران نخستین آن) بسیار با ساختارهای تصویری-تمثیلی و تخیلی پیوند خورده بود. تصویری که از دادگاه واپسین ارائه می‌شد، تصویری بود که بازنمایی شده از ساختار قدرت. برای مثال کاخ‌هایی بزرگ، ستون‌هایی عظیم، کرسی قضاوت و سرسراها و چیزهایی از این قبیل، همگی خود را در ساختار قدرت و مرجعیت قرون وسطی باز نمود می‌کردند. یکی از نکاتی که در این میان می‌توان بیرون کشید تفاوت ساختارهای گوناگون میان شرق و غرب است. شرق بیزانسی دارای ساختار اجرایی-اداری رومی بود و قوانین روم هنوز موجود بودند. مسیحیان بیزانسی، دولت مرکزی تحت یک امپراتوری واحد را در اختیار داشتند. اما غرب لاتین، آلمانی و سلتی دارای ساختار و سامان‌های اجتماعی گوناگون بودند؛ از ساختارهای فرارومی و بازمانده‌های قوانین روم تا ساختارهای اجتماعی منفک شده از ساختارهای رومی.^{۱۴} در حالی که شرق بیزانسی تحت حاکمیت پادشاه واحد بود، غرب توسط نوعی از پراکندگی هدایت می‌شد که شامل پادشاهان محلی، اُمرا (*Lords*)

¹ Ekonomou, Andrew^o J. *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*. Lexington Books. 2007. 22

¹ Ekonomou, op. cit. 13

¹ Jane, op. cit. 610 ²

¹ Gregory the Great, *Dialogues*. ed. Odo John Zimmerman, Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2002.

¹ Jane, op. cit. 610 ⁴

و بزرگان محلی می‌شده و به همان میزان دارای قوانین محلی خود بودند. گروه‌های خانوادگی در بسیاری از مناطق اروپای آلمانی و سلتی شکل‌های خاصی از حکومت پدید می‌آوردند و سازمان اجتماعی و سیاسی را شکل می‌دادند.

یکی دیگر از نقاط تمایز در این بود که مسیحیانی که در جوامع اسلامی، بودایی و کشورهای شرق دور می‌زیستند، این امر را می‌آموختند که در ساختارها و هیئت‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی زیسته و خود را با چنین شرایطی وفق دهند. این مسیحیان شرقی (در اینجا منظور از شرق بیرون از محیط اروپاست) به دور از هرگونه فشار سیاسی و اجتماعی که آنها را وادار به ایمان به مسیحیتی «ارتودوکس» کند، آزادی دینی و کلامی وسیعی داشتند که برای مثال، همین آزادی نطفه‌ی اصالت و در عین حال نطفه‌ی تصویر نیک‌اندیشانه‌ای است که کسی چون اسحاق سریان‌ی درباره‌ی جهان‌دیگر دارد.^۵ اسحاق سریان‌ی اسقف و متکلم سده‌ی هفتم است. محل تولد او سواحل غربی خلیج فارس است و در نوجوانی او به همراه برادرش وارد نظام رهبانیت شده و توانست به عنوان مدرس، توجه کاتولیکس منطقه‌ی گرجستان را جلب کند و توسط او به عنوان اسقف نینوا، در شمال عراق فعلی برگزیده شد. او نیز یکی از چهره‌های مهم در انتقال مفاهیم فرجام‌شناسانه از حوزه‌ی بیزانس به اروپای غربی است.

سده‌ی دوازدهم اما عناصر خاصی را نیز در خود گنجانده بود. در آن سده خواه در گروه‌های کلیسایی و پیروان زیست معنوی و خواه در جوامع بیرون از کلیسا، مانند مدافعان حقوق روم، نوعی رجعت معنوی و بازگشت به سبک زیستی گذشته تبدیل به آرمانی با ارزش شده بود. گروه‌ها و انسانهای بسیاری بودند که تمایل داشتند به سده‌ی نخست بازگردند و شیوه‌ی زیست حواریون را مورد تقلید و الگوبرداری قرار دهند. در واقع عصر طلایی تاریخ در گذشته‌ای بود که زمان حال به لحاظ معنوی فاصله‌ای بسیار با آن یافته و می‌باید به آن بازگشت کرد. این نکته هم در سوی کلیسا - در غالب توجه موكد به خود متون مقدس - و هم در سوی غیرکلیساییون - در غالب توجه به حقوق روم - مشاهده می‌شد. بازگشت به گذشته جنبشی فراگیر در آن دوران بود؟^۱ در واقع در این سده گذشته خود را در مقام نوعی آرمان نشان می‌داد که برای سعادت و نیک‌بختی، بازگشت به آن و الگوبرداری از آنچه در آن رخ داده است ناگزیر بود. قله‌ی زیست اجتماعی در حقوق روم متجلی می‌شد که مدتی پیش از سده‌ی دوازدهم دگر بار احیا شده و در مدارس تدریس می‌شد و قله‌ی زیست معنوی، مسیح و حواریون بودند که در نسبت با متون مقدس طرح می‌شدند. در نتیجه تاریخ به صورت فرایندی فهم می‌شد که دارای نقطه‌ی عطفی در گذشته بود و مسیر آن رو به سوی آینده، مسیری رو به اضمحلال بوده است. برای گروه‌های متفاوت در سده‌ی دوازدهم، سعادت چیزی بود که در گذشته رخ داده بود و برای تکرار آن، می‌باید تلاش کرد که گذشته را احیا نمود. در نتیجه در این سده اندیشه‌ی رجعت بسیار تقویت شده بود. جوآکیم در چنین سپهری است که اهمیت خود را کسب می‌کند. در حالی که ایده‌ی رجعت بسیار با اهمیت شده بود، جوآکیم مدلی از تاریخ ارائه می‌کند که در آن، آینده، محور و اساس است و تاریخ، به صورت تاریخ رستگاری متجلی می‌شود و این رستگاری، نه در گذشته و یا فراتاریخ، آنگونه که اوگوستینوس می‌فهمید، بلکه در آینده و نیز در درون تاریخ رخ می‌دهد.

¹ Jane, op. cit. 617 ⁵

^۱ کاتولیکس عنوانی بود که در بعضی از کلیساهای شرق به بالاترین مقام کلیسایی داده می‌شد.

مبانی فکری جوآکیم اگرچه در زمان خود او چندان بازتاب نداشت و او شهرتی را که بعدها کسب نمود بدست نیاورد، اما اندکی بعد از مرگش هم بواسطه‌ی اتهاماتی که بر او وارد شد و هم به‌واسطه‌ی گرایش‌های کلی در باورهای آخرت‌گرایانه شهرت بسیاری بدست آورد و اندیشه‌هایش، خواه به واسطه‌ی آثارش و خواه بواسطه‌ی آثار دیگران بسیار مورد توجه قرار گرفتند.^{۱۸}

^{۱۸} West C. Delno (ed.), *Joachim of Fiore in Christian thought*, 2Vol, Burt Franklin & Co., New York. 1975, p. ii

ب) زندگی

کتاب مقدس آشکارا در سراسر سده‌های میانه بسیار بااهمیت بوده و در همه‌ی شئون زیستی مومنان نقشی اساسی داشته است. با فرارسیدن دوره‌ی متاخر سده‌های میانه و پدید آمدن نطفه‌هایی از علم مدرن، پرسش‌هایی مطرح شد در ارتباط با نسبت میان علوم و آنچه در کتاب مقدس طرح شده است. فهم جهان دچار تحولاتی اساسی شده بود و این تحولات، دگرگونی در درک آموزه‌های مذهبی نیز در پی داشت. برای مثال رابرت گروستست، اسقف انگلیسی سده‌ی سیزدهم، نورشناسی را از آنجا که در کتاب مقدس خداوند به شکل نور توصیف شده است بسیار بااهمیت تلقی می‌کرد. با این حال هیچ‌گاه به این کتاب به مثابه منبعی تاریخی نگریسته نشد. این نکته به این معناست که تاریخ به عنوان طریقی در شناخت خداوند مورد توجه نبوده است.^۳

با توجه به چنین زمینه‌هایی است که درک تاریخی جوآکیم فیوره‌ای و کسانی چون آنسلم هاولبرگی در سده‌ی دوازدهم از کتاب مقدس اهمیتی اساسی دارد. جوآکیم، با قدری مسامحه، نخستین کسی است که تاریخ و دانش تاریخی را به عنوان راهی برای شناخت خداوند طرح می‌نماید. برای اهمیت او می‌تواند به این سخن پروفیسور روزه گارودی استناد کرد که «نخستین جنبش‌های انقلابی بزرگ در اروپا تماماً، کم و بیش، آغشته در اندیشه‌ها و ایده‌های جوآکیم فیوره‌ای بودند». جوآکیم متکلم و مفسر کتاب مقدس بود و با نسبت خاصی که از عهد عتیق و جدید ارائه داد، باور داشت که امر الهی در فهم کامل کتاب به او کمک کرده است. نقش مهم او در تاریخ اندیشه مسیحی، بیش از هر چیزی گسستن از سنت اوگوستینوسی دربارهِی زمان و تاریخ بوده که بر مبنای

^۱ Robert Grossteste

^۲ این نکته البته به معنای نادیده گرفتن وقایع‌نگاری با توجه به کتاب مقدس نبود، بلکه سخن در این است که دستکم تا پیش از این دوران، تاریخ به طور کلی در نسب با دیگر علوم، چندان مورد جدیت واقع نمی‌شد.

^۳ West, Delno C. *Joachim of Fiore: a study in spiritual perception and history*, Bloomington: Indiana University Press, 1983, p. xi

^۴ Garaudy, 'Faith and Revolution/ Ecumenical Review 25 (1973) 66.

توصیف کتاب مقدس از هفت روز آفرینش شکل گرفته بود که مبتنی بر آن، تاریخ رستگاری با تجلی نخست مسیح آغاز و تا انتهای عالم نیز ادامه خواهد داشت. اوگوستینوس مرحله‌ی هفتم را خارج و فراتر از تاریخ قرار داده و باور داشت که نقطه‌ی عطف و بلندمرتبه‌ترین بخش (Climax) تاریخ به لحاظ معنوی، پیش از این، با تجلی و ظهور (Advent) مسیح رخ داده و آنچه برای انسان باقی می‌ماند، چیزی نیست جز انتظاری آخرت‌گرایانه و یا زندگی در سایه‌ی داوری قریب‌الوقوع. عبور کردن از این درک^۶ تاریخی، به معنای عبور کردن از سنت فرجام‌شناسانه‌ی رایج در مسیحیت است که توانسته بود برای چندین سده، از حدود قرن پنجم تا سده‌ی دوازدهم میلادی، خود را به عنوان نظریه‌ای غالب در این حوزه معرفی کند. اندیشه‌ی جوآکیم تحولی بود در اندیشه‌ی فرجام‌شناسانه‌ی غالب مسیحی که توانست سنخ نوینی از اندیشه‌ی تاریخی طرح و مبانی نوینی برای تفکر و فهم تاریخی پی‌ریزی کند.

در خصوص زندگی جوآکیم اطلاعاتی اندک و گاه متناقض در دست داریم. دو منبع مهم برای اطلاع از زندگی جوآکیم در دسترس است. اثر نخست کتابی مختصر است که توسط منشی وی، لوک کوزنزیایی با عنوان آثار قدیس جوآکیم (virtutum Beati Joachimi synopsis) تألیف شده و دیگری توسط یک ناشناس در کتابی با عنوان زندگی قدیس جوآکیم (Vita Beati Joachimi abbatis) به رشته‌ی تحریر در آمده است. این ناشناس از سال ۱۱۸۸ در کوه‌های سیلا همراه جوآکیم بود و این همراهی تا آخر عمر جوآکیم ادامه یافت. اندکی پس از مرگ جوآکیم، زندگی‌نامه‌ی وی از ۱۱۸۸ به بعد توسط لوک نوشته شد. بخش آغازین این اثر از میان رفته، اما گروندمن بر این باور است که این بخش را می‌توان با توجه به بخش‌های باقیمانده بازسازی کرد و خود نیز چنین کرده است.^۷

منهای این دو اثر، قدری نیز اطلاعات فرعی در نوشته‌های خود جوآکیم آمده است که می‌توان از لابه‌لای متون او، بویژه نامه‌ی سال ۱۲۰۰ استخراج نمود که البته گاهی بیش از آنکه پژوهشنده را یاری کنند، به سردرگمی وی خواهد انجامید.^۸ این منابع در مجموع اطلاعاتی پراکنده در خصوص وقایع زندگی او بدست می‌دهند. تنها در سده‌ی هفدهم بود که یاکوبوس گرائکوس سولانوس توانست روایتی منسجم‌تر از زندگی وی ارائه کند. همچنین در همان سده بود که گرگوریوس دو لاود شرحی از زندگی جوآکیم تهیه کرده که البته در هر دو متن، منابع اصلی دو کتب مذکور می‌باشند.^۹

⁵ Marjorie Reeves, in Malcolm Bull (ed) *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell Publishers, 1995), 90

⁶ Reeves, *Apocalypse*, op. cit. 90

⁷ Grundman, Herbert. *Zur Biographie Joachims von Floris und Rainer von Ponza*. Deutsche Archiv für Erforschung des Mittelalter: 16. 1960. p. 281-297

⁸ West, 1975, op. cit. p. ii

⁹ Jacobus Graecus Syllanous

¹ Gregorius de Laude⁰

¹ West, 1983, op. cit. 11

جواکیم فیوره‌ای در حدود ۱۱۳۵ میلادی در روستایی کوچک به نام کلیکو، شهری کوچک در شرق کوئزرا در منطقه‌ی کالابریا و در زمان پادشاهی سیسیل^۱ در ایتالیا زاده شد. پدرش - ماروس - در دربار پادشاه راجر دوم^۲ در سیسیل به عنوان دفتردار (Notarius publicus) مشغول به کار بود. جواکیم ششمین فرزند از هشت فرزند خانواده و بزرگترین فرزند پسر بود که زنده مانده بود.

کالابریا منطقه‌ای حاشیه‌ای و به اصطلاح خشن بود. به لحاظ جغرافیایی بیشتر به سیسیل نزدیک بود تا شبه جزیره‌ی ایتالیا. به لحاظ تاریخی نیز بیشتر یونانی بوده است تا لاتین و این به این معناست که درون جریان فکری اروپا قرار گرفته است. به لحاظ فرهنگی این منطقه بسیار پیچیده بود. جمعیتش شامل قومیت‌های لاتین، یونانی، نورومن و لامبارد بود. تاثیر قومیت‌ها و ملل مسلمان نیز در این منطقه، بویژه در دربار، گسترده بود. تا آنجا که زبان عربی یکی از زبان‌های پذیرفته شده در دربار بود. جدای از اینکه در این منطقه عموماً زبان یونانی صحبت می‌شده است، مسیحیت ارتودوکس یونانی نیز هم در کلیسا و هم در دیرها مسلط بود و در نتیجه می‌توان تصور نمود که سپهر غالب در فرهنگ آن منطقه تا چه حدی پیچیده و درهم‌تنبیده از فرهنگ‌های متفاوت بوده است.

به لحاظ سیاسی اما پادشاهی نورمن بسیار پیچیده‌تر بود. ساختار حکمرانی بیزانسی در آن جاری و پادشاه با توجه به آن قانون‌گذاری می‌نمود. به طور کلی ساختار سیاسی آن به اروپای شرقی و نظریات سیاسی آنها نزدیک بود. مدارک و اسناد حکومتی نیز در دادگاه‌های کلیسایی و بیزانسی به لاتینی و عربی و یونانی منتشر می‌شدند.

^۱ به لاتین: Ioachim Florensis و به ایتالیایی: Gioacchino da Fiore.

^۱ تاریخ دقیق تولد جواکیم مشخص نیست. مرجع ما برای ذکر این تاریخ اینجاست:

Grundman, *op. cit.* 481.

رادولف دانیل با احتیاطی بیشتر، تولد او را در دهه‌ی سوم قرن دوازدهم ذکر کرده است. ر. ک. به:

Randolph, Daniel, E. "Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of the Jews" in *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Edited by Susan E. Myers, Steven J. McMichael, Brill Academic Pub, 2004, p. 1

^۱ Celico ^۴

^۱ Cosenza ^۵

^۱ Calabria یا Calavria منطقه‌ای است در جنوب ایتالیا

^۱ پادشاهی سیسیل یا به لاتین Regnum Siciliae، حاکمیت در جنوب ایتالیا را برای حدود هفت سده در اختیار داشت. این پادشاهی بوسیله‌ی راجر دوم چند سال پیش از تولد جواکیم، یعنی در سال ۱۱۳۰، در آن منطقه حاکم شد و تا سال ۱۱۸۶ استمرار پیدا کرد.

^۱ Marus ^۸

^۱ Daniel, *op. cit.* 3 ^۹

^۲ West, 1983, 2 ^۰

^۲ West, *op. cit.* 2 ^۱

در آغاز سده‌ی دوازدهم، جنوب ایتالیا و منطقه‌ی نورمن هدف اصلی منازعات منطقه‌ای میان پاپ و امپراتور بود. امپراتور فردریک باریباروسا بر آن بود که میان پسرش، هنری، و کاستانس، وارث تاج و تخت شاه ویلیام دوم، ازدواجی را در جنوب ایتالیا ترتیب دهد. این اتفاق نشان دهنده‌ی آن بود که این منطقه از این پس تحت سلطه‌ی امپراتور خواهد بود. منازعه‌ای که در نهایت امپراتوری در آن پیروز شد.

جوآکیم در چنین فضایی متولد و آموزش یافته بود. هر چند در خصوص مراحل آموزش او اطلاعات چندانی در دست نیست. در آغاز فعالیت کاری خود به دلیل نفوذ پدر و به مانند خود او در دربار مشغول به کار شد؛ هر چند سِمَتِ او به طور دقیق مشخص نیست. اما این نکته را به یقین می‌دانیم که وی در سال ۱۱۵۸ به همراه گروهی دیگر از افراد و به دستور امپراتور ویلیام به قسطنطنیه فرستاده شد. دلیل این سفر انجا پاره‌ای مذاکرات در مورد پیمان صلحی بود که اخیراً با امپراتور مانوئل کومننوس اول منعقد شده بود انجام دهند .

این سفر آغازی بود برای تحولات زندگی جوآکیم. او به دلایلی که به دقت در زندگی‌نامه‌های وی مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، در همان قسطنطنیه از خدمت‌گذاری به ویلیام اول سرباز زده، برای مدتی در همان جا اقامت کرده و چندی بعد به عنوان زائر به سوی ارض مقدس -اسرائیل- سفر نمود. مشهور است که جوآکیم در اورشلیم، مشغول راه رفتن در صحرائی فلسطین بود که از سوی خداوند مورد خطاب واقع شد. این حادثه یکی از سه الهامی است که وی مدعی دریافت و تجربه‌ی آنها در سراسر زندگی خود شده است . پس از این تجربه، وی ماه صیام را مشغول عبادت در کوه‌های تابور (جبل الطور) در سرزمین‌های مقدس بسر برد.^۲ خودش در تفسیر در مکاشفات (Expositio in Apocalypsim) نقل کرده است که در پایان این ریاضت، شناخت کامل را در مورد کتاب مقدس از خداوند دریافت نموده و سخن از خردی به میان می‌آورد که از سوی خداوند به او هدیه شده است و به واسطه‌ی آن معنای کتاب مقدس را درک می‌کند.

تاریخ دقیق بازگشت وی به ایتالیا مشخص نیست و نمی‌دانیم که او چه مدت در شرق زیسته و در آنجا با چه کسانی معاشرت داشته است. تنها می‌دانیم که پس از بازگشتش، به فرقه‌ی سیسترسی پیوسته است. این نکته برای ما روشن است که وی برای مدتی پس از ورودش به ایتالیا، در خارج از شهر و در کوه زندگی کرده است. پس از مدتی در مقام یک واعظ مذهبی -اگر چه نه مذاهب رسمی، بلکه بیشتر مذهبی شخصی و مستقل- به کالابریا باز می‌گردد. چندی بعد اما، یعنی در سال ۱۱۶۸ به سوی اسقف کاتانزرو

West, 1975, ۲۲

Randolph, Daniel, E. *Abbot Joachim of Fiore: liber de Concordie noui ac Veteris Testamenti.* ۲۳

Philadelphia: American Philosophical Society, 1983. p. xiii

² Lenten

4

^{۲۵} کوه تابور یکی از محل‌های مقدس برای مسیحیان است که در دوران آغازین سده‌های میانه و نیز دوران میانه‌ی آن محلی که زائرین بسیار به سوی آن سفر می‌کردند. در دوران تسلط اعراب، این منطقه نیز بدست آنها افتاد و در دوران جنگ‌های صلیبی یکی از مناطقی بود که به طور مکرر در قلمروی یکی از طرفین قرار می‌گرفت. اما در سده‌ی یازدهم مسیحیان برای مدت بیش از یک قرن حاکمیت آن را در دست گرفته و در نتیجه در دوران زندگی جوآکیم، آن منطقه دارای امنیت کامل برای زائرین مسیحی بود. در دوران آغازین سده سیزدهم اما دگر بار این منطقه بدست مسلمانان افتاد.

سفر کرد و پس از این سفر بود که کشیش شده و تمام اوقات خود را به مطالعه‌ی کتاب مقدس پرداخت. دیگر به موعظه نپرداخت و طرح کتاب‌هایی که به سه گانه‌های وی معروف شدند در همین دوران تدوین شده‌اند:

Liber Concordie novi ac veteris Testamenti

(کتاب تطبیق عهدین جدید و قدیم)

² Expositio⁸ in Apocalypsim (تفسیر بر مکاشفات)

³ Psalterium² decem chordarum (پسالتریم ده سیمی)

اما تلاش‌های او با وقفه روبرو شد. در سال ۱۱۷۸ بود که بر خلاف میل خود و با تلاش‌هایی که دیگران جهت متقاعد کردن وی صورت دادند، به عنوان سرسلسله‌ی راهبان انتخاب شد. پس از انتخاب شدن به این مقام وی آشکارا از مطالعه بازمانده بود. با این حال سالهای اولیه چنان خلاقانه طی شد و به قدری برای او با اهمیت بود که سه تن را در مقام منشی شخصی به خدمت گرفته بود که شبانه روز آنچه او دیکته می‌کرد نوشته و یا نوشته‌های دیگر را تصحیح می‌کردند. با این همه در سال ۱۱۸۴ از پاپ لوسیوس درخواست نمود که او را از کارهای به رسمی و اداری معاف کند. پاپ لوسیوس متن ناتمام کتاب او درباره‌ی تطابق عهدین جدید و قدیم خواند و پس از این مطالعه او را به منظور اتمام نوشته‌هایش از سمت رسمیش معاف نمود. تألیف این آثار تا زمان پاپ کلمنس سوم نیز ادامه پیدا کرد. در این میان شهرت او و آثارش در میان گروه‌های روحانی گسترش یافته و به روم نیز رسیده بود. پاپ کلمنس سوم در سال ۱۱۸۷ با اطلاع از محتوای آثار، او را به ادامه این فعالیت‌ها توصیه کرد.

^۲ مدتی بعد جوآکیم کورازو را برای همیشه ترک کرد و به همراه یک دوست نزدیک به سوی کوه‌های پیترالاتا سفر کردند و در آنجا خود را برای مدتی به قصد ریاضت و زهد در اتاقی کوچک حبس نمودند. اما پس از مدتی کوتاه چندین نفر پیرو و مرید به آن دو پیوسته و در همان جا اقامت کردند. بواسطه‌ی همین. در فاصله‌ی سالهای ۱۱۹۲-۱۱۹۳ با رهبانیت نوین از سوی نیروهای کلیسای مقابله شد و تلاش گردید که کنترلی بر آن منطقه پیدا کنند.

جوآکیم بسیار بر خود سخت می‌گرفت. مشهور است که زیست بسیار ساده‌ای داشت و لباسهایی بسیار قدیمی بر تن می‌کرد. همه‌ی وقت خود را وقف مطالعه و نیایش کرده بود، ساعات بسیار کمی از شب را می‌خوابید و استراحت می‌نمود. غذا نیز بسیار کم

West, *op. cit.* p. iii^{۲۶}

^{۲۷} از این پس کتاب تطبیق

^{۲۸} از این پس تفسیر

^{۲۹} سازی قدیمی، گاهی شبیه به قانون و گاهی شبیه به چنگ، که با دست نواخته می‌شود. واژه‌ی پسالتریم برآمده از واژه‌ی یونانی ψαλτήριον است که به معنای ساز زهی بوده و سابقه‌ای طولانی در یونان دارد. برای مشاهده و اطلاعات مختصری در مورد این ساز می‌توانید به آدرس اینترنتی زیر مراجعه

کنید: <http://www.music.iastate.edu/antiqua/psaltery.htm>

^{۳۰} از این پس پسالتریم

West, *op. cit.* ^{۳۱}

می‌خورد، اما با همه‌ی این اوصاف، آنگونه که لوک کوزنزیایی نوشته است، سالم و قوی بود. صفتی که بیش از همه بر آن تاکید شده است، فروتنی و از خود گذشتگی بود. هرگاه که اندک وقتی در اختیارش بود، حتی کوچکترین کارهای راهبان را همچون مرتب کردن تخت‌ها یا پخت قوت روزانه را نیز انجام می‌داد.

اینها مختصری است در خصوص مردی که اندیشه‌های فرجام‌شناسانه‌اش گردشی بنیادین در فهم تاریخی و نیز کلام^{۳۴} تاریخ در مسیحیت ایجاد کرد. اندیشه‌ی اروپایی پس از او و از نیمه‌ی سده‌ی سیزدهم برای حدود دو قرن تمایلی شدید نسبت به دیدگاه‌های آخرت‌گرایانه از خود نشان داد و این باور به نحو چشمگیری وجود داشت که انسان در آخرالزمان به سر می‌برد.^{۳۵} اما این تاثیر تنها در اندیشه‌ی تاریخی نیست، بلکه توانسته است که کل قلمروی کلامی مسیحیت از جمله کلام سیاسی را نیز دستخوش تغییر کند. از اینجاست که اشمیت بیگمن، جوآکیم را از اساس نمونه‌ای شاخص برای کلام سیاسی می‌داند.^{۳۶}

³ Daniel, Concordie, ³p. 3

Theology ^{۳۴}

West, op. cit. ii^{۳۵}

Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Springer, 2004, p. 389

ج) آثار

آثار جوآکیم فیوره‌ای با وجود تأثیری در سنت‌های فکری پس از خود گذاشته است، در دوره‌ی زندگی‌اش کمتر شناخته شده بود. این در حالی است که پنج پاپ -لوسیوس سوم، اوربانوس سوم (Urbanus Tertius)، کلمنس سوم، گوستینوس سوم و اینوستیوس سوم - از فعالیت‌های او آگاه بوده و او را به ادامه‌ی این فعالیت‌ها توصیه می‌نمودند. با گسترش آوازه‌ی او البته آثاری نیز به او نسبت داده شد که در دهه‌های اخیر جعلی بودن این انتساب‌ها اثبات شده است.^۳

مبتنی بر پژوهش ریوز، میان آثار اصلی جوآکیم و نیز آثار منسوب به او تفکیکی قائل می‌شویم.^۵

1. Liber de Concordie Noui et Veteris Testamenti (Venice, 1519; reprint, Frankfort on Main, 1964) / also Liber de Concordie Noui et Veteris Testamenti, ed. E. Randolph Daniel (Philadelphia, 1983) (Transactions of the American Philosophical Society, 73)
2. Expositio in Apocalypsism (Venice, 1527; reprint, Frankfort on Main, 1964)
3. Psalterium decem chordarum (Venice, 1527; repr. Frankfort on Main, 1965)

^۱ گرگوریوس هشتم پنجاه و هفت روز بیشتر بر مسند پاپی نبود و چندان در زندگی جوآکیم دارای اهمیت نیست.

West, op. cit. p. i^۲

West, op. cit. p. iv^۳

^۴ Reeves, Marjorie The influence of prophecy in the later middle Ages: a study in Joachimism. Oxford University Press, 1969.

^۵ برخی از آثار در زمان چاپ کتاب ریوز منتشر نشده بودند که آنها نیز مطابق با آخرین انتشار آنها تنظیم شده‌اند. کتاب‌شناسی‌های دیگری نیز که در دسترس بود، مانند کتاب دلنو، بر مبنای کتاب ریوز تهیه شده بود.

4. Tractatus super quatuor Evangelia, ed. by E. Buonaiuti (Rome, 1930)
5. De Vita Sancti Benedicti et de Officio Divino secundum eius doctorinam, ed. C. Baraut, Analecta Sacra Tarraconesia, xxiv (1951), pp.42-118.
6. Enchiridion super Apocalypsim, ed. Edward K. Burger (Toronto, 1986)
7. De Septem Sigillis, ed. M. Reeves, B. Hirsch-Reich, Recherches de Theologie ancienne et medievale, xxi (1954), pp. 239-47
8. Liber figurarum, in Il libro delle Figure dell' Abate Gioacchino da Fiore, Leone Tondelli, Marjorie Reeves, and Beatrice Hirsch-Reich, ed. 2 vols. (Turin, 1953)
در کنار این آثار، نوشته‌هایی وجود دارد که منسوب به جوآکیم، ولی اصالت آنها رد شده است.
9. Joachimi Abbatis Liber contra Lombaradum, ed. C. Ottaviano (Rome, 1934)
10. Super Hieremiam Prophetan, (Venice, 1516)
11. Super Esaiam Prophetan, (Venice, 1517)
12. De Oneribus Prophetarum, ed. O. Holder-Egger, Neues Archiv der Gesellschaft fuer aeltere deutsche Geschichtskunde, xxxiii, 1907, pp. 139-87
13. Vaticinium Sibylae Erithraeae, ed. Holder-Egger, NA, xv (1889), pp. 155-73
14. Oraculum Cyrilli, ed. P. Puir, in Burdach, Vom Mittelalter, ii, pp. 220-327
15. Vaticinia de Summis Pontificibus, many editions
16. Expositio magni proohete Joachim in Librum beati Cyrilli (Venice, 1516)

تمام این آثار در حوزه‌ی کتاب مقدس، تفسیر آن و نقشی است که در تاریخ و اندیشه‌ی تاریخی بر عهده دارند. برقراری ارتباطی میان عهد جدید و عهد قدیم و تفسیری که آن دو را در نسبت با یکدیگر فهم کند، اگرچه در دوره‌ی زندگی جوآکیم تا حدودی بیرون از دایره‌ی تفاسیر رایج قرار داشت، اما به طور کلی از مسائل مهم در میان مسیحیان است که از آغاز شکل‌گیری مسیحیت پیش روی آنان قرار داشته است.

این مسئله دو جنبه‌ی اساسی دارد: نخست اینکه موضوعاتی در عهد جدید وجود داشت که می‌باید توسط مسیحیان و نیز یهودیان -هم یهودیان مسیحی شده و هم آنان که به دین خود باقی مانده بودند- مورد تفسیر قرار می‌گرفتند. از مهمترین این مسائل

⁶ Gould, Warwick. Reeves, Marjorie. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the nineteenth and twentieth Centuries*. Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press, 2001. p. 45

مسئله‌ی عیسی ناصری و مرگ او بود. عیسی در مقابل دیدگان همه به صلیب کشیده شد و حواریون می‌باید این مرگ را به مثابه بخشی از طرح خداوند ترسیم می‌نمودند. مسیحیان نخستین تلاش می‌کردند که نشان دهند عهد قدیم مبنای بشارت درباره‌ی مسیح است و این کار به روش‌های گوناگونی انجام پذیرفته است. آنها زندگی و به صلیب کشیده شدن مسیح را تحقق وعده‌ی الهی در عهد قدیم، مبنی بر ظهور منجی قلمداد می‌کردند و با یافتن شباهت‌هایی در روایت زندگی عیسی ناصری به موسی، سعی در این پیوستگی داشتند. و نیز این نکته را طرح می‌نمودند که زندگی مسیح، اگر به درستی فهم شود، روایتی است از کل عالم و رویدادهایی است که در آن رخ می‌دهد. در واقع زندگی مسیح، زندگی عالم و در نتیجه تاریخ است. این نوع تفسیر را به ویژه می‌توان در مسیح‌شناسی قرن دوم که در اعمال رسولان بازتاب یافته مشاهده نمود.^۹

اما وجه دوم به مراتب دشوارتر بود. مسیحیان باید تلاش می‌کردند که عهد جدید را، در تمامیت خود، به عنوان تحقق و کمال عهد قدیم تفسیر کنند و نشان دهند که چگونه عهد قدیم می‌تواند با توجه به ساختار عهد جدید و مسائل طرح شده در آن فهم و تفسیر شود. این امر البته نکته‌ای ضروری بود. چرا که بسیاری بر این باور بودند که با ظهور عهد جدید، عهد قدیم به طور کلی می‌باید کنار نهاده شود. در نتیجه چنین تفسیری هر دو سو را حفظ می‌نمود. تحقق عهد قدیم در و بواسطه‌ی عهد جدید به معنای تجلی و تبلور حقیقت در هر دوی این متون است. برای مثال تفسیر پولوس از عهد قدیم و داستان ابراهیم - به این عنوان که وعده‌ی الهی رستگاری در نسل ابراهیم متحقق می‌شود - نشان دهنده‌ی چنین درکی از متون مقدس است.

این فرایند در مبحث تفسیر در سده‌های میانه ادامه یافت و نخستین کتاب مهم جوآکیم در همین خصوص است. هرچند به طور کلی تمام آثار او را می‌توان نوشته‌هایی در تفسیر متون مقدس قلمداد کرد. با ذکر این نکته که بسیاری از عناصر تفسیری او، عناصری نوین در تفکر مسیحی باشند. این نکته به خصوص از آنجا دارای اهمیت است که اولاً سنت تفسیری کتاب مقدس در مسیحیت خط سیری مشخص را طی کرده که عناصر خاصی را در طول تاریخ حفظ نموده است و ثانیاً فهم جوآکیم درک نوینی به این سنت تفسیری داده و توانسته با استفاده از عناصر گوناگون، درکی تاریخی از متون مقدس ارائه دهد؛ درکی که گسستی است از تفسیر غالب تاریخی در مسیحیت. این جوآکیم بود که فهم و شناخت تاریخ را، به مثابه شناخت خداوند وارد تفکر مسیحی نمود.^{۱۱} چند نوشته از میان آثار او دارای اهمیت افزونی هستند. کتاب تطبیق که او تألیفش را زمانی آغاز نمود که در کازماری اقامت داشت و آنرا به دستگاه و مقام پاپی تقدیم نمود،^{۱۲} دارای پنج بخش می‌باشد. او در همین کتاب این نکته را شرح می‌دهد که منظور از

⁷ Schneiders, Sandra M., "Scripture and Spirituality" in *Christian Spirituality: Origins to the twelfth century*. ed. Bernard McGinn, New York: Crossroad, 1988. 7.

آنگونه که پولوس انجام داد. بر مبنای طرح پولوس تاریخ محل ظهور مشیت خداوند است و همه‌ی امور بر مبنای اراده‌ی او پیش می‌روند. حتی به مصلوب شدن فرزند خداوند نیز طرحی الهی و طریقی بود برای نجات انسان. ر.ک. به: ایلخانی، پولوس، ارغنون، شماره ۶۵، ۱۳۷۴.

⁸ Schneiders, op. cit. 7

⁹ See: Acts 2: 22-36, available in: <<http://www.newadvent.org/bible/act002.htm>>

¹ Schneiders, op. cit. 8

تطبیق (Concordie)، شباهت، تساوی و تقارن میان عهدین جدید و قدیم است.^۳ چهار بخش نخست این کتاب تمهیدی هستند بر دیگر آثار وی و بخش پنجم نیز تفسیری است بر متون مقدس عبری. در چهار بخش نخست جوآکیم تلاش می‌کند فهمی تاریخی از نسبت میان عهدین قدیم و جدید و بر مبنای نسل انسان، از آدم تا مسیح و نیز از مسیح تا انتهای تاریخ ارائه دهد و بر همین مبناست که دو الگو و طرح از تاریخ ارائه می‌دهد: طرح اول (Prima diffinitio) و طرح دوم (secunda diffinitio).

در این چهار بخش، وی نه تنها به عهد قدیم و تاریخ نسل‌های متمادی در آن پرداخته، بلکه با دقت عهد جدید را بررسی و تاریخ کلیسا را نیز در طرح خود گنجانده است.^۴ او از يك سو سه گروه خاص که در مسیحیت مشخص شده‌اند، یعنی روحانیت (the Clergy)، راهبان (the Monks) و عامیون (the Married) را از آدم تا عصر نهایی تاریخ (عصر روح‌القدس) ریشه‌یابی می‌کند و از دیگر سو، طرحی دیگر از تاریخ بر مبنای دو گروه از انسان‌ها، یعنی یهودیان و غیر یهودیان (the Gentiles) بدست می‌دهد که آن نیز از آدم آغازیده و در نهایت به انسان معنوی و جدیدی در دوره‌ی نهایی می‌رسد که ادامه‌ی دو گروه دیگر است. به علاوه در جایی بیان می‌کند که در روزگار کنونی -روزگار وی- سه دسته انسان قابل تشخیص هستند: یکی گروهی که از ایمان به دور افتاده‌اند و با کلیسا و هر آنچه کار شایسته و نیک است بیگانه‌اند؛ دو دیگر گروهی که ایمان دارند، اما به سادگی و سوسه شده و آنچه ناشایست است را انجام می‌دهند. «اینان مدعی‌اند که خداوند را می‌شناسند، اما در اعمال خود او را نفی می‌کنند» (تیطس، ۱:۱۶). اینان آنانند که از اعمال نادرست خود لذت می‌برند. گروه سوم آنانند که ایمانشان و اعمالشان نیک است و خداوند متعالی نیز آن را می‌داند.^۵ استفاده‌ی مکرر وی از عدد سه وجهی مهم در گستره‌ی تفسیری او می‌باشد که در بخش مربوط به "مبحث تفسیر در ساختار فکری جوآکیم" به تفصیل بحث شده است.

کتاب پنجم از کتاب تطبیق اما فهم تمثیلی عهد قدیم را بررسی می‌کند و نوع خاصی از تفسیر چند وجهی کتاب مقدس را با توجه به تقسیم‌بندی‌های تاریخی مورد توجه قرار می‌دهد.

در پسالترיום (Psalterium) جوآکیم بیان می‌کند که کتاب تفسیر (Expositio) ادامه‌ی کتاب تطبیق بوده است.^{۱۶} وی بر این باور است که مکاشفات یوحنا در عهد جدید برابر است با کتابی تاریخی و پیشگویانه در عهد قدیم که همان کتاب دانیل است. جوآکیم این کتاب را نیز در دوره‌ی اقامتش در کازماری نوشت و آن را در حدود سال ۱۲۰۰ به اتمام رساند. این اثر مبتنی بر تقسیم‌هایی است که از تجسد مسیح آغاز شده و رستاخیز دوباره‌ی او و هشت روز سرمدی را در پس آن نشان می‌دهد. رساله (Tractatus)‌ی ناتمام جوآکیم بنا داشت که مجموعه‌ی تفسیری وی در تطابق عهدین را تکمیل کند. در نتیجه می‌توان کتاب پنجم کتاب تطبیق، کتاب تفسیر و رساله را يك مجموعه‌ی واحد در مورد تفسیر تاریخی در نظر گرفت^{۱۷} که البته ناتمام ماند.

¹ Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, Translation and notes by E. Randolph Daniel, in: *McGinn, Bernard. Apocalyptic spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*, New York: Paulist Press, 1979, p. 120
Daniel, 2004, p. xxii^{۱۶}

¹ Joachim of Fiore, "Letter to all the Faithful", in *McGinn, Apocalyptic spirituality*, op. cit.
Daniel, op. cit. p. xxiii^{۱۶}
Daniel, op. cit. p. xxiv^{۱۷}

پسالتریوم نیز مانند دو کتاب دیگر او در کازماری^{۱۸} آغاز و در حدود دو سال بعد و زمانی که جوآکیم به کورانزو بازگشته بود به اتمام رسید. این کتاب شرحی است در تثلیث و نسبت اشخاص آن با یکدیگر که به باور جوآکیم در این ساز با ده سیم به صورت نمادین متجلی شده است. مبحث تثلیث جدای از اهمیت ساختاری در تفکر جوآکیم فیوره‌ای، دلیل متهم شدن جوآکیم در شورای چهارم لاتران نیز بود.

در میان آثار جوآکیم کتاب تصاویر (Liber Figurae) نیز اهمیت زیادی دارد. او ذهنی نمادین و بصری داشت و تاریخ را به عنوان نمادهایی جغرافیایی متصور می‌شد و درک می‌نمود.^{۱۹} زیوز و هیرش-رایش باور دارند که اگرچه کتاب تصاویر نوشته‌ی خود جوآکیم بوده و دارای اهمیت زیادی نیز می‌باشد، اما آنچه به صورت یک مجلد مشخص طبع گردید، حدود دو دهه پس از مرگ وی منتشر شده است.^{۲۰}

^{۱۸} اهمیت تالیف این کتب در این منطقه به دو دلیل است. نخست اینکه جوآکیم در این دوران از زندگی شهری کناره گرفته بود و دو دیگر اینکه این دوران پس از بازگشت او از «سرزمین مقدس» و سال‌هایی است که در فلسطین و اسرائیل امروزی زیسته است. این نکته اگرچه تاجایی که نگارنده مطلع است- مورد پژوهشی مستقل قرار نگرفته است، اما دور از ذهن نیست که جوآکیم تحت تاثیر اندیشه‌ی حاکم بر این منطق قرار گرفته باشد که عمدتاً تحت سیطره‌ی اندیشه‌ی اسماعیلی و امامیه بود.

^{۱۹} Daniel, 2004. p. 9

Quoted in Daniel, op. cit. 10^{۲۰}

د) واکنش کلیسا به آثار او

در سال‌های واپسین سده‌ی دوازدهم که با واپسین سال‌های زندگی جوآکیم نیز همسان بود، نام او به عنوان مفسر کتاب مقدس و نیز پیامبر تاحدودی بر سر زبان‌ها افتاده بود. در حالی که مخالفت‌هایی با او صورت می‌گرفت، اما حتی پس از مرگ وی نیز این سخن‌ها ادامه یافت و توانست تاثیرات زیادی در میان بخشی از جریان فکری قرن سیزدهم برجای گذارد. وی در جریان زندگی خود با سه پاپ ملاقات داشت و تا جایی که اطلاع داریم، هیچ يك از آثار وی توسط پاپ محکوم نشده است و حتی برای نوشتن این آثار توسط آنها مورد تشویق قرار می‌گرفته است. فرقه‌ی جدید او نیز از سوی کلیسا مجوز فعالیت دریافت کرده بود. با توجه به این نکات می‌توان دریافت که در مجموع رابطه‌ی وی با کلیسا در دوران حیاتش خالی از منازعات جدی‌ای بود. هرچند خود او نیز بر حجیت کلیسا ابرام می‌ورزید. این نکته را می‌توان از تاکید او بر این امر دریافت که آثارش را برای داوری نزد کلیسا و شخص پاپ می‌فرستاد.

۴

اما این امور مانعی بر این نکته نبود که بسیاری او را معلمی دروغین نام نهاده و در پی محکومیت او برآیند؛ به ویژه در دستگاه امپراتوری. در مجموع دو حادثه بود که خوشنامی و شهرت جوآکیم را در قرن سیزدهم تا حدودی هدف قرار داد. نخستین رویداد شورای چهارم لاتران بود که در سال ۱۲۱۵ برگزار شد و یکی از رئوس اساسی که در آن مورد بررسی قرار گرفت، محکومیت جوآکیم فیوره‌ای بود و دومین آنها کمیته‌ی ویژه‌ای بود که برای بررسی تفاسیر جوآکیم در سالهای ۱۲۵۵-۱۲۶۶ تشکیل شد.

^۱ پیامبری در اینجا معطوف به دریافت الهام از سوی خداوند است.

^۲ West, op. cit. 5

Reeves, 1969, p. 28^r

Reeves, op. cit. 29^f

^۵ Leclercq, Henri. "Fourth Lateran Council (1215)." The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. 21 Mar. 2012. <<http://www.newadvent.org/cathen/09018a.htm>>.

۷ بنابر گزارشات شورای چهارم لاتران، و با استناد آن شورا به نوشته‌ای که اکنون ناپدید شده است^۱، جوآکیم به دلیل زیر سوال بردن نظریه‌ی پتروس لمباردوس در مورد تثلیث محکوم شناخته شد. نظریه‌ی جوآکیم درباره‌ی تثلیث نقشی بسیار اساسی در ساختار فکری اش ایفا می‌کند. بیان این نکته بیراه نیست که سپهر اندیشه‌ی وی در پرتو نظریه‌ی او در باب تثلیث بنا شده است. گزارش شورا حاکی از این است که جوآکیم، لمباردوس را متهم می‌کند که واژه‌ی *essentia* را به صورتی توصیف کرده که متضمن شخص چهارم است. باوری نیز وجود دارد در اینباره که جوآکیم و لمباردوس ملاقاتی با یکدیگر داشته و در خصوص این نکات مباحثه کرده‌اند که البته چندان نمی‌توان آن را مستند دانست، اما در این امر تردیدی نیست که نظریه‌ی لمباردوس تأثیر زیادی در ذهن جوآکیم داشته است. ناپدید شدن این نوشته بررسی تقابل میان جوآکیم و لمباردوس را دشوار می‌کند، اما ریز به خوبی با بررسی ساختار کلی تفکر این دو، مواجهه‌ی میان نظراتشان را مورد بررسی قرار داده است. تاجایی که می‌توان این تقابل را بازسازی کرد، مخالفت اصلی جوآکیم با ایده‌ای در ساختار فکری پتروس لمباردوس است که به باور جوآکیم شخص چهارم را در اشخاص الاهی لازم می‌آورد. در واقع جوآکیم محور فکر لمباردوس را در این عبارت می‌داند که از والاترین امر چیزی زاییده نخواهد شد و خود آن نیز از چیزی بوجود نیامده^۱ و همین باور را افزودن شخصی بر اشخاص تثلیث می‌فهمد. جوآکیم این باور را بی‌ایمانی (*perfidia*) می‌داند و بنابر آن لمباردوس را به ترییع متهم می‌کند.

پس از مرگ لمباردوس، که نوشته‌هایش و بویژه اثر معروفش چهار کتاب جملات، لقب استاد سخن (*Magister Sententiarum*) را برایش به ارمغان آورده بود، مباحث شدیدی میان موافقین و مخالفین اندیشه‌های او در گرفت. به طوری که در شورای سوم لاتران در سال ۱۱۷۹ پاپ الکساندر سوم پیشنهاد کرد که کتاب جملات به ارتداد متهم شود. در نتیجه در چنین فضایی نقادی جوآکیم از او امری نامعمول و غیرمتعارف محسوب نمی‌شد. ایده‌ی *summa res non generans* نزد جوآکیم امری است کاملاً غیرقابل پذیرش. ذات (*essence*) تثلیث نمی‌تواند مستقل و جدای از تفسیر تاریخ مورد فهم قرار گیرد. وحدت تثلیث در ساحت الاهی تنها در عبارت «سه-یک-هست» و در ساحت انسانی^۲ تنها در وحدت سه وضعیت و دوره

De Unitate et Essentia Trinitatis^۶

Figurae, 73^۷

^۸ West. op. cit. 6

Reeves, op. cit, 30^۹

summa res non generans, nec genita, nec procedens^{۱۰}

F. Pelster, "Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des Eulogium", historische Jahrbuch, liv 1954, P 228, quoted in IP, 30-31

^{۱۱} دو ایده‌ی سه-یک-بودگی (*three-are-one*) و سه-در-یک-بودگی (*three-in-one*) در خصوص تثلیث در سده‌های میانه با تفکیک اندیشه‌ی یونانی و لاتین شکل گرفته. اندیشه‌ی یونانی بر اشخاص تأکید می‌کند و نوشته‌هایی نیز در خصوص تأثیرپذیری جوآکیم از آنها منتشر شده است. اما ریز بر این باور است که جوآکیم به همین اندازه از متفکرین لاتین نیز بهره برده است.

(Status) در تاریخ، و حرکت و پیش‌رفت آن به سوی يك غایت فهم و بیان شود. به دیگر سخن در حالی که در اندیشه‌ی جوآکیم سه‌گانگی و یکگانگی اشخاص از اهمیتی همسان برخوردار بود، نظریه‌ی لمباردوس متضمن این است که یکگانگی، تمام تمایزات را تعالی دهد.

اما بطور کلی نظریه‌ی جوآکیم در خصوص تثلیث و تاریخ کث فهمیده شد. زمانه تغییر و از مخالفت‌ها علیه لمباردوس کم شده بود. یکی از مهمترین دلایل این امر نیز اینوستتیوس سوم بود که به تازگی به مقام پاپی رسیده بود. اینوستتیوس سوم خود در حوزه‌ی پاریس کلام خوانده بود و قصد داشت بر والامنشی و گران‌جایگاهی استاد سخن بیفزاید. ریز بر این باور است که با گسترش شهرت جوآکیم پس از مرگش، پاپ اینوستتیوس سوم او را برای مخالفت با لمباردوس مناسب تشخیص داده و شورای چهارم لاتران نیز این اتهام را بررسی کرد. با توجه به این مسائل است که ریز برای محکومیت جوآکیم از لفظ «محکومیت صوری» (formal condemnation) استفاده می‌کند که متضمن این نکته است که این محکومیت بیشتر از آنکه در راستای نفی نظریه‌ی جوآکیم باشد، به جهت تثبیت جایگاه مرجعیت لمباردوس رخ داده است. اما در این میان به دقت تلاش شد که از اتهام ارتداد بر جوآکیم جلوگیری شود. حتی در سال ۱۲۲۰ پاپ هئریوس سوم، فرمان پخش بیانیه‌ای را در سراسر کالابریا صادر کرد که بنابر آن جوآکیم از اتهام ارتداد مبرا و از او به عنوان کاتولیک خوشنام نام برده شده بود. هر چند به هر صورت محکومیت جوآکیم در شورای چهارم لاتران توانست در سده‌ی سیزدهم از شهرت او بکاهد و نقدهایی را میان متفکرین بزرگ آن سده، از جمله توماس آکویناس و نیز بوناوتتورا بر او سبب شود.

دو مورد دیگر نیز ضربه‌ای اساسی بر خوشنامی جوآکیم و پیروان او در میانه‌ی قرن سیزدهم وارد کردند. نخستین واقعه انتشار اثری با عنوان انجیل سرمدی یا «عهد سوم بود. بیان این نکته ضروری است که جوآکیم خود هیچ‌گاه از عبارت «عهد سوم» سخن به میان نیاورده و نه تنها بر حضور انجیل، به همین هیات خود در روز داوری تاکید کرده، بلکه این مفهوم از اساس با دوره‌ی سوم و به میان آمدن خرد معنوی (spiritualis intellectus) در ساختار فکری او در تضاد است. او خود توضیح می‌دهد که فهم روحانی، به معنای صحیح کلمه از هر دوی این عهدین ناشی می‌شود. این نکته بخصوص از آنجا دارای اهمیت است که در سده‌ی بیستم و در میان متفکران با اهمیت آن دوره نیز همچنان جوآکیم را گاهی با توجه به این واژه و تالی‌هایی که در پی دارد تفسیر می‌کنند.

^{۱۳} برای مطالعه در خصوص تحولات واژه‌ی *status* در زبان‌ها اروپایی ر. ک. به: اسکینر، کوئنتین. «دولت»، در فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه‌ی موسی اکرمی، تهران: وزارت امور خارجه، کتابخانه تخصصی، ۱۳۸۱.

Reeves, op. cit, 31^{۱۴}

^۱ این نکته قابل توجه است که جوآکیم در سال ۱۲۰۰ آثار خود را برای داوری نزد اینوستتیوس سوم فرستاده بود. اما پیش از دریافت کردن نظریه‌ی او دنیا رفت.

^۱ Reeves, op. cit 6

^۱ eum Virum Catholicum reputamus

^۱ Gould & Reeves. op. cit.,9

برای مثال ارنست بلوخ در اثر مهم خود، اصل امید، آشکارا عبارت انجیل سرمدی را به جوآکیم نسبت می‌دهد و توجهی به آثار اصیل جوآکیم ندارد.

دومین مورد در بدنامی جوآکیم فرارسیدن سال ۱۲۶۰ بود که بر خلاف پیش‌بینی جوآکیم - که آن را سال انتقال و در نتیجه بحران می‌دانست - بدون واقعه‌ی خاصی سپری شد.

اما انتشار انجیل سرمدی واقعه‌ای در خور توجه بود. در سال ۱۲۵۴ یک راهب فرانسیسی به نام گرارد اهل بورگو سن دونینو سه اثر مهم جوآکیم را در یک مجلد به همراه تفسیر به چاپ رساند. این اثر که به عنوان کتاب مقدمه‌ای بر انجیل سرمدی در پاریس منتشر شد، تحریکات بسیاری را موجب گردید و می‌توان تصور کرد که چه تاثیر مخربی در شهرت جوآکیم از سوی کلیسا داشت. در این اثر - که البته بر جای نمانده ، اما از گزارش کمیته‌ی بررسی آن اطلاعاتی در دست می‌باشد - گرارد تلاش کرده بود که اندیشه‌های جوآکیم را در مورد انجیل سرمدی بررسی کرده و بیان نموده بود که کلیسای راستین در دوره‌ی روح‌القدس خواهد آمد. این نام از بخشی از مکاشفات یوحنا وام گرفته شده بود:

«آنگاه فرشته‌ای دیگر دیدم که در دل آسمان پرواز می‌کرد و انجیلی سرمدی با خود داشت که ساکنان زمین را بشارت دهد، از هر قوم و طایفه و زبان و ملت که باشند»

به نظر می‌رسد که گرارد نخستین کسی است که این نام را برای اشاره‌ی به تفکر جوآکیم به کار گرفته است. هر چند در واقع مراد جوآکیم از فرشته‌ای که با توجه به این بخش از مکاشفه بیان می‌کند نه امری که در دوره‌ی واپسین خواهد آمد، بلکه گرگوریوس کبیر است که او را در دوره‌ی چهارم از کلیساشناسی تاریخی خویش جای می‌دهد.

مبتنی بر این تفسیر، دو عهدین قدیم و جدید، مانند دو ستونی هستند که دوره‌ی پیش-رو برای همیشه و تا پایان زمان بر آنها سوار خواهد شد و در نتیجه در این مفهوم، بشارتی است از دوره‌ای که خواهد آمد و حقیقتی که هویدا خواهد شد. هر چند این

² Bloch, Ernst. *The principle of hope*. Vol. 2, Cambridge, Mass: MIT Press, 1995. 510

² Gerhard of Borgo San Donnino

Liber introductorius ad Evangelium aeternum^{۲۲}

^{۲۳} برای مدتها تصور بر این میان رفتن این مجموعه بود، اما در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم ادعا شد که بخش بزرگی از آن در دست‌نوشته‌های موسوم به درسدن وجود دارد. برای این نکته ر.ک. به:

B. Töpfer, "Eine Handschrift des Evangelium aeternum des Serardio von Borgo San Donnino", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, vii 1960, pp. 156-63

و برای بررسی دست‌نوشته‌ی درسدن ر.ک. به: *Figurae*, 99-115

² Evangelium Aeternum⁴- Everlasting Gospel- eternal Evangel

^۲ منظور از دوره‌ی روح‌القدس در بخش‌های بعدی تبیین خواهد شد.

^{۲۶} Revelation 14:6 < <http://www.newadvent.org/bible/rev014.html> >

Gould & Reeves. op. cit. 9^{۲۷}

Gould & Reeves. op. cit^{۲۸}

Figurae, 11^{۲۹}

مفهوم برای جوآکیم حامل ضرورت وجود و حفظ دو عهدین پیشین و نیز کلیسا بود، اما می‌توان دریافت که بشارت دوره‌ای که خواهد آمد، نفی دوره‌ی پیشین را در ذات خود پنهان دارد و در نتیجه جدید، قدیم را نفی خواهد نمود و این امر، نکته‌ای نیست که کلیسا بتواند به آسودگی آن را نادیده گیرد. پس از آن بود که متکلمین دانشگاه پاریس شکواییه‌ای به رم و پاپ الکساندر چهارم فرستادند و به حکم او، کمیته‌ای برای بررسی تفکرات جوآکیم در سال پس از آن شکل گرفت. این محکومیت به مراتب سخت‌تر از محکومیت شورای لاتران در سال ۱۲۱۵ بود. محکومیت پیشین «صوری» و در کل مبتنی بر تفکر تاریخی جوآکیم بود، اما این محکومیت، نه به دلیل دلایل فرعی، که برآمده از منازعه‌ی مستقیم با کلیسا بود و در نتیجه هزینه‌های بیشتری را بر دوش پیروان جوآکیم تحمیل نمود. پس از این محکومیت تمام نسخه‌های این مجموعه جمع و سوزانده شد و اگرچه بسیاری تلاش در مجازات سوزاندن نویسنده نیز داشتند، اما پاپ حکم به سوزاندن او نداد و به دستور حبس او بسنده نمود.

گرارد ظاهراً در مقدمه‌ای که در این مجموعه نوشت، بیان داشته بود که کلیسای حاضر، در مدتی زمانی بس کوتاه جای خود را به کلیسای روحانی خواهد داد و این جایگزینی تغییر ذاتی در آن خواهد بود. مقام رهبری کلیسا نیز به همان قیاس دچار دگرگونی خواهد شد و تحولی بنیانی را از سر خواهد گذراند.

آشکار است که این سخن چگونه توسط کلیسا فهم شده و چه واکنشی را برانگیخته است. همین مجموعه تاثیر بسیاری در سده‌های پسین، بویژه سده‌ی نوزدهم داشت. این نگاه که در دوره‌ی آینده، زیست انسان به مراتب کیفیتی دیگرگونه و برتر خواهد داشت و انسان آینده انسانی خردمند خواهد بود، به نوعی از آرمان‌گرایی در سده‌های بعدی انجامید. به دیگر سخن این نگاه مبنایی کلامی بود برای ایده‌ی پیش-رفت که در سده‌های بعد ظهور کرد.

به هر حال گامی که گرارد برداشت با وجود طرح انداختن چهره‌ای متفاوت و شاید تحریف شده از جوآکیم، اما در نهایت ریشه در مبنای اساسی و قابلیت‌های اندیشه‌ی او داشت. با تاثیرات تفکر او بود که گروه رادیکالی در میان فرانسیسی‌ها در نیمه‌های سده‌ی سیزدهم ظهور کردند که شکل خاصی از تقوای آخرت‌گرایانه را در آن دوران و نسل‌های بعدی گسترش دادند و این طرز فکر به تدریج گسترشی روزافزون یافت.

Reeves, op. cit. 62^{۳۰}

Gould & Reeves. op. cit. 53^{۳۱}

Ecclisia Spritualis^{۳۲}

Bloch, op. cit. 515^{۳۳}

McGinn, Bernard (Translation and Introduction). *Apocalyptic spirituality: treatises and letters*^{۳۴} of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola. New York: Paulist Press, 1979. xii

و) مذهب جوآکیم و مسئله‌ی یهود

هر چند جوآکیم یکی از شخصیت‌های مهم کلام مسیحی، بویژه در حوزه‌ی کلام تاریخ است، اما در خصوص مذهب وی مناقشاتی وجود دارد و به دلایلی گوناگون، این مسئله یکی از نکات اساسی درباره‌ی زندگی و اندیشه‌های وی می‌باشد که هم منازعاتی را در خصوص زندگی‌نامه‌نویسی او به همراه داشته و هم مسائلی را در فرجام‌شناسی و نسبت آن با یهودیت طرح افکنده که شاید تا پیش از چاپ انتقادی نوشته‌های اولیه‌ی وی با عنوان علیه یهود در ۱۹۵۷ امکان توجه به آنها فراهم نبود. بنا به اظهار هیرش رایش و تا جایی که نوشته‌های دیگر را نیز بررسی کرده‌ایم، او نخستین کسی است که به اهمیت ارتباط مسئله‌ی یهودیت و نیز نگره‌های فرجام‌شناسانه‌ی اندیشه‌ی جوآکیم پرداخته است.^۴

آغاز این امر به گفته‌های گوفرید یا گوتفرید اوکسری (Gaufrid of Auxerre) باز می‌گردد که پس از مرگ جوآکیم در وعظی نه چندان دوستانه، بیان نمود که وی یهودی به دنیا آمده و بعدها تغییر آیین داده و این مسئله را در تمام عمر خود پنهان داشته است. گوتفرید شاگرد آبلاردوس در پاریس بود، در سال ۱۱۴۰ به همراه بیست نفر دیگر پس از شنیدن موعظه‌ی برناردوس

Hirsch-Reich, B. "Joachim Von Fiore und das Judentum", *Judentum im Mittelalter* (Miscellanea^۱ Mediaevalia 4, 1966) reprinted in West (ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought. 2Vol, Burt Franklin & Co., New York. 1975. 470*
Adversus Iudeos^۲

"Adversus Iudeos", in *Fonti per la storia d'Italia*, 95, Rom, (1957)^۳

Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 491^۴

^۵ هیرش رایش این رویداد را در دهه‌ی نود سده‌ی دوازدهم، یعنی در دوران زندگی جوآکیم می‌داند. ر. ک. به:

Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 473

البته شایان ذکر است که نامه‌ای از گوتفرید وجود دارد که در آن جوآکیم را پیامبری دروغین یهودی زاده خطاب می‌کند و این نامه در دوران حیات جوآکیم نوشته شده است. ر. ک. به:

McGinn, *The Calabrian Abbot*, op. cit. 27

^۶ Daniel, 2004, p. 4

کلرووی (Bernard of Clairvaux)، به فرقه‌ی سیسترسی پیوست و در ۱۱۵۹ به مقام ریاست راهبان ایگنی (Igny) دست یافت. همچنین او مباشر مخصوص برناردوس نیز بود. وی احتمالاً همان فردی است که جوآکیم رساله‌ای به نام فهم حلقه‌ی انجیر را به او تقدیم کرده است. از دلایلی که گوتفرد بیان می‌کند، حفظ نام یهودی جوآکیم است که وی پس از غسل تعمید آن را تغییر نداده است. در مجموع اما بسیار از پژوهشگران ادعاهای گوتفرد را نپذیرفته و رد کرده‌اند. دانیل بیان می‌کند که تصدیق این امر دشوار است که جوآکیم بتواند همه‌ی عمر چنین امری را پنهان نگه دارد، به طوری که هیچ فرد دیگری، اعم از شاگردان، زندگی‌نامه نویسان، پاپ‌هایی که جوآکیم با آنها در اتباط بوده و یا هیچ فردی از حاکمیت به آن اشاره‌ای نکرده باشد. در عین حال که اگر تا این حد پنهان کردن این نکته برای وی دارای اهمیت بود، می‌توانست به سادگی نام خود را تغییر می‌داد. چرا که به نظر می‌رسد تنها دلیل این نکته برای گوتفرد نام وی بوده است و این نام سبب این تصور در او شده که جوآکیم یهودی‌زاده بوده و بعدها آیین خود را تغییر داده و غسل تعمید شده است. گوتفرد بیان می‌کند که تا کنون نشنیده که نام یک مسیحی، جوآکیم بوده باشد. در این خصوص نیز گروندمن نکته‌ی مهمی را بیان نموده است. وی اشاره می‌کند که «جوآکیم» نامی بوده که در شمال اروپا چندان فراگیر نبوده است و شاید به همین دلیل برای گوتفرد تا حدی عجیب به نظر می‌رسیده است. اما در میان مسیحیان یونانی بسیاری این نام را برای فرزندان خود بر می‌گزیدند. چرا که بنابر روایتی، جوآکیم نام پدر مریم بوده است. نیز اینکه اطلاعات قابل اُستنادی در مورد محل‌های زندگی و حضور گروه‌های یهودی در جنوب ایتالیا در سده‌ی دوازدهم در دست است که اگرچه محل تولد جوآکیم، کلیکو، در میان آن مناطق نیست؛ اما منطقه‌ی کوزنزا یکی از این مناطق است.

اما مسائل دیگری نیز درباره‌ی این قضاوت وجود دارد و شاید این‌ها نیز دلیلی بوده باشد برای بیان این نکته توسط گوتفرد. ماری استرول بیان می‌کند که باوری عمومی وجود داشته در این باره که شخص یهودی، تأثیری از تغییر آیین نپذیرفته و در واقع همواره یهودی باقی می‌ماند. تلقی عمومی این بود که حتی پس از تغییر آیین، فرد تنها در نیمی از وجود خود می‌تواند مسیحی شود و در نیمه دیگر وجود خود، همچنان یهودی است. هر چند این ایده در سده‌های بعد قوت بیشتری گرفت و بیشتر در میان مردم شیوع

⁷ Daniel, op. cit. 3

1190-1191 - intelligentia super calathis^A

⁹ Grundman, op. cit. 330

¹ Daniel, Liber Concordie. p. 12

¹ Hirsch-Reich, Judentum, op. cit. 474

¹ Daniel, 2004. 5 ²

¹ Daniel, op. cit. ³

¹ Grundman, op. cit. 333-334

Hirsch-Reich, Judentum, op. cit. 474¹⁵

¹ Stroll, Mary. The Jewish Pope: Ideology and politics in the Papal Schism in 1130, (Leiden: 1987), 167

یافت ، اما در سده‌ی دوازدهم نیز می‌توانسته چنین باوری در خصوص جوآکیم را باعث شود. برای مثال برنارد در دفاعی که از پاپ اینوسنتیوس دوم در مقابل پاپ آناکلتوس دوم انجام می‌دهد، بیان می‌کند که آناکلتوس دارای تباری یهودی بود و خانواده‌ی او به مسیحیت گرویده و باور دارد که او هنوز از تبار و میراث یهودی خود پاکیزه و مبرا نشده است . همانطور که آمد، گوتفرید^۱ بسیار تحت تاثیر آموزه‌های برنارد بود و با شنیدن موعظه‌ی او به همراه بسیار دیگری به فرقه‌ی سیسترسی در آمده بود. فرقه‌ای که جوآکیم نیز عضو آن شده بود. برنارد باور داشت که یهودیان در طمع ثروت و مادیات هستند و این خصوصیت، در آنها باقی خواهد ماند و نمی‌توانند از مرحله‌ی مادیات، به مرحله‌ی روح ارتقا یابند. همانطور که ظهور فرزند خدا را دیدند و آن را نپذیرفتند. نکته‌ی با اهمیت در این است که جوآکیم خود را شاگرد و مرید برناردوس می‌دانست.

یکی دیگر از این دلایل که شاید تا حدودی این استدلال گوتفرید را موجه جلوه دهد این است که جوآکیم بسیار بر کتاب مقدس عبری (عهد قدیم) و نیز تفسیرهای موجود بر آن تاکید کرده است و در واقع آشنایی بسیاری زیادی با این حوزه دارد. کتاب‌های مهم او در بخش‌های زیادی شروحي مهم هستند بر اناجیل عبری و جوآکیم در این صورت‌بندی دقت مفهومی بسیاری را از خود نشان می‌دهد. بنابر گزارشی خلاصه از علیه یهود، جوآکیم از رساله‌ای خیالی که در سال ۱۱۰۶ توسط پتروس آلفونسی از گفتگوی دو نفر -یکی یهودی (موسی . نام پتروس قبل از غسل تعمید) و دیگری یهودی مسیحی شده (پتروس)- نوشته شده بود

^۱ Daniel, op. cit. 9 ⁷

^۱ Stroll, op. cit. 164 ^۸

^{۱۹} برناردوس به طور کلی یکی از چهره‌های بسیار مهم در سده‌ی دوازدهم بود. جدای از بنیان‌گذار و مهمترین چهره‌ی فرقه‌ی سیسترسی، در بحث از رجعت و اندیشه‌ی تاریخی بسیار با اهمیت است. پیش از این طرح کردیم که در سده‌ی دوازدهم، گذشته و عصر قدیم به نوعی تبدیل به عصر طلایی شده بود که برای زیست سعادت‌مندانه و رستگاری می‌بایست آن را احیا نمود. برنارد با تفکیک میان فرزاندگی و دانش، بیان می‌کند که اگرچه مردمان عصر جدید دانش بیشتری دارند، اما به هیچ وجه فرزاندگی بیشتری ندارند. ما تنها بیشتر می‌دانیم، به این دلیل که بر شانه‌های آنها ایستاده‌ایم. در نتیجه سنخی از تفکر تاریخی در اندیشه‌ی او نهفته است که بر مبنای آن، تاریخ رو به فساد است و دوران طلایی امری است که در گذشته رخ داده است و انسان فرزانه، رو به سوی گذشته و آموختن از گذشتگان دارد. بیان شد که این نگاه هم در کلام مسیحی در آن سده فراگیر شده بود و هم در حقوق که با احیای حقوق رومی، تصویری از سامان اجتماعی در گذشته بدست آمده بود که امری از دست رفته و نادر تصور می‌کند. به باور وی: «متاخران از متقدمان هوشمندترند و نه فرزانه‌ترند. متقدمان تنها کتابهایی را در دسترس داشتند که خود به رشته‌ی تحریر در آورده بودند، در حالی که ما همه‌ی نوشته‌های آنان و افزون بر آن، همه‌ی آنچه را در زمان ما نوشته شده، در دسترس داریم. بدین سان ما بیشتر از آنان می‌دانیم، اما فرزانه‌تر از آنان نیستیم. در واقع، برای دست یافتن به هر امر بدیعی به فرزاندگی بیشتری نیاز داریم تا برای تدوین آنچه پیش از این کشف شده است. از این رو، همچون کوهی که بر شانه‌ی غولی نشسته است. این کوه مرد بیشتر از آنچه غول می‌بیند، می‌تواند ببیند، اما نه به اعتبار قد خود، بلکه بلکه به لطف غولی که او را به دوش کشیده است. حال ما نیز چنین نیست: ما در مقایسه با متقدمان چیزهای بیشتری می‌بینیم، زیرا نوشته‌های کم ارزش ما بر نوشته‌های سترگ آنان افزوده می‌شود» (in E.

Jeaneau, "Nains et geants", *Entretiens sur la renaissance du 12e siecle*

در طباطبایی، سید جواد، جدال قدیم و جدید، نگاه معاصر، ۱۳۸۵، ص ۷۴).

Daniel, op. cit. 7^{۲۰}

^{۲۱} پتروس فردی یهودی بود که در سده‌ی یازدهم در منطقه‌ای مسلمان‌نشین در اسپانیا زاده شد و بعدها به مسیحیت روی آورد و ردیه‌ای بر یهودیت نوشت. او همچنین آثار مهمی در فیزیک و ستاره‌شناسی دارد. یکی از آثار مهم او که او را میان عامه بر سر زبان‌ها انداخت، جمع‌آوری و ویرایش مجموعه‌ای از افسانه‌های عربی است. ریوز آلفونسی را کسی معرفی می‌کند که دانش علمی عالم عرب را به غرب برد. ر. ک. به:

Reeves, Hirsch-Reich, *the Figurae*, 40

آگاه بوده و بر آن بود که با فردی یهودی در مورد تفسیر تثلیثی نام خداوند به گفتگو بنشینند. جوآکیم علاقه‌ای زیاد به این تفسیر نشان داد و در کتاب تفسیر، آن را در نسبت با جمله‌ای از عهد قدیم -من آلفا و امگا هستم - گسترش می‌دهد. پتروس از چهار حرف صامت در عبری -Yod, He, Vav, Heth- سه نام می‌سازد که هر نام از دو حرف تشکیل شده بود: JH, HV, VH و هر کدام از این‌ها را با یکی از اشخاص تثلیث نسبت می‌دهد که جدای از نکته‌ی اخیر، در عرفان و ادبیات دینی یهودی نیز تنها يك دوبخشی برای نام خداوند به کار می‌رفت و مشهور بود: Jod He و Vav He. و این همان نکته‌ای است که پتروس بر آن تاکید می‌کند. به باور او تمام سه ترکیب نام‌های خداوند در متون یهودی یافت نمی‌شوند و به این ترتیب اگرچه به متون مقدس یهودی باور دارد، اما از آنها عبور می‌کند و این همان نکته‌ای است که جوآکیم نیز به شیوه‌ای خاص بر آن بسیار تاکید می‌کند. در نتیجه در نگاه پتروس هر تلاشی که در راستای باقی ماندن در یهودیت است بیهوده است. اما منابع درک و نیز تفسیر او بسیار تحت تاثیر سپهر اندیشه‌ی یهودی است.

در جوآکیم نیز همین فرایند تفسیری مشاهده می‌شود. نام برتر خداوند می‌تواند در سه نام او حل شده و یا در آنها آشکار شود. در نتیجه یکی از مهمترین اصولی که جوآکیم در مسیحیت مشاهده می‌کند - دو جا در تفاسیر خود از آن به عنوان سرالاسرار (secreta secretarum)^{۲۲} نیز استفاده می‌کند - و با تاکید بسیار، مبنای تفکر تاریخی او نیز هست، یعنی تثلیث، به سیاقی تفسیر می‌شود که در نسبتی اساسی با یهودیت و نام JHVH در متون یهودی قرار داشته باشد. هر چند جوآکیم نه از حروف صامت عبری، که در زبان‌های دیگر نیز مرسوم است، بلکه -به نحوی غیر مرسوم- از حروف با صدای EIUE استفاده می‌کند. این نکته در اساس فهم وی از تثلیث را شکل می‌دهد. در حالی که هر کدام از این ترکیبات به یکی از اشخاص تثلیث اشاره می‌کنند، اما تمامی حروف هستند که نام خداوند را بازنمایی می‌کنند و در نتیجه در حالی که هر کدام دارای استقلال خود هستند، اما در تجمیع نیز وحدتی دارند که با این استقلال منافاتی ندارد. در واقع وحدت، چیزی جدای از اشخاص نیست که به تربیع بیانجامد، بلکه همان تثلیث است، در وحدت اشخاص. جوآکیم هر کدام از این ترکیبات حروف را به مانند دایره‌ای نشان می‌دهد که اشاره به دورانی

^{۲۲} Tetragrammaton

^{۲۳} من اول و آخر هستم. آلفا و امگا در تفکر جوآکیم از مهمترین عناصر تمثیلی و تفسیری هستند.

^{۲۴} Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 475

^{۲۵} Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 476

^{۲۶} برای توضیح در خصوص این عبارت در تفکر پتروس آلفونسی ر. ک. به پانویس شماره‌ی ۲۲ در:

Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit.

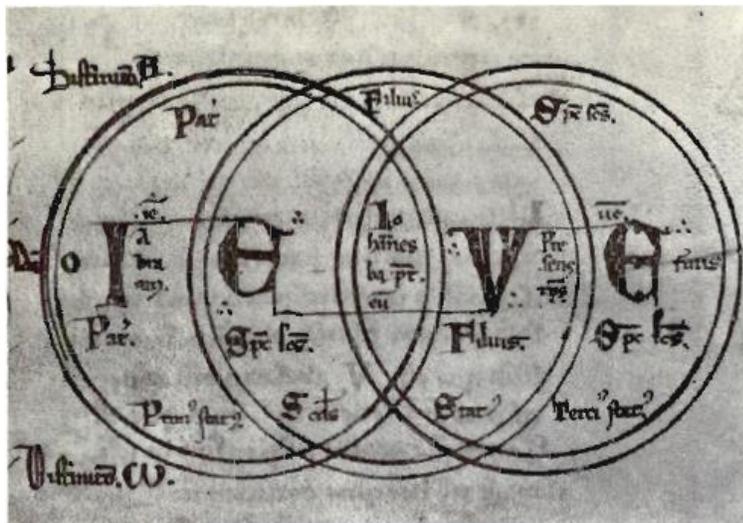
^{۲۷} Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 478

^{۲۸} دلیل این نکته چندان روشن نیست. جوآکیم خود در تفسیر به این نکته اشاره می‌کند. اما مسئله در این است که این انتقال از عبری به لاتین نیست، بلکه حرف U/V به آن اضافه شده است و این بر پیچیدگی نکته می‌افزاید. هیرش رایش این نکته را به دلیل قصد جوآکیم می‌داند به جهت دور شدن تعمدی از فضای یهودی و نیز دور کردن خود از گزند احتمالی‌ای که فضای ضد یهودی می‌توانست برای او در بر داشته باشد. ر. ک. به پانویس شماره‌ی

^{۴۱} در Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 482

^{۲۹} Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 479

تاریخی دارد و از اینجا وارد تفسیر تاریخی می‌شود و این دلیلی است که حروف عبری را در انتقال به لاتین تغییر داده است. در حالی که در عبری چهار حرف (صامت) متفاوت وجود داشته و تکراری رخ نمی‌داد، اما در لاتین در واقع سه حرف I E U وجود دارد و E یکبار تکرار شده است. در نتیجه جوآکیم هر کدام از دایره‌ها را با یکی از این حروف مطابقت می‌دهد. جوآکیم این دایره‌ها را در چندین اثر خود به اشکالی تکرار می‌کند، اما کاملترین آنها در *Figurae* است.^۳



^۳ وی در بند ۳۵ کتاب تفسیر همین نکته را مطرح می‌کند:

“tanquam si E littera que scribitur post I, communis sit primo nomini et secundo, U littera communis sit secundo et tertio quatenus et per hoc secunum nomen pendet ex primo. unigenitus Dei filius consubstantialis ostendatur illi a quo genitus est etc.” ... “miro modo littere iste coherent sibi”

در آن تصویر جوآکیم در بالای هر دایره به ترتیب نوشته است *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob*. دایره‌ی نخست پدر است، دوم پسر است و سوم روح‌القدس. این‌ها دایره‌هایی تو در تو هستند و در همپوشانی آنها پنج بخش متمایز می‌شود که در چهارتای آنها جوآکیم در هر کدام به ترتیب حروف *I E U E* را نوشته است و این نکته دگربار تاثیر فهم یهودی و پتروس آلفونسی را نشان می‌دهد. همپوشانی‌های اول و دوم و سوم عهد قدیم و همپوشانی‌های سوم و چهارم و پنجم عهد جدید هستند. این فهم نوین و نمادهایی که در آن بکار رفته است، دَر واقع، نه تنها مسئله‌ای کلامی، یعنی وحدت در تثلیث را، با ساختار تفسیری یهودی پاسخ می‌دهد، بلکه فرایند تاریخی یهودیت و مسیحیت و ارتباط آن دو با یکدیگر را نیز نشان می‌دهد. بر مبنای آن، یهودیت، اگرچه فهم کاملی از حقیقت ارائه نمی‌دهد و با صرف رجوع به آن، نمی‌تواند به حقیقت دست یافت، اما به عنوان بنیاد و اساس ضروری است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. از اینجا است که می‌توان تاثیر کابالای یهودی را در علم تفسیر جوآکیم مشاهده نمود که از طریق تاثیر پتروس آلفونسی به او منتقل شده است. به باور هیرش رایش تاکنون غیر از چند نوشته‌ی مختصر چندان به ارتباط جوآکیم و کابالا اشاره نشده است. جوآکیم در ابتدای تفسیر (۳۳- ۳۸) با استفاده از همین صورت تفسیری نام خداوند، همجوهری اشخاص تثلیث را نشان می‌دهد. در اینجا است که همجوهری میان اشخاص را وی در ترکیب با سنخ یهودی تفسیر به صورتی هم تافته طرح می‌کند. در واقع او تلاش می‌کند نخست وحدت غیرقابل گسست میان نام‌ها را نشان داده و از طریق آن به اثبات وحدت در اشخاص تثلیث توفیق یابد. در واقع او از طریق سه حُرَف صدادار که در پی هم می‌آیند -حرف چهارم تکرار می‌شود- تلاش می‌کند استدلال دیگری برای اثبات تثلیث جستجو کند. در اینجا *I* بازنمایی از پدر است، *U* پسر، و *E* که در پی هم پدر و هم پسر می‌آید، باز نمودی است از روح‌القدس - این مهمترین نکته‌ایست که جوآکیم با استفاده از آن فهم لمباردوس را از تثلیث به چالش کشیده و او را متهم به ترییع می‌کند -.

نکته‌ی اساسی اما در پیوندی است که جوآکیم میان این فهم تفسیری کلامی و تاریخ برقرار می‌کند. در واقع با درکی که جوآکیم از نام خداوند ارائه می‌دهد و برقراری پیوند میان این تفسیر و تاریخ، یکی از مهمترین تالی‌های تاریخ اندیشه در حوزه‌ی الاهیات تاریخ رقم می‌خورد. برای جوآکیم، تاریخ جهان، گسترده شدن و تناوردگی نام خداوند است و آنگونه که نام خداوند در عین اینکه دارای بخش‌ها و اشخاص تمایز است، دارای وحدت نیز می‌باشد، تاریخ عالم نیز فرایندی، در عین چندگانگی، دارای وحدت و نیز رو به گستردگی است که چنین فهمی ثمره‌ی مستقیم دستگاه تفسیری جوآکیم است. جوآکیم دستگاه تفسیر پتروس آلفونسی را در ساحت تفسیر تثلیثی نام خداوند گرفته و این امکان را پدید آورد که جوانب متفاوت این تفسیر را دریافته و توسعه دهد و نیز در ساحت بدست نهادن درک تاریخی بکار گیرد.

^{۳۲} این نکته بیان واضحی است از اینکه جوآکیم در دوره‌ی روح‌القدس نیز عهد جدید ره به میان آورده و قائل به عهد سوم نیست.

^{۳۳} وی تنها به اثر زیر اشاره می‌کند که اشاره‌ی بسیار کوتاه به ارتباط جوآکیم و آلفونسی دارد:

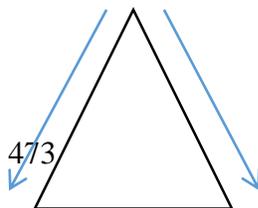
Secret, F., les Kabbalistes chretiens de la Renaissanc, 1964, 9

See: footnote No. 41 in: Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 481^{۳۴}

اما جدای از اهمیت این امر در فرایند زیستی و نیز مبانی تفسیری جوآکیم، این مسئله در ساختار تفکر فرجام‌شناسانه‌ی او نیز بازتاب داشته است. آنچه پتروس آلفونسی برای فهم و تبیین تثلیث و وحدت در مسیحیت، از تفاسیر یهودی استفاده نمود، جوآکیم فیوره‌ای با گسترش آن وارد حیطه‌ی کلام تاریخ نمود و با استفاده از آن، نسخی نوین از فهم فرجام‌شناسانه ارائه داد. به طور کلی مسئله‌ی یهودیت اگرچه مسئله‌ای محوری و نیز پروبلماتیک است، اما به نحوی بنیادی با فرجام‌شناسی جوآکیم پیوند خورده است. جوآکیم سه دوره‌ی تاریخی را در تفسیر کلامی-تاریخی خود مشخص می‌کند. دوره‌ی متعلق به پدر، دوره‌ی متعلق به پسر و دوره‌ی متعلق به روح‌القدس و از هر کدام از به عنوان يك Status یا وضعیت و دوره یاد می‌کند. نخستین، دوره‌ی قانون، دو دیگر دوره‌ی لطف و سومین دوره‌ی لطف مضاعف که دوره‌ی خرد است. نزد جوآکیم در انتهای دوره‌ی سوم (واپسین) دجال ظهور می‌کند و پس از آن زمان به انتهای خود می‌رسد. در بخش‌های پسین البته این نکات را به تفصیل شرح خواهیم داد. زمان ظهور واپسین دجال در جوآکیم محل بحث است. برخی این نکته را طرح می‌کنند که پس از ظهور هفتمین سر اژدها یا همان واپسین دجال است که وضعیت روح‌القدس آغاز شده و و تا انتهای تاریخ ادامه خواهد داشت. این وضعیت، دوره‌ای بعد از دجال خواهد بود و تنها پس از ظهور واپسین دجال می‌تواند آغاز شود.

اما آنچه تفسیر لرنر نمی‌تواند توضیح دهد مسئله‌ی یهودیان است. بنابر اشارات جوآکیم، یهودیان در پایان تاریخ، همگی دست به تغییر آیین خواهند زد. وی بسیار در مورد پایان تاریخ و وقایع آخرالزمان شفاف است. در نامه‌ای به همه‌ی مومنان به کرات از کتاب مقدس در خصوص رویدادهای آخرالزمان نشانه می‌آورد و تصویری بسیار سخت و مخوف از آن نشان می‌دهد. جوآکیم دو صورت بندی از فرایند تاریخ ارائه می‌دهد و به عبارت دیگر بر این باور است که در تاریخ دو الگو و دو پارادایم در جریان است. الگوی نخست را با حالت بزرگ‌نویسی اولین حرف یونانی یعنی A و دیگری را با حالت کوچک‌نویسی آخرین حرف یونانی یعنی ω نشان می‌دهد. این هر دو الگو و نمادشناسی آن ریشه در فهم خاص جوآکیم از تفسیر نمادین تاریخ دارد. الگوی اول یا prima diffinitio به صورت مثلثی متوازی الاضلاع نمادپردازی شده که زاویه‌ی بالایی آن پدر، سمت راست پسر و سمت چپ روح‌القدس است. در این تعریف و الگو، نسل پسر از پدر و روح‌القدس از پدر از بالا به دو سو ترسیم شده است و ضلع پایین نیز فرایند و نسل روح‌القدس از پسر را نشان می‌دهد. در نتیجه وضعیت روح‌القدس از دو ضلع دیگر، یعنی هم از پدر و هم از پسر سرچشمه می‌گیرد.

پدر



³ Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 473

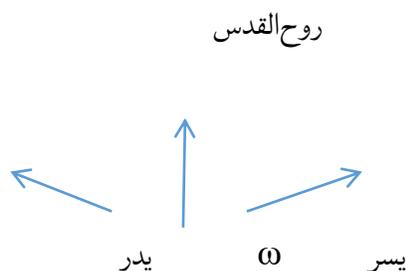
Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 120^۶

Lerner, R., "the Refreshment of the Saints, the time after Antichrist as a station earthly progress" in medieval thought", *Traditio*, 32, 2976, 97-144

³ Joachim of Fiore, "Letter to all the Faithful", op. cit. 115

پسر — روح القدس

به علاوه اینکه وضعیت دوم خود دو وجه دارد. از سویی متعلق به پسر است، اما از سوی دیگر به روح القدس تعلق دارد. چرا که وضعیت سوم در واقع همان تحقق پسر - و نیز پدر - است.^۳
 الگوی دوم و یا *secundo diffinitio* نیز با حرف یونانی امگا و البته نوع کوچک‌نویسی آن نشان داده می‌شود. در این الگو دو تیره‌ی کناری به مثابه‌ی پدر و پسر نشان داده می‌شود و الگوی میانی به عنوان روح القدس.



تیره‌ی میانی، یعنی روح القدس، در این تعریف در واقع از دو تیره‌ی کناری ناشی می‌شود.^۴ در واقع این دو تیره که در تیره‌ی سوم ادغام و جمع می‌شوند نمایانگر پدر و پسر هستند و روح القدس یا همان تیره‌ی سوم، تنها به وجود آنها می‌تواند وجود داشته باشد، اما در بنیان خود جمع آن دو و در نتیجه به لحاظ وضعیتی که دارد چیزی اضافه بر آن دو دیگر دارد. همچنین این دو تیره که تیره‌ی سوم از آنها ناشی می‌شوند نمادی هستند از دو عصر (*tempora*) اول و دوم یا همان مردم یهود و غیر یهود که از آنها انسان معنوی یا همان *virī spiritualis* بیرون می‌آید - جوآکیم نه تنها تاریخ را به سه وضعیت یا *status* تقسیم کرده، بلکه تفسیری مبتنی بر دو عصر با *tempora* نیز از تاریخ ارائه می‌دهد. - مردم معنوی یا راهبانی که از

Daniel, op. cit. 10^{۳۹}

^۴ *Secunda designatur⁰ in ω in quo una uirgula demedio duarum pocedit.* Joachim, *Liber Con.* Book 2, chap. II, p. 8

Gentile^{۴۱}

الیاس شروع می‌شوند و با بندیکت و برنارد به مذهبی نوین می‌رسد که در آینده خواهد آمد و کمال مهاجرت جدیدی هستند که هم اکنون با سیستمی‌ها آغاز شده است.

بنابر آنچه آمد، نگرش جوآکیم در خصوص یهودیان می‌بایست با توجه به الگوی دوم مورد تفسیر قرار بگیرد که به معنای تغییر آیین در انتهای تاریخ خواهد بود. در واقع جوآکیم با تاثیری که از پولوس دریافت کرده بر این باور است که عدم پذیرش مسیح به عنوان حقیقت زنده توسط یهودیان و آنچه پولوس «کوری» یهودیان می‌خواند، تا انتهای تاریخ به طول خواهد کشید و تنها در تغییر آیین تمامی آنهاست که اسرائیل حفظ خواهد شد. پولوس اشاره می‌کند که فرزندان خداوند از نسل ابراهیم هستند و این امر را حجتی مهم در نجات می‌داند. نقطه آغاز برای جوآکیم در این خصوص عهد خداوند با فرزندان مادی و یا معنوی ابراهیم است. فصل دوم کتاب تطبیق با بیان سخنی از پولوس آغاز می‌شود: «انسان نخستین زمینی و از زمین بود و انسان دومین سماوی و از آسمان». سپس جوآکیم از زبان یهودیان بیان می‌کند که:

«من از انسان زمینی که آشکارا بهشت را به گناه کشاند پیروی نمی‌کنم، بلکه از موسی اطاعت می‌کنم که می‌داند انسانی عادل و مقدس بود. انسانی که امتحان شده و دوستدار خداوند بود».^۴

جوآکیم اظهار می‌کند که یهودیان ریشه‌ی خود را تا ابراهیم دنبال کرده و خود را به عنوان اخلاف مستقیم او می‌شناسند و در نتیجه از پیمان خداوند به ابراهیم و از سرزمین موعود آگاه هستند. در نتیجه یهودیان فرزندان و اخلاف ابراهیم بوده و به لحاظ زمینی از نسل او می‌باشند. اما مسیحیان بر خلاف یهودیان از نسل زمینی ابراهیم نمی‌باشند، بلکه با ایمانی که در آنها وجود دارد و با فهم همان پیمان به سیاقی معنوی و تمثیلی و نیز با توجه به آزادی کلیسا، از اولاد و نوادگان او به شمار می‌آیند.

بنابراین اگرچه نزد جوآکیم مسیحیت در ادامه‌ی یهودیت فهم می‌شود، اما تمایزی مبتنی بر تفسیر میان آن دو وجود دارد. یهودیان از ریشه و خون ابراهیم هستند. به باور او آنها کتاب مقدس را به صورت تحت‌اللفظی در می‌یابند و در انتظار تحقق وعده‌های خداوند به ابراهیم هستند که به باور آنها در تحقق يك پادشاهی تحت فرومانروایی اولاد داوود و به مرکزیت اورشلیم متجلی خواهد شد. مسیحیان اما برخلاف آنها کتاب مقدس را نه تحت‌اللفظی، که به شکلی معنوی فهم می‌کنند. اگر آن در انتظار پادشاهی در اورشلیم بود، اولاد ایمانی ابراهیم در انتظار اورشلیم جدیدی هستند که فصل بیست و یکم مکاشفه‌ی یوحنا به تصویر در آمده است.

exodus^{۴۲}

11. *Daniel*, op. cit^{۴۳}

13. Quoted in *Daniel*, op. cit^{۴۴}

⁴ «Ego non sequor terrenum hominem, quem peccasse constat in paradiso; sed obedio Moysi, quem scio esse uirum iuwtum et sanctum, uirum probatissimum et amicum dei.» Liber Con., Bk. 2, Pt. 1, chap. 1, p. 53

^{۴۶} فصل ۲۱ مکاشفه شامل ۲۷ آیه است و یکی از مهمترین بخش‌های مکاشفه را تشکیل می‌دهد. (۱) سپس آسمانی جدید و زمینی جدید دیدم، زیرا آسمان اول و زمین اول سپری شده بود و دیگر دریایی وجود نداشت. (۲) و شهر مقدس اورشلیم جدید را دیدم که از آسمان از نزد خدا پایین می‌آمد، آماده شده همچون عروسی که برای شوهر خود آراسته شده باشد...

در نتیجه وقتی جوآکیم یهودیان را به عنوان قومی مادی (*carnalitas*) مورد خطاب قرار می‌دهد، منظور او اولاً فهم لفظی کتاب مقدس و دوم نسل مادی ابراهیم است. یعقوب در واقع پدر دوازده خاندان یهود است و جوآکیم ذکر می‌کند که وی پدر گوشت و جسم است. در واقع وی با مقابل هم قرار دادن یعقوب و یحیی تمعید دهنده، یکی را پدر جسم و گوشت و دیگری را پدر روح می‌داند، یکی پدر یهودیت و دیگری پدر مسیحیت، یکی زاینده‌ی دوازده خاندان اسرائیل و دیگری پدر دوازده حواری. مادی بودن یهودیان به خصوص برای جوآکیم در اصراری قرار دارد که یهودیان در فرارسیدن و تجلی سرزمین موعود دارند. اما از جهات دیگر، مسیحیان می‌توانند بسیار بیش از یهودیان مادی باشند. و فراموش نکنیم که مادی برای جوآکیم به معنای دنیایی بودن و شوق دنیا را داشتن است. انتظار سرزمین موعود و پادشاهی اولاد داوود نیز نشانی است از همین شوق. مثالی که جوآکیم طرح می‌کند برگزیدن یعقوب به جای عیسو توسط اسحاق است که به باور جوآکیم تنها به دلیل لطف خداوند متحقق شد. خداوند می‌دانست که عیسو در هنگامه‌ی غرور، لطف خداوند را فراموش خواهد نمود، اما یعقوب چنین کاری نخواهد کرد. این مثال در واقع بیان است از برتری چیزی فراتر از خون و ریشه‌ی مادی. وی سپس ادامه می‌دهد که یهودیان در مصر فروتنی پیشه کرده بودند، اما به وقت ظهور عیسی مسیح، به دلیل در اقلیت بودن و تحقیر شدن غیر یهودیان، مغرور شده و همین امر به آنان صدمه زد. اما در دهه‌های واپسین سده‌ی دوازدهم مسیحیان بودند که مغرور و خودخواه شده و یهودیان دگریار فروتنی پیشه کرده و به باور جوآکیم همین نکته سبب نجات آنها خواهد شد.

حال اگر دریابیم که غرور، سبب اساسی مادیت - به معنای مورد نظر جوآکیم - بوده و فروتنی است که در واقع ما را توانا در خواست خیر معنوی می‌کند، مسئله روشن خواهد شد. اما پیش از آن به نکته‌ای بااهمیت اشاره می‌کنیم. نوشته‌های جوآکیم در خصوص یهودیت بسیار در فهم فرجام‌شناسانه‌ی وی نقش دارد و به طور کلی برای فهم این نگاه در او، بررسی نوشته‌های او در خصوص یهودیت الزامی است. در هنگام نوشتن علیه یهود دو مقصود داشت. نخست نفی و رد اعتراضات و نقادی یهودیان علیه مسیحیت بود. وی بنا داشت روح کسانی را تقویت کند که اگر سخنان یهودیان به درستی و محکمی پاسخ داده نمی‌شد، «ضعف نفسشان ایمان آنان را از بین می‌برد». دومین دلیل خطاب قرار دادن یهودیان توسط جوآکیم این نکته بود که به باور وی زمان لطف بر آنها و نیز تغییر جمعی آنها نزدیک و قریب‌الوقوع است.

جوآکیم عامدانه تلاش می‌کند که یهودیان را در فهم معنوی کتاب مقدس ناتوان جلوه دهد. به باور او تجسد فرزند خداوند بر روی زمین برای یهودیان قابل فهم و درک نبود و نمی‌توانستند به آن ایمان بیاورند. در واقع به دنیا آمدن فرزند خدا از طریق مریم برایشان نوعی شوک تلقی می‌شد. بی‌ایمانی به مسیح بودن عیسی و نپذیرفتن او به عنوان فرزند خداوند در واقع یهودیان را از فهم و

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 121^{۴۷}

Daniel, op. cit. 14^{۴۸}

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 121^{۴۹}

Hirsch-Reich, *Judentum*, op. cit. 491^{۵۰}

دریافت حقیقت و لطف بازداشت و آنها را به دجال نزدیک کرد. به طور کلی جوآکیم بر این باور است که هر آنکسی که از پذیرش مسیح بودن عیسی سر باز زند، به سوی دجال حرکت کرده است.

این نکته از اینجا حائز اهمیت است که جوآکیم باور دارد یهودیان دوره‌ی او نیز هنوز از دریافت حقیقت عاجز هستند. او به دنبال اثبات این امر است که نجات دهنده‌ای که در کتاب مقدس از آن سخن رفته، عیسی مسیح است و اضافه می‌کند که فهم این نکته، تنها در صورتی قابل تحقق است که فهمی معنوی و تمثیلی در کار باشد و این مهم را یهودیان نمی‌توانند انجام دهند و همین نکته دلیل عدم توانایی آنها در مشاهده‌ی حقیقت است. اما جوآکیم بر آن است که لطف خداوند در انتهای تاریخ شامل حال یهودیان خواهد شد و آنها به صورت دسته جمعی -هرچند هم یهودیان و هم غیر یهودیان- تغییر آیین داده و به مسیحیت روی می‌آورند. کلام تاریخ نزد جوآکیم تاریخی را رونمایی می‌کند که رو به سوی آینده‌ای دارد که حاکی از تاوردگی و پیش-رفت است. جوآکیم آینده‌ای مسیحی را برای تاریخ متصور می‌شود که در آن یهودیان و غیر یهودیان همگی فهم روحانی را بدست آورده و شکوفا خواهند شد.

باتوجه به این نکات می‌توان دریافت که درک جوآکیم از یهودیت در عین حال که درکی پولوسی است، اصلاح‌گرایانه نیز هست. یهودیان نقشی کلیدی در تاریخ رستگاری و اصلاح کلیسا بر عهده دارند. یهودیان مادی بودند و این مادیت معنای خاص خود را در ذهن جوآکیم داد. به این معنا که آنها کتاب مقدس و عهد خداوند به ابراهیم را به معنای تحت‌اللفظی فهمیده و بر این باورند که پادشاهی خداوند به نحوی زمینی و تحت فرومانروایی فرزندان داوود در فلسطین برپا خواهد شد. این ناتوانی از درک معنوی نزد آنها تا زمان جوآکیم نیز به درازا کشیده شده بود. جوآکیم می‌توانست تنها یهودیان را در تعلق به دجال به شمار آورد، اما نزد او هر آنکسی که به این سو به‌ی مادی تعلق داشته باشد تحت قدرت دجال است و مسیحیان زیادی نیز در این میان قرار خواهد گرفت. در هر حال انسان جدید که انسانی معنوی است نه تنها کلیسا را دچار دگرگونی خواهد کرد، بلکه یهودیان را نیز مادیت رها خواهد ساخت.

هرچند نگاه جوآکیم به یهودیان نقادی‌هایی را نیز به همراه دارد، اما بطور کلی کاملاً از گرایش‌های ستیزه‌جویانه نسبت به یهودیان که در دهه‌های انتهایی سده‌ی دوازدهم وجود داشت به دور است. برای نمونه جوآکیم به هیچ عنوان بر نقش یهودیان در مصلوب نمودن مسیح تاکید نمی‌کند؛ او از یهودیان موجوداتی دیوسیرت تصویر نمی‌کند که دائماً در حال توطئه‌های شیطانی علیه مسیحیان هستند؛ او مطلقاً حکم به آزار و رفتار خشن علیه آنها نداده و بدون تردید در مقابل چنین نگره‌هایی، بخصوص فشار آوردن بر آنها برای تغییر آیین اجباری ایستادگی می‌کند. او بر آن باور است که تغییر آیین یهودیان هر زمان که طرح خداوندی حکم کند رخ خواهد داد و آنچه اساس است، همین طرح خداوند است. تغییر آیینی که بنابر باور وی، قریب‌الوقوع است. اما آنچه بیش از پیش دارای اهمیت است، ابزار این تغییر آیین است. مذهب یا مذاهبی خواهند آمد که فقر راستین و فروتنی و عشق حقیقی را نمایانگر خواهند شد. از این طریق است که غیر مسیحیان مسیحیت را به آغوش می‌کشند و می‌پذیرند. نگره‌ای که در بنیان خود خبر از آینده‌ای امیدبخش‌تر را نهفته دارد.

Daniel, op. cit. 21^{۵۱}

Daniel, op. cit. ۵۲

فصل دوم

فرجام‌شناسی در اندیشه‌ی جوآکیم

الف) بنیان‌های فرجام‌شناسانه در کلام تاریخی مسیحی

تأمل در باب تاریخ و سخن گفتن از آن امریست دشوار. تاریخ صرف بررسی گذشته و رویدادهایی که رخ داده‌اند نیست، بلکه همانقدر که به یاد داشتن گذشته است و پژوهش در آن است، انتظار آینده نیز هست. فهم تاریخی به همان اندازه که درگیر در گذشته است، وابسته به آینده نیز می‌باشد؛ وابسته به تصویری که از آینده در ذهن و فرهنگ عمومی وجود دارد و می‌تواند «اکنون» را متعین کند. تاریخ همواره با آغاز و انجامش تعریف می‌شود. تنها اگر انجام آن امری قابل ادراک و دانستنی باشد، معنای یک دوره می‌تواند مشخص شود. و تنها اگر رویدادها درون یک سلسله از وقایع قرار گرفته و با یکدیگر هماهنگ شوند است که یک واقعیت تاریخی، به مثابه امری رخ داده در زنجیره‌ای از واقعیت‌ها، می‌تواند تبدیل شود به یک نشانه. با تبدیل شدن به نشانه، یک رویداد می‌تواند معنادار شود و از اینجاست که تاریخ، و به خصوص تاریخ جهان، معنای خویش را از پایانش می‌گیرد. قرار گرفتن در تاریخ،^۲ منوط به معنادار بودن یک رویداد است و این معنا، تنها زمانی نمودار می‌شود که وقایع در درون سلسله‌ای هماهنگ با یکدیگر قرار گیرند، وقایعی که رو به سوی مقصودی مشخص دارند که پایان تاریخ است.

¹ Reeves, Marjorie. *Joachim of Fiore and the prophetic future*. London: S.P.C.K, 1976, p. 1

²Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia Perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Springer, 2004, p. 392

در هر حال اما عنصر ناگسستنی تاریخ، زمان است. حضور عنصر معنا در وقایعی که در زمان رخ می‌دهند است که گستره‌ای به عنوان تاریخ را پدیدار می‌کند و از اینرو زمان، پرسشی اساسی در مطالعات جهان‌شناختی سده‌های میانه بوده است. مسئله‌ی متفکرین قرون وسطی در خصوص زمان این بود که چطور می‌توان لحظات گذرایی از زمان را در واقع دقیق و آن‌های زمان - که در آن قرار گرفته و هستیم، با امر متعالی که بیرون از زمان و سرمدی است، پیوند داد. تفکر تاریخی در مسیحیت صورت خاصی را به خود گرفت که حاوی عناصر نوافلاطونی و گنوسی از سویی و عناصر یهودی از سویی دیگر بود. مسیح، خدای پسر، در تاریخ و بنابر این در زمان ظهور نمود و این آشکارشدگی، که آشکارگی امر متعالی در جهان بود، نقطه‌ی عطفی در فهم تاریخی بود. در باور مسیحی، تاریخ در سپهر کلی آن پیشاپیش مقدر شده‌است و والاترین نقطه‌ی آن - به معنای ارزشی - که تجسد خداوند بر زمین^۳ می‌باشد، رخ داده است. امری که بنابر بنیادهای کلامی، یکبار رخ داده و دگر بار تکرار نخواهد شد. از دیگر سو تاریخ گستره‌ایست میان آغاز و پایان عالم. خداوند جهان را از عدم خلق می‌کند و دارای نهایت و پایانی است که در انتهای آن داوری نهایی در مورد عالم و انسان انجام و پس از، تاریخ پایان یافته و زندگی و جهانی ابدی آغاز می‌شود. جهان اگرچه در جهان‌شناسی مسیحی، آنگونه که تفاسیر ثوی از عالم (تفاسیر مانوی) بیان می‌کنند، دارای نطفه‌ای شر و شیطانی نیست - یعنی توسط خدای شر یا شیطان برقرار نشده است -، اما رفته رفته به انحراف رفته و شر بر خیر غلبه یافته است. جهان، از راستی بدر رفته و خداوند برای اصلاح امور و نجات انسان، فرزند خود را به زمین روانه می‌کند؛ نجاتی که به قیمت خون او تمام می‌شود. خدای پسر به آسمان باز می‌گردد و در آینده - ای اغلب نزدیک و در گرایش‌های هزاره‌گرایانه، پس از هزار سال استیلای شیطان - دگر بار به زمین آمده و پادشاهی کرده و انسان و عالم را به داوری می‌نشیند و تاریخ پایان یافته و رستگاری ابدی آغاز می‌شود.

این روایتی است مسیحی از سیر عالم که دستکم در روایت رسمی آن، که بیشتر ناشی از فهم پولوسی است، دیده می‌شود. در این گستره دو رویداد جلوه‌گر می‌شود. نخست حضور خداوند بر زمین و دیگری آخرالزمان و فرجام تاریخ. پرسشی اما در میان است و آن اینکه میانه‌ی این دو رویداد چگونه طی خواهد شد؟ آیا تاریخ، تاریخ انتظار است و یا تاریخ رشد و پیش‌رفت؟ تاریخ مسیحی تاریخ رستگاریست - به این معنا که خواه خود تاریخ و خواه در پس آن، رستگاری متحقق می‌شود؛ در نتیجه رو به سوی رستگاری ابدی دارد - اما فرایندی که منجر به این رستگاری می‌شود و نحوه‌ی تحقق آن، در میان متکلمین مسیحی تحولاتی را به خود دیده است. آیا زمان میان ظهور نخستین مسیح و ظهور دوم او و سپس پایان تاریخ، زمانی است که باید در انتظار پایان یافتن زمان و تاریخ نشست و یا اینکه زمانی است که در آن امور، رشد و پیش‌رفت را تجربه خواهند نمود و در نتیجه زیست منفعل در

^۳تاکید بر تمایز ارزشی میان وقایع، عنصری اساسی در فهم تاریخی سده‌های میانه و به طور کلی فهم تاریخی مبتنی بر عناصر دینی - کلامی است. رویدادها، هر کدام حاوی معنایی هستند که نه از خود رویدادها، بلکه در چیزی فراتر بدست می‌آورند که امر الهی است. در نتیجه حضور خداوند در تاریخ، والاترین رویدادی در تاریخ است که می‌تواند یکبار و برای همیشه رخ دهد.

^۴Reeves, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages: a study in Joachimism*. Oxford. Oxford University Press, 1969. p. 1

تاریخ، به زیستی فعال تبدیل می‌شود؟ به دیگر سخن آیا در تاریخ، رُشدِ عالم و افزودگی در آن را مشاهده می‌کنیم و یا اینکه ما در فاصله‌ی دو لحظه قرار داریم، لحظه‌ی تجسد خداوند بر روی زمین و لحظه‌ی داوری نهایی، و در نتیجه با ظهور خداوند و تحقق قله‌ی معنوی تاریخ، باید در انتظار دومی بنشینیم. انتظاری که توأم است با فروروی و نابودی. برای بسیاری، مانند اوگوستینوس، فرایند تاریخ فرایندی است رو به اضمحلال و زوال و جهان رو به پیری و نابودی است-در حالیکه در ساختار نظری جوآکیم در خصوص تاریخ، عالم در آینده، نه زوال و پیری، بلکه دوره‌ی شادابی و جوانی خود را تجربه خواهد نمود - هر چند آدمی را توصیه می‌کند که «نگران نباش، تو و عالم دگر بار جوان خواهید شد».

هشدار در خصوص فرایند تاریخی عالم و قریب‌الوقوع بودن آخرالزمان، یکی از عناصر مکرر در اندیشه‌ی تاریخی-کلامی مسیحی است. تا جایی که بسیاری ظهور مسیح و نقش او در اناجیل و نیز در نوشته‌های غیررسمی (Apocrypha) را نه نقش يك پیامبر با مواضعی اخلاقی و نیز مصلحی اجتماعی، بلکه هشداردهنده‌ای در خصوص آخرالزمان قلمداد می‌کنند. بخش‌های مهمی از اناجیل هست که در آنها مسیح به مومنان هشدار می‌دهد که آخرالزمان نزدیک و بسیار هولناک خواهد بود. مسیح به عنوان آورنده‌ی پیامی در خصوص آخرالزمان و منجی بشریت فهم می‌شد. این نکات در بسیاری از گروه‌های مسیحی به خصوص مسیحیان نخستین به چشم می‌خورد. پولوس نیز نقش وی به مثابه منجی را بسیار با اهمیت می‌داند. محور اساسی تأملات پولوس در خصوص مسیح، باز می‌گردد به نقش وی در مقام منجی، کسی که انسان را نجات و رستگاری ابدی را در پایان تاریخ، برای او فراهم خواهد نمود. هشدار در مورد آخرالزمان و اینکه مسیح بزودی باز خواهد گشت و پادشاهی خویش را برپا می‌کند، بدون تردید نشانه‌هایی در اندیشه‌ی تاریخی مسیحیت از خود به جای می‌گذارد. به دیگر سخن این نکته شاید از مهمترین تأثیراتی باشد که باعث ظهور تأملات تاریخی در میان مسیحیان گردید. بسیاری از این تأملات ریشه در مکاشفات یوحنا داشت که اختصاصاً به آخرالزمان پرداخته و بسیاری، به ویژه در سده‌های نخست مسیحی، به آن پرداخته بودند.

نخستین بار اما در سده‌های چهارم و پنجم بود که گرایش‌های واقع‌بینانه‌تر تفکر تاریخی در کنار تفاسیر تمثیلی-رمزی مکاشفات به میان آمد و در این میان دو چهره اهمیت زیادی داشتند: یکی تیکونیوس (Tyconius) و دیگری اوگوستینوس.

^۵ جوآکیم از مفهوم زیست فعال بسیار استفاده کرده است و اهمیت زیادی برای آن قائل است. در انتهای همین بخش به این نکته اشاره خواهیم نمود. در آثار جوآکیم، برای مثال ر. ک. به:

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, Translation and notes by E. Randolph Daniel, in *McGinn, Bernard. Apocalyptic Spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979, p. 121

^۶ ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۳۰۰

Augustine, quoted in Reeves, *The influence of prophecy*, 2?^۷

^۸ Fredriksen, Paula, "Tyconius and Augustine on the Apocalypse", in Kenneth, Richard, McGinn, Bernard, *The Apocalypse in the Middle Ages*, p. 20

^۹ برای مثال ر. ک. به: متی ۲۴

^{۱۰} ایلخانی، محمد، پولس، ارغنون، شماره‌ی ۵ و ۶، ۱۳۷۴، ص ۴۰۴

اوگوستینوس یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان مسیحی در اندیشه‌ی تاریخی است. مبانی تاریخی وی و فهمی که او از تاریخ جهان به مثابه تاریخ رستگاری ارائه داد، چارچوب فکر مسیحی را در خصوص اندیشه‌ی تاریخی برای سده‌های بعدی شکل داد. مشیت الاهی (providence) و معنای رویدادهای تاریخی عناصر مهمی است که توسط وی در اندیشه‌ی مسیحی گسترده و بر اهمیت آن افزوده شد. از مهمترین آثار وی -و حتی از مهمترین آثار کلام مسیحی در سده‌های میانه- شهر خدا (De Civitate Dei) است که مباحث مهمی را در خصوص کلام مسیحی طرح کرده که تاثرات زیادی در کلام سیاسی و کلام تاریخی از خود بر جای گذارده است. شهر خدا در پی مصائب و دوران دشواری روم نوشته شد. باور عمومی در آن دوران بر این بود که رم شهر خدا (یان) و همواره پابرجا خواهد ماند و خللی بر آن وارد نخواهد شد. اما مصائبی که بر آن وارد و در نهایت به سقوط آن انجامید، بهانه‌ای شد برای نوشتن کتاب توسط اوگوستینوس. در واقع تحولات بسیاری از سالهای واپسین سده‌ی چهارم به مدت یک قرن (همچون نبرد ادیرنه (Adrianople) در ۳۷۸ میلادی، مرگ تئودوسیوس اول در ۳۹۵، حمله‌ی اقوام بیگانه به روم که به عبور از راین مشهور است، شکست روم از ویزیگوت‌ها در ۴۱۰، مرگ آتئیوس در ۴۵۴، شکست روم از وندال‌ها در ۴۵۵، مرگ ماژوریان در ۴۶۱ و در نهایت خلع روملوس اوگوستوس از سلطنت در سال ۴۷۶ توسط ژرمن‌ها) در حال وقوع بود و اوگوستینوس تلاش داشت مبنا و سیر این تحولات را، که از زمان او آغاز و تا سالها پس از مرگ او نیز ادامه یافتند، فهم و آن را برای امت مسیحی توضیح دهد. او بر آن بود مبنای برسازد که وضعیت نابسان روم، نابسامانی در ایمان امت مسیحی را سبب نشود و قریب به دوازده سال برای تکمیل این اثر وقت صرف نمود.

مفهوم و نظریه‌ی شهر خدا را اما توسط یکی از پیشینیان خویش به ارث برد. تیکونیوس متکلمی مسیحی بود که او نیز همچون اوگوستینوس در شمال آفریقا می‌زیست. بطور کلی درباره‌ی وی بسیار اندک می‌دانیم و آنچه می‌دانیم نیز اغلب از میان نوشته‌های دیگران و به ویژه بدای محترم است. او یکی از مهمترین چهره‌های کلام در مسیحیت بود که توانست مفاهیم اساسی را وارد حوزه‌ی کلامی شمال آفریقا کرده و از این جهت در بسیاری از اخلافش، به ویژه در اوگوستینوس موثر افتاد. در کنار این مباحث، این خوانش تیکونیوس از مکاشفات است که تا حدود زیادی فهم رسمی مسیحیت از این کتاب را برای سده‌های بعدی شکل داده و متعین می‌کند. هر چند نوشته‌ی چندانانی از او در دست نیست و غالب، نقل قول‌هایی است که از او بدست ما رسیده است، اما سنخ فهم او از مکاشفات و نقد تفاسیر وقت از این کتاب توانست راهگشای مباحث نوینی در این خصوص باشد.

تیکونیوس با وجود اینکه دوناتوسی بود -هرچند خودش نیز نقدهایی بر آنها وارد کرده است- بر اوگوستینوس تأثیرات زیادی داشت. او بر کتاب یوحنا تفسیری نوشت و در ارتباط با آخرالزمان سخن راند. وی باور داشت که شیطان و مسیح دو نیروی بنیادینی هستند که برای سلطنت در عالم با یکدیگر در نبردند. باوری که اساساً ریشه در مانویت دارد و از دو سو بر اوگوستینوس تأثیر داشت. هم از طریق تیکونیوس و هم طریق مانویت. به باور تیکونیوس، اورشلیم جدید رویدادی نیست که همه در تاریخ عالم در انتظار آن باشند و در آینده و انتهای تاریخ به ظهور بپیوندند، بلکه اورشلیم جدید همان کلیسای موجود است که با مرگ مسیح ظهور کرد و در

Fredriksen, *Tyconius and Augustine*, op. cit. 25^{۱۱}

^{۱۲} این عبارت دوبار در کتاب مقدس و هر دو در مکاشفات یوحنا (۲:۲۱ و ۳:۱۲) آمده است و اشاره دارد به نازل شدن آن در انتهای تاریخ.

زمان تا روزنهایی گسترده خواهد بود و استمرار خواهد داشت. یوحنا در مکاشفات ظهور اورشلیم جدید و به زمین آمدن آن از آسمان را وعده داده بود و تیکونیوس در کلیساشناسی خود این اورشلیم جدید را با کلیسا، به عنوان جسم مسیح، یکی گرفت. در نتیجه در حالی که تفسیر غالب برای ظهور اورشلیم جدید آن را واقعه‌ای یکباره و در انتهای تاریخ می‌دانست، نزد تیکونیوس فرایندی بود گسترده در طول تاریخ که تا انتهای زمان به طول خواهد انجامید. به دیگر سخن اوشلیم از آسمان به زمین آمده و در نتیجه خداوند در عالم حضور دارد.

تیکونیوس برای تفسیر و فهم آخرالزمان قوانین هفتگانه‌ای مشخص کرد که تا حدودی مورد قبول اوگوستینوس هم قرار گرفته و توسط او عمومیت داده شد. به باور تیکونیوس شریعت (the Law)، که او هم برای عهد قدیم بکار می‌برد و هم عهد جدید (از طریق هفت قاعده نقش واسطه را برعهده دارد. واسطه‌هایی که تیکونیوس^۱ برای آنها از واژه‌ی 'mysticae' استفاده می‌کند. این قواعد اصول ساختاری کتاب مقدس هستند که با نوعی از رمزگذاری، معنای آن را پنهان و یا آشکار می‌کنند.

قاعده‌ی نخست این است که انجیل گاهی از سوی خداوند سخن می‌گوید و گاهی از سوی کلیسا - که جسم لطیف خدای پسر است - (de Domino et Corpore eius). اما بدن خداوند بدنی است دوبخشی و دووجهی، هم زیباست و هم زشت و هم خیر است و هم شر (قاعده‌ی دوم - de Domini Corpore bipertito). به دیگر سخن خداوند در خود کامل است. سومین قاعده (de promissis et lege) این است که شریعت، انجیل است و شامل عهد و وعده‌ی خداوند می‌باشد. شریعت، هم دوره‌ی قدیم است و هم دوره‌ی جدید (اسرائیل و دوره‌ی کلیسا). در نتیجه آنجا که سخن از وعده‌ی خداوند است، با امری کلی مواجه هستیم. کتاب مقدس می‌تواند بطور عام با اشاره به افراد و رویدادهای خاص در مورد حقایق صحبت کند (قاعده‌ی چهارم - de specie et genere). قاعده‌ی پنجم بیان می‌دارد که نام گذاردن بر روی يك محدوده‌ی زمانی مانعی است در محاسبه‌ی وقایع تاریخی، چرا که اعداد خود به خوبی انعطاف‌پذیر بوده و بطور نامحدود، راز و امر پنهانی (mystica) را تفسیر می‌کنند (de temporibus). روایت‌های مستقیم پیچیدگی‌ها را آشکار می‌کنند؛ رویدادهای تسلسلی یکدیگر را تکرار و تصحیح می‌کنند، بطوری که آنچه که به نظر توالی است، در واقع تکرار است (قاعده‌ی ششم - de recatulatione). آنجا که کتاب مقدس در مورد شیطان صحبت می‌کند، شاید منظورش «بدن» اوست، یعنی آنان که از او پیروی می‌کنند، آنان که بر حق نیستند (de diabolo et eius corpore).

¹ West, Delno C. *Jodchim of Fiore: a Study in Spiritual Perception and History*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. p. 11

^{۱۴} بکاربردن این کلمه برای عهد جدید می‌تواند حاوی گردشی در دیدگاه پولوسی باشد که ظهور مسیح را در رد احکام و شریعت معنا می‌کرد. متأسفانه تا زمان نوشتن این سطور، پژوهشی که این نکته را در تیکونیوس و پولوس بررسی کرده باشد در دست ما نبوده است.

^{۱۵} در فصل بعدی توضیح خواهیم داد که جوآکیم با بکار بردن همین واژه در مباحث مسیح‌شناسی خویش، بیان می‌دارد که مسیح تنها آشکارکننده‌ی راز است.

^{۱۶} Fredriksen, *Tyconius and Augustine*, op. cit. 27

همانطور که مشاهده می‌شود تیکونیوس با جسم خداوند آغاز کرده و با جسم شیطان این هفت قاعده را تمام می‌کند. جسم تجلی و جایگاه روح است و بنابر این دو امر متقابل در عالم حضور دارند. خداوند از طریق جسمش مقابل جسم شیطان حضور دارد. این هفت قاعده در واقع قواعدی هستند رمزگانی، نهفته در کتاب مقدس که با فهم آنها، مفاهیم نهفته در کتاب مقدس تا حدودی آشکار شده و به فهم انسان در خواهند آمد. با توجه به تفسیر رمزی-تمثیلی کتاب مقدس، تیکونیوس از نخستین افرادی بود که واژه‌ی فرزند انسان را که مفهومی آخرالزمانی دارد و آن را برای ارجاع به مسیح بکار می‌بردند، در خصوص کلیسا استفاده نمود. وی مکرر از عباراتی چون «سه روز و سه شب» و «پس از سه روز» و «در روز سوم» استفاده می‌کند و منظور از این عبارات، برایش اشاره‌ی به زمانه‌ی خویش در دوران میانی سده‌ی چهارم و بیان بخشی از مکاشفات است که فرجام تاریخ را قریب‌الوقوع می‌داند و برای این منظور همواره از عباراتی مثل روز و ساعت استفاده شده است («و این ساعت واپسین است.») مکاشفات ۲:۱۸؛ «و اکنون روز رستگاری است.» قرتیان دوم ۶:۲). تیکونیوس در واقع دو کار موثر و ماندگار در کلام مسیحی انجام می‌دهد: نخست اینکه گرایش‌های تفسیری را به سوی تفاسیر رمزی-تمثیلی متمایل و نقدهایی اساسی بر تفاسیر تحت‌اللفظی وارد می‌کند و دیگر اینکه با این سنخ از تفسیر، فهم و برداشت‌های فرجام‌شناسانه را در مبانی کلامی تقویت می‌کند. در این میان نیز بسیار از تفاسیر عددی وام می‌گیرد که اوگوستینوس و جوآکیم فیوره‌ای نیز از آن استفاده کرده و تلاش می‌کند تفاسیر عددی و اعدادی که از کتاب مقدس استخراج می‌شود را با دوره‌های زمانی پیوند زد. به دیگر سخن از اعداد موجود در کتاب مقدس، به دوره‌های زمانی و تقسیم‌بندی‌های تاریخی دست می‌یابد.

در مجموع خوانش تیکونیوس از کتاب مقدس به او این اجازه را می‌دهد که بر تحقق تاریخی پیش‌گویی‌های کتاب مقدس تاکید کرده و نوعی فرجام‌شناسی هزاره‌گرایانه را رواج دهد. بر طبق آخرت‌شناسی سده‌های میانه‌ی متقدم، در پی از میان رفتن قدرت‌های غیرالاهی و پایان سلطنت شیطان، حکومت مسیح آغاز خواهد شد و هزار سال دوام خواهد داشت. پس از این هزار سال، دجال، در انتها از میان خواهد رفت و پس از آن خداوند عالم را به داوری خواهد نشست. تنها پس از آن است که صلح و رستگاری ابدی آغاز خواهد شد. این سنخ از تفسیر بطور کلی در آن دوران بسیار مورد توجه بود. گرگوریوس کبیر، بناتوس و بدای محترم از مهمترین چهره‌های چنین تفاسیرهای هزاره‌گرایانه‌ای بودند. اوگوستینوس نیز، هر چند بعدها منتقد هزاره‌گرایی در جوانب متفاوت آن شد، اما در مراحل مقدماتی مسیر فکری خویش به نوعی از هزاره‌گرایی باور داشت. او تصدیق می‌کند که بنابر گفته‌ی انجیل، پس از هزار سال حکومت خداوند بر زمین، ظهور دوم مسیح رخ می‌دهد.

Fredriksen, Paula, "Tyconius and the End of the World", *revue des etudes augustiniennes et patristiques*, 1982, Vol. 28, Numero 1-2, p. 63

Fredriksen, "Tyconius and the End of the World", op. cit. 66^{۱۸}

Fredriksen, *Tyconius and Augustine*, op. cit. 27^{۱۹}

West, *Joachim of Fiore: a Study*. 11^{۲۰}

² Grundmann, Herbert. *Studien über Joachim von Fiore :mit einem Vorwort zum Neudruck*.

Stuttgart, Teubner, 1975, s. 85

بطور کلی زمانه‌ی وی سرشار بود از اندیشه‌هایی فرجام‌شناسانه و باور به آخرالزمان. با مسیحی شدن امپراتور روم، تصور بسیاری -برای مثال هسیکیوس (Hesychius)، اسقف شهر سالونا که اوگوستینوس بر علیه نوشته‌های او موضع‌گیری کرده است، و یا اوزیبوس (Eusebius of Caesarea) - بر این باور بودند که بسیاری از نشانه‌هایی که در کتاب مقدس به عنوان علائم ظهور و وقوع آخرالزمان آمده است، متحقق شده و در نتیجه پایان تاریخ نزدیک است. آنها مسیحی شدن امپراتوری را همان سلطنت و عده داده شده‌ی خداوند قلمداد می‌کردند و به آن رویکردی فرجام‌شناسانه داشتند. برای آنها انجیل در سراسر جهان رخنه کرده و ظهور دوم مسیح (parousia) در آینده‌ای بسیار نزدیک متحقق خواهد شد. اوگوستینوس اما علیه چنین باورهایی به شدت موضع‌گیری کرده است. در واقع او در دو جبهه‌ی متفاوت اعلام موضع نمود: از سویی در مقابل آنانی که گمان می‌کردند امپراتوری روم در دوره‌ی پیش از مسیحیت قدرت بیشتری داشته و اجتماع پیش از مسیحیت نیز اجتماعی اخلاقی‌تر بوده و نگاهی آرمانی به ماقبل مسیحیت داشتند که اینها گروه‌های غیرمسیحی بودند، و از سوی دیگر در مقابل کسانی مثل اوزیبوس که امپراتوری روم را پس از اعلام مسیحیت به عنوان دین رسمی، پادشاهی خداوند (Kingdom of God) قلمداد می‌نمودند که وعده داده شده است. باور عمومی این بود که رم، شهر خداوند است و وقتی گرفتار مصائب شد و در نهایت از هم فروپاشید، باور به پادشاهی خداوند نیز دچار لرزه شد. به دیگر سخن با مسیحی شدن کنستانتینوس، بسیاری از متکلمین با رویکردی بسیار خوشبینانه به تاریخ نگر بستند و به این باور رسیدند که سلطنت خداوند آغاز شده و جهان پس از این، همواره در صلح و آرامش خواهد زیست. اما با ضعف امپراتوری، تمام این مبانی کلامی دچار خلل شده و سرخوردگی میان مسیحیان شدت گرفت.

اندیشه‌ی اوگوستینوس در چنین فضایی شکل گرفت. او اساساً با این امر که زمان و تاریخ مشخصی به عنوان پایان تاریخ اعلام شود مخالف بود و این را از اسباب بی‌ایمانی می‌دانست. بدین دلیل که هر بار زمانی از سوی متکلمین مسیحی اعلام، و سپس این زمان طی می‌شد، باور گروهی از مسیحیان که سخت در انتظار وقوع حوادثی بودند که انجیل درباره‌ی آخرالزمان بیان می‌کند، سست شده و دیگر اعتمادی به کلیسا نخواستند داشت، اعتمادی که برای اوگوستینوس از لوازم اساسی در نجات است. به باور او تنها خداوند است که لحظه‌ی پایان تاریخ را می‌داند (مرقس ۳۲: ۱۳) و هیچ فرد دیگری را توان دانستن آن نیست (اعمال رسولان ۱: ۷). در نتیجه محاسبات انسانی در این خصوص، چیزی بیش از خطرناک خواهد بود و آسیب‌های جدی بر ایمان مومنان وارد خواهد کرد. این امر در واقع، به باور وی، حرام بوده و نباید به آن اقدام کرد.

اما همه‌ی اینها سببی نبود که به وی به تأملات فرجام‌شناسانه نپردازد. او با تأثیری که از تیکونینوس گرفته بود توجه خود را به سوی تفاسیر رمزی-تمثیلی معطوف کرده و به بررسی مکاشفات یوحنا پرداخت. یکی از بخش‌هایی که وی به این امر پرداخته فصل بیستم شهر خدا است و در آن تأکید می‌کند ایمان به داوری نهایی خداوند و نیز ظهور دوم مسیح، از اصول بنیادین راست‌کیشی هستند، اما در عین حال بلافاصله در مورد فهم دم‌دستی و سهل‌الوصول و در واقع تحت‌اللفظی متن مقدس که پیشاپیش حاکی از

^{۲۲} هسیکیوس با اوگوستینوس مکاتباتی داشته که برخی از آنها مفقود شده و از ارجاعات خود اوگوستینوس و دیگران، از آنها اطلاع داریم. در برخی از آنها هسیکیوس پاسخ مخالفت‌های اوگوستینوس را بیان داشته است.

باورهای فرجام‌شناسانه‌ای باشد که در ذهن مفسر شکل گرفته، هشدار می‌دهد و فرد را از آن نهی می‌کند. به باور او اگرچه متی از زبان مسیح سخنانی را در خصوص فرزند آینده‌ی انسان (the coming Son of Man)، ویرانی اورشلیم و داوری نهایی و نیز پایان تاریخ نقل کرده است، اما تقریباً تمام آنها سخنانی مبهم هستند که نمی‌توان با توجه به اولین چیزی که به ذهن می‌رسد، آنها را دریافت. تاکید بر ابهام این سخنان به این معناست که نمی‌توان با توجه به تفاسیر تحت‌اللفظی، نتایجی خاص را از آنها استخراج نمود، بلکه در نهایت، برای فهم صحیح آنها، می‌بایست به تفاسیر رمزی-تمثیلی پناه برد.

بطور کلی اما سخنان و مواضع خود اوگوستینوس نیز در خصوص فرجام‌شناسی، جدای از تقسیم‌بندی‌های تاریخی‌اش که به آنها خواهیم پرداخت، چندان شفاف نیست. در واقع اگرچه در یک نگاه کلی دیدگاه تاریخی مشخصی دارد، اما با نگاهی ژرف‌تر می‌توان نوعی ابهام را در آنها مشاهده نمود. بطور کلی نیز تفکر فرجام‌شناسانه‌ی وی تنیده است با تلاشی که برای توضیح وضعیت سیاسی می‌کند - اساساً بسیاری ظهور باورهای فرجام‌شناسانه، به خصوص در کسانی همچون اوگوستینوس و جوآکیم را در دو حوزه‌ی کلامی موثر می‌دانند: از سویی در کلام تاریخ (Theology of History) و مباحثی که منجر به ظهور اندیشه‌های تاریخی شده و از سوی دیگر در کلام سیاسی (Political Theology) که سپهری را در مباحث سیاسی به وجود آورد -.

به باور اوگوستینوس مسیح دو بازگشت و رستاخیز دارد. رستاخیزی روحانی و رستاخیزی جسمانی. دومین، تنها در انتهای زمان رخ می‌دهد و سبب رستگاری ابدی خواهد شد، نخستین اما نکته‌ای است در کلیساشناسی او که می‌توان آنرا وام گرفته و در واقع تأثیری از تیکونیوس دانست. به باور وی نخستین رستاخیز مسیح، در زمان حضور و زندگی کلیسا و در نتیجه مرگ بی‌ایمانی انجام می‌شود. رستاخیز نخست، به قدیسان و اهالی کلیسا زندگی می‌دهد و رستاخیز دوم نوع بشر را به داوری می‌کشاند. به دیگر سخن اگرچه مسیح به آسمان بازگشته است، اما در کلیسا، نه بطور جسمانی، بلکه روحانی، حضور دارد. در نتیجه کلیساشناسی وی به نحوی خاص پیوسته است با مباحث وی در مسیح‌شناسی. از اینجاست که کلیسا، که روح مسیح بر آن حاکم است، تبدیل می‌شود به جسم مسیح. کلیسایی که عالم و در تاریخ حضور دارد و بنابر این، امر الاهی، به نحوی خاص، همچنان در عالم حضور دارد.

تاریخ امری است کاملاً واقعی و بر این باور است که بسیاری از بخش‌های کتاب مقدس، در مورد و حوزه‌ی تاریخ است. در نتیجه بسیار ضروری است که در خصوص تاریخ، خواه تاریخ برآمده از کتاب مقدس و خواه تاریخ عرفی (secular) تأمل شود، بطوری که از میان این تأملات بتوان مبنایی برای تفسیر تاریخ بدست آورد. تأملات اوگوستینوس در خصوص تاریخ در مواجهه با اندیشه‌ی تاریخی یونانی شکل می‌گیرد. برای وی تاریخ فرایندی است خطی. تاریخ در آغاز خلقت و در آنی (moment) مشخص

Fredriksen, *Tyconius and Augustine*, op. cit. 30^{۲۴}

² Höffe, Otfried, Zu Augustinus' Eschatologischer Staatstheorie", in *De Civitate Dei*, herausgegeben von Christoph Jorn, Akademie Verlag, Berlin, 1997, s. 260

Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 389^{۲۶}

Fredriksen, *Tyconius and Augustine*, op. cit. 31^{۲۷}

آغاز شده، نقاط مشخصی در طول آن وجود دارند و در زمانی نیز به انتها خواهد رسید. این موضع آشکارا مخالف فهمی از تاریخ است که وی فهم دوری و یونانی می‌داند که در آن امور دائم تکرار شده و هیچ آغاز و پایانی در آن وجود ندارد.

آغازگاه اندیشه‌ی تاریخی او این است که در فرایند تاریخ، دو شهر وجود داشته و هر دو در کتاب مقدس حضور داشته‌اند و نیز در خارج از کتاب مقدس. یکی شهر خداوند است و دیگری شهر زمینی و شهر این جهانی. هر چند وی واژه‌ی «شهر» را در اینجا نه در معنای عرفی آن، مانند رم و دیگر شهرها، بلکه در معنایی تمثیلی و به منظور ارجاع به دو وفاداری و تابعیت در میان انسان‌ها استفاده می‌کند؛ در واقع هر شهری اشاره‌ایست به يك عشق؛ یکی عشق به خداوند و دیگری عشق به خود (self). دو عشق و دو تابعیت هستند که دو شهر را پدید می‌آورند. وی به پیش از خلقت آدم و حوا اشاره کرده و با ذکر هبوط فرشتگان بیان می‌کند که این دو شهر حتی پیش از خلقت انسان نیز وجود داشته‌اند. بنابر این، شهر خداوند-آنگونه که در آن دوران رواج داشت- نه در روم یا هر شهر دیگری، بلکه در هر جایی است که عاشقان و وفاداران خداوند وجود داشته و شهر زمینی، هر جایی است که افراد عشق خداوند را فدای عشق به خود و خواسته‌های خویش می‌کنند. وفاداران به خداوند، شهروندان شهر خدا هستند و دوستداران خود، شهروندان شهر زمینی. در نتیجه از «قلمروی پادشاهی خداوند» می‌بایست نه تفسیری تحت‌اللفظی، بلکه درکی تمثیلی داشت. «سلطنت خداوند»، تا زمان تحقق آن در پایان تاریخ، نه امری در جغرافیای زمینی، بلکه در جغرافیای ایمانی حضور داشته و شکل می‌گیرد.

اما آنچه مسئله است، در هم‌تیدگی شهرها در این جهان می‌باشد. شهر خدا و شهر زمینی در این جهان، دارای قلمروهایی جداگانه و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه در کنار هم و در درون یکدیگر حضور دارند و تنها در داوری نهایی است که از یکدیگر جدا خواهند شد. وی در کنار بیان این مطلب، قویا هشدار می‌دهد که ما نمی‌توانیم پیشاپیش و با اراده و علم خود، این دو مدینه را، آنگونه که بسیاری، از جمله دوناتوسی‌ها برآند، از یکدیگر جدا نماییم. آنها با شر قلمداد کردن دولت و بطور کلی هرآنچه‌ی که به کار دنیا می‌رسد، که تا حدودی برآمده از منظر ثوی آنها بود که جهان را دارای دو قطب الاهی و شیطانی می‌دانست، تلاش در نفی و دوری از آن داشته و بر این باور بودند که با تمایز میان کلیسا و غیرکلیسا، می‌توان تمام انسان‌هایی که تمایلی به دنیا دارند را از کلیسا خارج کرده و در نتیجه کلیسایی خالص و کاملاً پاک و الاهی تشکیل داد؛ در حالی که اوگوستینوس مطلقاً مدافع چنین نگاهی نبود و آن را تا پایان تاریخ و روز داوری و ظهور شهر خدا در آسمان، محال می‌دانست. این اختلاط و درهم‌تیدگی میان شهر خدا و شهر زمینی تا فرارسیدن پایان تاریخ، دائم قوت گرفته و افزوده می‌شود و در نتیجه با فرایندی روبرو هستیم رو به زوال، تا روزی که پایان تاریخ فرا رسیده و سلطنت خداوند در ملکوت آسمان برپا شود. هرچند هر کدام از این شهرها در طول تاریخ نمودهایی واقعی نیز یافته‌اند که کلیسا در این میان، بارزترین جلوه‌ی شهر خداست. اگرچه نه تنها کلیسا، بلکه هر فرد مسیحی نمونه‌ای از این جلوه

² David Calhoun, "Augustine's Theology of History", in *Ancient & Medieval Church History*, 2006, available in <www.worldwidefreeresources.com/upload/CH310_T_17.pdf> p. 4

David Calhoun, op. cit. 6^{۲۹}

David Calhoun, op. cit. 5^{۳۰}

است، اما فرد نمی‌تواند خارج از کلیسا خود را به معنای واقعی مسیحی قلمداد کند. باور داشتن به خدای پدر، منوط به باور داشتن به کلیسا، به مثابه مادر است. کلیسا جسم مسیح بوده و اوگوستینوس تاکید می‌کند که مسیح است که در آن و از طریق آن، در عالم، قانون‌گذاری می‌کند. وی با رد هزاره‌گرایی بر این باور است که مسیح، نه هزاره‌یی که خواهد آمد، بلکه اکنون نیز به معنایی خاص، حاکم و قانون‌گذار است و خواهد بود و این حاکمیت در واقع از طریق کلیساست. مسیح در عالم حضور دارد و این حضور، حضوری روحانی است که به واسطه‌ی کلیسا متحقق می‌شود.

اوگوستینوس، در راستای مخالفت با جریان‌های فرجام‌شناسانه‌ی زمانه‌ی خویش، تمایزی بر قرار می‌کند میان چیزهای زمینی که وسیله‌اند و غایت خود نیستند از سویی، و آن امری که شعف و جلال را در انسان در پی خواهد داشت از سوی دیگر. با این تمایز است که او در مقابل رویکردها و نگره‌های خوشبینانه به تاریخ و اساساً امور زمینی و اینجهانی مخالفت می‌کند. اموری هستند که از آنها استفاده می‌شود و خودشان غایت نیستند، بلکه برای مقاصد و غایاتی دیگر پدید می‌آیند. اموری نیز هستند که تنها به خاطر خودشان محبوبند و غایتشان خودشانند. اینها اموری هستند که لذت و شعف را در پی خواهند داشت. نخستین را اوگوستینوس امور زمینی می‌نامد و دومین تنها خداوند است. امور زمینی، اموری نیستند که به سوی بهبودی و اوضاع نیکو در تاریخ حرکت کنند و نمی‌توان در مورد آنها رویکردی خوشبینانه اتخاذ نمود. او با این باور که امپراتوری روم پایانی است بر آزارها و محنت‌های کلیسا، و کلیسا تا آخرالزمان و ظهور دجال در صلح خواهد زیست مخالف بود. امور زمینی فرایندشان از اساس رو به صلح و رویش و بهبودی نیست، بلکه تاریخ، زوالی خواهد بود تدریجی که با ظهور دجال به اوج خود خواهد رسید. تاریخی که نه تاریخ امت مسیحی و یا امت کلیسا، بلکه تاریخ تمام عالم است. در واقع او نگاهی جهانی به تاریخ داشته و تاریخ را در کلیت عالم فهم می‌کند. وی البته نخستین کسی نیست که نگاهی جهانی نسبت به تاریخ دارد و پیش از او، به خصوص در حوزه‌ی یهودیت، چنین رویکردی وجود داشته است. این سخن به این معناست که تاریخ، نه محصول انسان، بلکه محصول امری الهی و متعالی از عالم است. آنجا که تاریخ در کلیت جهانی خود مورد بررسی قرار می‌گیرد، نتیجه این خواهد بود که نه محصول افراد انسانی - افرادی که گسسته از یکدیگر و در نتیجه در مسیرهای جداگانه سیر می‌کنند-، بلکه نتیجه‌ایست از قدرت الهی و توسط اراده و علم خداوند شکل گرفته و صورت‌بندی شده است. اوگوستینوس این نکته را ذیل مبحث مشیت الهی (divine providence) طرح می‌کند. تاریخ، محل ظهور مشیت خداوند است و رویدادهای آن، معنای خود را در این مشیت است که بدست می‌آورند. به دیگر سخن، معنای رویدادهای تاریخ، نه در خود آنها، به عنوان اموری طبیعی، بلکه در امر متعالی است. جز این بود، تاریخ بطور کلی فاقد معنا می‌بود. این سخن به این معناست که در تاریخ و در تمام لحظات زمان، خداوند و اراده‌اش حضور دارد. در واقع آنجا

³ Maxfield, John A., *Divine Providence, History, and Progress in Augustine's City of God*, Concordia Theological Quarterly, Vol. 66:4, October 2002. p. 342

David Calhoun, op. cit. 7^{۳۲}

³ F. W. Loetscher, "Augustine's City of God", *Theology Today* 1 (1944-45), p. 318

Maxfield, op. cit. 345^{۳۴}

که تاریخ، محل ظهور مشیت خداوند است، خداوند و اراده‌ی او، حتی در موقعیت‌های غیر الاهی نیز حضور دارد و هر رویدادی، در راستای مشیت اوست که رخ می‌دهد. هر حادثه‌ای هر چند حاوی عناصری شر، در راستای غایتی خیر در جریان است که برآمده از اراده‌ی خداوند است.

این نکته البته ارتباطی دارد با گرایش کلی وی در خصوص تفسیر. هم متون مقدس و هم عالم و رویدادهای آن، هر دو اشاره‌ای هستند از آشکارشدگی خداوند و هیچکدام را نمی‌بایست با گرایش‌های تحت‌اللفظی مورد تفسیر قرار داد. بلکه در هر دوی آنها معانی پنهانی وجود دارد که تنها با فهم روحانی و تفسیر تمثیلی- رمزی قابل فهم است. در نتیجه در حالی که متون مقدس می‌توانند حاوی معانی پنهانی بوده و چیزی غیر از معنای ظاهری را در خود نهفته داشته باشند، رویدادهای عالم نیز می‌توانند در حالی که ظاهر، حکایت از حضور امر شر دارند، برای مقاصد الاهی رخ داده که غایتی خیر را متحقق می‌کنند. بطور کلی یکی از مهمترین تأثیرات اوگوستینوس در تاریخ مسیحی همین تأکید بر تفسیر رمزی- تمثیلی از کتاب مقدس بود. در واقع مقبولیت این سنخ از تفسیر در تاریخ کلیسا، تا حدود زیادی با تأثیری پیوند خورده است که اوگوستینوس بر کلیسا داشته است.

اوگوستینوس تاریخ و رویدادهای آن را چندان بطور جزئی بررسی نمی‌کند و این نکته البته برخاسته از گرایش کلی او در مشاهده‌ی تاریخ است. تاریخ برای او تاریخی است برآمده از کتاب مقدس و در نتیجه تاریخی است که توسط خداوند آشکار شده و خواهد شد و آن را بر مبنای مراحل خلقت که در کتاب مقدس آمده است، به هفت بخش تقسیم می‌کند - شش بخش در تاریخ و بخش هفتم در فراتاریخ - که هر بخش اشاره به یکی از «روزهای» خلقت دارد، تاریخ‌نگاری هفتگانه‌ای که بر شش روز خلقت در کتاب مقدس و روز هفتم استراحت خداوند استوار بود. (۱) از آدم تا نوح (۲) از نوح تا ابراهیم (۳) از ابراهیم تا داوود (۴) از داوود تا اسارت (منظور اسارت یهودیان توسط بُخْتُ‌النصر است که کوروش به آن خاتمه داد) (۵) از اسارت تا مسیح (۶) از مسیح تا پایان تاریخ. این شش مرحله تقسیم در واقع مراحل هستند تاریخی که برای اوگوستینوس تا ظهور دگر بار مسیح ادامه خواهد داشت. برای او زمان معاصرش دوره‌ی ششم تاریخ و در واقع آخرین دوره‌ی تاریخ بود. اما دوره‌ی هفتم نیز وجود دارد که ظهور دوباره و داوری نهایی تا آغاز آرامش و رستگاری ابدی است و نه در درون تاریخ، که بیرون از تاریخ و به دیگر سخن، در فراتاریخ قرار می‌گیرد. پس از پایان دوره‌ی ششم دجال رها خواهد شد و سه و نیم سال حسابرسی نوع بشر و تمام عالم به طول خواهد انجامید. آرامش نهایی دوره‌ی روحانی و فراتر از ابعاد تاریخ انسانی خواهد بود.^۳ اوگوستینوس این دوره‌ها را اینگونه توضیح می‌دهد:^۳

^۳ «اکنون اگر دوره‌های تاریخ به عنوان «روزها» در نظر گرفته شوند - در پی طرح زمانی واضحی که در کتاب مقدس آمده است - دوره‌ی آرامش (*Sabbath day*) بطور واضح‌تری به عنوان روز هفتم این دوره‌ها خواهد بود. «روز» نخست، دوره‌ی نخست تاریخ است و از آدم تا طوفان نوح، دومین از طوفان تا ابراهیم. این دو نه تنها در دوره‌ی زمانی با یکدیگر برابرند، بلکه در تعداد نسل‌ها نیز میان‌شان تساوی وجود دارد؛ در هر کدام از این دوره‌ها ده نسل وجود دارد.»

Augustine, *City of God*, XXII.30 (37,716), quoted in Maxfield, op. cit. 347

^{۳۶} *der letzte Sabbat*. واژه‌ی Sabbat(h) که از طریق یونانی به زبانهای اروپایی راه یافته است، از ریشه‌ی عبری گرفته شده که به معنای آرامش است و اشاره دارد به استراحت خداوند در روز هفتم و انتهای خلقت.

«بنابر طرح متی-حواری، از آن زمان سه دوره وجود داشته است که تا زمان ظهور مسیح بر ما حادث شده است. یکی از ابراهیم تا داوود، دیگری از داوود تا تبعید در بابل، و دیگری از آن زمان تا ظهور مسیح در حالت جسمانی. در نتیجه ما تا این ظهور، با پنج دوره مواجه هستیم. خودمان نیز در دوره‌ی ششم قرار داریم، اما این نکته نمی‌تواند توسط تعداد نسل‌ها بدست آورده شود، چرا که گفته شده است: «از شما نیست زمان و اوقاتی را که پدر در خویش و با اراده‌ی خویش تعیین نموده و در خود نگاه داشته است بدانید» (اعمال رسولان ۷:۱). پس از این دوره‌ی ششم، خداوند، چونان روز هفتم، استراحت خواهد کرد، و ما نیز که در روز هفتم قرار خواهیم گرفت، در او به آرامش و صلح دست خواهیم یافت.»

بنابر این انسان تا پیش از آخرالزمان در دوره‌ی ششم زندگی می‌کند که پس از آن تاریخ پایان پذیرفته و دوره‌ی هفتم و سپس رستگاری شر آغاز می‌شود.

در قیاس با فهم یونانی از زمان، این سنخ از فهم تاریخی، بدون تردید فهمی است خطی. اما در حالی که این تاریخ خطی در عالمی انسانی رخ می‌دهد، مبنای خود را در این جهان نداشته و ناشی از مشیت الاهی است. از دیگر سو، اگرچه ما در ساختار نظری اوگوستینوس با تاریخ خطی مواجه هستیم، اما این تاریخ، تاریخی پیش‌رونده نیست و وی نگاهی خوشبینانه به فرایند تاریخ ندارد. حتی اگر پیش‌رفتی در عالم مشاهده می‌شود، پیش‌رفتی است در جسم مسیح، کلیسا، که رو به سوی کمال دارد و این کمال با کمال امور زمینی یکسان نیست.

دو نکته بالا البته نیاز به بررسی بیشتری دارند. مبنای کلامی اندیشه‌ی تاریخی اوگوستینوس، تجسد خداوند در مسیح، یعنی رویدادی است که پیش از این رخ داده و اساساً تنها یکبار می‌توانسته است که رخ دهد. اینجاست که اوگوستینوس سخن از فزاینده‌گی را به میان می‌آورد؛ اگرچه نه فزاینده‌گی در امور زمینی، بلکه منظور کمال در آشکارشدگی خداوند بر نوع بشر است که تجسد بر روی زمین، اوج این فرایند فزاینده است. به بیان دیگر اگرچه وی به تاکید بیان می‌کند که در این عالم، امور زمینی را نمی‌توان با رویکردی خوشبینانه نگریست و به بهبود و کمال آنها امیدوار بود، اما این شامل امر روحانی نمی‌شود. تاریخ محل ظهور مشیت خداوند است. خداوند خود را بر انسان آشکار کرده و اوج این آشکارشدگی ظهور مسیح است. این نکته نیز در قیاس با فهم یونانی از تاریخ قابل توجه است. در فهم یونانی از تاریخ با اموری مواجه هستیم که بطور مکرر در گردش‌های تاریخی رخ می‌دهند و اصطلاحاً تاریخی دوری را مشاهده می‌کنیم. اما مبنای کلامی اوگوستینوس واقعه‌ای است که تنها و تنها یکبار می‌تواند رخ دهد و تکرار آن محال است. ظهور خداوند در تاریخ که قله‌ی آشکارشدگی خداوند است، امری نیست که بتواند در گردش‌های تاریخی و بطور مکرر رخ دهد، بلکه تنها یکبار رخ داده و همان نقطه‌ی عطفی در فرایند تاریخ شده است. در نتیجه مبنای کلامی ساختار فکری او این مجوز را به او نخواهد داد که تاریخ دوری را به رسمیت بشناسد. تاریخ فرایندی است خطی، که در بخشی از آن خداوند بر روی زمین متجسد و بر نوع بشر آشکار می‌شود. این آشکارشدگی، حقیقت امری است که تنها یکبار روی داده و تکرار آن ناممکن است. در واقع با بنا نهادن چنین ساختاری است که اوگوستینوس به نظریه‌ی دو شهر می‌رسد. حقیقت در زمین متجلی شده است و ایمان و

بی‌ایمانی به این حقیقت، دو گروه از مردمان را پدید می‌آورد که هر کدام شهروند یک شهر هستند؛ گروهی شهروند شهر خدا و گروهی شهروندان شهر زمینی. این دو در میان یکدیگر قرار داشته، تا آن روز که داوری خداوند فرارسد و این دو شهر، برای همیشه از یکدیگر جداگردند.

«می‌بینیم که دو شهر با دو نوع عشق خلق شده‌اند: شهر زمینی با عشق به خویشتن خلق شده است که دوری از خداوند را در پی خواهد داشت؛ و شهر آسمانی که با عشق به خداوند خلق شده و دوری از خود (self) را در پی خواهد داشت. در واقع، شهر زمینی، شادمان در خویش و شهر آسمانی، شادمان در خداوند است.»

هرچند که اوگوستینوس تأکید نموده که این دو شهر حتی پیش از خلقت انسان وجود داشته‌اند، اما این نکته قابل تأمل است که برای اینکه فرد بتواند شهروند شهر خدا باشد، ایمان به کلیسا، که ایمان به مسیح را در پی خواهد داشت، امری ضروری است. بنابراین در دوره‌ی ششم که با ظهور خداوند در مسیح بر روی زمان آغاز می‌شود، مبنای توسعه در کلیساشناسی (ecclesiology) اوگوستینوس قرار دارد. مسیح به شکلی خاص، و به واسطه‌ی کلیسا، بر عالم حاکم است و هر آن چیزی که در عالم رخ می‌دهد، ناشی از مشیت و خواست الهی و برای مقصودی الهی است. در نتیجه تاریخ، تاریخ رستگاری است و ایمان به مسیح و باور به کلیسا نقشی بنیادی در نجات بر عهده دارد. در واقع اگرچه وی از تاریخ فهمی جهانی دارد، اما حاکمیت خداوند بر تاریخ از طریق کلیسا خواهد بود. این نکته البته تالی مهمی در پی دارد و آن اینکه کلیسا، در امور این جهانی نیز نقشی بنیادی بر عهده دارد. این نتیجه مخالفتی است که اوگوستینوس با دوناتوسی‌ها کرده است. آنطور که آمد، آنها دوری مطلق از امور جهانی و دست یافتن به کلیسای خالص از امور دنیوی را مدنظر داشتند، خواسته‌ای که اوگوستینوس آن را ممکن نمی‌دانست. نزد وی مسیح از طریق کلیسا قانون‌گذاری کرده و در نتیجه در عالم موثر است، و این تأثیر بدون تردید در راستای خیر است، اما نه خیر موقتی و کوتاه مدت، بلکه خیر نهایی خلقت. بنابراین وی فزاینده‌ی پیش‌رفت مادی در عالم را، پس از ظهور مسیح، تا پایان تاریخ فرارسیدن داوری واپسین رد کرده و با فرارسیدن پایان تاریخ است که شکل‌گیری و تاسیس پادشاهی خداوند را ممکن می‌داند. در شهر خدا مشاهده می‌کنیم که خداوند ناظر بر همه چیز است، هم بر امور زمینی و هم بر امور الهی. به عبارت دیگر او هم ناظر شهر زمینی است و هم ناظر شهر الهی. او عامل نهایی هر رویدادی است که در عالم رخ می‌دهد و این اتفاقات برای غایتی نهایی است که خیر بشر و همه‌ی عالم را در خود دارد.

اوگوستینوس به طریقی دیگر نیز بر فزاینده‌ی و بهبود امر روحانی در این عالم تأکید می‌کند. وی در خوانشی که از مکاشفات یوحنا دارد بر این باور است که حضور خداوند در کلیسا و در واقع مراقبت الهی از آن امری است که وعده داده شده است. به باور وی، بنابر مکاشفات یوحنا، مشیت خداوند، حتی در مصائب و دشواری‌های جهان، از کلیسا مراقبت کرده و خواهد کرد، آنگونه که به گستردگی در شهر خدا انجامیده و زائران آن در این جهان، به آرامش ابدی در جهان دیگر دست یابند. خداوند با مراقبت همیشگی

³ Augustine, *City of God*, XJV.28 (35,464), quoted in Maxfield, op. cit. 348

Maxfield, op. cit. 355^f

Maxfield, op. cit. 359^f

از کلیسا، گسترش و توسعه‌ی شهر خدا را سبب می‌شود. در نتیجه در حالی امور زمینی رشدی نداشته و رو به زوالند، شهر خدا گسترش یافته و در نهایت به سلطنت خداوند در جهان دیگر خواهد رسید.

بطور کلی نیز مفهوم پیامبری در سده‌های میانه چنین فهمی از تاثیر مشیت خداوند در تاریخ را در خود نهفته دارد. بطوری که خداوند همه‌ی امور را در راستای غایتی سبب می‌شود که خیری است کلی برای همه‌ی عالم و مقصد نهایی خلقت می‌باشد. اما آنچه دارای اهمیت است کلید دست یافتن به این مفهوم است. پیامبری نسبتی اساسی دارد با خبر از آینده و نزد اوگوستینوس، آشکار شدن مفاهیم نهفته در کتاب مقدس. به دیگر سخن آنچه‌ی که می‌تواند نسبتی بر قرار کند میان انسان و اسرار مکنون در عالم، نه در تجارب عرفانی و رازورزانه، بلکه گسترش توانایی تفسیر در انسان و دست یافتن به تفسیر روحانی است. این سخن البته حاوی نتایج بسیار با اهمیتی است در کلام مسیحی پس از اوگوستینوس و به خصوص در فهم تاریخی جوآکیم فیوره‌ای. ابزار فهم حقیقی، بر مبنای کتاب مقدس شکل می‌گیرد، اما برای این منظور آدمی می‌بایست به درکی روحانی از کتاب مقدس دست یابد. به دیگر سخن کتاب مقدس در هر صورت اصل و معیار است، اما برای دست یافتن به اسراری که در آن پنهان شده است، رسیدن به فهم روحانی امری است ضروری.

Reeves, The influence of prophecy. op. cit. vii^{۴۲}

Maxfield, op. cit. 359-360^{۴۳}

ب) مبانی فرجام‌شناسی جوآکیم

بطور کلی آنچه‌ی که در کلام تاریخ نزد اوگوستینوس و در نسبت با ساختار اندیشه‌ی جوآکیم با اهمیت بوده و در اینجا بر آن تاکید می‌کنیم، تقسیم هفت‌بخشی و قرار دادن بخش هفتم، به عنوان روز آرامش، در خارج از تاریخ است. این نکته را می‌بایست مد نظر داشت که بخش هفتم، برپایی پادشاهی خداوند نیست، بلکه بخشی از همان تاریخی است که تمام شده است و بخش واپسین خود را در فراسوی خود قرار داده است. «روز» هفتم روز آرامش و استراحت خداوند خواهد بود، آنگونه که در خلقت اینگونه بود و در پیوند با روز هشتم ابدیت و رستگاری جاودان قابل فهم است. آنگونه که اوگوستینوس بیان می‌کند:

«پس از عصر حاضر، خداوند استراحت خواهد نمود، چونان پیش از این، و سبب خواهد شد که ما نیز در او به آرامش دست یابیم... روز هفتم آرامش خواهد بود، که پایش غروب نیست، بلکه آغاز روز خداوند خواهد بود، روز هشتم، آنگونه که بوده است، برای همیشه استمرار خواهد داشت، روزی که با رستاخیز مسیح مقدس خواهد شد و حکایت دارد از آرامش ابدی، نه تنها در روح، بلکه در جسم.»

در نتیجه مقصود تاریخ و غایتی که متحقق می‌کند، فراتر از خود تاریخ است، چونان که تمام تاریخ، در اشاره به فراتر از خود دلالت دارد. تمام تاریخ برای برپایی سلطنت خداوند شکل گرفته که پس از آن متحقق می‌شود.

¹ دگربار بر این نکته تاکید می‌نمایم که اوگوستینوس اساساً نمی‌تواند بخش هفتم را درون تاریخ قرار دهد. بخش هفتم بنا بر اصطلاحات خود او، روز آرامش است. به این معنا که در آن آرامش و استراحت و به معنایی صلح برقرار است. اما او پیش از این متذکر شده که امور زمینی رو به سوی زوال و تیرگی و نابودی دارند. در نتیجه قرار دادن بخش هفتم در تاریخ، در تقابل با این مقدمه‌ی کلامی او قرار می‌گرفت. از اینجاست که وی با قرار دادن این بخش هفتم در فراتاریخ، دیدگاه کلی خود را در خصوص روند تاریخ، که در مقابل باورهای فرجام‌شناسانه‌ی عصر خود قرار داشت، حفظ کرده است.

«ما آنجا خواهیم بود و خواهیم دید، خواهیم دید و عشق خواهیم ورزید، عشق خواهیم ورزید و نیایش خواهیم کرد. (و تو) نظاره کن آنچه را که در پایان خواهد بود و بر خود او پایانی نخواهد بود! پایان ما از برای چیست، جز دست یافتن به آن سلطنتی که پایانی بر آن نیست؟»^۲

بنابر این در ساختار فکری و در مبانی کلامی او در خصوص تاریخ، روز هفتم نه در تاریخ، که فراتر از آن قرار دارد. عصر نهایی، نه در خود تاریخ، بلکه زمانی آغاز می‌شود که تاریخ به اتمام رسیده است. این نکته البته با وجودی که برای سده‌ها تفسیری غالب در مسیحیت بود، در سده‌های بعدی دچار تحولاتی شد و مهمترین چهره در خصوص این تحول جوآکیم فیوره‌ای بود. جوآکیم نه تنها مهمترین چهره‌ی آخرالزمان‌شناسی و فرجام‌شناسی مسیحی در سده‌های میانه است، بلکه بطور کلی از مهمترین چهره‌های تفکر تاریخی در معنای کلی آن در درون سنت فکری غربی است. این نکته به خصوص درباره‌ی تفکر تاریخی وی توسط فیلسوفانی جدیدی چون کارل لویت و ارنست بلوخ در سده‌ی بیستم نشان داده شده است.

جوآکیم در کنار اوگوستینوس، نقش مهمی در شکل‌گیری و نیز تحول فهم خطی از زمان در کلام مسیحی داشت. اما برخلاف اوگوستینوس بنیادهایی را پی‌ریزی کرده و به آنها توجه نمود که توانست تغییری در فهم تاریخی و تاریخ‌شناسی جهان مسیحی و نیز دنیای مدرن پدید آورد. در اوایل سده‌ی دوازدهم، همچنان پارادایم اوگوستینوسی در میان مسیحیان در خصوص زمان و تاریخ رواج داشت. هفت بخش و یا هفت «روز» که شش روز از آنها در دوران تاریخ - که از زمان مسیح تا انتهای زمان بخش ششم قلمداد می‌شود -، بخش هفتم در بیرون از تاریخ و در نهایت روز هشتم ابدیت. در حالی که فرد انتظار دارد که بخش هفتم نیز، در تمایز از روز هشتم ابدیت، در درون گستره‌ی تاریخ باشد، او اما بسیار شفاف است که بخش هفتم نه در درون تاریخ، که در بیرون از آن قرار دارد، نقطه‌ی عطف تاریخ بیشتر با ظهور فرزند خداوند بر زمین رخ داده و رستگاری، به عنوان اوج و قله‌ای دیگر، نمی‌تواند درون گستره‌ی تاریخ روی دهد. رستگاری، غایت تاریخ و نیز مقصودی است که مسیح برای خاطر آن بر زمین آمد. با قرار دادن این بخش در درون تاریخ، رویکرد اوگوستینوس به تاریخ آشکارا رویکردی خوشبینانه می‌بود. بر این مبنا هرآنچه برای انسان باقی می‌ماند، تنها انتظار برای پایان یافتن تاریخ و آغاز دوره‌ای از نجات است. چراکه به وضوح تاریخ اوگوستینوسی تاریخی است رو به انحطاط و گرایش تاریخ را به سوی تباهی و فساد (deterioration) می‌داند. پایان تاریخ بسیار قریب‌الوقوع است و در آن انسان مورد

Augustine, *City of God*, XJV.30 (37, 716-18), quoted in op. cit. 360^۲

³ McGinn, Bernard, *Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages*. p. 126

^۴ بیان این نکته شاید خالی از لطف نباشد که به نظر می‌رسد اوگوستینوس در عین حال که مخالف اعلام زمان برای وقوع آخرالزمان بود، اما وقوع آن را چندان دور نمی‌پنداشت. پنج بخش پیشین برای او بخش‌هایی هستند مشخص که بنابر باور اهل کلیسا، تعداد نسل‌های آنها را، با توجه به کتاب مقدس، می‌توان محاسبه نمود و چندان گستردگی زمانی میان آنها برقرار نیست. بخش ششم علی‌الاصول نمی‌تواند چندان از آنها گسترده‌تر باشد. تاکید اوگوستینوس را بر اینکه زمانه‌ی وی در بخش ششم قرار دارد را شاید بتوان به معنای ظهور آخرالزمان در آینده‌ای نزدیک، اما همچنان نامشخص تفسیر کرد. چرا که تنها خداوند است که زمان مشخص را می‌داند.

⁵ Reeves, *The influence of prophecy*, op. cit. 296

^۶ deterioration در انگلیسی از ریشه‌ی deteriorare لاتین آمده که به معنای خراب کردن یا بدتر کردن است که آن خود نیز از ریشه‌ی deterior لاتین به معنای بدتر است که گاهی به معنای ضعیف‌تر هم بکار می‌رود و در خود این معنا را نهفته دارد که آنچه تعلق به گذشته

داوری قرار گرفته و پس از آن، دوره‌ی ابدی آغاز می‌گردد. در نتیجه عصری کامل‌تر در گذشته بوده است و عصری کامل نیز در آینده، اما فرای تاریخ، خواهد آمد. بخش گسترده‌ای از این مباحث ریشه در مکاشفات یوحنا داشت. اما در حالی که تیکونیوس و اوگوستینوس مکاشفات را بیشتر کتابی آموزشی و تعلیمی می‌دیدند تا کتابی پیامبرانه-پیشگویانه، جوآکیم در این دیدگاه و فهم اخلاقیات غیبری داد و آن را به درکی تاریخی در درون سنت کلیسایی تبدیل کرد. کلیسایی که دوره‌ی هزار ساله‌ی سعادت و آرامش را تحت فرمانروایی مسیح و در انتهای تاریخ به انتظار نشسته بود.

۸

جوآکیم با تغییری که در این رویکرد داد، هر چند در نگاه نخست شاید به نظر جزئی آید، اما تحولی در اندیشه‌ی تاریخی غرب را سبب شد. درک جوآکیم از تاریخ، درکی است مبتنی بر تثلیث و آغازگاه تفکر او کتاب مقدس است. وی با تأملی که بر متون مقدس انجام داده و بنیان تفسیری خاصی که اتخاذ می‌کند، به سنخی از تقسیم‌بندی تاریخی می‌رسد که بر مبنای تثلیث و ارتباط میان اشخاص (Personae) شکل گرفته است. سه عصر و یا وضعیت (Status) در طول تاریخ حضور خواهد داشت که دو عصر نخستین، سپری شده و انسان رو به سوی عصر سوم دارد. هر عصر متعلق به یکی از اشخاص تثلیث است که به وسیله‌ی عناصری نمادین، به دقت توضیح داده می‌شود. در واقع در این امر تردیدی نیست که سه حالت (three status) نزد جوآکیم بیان تاریخی ارتباط سه شخص در تثلیث و ظهور و آشکارگی اشخاص در تاریخ است. در نتیجه فهم الگوهای تاریخی جوآکیم بدون فهم اندیشه‌های کلامی او غیر ممکن است. در واقع وی با فهمی که^۹ از تثلیث داشت، به تاریخ توجه نمود.

جوآکیم با توجه به مبنای خاصی که پی گرفته است، و به همراه کسانی چون آنسلم هاولبرگی (Anselm of Hevelberg)، از معدود کسانی بود که به رویکردی خوش‌بینانه و امیدبخش به تاریخ باور دارند. نگاه غالب مسیحیت در مورد آخرالزمان با توجه به رویکردهای بدبینانه، خواه در متون مقدس و خواه در میان متکلمین، سراسر جنگ و شوربختی بود. اما از همان ابتدا هر دو نگاه بدبینانه و خوش‌بینانه به تاریخ وجود داشت. تاریخ هم به سوی استیلای شیطان و شر در جریان است و هم می‌تواند فرایندی باشد که در آن دوره‌ای مسیحیایی و طلایی شکل گیرد. نخستین تاریخ را می‌توان برای نمونه در مئی ۲۴ مشاهده کرد. در این بخش مسیح، حواریونش را هشدار می‌دهد که رویدادهای آخرالزمان بسیار تلخ و مصیبت‌وار بوده و آشوب عالم را فراخواهد گرفت. آنچه عیسی از آن دوره‌ی پایانی عالم تصویر می‌کند، بسیار دهشتناک است. جدای از این، در زمانه‌ی خود جوآکیم نیز از اروپا

- گذشته چونان رویدادی مشخص و یا چونان زمانی نامشخص - دارد امری نیکتر و دارای خیر بیشتری بود. واژه‌ی آلمانی Qualitätverlust و Verschlechterung نیز همین معنای را در خود مستتر دارند و ارجاعی دارند به گذشته‌ای نیک و یا دستکم بدتر.

West, *Joachim of Fiore: a Study*, 12^YWest, *Joachim of Fiore: a Study*, 12^A

⁹Daniel, E Randolph, "Double Procession of Holy Spirit in Joachim of Fiore's Understanding of History", *Speculum*, vol. 55, No.3 (jun. 1980)

¹ McGinn, *visions*, op. cit. 218

¹ Reeves, *The influence of prophecy*, op. cit. 295

¹ <<http://www.newadvent.org/bible/mat024.htm>>

وضعیت خوبی را سپری نمی‌کرد. مصائب اقتصادی، جنگ‌هایی ویران‌کننده و بیماری‌های گوناگون چهره‌ای دشوار به اروپا داده بود - جوآکیم البته تاکید می‌نمود که این رویدادها تنها برای سربرآوردن دوره‌ای نوین خواهند بود و از درون این مصائب، عصری نیک‌تر جلوه‌گر خواهد شد - . از سوی دیگر نگاه خوش‌بینانه و امیدبخش از عالم و تاریخ آن بیشتر در باورهایی ریشه دارد که از مبانی یهودیت تاثیر گرفته‌اند، - هر چند در یهودیت نیز، به‌خصوص دوره‌ی بعد از اسارت، نگاه بدبینانه از تاریخ و آخرالزمان رواج داشته است - . سخن در معنای تاریخ است و وی از درون هملی این مصائب، عصری را دیده و نوید می‌دهد که عصری است از صلح و آرامش، مبتنی بر خرد فردی. آینده مبتنی بر ایده‌ی پیش‌رفت ظهور می‌کند و در نتیجه آنچیزی که در آینده وجود دارد و فراخواهد رسید، امری است همواره بهتر و که به سوی خوبی و نیکی در جریان است. و همه‌ی اینها نه در فراسوی تاریخ، که در خود گستره‌ی تاریخ پدید خواهد آمد.

جوآکیم ادراکی روحانی از تاریخ دارد و این را شاید بتوان بنیان فکر او قلمداد نمود. ادراک روحانی نه به این منظور که برای مثال تاریخ در دوره‌ی پایانی خود، وارد ساحتی روحانی شده و یا اینکه قائل به موجودات یا انسانهایی فرامادی باشد - آنگونه که بعضی در تفسیر اوگوستینوس بکار می‌برند و قائل می‌شود که وی باور دارد که در مدینه‌ی الهی موجوداتی الهی حضور دارند - بلکه به معنای حضور کامل عنصر الهی و فهمی مبتنی بر آن؛ فهم و دریافتی کامل از معنای الهی تاریخ که در عصر سوم نمودار می‌شود. تاریخ، بطور کلی گستره و ظهور خداوند و امر الهی است. اما این نکته نیاز به تبیینی متفاوت دارد. با جوآکیم سخن الزاما در نفی تقسیم‌بندی هفتی اوگوستینوس یا تقسیم‌بندی شش بخشی بدای محترم از تاریخ جهان نیست، بلکه در کمال و تحقق عالم مادی بوده و تفاوت اساسی در این بخش است. اوگوستینوس توسعه و تداوردگی را در عالم مادی نمی‌دید، بلکه این شهر خدا بود که در حکمرانی مسیح از طریق کلیسا، بالنده شده و این بالندگی در نهایت به سلطنت خداوند می‌رسد. اما در جوآکیم فرایندی دیگر ظهور می‌کند. نزد وی فهم روحانی که عنصر مشخصه‌ی عصر سوم است و در آن به طور کامل ظهور می‌کند، عالم مادی را نیز به همراه خود به کمال خواهد رساند. در اندیشه‌ی پیش از وی، کمال قرار بود در عالمی روحانی و پس از پایان تاریخ و در نتیجه در ورای عالم مادی متحقق شود. اما در وی این نکته دچار تحول می‌شود. نزد وی عالم مادی و تاریخ جهان از آدم آغاز می‌شود و تا دوره‌ی نهایی و در نهایت پایان تاریخ، همواره رو به سوی کمال دارد و در نهایت این کمال، رستگاری ابدی در عاملی روحانی آغاز می‌شود. فهم این فرایند اما برای جوآکیم، خواه با رویکردی بدبینانه و خواه رویکردی که عالم را رو به بهبود می‌فهمد، تنها با استفاده از متون مقدس ممکن است. او نتیجه گرفت که فرد از طریق کار بر روی کتاب مقدس و توجه به هماهنگی میان عهدین است که میتواند نیروی ملزم‌کننده‌ی طرح خداوند را در تاریخ که همان مشیت اوست، دریابد. طرحی که بنا بر آن، عیسی مسیح در بخشی از

¹ West (ed.), *Joachim³ of Fiore in Christian Thought*, op. cit. vol. I, p. ii

¹ Reeves, *The influence⁴ of prophecy*, op. cit. 295

^{۱۵} ر.ک. به: عدلی، محمد، فرجام‌شناسی مسیحی، نشر ادیان، ۱۳۸۹، صص ۱۰-۱۱

^{۱۶} West, *Joachim of Fiore: a Study*, op. cit. 10

^{۱۷} Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, op. cit. 382

تحقق تاریخی، به منظور نجات انسان، فراخوانده و بر زمین متجسد شده است. این نکته البته بسیار دارای اهمیت است و همانطور که پیش از این نیز دیدیم، اوگوستینوس نیز چنین منظری به کتاب مقدس داشت. نزد او نیز کتاب مقدس اصل و مبنای هرگونه فهمی است-این مبحث در فصل بعدی به تفصیل بررسی خواهد شد- از اینجاست که جوآکیم هیچ‌گاه در توصیف سنخ اندیشه‌ی خود از واژه‌ی پیامبر و پیامبرانه استفاده نکرده است. او با بکار بردن واژه‌ی خردروحانی (*Spiritualis Intellectus*) بر این باور است که این خرد، تنها به کسانی اعطا می‌شود که بر سختی فائق آمده و می‌توانند به امر الاهی دست یابند. خردی که فهمی روحانی و کامل از کتاب مقدس بدست داده و رازهای عالم را آشکار می‌کند. عهدین چارچوب فاهمه هستند و هیچ فردی نخواهد توانست با راهی میانبر و کوتاه به آن دست یابد: «تنها کسانی که دشواری مطالعه‌ی طولانی، تأمل و مراقبه و ریاضت و نیایش در کتاب مقدس را تحمل می‌کنند می‌توانند امید داشته باشند که کتاب مقدس بر آنها گشوده شده و رازها سر باز کنند». به این معنا که در راه فهم حقیقی و کامل، هم تحمل دشواری راه که مطالعه است اهمیت دارد و هم از لطف و هدایت خداوند عنصری بنیادین است. بنابراین، قصد خداوند در تاریخ و در واقع معنا و رازهای پنهانی که در تاریخ قرار دارد، تنها می‌تواند از طریق متون مقدس دریافته شود. از آنجا که خداوند محرك نخستین (*primum mobile*) است و کنترل عالم در دستان اوست، هر چیزی در گذشته و آینده اتفاق افتاده و خواهد افتاد، بر طبق برنامه و طرح او بوده است و مقصود او را متحقق می‌کند. طرحی که در کتاب مقدس پنهان است و بواسطه‌ی آن فهم می‌شود، هر چند نه بواسطه‌ی فهم ظاهری و تحت‌اللفظی آن، بلکه فهم روحانی. برای دست یافتن به این معنای روحانی و باطنی نیز فرد نیازمند کمک اراده و علم الهی است. آنگونه که جوآکیم نیز خود در تفسیرش بر کتاب مقدس از الهام و دریافتی آغاز می‌کند که از سوی خداوند دریافت داشته و توسط این الهام، فهم روحانی او از کتاب مقدس کامل شده است. الهامی که فهم او از کتاب مقدس و رازهای پنهان در آن را کامل کرده است.

جوآکیم در واقع دو تغییر با اهمیت در تاریخ اندیشه‌ی کلامی غرب در خصوص اندیشه‌ی کلامی پدید آورد. نخست اینکه انگاره‌ی درونی مسیح را که بر مبنای اندیشه‌ی پولوس، حاکمیت دوره‌ی پایان تاریخ را بر عهده دارد، به انگاره‌ای از تثلیث تبدیل نمود و دیگر اینکه همین کلام تثلیثی را تمام فرایند تاریخ بسط داده و بنابر آن هر دوره‌ای تاریخ را به یکی از اشخاص تثلیث نسبت داد. بر مبنای تغییر اول فهم غالب کلیسایی از تاریخ که فهمی مسیح‌محورانه بود، به فهمی با محوریت روح القدس تغییر نموده و همین تغییر سبب تحول دوم شد که بر مبنای آن، فرایند تاریخ، مبتنی بر کمال تثلیث دریافته شد. در نتیجه اولاً مسیح دیگر مرکز و نقطه‌ی تاریخ قلمداد نشده و تنها به عنوان یکی از اشخاص تثلیث و حاکم بر بخشی از تاریخ فهم می‌شد و ثانیاً نسبتی بر قرار شد

Grundmann, Herbert. *Studien über Joachim von Fiore : mit einem Vorwort zum Neudruck.*^{۱۸}

Stuttgart: Teubner, 1975. p. 21

Reeves, The influence of prophecy, op. cit. 16^{۱۹}

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, Translation and notes by E. Randolph Daniel, in McGinn,^{۲۰}

Bernard. *Apocalyptic spirituality*, New York: Paulist Press, 1979. p. 120

West, *Joachim of Fiore: a Study*, op. cit. 10^{۲۱}

Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis*, op. cit. 382^{۲۲}

میان اشخاص تثلیث و خصوصیت‌های آنان از سویی و دوره‌های تاریخی از سوی دیگر که با توجه به آن، همانطور که تثلیث کمال نماینگر است، تاریخ نیز جلوه‌ای از کمال خواهد بود. آنچنان که هر دوره‌ی تاریخی، آشکار شدن یکی از اشخاص تثلیث است در گستره‌ای زمانی است. دوره‌ی نخست که متعلق است به پدر، دوره‌ی دوم که متعلق است به پسر و دوره‌ی سوم که متعلق است به روح‌القدس. این فرایند آشکارا فرایندی است فزاینده و بنابر آن، عصر جدید روح‌القدس فرا خواهد رسید که نوید ظهور انسانی^۲ خردورز و تأمل‌کننده را در خود می‌دهد که به نحوی راستین به خداوند می‌اندیشد. اما این نکته به معنای جدایی اعصار از یکدیگر نیست، همانطور که قائل به جدایی اشخاص از یکدیگر نیست. اما در حالی که در فهم تثلیث بدون تردید قائل به سه‌خدایی (tritheist) نیست، کاملاً بر جدایی روح‌القدس، به ویژه از پسر تأکید دارد و همین نکته تالی‌های مهمی در تفکر تاریخی او دارد.

عهد جدید در کلام مسیحی ناشی از ظهور فرزند خداوند بر روی زمین و روایت مصائب او برای نجات انسان است. مسیح، محوری اساسی در کلام مسیحی است و آنگونه که در توضیح اندیشه‌های تیکونیوس و اوگوستینوس نشان داده شد، نقشی اساسی نیز در ظهور تفکر تاریخی و سنت کلیسایی دارد. سنت اندیشه‌ی تاریخی مسیحی غالباً بر این باور است که مسیح، در مقام پسر، اوج و نقطه‌ی عطف تاریخ است که یکبار و برای همیشه در تاریخ متجلی شده است. معنای تاریخ نیز در رنج مطلق نهفته که مسیح تحمل کرد و با این رنج، انسان را نجات و به رستگاری رسانیده است. اما برای جوآکیم، مسیح در میانه‌ی تاریخ قرار دارد. به عبارتی دیگر، پسر، هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ معنایی -ارزشی، نهایت و قله‌ی تاریخ نیست، بلکه تاریخ دارای دو محور بنیادین است: یکی مسیح و دیگر پایان تاریخ؛ که دومی به صورت عصر نهایی فهم می‌شود. هر دوی اینها نقشی اساسی در تاریخ رستگاری دارند. هر دوره‌ای به یکی از اشخاص نسبت داده شده و در این مسیر، دوره‌ی دوم، دوره‌ی پسر است. مسیح عطفی است که در تاریخ متجلی شده است، اما نه یگانه نقطه‌ی عطف و دیگر اشخاص نیز نقشی اساسی در گستره‌ی تاریخ دارند. در آموزه‌ی مسیحی در ارتباط با روح‌القدس که توسط آباء کلیسا ترویج شده بود، روح‌القدس نقش چندانی نداشت جز گسترش و ترویج آموزه‌ها و تعالیم مسیح در طول زمان. در واقع روح‌القدس به واسطه‌ی کلیسا، تعالیم مسیح را گسترش می‌داد -هرچند مشاهده کردیم که در کلیساشناسی اوگوستینوس، این مسیح است که توسط کلیسا قانون‌گذاری می‌کند-. اما جوآکیم گامی اساسی به پیش می‌نهد که بسیار در تغییر این آموزه و تغییر در اندیشه‌ی تاریخی مسیحی با اهمیت است. در آموزه‌ی وی، آنگونه که در ادامه به تفصیل خواهد

^{۲۳} مبحث تثلیث در اندیشه‌های جوآکیم به تفصیل در فصل بعدی توضیح داده شده است.

^{۲۴} همین سخن که عصری جدید بر خواهد آمد تحولی اساسی در فهم تاریخی اندیشه‌ی غربی است. عصری که نه رو به اضمحلال، بلکه رو به پیش-رفت دارد. برای فهم یونانی به طور کلی ظهور عصری جدید بی‌معنا بود. ذهن یونانی فرایند تحولات عالم را در مشاهده‌ی طبیعت می‌داندست و در نتیجه برای آنکه در یابد آینده چگونه بوده و چه قوانینی بر آن حاکم خواهد بود، کافی است که به اکنون نگریند و قانون‌مندی‌های تحولات طبیعی را فهم کند. با فهم این قانون‌مندی‌هاست که مسیر و فرایند تاریخ آشکار شده و در نتیجه طبیعت‌شناسی، می‌تواند آینده را فهم کند. و نیز از آنجا که تحولات تاریخی برآمده از قانون‌مندی‌های طبیعت است، و این قانون‌مندی‌ها اموری پایدار هستند، آنچه در گذشته رخ داده، اکنون نیز در حال وقوع است و در آینده رخ خواهد داد. از اینجااست که سخن گفتن از عصر جدید که در آن سامان امور به گونه‌ای دیگر باشد جایی در فهم یونانی ندارد.

² Daniel, *Double Procession*, 470

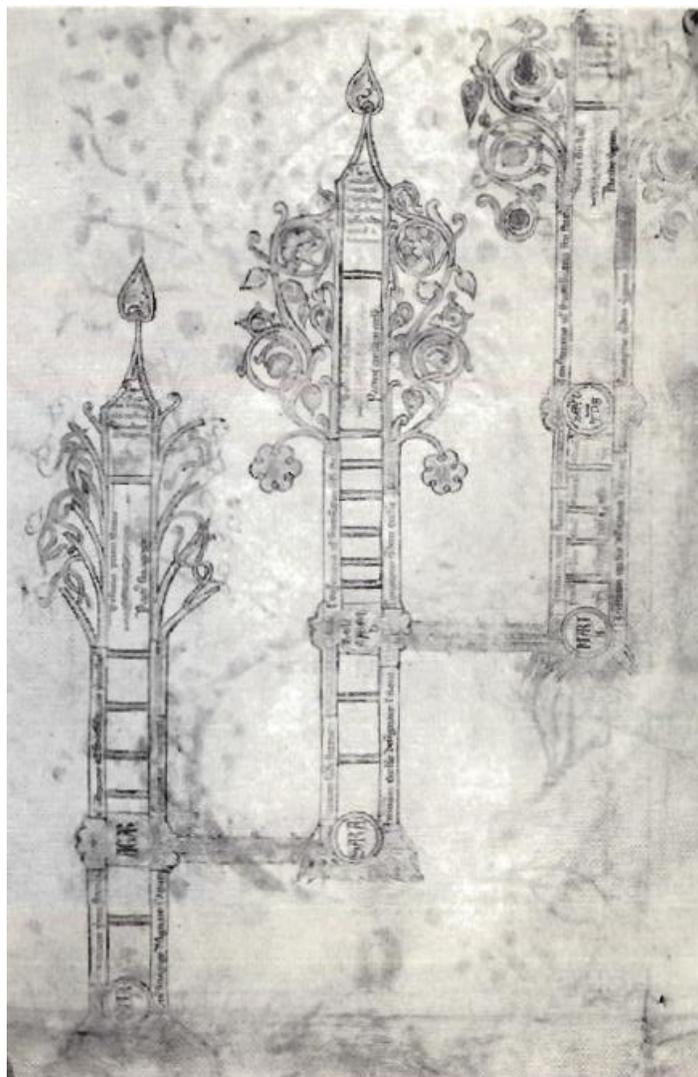
^{۲۶} این نکته البته محل مناقشه است و در انتهای همین فصل آن را بررسی خواهیم کرد.

آمد، پسر از پدر ناشی می‌شود، اما روح‌القدس از هر دو. از اینجاست که دوره‌ی سوم که به روح‌القدس تعلق دارد، اساساً دارای اهمیت بیشتری است و معنای الاهی تاریخ در آن تجلی بیشتری خواهد داشت. که این خود به معنا کمال در آشکارگی خداوند در تاریخ است. برای جوآکیم روح‌القدس نه صرفاً ترویج‌کننده‌ی تعالیم مسیح، بلکه کامل‌کننده‌ی تعالیم او و افشاکننده‌ی آشکارگی نهایی خداوند است در طول زمان و پیش از انتهای تاریخ. بنابراین تاریخ، نه صرفاً سپهر گسترده شدن و رواج تعالیم و حقایقی که در گذشته متجلی شده و وجود داشته‌اند، بلکه نوعی تکامل و پیش‌رفت و نیز افزودن و گسترده شدن بیش از پیش حقیقت را در خود نهفته دارد. تاریخ در این الگوی جدید،^{۲۷} فرایندی از انباشتگی است و نه صرفاً گسترده شدن حقیقتی که پیش از این متجلی شده. در نتیجه فهم زمان دچار تغییر می‌شود. زمان رو به تناوردگی و بالندگی دارد و عالم مادی در طی آن، رشد می‌کند. بنابراین، حقیقت پیشین تنها گسترده نمی‌شود، بلکه متکامل‌تر می‌شود. اگرچه این امر به معنای برتری ارزشی روح‌القدس یا استقلال آن از دو شخص دیگر نیست.

بخش مهمی از این تأملات را می‌توان در نمادشناسی‌ها و تصویرسازی‌های جوآکیم مشاهده کرد. وی تأکید بسیاری از تصویرسازی از ساختار اندیشه‌ی خویش داشته و تلاش کرده است که مفاهیم بنیادی خود را، به ویژه در نسبت میان تاریخ و تثلیث، در قابل تصویر بیان کند.

West, Joachim of Fiore: a Study, op. cit. 12^{۲۷}

^{۲۸}. این نکته دارای اهمیت زیادی به خصوص در مورد فرایند تاریخ است. بویژه بیان شدن آن در سده‌ی دوازدهم و رنسانسی که در آن پدید آمد بسیار حائز اهمیت است. رنسانس سده‌ی دوازدهم در دو حوزه‌ی دینی و غیر دینی، نگاهی تاریخی مشابهی داشتند و آن اینکه نقطه‌ی عطف تاریخ امر گذشته بوده است و می‌باید دگر بار به آن پرداخت و آنچه که گذشته است را احیا کرد. در سنخ مسیحی آن، حقیقت مطلق، در گذشته، در عالم متجلی شده است و از آنجا که تاریخ فرایندی خطی را در خود دارد، هر قدر زمان بگذرد و تاریخ مسیر خود را ادامه دهد، از آن حقیقت مطلق دور می‌شود و فاصله پیدا می‌کند. در نتیجه راه نجات، تمسک به گذشته در مقام حقیقت است. در سنخ غیر مذهبی آن به حقوق روم ارجاع داده می‌شد که توانسته بود در گذشته، ساختاری حقوقی بدون نیاز به امور همچون مذهب بدست آورد. در واقع دستگاه حقوقی سده‌ی دوازدهم و سیزدهم بسیار تحت تاثیر حقوق رم بود و به نوعی، ایده‌ال در گذشته واقع شده بود. یکی از بخش‌های فرعی این رجوع به گذشته که البته در پدید آمدن آنها نقش داشت، بازیابی کتب ارسطو و نیز نهضت ترجمه‌ی متون فلسفی از عربی به لاتین بود. ساختار فلسفی بدون توجه به مذهب نیازهای بسیاری از متفکران آن دوره مانند توماس را تأمین می‌کرد. برای او ارسطو نمونه‌ای بود که توانسته بود این ساختار را پدید آورد.



(تصویر سه عصر (status) در Liber Figurarum)

در این تصویر نشان می‌دهد که چطور در حالی که روح القدس و عصری که به وی تعلق دارد از دو عصر دیگر برآمده است، اما تناوردگی و گسترش تاریخ در اوست و در نتیجه تجلی و آشکارگی تثلیث، در دوره‌ی آن به والاترین سطح خواهد رسید. آنطور که متذکر شدیم، نزد جوآکیم روح و کلام (the Letter and the Spirit) در هم تنیده‌اند و این امر در فرایندی مبتنی بر تثلیث شکل می‌گیرد. خرد روحانی امری است برون آمده از عهدین، همانگونه که روح القدس از پدر و پسر هر دو نشأت می‌گیرد. این ارتباط خاص در تاریخ نفوذ کرده و در واقع در آن متجلی می‌شود. در اشاره‌ای نمادین، جوآکیم بیان می‌کند که تبارشناسی خاصی که در کتاب‌های لوقا و متی آمده است، در واقع مانند دو خطی هستند که از پدر نشأت می‌گیرند، یعنی پسر و

روح‌القدس. این ساختار تثلیثی نسل‌ها که به چارچوب بنیادی تاریخ مقدس در عالم شکل می‌دهد، در جای جای آثار جوآکیم به نحوی اساسی توضیح داده شده است. به همین قیاس سه مذهب مطابق با سه مرحله‌ی تاریخ شکل می‌گیرند، و بر مبنای آن، فهم و ارتباط تثلیثی از تاریخ ظهور می‌نمایند که هر مذهب متعلق به يك عصر و بنابر این یکی از اشخاص تثلیث است. نخست مذهب عامیون یا متاهلین (OrdoConjugatorum) که از آدم بر می‌آیند، دیگری مذهب روحانیون و کشیشان (ordo clericorum) که با اشعیاء نبی نمادپردازی شده و در دوران اوزیاس و آغاز عصر دوم ظهور می‌کند. دیگری مذهبی رهبانی (ordo monachorum) است که عصر روح‌القدس را نمایندگی می‌کند و دو فرایند را طی می‌کند: آغاز نخستین (primaInitiatio) که جوآکیم آن را با الیسع (Elisha) آغاز می‌کند و فرایندی است که از پدر پدیدار می‌شود و دقیقاً چهل و دو نسل بعد که آغاز دوم (second initiatio) با بندیکتوس آغاز می‌شود.

توجه به نسل‌های آمده در کتب مقدس و عناصر نمادین دیگر این نکته را آشکار می‌کند که جوآکیم در بدست آوردن نظریه تاریخی خود حجم زیادی از نظریاتی ارائه داد که مبتنی بر فهم نمادین و رمزی و سمبلیک و نیز مبتنی بر اعداد بود و تلاش نمود با تکیه بر آنها، نظریه تاریخی خود را تقویت و نیز ابتدا و انتهای عصر روح‌القدس را مشخص کند. مطالعات متاخری که بر اندیشه‌ی او انجام شده است نیز غالباً او را در پرتو همین تفکر نمادپردازانه مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این میان نماد درخت یکی از اساسی‌ترین نمادها برای این سنخ از اندیشه است. جوآکیم نیز مبتنی بر نماد درخت، بخشی از نظریه‌ی تاریخی خود را بسط داد. اگرچه ریشه‌های درخت در زمین است و در واقع آنچه در شکل‌گیری درخت اهمیت اساسی دارد ریشه‌ی آن و آغاز آن است، اما نهایت درخت، شکوفایی و رشد آن است. با توجه به چنین باوری است که روح‌القدس نمی‌تواند صرفاً ترویج کننده و گسترش دهنده‌ی تعالیم شخص دوم تثلیث و مسیح باشد، بلکه در واقع، کامل کننده‌ی آن است. روح‌القدس همچون شاخه‌ای است بر فراز درخت که شکوه درخت را ممکن کرده و به آن کمال می‌دهد. اشاره به درخت نخستین بار در اوایل کتاب تطبیق و برای اشاره به امت اسرائیل به کار رفته است. اما نکته در این است که جوآکیم نماد درخت را برای تأکید بر استمرار به کار می‌گیرد. در واقع با این نماد نشان می‌دهد که چطور اعداد در اعصار گوناگون تکرار می‌شوند و در نتیجه نوعی الگوی مشخص و ثابت از تعداد نسل‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر، در عصر متفاوت شکل می‌گیرد. بنابر این، آنچه دارای اهمیت است، عنصر استمرار و پیوستگی در تاریخ بشری در نماد درخت است که به باور جوآکیم، شاخه‌های آن در تمام قرون، از عهد قدیم گرفته تا دورانی که خواهند آمد، افزاشته و گسترده خواهند شد. از اینجا است که تاریخ در عین حال که به اعصار و دوره‌های گوناگون تقسیم می‌شود، و هر دوره‌ای خصوصیات

Reeves, The influence of prophecy, op. cit. 18^{۲۹}

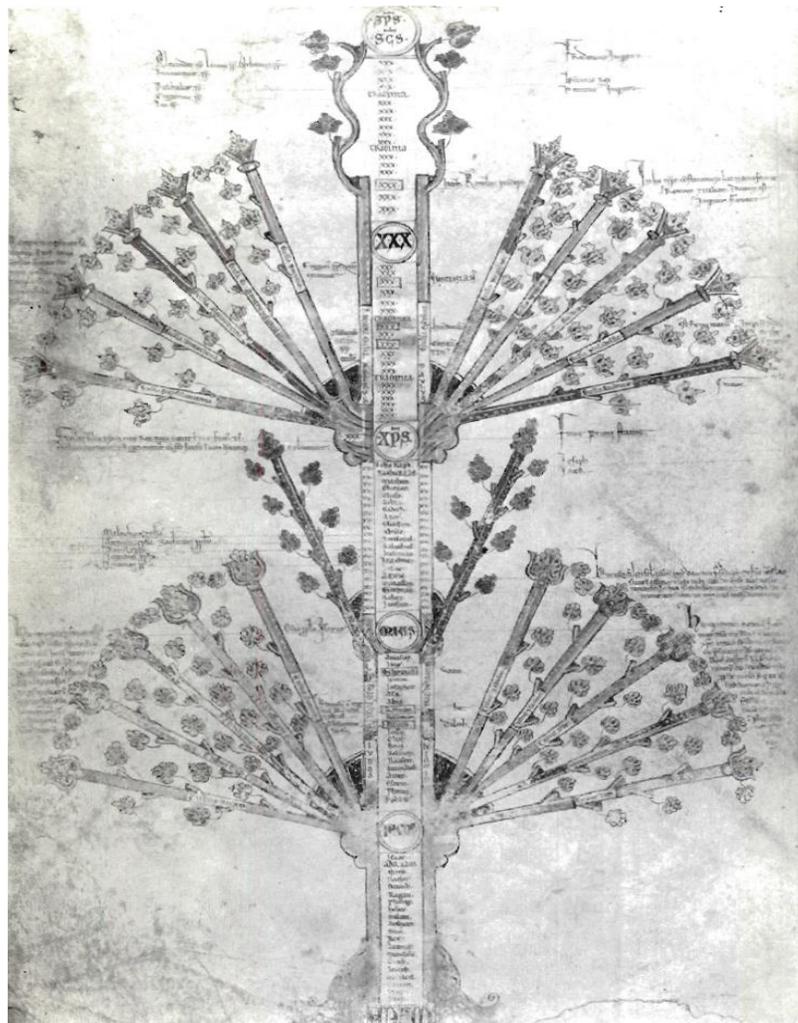
Ozias, Uzziah^{۳۰}. از پادشاهان یهودا که نامش در انجیل متی آمده و تاریخ حکومت او میانه‌ی سده‌ی هشتم پیش از میلاد تخمین زده می‌شود.

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 125^{۳۱}

³ McGinn, Bernard, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Macmillan Publishing Company, 1985, p. 101

Reeves & Hirsch-Reich, *the Figurae*. 30^{۳۲}

مخصوص به خود را حمل می‌کند، اما بنیانی در آن در جریان است که ناشی از وحدت تمام فرایند تاریخ است. این تفکر نمادین درخت را جوآکیم در تصویر زیر به دقت بیان کرده است.



(درخت روح‌القدس در انتهای Liber Concordie)

نزد جوآکیم، بی‌آیند عصرها مبتنی بر گسست آنها از یکدیگر نیست و آغازیه عصر جدید، حاکی از گسست از عصر پیشین نمی‌باشد، بلکه هر عصر، عصر پیشین را در خود دارد. هر عصر، در هماهنگی با عصر پیشین، آن عصر را در خود نیز دارد و در نتیجه جمع خود و عصر پیشین است. در نتیجه، جوآکیم بر این باور است که متون مقدس نوید عصری کامل در آینده را می‌دهند که در

واقع همان رستگاری است. عصر کامل که متعلق به روح القدس است، به معنای ظهور^۳ و فرارسیدن عصری است که جمع خود و اعصار پیشین است و بنابراین به نوعی کامل‌تر می‌باشد. در نتیجه اگرچه اوگوستینوس باور دارد که تاریخ دوره‌ی نهایی خود را طی می‌کند و در واقع بشر در حد فاصل میان ظهور نخستین و دومین مسیح قرار گرفته است و تا روز داوری و انتهای تاریخ نیز در همین حالت قرار خواهد گرفت-حالتی که رو به سوی زوال دارد-، اما جوآکیم باور دارد که عصر سوم هنوز -در زمان خودش- به ثمرات خود نرسیده و شکوفا نشده است. عصری که نسبت به دو عصری پیشین، کامل‌تر خواهد بود. تاریخ رو به سوی چیزی دارد که جوآکیم اینگونه توضیح می‌دهد:

«عصر نخست عصری بود که در آن تحت قانون قرار داشتیم، عصر دوم تحت لطف بودیم و در عصر سوم با لطفی بیشتر زیست خواهیم نمود... دوره‌ی نخست در دانستن بود (in knowledge)، دوره دوم در مرجعیت خرد (the authority of wisdom)، دوره‌ی سوم در تکامل فهم. نخستین در زنجیر برده، دومین در خدمت به پسر، سومین در آزادی. نخستین در غضب، دومین در عمل، سومین در تأمل. نخستین در ترس، دومین در ایمان، سومین در عشق. نخستین در اسارت برده، دومین در آزادی، سومین در دوستی. نخستین در نسل کودکان، دومین در نسل جوانی، سومین در نسل کهنسالی. نخستین در نور ستاره، دومین در نور ماه، سومین در نور روز کامل. نخستین در زمستان، دومین در بهار، سومین در تابستان. نخستین نهال یک گیاه، دومین گلهای سرخ، سومین زنبقهای وحشی. نخستین چمنزار و گیاه، دومین ساقه‌ی گیاه، سومین گندم. نخستین آب، دومین شراب، سومین روغن...»^۴

در نتیجه از هر زاویه‌ای که او به فرایند تاریخ توجه می‌کند، عصر سوم نسبت به دو عصر پیشین برتر بودی و آزادی و خرد و آگاهی بیشتری در آن جاری است. در عصر سوم لطف خداوند به کمال می‌رسد و خرد روحانی، راهنمای انسان خواهد بود. این تقسیم سه بخشی از تاریخ البته منحصر به جوآکیم نبوده است. اوگوستینوس نیز در شهر خدا چنین تقسیمی انجام داده است. در آنجا اوگوستینوس بیانی سه مرحله‌ای از تاریخ ارائه می‌دهد: (۱) پیش از شریعت (از آدم تا موسی) (۲) دوران شریعت (از موسی تا مسیح) (۳) دوران بشارت و انجیل (از مسیح تا داوری نهایی). این توجه به خصوصیات خاص هر عصر و به ویژه عنصر شریعت که در پی آن لطف پدیدار می‌شود عنصری اساسی در فهم تاریخی مسیحی بطور کلی است. این رویکرد کنار زدن شریعت و تأکید بر ایمان درونی و لطف و هدایت خداوند عنصری است که برآمده از دیدگاه پولوس بوده و تفاسیر رسمی مسیحی را به وجود آورده است. نزد جوآکیم هم این عناصر دیده می‌شود. در عصر نخست خدای پدر، با پیامران و به نحوی اسرارآمیز کار خواهد کرد. در عصر دوم پسر با رسولان و حواریون (Apostles) کار خواهد نمود. در عصر سوم نیز جوآکیم بر این باور است که روح القدس مبتنی بر نظام‌های مذهبی عمل می‌کند. عصر نخست عهد قدیم را به خود دید و عصر دوم محمل عهد جدید بود. اما سه تمایز میان اشخاص در تثلیث و تجلی آن در تاریخ، به معنی سه وضعیت و عصر (status) تاریخی متوالی (successive) است و در نتیجه

West, *Joachim of Fiore: a Study. op. cit.* 13^۴

Joachim, liber Concordiae, 112v. quoted in West, *Joachim of Fiore: a Study, op. cit.* 17^۵

روح‌القدس می‌باید از حالت متمایز خودش در نوبت خود بهره‌مند گردد. عصر نخست دوره‌ای بود که در سیطره‌ی عهد قدیم بود^۳ و چهره‌ی اساسی آن خدایی بود خشمگین. پدر خشمگین این عصر در عصر دوم جای خود را به پسر داده و به جای شریعت، که محور و بنیاد عصر نخست بود، لطف ظهور می‌کند. در دوره‌های نهایی نیز این لطف بیشتر شده و خرد روحانی فهم انسانی را تکامل می‌بخشد. یکی از نقاط عطف وی اما این نکته است که اگرچه در دو دوره‌ی نخست متون مقدس وجود داشته‌اند، در عصر روح‌القدس متن مقدس پدید نخواهد آمد. بلکه در این دوره، روح‌القدس از طریق خرد روحانی (Spritualis intellectus) درکی کامل و روحانی از همین متون مقدس موجود بدست داده و رازهای کتاب مقدس را از پرده برون می‌کند. به عبارتی دیگر، در این عصر دیگر نیازی به کتاب مقدس جدیدی نخواهد بود، بلکه آنچه در این دوره اصل قرار می‌گیرد، فهم شخصی و ادراک فردی است، هر چند بدون تردید با کمک روح‌القدس است که چنین فهمی بدست خواهد آمد و می‌توان گفت که تحت هدایت روح‌القدس نوعی مذهب نوین (novus ordo) شکل خواهد گرفت. در نتیجه اگرچه پیش از جوآکیم نیز ایده‌ی تقسیم بندی سه‌گانه‌ی تاریخ رواج داشت، اما وی با سنخ خاصی از تقسیم‌بندی سروکار دارد که ما را به سه عصری مواجه می‌کند که فهم خاصی از تاریخ ارائه می‌دهد. فهمی که مبانی دوران مدرن را شکل داده است. یهودیان عهد قدیم با تصویر پدر ارتباط دارند و غیریهودیان عهد جدید با تصویر پسر. هر عصری بر عصر دیگر سوار شده و هر چند خود آن نیست، اما جدای از آن نمی‌تواند بود. عصر سوم، در هر دو عصر ریشه دارد.

جوآکیم در واقع طرح اوگوستینوسی را می‌پذیرد، اما آنرا مشروط می‌کند. به معنای دیگر وی بر آن نیست که تقسیم هفت‌بخشی از تاریخ را به کلی کنار نهد - در فصل بعد نشان می‌دهیم که عدد هفت برای او نقشی بااهمیت دارد-، اما در عین حال

³ Daniel, *Double Profection*, 470

West, *Joachim of Fiore: a Study*, op. cit. 16^{۳۷}

^{۳۸} وست بر این باور است که هر قدر در متون جوآکیم بیشتر کندوکاو می‌کنیم، بیشتر می‌توانیم به این نتیجه برسیم که مراحل تاریخی، در واقع مراحل رشد آگاهی روح است. البته می‌توان چنین نظری را مورد نقد قرار داد. اگرچه در این فرایند تاریخی که مورد نظر جوآکیم است، آگاهی رشد خواهد داشت، اما این رشد در زمان و تاریخ انجام خواهد شد. اگر جز این بود گسستگی مهمی با اندیشه‌ی تاریخی اوگوستینوسی پدید نمی‌آمد. ر. ک. به:

West, *Joachim of Fiore: a Study*, op. cit. 16

البته اگر چه در نهایت عصر سوم تاریخ، خردی نورانی در بشر وجود خواهد داشت و در نتیجه خرد فردی راهنمای انسان خواهد بود، اما ساده لوحی است که تصور کنیم آنچه جوآکیم بیان می‌کند در واقع همان انسان‌گرایی سکولار دوران مدرن است، بلکه انسان نزد جوآکیم از آنجا دارای خردی نورانی و والا خواهد بود که روح‌القدس عقل او را به چنین نوری مزین کرده و را هدایت می‌کند. در نتیجه جامعه‌ی انسانی در عصر سوم جامعه‌ایست دارای خلوص مذهبی و مذهب در آن نقشی اساسی را ایفا می‌کند. سرنوشت بشر جامعه‌ی خالص مذهبی‌ای است که در آن همگان می‌توانند متون مقدس را با «چشمان جدید»ی بخوانند که کمال طرح خداوند را بر آنها آشکار خواهد نمود. اما آنچه در این جامعه‌ی نوین حضوری بسیار کمرنگ‌تر خواهد داشت و می‌توان گفت از میان می‌رود، مرجعیت مذهبی است که جایی در آن ندارد. از اینجاست که می‌توان بر این رشد آگاهی تاکید کرده و ظهور هر چه بیشتر آگاهی فردی را نوید داد.

³ Klaassen, Walter, *Living at the End of the Ages: Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*, (Lanham: University Press of America, 1992), p. 13

Klaassen, op. cit. 62^f

که این تقسیم را، در کنار تقسیم‌بندیهای دیگر و به شکلی خاص می‌پذیرد، اما هفتمین بخش یا روز هفتم را نه خارج از تاریخ، بلکه درون آن قرار می‌دهد. به علاوه‌ی اینکه بر خلاف اوگوستینوس، جوآکیم پایان تاریخ و بطور کلی فرایند تاریخ را با رویکردی بدبینانه ملاحظه نمی‌کند. در واقع روز هفتم که به ورای عالم روحانی برده شده بود، به عالم مادی بازگشته و تنها پس از آن است که روز هشتم ابدیت آغاز می‌شود. و این نکته به وضوح ناشی از نسبتی است که جوآکیم میان تثلیث و تاریخ بر قرار می‌کند. نزد جوآکیم معنای درونی تاریخ مطلقاً نمی‌تواند جدای از فهم تثلیث دریافته شود. معنایی که البته بواسطه‌ی فهم روحانی و تفسیر رمزی-تمثیلی می‌تواند دریافته شود.

به همین خاطر است که تفکرات جوآکیم را نمی‌توان به آسودگی در مدلی مختصر بیان نمود، چراکه وی، مانند دیگر نویسندگان ادبیات آخرالزمانی، نثری سمبلیک و نه استدلالی (discursive) دارد و به این شیوه اندیشه‌های خود را صورت‌بندی کرده است. این نکته البته مبانی خاص خود را دارد. در واقع تنها از پس فهم رمزی و استفاده از نمادپردازی است که می‌توان به چنین درکی از کتاب مقدس رسید. این فهم رمزی-تمثیلی (Allegoria) را جوآکیم شباهت چیزهای کوچک به چیزهای بزرگ می‌داند. برای مثال شباهت روز، به عنوان چیز کوچک، با سال، به عنوان چیز بزرگ، و یا شباهت هفته به یک عصر و شباهت فرد به یک مذهب و شباهت شهر و ملت و مردم و بسیاری شباهت‌های دیگر. این نکته در واقع اساس اندیشه‌ی اوست. به دیگر سخن^۴ شباهت، این امکان را به او می‌دهد که بتواند افراد را به عنوان نمادی قرار دهد برای مذاهب و اعداد را نمادی بگیرد برای دوره‌های تاریخی و اموری از این قبیل؛ و در نتیجه ساختاری نمادین را پی‌ریزی کند که ریشه‌ی خود را در امر واقع داشته و بتواند مبتنی بر ساختار نظری خود، واقعیت را نیز توضیح دهد.

نقطه‌ی آغاز جوآکیم در اندیشه‌ی تاریخی هماهنگی و تطابق (concordia) میان عهد جدید و عهد قدیم است. برگرفتن این روش در فهم متون مقدس بسیار بر دشواری کار او افزود. به باور او

«فهمی که آن را تطابق می‌نامیم همچون راهی است عظیم که زمینی بایر و لم‌یزرع را به یک شهر متصل می‌کند. در این مسیر روستاها و محل‌هایی وجود دارد که می‌تواند برای مسافر مشخص کند و حتی او را به تردید بیاندازد که آیا او در مسیری درست قرار دارد و یا خیر. و نیز کوه‌ها و تپه‌هایی وجود دارند که فرد می‌تواند از آنها به مسیر آمده نگاه کرده و جایگاه خود را دریابد. این نکته بسیار ارزشمند است. هر مسافری که در مسیر قرار دارد، تا جایی که راه پیش‌رو مبهم و نامشخص است، تنها از راه آمده است که می‌تواند درستی مسیر را دریابد. چه بسیار که مسافر حتی نمی‌داند که به مقصد رسیده و یا هنوز راهی باقی مانده است. راهی که ما در آن هستیم، راهی که در آن با راهنمایی خداوند حرکت می‌کنیم، بسیار ایمن‌تر از راهی است که مسافران دیگر طی می‌کنند، چرا که در بسیاری

⁴ Reeves, Marjorie, in Malcolm Bull (ed) *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell Publishers, 1995) . 90

McGinn, *visions*, op. cit. 127^{۴۲}

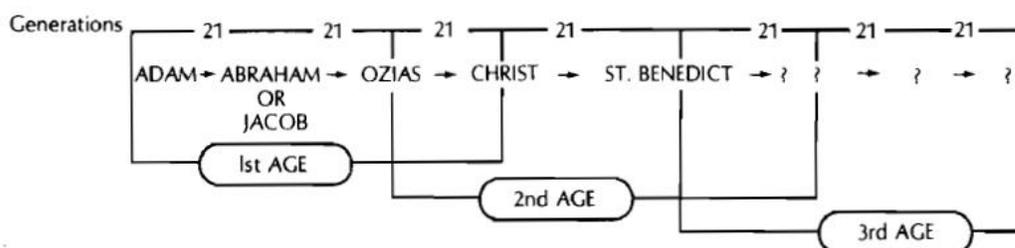
McGinn, *visions*, op. cit. 128^{۴۳}

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 122^{۴۴}

از اوقات که مسافران با احتمال و شانس مواجه می‌شوند، رهروی مسیری که خداوند در آن است، با خرد و آموزه‌های خداوند مواجه است و هدایت را در اختیار دارد. راهی که در میانه‌ی آن، در فواصلی خاص، مهمانخانه‌های خود را نیز دارد.»^۴

این نکات تصویری گویا از منظور وی از تطابق و هدایت الاهی در کتاب مقدس هستند و آنچه دارای اهمیت است، نقش خرد روحانی است که در آن مستتر است. خردی که بی لطفِ خداوند بدست نخواهد آمد. از دیگر سو تشبیه این دریافت روحانی به راه و جاده، عنصری با اهمیت است که نقش توسع تاریخ و آمادگی بشر را، آنگونه که در ادامه خواهیم گفت، برای دریافت خرد روحانی در خود مستتر دارد.

در ملاحظاتی بر کتاب مقدس، جوآکیم، بر این باور بود که توانسته است تطابقاتی تاریخ‌نگارانه را از آن دو استخراج کند. اما در واقع عصری سوم نیز از درون این دو عصر بیرون خواهد آمد و آن دو را درون خود حفظ خواهد نمود. او به دنبال این بود که با توجه به این شواهد تاریخ‌نگارانه، بتواند به فهم این عصر سوم دست یابد. در این تأملات، جوآکیم متوجه مدلی مبتنی بر عدد هفت و تکرار این عدد شد. در واقع بر این باور بود که در کتاب مقدس، الگویی از عدد هفت تکرار شده است. آنچه از این کاوش‌ها نتیجه گرفت این است که این اعصار، مبتنی بر نسل‌های بشر شکل گرفته و پیش می‌روند. او دریافت که در هر کدام از این دو عصر نخستین، که بر هم پوشانی نیز دارند، شامل سه مجموعه‌ی بیست و یک نسلی هستند. این نسل‌ها نوعی تاریخ‌نگاری دقیق‌تر به دست او دادند که در مجموع متضمن این نکته هستند که دوره‌ی سوم نیز همانند آن دو خواهد بود.^۶



در اینجا است که جوآکیم به تشابه و تکرار الگوهای تاریخی توجه کرده و از پس این نکته، به دنبال راهیابی به فهم زمان و نحوه‌ی دوره‌ی سوم است. به عنوان مثال به باور او در دوره‌ی نخست هفت آزار و اذیت (persecution) بر ملت یهود رفته است که بدون تردید آن هفت شکنجه و آزار، دلالتی را بر هفت آزار و اذیت را در ملت مسیح در خود نهفته دارند. به بیان او، درست همانگونه که با محنت و آزار (tribulation) هفتم که در عهد قدیم رخ داد، ناجی ما (مسیح) بر زمین آمد و نوع انسان را نجات

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 123^{۴۵}

West, *Joachim of Fiore: a Study*, op. cit. 15^{۴۶}

⁴ Joachim, *Expositio in Apocalypsim*, Quoted in visions, op. cit. 131

داده و رهایی بخشید، هنگامی که آزار و اذیت‌ها در برابر کلیسا کامل شود، داوری این جهان آشکار خواهد شد. این نکته، یعنی
 ۸
 ۹
 برابری و تطابق میان هفت آزار یهود و هفت رنج و دشواری (trials) کلیسا، اندیشه‌ی معیاری تفکر جوآکیم است.
 هفت آزار و اذیت در برابر یهودیان انجام شد. نخست از سوی مصریان، دوم از سوی مدینی‌ها (midianite)، سوم از
 سوی ملت‌های دیگر، چهارم از سوی آشوری‌ها، پنجم از سوی کلدانی‌ها، ششم از سوی مادها و پارسیان، هفتم از سوی یونانی‌ها
 بوسیله‌ی آنتیوخوس. در مقابل می‌توان از هفت آزار و اذیت کلیسا و یا مسیحیان سخن گفت. نخستین آنها توسط یهودیان رخ داد،
 دومین توسط مشرکان، سوم توسط آریوسی‌ها. چهارمین آزار و اذیت مسیحیان مانند آنچه آشوری‌های بر یهودیان کردند بود و جوآکیم
 آن را از سوی مسلمانان می‌داند و آن تخریب شدن بسیاری از کلیساهای یونانی در شرق است. سه آزار دیگر تا زمان جوآکیم رخ
 نداده‌اند، اما به باور او پنجمین آنها قابل حس بوده و می‌دانیم که او تاکید کرده که این آزارها و شکنجه‌های پیش‌رو، بدتر از اموری
 هستند که پیش‌تر رخ داده‌اند.

۵

McGinn, visions, op. cit. 131^{۴۸}McGinn, visions, op. cit. 315, fn. no. 32^{۴۹}McGinn, visions, op. cit. 132^{۵۰}

ج) الگوهای تفسیری

جوآکیم دارای دو الگوی تفسیری تاریخ است. الگوی دویی و الگوی سه‌یی. یعنی الگویی مبتنی بر تقسیم دویبخشی تاریخ و الگویی که تاریخ را به سه قسمت تقسیم می‌کند، قسمت‌هایی که البته با یکدیگر تاحدی همپوشانی دارند. در تاریخ، دو کتاب مقدس ظهور کرده و هر کتاب دارای عصر مخصوص به خود است. همانطور که در بخش مربوط به واکنش کلیسا به آثار جوآکیم نشان دادیم، این ادعا که در عصر روح القدس کتاب دیگری خواهد آمد به غلط در طول تاریخ به جوآکیم نسبت داده شده است و او بارها تاکید کرده است که در این عصر، تنها فهم جدید و روحانی از کتاب مقدس بدست خواهد آمد که فهمی است تمثیلی و لایه‌های پنهان کتاب مقدس را آشکار خواهد نمود. در نتیجه تنها امری که در دوره‌ی روح القدس تغییر خواهد کرد فهم روحانی از عهدین پیشین است. از اینجاست که در کنار تفسیر سه‌یی تاریخ، تفسیر و فهم دویی نیز به وجود می‌آید. دو کتاب وجود دارد و هر کدام به تناسب، دوره‌ی (era) خاص خویش را بنا می‌نهد. دوره قدیم که متعلق به عهد قدیم است و دوره‌ی دوم که متعلق به عهد جدید است. این نکته البته به حضور کلیسا نیز مرتبط است. در واقع در تفسیر دویی تاریخ، دو نهاد مقدس وجود دارند. در نخستین دوره کنیسه‌ها و در دوره‌ی دوم کلیسا. از اینجاست که ریز بر این باور است که می‌توان تقسیم دویی تاریخ را تقسیمی نهادی نامید، در حالی که تقسیم سه‌یی تقسیمی است رازورزانه (mystical) که در آن، نه نهادی نوین، بلکه کیفیت نوینی از زندگی نمایان می‌شود. هر کدام از این دوره‌ها توسط یکی از دو شخص نخست تثلیث هدایت می‌شود: *una ingenita, alia genit*. یکی توسط آن که زاده نشده و دیگری توسط آن که زاده شده. و هر دوره‌ای در ظهورهای نخست و دوم (رستاخیز) به اوج و نهایت خود خواهد رسید. اینگونه طرح الاهی در تاریخ دو گروه از مردم که توسط خداوند برگزیده شده‌اند دریافت و فهم می‌شود: *populus Judaicus et populus Gentili* و نیز میان تطابق میان آنها. در واقع در هر دوره‌ای امتی از انسان‌ها وجود دارند: یکی امت یهود که در دوره‌ی اول است و دیگری امت غیریهود که در دوره‌ی دوم قرار دارند. در واقع بیشتر از اینکه کتاب مرجع تقسیم

در الگوی دویی باشد، تقسیم امت‌ها مرجع قرار می‌گیرد. اما آنجا که فرایند روح القدس و امت او نیز اضافه می‌شود است که الگوی دویی به الگوی سه‌یی تبدیل می‌شود.

۲

جوآکیم هر کدام از این الگوها را یک *diffinitio* می‌نامد. الگوی سه‌یی را با حالت بزرگ حرف یونانی آلفا A و الگوی دویی را با حالت کوچک حرف امگا ω نشان می‌دهد. در اینجا *diffinitio* نه تنها به معنای توضیحی و توصیفی بکار رفته است، بلکه به معنای معیاری برای زمان نیز می‌باشد. هر کدام از این الگوها به سیاقی خاص تاریخ را تفسیر و فهم می‌کنند. بر مبنای الگویی سه‌یی، سه عصر تاریخی وجود دارند که بخشی از هر کدام در دیگری قرار می‌گیرد و بنابراین، انتهای هر عصری، آغاز عصر دیگر است. عصر نخست که از آدم است تا عیسی ناصری، عصر دوم که از اوزیاس است تا «زمان کنونی»، و عصر سوم که از بندیکتوس است تا غایت جهان (*consummatio seculi*). این سه عصر در پی یکدیگر آمده و در راستای کمال در تاریخ حرکت می‌کنند. در هر کدام یک مذهب وجود دارد و بنابر این تمایز مذهب، تمایزی اساسی در این تقسیم‌بندی است. اما بنابر الگوی دویی تنها دو دوره قابل مشاهده است که آن دو نیز تا حدودی در هم داخل شده‌اند. از آدم تا مسیح و از اوزیاس تا غایت جهان. در هر کدام یک امت از انسان‌ها وجود دارند. در خصوص این دو تقسیم‌بندی و ارتباطی که با یکدیگر دارند اما مناقشاتی وجود دارد که می‌توان آنها را به دو دسته‌ی کلی تقسیم‌بندی نمود: نخست گروهی -اغلب در تفاسیر کلاسیک- که این دو را تا حدودی در مقابل هم قرار داده و و دیگری تفاسیری که این دو تقسیم‌بندی را دو شکل از یک تقسیم واحد دانسته و بر این باورند که تنها با توجه به معیارهایی که در کدام وجود دارد، در یکی تقسیم سه‌یی صورت‌بندی شده و در دیگری تقسیم دویی. ما تلاش می‌کنیم در ادامه هر دوی این گرایش‌ها را تا حدودی شرح دهیم.

بر مبنای گرایش نخست، مهمترین نکته در تفاوت این دو رویکرد به فهم تاریخی و در نتیجه ظهور دو تقسیم‌بندی متفاوت، تفاوت در نظرگاهی است که پایان تاریخ و وضعیت آن را نشان می‌دهد. بر مبنای الگوی دویی، هر کدام از دوره‌ها تا محنت و شکنجه‌ی نهایی که جوآکیم بر آنها تاکید می‌کند ادامه می‌یابند، اما بر مبنای الگویی سه‌یی، عصر سوم می‌بایست پیش از پایان تاریخ رخ دهد. به دیگر سخن در حالی که در تقسیم دویی تاریخ رو به زوال است و پایان، پایانی است که در آن مصائب ناگوار روی خواهد داد، اما در تقسیم سه‌یی عصر سوم، که پس از آن تاریخ پایان می‌پذیرد، اینجاست که الگویی هفت‌بخشی تقسیم تاریخ، که در سنت کلامی مسیحی رایج بود، در اندیشه‌ی جوآکیم پیوند می‌خورد با فهم سه‌یی از تاریخ. چراکه «سکوت در آسمان» وقتی مهر هفتم گشوده می‌شود، می‌تواند به عنوان روز آرامش تاریخ تفسیر شود، که این نیز با عنوان دوره‌ی سوم برابر گرفته می‌شود. اما دوره‌ی است که نه در فراتر از عصر سوم و یا بیرون از تاریخ، که در خود عصر سوم قرار دارد.

Reeves, The influence of prophecy, op. cit. 19^۲

³ Joachim, *lib. Conc.*, ed. Daniel, 10

Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*, 49^۴

Reeves, The influence of prophecy, op. cit. 20^۵

Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*, 9^۶

جوآکیم از سه اصطلاح اساسی استفاده می‌کند. هر کدام از اعصار تاریخی در تقسیم‌بندی سه‌یی یک status است. انتخاب این واژه از سوی جوآکیم نشان می‌دهد که وی بیش از آنکه بر وجه زمانی آن تأکید کند، بر تمایز کیفی میان آنها اصرار می‌ورزد. هر بخشی از این سه‌گانه، يك وضعیت بوده که با وضعیت پیشین متفاوت است. در حالی که در بخش نخستین انسان در وضعیت پدر زندگی کرده و با قانون و تا حدود خدایی خشمگین مواجه بود، در دومین با لطف سروکار داشته و زیستی آزادانه‌تر را تجربه خواهد کرد. اما در این دوره نیز مرجعیت دینی حضور داشته و کلیسا، تنها راه برای ایمان و نجات فرد است. بنابر این این بخش، مبتنی بر وضعیتی تعریف می‌شود که انسان در آن زندگی می‌کند، وضعیتی که در انتقال از عصر دوم به عصر سوم دچار تحول می‌شود و در نتیجه این امکان را به جوآکیم می‌دهد که اساساً، از بخشی سوم نیز سخن به میان آورد.

هر کدام از این عصرها به دوره‌هایی کوچکتر تقسیم می‌شود که برای این دوره‌ها از واژه‌ی tempus استفاده می‌کند. این واژه البته در تقسیم دویی و برای اشاره به هر کدام از آن دوره‌ها نیز بکار می‌رود. سومین اصطلاح etas است که اشاره دارد به تقسیم هفت مرحله‌ای زمان و تاریخ نجات که در هماهنگی با تقسیمات دیگر می‌باشد. این تقسیم هفت‌بخشی، در درون هر کدام از این اعصار صورت می‌پذیرد. او این تقسیم‌بندی‌ها را به شیوه‌ای خاص توضیح می‌دهد. آنطور که پیش از این بیان شد، او اشاره به راهی می‌کند که انسان، گویی مسافری است در آن و میانه‌ی راه، راهی که توسط خرد و تعالیم خداوند هدایت می‌شود، فواصلی وجود دارد و استراحت‌گاه‌هایی. به بیان او

«این فواصل می‌باید مطابق با حالت رونده‌گان، وسیع و یا کوتاه در نظر گرفته شوند، که این نیز بوسیله‌ی تمایز میان بخش‌های زمانی بزرگ، متوسط و کوتاه انجام می‌شود که همه‌ی آنها بر مبنای اعداد نسل‌ها خصوصیات خاص يك دوره‌ی (tempus) محاسبه می‌شوند. چرا که آن دوره‌ای که انسان در آن مطابق با جسم و گوشت زیسته است، تنها يك بخش از زمان است، دوره‌ای که از آدم آغاز شده و تا مسیح دوام داشته است. این دوره‌ای دیگر است که مردم در آن میان دو قطب زندگی می‌کنند، میان جسم و روح. این دوره نقطه‌ی آغاز خود را در الیسع نبی و یا اوزیاس، پادشان یهودا، دارد و تا زمان کنونی ادامه یافته است. همچنان اما دوره‌ی دیگری وجود دارد که در آن انسان‌ها مطابق با روح زندگی می‌کنند، دوره‌ای که در روزهای بندیکتوس قدیس آغاز شده و تا انتهای جهان ادامه خواهد یافت. به این نحو، محصول و بیان خصوصیت خاص دوره‌ی نخست - یا آنچنانکه بهتر است بگوییم، عصر یا وضعیت (status) نخست - از ابراهیم تا زکریا، پدر یحیی عمید دهنده ادامه داشته است. آغاز این نخستین عصر یا وضعیت، از آدم بوده است. ثمر و باروری عصر دوم از زکریا آغاز شده و تا چهل دو نسل ادامه خواهد یافت. عصر دوم از اوزیاس یا روزهای آسا (Asa) آغاز شد که تحت سلطنت او الیاس نبی، پیامبری الیسع را به همگان اعلام نمود. محصول و ثمر عصر سوم از آن نسل که نسل بیست و دوم از بندیکتوس قدیس است، تا غایت آن عصر به طول خواهد انجامید. این عصر سوم از بندیکتوس قدیس آغاز شده است. این اعصار بوسیله‌ی ایمان به ما ارائه و نشان

داده می‌شوند، اما می‌دانیم کسانی هستند که این را نخواهند پذیرفت، مگر اینکه دلیلی آشکار، حجتی برای آن فراهم کند».

۷

این سه عصر جهان (*status seculi*)، آنگونه که از نامش بر می‌آید، وضعیت‌هایی هستند پیش-رونده و فزاینده در شناخت و آگاهی. هر عصری، در عین حال که بر عصر دیگر سوار شده است، نسبت به آن عصر پیشین گسترش و افزودگی داشته و در نتیجه فرایندی تکاملی در تاریخ در جریان است. فرایندی که اشاره به کمال در تثلیث دارد. جوآکیم نظریه‌ی تفسیر تاریخ‌اش را بر پایه‌ی باوری تاسیس می‌کند که بیانگر طبیعت خداوند است؛ گاهی در رابطه‌ی دوسویه‌ی پدر و پسر و گاهی در رابطه‌ی سه‌گانه‌ی پدر، پسر و روح‌القدس. رابطه‌ی پدر و پسر الگوی دویی تاریخ است و رابطه‌ی پدر، پسر و روح‌القدس الگوی سه‌یی. تفسیر او در واقع مبتنی است بر مطالعه و تأملی گسترده و بنیادین و این مطالعات تاریخی به هیچ وجه نمی‌توانند جدا از ادراک روحانی تصور شوند. این نکته حائز اهمیت است که اشتیاق جوآکیم برای فهم و قربت به رازوارگی تثلیث، بخشی از مطالعات تاریخی و نیز معنوی او بود. این سخن به خصوص از اینجا قابل درک است که جوآکیم سخن از فهم و خرد روحانی به میان آورده است. در واقع این خرد روحانی امری است که اولاً در میان تأملات او از سوی خداوند و به عنوان یک هدیه‌ی الهی به او اعطا گردید و ثانیاً در راستای فهم بنیادین‌تر همان تأملات و مطالعاتش قرار داد. در واقع وقتی او سخن از خرد روحانی به میان می‌آورد، این خرد چیزی است که فهم او را از کتاب مقدس عمق بخشیده و می‌تواند او را به لایه‌های رازورزانه‌ی آن رهنمون کند. در نتیجه نسبتی اساسی برقرار است میان این فهم و کتاب مقدس که هر کدام بدون دیگری، در عصر نهایی چیزی کم خواهند داشت.

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 124^y

^a طبیعت در اینجا بیشتر از آنکه nature در معنای مدرن باشد، φύσις در نگاه یونانی است. طبیعت حاوی دو معناست: نخست مجموعه قوانین طبیعی (*laws of nature*) و دوم خصوصیات ذاتی (*essential properties*). اگرچه ارسطو این واژه را در بخشهایی به معنای رشدیابندگی و نیز در ارتباط با حرکت تصویر کرده است (Aristotle, *Physics*, 192b21)، که هماهنگ است که با مجموعه قوانین طبیعی، اما در بخشهایی اساسی نیز اشاره دارد به خصوصیات ذاتی امر. برای مثال رجوع شود به آغاز متافیزیک: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὁρέγονται φύσει. اینجا آشکارانه قوانین، که خصوصیات ذاتی مدنظر است.

Reeves, *The influence of prophecy*, op. cit. 20⁹

¹ این خرد نیز محصول دریافت‌ها و الهام‌های اوست. در خصوص الهامات و دریافت‌های روحانی جوآکیم دو مورد در آثار او به چشم می‌خورد؛ یکی از آنها در عید پاک رخ داده و دیگری در عید گلریزان (*Whitsuntide*). اما بنا به گفته‌ای مشهور، که البته شاهدی در نوشته‌های خود او برای آن یافت نشده است، او پیش از این دو دریافت و الهام، دریافتی نیز در دوران اقامت خود در کوه تابور داشته است و با توجه به شواهدی دیگر این سخن قابل پذیرش است. با توجه به اینکه دو الهام بعدی درست در میانه‌ی تأملات وی رخ داده است، بعید نیست که در دورانی که در فلسطین بوده است نیز چنین امری رخ داده باشد و در صورت صحت آن، مفهومی که او به عنوان خرد روحانی طرح می‌کند به سیاقی خاص قابل درک است. به نحوی که الهام و دریافت نخست ارتباط با پدر، دومین با پسر و واپسین با روح‌القدس است و تنها در کمال الهامات و دریافت‌هاست است که خرد روحانی به نحوی کامل ظهور می‌کند. این خرد است که فهم معنوی و به بیانی دیگر رمزی را ممکن می‌کند.

روایات متفاوتی برای این الهام نخستین وجود دارد. اما همه‌ی آنها بر این باورند که این دریافت در دوران اقامت وی در فلسطین رخ داده است. بنا به یک روایت، این الهام زمانی رخ داد که وی در بیابان راه می‌رفت (بیابان اشاره‌ی مهمی در مسیحیت است. سخنی از عیسی هست مبنی بر اینکه خداوند را در بیابان بجوید) و از فرط تشنگی از حال رفت. در خواب دید که از رودی گوارا می‌نوشد و پس از بیداری، دریافت که این توانایی را دارد که تمام نکات با اهمیت کتاب مقدس را فهم کند. دیگری این الهام را در کوه تابور و در میان تأملات او بر کتاب مقدس می‌داند. (بنا بر تاکید ریوز این گفته‌ها

وی به روشنی توضیح می‌دهد که هر دوی این الگوها ریشه در رازوارگی تثلیث دارند. برای دریافت فهم وی از تاریخ بسیار ضروری که این ایده‌ها به درستی فهم شوند. در واقع تعاملی برقرار است از سویی میان دو شخص اول تثلیث، یعنی پدر و پسر و از سوی دیگر میان دوشخص اول و شخص سوم. در حالی که پسر و روح القدس هر دو از پدر هستند، اما پدر از شخص دیگری

اغلب برآمده از لوک کوزنزابی می‌باشد). اما در همه‌ی این روایات يك نکته مشترك است و آن توانایی فهم و دریافت معانی رمزی کتاب مقدس پس از الهام است که به واسطه‌ی خرد روحانی متحقق شده است. ما می‌دانیم که جوآکیم کتاب تطبیق و نیز تفسیر را همزمان نوشته است. لوک کوزنزابی نقل کرده است که نخستین بار که جوآکیم را ملاقات کرده در حالی بود که او این دو کتاب را همزمان به شاگردانش دیکته می‌کرد و آنها می‌نوشتند. این ملاقات در سال ۱۱۸۳ رخ داده است. تطابق میان عهدین، دو شخص اول تثلیث، *diffinitio ω* که اشاره به الگوی دویی تاریخ دارد، همگی در دریافت و الهامات عید پاک رخ داده است. تمام این اندیشه‌ها در این دو کتاب نخست با اهمیت جوآکیم آورده شده است. هر چند جوآکیم *diffinitio A* را در این دو اثر به طور مختصر توضیح می‌دهد و روح القدس به عنوان شخص سوم تثلیث در آن دو حضور دارد، اما تلاش برای فهم طبیعت تثلیث کاری است به غایت دشوار و تنها در اثر دیگر او یعنی پسالتر یوم می‌توان آن را در کمال و دقت خود مشاهده کرد که به نظر می‌رسد پس از الهامات و دریافت‌هایی رخ می‌دهد که ادعا شده است در عید گل‌ریزان داشته است.

این سه کتاب هر کدام با وجود اینکه مسائل زیادی را طرح می‌کنند، اما هر کدام با تمرکز بر موضوعی خاص شکل می‌گیرند. کتاب تطبیق تلاش دارد به طریقی خاص نشان دهد که عهدین در تطابق با یکدیگر به سر می‌برند و اختلافی میان آنها نیست و در نتیجه هر دو از الگویی خاص پیروی کرده که در نهایت نمایانگر دوره‌های تاریخی هستند. هر چند همین اندیشه که تثلیث بازتابی دارد در تاریخ ایده‌ی اساسی و نوین در جوآکیم بوده و فهم نوینی از تفکر تاریخی بدست می‌دهد. کتاب تفسیر نیز درگیر در تفسیر عهد جدید و در نتیجه عصر و یا وضعیت دوم است. پسالتر یوم اما کمتر از دو اثر دیگر به امور تاریخی پرداخته و بیشتر در پی تشریح و تدقیق در مفهوم خرد روحانی است که در عصر سوم ظهور می‌کند. به دیگر سخن در حالی که دو کتاب اول تمرکز خود با به تطبیق رویدادهای تاریخی درون کتب مقدس قرار داده و به دنبال الگویی تاریخی هستند که عهدین را در هماهنگی با یکدیگر نشان دهند، پسالتر یوم به دنبال مبنای شکل‌گیری عصر سوم است که مفهوم خرد روحانی می‌باشد. جوآکیم اما تاکید می‌کند که هیچ شخصی در تثلیث نمی‌تواند از اشخاص دیگر جدا و متمایز شود. اگرچه شاید امری برخاسته از یکی از اشخاص باشد، اما بدون تردید خصوصیت دو شخص دیگر نیز در آن وجود دارد. در نتیجه همانطور که جوآکیم ارتباط خاصی را در تثلیث در نظر می‌گیرد، در میان سه اثر خود نیز این رابطه را حفظ کرده و به بیان دیگر، رابطه‌ی اشخاص تثلیث در رابطه‌ی میان این سه اثر متجلی شده است. اما آنچه دارای اهمیت است، بررسی نحوه‌ی انتقال از تفسیر دویی تاریخ به تفسیر سه‌یی است. یکی از آثار منسوب به جوآکیم که به باور ریز بدون تردید اثری است متعلق به وی، زندگی بندیکتوس قدیس و نهاد الاهی با توجه به نظریه‌ی او (*De Vita Sancti Benedicti et de Officio Divino secundum eius doctorinam*) می‌باشد که در خصوص زندگی بندیکتوس با توجه به تطابق میان عهدین قدیم و جدید نوشته شده است. جوآکیم دو مذهب بندیکتی و سیسترسی را در این اثر بخش‌هایی با اهمیت از الگوی جهانی تاریخ قلمداد می‌کند. تاکید و تمرکز این کتاب بر الگوی دویی تاریخ است، اما در این میان مفهوم- عددی را طرح می‌کند که به انتقال از الگوی اول به دوم، یعنی دویی به سه‌یی کمک کرده و به آن شکل می‌دهد. جوآکیم در آثار پیشین خود و در تفسیر نمادین وقایع تاریخی در عهدین بسیار بر عدد دوازده تاکید کرده بود، اما در اینجا گامی عمیق‌تر برداشته و با طرح کردن دو عدد هفت و پنج به عنوان دو عدد نامساوی در دوازده بر این باور است که این نکته در واقع نمایانگر انتقال از معنای خارجی و تحت‌اللفظی به معنای درونی و معنوی و رمزی است.

در این میان اگر *De Vita Sancti Benedicti* را اثری متقدم نسبت به آثار اصلی او بدانیم، می‌توان دریافت که این نمادپردازی از ابتدا در اندیشه‌ی او وجود داشته است (این نکته نتیجه می‌دهد که ساختار کتاب‌های بعدی، آنگونه که وی بیان داشته ناشی از دریافت‌هایی آنی در مقاطع متفاوت و در حین تالیف آثار نبوده و او از ابتدا طرح این آثار را در ذهن داشته است). ر. ک. به:

Reeves, *The influence of prophecy*, op. cit. 21-25

و نیز ر. ک. به همین رساله، بخش تفسیر، تثلیث و مسیح‌شناسی در نظریه‌ی جوآکیم.

Joachim, *Lib. Conc.*, ed. Daniel. 13^{۱۱}

بر نمی‌آید. در نتیجه دو فرستاده شده از يك فرستنده. اما روح القدس نه تنها از پدر می‌آید، که از پسر نیز ناشی می‌شود. رابطه چنان مثلثی است که ضلع سوم آن ناشی از هر دو ضلع دیگر است و جوآکیم خود این مثال را به دقت نشان داده است. در این تعامل خاص میان اشخاص تثلیث است که تطابق میان دوره‌ها و اعصار در تاریخ جلوه‌گر ده و ارتباطی نیز میان آنها پدید می‌آید.

الگویی دویی، در تفاسیر کلاسیک از جوآکیم، در واقع دو عصر دینی را نمایش می‌دهند. دو عصری که یکی پس از دیگری آمده و دومی نخستین را جایگزین دیگری می‌شود. عهد جدید در دوره‌ی دوم می‌آید و جایگزین عهد قدیم می‌شود. در نتیجه می‌توان بیان کرد که «دریافت لطف خداوند (datus)، پایان عهد قدیم است». دوره‌ی دینی جدید که برابر است با عهد جدید و تاریخ کلیسا، تا انتهای زمان دوام خواهد داشت و نظام دینی دیگری جایگزین آن نخواهد شد. در نتیجه این نوع نگاه نه مبتنی بر تثلیث، بلکه بر مبنای دوره‌های دینی و مبتنی بر کتب مقدس و دو امت آنها صورت‌بندی می‌شوند. در این سنخ از تفسیر، دو دوره، در مقابل سه عصر قرار می‌گیرد. در حالی که در دوره صحبت از جایگزینی یکی بر دیگری و کنار زدن آن است، سه عصر (status) اما دوره‌های دینی نیستند، بلکه مراحل تکاملی هستند در تاریخ عالم که نه جایگزین هم نشده، بلکه یکدیگر را کامل می‌کنند. در واقع این سه عصر مراحل در رشد روحانی هستند که در آن، مرحله‌ی سوم، نه جایگزین دو دیگر، بلکه از آنها ناشی شده و در نتیجه کمال آنهاست. در اینجا ایده‌ی برتری و مرجعیت یکی بر دیگری و جایگزینی دوره‌های دینی کاملاً نامناسب است. بلکه تنها سخن از محوریت روح القدس در عصر سوم است. به دیگر سخن قدرت کامل روح القدس-که جوآکیم او را متحقق‌کننده‌ی چیزهای نیک می‌داند- در این عصر سوم است که متحقق می‌شود. هیچ دوره‌ی دینی سومی، چون آن دویی که در دو عصر نخست وجود داشت در میان نیست، مگر طریقی متکامل‌تر از زندگی. در واقع مبتنی بر ایده‌ی تثلیث، با دوره‌هایی مواجه هستیم که از یکدیگر برآمده و همدیگر را متکامل می‌کنند. این دوره البته کمال در امور الهی نیست. جوآکیم بارها تاکید می‌کند که عصر سوم روز آرامشی است موقتی، و بدون تردید در تمایز از روز هشتم ابدیت. در واقع در حالی که نوعی بدبینی در مورد پایان تاریخ در رویکرد دویی وجود دارد، در تقسیم‌بندی سه‌یی با تاریخی مواجه هستیم رو به تکامل و در نتیجه رویکردی خوشبینانه نسبت به آن ظهور می‌کند. در حالی که در الگوی سه‌یی دوره‌ی آرامش در عصر سوم به عنوان غایت تاریخ به میان می‌آید، در تقسیم‌بندی دویی تاریخ مستقیماً رو به سوی محنت نهایی دارد که پایان دهنده به دوره‌ی دینی جدید است؛ و در نتیجه زوال عنصر جدایی‌ناپذیر این رویکرد به تاریخ است. این نکته البته که توسط کسانی مانند ریوز و گروندمن بر آن تاکید می‌شود، در پژوهش‌های متاخر مورد نقد قرار گرفته است. ریوز این دو طرح را الگوهای تقسیمی تاریخی می‌داند که جدای از یکدیگر وجود دارند. در واقع وی بر این باور است که جوآکیم با تقسیم‌بندی سه‌یی، الگویی دویی خود را تغییر داده و فهم نوینی ارائه داده است. اما خود او نیز به این نکته توجه کرده است که فرایند تبدیل

^{۱۲} برای مثال ر.ک. به بخش جوآکیم و مسئله‌ی یهود در همین رساله.

^۱ Joachim, *Lib. Conc.*, ed. Daniel. 19

Joachim, *Expositio*, ff, 9v-10r. quoted in Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*. 9^{۱۴}

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 124^{۱۵}

Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*, 9^{۱۶}

الگویی دویی به طرح سه‌می تاریخ، فرایندی است که در آثار جوآکیم مشهود است و بنابر این ارتباطی بنیادین میان آنها برقرار است. دانیل نیز در نوشته‌ای انتقادی که به جایگاه روح القدس پرداخته و تفاسیر کلاسیک را مبهم و ناقص غرض اصلی جوآکیم می‌داند، بر این نکته تاکید می‌کند که جدا کردن و متقابل هم دانستن این دو طرح، فهم ناصواب اندیشه‌های جوآکیم است. به باور وی فرایند دوگانه‌ی روح القدس، که بنابر آن روح القدس دو نقطه آغاز گوناگون دارد، نکته‌ای است محوری که می‌بایست در هر دو طرح جوآکیم مورد توجه قرار گیرد. با توجه به این امر، هر دو تقسیم‌بندی تاریخی به وضعیتی نوین ختم می‌شوند؛ طرح سه‌می بر مبنای رابطه‌ی آشکارشونده‌ی میان مذاهب اعصار تاریخی و طرح دویی به عنوان پیش-رفت و گسترده‌ی از دو ملت یهود و غیریهودیان به سوی انسان روحانی (*virii spirituales*)، انسانی که در آخر و از دو ائت نامبرده ناشی خواهد شد.

الگویی دویی دوره‌ی پدر و پسر و ملت یهود و غیریهود و عهدین قدیم و جدید است. یکی از آدم تا مسیح و دیگری از اوزیاس تا پایان تاریخ. در نتیجه در این الگو نیز، همانند الگوی سه‌می، بخشی از هر کدام از دوره‌های تاریخی در دیگری است. این نکته در نام کتاب تطبیق نیز به چشم می‌خورد که تطبیقی است میان عهدین قدیم و جدید. عهدین، سنخ‌شناسی گسترده‌ای نه تنها در آثار جوآکیم، بلکه در طی سده‌های میانه به وجود آورده‌اند. جوآکیم خود ارتباط میان عهد قدیم و جدید را اینگونه توضیح می‌دهد. «ما می‌بایست قربانگاهی (*altare*) برای زمین به همراه الیاس برپا کنیم. زمین می‌بایست در زیر باشد، آنگونه که آب بتواند در بالا قرار بگیرد. و آتشی را انتظار می‌کشیم که هر دوی آب و زمین را در خود فروبرد. و نیز خردی روحانیرا منتظریم که رویه‌ی زمینی کتب (*superficiem littere*) را، که از زمین برآمده و از زمین سخن می‌گویند، تهی کرده و فروبلعد؛ و دگرگون کند نظر به انجیل را. چراکه آب، آبی که متعلق بود به نحیما (*Neemias*)، در قربانگاه قرار گرفته و آتش شد، و یا آب کوزه‌ها در عروسی قانا (*Chana Galilee*)، مبدل به شراب شد. اما چرا؟ سبب این است که گوشت و جسم که همتافته با کتاب، از میان رفته و برای همه‌ی زمانها به تمامی ناپدید خواهد شد. چرا که هر فهم و خرد جسمانی‌ای (*carnalis intelligentia*)، آنجا که با روح مواجه گردد، تهی و بی‌مغز خواهد شد. در این کار این رسالت ماست که برای هدیه‌ی خدای متعال محراب عهد قدیم را مهیا کرده، و ظرفی بر سازیم برای دریافت آب عهد جدید. بنابراین هر دوی آنها می‌بایست همچون دودایره‌ای باشند همسان و همگون، اما دیدنی. انتظار است که روح از آسمان سوم فرو آید، روحی که آتش روحانی خویش را به سوی هر آنچه کامل هدایت می‌کند و هر آنچه ناکامل است، تهی می‌گرداند.»

¹ Daniel, Randolph, "The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim's Understanding of History", *Speculum*, vol. 55. No.3 (jun. 1980) pp.469- 483

Daniel, The Double Procession, 471¹⁸

¹⁹ منطقه‌ای در اسرائیل که نخستین معجزه‌ی عیسی، بنا بر انجیل یوحنا، در آن رویداده و آب، به شراب مبدل شد.

² Joachim, *Liber Concordia*, Ed. Daniel, 60.

این بخش ترکیبی است و ویژه از تفاسیر سنخ‌شناسانه در جوآکیم که لایه‌های متفاوت تفسیری را با یکدیگر پیوند زده است. روایت خواست الیاس (کتاب اول پادشاهان ۱۸:۲۵) برای باران در اینجا مرتبط است با ارتباط میان عهدین، آنگونه که با درون‌مایه‌ی بحث از کتاب و روح درنامه‌ی دوم پولوس به قرنتیان (۳:۶). این بخش کوتاه همچنین اشاره می‌کند به آمزجاج میان ماده‌ی روحانی و ماده‌ی ثقیل، میان آب آسمانی روز نخست خلقت و آب‌های زمینی در پی جدای آب و خاک در زمین. عهد قدیم محراب زمینی الیاس و همینطور کلام متن مقدس را بازنمایی می‌کند. کلام متن مقدس نیز به معنا رویه و ظاهر متون مقدس است. محراب ظرفی است برای آب روحانی. در نتیجه آب در اینجا به معنای روحانی عهد جدید به کار رفته است، که با آن عهد جدید حاصلخیز خواهد شد. هر دوی عهدین، قدیم و جدید، توسط آتش روح فراگرفته خواهند شد.

معنی ضمنی این است که درک و فهم تحت‌اللفظی از عهدین، تبدیل به درک روحانی خواهد شد. در پرتو خرد روحانی، هر دوی آنها در هماهنگی سنخ‌شناسانه با یکدیگر قرار خواهند گرفت. از اینجاست که این نکته آشکار می‌گردد که فهم جوآکیم از این امر با تفسیر پولوس از عهد قدیم چه قرابت‌هایی دارد. این نکته در واقع تفسیر دویی جوآکیم از تاریخ است و از اینجاست که تقسیم دویی به تقسیم سه‌یی تبدیل می‌شود. همانطور که (با اشاره به فهم پولوس از ارتباط میان عهدین) تنها عهد جدید است که می‌تواند معنای پنهانی عهد قدیم را آشکار کند، به همان نحو نیز معنای تطبیق میان عهدین نیز توسط روح القدس هویدا می‌شود. این نکته نیز البته بواسطه‌ی تفسیر رمزی-تمثیلی بر مبنای اعداد در نظریه‌ش جوآکیم شکل می‌گیرد. با باور او

«تطابق [میان عهدین] خصوصاً شباهتی است میان مقدارهای عددی و تناسبات میان عهد قدیم و عهد جدید. این نکته تنها در مورد اعداد صدق می‌کند و نه در خصوص امور ارزشی. ارتباطاتی که تنها می‌تواند از يك به يك میان آنها فهمیده شود: فرد به فرد، مذهب به مذهب، جنگ به جنگ. این امر در مورد ابراهیم و زکریا، سارا و الیزابت، اسحاق و یحیی تعمید دهنده، مسیح به عنوان انسان و یعقوب، همگی صادق است. دوازده خاندان و به همان تعداد حواری و بسیاری شباهت‌های دیگر از این نوع وجود دارد. هر جایی که این شباهت‌ها وجود دارند، معنای تمثیلی نیست، بلکه مسلم است که شباهت‌ها آشکارکننده‌ی تطابق میان عهدین هستند. مسلم است که يك معنای روحانی واحد از هر دوی عهدین زاییده شده است».

این نکته می‌تواند پاسخی باشد به کسانی که تصور می‌کنند جوآکیم بطور دلخواهانه و بدون توجه به اصولی تفسیری دست به تفسیر و نمادپردازی می‌زند. در واقع وی با بررسی نسبت میان عهدین در تاریخ کلام مسیحی است که می‌تواند بر مبنای آن عنصری را به آن اضافه کند. به دیگر سخن آنچه وی به دنبال آن است مبنایی برای فراروی از فهم تحت‌اللفظی به سوی فهم روحانی است که ابزاری نیز خواهد شد در دستان او برای طرح بنای اندیشه‌ی تاریخی خودش. هر چند این مبنا نیز در نسبت با فهم وی از تثلیث پیوند

^{۲۱} که او ما را هم کفایت داد که عهد جدید را خادم شویم، نه حرف را، بلکه روح را، چرا که حرف می‌کشد، اما روح زنده می‌کند.

^{۲۲} Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis*, op. cit. 385

^{۲۳} Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis*, op. cit. 385

^{۲۴} Joachim, *Liber Concordie*, ed. Daniel p. 62

خورده است. در واقع با حضور عنصری مانند روح القدس و تاثیر او در شکل‌گیری فهم خاصی از کتاب مقدس است که تقسیم‌بندی دویی به تقسیم‌بندی سه‌یی تبدیل می‌شود. این نکته با اشاره به کلام پولوس در نامه‌ی دوم به قرنتیان که پیش از این آمد آشکارتر می‌شود: «حرف و کلام می‌کشد، اما روح زنده می‌گرداند». این روح که در واقع روح در تثلیث است، معنای متون مقدس را آشکار می‌کند.

«اگر به درستی دریابیم، دو نشانه (significatia) و يك مرجع (significatum) وجود دارد. ما تنها به يك خدای زنده باور داریم، نخست خدای پدر که عهد قدیم ارجاع به او دارد. دوم خدای پسر که عهد جدید به او تعلق دارد و سوم روح القدس که از هر دو ناشی شده و خردی رازورزانه (mysticus intellectus) از آن اوست؛ چرا که آنطور که گفتیم، برآمده از هر دو می‌باشد».

دو نشانه به این معناست که عهدین قدیم و جدید، به عنوان دو فرستنده، به روح القدس به عنوان يك فرستاده شده دلالت دارند. در واقع دو عهد نخست، به عنصری اشاره دارند که در متعلق به روح القدس است و این نیز حاکی از برآمده روح القدس از هر دوی پدر و پسر است. به بیان او فرد بایست در علم نخستین (scientia primitiva) که کلام عهد قدیم است، انگاره‌ی پدر را مشاهده نماید. به همین نحو در لفظ در لفظ (littera de littera) که عهد جدید است انگاره‌ی پسر و در خرد (intelligentia) که از هر دوی آنها ناشی می‌شود، انگاره‌ی روح القدس را دریابد. در نتیجه دو نشانه (significatuia) که دو عهد قدیم و جدید می‌باشند، يك مرجع (significatum) که خرد روحانی (spiritualis intellectus) است را شکل می‌دهند. از سویی همانطور که مشاهده نمودیم، طرح ω با دو عهد نخست پیوند یافته است که از درون آنها، spiritualis intellectus سر بر خواهد آورد. این طرح از دیگر سو با دو گروه از ائمت‌ها همبافته است، مردم یهود و مردم غیریهود (Gentile) که از این دو نیز انسان روحانی (viri spirituales) بیرون خواهد شد. در نتیجه آشکار است که ایده‌ی عهد سوم و یا انجیل سردمی - که در فصل پیش در باب آن سخن گفتیم - ایده‌ای است که کاملاً در ذهن جوآکیم مردود است و جایی در ساختار اندیشه‌ی او ندارد. این نکته البته به این خاطر لیست که عهد جدید آشکار کننده‌ی عهد قدیم است و یا اینکه عهد جدید عناصر متعین کننده‌ی خویش را از عهد قدیم به ارث برده است - به این معنا که عهد جدید نه چیزی مستقل از عهد قدیم، بلکه در ادامه‌ی آن است -، بلکه ناشی از کل ساختار تثلیث‌شناسی جوآکیم است که در آن یگانگی خداوند در سه‌گانگی تثلیث، در یگانگی تاریخ در سه دوره‌ی تاریخی آشکار می‌شود. در نتیجه وقتی وی از سه سخن به میان می‌آورد، مطلقاً به معنای انجیل سوم نیست، بلکه ادراکی روحانی از دو عهد نخست است که از همان دو عهد ناشی می‌شود. این سه بنا بر این امر، به کل واحد را تشکیل می‌دهند که برآمده از یگانگی خداوند در تثلیث است. از اینجاست که جوآکیم از مکاشفه‌ی یوحنا نقل می‌کند که: «من آلفا (A) و من اومگا

Joachim, *Liber Concordie*, ed. Daniel p. 62^{۲۵}

Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*, 49^{۲۶}

Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*, 11^{۲۷}

(ω) هشتم» (مکاشفات ۸:۱ و ۶:۲۱) (من اول و من آخر هستم). نکته‌ای که ما را به یاد کابالای یهود می‌اندازد. نزد جوآکیم آلفا و اومگا، چونان امضای روح‌القدس هستند.

«طرح نخست با A نشان داده می‌شود که حرف مثلث (*elementum triangulatum*) است. دومی

با ω مشخص می‌شود، که تیرکی از میان آن دو برآمده است. ما از هر دو می‌توانیم آموخت، چرا که هر دو به طور

کامل متعلق به ایمان کاتولیک هستند»

با آلفا جوآکیم آشکارا به دنبال طرح سه‌یی از تاریخ است و آنچه در این میان دارای اهمیت است، فرایند دوگانه‌ی روح‌القدس از پسر و پدر است - این مطلب را در صفحات بعدی به تفصیل بررسی خواهیم نمود - به دیگر سخن او به دنبال این است که نشان دهد که اولاً پسر و روح‌القدس هر دو از پدر ناشی شده‌اند، و نیز روح‌القدس از پسر نیز بر می‌آید. دو خط کناری اشاره بر برآمدن دو شخص دیگر، از پدر دارند. اما آلفا فاقد خطی است که بتواند از فرایند پسر به سوی روح‌القدس حکایت نماید. جوآکیم اما از ابتدای بیان این نکته، طرحی در ذهن داشته است که خط فرایند روح‌القدس از پسر را نیز نمایان می‌کند و به همین خاطر است که از عبارت *elementum triangulatum* استفاده می‌نماید. حتی اگر از حالت بزرگ لامبدا Λ - نیز استفاده می‌نمود، باز همین اشکال باقی می‌ماند. در نتیجه تنها راهی که در مقابل وی باقی می‌ماند اشاره به خصوصیت مثلثی آلفا است. جدای از این نکته، بیان آلفا حیثیت دیگری را نیز پوشش می‌دهد. به وضوح قابل تشخیص است که در این مباحث، دیدگاه‌های کلامی و تاریخی جوآکیم عمیقاً هم‌تافته است. مسئله‌ی وحدت در اینجا بسیار اساسی است و جوآکیم به طریقی بسیار خاص و نمادین در جوآکیم پاسخ داده می‌شود. او با نقل این جمله که *Ego Alpha et Omega* و بنیان کلامی آن، با جایگزین کردن امیکرون به جای امگا تلاش در جمع وحدت و تثلیث خداوند، در تفسیر نمادشناسی خویش می‌کند. در واقع A و ω را تبدیل می‌کند به A و O این دو را به عنوان حروف تثلیث و وحدت خداوند مورد استفاده قرار می‌دهد. این نکته البته یکی از طرق تفسیری وی است که با اشاره به حروف یونانی انجام می‌شود. یکی دیگر از روش‌های تفسیری او استفاده از صورت لاتین شده‌ی حروف عبری یهوه است که با تغییر در آنها به همین مسئله اشاره می‌کند.

^{۲۸} در خصوص نسبت وی با تفاسیر یهودی در فصل پیشین سخن گفته‌ایم.

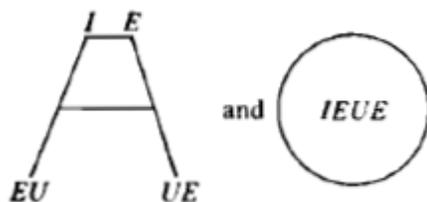
^{۲۹} Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis*, op. cit. 386

³ Joachim, *Liber Cōncordie*, ed. Daniel p. 80, "Prima diffinitio designatur in A quod est elementum triangulatum. Secunda designatur in ω in quo virgula de medio duarum procedit. Utrumque ergo sciri oportuit: quia utrumque plenarie pertinet ad catholicam fidem."

Daniel, *Double Procession*, 477^{۳۱}

Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*, 38^{۳۲}

^{۳۳} این نکته را به تفصیل در فصل پیشین شرح دادیم.



از تلفیق اشکال و حروف مقدس است که جوآکیم به دو شکل بالا می‌رسد. جوآکیم این نمادپردازی و ترسیم اشکال را به عنوان بیان فهم خویش از تثلیث و نیز وحدت اشخاص بکار می‌برد. در واقع خودآشکارگی خداوند در A و O به صورت تثلیث و نیز وحدت و همتافته با صورت لاتینی شده‌ی حروف عبری نام خداوند از محورهای تفکر جوآکیم است. در کتاب تفسیر بیان می‌کند که ω به عنوان دو O نمادی است برای دو عهدین قدیم و جدید، اما بر خلاف A و O، ω بسیار کمتر در اشکالی که جوآکیم ترسیم می‌کند حضور دارد و بیشتر به صورت توضیحی بکار می‌رود. این طرح، در عین حال که برابری در اشخاص را نشان می‌دهد، ارتباط درون-تثلیثی میان آنها را نیز به نمایش می‌گذارد. در واقع اشخاص با یکدیگر برابر هستند، اما تنها در کنار هم و در ارتباط با یکدیگر است که کلیت امر الاهی را متحقق می‌شود. به دیگر سخن، اگرچه هر شخصی، در خصوصیات و حتی در حروفی که به او اشاره می‌کند، از اشخاص دیگر متمایز است، اما تنها و تنها در کنار و در ارتباط اشخاص با یکدیگر است که امر الاهی به عنوان يك كل صورت می‌پذیرد. این نکته در ایده‌ی پسالتروم^۵ ده سیمی نیز به وضوح قابل تشخیص است. هر سیم، از سیم دیگر متمایز است، اما تنها در کنار آنهاست که می‌تواند کاربرد و کلیت خود، و در نتیجه معنای خود را داشته باشد.

نخستین الگو، طرح نخست است که الگویی سه‌یی تاریخ است و دومین، الگوی دویی تاریخ را بازنمایی می‌کند. از اینجاست که اگر عهد جدید، عهد قدیم را آشکار کند، اما هر دوی آنها حقیقتاً تنها توسط روح القدس آشکار شوند، در نتیجه عصر سوم آشکارگی نهایی و کامل خداوند خواهد بود. این نکته‌ی اساسی جوآکیم است در طرح اندیشه‌ی تاریخی اش. کار خداوند برای آدمی غیرقابل فهم خواهد بود،

«اگر آنها درنیابند که چگونه هر چیزی در خرد بر ساخته شده است و اگر کار عظیمی را که خداوند در اراده‌اش برگزیده است نادیده بگیرند. بدین نحو دو (چیز) وجود دارد: یکی از آنها زاده نشده و دیگر زاده شده است. عهدین بنا نهاده شده‌اند، نخستین آنها به پدر و دومین به پسر تعلق دارد. یکی به هر کدام از آنها. به علاوه، خرد روحانی که برآمده از هر دوی آنها و متعلق است به روح القدس».^۶

در نتیجه سه شخص و سه دوره‌ی تاریخی وجود دارد و در هر يك از آنها يك مذهب شکل می‌گیرد. «کلام عهد قدیم متعلق است به متاهلین یا عامیون (married)، کلام عهد جدید به روحانیون و کشیشان، و قواعدی (rules) که راهبان تابع آنند تعلق

Joachim, *Expositio*, f, 37r. Quoted in Reeves & Hirsch-Reich, *The Figurae*, 47^{۳۴}

Daniel, *Double Procession*, op. cit. 477^{۳۵}

Joachim, *Liber Concordie*, ed. Daniel p.78^{۳۶}

دارد به راهبان». هم در اینجا، تلویحاً، و هم^۷ در بخش‌هایی دیگر، صراحتاً، جوآکیم بیان می‌کند که فرقه‌ی رهبانی برآمده از بندیکتوس و فرقه سیستمی است و در نتیجه، آطور که در متن بالا آمده است، فرقه‌ی رهبانی را با مذاهب دو عصر نخست، برابر دانسته و حتی، از آنجا آشکارا بر این باور است که رهبانیتی که به آن اشاره می‌کند باز نمود کننده‌ی عصر سوم است، آن را نشانه‌ای از تکامل آن دو می‌داند.

«از آنجایی که سه شخص الاهی تثلیث برابر بوده و به نحوی برابر سرمدی هستند، در نتیجه بر مبنای این سه، سه دوره‌ی تاریخی شکل می‌گیرد. نخست از آدم تا مسیح، دوم از سلطنت اوزیاس تا زمان حاضر و دیگری از بندیکتوس تا غایت زمان.»^۸

نکته اما در این است که آیا در دوره‌ی سوم، که دوره‌ی خرد روحانی و انسان روحانی است، کلیسا به همان سیاق سابق پابرجا خواهد ماند و یا خیر. در خصوص عهد سوم و یا انجیل سرمدی این نکته را هم در این بخش و هم در فصل پیشین بررسی نمودیم که نزد جوآکیم، متن مقدس دیگری در دوره‌ی روح القدس ظهور نخواهد کرد، بلکه تنها فهمی نوین و روحانی از آن بدست خواهد آمد، فهمی که آشکار کننده‌ی معنای حقیقی کتاب مقدس خواهد بود. اما آیا این نکته در باب کلیسا نیز صدق می‌کند. به دیگر سخن آیا در عصر روح القدس، کلیسا همان جایگاه پیشین خود را خواهد داشت؟ این نکته در پژوهش‌های مربوط به جوآکیم از حساسیت زیادی برخوردار است. جوآکیم رابطه‌ای مناسب با کلیسا داشت و آثار خود را برای پاپ فرستاده بود تا نظر او را جویا شود. چندین پاپ از آثار او مطلع بوده و او را تشویق به ادامه‌ی فعالیت‌ها کرده بودند. اما تمام اینها سبب نخواهد شد که وی بر این باور نباشد که کلیسا در وضع موجود خود، جای خود را به کلیسای واحد و روحانی دیگر در عصر سوم خواهند داد. دانیل بر این باور است که تاکید بر عدم ظهور کلیسای دیگر در عصر سوم، حتی اگر منظور نهادی سازمان یافته باشد، تاکیدی محافظه‌کارانه است. به باور او همانطور که کلیساهای یونانی و لاتین جایگزین نظام روحانی یهودی و کنیسه‌ها (synagogue) شدند، آنها نیز باید جایگزین کلیسای روحانی (Spiritual Church) شوند- این نکته قابل توجه هست که کلیساهای یونانی و لاتین به صورت جمع، اما کلیسای روحانی به صورت مفرد بیان شده است.^۹

آشکارا اما جوآکیم بر آن نیست که مرزهای دقیقی میان عصرها ترسیم کند، هر چند زمان مشخصی را، به عنوان پایان عصر دوم تعیین کرده باشد (سال ۱۲۶۰ میلادی). او بیشتر از اینکه به دنبال تعیین دقیق زمان‌ها باشد، به دنبال تعیین و مشخص کردن اعصاری پویا در تاریخ می‌باشد که فرایندی مبتنی بر افزودگی و پیش-رفت را در خود نهفته داشته و تا حدودی نیز همپوشانی دارند. در واقع این ذات تفکر جوآکیم است که عصر سوئی در کار است که نه خارج از مرزهای تاریخ، بلکه درون آن متحقق خواهد

Joachim, *Liber Concordie*, ed. Daniel p.79^{۳۷}

Joachim, *Liber Concordie*, ed. Daniel p.79^{۳۸}

Daniel, *Double Procession*, op. cit.470^{۳۹}

Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis*, op. cit. 388^{۴۰}

شد. این نکته به این معناست که در حالی که در تقسیم دویی دوره‌ی نهایی خارج از تاریخ خواهد بود، در تقسیم سه‌یی این دوره درون خود تاریخ بوده و کمال دو عصر پیشین است.

جوآکیم تاکید می‌کند که روح القدس، هم از پدر و هم پسر برآمده است. در نتیجه دوران او ناشی از هر دوی آنهاست. اما پرسش این است که این نکته به لحاظ زمانی چگونه ممکن است. به دیگر سخن اگر روح القدس برآمده از پدر نیز باشد، اما عصر دوم متعلق به پسر، آیا خلاء زمانی میان آن دو پدید نمی‌آید؟ این نکته همان آغاز دوگانه‌ی روح القدس است و در بررسی‌های جوآکیم در خصوص مذاهب هر عصر روشن می‌شود. او توضیح می‌دهد که از یعقوب و موسی به این سو، دو خط از اخلاف او شکل می‌گیرند، یکی نسل شیوخ (patres) در تبارشناسی مسیح و دیگری نسل داوران (iudices) و حاکمان (principes). یعقوب پدر مادی اسرائیل است و از وی نسلی به میان می‌آید که جوآکیم آن را نسل جسمانی (generatio carnis) در مقابل نسل روحانی که منظور مسیحیت است - زاده می‌شود. اگر مذهب عامیون که متعلق به پدر است، از آدم آغاز شده باشد، بنابراین دو خط موازی دیگر که از یعقوب و موسی تا اوزیاس و آسا (Asa) پس از او پیش می‌رود، یکی تبدیل به مذهب روحانیون شده و در عصر دوم طرح می‌شود و دیگری به عنوان مذهب راهبان در عصر سوم. در نتیجه مسئله‌ی برآمدن برابر پسر و روح القدس از پدر، در بررسی نسل‌ها پاسخ گفته می‌شود.



او در کتاب تطبیق بیان می‌کند که «بر فرد لازم است که بداند که این مذهب (رهبانی)، که بنابر صورت و شکل خاصش از بندیکتوس آغاز شده است، بنا بر دلالتی دیگر از ایسح نبی آغاز گشته است». اما نکته‌ای دیگر نیز در میان است که اختلافی است میان شارحین. پرسشی اساسی در مطالعه در اندیشه‌ی جوآکیم وجود دارد که خود وی هیچ‌گاه پاسخ روشنی به آن نداده است: مذاهبی که متعلق به دو عصر نخست بودند، چه نقشی در عصر سوم برعهده خواهند داشت؟ این نکته البته تفاسیر بسیار گسترده‌ای

Joachim, *Liber Concordie*, ed. Daniel, 62^{۴۱}

Joachim, *Liber Concordie*, op. cit. 120^{۴۲}

Joachim, *Liber Concordie*, op. cit. 124^{۴۳}

Reeves, *The influence of prophecy*, op. cit. 138^{۴۴}

در میان شارحین داشته است و هر تفسیری، می‌تواند مسیری متفاوت را بی‌ی‌ماید. اساساً ریشه‌های تفسیری انقلابی جوآکیم از تاریخ در پاسخ به این پرسش نهفته است. این نکته نزاعی است که پیشتر اشاره شد و به دو صورت میان شارحین تفسیر شده است. دانیل با بیان يك بخش از نوشته‌ی جوآکیم در دو چاپ جداگانه، به تغییری توجه می‌کند که در چاپ دوم انجام شده و توسط آن معنای متن او دگرگون شده است. نقش دوگانه‌ی روح‌القدس در بخش از کتاب تطبیق بطور خلاصه بیان شده که در ونیز در ۱۵۱۹ اینگونه آمده است:

Quia uero unus est Pater a quo procedunt Filius et Spiritus Sanctus, unus Spiritus qui a Patre simul procedit et Filio, duo qui procedunt ab uno Patre, recte primus status ascribitur Patri, secundus soli Filio, tertius communis Filio et Spiritui Sancto.⁴

«چراکه پدر واحد است که پسر و روح‌القدس از اویند، يك روح‌القدس همزمان هم از پدر و هم پسر برمی‌آید، دویی که به درستی از يك پدر ناشی می‌شوند، پدری که عصر نخست اختصاصاً به او نسب داده می‌شود، دوم تنها به پسر، (و) سوم مشترك میان پسر و روح‌القدس.»

متن چاپی‌ای که نوشته را آورده است تنها يك پشتوانه‌ی دست نوشته دارد که با مشخصات Vat. Lat. 3821 در متن دانیل آمده است. غیر از این دست نوشته که در چاپ نیز آمده است، بقیه‌ی دست‌نوشته‌ها متنی کاملاً متفاوت برای این بخش دارند.

Quia uero unus est Pater a quo procedunt Filius et Spiritus Sanctus, unus Spiritus qui a Patre simul procedit et Filio, duo qui procedunt ab uno Patre, recte primus status ascribitur soli Patri, tertius Spiritui Sancto⁴, secundus autem⁷ communiter Filio et Spiritui Sancto.⁴

«چراکه يك پدر است که پسر و روح‌القدس از اویند، نخست اینکه روح‌القدس همزمان هم از پدر و هم پسر برمی‌آید، دویی که از يك پدر ناشی می‌شوند، پدری که عصر نخست به درستی تنها به او نسب داده می‌شود، سوم به روح‌القدس، دوم اما مشترك میان پسر و روح‌القدس.»

دست‌نوشته‌ی ۳۸۲۱ واتیکان و چاپ ونیز آشکارا تغییری تعمدی را سبب شده‌اند که تمایزی بسیار آشکار در خوانش جوآکیم را پدید می‌آورد و این امر البته دلیلی جز دگرگون کردن معنای مورد نظر جوآکیم نمی‌توانسته داشته باشد. قصد جوآکیم بیان این امر است که عصر نخست و عصر سوم به ترتیب به پدر و روح‌القدس منتسب هستند، در حالی که عصر دوم، هم به پسر و هم به

Reeves, The influence of prophecy, op. cit. 138^{۴۵}

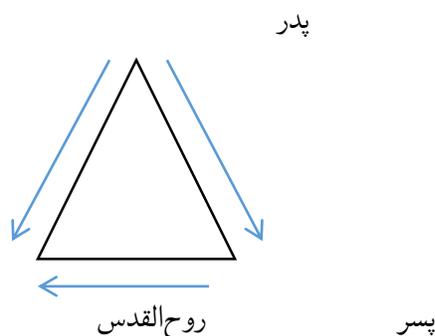
Jocahim, *Liber Condordia*, op. cit. Book 2, Tract. 1, chap. 8, fol. 9vb^{۴۶}

^۴ در بعضی خوانش‌ها آمده است "tertius soli Spiritui Sancto" (سوم تنها به روح‌القدس تعلق دارد).

Daniel, The Double Procession, 472-3, fn. 6

Vat. Lat. 4861, fol. 17vb. Both texts in Daniel, The Double Procession, 472^{۴۸}

روح القدس تعلق دارد. این نکته البته در خوانش و تفسیر کلاسیک در خصوص جوآکیم دیده نمی‌شد. در فصل پیشین شکل این صورت‌بندی را آوردیم که نحوه‌ی برآمدن اشخاص از یکدیگر و نسبت آنها را به لحاظ وجودی با هم نشان می‌دهد.



بر مبنای این طرح، و نیز متن بالا، پسر و روح القدس در یک زمان از پدر ناشی می‌شوند، در عین حال که روح القدس، از پسر نیز برآمده است. در نتیجه آنجا که دوره‌ی دوم متعلق به پسر است، به همان دلیل می‌بایست متعلق به روح القدس نیز باشد. چرا که در همان زمان که پسر از پدر برآمده، روح القدس نیز از او ناشی شده. یعنی در پایان دوره‌ی پدر، هم عصر پسر آغاز می‌شود و هم عصر روح القدس؛ یعنی دوره‌ای که به هر دوی آنها تعلق دارد. همانطور که پیش از این نیز بیان کردیم اساس این مسئله را جوآکیم به صورت حضور مذاهب در تاریخ بیان می‌کند. وی در واقع در این بخش به دنبال مشخص کردن و متحقق کردن وعده‌ای است که در بخش دوم کتاب تطبیق داده است و آن ارتباط میان مذاهب عامیون، روحانیون و رهبانی است. به بیان او در حالی که *ordo coniugatorum* از آدم آغاز شده و *ordo clericorum* از نسل اوزیاس - که به معنای شکل‌گیری او در عصر دوم است، *ordo monachorum* آغازی دوگانه دارد: بنابر صورت خاصش (*secundum quandam propriam*) اما بنابر یک شباهت مشخص (*secundum quandam similitudinem*) از الیسع نبی. در نتیجه مذهب رهبانی، در حالی که آغازی در مبداء عصر سوم دارد، آغازی نیز در عصر دوم دارد و بنابراین هم در عصر دوم حضور

دارد-در کنار مذهب روحانیون- و هم در عصر سوم. در عصر سوم اما این مذهب نه کنار مذاهبی دیگر، که به صورت تنها حضور دارد.

«چراکه بنابراین، همگی کثرات مومنان توسط خداوند به مانند يك تن تلقی می‌شود، برآمده از گوشت و خون و نفسِ زندگی. زیرا چونان که خون واسطه‌ای است میان جسم و نفس، مذهب روحانیون نیز واسطه‌ای است میان عامیون (married) و راهبان. مذهب عامیون، انگاره‌ی پدر را حمل می‌کند، زیرا به همان دلیل که پدر از داشتن فرزند پدر شده، عامیون نیز تنها به منظور برآمدن پسر، توسط خداوند پدید آمدند. مذهب روحانیون حامل انگاره‌ی پسر هستند که کلام پدر است، چرا که در مذهبی ادامه یافت که می‌بایست طریق خداوند را برای امت موعظه کرده و آموزش دهد و مستمراً مشروعیت خداوندشان را به آنها نشان دهد. مذهب رهبانی انگاره‌ی روح القدس را حمل می‌کند که عشق خداوند است، چرا که این مذهب نمی‌تواند از جهان و چیزهای زمین بیزار بوده و نسبت به آنها تنفر ورزد، مگر اینکه توسط عشق خداوند و همان روحی که خداوند را بیابان قرار داد امر شده باشد، جایی که او روحانی لقب گرفت، زیرا گام برداشت نه با جسم و از طریق جسم، بلکه با روح.»

بنابر این، وضعیت و عصر اول، که عصر پدر است، متعلق است به عامیون، دومین وضعیت، که میان روح القدس و پسر مشترک است، متعلق است به هم روحانیون و هم راهبان و عصر سوم، که اختصاصاً عصر روح القدس است، به رهبان به تنهایی تعلق دارد. بدین نحو، سه عصر، گشایش و آشکارگی تاریخی ارتباط میان این سه مذهب هستند؛ عامیون که کارشان زایش و تولید مثل است-پدر هستند، آنگونه که فرزند دارند-، روحانیون که کلام خداوند را باز می‌گویند و راهبان که حلقه‌ی روحانی عشق را متجسم می‌کنند. فهم این وضعیت‌ها به عنوان دوره‌های تاریخی در معنای مدرن آن البته امری است نابجا. چرا که يك دوره‌ی تاریخی، آنگونه که ما آنرا فهم می‌کنیم، شامل همه‌ی جنبه‌های زیست، درون مرزهایی است مکانی-زمانی و وقایع‌نگارانه، در حالی که جوآکیم تنها به ارتباط میان مذاهب توجه می‌کند و از این زاویه است که دسته‌بندی‌های تاریخی را صورت‌بندی می‌کند. این وضعیت و عصر درگیر روابط نهادی متفاوتی است میان مذاهب گوناگون، همانگونه که با سطوحی نوین و نیز بالاتر از زیست مسیحی مواجه است. از آغاز مذهب عامیون به اینسو، مذاهب فرایندی پیش-رونده و تکاملی را به سوی غایتی نهایی طی می‌کنند. این تکامل چیزی نیست مگر تحقق تاریخی مذاهبی که ارتباطشان با نمودی است از ارتباط میان اشخاص تثلیث. در واقع غایت نهایی، واقعیت بخشیدن به اجتماعی است که در آن مذاهب، آینه‌ای باشند از تثلیث. همانگونه که تثلیث، در عین تمایز میان اشخاص، وحدتی جوهری نیز دارد، تاریخ نیز به غایتی خواهد رسید که در آن وحدت نهایی و متکامل میان اشخاص، در آن بازنمایی گردد. نزد جوآکیم واقعیت تاریخی موضع کلیسای لاتین در مقابل کلیسای یونانی در خصوص جایگاه روح القدس، که برآمدن از پسر است (filioque) را تایید می‌کند. موضع لاتین برآمدن روح القدس از هر دوی پسر و پدر بود، اما تبیین این مسئله دشوار بود. جوآکیم

Joachim, *Liber Concordia*, book 2, chap. 8, 9va^Δ

Daniel, *The Double Procession*, 474^{Δ۱}

Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis*, op. cit. 387^{Δ۲}

فرایند و به دیگر سخن آغازِ دوگانه‌ی مذهب رهبانی را پذیرفته. این امر نیز تنها در صورتی ممکن است که روح القدس هم از پدر و هم از پسر ناشی شود. اگر روح القدس تنها از پدر ناشی می‌شد، نتیجه این بود که مذهب روحانیون و راهبان می‌باید يك آغاز و يك غایت و سرانجام می‌داشتند؛ و اگر تنها از پسر برمی‌آمد، مذهب رهبانی تنها می‌بایست از بندکیتوس آغاز می‌شد. تالی این سخن این است که تنها فرایند (processio) دوگانه است که می‌تواند آغاز (initiatio) دوگانه را توضیح دهد و برای آن دلیل اقامه کند. عصر دوم بطور مشترك (communiter) هم به روح القدس نسبت داده می‌شود و هم به پسر. کار پسر، یعنی اعلام و انتشار کلام خداوند به وسیله‌ی تجسد بر زمین و نیز به وسیله‌ی روحانیت، حکایت از همین امر توسط روح القدس دارد. روح القدس، ابتدا بر مریم آشکار شد، سپس در تعمید مسیح، پس از آن در کسانی که در مسیح تعمید داده شدند و در نهایت در عید گلریزان. اما این «فرزندان»، که در مسیح تعمید شدند، آمادگی دریافت و فروبردن خرد روحانی را نداشتند. مسیح از شأن خود فروکاست و به انسان تبدیل شد که بتواند رشد و در نهایت نجات انسان را مهیا کند و پس از او کلیسا بود که به مثابه مذهب او، ادامه‌ی او بود. در نتیجه سخن در ناآمادگی انسان در دریافت خرد روحانی است. بنابر این نکته، تنها پس از آنکه مقصود متحقق شده و اَمّت مسیحی بوسیله‌ی مذهب رهبانی آماده شده‌اند است که روح القدس جلال خود را آشکار می‌نماید. از اینجاست که عصر و وضعیت سوم به روح القدس و مذهب رهبانی تعلق دارد. این نکته به این معناست که تنها اینها هستند که می‌توانند غایت را متحقق کنند. از اینجا البته نتیجه‌ای اساسی حاصل می‌شود و آن اینکه در انتهای عصر دوم تنها مذهب رهبانی است که باقی می‌ماند. نتیجه‌ای که آشکارا نمی‌تواند توسط کلیسا مورد قبول واقع شود. هر چند که خود جوآکیم نیز این نکته را در عصر سوم تصویر نکرده است. پیش از این نیز نشان دادیم که اولاً آنجا که سخن از تقسیم سه‌یی در میان است، سخن از مرجعیت و جایگزینی یکی از اعصار و یکی از مذاهب بر دیگری نیست. ثانیاً آنگونه که تثلیث را نمی‌توان به معنای جدایی اشخاص از یکدیگر فهم نمود، و کمال تثلیث، در وحدت آن است، تاریخ نیز چنین منظری نزد جوآکیم دارد. خداوند سه مذهب را به عنوان چیزی می‌داند که انسان از گوشت، خون و نفس زندگی بر ساخته است. او این نکته را در نقل سخنانی از پولوس بیان می‌کند. سه مذهب، گسترده می‌شوند تا وقتی که «انگاره و شبیه به تثلیث شوند، بطوری که در نهایت همگی در وحدت ایمان گردهم آیند، در انسان کامل، و مبتنی بر کمال مسیح» (افسیسیان، ۴:۱۳).

از اینجاست که بنابر نظر دانیل، مقصود طرح نخستین (prima diffinitio) جوآکیم، بر ساختن جسم مسیح، به منظور متحقق نمودن کمال و پُری (pleroma) اوست. این کمال و پُری از بنیادهای کلام مسیحی است. تحقق هر چیزی و کمال هر موجودی در عالم، نمی‌تواند رخ دهد مگر در عیسی مسیح. مسیح است که نهایت کمال بوده و در نتیجه هر موجودی برای کمال، نیازمند تشبّه به مسیح است. اما نکته در این است که برای جوآکیم این کمال، که در اصل کمال تثلیث است، جز در عصر و وضعیت سوم متحقق نمی‌گردد. از اینجاست که جوآکیم را از چهره‌های با اهمیت در کلام توسعی (Theology of Evolution) قرار داده‌اند، هر چند نظریه‌ای رادیکال در حوزه‌ی روح القدس شناسی (pneumatology) عرضه کرده است. اما اگرچه جوآکیم

۳

بسیار تاکید کرده است که عصر سوم متعلق به روح القدس می‌باشد، با این وجود به نظر می‌رسد که عنصری مسیح‌شناسانه نیز در آن قابل مشاهده است. عصر سوم، در واقع، و به تعبیری خاص، عصر گستردگی و کمال مسیح (*plenitudo Christi*) است. به عبارت دیگر در حالی که روح القدس در دوره‌ی پسر نیز حاضر دارد، و مسیح همچنان عنصری اساسی است، اما تکامل عصر مسیح تنها در عصر سوم می‌تواند متحقق شود. افسسیان ۴:۱۳ که در بالا آمد، دگریار در آثار وی و در بخش پنجم کتاب تطبیق، در جایی که استعاره‌ی جسم مسیح و گفتار مسیح در پولوس را جمع می‌کند نقل می‌شود. «جسم مسیح نه يك عضو، که اعضایی بسیار دارد» (قرنتیان اول، ۱۲:۱۴). نقل این جمله در کنار بخش بالا، در تقویت همان عنصر مسیح‌شناسانه بکار می‌رود. تأمل در این بخش‌ها این نکته را آشکار می‌کند که نزد جوآکیم مقصود تاریخ، حرکت در راستای نیل به کمال و پری‌مسیح است، وحدت درون چیزی که اعضاء رهرو آند، دریافت هدیه‌های روحانی و زیستن درون يك بدن واحد. آنچه که غایت تاریخ در عصر سوم است و جوآکیم آن را دنبال می‌کند، وحدتی است که در آینده رخ خواهد داد. بنابر این، در عصر سوم، در حالی که بسیاری آن را تنها و تنها متعلق به روح القدس و مذهب رهبانی و بنابر این خالی از عناصر دو عصر پیشین می‌دانند، دو مذهب نخستین نیز حضور خواهند داشت. هر چند این حضور به معنایی کاملاً خاص رخ می‌دهد. عصر سوم متعلق به روح القدس است و جوآکیم باور دارد که عناصر دو عصر پیشین، آنگاه که به عصر سوم می‌رسند، وضعیت کمال خود را تجربه خواهند نمود. به دیگر سخن، عصر سوم عُصر روح القدس و در عین حال، به عنوان تحقق جسم مسیح تصویر می‌شود، چراکه نزد جوآکیم عصر سوم بیان و ظهور فرایند روح القدس از پسر است.

در نتیجه ارتباطی درون-تثلیثی قابل تشخیص است. دو شخص فرستاده شده‌اند، و يك شخص که فرستنده است و خود فرستاده نشده و از شخص دیگری برنیامده است. از دیگر سو يك شخص، که از دو شخص فرستاده شده است. يك پدر است، که در پایان عصر نخست، دو شخص دیگر از او و توسط او فرستاده می‌شوند؛ یکی در حالت دیدنی که پسر و روحانیت است و دیگری در حالت نادیدنی و تا حدودی رازورزانه که روح القدس و مذهب رهبانی است. در پایان عصر دوم است که آنچه در عصر دوم نادیدنی بود، در عصر سوم دیدنی می‌شود. این نکته نیز به این دلیل است که در اینجا، روح القدس از پسر نیز برمی‌آید. فرایند (*processio*) روح القدس از پسر است که پافشاری جوآکیم بر گستردگی مسیح (*plenitudo Christi*) به عنوان مقصود نهایی عصر سوم را توضیح می‌دهد. وحدت و یکپارچگی و در واقع ترکیب هر سه مذهب، در عصر سوم، عنصری اساسی در تفکر جوآکیم است. او هیچ‌گاه عصر سوم و مذهب رهبانی را بدون دیگر مذاهب تصویر نکرده است.

همین نکته در الگوی دوم که با امگا نمایردازی می‌شود نیز به چشم می‌خورد. در این الگو که پیش از این توضیح داده شد، گستره‌ی تاریخ، به دو زمان (*tempus*) تقسیم می‌شود؛ زمان نخست که با آدم آغاز شده و ثمرش (*fructificatio*) در یعقوب است و تا مسیح دوام می‌یابد و زمان دوم که از اوزیاس آغاز شده، ثمرش در مسیح است و تا انتهای تاریخ ادامه خواهد یافت. این تقسیم‌بندی آشکارا از سویی با شش بخش تاریخی اوگوستینوس قابل مقایسه است و از سوی دیگر با عصر اول و دوم در تقسیم‌بندی

Daniel, The Double Procession, 476^{۵۴}Daniel, The Double Procession, 477^{۵۵}

سه‌یی که تا چهل و دو نسل بعد از تجسد مسیح بر زمین ادامه می‌یابد، اما زمان و تاریخ ناگهان در تقسیم اخیر ادامه یافته و عنصر دیگری به آن اضافه می‌شود. آنطور که آمد، جوآکیم در تقسیم سه‌یی با سه شخص تثلیث و دقیق‌تر با سه مذهب مواجه است و در تقسیم دویی با دو گروه از امت‌ها: امت یهود و امت غیریهود. امت نخست را تا آدم به پس می‌برد و کسانی می‌داند که فساد را به اسرائیل وارد نمودند. از یعقوب به این سو خداوند لطف و بخشایش را به امت یهود نشان داد. در کتاب تطبیق جوآکیم امت غیریهود را از ریشه‌ی رمولوس و رموس -بنیانگذاران شهر رم در ادبیات سده‌های میانه- می‌داند که آنها را نیز همزمان اوزیاس قرار می‌دهد. امت متاخر لطف و بخشایش را از زمان مسیح به این سو دریافت کرده‌اند.

جوآکیم در اینجا نکته‌ای با اهمیت را اضافه می‌کند و آن اینکه در حالی که کلید اصلی در تقسیم سه‌یی ظهور خرد روحانی از عهدین قدیم و جدید بود، در تقسیم دویی این کلید ظهور انسان روحانی (*spirituales viri*)، از دو امتی است که اشاره شد. انسانی که جوآکیم آن را با راهبان یکی می‌گیرد. عهد قدیم متعلق بود به اسرائیل، عهد جدید به کلیسا و به همین قیاس، خرد روحانی متعلق است به انسان روحانی. این نکته که زمان دوم در طرح دو از تجسد تا پایان تاریخ به طول می‌انجامد، در ظاهر تقابلی را میان خود و طرح نخستین، به ویژه با عصر سوم و ظهور روح القدس در تاریخ، برقرار کرده است. اما نگاهی محتاطانه‌تر به طرح دوم آشکار می‌کند که آنقدر که در نگاه نخست تقابل و تناقض وجود دارد، خطوط متضادی میان آنها برقرار نیست. در طرح نخست، غایت تاریخ، گستردگی و کمال مسیح بود (*plenitudo Christi*)، کمال و پری جسم مسیح؛ کمالی که تنها در عصر سوم و در فرایند برآمدن روح القدس از مسیح متحقق می‌شود. در طرح دوم، انسان روحانی و خرد روحانی، برآمده از دو زمان (*tempora*) و در واقع مقصود آن دو هستند. جوآکیم این دو طرح را وقتی از یکدیگر تفکیک می‌کند که بیان می‌کند در طرح نخست موضوع، یعنی موضوعی که تقسیم‌بندی بر اساس آن انجام می‌شود، کارهای نیک و خیر خداوند است و در طرح دوم، موضوع اصلی داوری‌های خداوند است. و این نکته تمایز تفاسیر کلاسیک و پژوهش‌های متاخر در مورد جوآکیم است. تفاسیر کلاسیک تمایز در فهم از پایان تاریخ می‌دانستند، اما دیدگاه متاخر تنها به موضوع و معیار تقسیم‌بندی توجه می‌کند. از اینجا است که هر یک از دو زمان در طرح دوم، به شش مرحله تقسیم شده و هر مرحله نشان از داوری مشخصی توسط خداوند است. دو آزار و اذیت آخر عهد قدیم در یک نسل رخ می‌دهند، چرا که بنا بر آنچه وی بیان می‌کند، سقوط و نیز آزار و شکنجه بابل هر دو در زمان زربابل (*Zerubbabel*) رخ داند. به همین نحو، سقوط بابل جدید و ظهور پادشاه بزرگ نیز که بسیاری باور می‌کنند دجال است، که در عهد جدید آمده، هر دو در یک زمان رخ خواهند داد. نسل‌های پس از زربابل و همچنین پس از دجال، دوره‌ی آرامش خواهد بود. آرامش عهد جدید تا پایان تاریخ ادامه خواهد داشت. آشکارا جوآکیم انتظار دارد و بر آن است که خرد روحانی و نیز انسان روحانی در دوره‌ی آرامش و تأمل نهایی ظهور کنند. در طرح دوم همه‌ی قوه و فشار تاریخ به سوی این مقصود در حرکت است.

مقصود روحانی طرح دوم حتی آشکارتر می‌شود آنجا که دو زمان (*tempora*) به مثابه بیان فرایند دوگانه‌ی روح القدس در تاریخ در نظر گرفته می‌شوند. این نکته علی‌رغم آشکارگی آن، توسط بسیاری از پژوهشگران نادیده گرفته شده است. نماد طرح دوم

Joachim, Quoted in Daniel, *The Double Procession*, 479, from *Liber Concordie*, Book 2, Tract ⁵⁶
1, chap. 7, fol. 9ra-rb; L. I., chap. 6, fols. 6rb-9ra; Exp., Part 1 (on Apoc. 1.8), fol. 37ra-vb.

Ω است و جوآکیم در خصوص آن بر عنصری تاکید می‌کند که کاملاً برآمدن روح‌القدس را از آن دو نشان می‌دهد. نزد وی آنچه در امگا دارای اهمیت است، تیرکی است که در میانه‌ی آن بیرون آمده و جوآکیم آنرا نمادی می‌داند، از ظهور شخص سوم، از دو شخص دیگر و عصر سوم از دو عصر دیگر، آنگونه که انسان روحانی از دو امت دیگر برمی‌آید. اگر در نمادپردازی طرح اول نشان داده می‌شود که دو از یک زاییده می‌شود و یک خودش امری است زاییده نشده، در این طرح بر این نکته تاکید می‌شود که یک از دو برون می‌آید. به دیگر سخن در حالی که در طرح اول برآمدن شخص اول و دوم مسئله بود و سپس بر برآمدن روح‌القدس از پسر تاکید می‌نمود، در این طرح بر این نکته تاکید می‌شود که یک، از دو زاییده می‌شود و در این نکته نیز، آنگونه که طرح اول نشان داده شده بود، تمایزات در نظر گرفته نشده و تنها از این برآمدن روح‌القدس از دو شخص دیگر، به مانند دو ستون که روح‌القدس بر آنها ایستاده است حکایت دارد. در نتیجه طرح دوم نیز تاکیدی دارد بر فرایند دوگانه‌ی روح‌القدس. در این طرح نیز جوآکیم از حروف لاتین شده‌ی عبری برای وضوح کلامش استفاده می‌کند. در این طرح، I بر سمت چپ قرار گرفته و نشان پدر است، U سمت چپ و نشان پسر و E در میانه، که بخشی نیز در هر دو دارد و نشان روح‌القدس است.

«در این طرح نام مقدس که بوسیله‌ی آن پدر را I، پسر را U و روح‌القدس را E می‌نامیم، این نکته نشان داده می‌شود که روح‌القدس از پدر برمی‌آید، و در عین حال از پسر ناشی می‌شود، و نیز این نکته نشان داده می‌شود که این روح، با پدر، که بخصوص در عهد قدیم کار می‌کند، همکاری می‌کند، با پسر نیز مشارکت می‌نماید که عهد جدید را دارد و گفته است: پدر من تا کنون کار کرده است و اینک من کار می‌کنم.»^۷

ظهور انسان روحانی در الیاس در زمان عهد قدیم و راهبان بندیکتوسی در دوره‌ی عهد جدید، و نیز گسترش و توسعه‌ی خرد روحانی در این دوره، نمایش و ظهور تاریخی فرایند دوگانه‌ی روح‌القدس هستند. هم‌آبی دو سویه‌ی کناری امگا به عنوان دو شخص تثلیث در تیره‌ی فرارونده‌ی میانی به عنوان روح‌القدس، این نکته به ذهن متبادر می‌کند که جوآکیم تاریخ را در راستای حرکت به سوی مقصود و غایتی تصویر می‌کند که در آن انسان روحانی و نیز خرد روحانی استیلا یافته و مسلط می‌شوند. در این طرح فرایند روح‌القدس از پسر در زمان دوم به این نکته اشاره دارد که نزد جوآکیم، رسالت روح‌القدس در واقع کمال بخشیدن و متحقق کردن وعده‌ی مسیح است. در واقع جایگزینی روح‌القدس بر جای مسیح و به دیگر سخن، ظهور این از آن، امری است که کمال و تحقق وعده‌ی مسیح به عنوان زمان دوم را در خود دارد.^۸

Joachim, *Liber Concordia*, book 2, chap 9, 23rb^{ΔV}

^۷ کلید فهم و یافتن چنین نکته‌ای نیز در انجیل یوحنا ۷:۱۶ و ۱۶:۱۲ نهفته است. «بر شما حقیقت را خواهم گفت: رفتن من برای شما امری است نیکو، چرا که تا من نرفته‌ام، تسلی دهنده و مدافع از راه نخواهد رسید، اما اگر بروم، او را نزد شما خواهم فرستاد... و نیز بسیاری چیزهای دیگر است که به شما بگویم، لکن اکنون توان تحمل آنها را ندارید. آنزمان که روح راستی و حقیقت آید، شما را به سوی راستی راهبری خواهد نمود، چرا که از سوی خود سخن نمی‌گوید، بلکه آن چیزی را بیان خواهد کرد که شنیده است، و بر شما چیزهایی را آشکار خواهد کرد که فراخواهند رسید. او مرا جلال خواهد داد، زیرا آنچه از آن من است را خواهد گرفت و بر شما اعلام خواهد نمود. هر آنچه پدر دارد از آن من است و او هر آنچه از آن من است را میگیرد و به شما اعلام می‌کند». بنا بر گفته‌ی دانیل (The Double Procession, 480)، جوآکیم این بخش را، به طور کامل و یا صرفاً بخشی از آن را به طور مکرر و در نشانی‌های زیر ذکر کرده است.

هر چند در اینجا روح القدس به عنوان توسعه دهنده و افشا کننده‌ی مقصود مسیح و آشکار کننده‌ی طرح الاهی معرفی شده است، اما بدون تردید همین آشکارکنندگی عنصری است اضافه بر عصر مسیح. در واقع تاکید بر این بخش از انجیل یوحنا، بر خصوصیت آشکارکنندگی روح القدس تاکید می‌کند که بر مبنای آن، فهم روحانی از چیزی بدست می‌دهد که مسیح به حواریون خود آموزش داده بود، اما معنای بنیادین آن به دلیل زندگی زمینی و مادی از آنها دور مانده بود. به دیگر سخن روح القدس پس از مسیح خواهد آمد و مومنان به مسیح را از بند آنچه مادی است رها خواهد نمود - این نکته هم در بخشی از فصل پیشین و هم در فصل بعدی به تفصیل توضیح داده‌ایم که منظور جوآکیم از امر مادی، در واقع فهمی است که نمی‌تواند معنای درونی و باطنی و در نتیجه روحانی را بدست دهد و ناشی از توجه به امر مادی است. تفسیر تحت‌اللفظی کتاب مقدس نمونه‌ای است از این امر مادی - و آنها را از رنجی که از ابتدا تحمل کرده بودند، رهایی خواهد بخشید. جوآکیم نتیجه می‌گیرد که معنای کامل کتاب مقدس و سخن خداوند تنها زمانی ممکن است که روح القدس مسیحیان را از رنج و مصائبی که همواره، از آغاز اسرائیل تا زمان خود جوآکیم وجود داشته است رهایی بخشیده باشد؛ و این نتیجه و آرزو در زمانی است که خطر مسلمانان بطور جدی نمودار شده و دستگاه پاپی به سختی درگیر با امپراتوری هوهنشتاوفن (Hohenstaufen) بوده است. جوآکیم باور داشت که تاریخ رو به سوی این رهایی نهایی و این آرامش و صلح و آزادی واپسین دارد، وقتی که وعده‌ی مسیح به حواریون می‌تواند بطور کامل متحقق شود. هر چند «اکنون ما این را به سختی می‌بینیم، اما نزدیک است روزی که چهره به چهره به آن مواجه شویم» (قرن‌تیان ۱۲: ۱۳). نخست کلام نازل شد، سپس کلام و روح با یکدیگر و در نهایت روح به تنهایی و هم اوست حقیقت را به تمامی آشکار خواهد نمود. و این آشکارگی، ضرورت کلام را از میان می‌برد، چرا که دیگر آشکارکننده‌ی حقیقت خود حضور دارد - این نکته البته که توسط دانیل مطرح می‌شود محل مناقشه است. اگرچه در عصر سوم خرد روحانی ظهور می‌کند و بنابر آن، آشکارکننده‌ی حقیقت بر تاریخ استیلا می‌یابد، اما این نکته لزوماً به معنای نالازم بودن متون مقدس نیست. ریزش تاکید زیادی می‌کند بر اینکه اساساً خرد روحانی در فهم روحانی متون مقدس است که ظهور می‌کند و این نکته‌ای است که پیش از این شرح دادیم و به نظر می‌رسد موضع وی از قوت بیشتری برخوردار است. در نتیجه آنگونه که پدر روح القدس را در پایان زمان اول فرستاد، پسر نیز در پایان زمان دوم او را خواهد فرستاد و بنابر این، خود-آشکارگی خداوند درون تاریخ کامل خواهد شد.

هر دوی طرح نخستین و طرح دوم، با فهمی مبتنی بر تثلیث از تاریخ سروکار دارند و بنابر این، قائل بودن به تقابل میان آنها، اساس فهم جوآکیم از تاریخ را دچار خدشه خواهد نمود. هر دوی طرح‌ها از تثلیث و نیز با فرایند دوگانه‌ی روح القدس از پدر و پسر و نیز وضعیت او در تاریخ حکایت دارند. در مورد فرایندی که برآمدن روح القدس از پدر را نشان می‌دهد، هر دوی طرح‌ها مشابه

Liber Concordie., Book 3, Pt. 1, chap. 6, fol. 28ra; chap. 7, fol. 28vb; chap. 11, fol. 30va; chap. 12, fol. 30vb; chap. 14, fol. 31vb; chap. 14, fol. 32ra; chap. 20, fol. 37vb; chap. 21, fol. 38ra. Ps., Book 2, fols. 260ra, 273ra. Exp., Part 1, fols. 34ra (on Apoc. 1.8), 84rb (on Apoc. 3:7), 85ra, 86va. T. E., p. 9, lines 19-20; p. 177, lines 17-18; p. 199, lines 4-5; p. 292, lines 7-8.

Daniel, The Double Procession, 481⁵⁹

Reeves, The influence of prophecy, 138⁶⁰

یکدیگرند. زمان نخست با عصر نخست و زمان دوم با عصر دوم تا زمان خود جوآکیم متقارن است. تاکید خاصی که بر هر کدام گذاشته می‌شود، در واقع باز می‌گردد به فرستاده شدن و برآمدن دو شخص از یک شخص در طرح نخست و یک شخص از دو شخص در طرح دوم. به دیگر سخن این دو طرح به لحاظ فهم درونی تاریخ و نیز تثلیث، بر یکدیگر تاکید و یکدیگر را کامل می‌کنند. در نتیجه در عصر سوم کلامی نوین ظهور نخواهد کرد، بلکه ابزاری برای فهم روحانی حقیقت پدید خواهد آمد.

عصر سوم اما عصری است آزادی و فهم روحانی. عصری که در آن خرد شکوفا شده و توسط خداوند به کمال خود هدایت می‌شود. «عصر نخست عصری بود که در آن تحت قانون قرار داشتیم، در عصر دوم تحت لطف بودیم و در عصر سوم با لطفی بیشتر خواهیم زیست... دوره‌ی سوم در تکامل فهم،... آزادی... و تأمل خواهد بود. نخستین در ترس، دومین در ایمان، سومین در عشق... و دوستی. نخستین در نسل کودکان، دومین در نسل جوانی، سومین در نسل کهنسالی. نخستین در نور ستاره، دومین در نور ماه، سومین در نور روز کامل». این متن که پیش از این نقل شد، کمال و صلح را در عصر سوم به نیکی تصویر می‌کند. این نکته البته به معنای استقلال و رهایی عصر سوم از دو دیگر نیست، اما بدون تردید در صورت نبود عصر سوم، کمال در وضعیت‌های پیشین رخ نخواهد داد و از آنجا که نزد جوآکیم در تاریخ، امر الهی و خداوند است که متجلی می‌شود، به کمال نرسیدن و متحقق نشدن خیر مطلق در آن امری است محال. تصویری که از سومین عصر بدست داده می‌شود اما تصویری است رو به آزادی و سعادت. تاریخ آدمی رو به سویی دارد که در آن صلح برقرار بوده و انسان، متکی بر خرد خویش، به آزادی دست می‌یابد. ظهور خرد در واقع نفی مرجعیت مذهبی را در پی دارد. ساختار کلیسایی که در عصر دوم حضور دارد، در عصر سوم به سوی رهبانیت پیش می‌رود. رهبانیتی که بیش از آنکه بر مرجعیت و اعمال قدرت مذهبی شکل گرفته باشد، بر فرد تکیه دارد. هر چند دو مذهب عصر دیگر نیز عصر سوم حضور دارند، اما حضوری کاملاً فرعی. مثالی که جوآکیم طرح می‌کند شهری است که پنج بخش اصلی آن، پنج نظام رهبانی هستند و دو حاشیه و حومه نیز دارد که دو مذهب عصر پیشینند. هر چند حضور این دو، برای کمال شهر و کمال عصر سوم ضروری است، اما در نهایت حضوری حاشیه‌ای است. به دیگر سخن نظام هفت‌بخشی وی در مذهب نوین (novus ordo)، پنج بخش درونی دارد و دو حاشیه که تمام اینها با یکدیگر تمامیت عصر سوم را تشکیل می‌دهند. رهبانیت در این میان اگرچه امری فردی است و در خلوت، و به بیان جوآکیم در سکوت تأمل متحقق می‌شود، اما همواره نزد وی رابطه‌ی این خلوت و سکوت و موعظه و هدایت مطرح بوده است. چطور زندگی مبتنی بر مراقبه و تأمل به سوی خداوند می‌توان بدون وجود گوش سپردن و توجه به کلام خداوند و نیز توجه به هشدار در مورد خطراتی که انسان را فراگرفته است ظهور کند؟ از اینجا است که جوآکیم اظهار می‌کند که مذهب رهبانی مبنای خود را در تأمل دارد و اساس در عصر سوم در همین تأمل است، اما حضور بخشی از مذهب عصر دوم نیز به عنوان کسانی که مردم مواجه باشند ضروری است. اما در واقع تمام مسئولیت بر عهده‌ی مذهب رهبانی است. آنها هستند که

Joachim, liber Concordie, 95v^{۶۱}

Joachim, liber Concordie, 112v. quoted in West, *Joachim of Fiore: a Study, op. cit.*, 17^{۶۲}

Reeves, *The influence of prophecy*, 138^{۶۳}

Joachim, liber Concordie, op. cit. 93r^{۶۴}

باید بدانند چگونه در عین حال که باید تأمل کرد و فهم روحانی را بدست آورد، می‌بایست کلام را، در حال پایین آمدن از کوه، با انسان‌های دیگر نیز در میان گذارد. معنای عبارت زیست فعال که پیش به آن اشاره کردیم، در اینجا مشخص می‌شود. انسان‌های روحانی ناگزیرند که از زندگی تأملی به زیستی فعال فرود آیند. زیست زاهدانه که تأمل و سکوت را در خود دارد، نیاز دارد که ترک گفته شده و با رجعت به سوی مردم، زیستی فعال از سر گرفته شود، با این تفاوت که این انسانی روحانی است که چنین می‌کند. آنها می‌بایست در میان این صعودها و فرودها زندگی کنند، آنها می‌بایست پیش از آرامش و استراحتی که به آنها تعلق دارد، کار کنند و خرد را فراگیر نمایند. پیشگویی مشهور جوآکیم در خصوص دو مذهب جدید می‌بایست به عنوان راه‌حل وی برای مسئله‌ی میانجی و واسطه میان زیست تأملی و زیست فعال فهم شود. این دو به عنوان دو نماینده‌ی انجیلی (evangelistic) معرفی می‌شوند که رسالتشان در مرحله‌ی ششم تاریخ است و اگرچه پیشاپیش سنخ جدید از زندگی را شکل داده‌اند، بدون تردید می‌بایست از مذهب عمومی رهبانی-تأملی که به عصر سوم یا مرحله‌ی هفتم تعلق دارد متمایز گردند. بنابر آنچه ریز اظهار می‌کند، از نوشته‌های جوآکیم چنین برمی‌آید که اساساً تصور اصلی این نکته در ذهن وی باز می‌گردد به دو بدن انسان که هر کدام کارکرد متفاوتی را متحقق می‌کنند: یکی زیستی زاهدانه را هدایت می‌کند که ناشی از نیایش خداوند است و از فراز کوه شکل می‌گیرد و دیگری زیستی فعال و بر بنیاد موعظه و ارتباط با مردم است و ارتباط با خلق خدا دارد. در بسیاری از روایت‌های کتاب مقدس جوآکیم نمادهایی را برای این دو مذهب مشاهده می‌کند؛ دو فرشته‌ای که برای هدایت و نجات دادن لوط و خانواده‌اش فرستاده شده بودند، دو پیامبر در دوره‌ی زکریا (یحیی) تعمید دهنده و عیسی مسیح که در بخش‌های دیگری نیز برای جوآکیم دارای اهمیت است) که باقی‌مانده‌های ایمان را در کنیسه‌های یهودی حفظ کردند. دو فرشته‌ی نازل شده بر شهر لوط نیز با موسی و الیاس یکی گرفته می‌شوند.

در نتیجه در حالی که وی نظامی بر نظام رهبانی به عنوان مذهب عصر سوم تاریخ و کامل کننده‌ی دو عصر پیشین تأکید کرده و آنها را انسان‌های روحانی دارای خرد روحانی می‌داند، اما بر ارتباط با مردم نیز تأکید می‌کند. در هر صورت در ساختار کلامی جوآکیم و با استفاده از مبانی تفسیری‌اش، اندیشه‌ای شکل می‌گیرد که بر مبنای آن انسان در دنیایی زیست می‌کند که رو به سوی نیکی و نور بیشتر داشته و آگاهی آدمی، در فرایند تاریخ، گسترده‌تر می‌شود. رویکردی که آشکارا توانست مبنایی باشد برای اندیشه‌ی تاریخی سده‌های بعدی که آینده را عصری می‌دید از تاوردگی و بالندگی انسان در جهان. از اینجاست که می‌توان جوآکیم را یکی از افراد موثر در شکل‌گیری ایده‌ی پیش-رفت در تاریخ به حساب آورد که توانستند تأثیری بسیار در تاریخ اندیشه گذاشته و بخشی از جهان مدرن را با اندیشه‌های خویش سامان دهند.

Joachim, *Expositio*, op. cit. 137r. ^{۶۵}

Joachim, *liber Concordie*, op. cit. 68r ^{۶۶}

Joachim, *liber Concordie*, op. cit. 83v ^{۶۷}

Reeves, *The influence of prophecy*, 142 ^{۶۸}

Joachim, *liber Concordie*, op. cit. 76v ^{۶۹}

تفسیر، تثلیث و مسیح‌شناسی

در نظریه تاریخی جوآکیم

مبحث تفسیر از مسائل با اهمیتی است که در ساختارهای کلامی گوناگون جلوه‌گر شده و در نسبتی مستقیم با فهم دینی است. این نکته را هم در حوزه‌ی یهودیت و اسلام می‌توان مشاهده کرد و هم در مسیحیت. به خصوص سنت‌های رمزی-تمثیلی که در دوران یونانی مآب طرح شده و توانسته‌اند سنخ خاصی از تفسیر را در محدوده‌ی مسیحیت و بویژه حوزه‌ی غرب اروپا ترویج دهند. نسبت میان عهد جدید و عهد قدیم و مسائلی که پدید آورده بود اهمیت تفسیر را در دوران آغازین مسیحیت نشان داد. در سده‌های نخستین میلادی، دو رویکرد تفسیری متفاوت در مسیحیت شکل گرفت و دو مکتب مجزا پدیدار گشت. این دو حوزه عبارت بودند از تفسیر لفظی (literal) و تفسیر رمزی-تمثیلی (allegorical). هر کدام از این رویکردها در سده‌های بعدی مسیر خاص خود را پیموده و به عنوان مکتبی کلامی و نیز -بعدها- فلسفی مطرح شده‌اند. حوزه‌ی تفاسیر رمزی-تمثیلی در اسکندریه توسعه یافت و ریشه‌های آن را می‌توان تا نیمه‌های سده‌ی دوم دنبال کرد. این مکتب تفسیری که بعدها در تفسیر متون مقدس و کلام یهود به عنوان تفاسیر میدراشی (midrashic) یا تمثیلی و رمزی در یهودیت و نیز مسیحیت مورد استفاده قرار گرفته، در ابتدا نه صرفاً به عنوان اسلوبی در فهم متون مقدس، بلکه در حوزه‌های دیگر نیز جریان داشت و محدود به تفاسیر دینی

¹ Sandra M. Schneiders, "Scripture and Spirituality" in *Christian spirituality: origins to the twelfth century*. ed. Bernard McGinn, New York: Crossroad, 1988. 7.

² برای مطالعه در باب این دو تفسیر در یهودیت (midrash and peshat) رجوع شود به صفحه‌ی اینترنتی ذیل در سایت دائرةالمعارف یهودی:
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10805-midrash#anchor2>

نمود. از دیگر منابع تاثیرگذار در این حوزه جریان‌های گنوسی و همچنين نوافلاطونی است که به طور کلی نقش زیادی در شکل‌گیری مسیحیت و به ویژه مسیحیت رسمی داشته‌اند و این را می‌توان در نوشته‌های پولوس و تاثیر او در فهم رسمی مسیحیت دنبال کرد. در مقابل این تفاسیر رمزی-تمثیلی که در حوزه اسکندریه رواج داشت، تفسیر لفظی در حوزه انطاکیه در سوریه گسترش یافته بود. این حوزه قائل به تفاسیر رمزی نبود و تاکید بر فهم شریعت‌گونه و فقهی از متون دینی داشت. فهمی که متن مقدس و درک تحت‌اللفظی از آن را بن و اساس و مبنای حکم دینی قرار می‌دهد. این تمایز، در واقع تمایز دو صورت از مواجهه با متون مقدس است؛ یکی بر اساس فهم تمثیلی-رمزی متن و دیگری بر اساس فهم تحت‌اللفظی.

اساساً ظهور توانایی تفسیر متون مقدس و به بیان دیگر مجاز دانستن انسان خودش را بر چنین امری، که بی‌تردید با به رسمیت شناختن توانایی عقلانی در انسان و استقلال آن پیوند می‌یافت، محصول مواجهه میان مسیحیت نخستین و نیز اندیشه‌ی یونانی‌مآبی در دوره‌ی واپسین عصر قدیم بود. در واقع آنجا که سخن از تفسیر به طور عمومی به میان می‌آید، به نحوی پیشینی توانایی خرد انسانی در فهم متن دینی به رسمیت شناخته شده است. هر چند می‌توان گفت که تبلور این توانایی در گستره‌ی تفسیر رمزی-تمثیلی بیشتر از تفسیر لفظی به چشم می‌خورد. به طور کلی، در حالی که در حوزه اسکندریه مسیحیت با اندیشه‌ی یونانی‌مآبی و تفکر فلسفی مواجه شد، در انطاکیه این مواجهه به صورت درگیری میان مسیحیت و یهودیت و در واقع فقه یهودی پدیدار گشت. به دیگر سخن مسیحیت با گسترش خود در حوزه‌های جغرافیایی گوناگون، با دو ساحت متمایز در خصوص مبحث تفسیر روبرو شد؛ از سویی بازمانده‌های فکری دوره‌ی یونانی‌مآب در اسکندریه بود که به وضوح تفاسیر رمزی و اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی در آن وجود داشت و از سوی دیگر، در محدوده‌ی شام و سوریه که تفکرات فقهی یهودی در آن جریان داشته و در نتیجه نسبتی خاص میان مسیحیان آن منطقه و تفکرات یهودی شکل گرفت.

در این میان اما بیشتر حوزه‌ی تفسیری رمزی-تمثیلی بود که در میان مسیحیان پذیرفته و به ویژه در اروپای غربی طرح شد. جوآکیم نیز از چند جهت از تفاسیر رمزی بهره برد. اولاً با سنت تفسیری نمادپردازانه که هم ریشه در اندیشه‌های یونانی‌مآب داشت و هم در سده‌های میانه قوت گرفته بود و از سویی با تاثیرپذیری از پطروس آلفونسی که توانسته بود سنخی خاص از تفسیر را از یهودیت وارد مباحث مسیحی از جمله تثلیث کند. آلفونسی اگرچه یهودی مسیحی شده بود، اما در سنت تفسیری تمثیلی-رمزی پرورش یافته بود و از همین جهت بر جوآکیم نیز تاثیر گذارده بود.

Schneiders, op. cit. 10^۳

^۴ ایلخانی، پولوس، ارغنون / ۵ و ۶، ۱۳۷۴، ص ۳۹۴

^۵ هر چند سخن گفتن از شریعت در مسیحیت و بویژه فهم پولوس از مسیحیت چندان جایگاهی ندارد (ایلخانی، همان، ۳۹۵). در اینجا منظور فهمی است که استوار بر متن دینی و فهم تحت‌اللفظی آن است که برآمده از تفاسیر فقهی یهودی در محدوده‌ی سوریه بود.

Schneiders, op. cit.^۶

Figurae, 25^۷

^۸ در خصوص نسبت میان جوآکیم و پطروس آلفونسی پیش از این سخن گفته‌ایم. ر. ک. به همین رساله، بخش «جوآکیم و مسئله‌ی یهود»

به طور کلی دو مطلب درک اندیشه‌های او را دشوار کرده است. از سویی سنخ نمادپردازانه و رمزی تفکر و تفسیر اوست که پیچیدگی تفکرش را دو چندان کرده و از دیگر سو زبان لاتینی او که ریوز آن را بسیار پرطمطراق می‌داند. اما جدای از زبان، برای فهم درست ساختار فکری جوآکیم می‌بایست به عناصری توجه کنیم که صورت‌بندی اندیشه‌های او را به شکلی خاص ممکن کرده‌اند. خود جوآکیم گاهی در خصوص مبانی اندیشه‌ی خود و ریشه‌های ساختار فکری‌اش مطالبی را عنوان کرده است. در پیش‌گفتار پسالترویم، مطلبی را بیان کرده که در آثار دیگرش نیز بازتاب داشته و آن لطف خداوند است. در واقع اگرچه شیوه‌ی اندیشه‌ی او شیوه‌ای خاص است، او خودش این ساختار فکری را ناشی از لطف خداوند و به بیان دقیق‌تر، ناشی از الهام و دریافتی می‌داند که به واسطه‌ی آن‌ها، خداوند معانی پنهان متون مقدس را بر او آشکار کرده است. او بیان می‌دارد که نه اختیار و اراده‌ی آزاد (*liberum arbitrium*) و نه مطالعه و خواندن صرف (*stadium lectionis*)، بلکه تنها لطف است که می‌تواند به مرکز خرد رهنما بوده و پرده از امور باطنی کتب مقدس بردارند. لطف خداوند است که می‌تواند فرد را هدایت کرده و فهم حقیقی از باطن امور بدست دهد. به دیگر سخن، در شرایطی که فقدان لطف خدا وجود داشته باشد و فرد اتکا به خرد صرف خویش کند، درک حقیقت به تمامه ناممکن است. این نکته حاکی از این امر است که بخش مهمی از مسیر دریافت حقیقت و حتی مسیر تفسیر متون مقدس، در گرو ایمان به مسیح است. از اینجاست که جوآکیم یهودیان را که به عیسی مسیح ایمان نیاورده‌اند را ناتوان در فهم معنوی و روحانی و در نتیجه حقیقت می‌داند. ایمان به مسیح انقلابی درونی است که ظرفیت دریافت حقیقت در فرد می‌باشد و فرد یهودی در شرایط فقدان ایمان، خود را از این دریافت و فهم، که برآمده از لطف خداوند است، محروم می‌کند. جوآکیم تأکید می‌کند که بیانات او نه پیامبرانه است و نه الهام و وحی، بلکه خداوندی این دانش را به او اعطا فرموده که منشاء دانش پیامبران نیز بوده است. و اینجاست که خرد معنوی که هدیه‌ای است از سوی خداوند را طرح می‌کند؛ خردی که با لطف خداوند می‌تواند معانی پوشیده و پنهان کتاب مقدس را بر او آشکار کند. او تأکید می‌کند که لطف خداوند شامل حال او شده و دیگران اصرار ورزیده‌اند که با توجه به این لطف و فهم روحانی او از کتاب مقدس، سکوت بر او جایز نیست. در نتیجه جوآکیم نه مدعی آیین است که دانشش محصول الهام و دریافت از سوی خداوند، بدون مطالعه‌ی کتاب مقدس است، و نه آنرا ناشی از مطالعه بدون الهام و لطف خداوند می‌داند. بلکه یکی دیگری را سبب شده است و هر دو تفسیری نوین از کتاب مقدس را پدید آورده‌اند. نسبت خرد روحانی و دو عهدین قدیم

⁹ Reeves, Hirsch-Reich. *the Figurae*, p. x

Grundmann, Herbert. *Studien über Joachim von Fiore : mit einem Vorwort zum Neudruck.* ¹⁰

Stuttgart: Teubner, 1975. p. 19

Grundmann. op. cit. ¹¹

Grundmann. op. cit. 21¹²

¹ Joachim of Fiore,³ 'Letter to all the Faithful', in McGinn, Bernard (Translation and Introduction). *Apocalyptic spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola.* New York: Paulist Press, 1979, p. 113

¹ Reeves, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages: a study in Joachimism,* Oxford University Press, 1969. p. 17

و جدید در اینجا آشکارا نسبتی تثلیثی است. همانطور که روح القدس از پدر و پسر هر دو ناشی می‌شود، خرد روحانی نیز از هر دوی عهد قدیم و عهد جدید آمده و بدون آن، این نیز حاصل نمی‌آمد.

محور تأملات جوآکیم که در نسبت با مبحث تفسیر قرار می‌گیرد، تثلیث است. در واقع او با فهم خاصی که از تثلیث دارد و به سیاق خاصی که آن را تفسیر می‌کند، امکان صورت‌بندی ساختار فکری خود را یافته است. بنابر باور جوآکیم، خداوند تاریخ را به نحوی نظم داد که طبیعت تثلیثی الهی را آشکار کرده و از پرده برون افکند. خداوند، تاریخ را امری قرار داد که در آن تثلیث متجلی شود و در نتیجه انسان از طریق تاریخ بتواند به فهم و شناخت خدا نائل شده و در تثلیث، در تمام روابط آن - روابطی که وقتی در تاریخ قرار می‌گیرند، روابطی پویا هستند - تأمل کند. نزد جوآکیم رویدادهای تاریخی می‌باید به دقت مورد تأمل و بررسی قرار گیرند. رویدادهایی که در تاریخ آشکار و متجلی می‌شوند، تصویر واقعیت الهی در سطح روحانی هستند. دغدغه‌ی اساسی جوآکیم همواره این است که بتواند از سطح فهم تاریخی به سطح روحانی فرارود. این فراروی از تاریخت به سطح امر روحانی البته نکته‌ای است روش‌شناسانه. نه تنها نظریه‌ها - که چارچوب کلی ساختار فکری او از قبیل تقسیم سه‌یی تاریخ و فهم تاریخ مبتنی بر تثلیث و غیره را تشکیل می‌دهند - بلکه روش‌های تفسیری (die exegetische Methode) هستند که از اساس سپهر کلی اندیشه‌ی او را تشکیل می‌دهند. نظریه‌ها، برآیندی هستند از مبانی‌ای که روش‌های تفسیری برای وی ممکن کرده‌اند. در واقع سنت‌های تفسیری مهمی در جریان هستند که جوآکیم بدون تردید از آنها آگاه بوده است و از بسیاری وجوه، آنها را در آثار خود استفاده کرده است. این نیز حائز اهمیت است که او هیچگاه علیه مراجع مسیحی در قرون گذشته سخنی نگفته است.

روش وی در تفسیر که روشی مسیح‌محورانه (christocentric) است سهمی بسیاری داشته است در فهم تاریخ رستگاری (salvation history- Heilgeschichte) به مثابه نظریه‌ای مبتنی بر تثلیث که توسط پدران کلیسا مطرح شده و به ارث رسیده است. در واقع یکی از مبانی مهم ساختار تفسیری وی مسیح‌شناسی اوست. بنابر این مسیح‌شناسی، متون مقدس سطوحی دارند که تنها توسط فهم معنوی و روحانی و تفسیر تمثیلی - رمزی درک خواهد شد و جوآکیم تردیدی ندارد که مسیح تنها آشکار کننده‌ی راز (secreta et mysteria) در کتاب مقدس است. و منظور از آشکارکننده‌گی، بیان مقصد الهی در تاریخ انسانی است که بیان نشده و در پس پرده مانده است. به باور او عیسی مسیح در رستاخیز خود رازهای الهی را آشکار کرده است. مسیح آن است که فعال است و آشکار کننده. مسیح وحی می‌کند و این وحی آشکارکنندگی است. مسیح آشکار می‌کند و نه آنکه

West, 1983. p. 41^{۱۵}

West, op. cit.^{۱۶}

Grundmann. op. cit. 22^{۱۷}

Grundmann. op. cit. 22^{۱۸}

^{۱۹} این نکته جدای از پاسداشتن مرجعیت کلیسا، ناشی از فهم خاصی از گذشته است که جوآکیم بسیار بر آن تأکید کرده است. گذشته به هر سیاقی که طی شده باشد، اولاً برآمده از طرح الهی بوده و تحقق اراده‌ی خداوند است و ثانیاً چیزی است که آنچه هست و آنچه خواهد آمد بر آن پی‌ریزی خواهند شد. در نتیجه سخن نه در تقابل میان جدید و قدیم، بلکه در تطابق میان آنهاست.

West, op. cit. 42^{۲۰}

آشکار می‌شود. او فعال است و نه منفعل. این نکته البته یکی از تفاسیر جالب توجه در جوآکیم است. مسیح در تفاسیر غالب در کلام مسیحی، فرزند خداوند است که آشکار می‌شود. به دیگر سخن، مسیر یکی از اشخاص تثلیث است که در عالم ظهور کرده و آشکار شده است. اما جوآکیم در همین ظهور و رستاخیز، نوعی از آشکارکنندگی را ملاحظه می‌کند. مسیح در تاریخ آشکار می‌شود، اما با همین ظهور تاریخ را نیز آشکار می‌کند.

مسیح کسی است که بر مرگ فائق خواهد آمد و دگر بار زنده خواهد شد. این زنده شدن مسیح و پیروزی بر مرگ، و رستاخیز دگر بار وی، نوعی از آشکارکنندگی و وحی امر الاهی را نزد جوآکیم به همراه خواهد داشت. اینها اموری است که در آغاز مکاشفات یوحنا ذکر و بر آن تاکید شده است. آخرین کتاب از عهد جدید که مشهور است به کتاب مکاشفات، به هفت مهر اشاره دارد که تنها توسط «شیر یهودا» یا همان مسیح گشوده خواهد شد. در واقع سخن در هفت مهر و یا هفت پرده است که به تدریج توسط مسیح گشوده و معنای آن از پس پرده برون خواهد افتاد. در تفاسیر آینده‌بینانه‌ی این مکاشفات، مسیح با آشکار کردن این هفت مهر، رویدادهای عالم را مشخص خواهد کرد. در ابتدای مکاشفات آمده:

«و یکی از آن پیران به من می‌گوید گریان مباش! اینک آن شیر که از سبط یهودا و ریشه‌ی داوود است غالب آمده است تا کتاب و هفت مهرش را بگشاید.» (۵:۵)

جوآکیم بیان می‌دارد که مسیح معنای همه چیز را آشکار کرده و خواهد کرد. و البته منظور وی از «همه چیز»، همه‌ی رویدادها و نیز همه‌ی افراد تاریخ انسان است. هر چند وی تاکید می‌کند که انسان‌ها نمی‌توانند در یک زمان همه‌ی معنای وحی و معنای آشکار شده را دریابند و این کاستی در انسان و توانایی‌های او وجود دارد. به عبارت دیگر فهم انسان و استکمال این فهم، امریست تدریجی که در فرایندهای تاریخی و به واسطه‌ی امر الاهی گسترده شده و معانی رمزی آشکار خواهد شد. هر چند به باور وی این کاستی نیز توسط خود مسیح در انسان قرار داده شده است. مسیح است که از بعضی امور به انسان شناختی کامل داده و بعضی را در خفا و پنهان از او نگه داشته است. آنچه در خفا نگه داشته شده است رویدادهای زمان معاد، محنت (tribulation)؛ پیامبران دروغین، وحشت و دشواری است. اینها اموری هستند که جز در آخر الزمان بر انسان آشکار نخواهند شد. فرد نمی‌تواند جز به لطف و واسطه‌ی خداوند - در اینجا البته منظور از خداوند شخص دوم تثلیث یا مسیح است - معنای اموری که همچنان پنهان

^{۲۱} شیر نماد قبایل یهودا بود که در عهد عتیق نیز آمده است. داوود و عیسی هر دو از قبایل یهودا بودند و شیر یهودا در مکاشفه اشاره دارد به مسیح.
^{۲۲} در فصل نخست از این رساله توضیح داده‌ایم که چگونه با تفکیک و تمایز میان دو فهم یونانی و یهودی از طبیعت، دو فهم متفاوت از زمان و تاریخ پدید خواهد آمد و چگونه در فهم یهودی که بعدها به مسیحیت نیز راه یافت، طبیعت گسترده‌ی فعل و اراده‌ی خداوند است و تنها ارتباط با خداوند است که می‌تواند دریافتی از آینده بدست دهد. در نتیجه در حالی که در فکر یونانی طبیعت‌شناس ظهور می‌کند، در فکر یهودی - مسیحی پیامبر شکل می‌گیرد که عنصر اساسی آن نیز - آنگونه که در لغت‌شناسی واژه می‌تواند مشاهده کرد - خبر دادن از آینده است. مهمترین عنصری که در پیامبر در فهم یهودی - مسیحی وجود دارد، همین فهم و مشاهده‌ی آینده است که به هیچ طریقی، جز ارتباط با امر متعالی، شکل نخواهد گرفت.

^{۲۳} West, *op. cit.* 42

^{۲۴} End times را به معاد ترجمه کردیم که البته دارای ابهاماتی نیز هست. منظور زمان نهایی و پیش از ظهور دگر بار مسیح است که سختی و فساد در عالم جریان دارد.

هستند را دریابد. تنها راهی که در مقابل او قرار دارد این است که به مسیح ایمان آورده و از او کمک بخواهد. مسیح نیز البته رازها را بر کسی آشکار می‌کند که انتخاب شده است (electi).^۵ به بیان وی مسیح دانش راستین است.^۶

جوآکیم به تبعیت از پولوس قدیس تفاوتی قائل می‌شود میان انسان طبیعی یا حیوانی (viri animales) و انسان روحانی (viri spirituales). به باور پولوس رازهایی وجود دارد که تنها می‌تواند توسط انسانهای روحانی فهمیده شود و انسانهای طبیعی چنین توانایی ندارند. برای جوآکیم اما انسانهای^۷ طبیعی به معنای عام کسانی هستند که هنوز به جهان چسبیده و به آن وابستگی دارند. در معنایی دقیق‌تر این امر به یهودیان باز می‌گردد. بنابر این با دو گروه انسان مواجه خواهیم بود؛ آنان که به مسیح ایمان آورده و در انتها رازها بر آنها آشکار خواهد شد و آنان که با نفی و نپذیرفتن عیسی در مقام مسیح، در جهل مانده و روشنی را نخواهند دید. در معنایی دقیق‌تر، این یهودیان بودند که مسیح را انکار کرده و همچنان در تاریکی قرار دارند. جوآکیم این نکته را در مبحثی تفسیری از اعداد به خوبی توضیح داده است. جوآکیم در کنار اعداد سه چهار و هفت، بسیار به عدد دوازده پرداخته است. مقدس بودن عدد امری ریشه‌دار در فرهنگ‌های کلاسیک و به خصوص فرهنگ‌های دینی-رمزی بوده و از اساس به این معنی است که نیازمند تفسیر رمزی درباره‌ی اعداد هستیم. درک عددی جوآکیم نیز حاوی نکته‌ی مهمی است. بدون شک سنت مسیحی در فرضیات و نظریه‌های عددی منابع متفاوتی داشته است. فرهنگ مصر و بین‌النهرین تاثیر بسیاری را در این خصوص، به طور مستقیم و یا از طریق اندیشه‌ی یونانی، داشته است. عدد، واسطه‌ای است میان امر فراقلمی و امر عقلانی. در واقع واسطه‌ای میان امر معقول محض و امر محسوس. در واقع اعداد، امری هستند که توسط آن عقل الهی برای انسان-البته از طریق رازورزی (per enigmatem) - و عقل انسانی دسترس پذیر می‌شود. نزد جوآکیم نیز آنچه‌ی که دارای اهمیت است تطابق عددی میان رویدادها و افراد عهدین است. در واقع او به دنبال این است که تشابهی میان آنها در هر کدام بیابد و بر مبنای آن الگوهای تاریخی را

West, *op. cit.* 42^{۲۵}

^۲ Joachim of Fiore,^۶ "Letter to Abbot of Valdona", in McGinn, Bernard (Translation and Introduction). *Apocalyptic spirituality : treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979

West, *op. cit.* 42^{۲۷}

West, *op. cit.* 43^{۲۸}

^{۲۹} منطقه‌ای که در فارسی و عربی بین‌النهرین نامیده می‌شود، بخشی است شامل عراق، کویت، سوریه و بخشی از ایران و ترکیه‌ی امروزی. این نکته که این منطقه در کلیت آن در زبان‌های باستان معادل داشته، نشان از اهمیت درونی آن است. این بخش که محدوده‌ی میان دو رود دجله و فرات را تشکیل می‌دهد، در زبان‌های یونانی، عبری، آرامی، سریانی و عربی همگی به یک معنا و همان سرزمینی که میان دو رود قرار دارد بکار می‌رفت. اهمیت این بخش به طور کلی از حکومت‌ها و فرهنگ‌هایی است که بر آن فرمانروایی نموده‌اند. در حدود سال ۱۵۰ پیش از میلاد این منطقه تحت قلمروی پارت‌ها بود و پس از آن تا سده‌ی سوم میلادی، امپراتوری روم فرمانروایی آن را بدست گرفت. در سالهای نخستین سده‌ی سوم بود که ساسانیان به مدت بیش از چهار قرن، تا هنگامی که اعراب بر آنها پیروز شدند، حاکمیت را در این منطقه در دست داشتند. از زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگونی که در این منطقه وجود داشته است می‌توان اهمیت آن را در انتقال مفاهیم به اروپای غربی دریافت.

West, *op. cit.* 16^{۳۰}

مورد درک قرار دهد. «ابراهیم و زکریا، سارا و الیزابت، اسحاق و یحیی تعمید دهنده، یعقوب و عیسی مسیح، دوازده خاندان عهد قدیم و همین تعداد حواریون، و همه‌ی موارد مشابه می‌بایست به عنوان تطابق میان دو عهدین فهم شده و به صرفاً به عنوان تفسیری تمثیلی».^۱

او از دو طریق به اهمیت عدد دوازده می‌رسد. نخست با تقسیم نامساوی عدد دوازده به دو عدد هفت و پنج، و دیگری با جمع سه و چهار که به هفت دست می‌یابد و در کنار آن قرار دادن پنج. اعداد سه و چهار برای وی دارای ارزشی تفسیری هستند. چهار به طور سنتی عددی است برای عالم فیزیکی. زمین در روز چهارم خلق شد، ماده از چهار عنصر تشکیل شده است، سال چهار فصل دارد. سه اما عددی است که ارتباط با امر روحانی دارد و بالاترین دلیل آن تثلیث است. چهار، امر زمانی است و مربوط به این دنیا است و با قرار گرفتن در کنار سه، در واقع پیوندی برقرار می‌شود میان امر مادی و امر روحانی و کمال حادث می‌شود. هفت عدد کمال و تمام شدن کار خداوند است. در هفت است که امور به پایان می‌رسند. هفت اساساً عددی روحانی است و ارتباطی نیز به زمان دارد. برای مثال هفت روز آفرینش و هفت روز هفته. در تفکر مسیحی، زمان امری زمینی نیست، بلکه به وسیله‌ی قدرتی روحانی به جهان مادی آورده شده است. جوآکیم اما پنج را در کنار آن قرار داده و با رسیدن به دوازده، مبحث تفسیری مهمی را بیان می‌کند. به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی ریشه در مطالعات وی از عهد قدیم داشته و باز می‌گردد به دوازده قبیله‌ی اسرائیل که در دو بخش تقسیم شده بودند: پنج قبیله در یهودا و هفت قبیله در اسرائیل شمالی. او سپس عدد پنج را در عهد جدید و پنج کلیسای اصلی ردیابی می‌کند که ابتدا و با نام پطروس تاسیس شدند و سپس هفت کلیسای شرق که پس از آن و با نام یوحنا شکل گرفتند. سپس به پنج حس فیزیکی و هفت هدیه‌ی روحانی اشاره می‌کند. از اینجاست که وی از دو عدد پنج و هفت، به دو ساحت گوناگون می‌رسد: متاخر و متاخر و درونی و بیرونی. دو شخصیت محبوب وی یعنی پطروس و یوحنا بنابر همین متقدم و متاخر تفسیر می‌شوند: ابتدا پطروس و پس از او یوحنا به کلیسای مقبره‌ی مقدس و یا کلیسای رستاخیز وارد می‌شوند. مطابق سخن مسیح نیز، پطروس نخست خواهد مُرد، اما یوحنا تا رستاخیز دوم زنده خواهد ماند. بنابر تفسیر جوآکیم بیرون و درون همواره دلالت دارند بر عهدین قدیم و جدید (the Letter and the Spirit).

این نکته البته ارتباطی دارد با فهم و تفسیر میان یهودیان و مسیحیان در ساختار فکری جوآکیم. یهودیان گرفتار در فهم ظاهری و لفظی کتاب مقدس هستند و نمی‌تواند به معانی باطنی رسوخ کنند. ولی مسیحیان قائل و همچنین توانا به فهم باطنی و رمزی کتاب هستند. روحانی شدن انسان -اینکه انسان بتواند حقایق روحانی را توسط عقل خویش درک کند- تنها از طریق مسیح، و

^{۳۱} Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 120

^{۳۲} West, op. cit. 19

^{۳۳} West, op. cit.

^{۳۴} هفت هدیه‌ی روحانی که بنابر نوشته‌ی پدران کلیسا توسط روح‌القدس به انسان داده می‌شود.

^{۳۵} کلیسای مقبره مقدس (Church of the Holy Sepulchre) که در زیرزمین آن مکانی قرار دارد که به باور مسیحیان قبر عیسی مسیح در آنجا واقع شده است. کلیسای مرقد مقدس از بناهای با اهمیت مذهبی اورشلیم است. کلیسای مقبره‌ی مقدس، به دستور کنستانتین، امپراتور روم که به آئین مسیح گروید، در اورشلیم بنا شد

بواسطه‌ی غسل تعمید شدنی است. بنابراین عبور از فهم ظاهری و لفظی به فهم باطنی-رمزی تنها از طریق ایمان درونی به مسیح قابل تحقق است. جوآکیم فهم ظاهری را مانند دوره‌ی کودکی انسان می‌داند. فردی اگر یکبار فهم ظاهری را بدست آورد باشد، می‌باید بالغ شده و در پی فهم روحانی برآید. نزد وی دست یافتن به امر روحانی و به عبارت دیگر فهم متن مقدس با عنایت به روح القدس به این معنی است که فرد از امور و موضوعات تاریخی، به ایمان دست یابد. به دیگر سخن ایمان است که فهم را در پی خواهد داشت و بخش عمده‌ای از این فهم در ساختار فکری او، فهمی آست تاریخی که همتافته با کلام می‌باشد. رازی پنهان در سرتاسر تاریخ وجود دارد، اما نسل انسان تنها در روزهای واپسین (*novissimis diebus*) می‌تواند به تمامی به آن پی‌برد. خرد روحانی عصر سوم، همان راز و همان گشاینده‌ی راز است؛ میراث متاخری که تاریخ برای آن (و در واقع هویدا شدن آن) انتظار کشیده است. از اینجا نتیجه می‌شود که پنج قبیله، پنج کلیسا، پنج حس فیزیکی نمایانگر میراث ناتمام دو عصر نخست هستند، در حالی که هفت قبیله، هفت کلیسای یوحنا و هفت هدیه‌ی روحانی دلالت دارند بر میراث نهایی عصر سوم. میراثی که در دو عصر نخست پنهان بود. در نتیجه، هر جایی که در نوشته‌های جوآکیم هفت/پنج بیان می‌شود، با خود وعده‌ی پنهانی را به همراه می‌آورد که تا زمان فرارسیدن عصر سوم و روح القدس آشکار نخواهد شد. این تقسیم نامعمول دوازده به هفت و پنج در مقابل تقسیم آن به دو شش که معمول است- امری اساسی در مفهومی است که به رابطه‌ی میان جسم (*corpus*) و روح (*anima*) و نمادپردازی آن می‌پردازد کند.

اما جوآکیم از اینجا گامی به پیش نهاده و از همین الگوی عددی راهی برای انتقال از تفسیر دویی تاریخ به تفسیر سه‌یی باز می‌کند. در دوره‌ی نخست سخن از هفت و پنج قبیله بود، در دوره‌ی دوم هفت و پنج کلیسا، بنابراین آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که همین نسبت در دوره‌ی سوم، که عصر روح القدس است بروز خواهد نمود؟ به دیگر سخن وی با توجه به الگویی عددی که آن را از کتاب مقدس استخراج و تکرار آن را در اعصار تاریخی مشاهده می‌کند، باور دارد که همین الگو دگر بار تکرار خواهد شده و این امر راهی در مقابل او می‌گشاید برای فهم زمان آغاز عصر سوم. در خصوص عصر سوم بیان می‌کند که پنج همان پنج صومعه‌ی سیسترسی

^{۳۶} هر چند وی توضیح می‌دهد که فهم روحانی به معنای فهم و البته بیانی پیچیده و دشوار نیست، بلکه کودکی کمسال نیز به آسانی معنای آن را در می‌یابد. ر.ک. به:

Joachim of Fiore, "Letter to all the Faithful", op. cit. 114

West, op. cit. 44^{۳۷}

^{۳۸} تقدم و تاخر ایمان و فهم البته یکی از موضوعات اساسی در کلام مسیحی سده‌های میانه است. جوآکیم در این خصوص باوری اوگوستینوسی دارد و ایمان به مسیح را شرط ضروری فهم تلقی می‌کند.

Figurae 13^{۳۹}

^{۴۰} هر چند تفسیر عددی پنج و هفت دارای سابقه‌ای در غرب بوده است. در بابل عدد پنج عددی بود که دفع بلا و رنج می‌کرد، و عدد هفت رمز قداست بود. در تفکر دینی یونان پنج و هفت در واقع نمایانگر وجود دوگانه‌ی آنن بودند: مادر مادی و باکره‌ی غیرمادی. در مسیحیت نیز این اعداد وجود داشته و دارای کارکردی رمزی بودند. اما فهمی که جوآکیم از آن ارائه می‌دهد، مانند ساختار کلی اندیشه‌ی تفسیری او، پیشینه‌ای ندارد (*Figurae 14*). جوآکیم در واقع تلاش می‌کند که این عناصر نمادپردازانه را جهت فهم و بیش از آن پیش‌بینی تاریخ صورت‌بندی کند.

است، اما رازگونگی و ظهور عدد هفت هنوز آشکار نشده است. به دیگر سخن درباره‌ی عدد هفت در عصر سوم تاکنون - تا زمان وی - هیچ چیزی دانسته نشده است. بنابراین او این نکات را یادآور می‌شود: ۵ قبیله، ۵ کلیسا، ۵ قرص نان، ۵ حس فیزیکی، ۵ مذهب، ۵ کتاب تاریخی در عهد جدید، ۵ کار و عمل عیسی از سوی و ۷ قبیله، ۷ کلیسا، ۷ رقص نان، ۷ فضیلت روحانی، ۷ مذهب، ۷ بخش مکاشفه، ۷ کار عیسی از سوی دیگر. سپس هفت و پنج مذهب را به کلیساهای یوحنا و بطروس نسبت می‌دهد. در واقع در هر عصری، پنج، در فرایندی به هفت تبدیل می‌شود و این فرایند در دو عصر پیشین قابل مشاهده است. او نه بر تمایز میان گروه‌های پنجی و هفتی، بلکه به انتقال میان آنها می‌اندیشد. پنج حس، در اساس می‌تواند به هفت تغییر شکل دهند. به این نحو که به لامسه (tactus) دو حس دیگر می‌تواند اضافه شود. به همین قیاس به پنج مذهبی که متعلق به بطروس هستند، دو مذهب دیگر، یعنی پرهیزکاران و عامیون (ordines continentium et Laycorum) می‌تواند اضافه شود و در نتیجه پنج مذهب بطروس در مطابقت با هفت مذهبی قرار می‌گیرد که متعلق به یوحنا هستند. همچنین می‌توان نشان داد که شهر آسمانی اورشلیم، دارای پنج بخش است. اما بخش پنجم خود دارای دو بخش دیگر نیز هست که شامل پرهیزکاران و عامیون می‌باشد. اما شهر به هر حال يك شهر است. از این نکته جوآکیم نتیجه‌ای با اهمیت بدست می‌دهد. درحالی که فرد می‌تواند انتظار داشته باشد که هفت مذهب یوحنا، که به عنوان میراث متاخر در دوره‌ی سوم نقش دارد، در بالاترین سطح معنویت و پایین‌ترین سطح مادیت صورت بندی شود، اما اینجا پنج کامل شده در هفت در پایین‌ترین سطوح مذهب و در واقع در بخش بیرونی روح القدس متحقق می‌شود. به طور کلی فرایند شکل‌گیری مذهب و میزان اهمیت آن در عصر سوم تغییر کرده و انسان است که با توجه به خرد روحانی دارای اهمیت می‌گردد. این نکته یکی از مسائل مهمی است که در عصر سوم طرح می‌شود. جوآکیم همین فهم از پنج و هفت را در آثاری مانند پسالتریم نیز تکرار می‌کند و گاهی نکاتی را به آن می‌افزاید. در واقع فهم و دریافت دوره‌ی سوم ناشی از فهم و دریافت^۴ دو عدد پنج و هفت و نسبت میان آن دو بوده است و این راهی است که جوآکیم برای فهم آن در پیش داشته است و از تفسیر عددی استخراج می‌گردد.

این نکات آشکار می‌کنند که برای جوآکیم تفسیر عددی متون مقدس از چه اهمیتی برخوردارند. در واقع وی تمام محتوای آثار خود و تطابقی که میان تقسیم بندی‌های تاریخی مشاهده می‌کند را بر مبنای همین تفاسیر عددی استخراج می‌کند. در کتاب

⁴ De septem vero usque modo nulla est manifesta cognitio

Figurae, 16^{۴۲}

⁴ De vita activa designata in Petro et de contemplativa designata in Ioanne

incessus pedum et opus coniugii^{۴۴}

Figurae, op. cit. ^{۴۵}

Figurae, op. cit. ^{۴۶}

Reeves, *prophecy*, p. 26^{۴۷}

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 125^{۴۸}

تطبیق جوآکیم به دنبال هماهنگی عددی در اعصار تاریخی متفاوت است و همین امر را مبنای تقسیم‌بندی‌های خود قرار می‌دهد. در بخش پیش نشان دادیم که این الگوهای عددی چگونه از تعداد نسل‌هایی بدست آمد که در متون مقدس قرار دارند. نزد جوآکیم فرد می‌تواند با اشخاص و رویدادهای کتاب مقدس آغاز کند و معنای کلامی و الاهی درون آنها را فهم کند و از اینجا با تاریخ مقدس آشنا باشد. در واقع او در فرایند تفسیر به مطابقت عددی اندیشیده و نه مطابقت ارزشی. اینجاست که جوآکیم^{۴۹} دوازده اصل «روحانی» (Spiritual) را به کار می‌گیرد که در واقع اصول هماهنگی و هارمونی هستند و آنها را در دو گروه قرار می‌دهد: پنج اصل در فهم رمزی و تمثیلی (allegoricus intellectus) و هفت اصل در فهم تیپولوژیک یا سنخ‌شناسانه (typica intelligentia). اصول تمثیلی به گفته‌ی او طرق فهم انجیل به نحوی عام است. تمثیل را نیز اینگونه تعریف می‌کند: شباهت چیز کوچک به چیز بسیار بزرگ.

هر کدام از اصول پنج‌گانه انواع فهم تمثیلی هستند که چیزهای کوچک را به امر بسیار بزرگ پیوند داده و مرتبط می‌کنند. این اصول گستره‌های متفاوت فهم را شامل می‌شوند. برای مثال در این دسته‌بندی ابراهیم بر مبنای يك اصل می‌تواند در میان عامیون قرار گیرد و بر مبنای اصلی دیگر خدای پدر باشد - هر چند منظور این نیست که ابراهیم خود خدای پدر است، بلکه دوره‌ی خدای پدر را بازنمایی می‌کند. پنج اصل نخست عبارتند از فهم تاریخی، فهم اخلاقی، فهم استعاری، فهم تأملی، فهم حکایی. فهم تاریخی (historia intelligentia) با توجه به ارزش و کیفیت رابطه، فرد را به فرد پیوند می‌دهد. برای مثال در این فهم، سارا، یکی از همسران ابراهیم، نشان دهنده‌ی زنی آزاد است، اما هاجر، نمادی است از نبود آزادی و بردگی. جوآکیم می‌داند که این فهم تاریخی قدری متمایز است از اصول هماهنگی. فهم تاریخی می‌تواند در راستای نصاب اخلاقی مورد استفاده قرار گیرد - برای مثال: مانند سارا باش! - در حالی که اصول هماهنگی و تطبیق تنها تطابق عددی میان چیزهای تاریخی هستند.

خرد و فهم اخلاقی (Moralis intelligentia) در واقع شباهت یک چیز دیدنی به یک چیز نادیدنی است. برای مثال هاجر برده‌ی بدن است، اما سارا نماینده‌ی لذت روحانی است. فهم استعاری و روحانی (tropologica intelligentia) اما بر چنین مبنایی نیست، بلکه در سطحی استعاری قرار دارد و باور دارد که در چنین سطحی کلام و اراده‌ی خداوند آشکار می‌شود. در چنین نظریه‌ای سارا دلالت دارد بر فهم روحانی کلام خدا. فهم تأملی (intelligentia contemplative) راهی را فراهم می‌کند که در آن انسان از گوشت و بدن فراتر رفته و بتواند به روح توسل جوید.

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 120^{۴۹}

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, op. cit. 120^{۵۰}

^{۵۱} همسر ابراهیم و مادر اسحاق است و در میان یهودیان مقامی بسیار والا داشته است.

^{۵۲} پولس در نامه‌ای که به غلاطیان نوشت، هاجر را با عنوان «مادر شریعت» ذکر کرد.

West, op. cit. 44^{۵۳}

در نهایت فهم حکایی (*anagogica intelligentia*) به انسان می‌آموزد که هر آنچه زمینی است را خوار بشمارد و به هر آنچه آسمانی است عشق بورزد: در این فهم هاجر دلالت دارد بر همین زندگی اینجهانی، و سارا دلالت دارد بر زندگی آینده و در واقع آنچه‌ی که خواهد آمد.

جوآکیم تاکید می‌کند این پنج طریق تفسیر تمثیلی، در واقع راهی مناسبی برای فهم رازورزانیگی تثلیث هستند. در این تفسیر رابطه‌های گوناگون اشخاص تثلیث با یکدیگر و نیز رابطه‌ی آنها با موجودات قابل فهم است.

مبتنی بر تفسیر سنخ‌شناسانه، اشخاص تاریخ رستگاری همان انواع کلیسا هستند. جوآکیم این نوع از فهم را در تفسیر سنخ‌شناسانه با تعریف آنها و نامگذاریشان تفکیک نمی‌کند، بلکه تنها در مورد آنها مثال می‌زند. در کتاب تطبیق جوآکیم مثال هاجر و سارا را بیان می‌کند، اما در پسالتروم ابراهیم را نیز وارد می‌کند. ارتباط زیادی است میان این شکل از تفسیر و فهم تاریخ از سویی و تثلیث از سویی دیگر. جوآکیم از اوگوستینوس، در پاسخ به طرفداران آریوس نقل می‌کند که تفاوتی نیست که انسان کدامیک از اشخاص تثلیث را فربخواند، پدر، پسر یا روح‌القدس را؛ خداوند در هر صورت پاسخ خواهد داد.

بر مبنای اولین فهم تفسیر سنخ‌شناسانه که مطابق است با پدر، ابراهیم نماینده‌ی روحانیون یهودی است، هاجر نماینده‌ی مردم اسرائیل است، و سارا نماینده‌ی خاندان لاوی فرزند یعقوب. بر طبق فهم دوم که مختص پسر است، ابراهیم نماینده‌ی اسقف‌ها، هاجر نماینده‌ی کلیسای عوام^۷ و غیر روحانیان (*the church of the laity*)، و سارا نماینده‌ی کلیسای کشیشان (*the church of the clerics*). مطابق با فهم سوم تفسیر سنخ‌شناسانه که به روح‌القدس اختصاص یافته، ابراهیم نماینده‌ی روحانیتی رهبانی، هاجر نماینده‌ی مردم غیرروحانی که تحت قوانین رهبانی زیست می‌کنند (*conversi*) و سارا نماینده‌ی کلیسای راهبان است. جوآکیم بیان می‌کند که تفسیرهای چهارم و پنجم و ششم چندان عمومیت ندارند و خود او نیز به سرعت از آنها عبور می‌کند. بر مبنای فهم چهارم که وابسته به پدر و پسر است، ابراهیم دلالت دارد بر اسقف‌های یهودی و یونانی، هاجر دلالت دارد بر کنیسه‌ها و سارا بر کلیسای یونانی. بر مبنای فهم پنجم که به پدر و روح‌القدس وابسته است، ابراهیم دلالت دارد بر روحانیت یهودی و اسقف‌های لاتین، هاجر دلالت دارد بر کنیسه (همانطور که در فهم چهارم بود)، و سارا دلالت دارد بر کلیسای لاتین. بر طبق فهم ششم که در ارتباط با پسر و روح‌القدس است، ابراهیم دلالت دارد بر روحانیت عصرهای دوم و سوم، هاجر دلالت دارد بر کلیسای کارگران (منظور از کارگران کسانی است که زیستی مبتنی بر فعالیت را هدایت می‌کند و چنین نوعی از زندگی دارند. لازم به یادآوری است که این نکته در مقابل کلیسا و فهم مبتنی بر تأمل و مراقبه قرار گرفته است). و سارا دلالت دارد بر کلیسای روحانی، که منظور سکوت و مراقبه و تأمل روحانی است.

West, *op. cit.* 45^{۵۴}

^۵ باورمندان به تمایز جوهری میان اشخاص تثلیث. نظریات آریوس در شورای چهارم نقیه رد و بدعت خوانده شد.

^{۵۶} لاویا لوی (در عبری به معنی نزدیکی و اتصال)، بر اساس کتاب پیدایش، سومین پسر یعقوب از لیه و یکی از دوازده قبیله‌ی اسرائیل بود. برادران لاوی، رثوین، شمعون، یهودا، یساکار و زبولون و خواهرش دینه بود. بر اساس تورات، لاوی و شمعون انتقام خواهر خود دینه را از حویان گرفتند. یعقوب پس از آگاه شدن از این امر، ایشان را توبیخ می‌کند. لاوی با زنی به نام ملکاه دختر ارام ازدواج کرد؛ وی پدر قهات، پدر بزرگ عمران و جد اعلا‌ی موسی بود. پسران لاوی، بزرگان قبایل گرشوم، قهات و مراری شدند. و با یعقوب به مصر رفتند و نسل آن‌ها در زمین جوشن ماندند و بعدها خانواده کاهنین را به وجود آوردند که لاویان نام گرفت.

bishops^{۵۷}

46 West, *op. cit.* ۵۸

بر مبنای فهم هفتم تفسیر سنخ‌شناسانه که با هر سه شخص تثلیث در ارتباط است، هاجر نماینده کلیساهای اعصار اول و دوم است که زیستی فعال را هدایت می‌کند - این زیست فعال در مقابل زیست تأملی است که در تفسیر تمثیلی و به عنوان فهم تمثیلی عنوان شده است -، سارا نماینده‌ی کلیسای تأمل، صلح و آرامش دوره‌ی (etas) هفتم است. جوآکیم می‌گوید چهار فهم اول، دوم، سوم، و هفتم سنخ‌شناسانه است که به نحو عام مورد استفاده قرار می‌گیرد و خود او نیز در ارتباط با شرح داستان آفرینش اجناس در کتاب تطبیق در بخش‌های ۶۱ تا ۷۳ آنها را مورد استفاده قرار داده است. نخستین فهم سنخ‌شناسانه با عصر اول، دومین با عصر دوم، سومین با عصر سوم، و چهارمین با دوره‌ی هفتم جهان، در تفسیر هفت‌بخشی تاریخ، در ارتباط است.

نکته‌ای مهم در این میان وجود دارد و آن اینکه جوآکیم علیرغم تقسیماتی که در تاریخ انجام می‌دهد به نوعی وحدت در تاریخ باور دارد. به عبارتی دیگر برای وی تاریخ انسانی تاریخی واحد است و بر اساس مقوله‌ی وحدت قابل درک است. یکی از شواهد مثال این نکته سخن در باب تطابق میان عهد قدیم و عهد جدید است. به عبارتی دیگر نمی‌تواند جز این باشد. به این دلیل واضح که تاریخ گسترده شدن امر الهی است و خدا در ذات خود اگرچه سه شخص است، اما دارای نوعی وحدت است. الگویی واحد نیز در تاریخ جریان دارد. الگویی که جوآکیم توانسته بر مبنای مشاهده و تفسیر عددی عهدین دریابد. بر مبنای این الگو، شخصیت‌های يك عهد به افراد عهد دیگر خیره شده‌اند - این به معنای شباهت آنهاست - شهر و شهر، امّت و امّت، مذهب و مذهب، جنگ و جنگ، و همه‌ی امور بر مبنای الگو شکل می‌گیرند. تفاوت تنها در این است که این امور در عهد قدیم بیشتر به جسم و گوشت ارجاع دارند و در عهد جدید بیشتر به روح. هرچند این نکته می‌باید افزوده شود که همانگونه که در پیشین روح نیز وجود داشته است، در پسین نیز جسم و گوشت وجود دارد و در واقع تاحدودی در یکدیگر ادغام شده‌اند. به دیگر سخن در حالی که بیان می‌کند میان عهدین تشابه و تطابق وجود دارد، این تطابق اما نافی تمایز نیست. تمایز میان آنها همانطور که آمد از اساس میان جسم و روح است، تفاوتی از جنس زمین و آسمان، و از جنس ماه و خورشید. مخاطب می‌باید در ذهن داشته باشد که اگرچه تطابق وجود دارد، اما يك بخش از تطابق به امر مادی و دیگری به امر روحانی ارجاع دارد.

به باور جوآکیم نظریه ارتودوکس در ارتباط با خداوند این است که خداوند واحد است، بدون در هم تنیدگی اشخاص، و تثلیث است بدون تقسیم جوهر. به دیگر سخن خداوند دارای وحدت است، اما این وحدت باعث از میان رفتن تمایز میان اشخاص نخواهد شد و نیز در حالی که تثلیث است، تمایز میان اشخاص در تثلیث تمایزی جوهری نمی‌باشد، بلکه آنان در عین حال که متمایزند، به لحاظ جوهری دارای وحدت‌اند. وی به وحدت در جوهر الهی در تثلیث باور دارد که در طبیعت خود، امری است بسیط. خداوند تغییر نخواهد کرد، رنج نخواهد برد، کاهش و افزایش نخواهد داشت. خداوند، همانی است که بود، هست و خواهد بود. اما تمایز در تثلیث مبتنی بر «خاستگاه» (origin) آنها در همان طبیعت ساده‌شان است. منظور از خاستگاه در اینجا این است

West, *op. cit.* 45-6^{۵۹}

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, *op. cit.* 122^{۶۰}

^۶ Joachim of Fiore, *Liber Concordie*, 5v-6r, quoted in West, *op. cit.* 48

West, *op. cit.* 48^{۶۲}

که پدر واجب الوجود است و از چیزی هست نشده است (ingenitus a nullo)، پسر از پدر هست شده است (genitus natus) و روح القدس از هر دو (ab utroque procedens). این مناسبات در تثلیث مناسباتی سرمدی است. خدای پدر متولد نشده است و ریشه‌ی در امری دیگر ندارد، اما پسر از پدر نشأت گرفته است. روح القدس اما نه تنها از پسر، بلکه هم از پسر و هم از پدر ناشی می‌شود. این نکته البته تالی‌های مهمی در فهم تاریخی جوآکیم دارد. یکی از مهمترین این تالی‌ها حفظ گذشته به عنوان ستون‌های اکنون و آینده است. در واقع گذشته و آنچه در آن است که می‌تواند ظهور اکنون و آینده را ممکن کند. در نتیجه نفی گذشته، نفی امکانات اکنون و آنچه‌ی است که خواهد آمد. تمام تاریخ مبتنی بر طرحی الاهی پیش می‌رود و هر آنچه رخ داده است و رخ می‌دهد، ناشی از علم و اراده‌ی خداوند است. از اینجا است که وی بر حفظ عهدین قدیم و جدید و تفسیر متفاوت آنها تاکید می‌کند.

۶

۳

به طور کلی جوآکیم در ارتباط با مسئله‌ی تثلیث و ارتباط اشخاص تثلیث با یکدیگر موضعی را اتخاذ کرده است که اوگوستینوس طرح کرده و با همان رویکرد در مقابل بدعت‌های کسانی چون آریوس و سابلیوس پاسخ‌هایی ارائه می‌دهد. به باور او اشخاص تثلیث از یک جوهر هستند و ارتباطشان مبتنی بر خصوصیات است که هر کدام دارا بوده و همین خصوصیات و ارتباط، تمایز میان آنها را نیز پدید می‌آورد. در واقع نام هر کدام از آنها در ارتباطی نهفته است که با دیگر اشخاص دارد. پسر، پسر نامیده می‌شود، از آنجا که دارای پدری است؛ پدری که نامش از متولد نشدنش ناشی شده است. روح القدس نیز نامش از برآمدن از هر دوی پدر و پسر آمده است. برای مثال در حالی که پدر بی زمان و سرمدی است، پسر و روح القدس زمانمند بوده و در زمان قرار داده شده‌اند. در همین راستا وی پنج ارتباط را میان اشخاص می‌شمارد. (۱) ارتباط پدر با پسر، چرا که پدر در واقع یک پدر یک پسر است. (۲) ارتباط پسر با پدر، آنچنان که پسر یک پسر یک پدر است. (۳) ارتباط پدر و پسر با روح القدس که هر دوی آنها روح القدس را نازل کرده‌اند. (۴) ارتباط روح القدس و پسر با پدر است، چرا که هر دو از پدر ناشی شده‌اند و (۵) ارتباط هر سه آنها با هر موجودی است، چرا که سه شخص در واقع یک خدا و یک خالق هستند.

۶

۴

از سویی دیگر درست است که همه‌ی افراد تثلیث در امور و کارهای الاهی دخیلند، اما خصوصیت هر شخصی از آنها وجه بارز هر امر و هر کاری است که انجام می‌شود. جوآکیم از لفظ خصوصیت (proprium) برای نشان دادن این تمایز استفاده می‌کند. برای مثال خصوصیت پدر، پدر بودن است و خصوصیت فرزند، فرزند بودن و روح القدس، روح القدس بودن. زمانندی خصوصیت پسر و روح القدس است. خصوصیت پسر است که به این جهان فرستاده شود. همینطور روح القدس و از این طریق در زمان قرار می‌گیرند. جوآکیم از proprium استفاده می‌کند و تاکید می‌کند که این خصوصیات از وحدت الاهی و یگانگی جوهری نمی‌کاهد. به عبارت دیگر اگرچه هر شخصی خصوصیت خاص خود را دارد، اما این خصوصیت از وحدت جوهری میان آنها نمی‌کاهد. همچنین واژه‌ی proprietas برای اسناد و نیز تعلق خصوصیت به یکی از اشخاص استفاده می‌کند. برای مثال، خرد، proprietas (خصوصیت ویژه‌ی) پسر است. یعنی خصوصیتی که مربوط به طبیعت خاص شخص است و می‌تواند به آن تعلق

Joachim of Fiore, *Liber Concordie*. op. cit. 120^{۶۳}West, op. cit. 54^{۶۴}

داشته باشد. ترس کیفیتی است که به دلیل طبیعتش به پدر تعلق دارد (*pertinet proprie*). *pertinet proprie* به این معناست که ترس کیفیت متعلق به پدر است، یعنی کیفیتی که به او تعلق می‌گیرد، در حالیکه برای مثال نظام رهبانی نه متعلق به روح‌القدس، بلکه منتسب به اوست (*ascribitur proprie*).^۶

جوآکیم این اصطلاحات را به منظور تبیین هرچه بیشتر دریافتش از تثلیث و نگاه تاریخی‌اش استفاده می‌کند. وی مدعیات آریوس را مبنی بر تمایز جوهری اشخاص تثلیث با استفاده از مواضع اوگوستینوس از سه جهت پاسخ می‌دهد. آریوس در اوایل سده‌ی چهارم اعلام کرد که پسر مخلوق است و با اینکه پیش از دیگر موجودات توسط پدر خلق شده است، اما سرمدی و هم‌جوهر با او نبوده و دارای جوهری الاهی نیست. پسر حتی نمی‌تواند خدای نامولود را، که تنها خدای حقیقی^۷ است، به طور کامل بشناسد. در نتیجه میان اشخاص تفاوتی جوهری وجود دارد. مثالی که جوآکیم در این خصوص می‌زند مثال درخت است، مثالی که علاقه‌ی بسیاری به آن جهت تصویر کردن نظریه‌هایش دارد و احتمالاً با توجه به آثار اوگوستینوس به آن توجه کرده است. او چندین شکل از خطا را در خصوص مباحث مربوط به تثلیث در آرای پیشینیان بازمی‌شناسد. به باور او طبیعت الاهی چونان درخت نیست. چرا که، برای مثال، زیتون، خرما و انجیر هر سه درختند، اما طبایعی گوناگون دارند و این دقیقاً خطایی است که به باور جوآکیم آریوسی‌ها مرتکب می‌شوند. یعنی تصور کردند که هر کدام از اشخاص تثلیث می‌باید دارای جوهری مخصوص به خود باشد و در نتیجه میان آنها تمایزی مبتنی بر جوهر وجود دارد. خطای دوم این است که جوهر الاهی را همچون سه درخت زیتون تصور کنیم؛ یعنی یگانگی در جوهر و تفاوت در کالدهای گوناگون. به این معنا که گمان کنیم افراد هیچ تفاوتی نه در جوهر و نه در امور دیگر، جز در کالبد با یکدیگر ندارند. این خطایی است که به باور جوآکیم سابلیوس و مدافعان او مرتکب شدند. آنها باور داشتند که خداوند یکی است: پدر، پسر و روح‌القدس. یعنی یک خدا اما در سه وجه متفاوت و در نتیجه قائل به اشخاص گوناگون در تثلیث نبودند. خطای سوم این است که تثلیث یک درخت است؛ جوهر الاهی ریشه‌ی آن و اشخاص چونان شاخه‌های درخت. و این خطایی است که به ترتیب می‌انجامد. در این مثال -اگرچه به خطای دوم نیز قدری شباهت دارد- به باور جوآکیم جوهر الاهی امری قلمداد می‌شود جدای از اشخاص و چیزی چهارم (*quartum aliquid*) خواهد بود و آنگونه که در بخش نخست نشان دادیم، جوآکیم قویاً باور دارد که پتروس لمباردوس در تأملاتش در خصوص تثلیث مرتکب این خطا شده است. به دیگر سخن در این مورد آنچه به عنوان جوهر قلمداد می‌شود، خود چیزی جدای از اشخاص بوده و در نتیجه نوعی از تربیع حاصل می‌شود.

جوآکیم در مقابل خطاهایی که باور دارد آریوسی‌ها و سابلیوسی‌ها مرتکب شده‌اند از سه جهت پاسخ می‌دهد. وی بیان می‌دارد که اولاً خداوند دارای یک جوهر بوده و در طبیعت خود بسیط است و به هیچ وجه تمایزی جوهری در اشخاص تثلیث راه ندارد. به دیگر سخن اشخاص بنا بر جوهر واحد و یکی هستند. به باور او که خصوصاتی چون زاده نشده (*unbegotten*) که خصوصیت پدر است، زاده شده (*begotten*) که خصوصیت پسر است و خصوصیت روح‌القدس که برآمدن از آن دو

West, *op. cit.* 55^{۶۵}

^{۶۶} ایلخانی، محمد، تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه، معارف، دوره‌ی دوازدهم، شماره‌ی سوم، ۱۳۷۴، ص ۹۵

^۶ Joachim of Fiore, *Psaltrium*, 229 r. quoted in West, *op. cit.* 55

(proceeding) می‌باشد، تمایزاتی در جوهر نیستند، بلکه همانطور که در صفحاتی پیش آمد، ناشی از ارتباط اشخاص با یکدیگر بوده و نام اشخاص تثلیث از ارتباط میان آنها برآمده است. در مقابل سابلوسی‌ها نیز که مدعی هستند سه شخص، یک و واحد هست (tres personae sunt unus)، -یعنی تنها يك خدا وجود دارد که هم پدر است، هم پسر و هم روح‌اقدس- بیان می‌دارد که فهم درست خداوند این است که او یک خدا و سه شخص می‌باشد. در واقع پدر، پسر و روح‌القدس، یک خدا هستند (pater, filius, et spiritus sanctus sunt unus deus) و سه شخص یک هستند (tres personae sunt unum).

دوم اینکه وی در برابر هر دو گروه، یعنی آریوسی‌ها و سابلوسی‌ها، بیان می‌کند که اسامی اشخاص تثلیث، اسامی‌ای صرف و تهی نیست، بلکه سه شخص کامل، هم‌زمان -واژه‌ی هم‌زمان چندان مناسب نیست؛ به این دلیل که خداوند در سرمدیت قرار دارد. منظور این است که به لحاظ سرمدیت هر سه شخص مساوی هستند- و مساوی را مشخص کرده و از هم تفکیک می‌کند. جوآکیم در اینجا نیز به همراه اوگوستینوس، وحدت غیرقابل وصف و غیر قابل بیان تثلیث را تصدیق کرده و بیان می‌دارد هر آنچه که در ارتباط با جوهر بیان شود، به شکلی برابر و مساوی در مورد پدر، پسر و روح‌القدس صادق است. به دیگر سخن هر سه در عین تمایز در خصوصیات خاص خودشان، در جوهریت الاهی واحد بوده و هر آنچه در خصوص یکی از اشخاص صدق کند، به طریقی در مورد دیگر اشخاص نیز صادق خواهد بود.

سومین دلیل وی این است که هر آنچه در ارتباط با کارها و آثار تثلیث و اشخاص بیان شود، آثار هر سه شخص بوده و به دلیل وحدت آنها به نحو برابر از آنها سرچشمه می‌گیرد، اگرچه ممکن است هر کاری با طبیعت خاص یک شخص نسبت داشته باشد و به عبارتی ناشی از خصوصیت خاص (proprium) او باشد. این نکته‌ی آخر یکی از ریشه‌های فهم وی از عصر روح‌القدس است. عصر سوم اگرچه عصری است متعلق به روح‌القدس، اما هر سه شخص در شکل‌گیری آن نقش دارند و در واقع جمعی است از هر سه. در واقع روح‌القدس بر دو شخص دیگر و عصر او بر دو عصر دیگر سوار شده است -این سخن مبنایی اساسی است برای ایده‌ی پیش-رفت که باتوجه به بنیادهای کلامی آن در وی، از عناصر اساسی دوران مدرن است-.

در مورد رد خطای تربیع نیز جوآکیم بیان می‌کند که طبیعت الاهی خداوند، ذات خداوند است و منظور از ذات (essence) در اینجا، جوهر (substance) است. بنابر آنچه وی بیان می‌کند، هر دوی «سه شخص تثلیث» و «ذات الاهی»، در تطابق با جوهر بیان می‌شوند و در واقع همان هستند. واژه اشخاص در شکل جمع (personae) به کار می‌رود و تلاش دارد به تکرار اشاره کرده و از یگانگی جلوگیری کند، در حالی که جوهر بر وحدت تاکید کرده و تقسیم و چندگانگی را تایید نمی‌کند. سه شخص جوهری واحد دارند، و به عبارتی دقیق‌تر جوهری واحد هستند درست همانگونه که قبایل یهودا، لاوی و بنیامین مردمی واحد بوده و در واقع اشاره به مردمی واحد بود.

جوآکیم بسیار به این نکته و این تفسیر از تثلیث اهمیت می‌دهد. این سنخ از فهم تثلیث -یعنی سه شخص و یک جوهر یگانگی الاهی- در واقع برای او کلید دانش تاریخ و راهی است که می‌توان به پیوستگی، در عین گسست دست یافت. «پسالتریم» -که

جوآکیم آن را برای عنوان یکی از آثار خود برگزید- نیز برای وی در راستای چنین ایده‌ای دارای اهمیت است. این ساز اگرچه دارای سیم‌های متعدد است، اما تنها در وحدت خود وجود دارد. سه بخش این ساز برای او نشانی از تثلیث به همراه دارد. پسالتریم نمی‌تواند به قطعات مجزا تبدیل شود، بدون اینکه سازبودنش از میان برود. اجزا متفاوتند، اما هویت و معنای آنها در وحدتی است که ناشی از کنار-هم-بودگی است و جداشدگی آنها به معنای بی‌معنا کردن آن است.

نظریه‌ی تثلیث در تمام ساختار فکری جوآکیم در ارتباط با تاریخ، نقشی اساسی را بر عهده دارد. تاکید او بر فهم درست تثلیث و فهم سه شخص و یک جوهر، در واقع کلید فهم او از تاریخ و نیز تثلیث است. در واقع این درک از تثلیث، سنجی از فهم را در مقابل ما قرار می‌دهد که جوآکیم بواسطه‌ی آن تاریخ را مورد فهم قرار داده است. سنجی که جوآکیم بر مسئله‌ی تاریخ نظر افکند، و ارتباطی که با تثلیث برقرار می‌کند، حاکی از نگاهی اقتصادی به تثلیث است. تقسیم‌بندی‌های وی در ارتباط با تاریخ از جمله دو زمان (tempora) عهد قدیم و جدید و سه عصر یا وضعیت (status) و هفت دوره (etas)، مبتنی بر همین اقتصاد تثلیث شکل گرفته است. در واقع آنچه دارای اهمیت است کاری است که اشخاص تثلیث انجام می‌دهند و با توجه به آن کار، تمایزی در فرایند تاریخ پدید آمده و در نتیجه می‌توان تاریخ را از جهات گوناگون مورد تقسیم قرار داد. در حالی که خود تاریخ از طرح و ایده‌ای واحد پیروی می‌کند. به طور کلی ارتباط میان دو زمان عهد قدیم و جدید و سه عصر یا وضعیت-یعنی ارتباط میان تقسیم دویی و سه‌یی- حاکی از پویایی (dynamism) درونی میان سه شخص تثلیث است. تقسیم هفت‌بخشی تاریخ نیز از سویی دیگر اشاره دارد به وحدت درونی در تاریخ و نیز در تثلیث.

در تقسیم بندی اعصار وی شکلی ملموس از تقسیم‌بندی تاریخی را ارائه می‌دهد. در عصر نخست یعنی از آدم تا مسیح انسانها مبتنی بر بدن و گوشت زندگی می‌کنند. در عصر دوم یعنی از مسیح تا زمان معاصر خود جوآکیم مردم با توجه به هر دوی بدن و روح زندگی می‌کنند. در عصر سوم و عصر روح‌القدس اما که در آینده خواهد آمد، مردم با توجه و مبتنی بر روح زندگی می‌کنند. عصر نخست زیستن تحت سیطره‌ی قانون است، عصر دوم زیستن تحت استیلای انجیل و آزادی نسبی است و عصر سوم عصر آزادی مطلق و دوران روح‌القدس است. این سه دوره مطابق با سه دوره از مراتب روحانیت نیز پیوند دارند. به طور کلی با توجه به آنچه ذکر شد، تثلیث و روش‌شناسی تفسیری جوآکیم بنیادی اساسی در تمام ساختار فکری وی بوده و هیچ بخش از این نظام فکری را نمی‌توان بدون فهم دقیق این موارد، به خوبی مورد فهم قرار داد.

^{۶۹} در بخش نخست از این رساله نشان دادیم که سخن گفتن از تاریخ سخن گفتن از مجموعه رویدادهایی است که از درون به یکدیگر پیوسته باشند. در واقع می‌بایست چیزی وجود داشته باشد که رویدادهایی تاریخی را پیوند داده و تاریخ، تنها در این پیوند است که شکل می‌گیرد. هر چند در اندیشه‌ی تاریخی مدرن این موضع تا حدودی مورد نقد واقع شده است، اما درک فلسفی تاریخ، معنا رویدادهای تاریخی و پدیدار شدن تاریخ را در همین پیوستگی می‌داند.

^{۷۰} این نکته را پیش از این بررسی نمودیم که جوآکیم در پیروی از اوگوستینوس باور دارد که اگرچه کارهایی مخصوص اشخاص تثلیث است، اما همه‌ی آنها در تحقق آن نقش دارند.

دجال در اندیشه‌ی جوآکیم

از ابتدای شکل‌گیری مسیحیت تاریخ به دو صورت و در دو رویکرد متفاوت مشاهده شده است، هم بصورت بدبینانه که در آن تاریخ فرایندی است رو به اضمحلال که جهان تا پایان تاریخ رو به فساد و زوال پیش می‌رود و پایان عالم سرشار است از جنگ و مصیبت - که این رویکرد در عهد جدید، بویژه در متی: ۲۴ نیز بازنمودهایی دارد- و هم بصورت خوشبینانه که در آن تاریخ مسیری رو به رشد را طی کرده و پیش‌رفتی در آن رخ می‌دهد و در نتیجه پایان تاریخ، چونان عصری طلایی خواهد بود. این دو رویکرد همزمان در کنار هم وجود داشته‌اند. آن رویکردی که اغلب در تاریخ کلام مسیحی مقبولیت داشت و بر آن تاکید می‌شد، البته رویکرد نخست بود. در این رویکرد مقدر شده است که جهان به زوال و اضمحلال دچار شده، عشق به سردی گراییده، آزار و رنج نهایی رخ داده و بلافاصله پس از آن، فرزند انسان -مسیح- ظهور کرده، و انسان و تاریخ عالم را به قضاوت نشیند. و اینجاست که تاریخ پایان می‌پذیرد.

از آن سو رویکرد امیدوارانه و خوشبینانه به آینده وجود داشت که انتهای تاریخ را عصری طلایی قلمداد می‌نمود. این رویکرد از ریشه‌های یهودی که منجی‌محورانه به تاریخ نگاه می‌کردند ناشی می‌شود. رویکردی که در آن قوم برگزیده در فلسطین حاکم خواهد شد و در صلح و عدالت و وفور نعمت زندگی خواهد کرد. عامل این پیروزی عظیم در ابتدا چهره‌ای انسانی و زمینی داشت و شخصی قدرتمند تصور می‌شد که توسط خداوند انتخاب شده و حکومت خواهد کرد، اما رفته رفته و با رشد عناصر آخرت‌گرایانه چهره‌ای فوق بشری به خود گرفت که از آسمان نزول خواهد کرد. اما همچنان این دوره‌ی مسیحایی دوره‌ای بود درون تاریخ و نه فراتر از آن. همین رویکرد معراج‌گرایانه (Apotheosis) از تاریخ است که تصویری خطی و نه دوری از زمان را شکل داده و صورت‌بندی می‌کند. به دیگر سخن آنچه در این رویکرد رخ می‌دهد، نه بازگشتی به عصری طلایی و رجعتی به دوره‌ی عصمت در گذشته، بلکه قله‌ای است که همه‌ی تاریخ به سوی آن در حرکت است.

با گسترش پیامبری‌های پیش‌گویانه آدر اندیشه‌ی یهودی -به طور کلی تفکر کلامی پیشامسیحی- که هم رویکردی خوشبینانه و امیدوارانه به تاریخ داشت و هم رویکردهای بدبینانه در آن قابل شناسایی بود، می‌توان تمایل و شوقی را مشاهده کرد برای ظهور عصری نهایی از خیر که در نهایت بر نمایندگان شر غلبه خواهد کرد. در واقع از تقابل میان این ایده‌های فرجام‌شناسانه در رویکردهای گوناگون است که در نهایت چهره‌ی ناجی انسان ظهور می‌کند. چهره‌ی امپراتور واپسین که پیروزی را پیش از تاخت و تاز و هجوم نهایی و در نهایت دخالت نهایی خداوند در تاریخ.^۳ این نکته البته در پیش‌گویی‌هایی سده‌های نخستین مسیحی نیز بسیار به چشم می‌خورد. فضای کلی این اندیشه‌ها نیز در همتافتگی رویکرد بدبینانه به تاریخ و ظهور ناجی واپسین برای نجات نهایی انسان در تاریخ است. صلح نهایی همان پیروزی و غلبه‌ی راستی و خیر و از میان رفتن بدی و شر است. در هر زمان شر در عالم

^۱ Reeves, The influence of prophecy, op. cit. 295

^۲ پیش از این توضیح داده شد که عنصر اساسی در این سنخ از پیامبری، آینده‌بینی و سخن گفتن از امور حادث و آینده است.

^۳ Reeves, op. cit. 299

وجود دارد و رسالت پادشاه مسیحی نبرد با آن است. اما دجال واپسین سنجی دیگر است. آنچه زمینی است و برآمده از اینجاست نمی‌تواند در مقابل دجال واپسین ایستادگی کند. در حالی که پادشاهان مسیحی در مقابل ضدمسیح‌های پیشین مقاومت و بر آنها غلبه می‌کردند، اما در مقابل دجال واپسین، تنها مسیح است که می‌تواند ایستادگی کند.

این سنت مسیحی در واقع از حدود قرن دهم بود که آهسته دستخوش تغییرات شد و تأملاتی در خصوص آن انجام گرفت. در حالی که در سنت غالب پس از رویداد نهایی و پایان تاریخ فاصله‌ای از صلح و آرامش وجود داشت، کم‌کم از سده‌ی دهم این فاصله از میان رفت و دوره‌ی آرامش (Sabbath age) به ورای رویدادهای تاریخی برده شد. از دلایل آن شاید جنگ‌های صلیبی و برخی از شکست‌های مسیحیان در این حوزه بود که به پادشاهان بعدی این اجازه را می‌داد که خود را پادشاه نهایی اعلام کنند که در پی آنها و با پیروزی‌ای که در مقابل ضدمسیح به دست خواهند آورد، مسیح ظهور کرده و دجال برای همیشه از میان خواهد رفت و پس از آن دوره‌ی آرامش و پادشاهی ابدی خداوند آغاز می‌شود. این انتظار پادشاه نهایی به خصوص به سبب جنگ‌های صلیبی و ضدمسیح دانستن مسلمانان بسیار تقویت شده بود و امکانات سیاسی زیادی را در اختیار پادشاهان قرار می‌داد. جنگ‌ها نیز برای امت مسیحی با این تفسیر معنادار شده بود و در راستای فهم کلی تاریخ و در واقع فرجام‌شناسی آنان تفسیر می‌شد. به دیگر سخن جنگ آنها نه صرفاً جنگ با قومی بیگانه و دشمنی بود که قصد مقابله با آنان را جهت کشورگشایی و یا دفاع از سرزمین‌های خویش داشتند، بلکه جنگی با ضدمسیح و کسی بود که با شکست آن، ظهور دگربار خداوند بر زمین و پادشاهی ابدی آن آغاز می‌شود.

به طور کلی در طول تاریخ مسیحی به طور کلی سه مفهوم است که می‌تواند در راستای ایده‌ی آینده‌ای بکار رود که در آن عصر صلح و نیکی پدید می‌آید. نخست هزاره‌گرایی، بر مبنای بخشی از مکاشفات یوحنا (۲۰:۱،۳) بود که در آن شیطان برای هزار سال در بند کشیده می‌شود. دیگری مفهوم دوره‌ی آرامش که توسط روز هفتم پس از شش روز خلقت نمادپردازی شده بود. سوم نیز در ارتباط با روح القدس بود که به باور برخی، برای مثال مونتانیوس (Montanus)، روشنایی‌های بسیاری در تاریخ پدید خواهد آورد. مونتانیوس از مسیحی‌شدگانی بود که در سده‌ی دوم می‌زیست و اگرچه اطلاعات اندکی در خصوص او برجای مانده است، اما می‌دانیم که نقشی تا حدودی اساسی در فرجام‌شناسی سده‌های نخستین میلادی بر عهده داشت. به باور وی آخرالزمان امری ست قریب‌الوقوع و اورشلیم جدید در عهد جدید به آن اشاره شده است، به زودی در منطقه‌ای در نزدیکی پیپوزا^۴ (Pepuza) از آسمان بر زمین خواهد آمد و ملکوت خداوند آغاز خواهد شد، جایی که قدیسان در آنجا اقامت خواهند گزید.^۵ وی تفسیری کاملاً تحت‌اللفظی از این بخش‌های مکاشفات داشت و درکش از اورشلیم جدید، شهری بود مانند شهرهای زمینی، با این تفاوت که شهری است متعلق به خداوند که از آسمان نازل خواهد شد... ترتولیانوس نیز مبتنی بر همین عناصر تفسیری قائل بود که «اورشلیم جدید» به زودی از آسمان ظهور خواهد کرد و شهری را در زمین پایه‌گذاری می‌کند.

این مبانی است که سبب شده است دجال از محوری‌ترین موضوعات در فرجام‌شناسی مسیحی قلمداد شده و در سنت مسیحی بسیار به آن پرداخته شود. جوآکیم نیز به تبع مباحثی که در خصوص فرجام‌شناسی مسیحی بیان داشته ناگزیر است که به مسئله‌ی دجال نیز بپردازد. بخش مهمی از نظریات وی در این خصوص است و عجیب نیست که در زندگیش گاهی به او لقب پیش‌بینی‌کننده‌ی دجال می‌دادند. این خصوصیت آینده‌بینی در جوآکیم البته امری مخالف اندیشه‌های اساسی وی نبود. با گسترش

^۴ منطقه‌ای در ترکیه‌ی امروزی.

^۵Reeves, op. cit. 298

^۶Lerner, Robert E., "Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", *Speculum*, Vol. 60, No. 3, p. 553

شهرت او به عنوان کسی که لطف الاهی را دریافت کرده و می‌تواند از وقایعی از آینده خبر دهد، ریچارد، پادشاه انگلستان که این شهرت به گوش او نیز رسیده بود از کسانی را فرستاد که جوآکیم را به سوی او آورده و سوالاتی را از جوآکیم طرح کرد که اساس آنها زمان وقوع آخرالزمان بود. جوآکیم به او پاسخ داد که آنگاه که هفت سال از تسخیر اورشلیم گذشته باشد (دوم اکتبر ۱۱۹۴). جوآکیم به پادشاه بیان می‌کند که آمدن او بسیار ضروری است، چراکه خداوند به او توان پیروزی بر دشمنان را اعطا خواهد کرد و نام او را بر تمام امیران عالم برتری خواهد داد.^۷

یکی از مبانی مهمی که جوآکیم از آن در تفاسیر عددی خود استفاده می‌کند رجوع به تمثیل‌های ظهور دجال و نمادهای آن در عالم است که پیش از همه در مکاشفات ۱۲ و ۱۷ به آن اشاره شده است. برای مثال اژدهای هفت سر و سرخ‌فام و یارانش که جنگی میان آنها و فرشتگان خداوند در آسمان در می‌گیرد. در خلال این تفسیرها و نیز در خلال بیان نظراتی مانند پاسخی که به ریچارد، پادشاه انگلستان داده است، جوآکیم مکرراً بیان می‌کند که «دجال در راه است به زودی خواهد آمد»، «دجال پیش از این در رم به دنیا آمده است»، و یا «عصری که در آن مصیبت دجال متحقق خواهد شد صرفاً در چهار سال رخ خواهد داد». این جملات حاکی از اشاره‌های مکرر او در این خصوص است که دجال، به عنوان نماد شر در عالم، پیشاپیش دست به کار شده و در آینده‌ای بسیار نزدیک ظهور خواهد کرد.

اما پرسش این است که هشدارهای جوآکیم در مورد ظهور قریب‌الوقوع دجال چگونه با نگره‌ی کلی او از تاریخ رستگاری و تقسیم‌بندی‌های تاریخی او سازگار است؟ همانطور که پیش از این و در فصل‌های پیشین اشاره شد، طرح جوآکیم در تاریخ دارای سه بخش به هم پیوسته است که عصر سوم آن، هنوز متحقق نشده است. در واقع جوآکیم خبر از آینده‌ای می‌دهد که در آن عصر سوم به کمال خود رسیده و به عنوان عصر روح القدس، خرد روحانی و انسان روحانی ظهور خواهند کرد و تاریخ، به عنوان تجلی و آشکارگی خداوند، هرچه بیشتر در آن متحقق خواهد شد. کمال عصر سوم در آینده است و جوآکیم با تذکر این نکته که دجال به زودی سرخواهد رسید، در واقع امری در مقابل نظریات پیشین خود طرح کرده است. این نکته اما بازمی‌گردد به تفسیر و فهم خاصی که جوآکیم از دجال داشته و سنجی که او نمادهای دجال را مورد تفسیر قرار می‌دهد.

ادبیات کلامی مسیحی با دو عنصر صورت‌بندی از این امر سروکار دارد. نخست دجال و دیگری ضد‌مسیح!^۸ در کتاب نخست یوحنا، نویسنده میان ضد‌مسیح‌هایی (antichristi) که اکنون نیز وجود دارند و دجالی (Antichristus) که در آینده خواهد آمد تمایز قائل می‌شود و همین نکته در اندیشه‌ی کلامی سده‌های میانه مباحث مهمی را به خصوص در اندیشه‌ی سیاسی و نیز اندیشه‌ی تاریخی پدید آورده است.

بررسی اندیشه‌ی جوآکیم نشان می‌دهد که او به ظهور ضد‌مسیح‌هایی بسیار باور داشته و در این میان به ویژه بر دو ضد‌مسیح متفاوت تأکید می‌گذارد که ظهور خواهند کرد. به دیگر سخن او بر این باور بود که در طول تاریخ ضد‌مسیح‌هایی ظهور کرده‌اند و این فرایند همچنان نیز ادامه دارد. اما پرسش این است که کدامیک از اینها نزد او دجال نهایی است که ظهور آن در پایان تاریخ در کتاب

^۷McGinn, *The Calabrian Abbot*, op. cit. 26

^۸ در زبان فارسی هر دوی دجال و ضد‌مسیح به یک معنا به کار می‌روند. در اینجا اما نیازمند تمایزی در اندیشه‌ی کلامی مسیحی هستیم که به ناچار دجال و ضد‌مسیح را در دو معنای متفاوت به کار می‌بریم. نخست صورت مفرد این واژه یعنی Antichristus است که در زبان‌های جدید اروپایی با A بزرگ نوشته شده و دیگری صورت جمع آن یعنی Antichristi است که در زبان‌های جدید با a کوچک و نیز به صورت جمع نوشته می‌شود. منشاء این تفاوت به کتاب نخست یوحنا ۲:۱۸ باز می‌گردد که بیان می‌دارد حتی اکنون نیز ضد‌مسیح‌های زیادی وجود دارند. در نتیجه اولی را به دجال و دومی را به ضد‌مسیح ترجمه کردیم و تفاوت دقیق‌تر آن را در متن توضیح خواهیم داد.

مقدس پیش‌بینی شده است. جوآکیم آنجا که سخن از دجال و ضد‌مسیح را به میان می‌آورد، به محنت‌ها و آزار و اذیت‌هایی اشاره دارد که بر کلیسا و امت مسیحی وارد می‌شود و در این میان هفت عنصر اساسی جای دارد. چهار محنت و رنج پیش از این روی داده و باقی در آینده روی خواهند داد. از اینها اما پنجمین محنت کلیسا و امت مسیحی در زمان خود جوآکیم در حال وقوع است. چهار مورد نخست به ترتیب یهودیان، مشرکان، آریوسی‌ها و اعراب (Saracens) می‌باشند. سه مورد دیگر یکی پس از دیگری رخ خواهند داد و از آنها، آخرین‌شان، دجال خواهد شود. چرا که گفته شده و ضروری است که دجال پیش از روز بزرگ خداوند ظهور کند.

آنگونه که پیش از این نشان دادیم، در تفاسیر عددی جوآکیم، هفت نقشی اساسی بر عهده دارد. هفت مرحله در هر عصر تاریخی، هفت کلیسای شرق، هفت قبیله‌ی اسرائیل و ... اینجا نیز جوآکیم عدد هفت را در تفسیر فرجام‌شناسانه‌ی خویش وارد کرده و بویژه با اشاره‌ی به اژدهای هفت‌سر سرخ‌فام، ظهور هفت‌گانه‌ی ضد‌مسیح را مورد بررسی قرار می‌دهد. به یاد داریم که جوآکیم سخن از هفت محنتی به میان می‌آورد که بر یهودیان روا داشته شد. از دیگر سو هرمنوتیک تطبیق که او به کار می‌برد قائل به هماهنگی تاریخی میان اعصاری است که در تقسیم‌بندی دویی او مشاهده می‌شود. در واقع او بر این باور است که در تفسیر عددی میان دوره‌ی نخست و دوره‌ی دوم، رویدادهایی در هر کدام رخ می‌دهند که در دیگری نیز نشانی از آنها یافت می‌شود. این امر راهی است برای او که نشان دهد که هفت مصیبتی که بر مردم یهود رفت، بر مسیحیان نیز به طریقی روا داشته خواهد شد. اینجاست که دو ظهور مسیح دارای معنا می‌شود. همانطور که آنجا که هفتمین مصیبت و آزار بر یهودیان وارد آمد، مسیح که نجات‌دهنده‌ی انسان بود در جهان ظهور کرد، هنگامی که هفتمین مشقت علیه کلیسا و مسیحیان رخ می‌دهد، ظهور دوم او بوده و دگربار انسان را ناجی خواهد بود. بنابر این آنجا که هفتمین آزار علیه کلیسا تمام شود، تاریخ پایان یافته و دادگاه قضاوت و داوری عالم برپا خواهد شد. مک‌گین به دقت عنوان می‌کند که تطابق میان هفت محنت و مصیبت یهود و هفت شکنجه و آزار کلیسا و مسیحیان نقطه‌ای بسیار اساسی و در واقع نشان شناسایی تفکر جوآکیم است.^۹

جوآکیم هفت مشقت و مصیبت یهودی را به ترتیب اینگونه بیان می‌کند: نخستین مصیبت اسرائیل از سوی مصریان بود، دومین از طرف مدینی‌ها (midianite)، سومین شکنجه از سوی دیگر ملت‌ها، چهارمین از سوی آشوری‌ها، پنجمین از سوی کلدانی‌ها، ششمین از سوی مادها و پارسیان، هفتمین نیز از سوی یونانی‌ها بوسیله‌ی آنتیوخوس. در نتیجه با هفت آزار گسترده در مقابل یهودیان مواجه هستیم که به ترتیب بر اهل اسرائیل در دوره‌ی نخست اعمال شد و در پایان آن مسیح در تاریخ ظهور کرده و انسان را نجات می‌دهد. اما متذکر شدیم که جوآکیم تطابقی در رویدادهای تاریخی در هر دو دوره‌ی تاریخی مشاهده می‌کند و اساساً راهی که به این تطابق رفته است تطابق عددی میان این دو عصر است. در نتیجه بر این باور است که به همین میزان نیز مشقت و آزار در دوره‌ی دوم و بر مسیحیان اعمال می‌شود. بنابر این در مقابل آن هفت مصیبت امت یهود، می‌توان از هفت آزار و اذیت کلیسا و مسیحیان سخن گفت. نخستین آنها توسط یهودیان رخ داد، دومین توسط مشرکان، سوم توسط آریوسی‌ها. چهارمین آزار و اذیت مسیحیان مانند آنچه آشوری‌های بر یهودیان کردند و آن تخریب ده قبیله‌ی یهودی بود، و جوآکیم آن را از سوی مسلمانان می‌داند و آن تخریب شدن بسیاری از کلیساهای یونانی در شرق است. سه آزار دیگر تا زمان جوآکیم رخ نداده‌اند، اما به باور او پنجمین آنها قابل حس بوده و می‌دانیم که او تأکید کرده که این آزارها و شکنجه‌های پیش‌رو، بدتر از اموری هستند که پیش‌تر رخ داده‌اند.^{۱۰}

^۹ McGinn, *Visions, op. cit.* 315, no. 33

^{۱۰} Joachim, translated from L. Tondelli, in *Visions, op. cit.* 132

در نتیجه ساختاری مبتنی بر تطبیق دو دوره‌ی تاریخی در جریان است و در هر کدام از آنها هفت آزار رخ خواهد داد، یکی علیه یهودیان و سرزمین اسرائیل و دیگری برای مسیحیان و کلیسا. هر کدام از اینها نزد جوآکیم بازتاب دهنده‌ی یکی از سرهای اژدهای سرخ‌فام است که در مکاشفات به آن اشاره شده است. پس از ظهور هفتمین سر اژدها و جراحی که بر آن وارد می‌شود است که به باور جوآکیم پیروزی و فتح برای مسیحیان و کسانی که از خداوند ترس در دل دارند به ارمغان آورده می‌شود. نکته اما در این است که برای جوآکیم این معانی معنوی در هم تنیده است با رویدادهای عالم و به خصوص رویدادهای سیاسی. یکی از مهترین این رویدادهای برای او جنگ‌های صلیبی است و از اینجاست که سر ششم اژدها و در واقع ضد‌مسیح ششم را به صلاح‌الدین ایوبی نسبت می‌دهد. سر ششم مجروح می‌شود، اما پس از مدتی دگر بار بهبود یافته و نیروهای خویش را، یا توسط صلاح‌الدین ایوبی -اگر هنوز زنده باشد^{۱۱} و یا توسط کسی که جانشین او می‌شود، اینبار بسیار بیش از ارتش پیشینش، جمع می‌کند و علیه امت مسیحی و قوم خداوند اقدام می‌کند. اینبار بسیاری شهید و کشته خواهند شد.

در همین دوران است که سر هفتم اژدها نیز ظهور کرده و پادشاهی به میان می‌آید که دجال گفته می‌شود و به همراه حجم بسیار پیامبران دروغینش ظهور می‌کند. ظهور او از غرب خواهد بود و در راس مشرکان قرار می‌گیرد. خداوند اما برای خاطر امت منتخب خود روزهای دشوار قدرت و حکومت او را کوتاه خواهد کرد و در نتیجه او بیشتر از چهل و دو ماه قدرت نخواهد داشت.^{۱۲} او وانمود می‌کند که برترین پادشاه، پیامبر و کشیش است و مردمان بسیاری فریب خواهند خورد. اما پس از نابودی و از میان رفتن این هفتمین و آخرین سر اژدها و در واقع دجال واپسین است که عدالت و صلح در عالم جاری می‌شود. پس از آن است که خداوند در سراسر زمین حکمرانی خواهد کرد و همه جا تحت استیلای او خواهد بود. در این دوران شمشیرها غلاف شده و هیچ ملتی برتر بردیگری نبوده و بر ملت دیگر ستم نمی‌کند. در اینجاست که یهودیان به مسیح ایمان پیدا کرده و مسیحی می‌شوند.

این آخرین پادشاه و دجال واپسین اما درست پس از ارتش مسلمانان -که آنها نیز ضد‌مسیح هستند- به میان می‌آیند. این دجال به باور جوآکیم شیطان‌ترین و فریبنده‌ترین پادشاهی است که ظهور کرده و قدرت بسیاری نیز بدست خواهد آورد. اما همانطور که ظهور نخستین مسیح منجر به نابودی و از میان رفتن آنتوخوس شد، ظهور دومین او نیز به سرعت سببی خواهد شد برای از میان رفتن دجال کبیر.^{۱۳}

جوآکیم اما با طرح تفسیر تثلیثی تاریخ و عناصر تفسیری مهمی که در آن استفاده کرده بود توانست مفهومی را مورد بازنگری قرار دهد که مورد بی توجهی قرار گرفته بود. این نکته انتظار از آینده و فهم آن را بر پایه‌ی مبانی کاملاً جدید قرار داد. به باور ریوز اما می‌بایست به نکته‌ای با اهمیت تصریح کرد و آن اینکه به باور وی جوآکیم نگره‌ی بدبینانه‌ی ارتدوکس را از دست نداده و کنار نهاد، بلکه تنها به این نکته اهتمام ورزید که هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر نمی‌تواند کمال را فرای تاریخ بدست آورد و به همین خاطر وی بازگشت نهایی شیطان را به میان آورد. از اینجاست که وی پیش‌بینی متی مبنی بر فرارسیدن وضعیتی رو به زوال و تیره و تار را در پایان نقل می‌کند. اما آنچه در تأمل وی دارای اهمیت بوده این نکته است که به باور وی پیروزی نهایی علیه دجال پیش از پایان

^{۱۱} صلاح‌الدین در سال ۱۱۹۳ میلادی، یعنی در زمان حیات جوآکیم، اما چندین سال پس از طرح این مباحث در دمشق و بر اثر بیماری از دنیا رفت.

^{۱۲} Joachim, translated from L. Tondelli, in *Visions, op. cit.* 137

^{۱۳} این نتیجه‌ی نهایی البته در شرح ۱۱۸۴ جوآکیم که در برابر درخواست پاپ لویوس در ورولی (Veroli) بیان داشته صراحتاً ذکر نشده است و تنها به طور ضمنی می‌توان چنین نتیجه‌ای از آن استنتاج کرد. ر. ک. به: Lerner, op. cit. 556, no. 7

این شرح از مهمترین منابع در اختیار در مبحث دجال در اندیشه‌ی جوآکیم است و تا جایی که از منابع مستقل دیگر نیز می‌دانیم، شرح و تفسیر وی مورد قبول پاپ لویوس قرار گرفت، تا جایی که جوآکیم را تشویق نمود که به مطالعات خود ادامه دهد. ر. ک. به: Reeves, op. cit. 4

تاریخ و در واقع پیش از انتقال از تاریخ به فراتاریخ رخ می‌دهد و باور به این نکته نیز از باوری دیگر ناشی می‌شود که آن عمل سوم خداوند است. خداوند در وحدت خود، سه عمل دارد که سومین آن به روح القدس منتسب است و که آن نیز در سومین عصر یا وضعیت تاریخ رخ خواهد داد. در نتیجه نزد جوآکیم دوره لطف و مرحمت خداوند و عصر سوم پس از شکست نهایی دجال و پیش از ظهور دومین مسیح و داوری نهایی خواهد بود.

اما پرسشی اساسی در این میان ظهور می‌کند و آن اینکه آیا میان ظهور دومین مسیح و بنابراین از میان رفتن دجال واپسین از سویی و پایان تاریخ و داوری نهایی از سوی دیگر فاصله‌ای هست و یا خیر؟ یه دیگر سخن آیا به سرعت پس از شکست دجال تاریخ پایان یافته و پادشاهی ابدی خداوند آغاز می‌شود و یا اینکه دوره‌ای از صلح و آرامش در عالم خواهد بود و پس از آن تاریخ پایان می‌پذیرد؟ این نکته البته باعث ظهور تفاوت متفاوتی در جوآکیم شده است. گروهی بر این باورند که در اندیشه‌ی جوآکیم پس از از میان رفتن دجال و هفتمین سر اژدها، تاریخ پایان خواهد پذیرفت، در حالی که دیگر مفسرین قائل به فاصله‌ای میان ظهور دومین مسیح و پایان تاریخ هستند.

این نکته که مفهوم دجال در آثار جوآکیم تا چه مقدار بار سیاسی دارد نیز دارای اهمیت بسیاری است. برای جوآکیم عصر سوم اگرچه عصری است در درون تاریخ، اما عصری شامل نهادهای سیاسی و اجتماعی گوناگون نیست، بلکه عصری که در آن کیفیت زیست و حضور انسان دچار تحول می‌شود. شامل به همین دلیل است که جوآکیم در خصوص این موارد و در کل درباره‌ی سامان اجتماعی و امور سیاسی در عصر سوم مبهم سخن گفته است. چرا که به طور کلی عصر سوم به دقت اعصار اول و دوم نمی‌تواند توسط نسل‌ها حساب شود، هر چند جوآکیم خود تلاش کرده است مبتنی بر تعداد نسل‌ها زمان وقوع رویدادهای عصر سوم را مشخص کند، اما در مجموع این نکات مبهم‌تر از آنند که بتوان توسط آنها سامان اجتماعی عصر سوم را مشخص کرد.

نزد جوآکیم، عبارت واپسین امپراتوری عالم چندان معنای خاصی ندارد. در فرایند تفسیر مبتنی تطابق میان اعصار، قانون‌گذاران و فرمانروایان یهود یوسف، داوود، سالمون، زربابل - بیشتر از آنکه در مصادیق سیاسی در عصر دوم بازنمایی شوند، صورت کلیسایی به خود می‌گیرند. به دیگر سخن در تلاش او برای تطبیق میان اعصار، چهره‌های تاحدودی سیاسی عصر نخست، در مفهوم کلیسایی و دینی تغییر شکل می‌دهند. اما در عین حال این نکته بدین معنا نیست که جوآکیم به امپراتوری بی توجه بوده و یا از در مخالفت با آن درمی‌آید. اگرچه گاهی جوآکیم امپراتوری را به عنوان مقامی توصیف می‌کند که به کلیسا ستم کرده است، اما آن را نماد و نماینده‌ی تام و تمام عنصر شر در عالم نیز نمی‌داند. حتی آنجا که سر پنجم اژدها را پادشاه هنری چهارم عنوان می‌کند، اما آن را تنها جایگزینی برای Mesemoth قرار می‌دهد که در دیگر نوشته‌هایش سر پنجم اژدها دانسته بود. لاجال نهایی نیز به طور کلی از بیرون وارد می‌شود. کسی که از دریاها خواهد آمد و آن را با موجودات عادی زمینی قیاس نمی‌کند.

گذر از دوره‌ی هفتم به هشتم ممکن نیست مگر از طریق داوری نهایی خداوند. در واقع دوره‌ی صلح ابدی و سعادت جاودان تنها پس از آن ممکن است که دوره‌ی هفتم، در درون تاریخ سپری شده و پس از آن داوری نهایی صورت پذیرفته و در نهایت آرامش ابدی متحقق شود....

یکی از نکات با اهمیت در تفکر جوآکیم برداشت‌های سیاسی از آثار او از نیمه‌ی سده‌ی سیزدهم میلادی به این سو است. بر خلاف آثار خود او، تفاسیری که توسط پیروان او بر آثارش تألیف شده سرشار است از برداشت‌های سیاسی و نشان دادن مصادیق سیاسی بر تفاسیر تاریخی وی. هر چند این نکته بیشتر از آنکه در تفاسیر مشاهده شود، در آثاری قابل ردیابی است که به او نسبت

^۱Reeves, op. cit. 304

^۲Joachim, *Exposition*, op. cit. f 196

داده می‌شده و بعدها جعلی بودن این نسبت‌ها آشکار شده است. برای مثال در کتاب *super Hieremiam* که به باور ریوز بدون تردید به گروهی ایتالیایی در سده‌ی سیزدهم نسبت داده می‌شود، مفاهیمی در همین راستا پدید آورده‌اند. برای مثال در این کتاب خصوصیت اصلی دوره‌ی سوم ظهور *Pastor bonus* یا شبان خوب است و نه امپراتور و این در واقع مقدمات ظهور مفهوم پاپ روحانی (*Angelic Pope*) می‌باشد.^۶ این تضمن‌های سیاسی در بسیاری از موارد در راستای درگیری با آلمان شکل می‌گرفت. غلبه‌ی بر آلمان به لحاظ سیاسی خواست عمومی آن دوران بود. در نتیجه خواست سیاسی و اجتماعی بود که توانسته بود برخی از مفاهیم بنیادی در اندیشه‌ی مسیحی را پدید آورد.

^۶Reeves, op. cit. 307

سخن آخر

تأمل در مفهوم تاریخ و اساساً تأمل تاریخی، به معنای تأملی که با فهم تاریخی سروکار داشته و تاریخ را به ساحت موضوع اندیشه‌ی فلسفی ارتقا می‌دهد، امری است که به دوران مدرن نسبت داده می‌شود و تصور عمومی بر آن است که این سنخ از تفکر فلسفی، در دوران متاخر و در سده‌ی هجدهم ظهور کرده است. این نکته اگرچه حاوی بخشی از حقیقت است و تاریخ، نخست در اندیشه‌ی متاخر اروپایی بود که به موضوعی خاص در اندیشه‌ی فلسفی تبدیل شد، تصور بریدن و گسست از پیش از آن و ظهور امری ناگهانی در تاریخی اندیشه قدری خام‌اندیشانه خواهد بود. اندیشه‌ی تاریخی و تأمل در مسئله‌ی تاریخ، موضوعی ریشه‌دار و پرسابقه در ساختار اندیشه‌ی پیشامدرن است و به آسودگی نمی‌توان آن را نادیده گرفت. به دیگر سخن نسبتی است میان فلسفه‌ی تاریخ در دوران مدرن و تأملات تاریخی پیش از آن در دوران کلاسیک و سده‌های میانه. در نتیجه می‌توان استمرار از تحول در مفاهیم را مشاهده کرد که منجر به ظهور مفاهیم تاریخی و فهم تاریخی در اندیشه‌ی مدرن شده است. از اینجاست که بررسی این تحول و اساساً بررسی سنخ ساختار اندیشه‌ی تاریخی در سده‌های میانه و مبانی مشخصی که این باعث ظهور چنین ساختاری شده است اهمیتی بسیار دارد و بی آن نمی‌توان به درک درستی از اندیشه‌ی مدرن و مبانی آن دست یافت.

اما پرسشی اساسی در میان است و آن اینکه اساساً تاریخ چیست؟ تاریخ چگونه می‌تواند ظهور کند و انسان چگونه می‌تواند به فهم تاریخی نائل شود؟ این پرسش البته می‌تواند به سیاقی خاص، پرسشی کانتی باشد. فهم تاریخی در اختیار ما قرار دارد - اگرچه ضروری و کلی نیست -، در نتیجه از این نکته پرسش می‌کنیم که چیست که ظهور چنین فهمی را ممکن کرده است؟ فهم تاریخی به معنای این است که انسان می‌تواند خود را به صورت موجودی متصور شده و فهم کند که در درون ساختاری تاریخمند قرار داشته و بخشی از کلی زمانمند است، و در نتیجه زیست او بخشی از زیست عالم است. بنابر این عنصری اساسی در این میان وجود دارد و آن اینکه با یک کل مواجه هستیم. آدمی آنجا که فهم تاریخی دارد، با کل مواجه است و به دیگر سخن لازمه‌ی فهم تاریخی، صورت‌بندی و تصور تاریخ به مثابه یک کل می‌باشد. از اینرو عنصر اساسی تاریخ در این سنخ خاص، کلیت آن است که به عنوان تاریخ عالم فهم می‌شود. اما پرسش در این است که مبانی چنین تصویری از تاریخ در چیست و چگونه انسان می‌تواند به تصویری از تاریخ و فهم تاریخی دست یابد؟

محور اساسی این رساله در تمایزی میان دو ساختار گوناگون اندیشه با توجه به تصور طبیعت از سویی و تبعیت فهم زمان از فهم طبیعت و طبیعی از سوی دیگر است. از يك سو اندیشه‌ی یونانی در کلیت آن که با توجه به عناصری خاص، در صورت‌های اسطوره‌ای و نیز فلسفی، می‌توان آن را ذیل عنوان فهم یونانی از عالم صورت‌بندی کرد و از دیگر سو اندیشه‌ی یهودی که عناصری را در خود جای داده است که فهم متفاوتی از عالم و مسئله‌ی تاریخ را ترسیم می‌کند. اما مبنای تفاوت در این دو ساختار اندیشه در این رساله تصور طبیعت‌شناسانه‌ی هر گروه است که بر مبنای آن، فهم زمانی و تاریخی آنها را شکل می‌دهد. تز و بنیان اصلی این رساله بر این مبنا شکل گرفته است که در دوران پیشامدرن، زمان، در وجوه گوناگونی که به خود اختصاص می‌داد، تنها تابعی از مکان و فهمی بود که اندیشمند از طبیعت در ذهن داشت. و از آنجا که در هر کدام از نظام‌های اندیشه که نام برده شد نوع خاصی از فهم طبیعت و در واقع طبیعت‌شناسی وجود داشته است، نوع خاصی نیز از زمان و تاریخ شکل گرفته است. در نتیجه برای آنکه بتوانیم به مبنای تمایز در تاریخ‌اندیشی در هر کدام از ساختارهای اندیشه برسیم، ناگزیریم صورت‌بندی طبیعت چگونه رخ داده و عناصر اساسی هر کدام از این صورت‌بندی‌ها چیست.

آنطور که آمد، تاریخ اشاره‌ای دارد به کلیت و یگانگی در خود و این کلیت، اشارتی است به دربرگیرندگی تمام مقاطع زمانی در خویش. به دیگر سخن آنجا که تاریخ در میان است، گستردگی‌ها و تقسیم‌بندی‌های زمانی - گذشته، اکنون، آینده - به طریقی خاص با یکدیگر در ارتباط قرار گرفته که کلی را شکل می‌دهند که می‌توان از آن با عنوان تاریخ نام برد. بنابر این، با يك تقسیم‌بندی زمانی - تاریخی سه وجهی مواجه هستیم که آغاز هر درکی از تاریخ است. گذشته - اکنون - آینده ابتدای هر فهم تاریخی است و نیازمند توجه و پژوهش در مبانی خاصی هستند که آنها را ممکن کرده و به بیان دقیق‌تر، محل توجه و بررسی کرده است.

در نتیجه با دو موضوع در پژوهش مواجه هستیم که در تعیین موضوعی، دارای تعاملی با یکدیگر بوده و هر کدام بر دیگری اثر می‌گذارد. از يك سو فهم طبیعت‌شناسانه‌ی زمان که منجر به ظهور نوعی خاص از درک زمانی تاریخی شده و می‌تواند تفاوت اندیشه‌ی تاریخی میان دو ساختار اندیشه‌ی یونانی و یهودی تبیین کند و از دیگر سو تقسیم‌بندی زمان به گذشته - اکنون - آینده که بر مبنای آن، رویدادهای تاریخی واقع‌شدگی و رخدادگی خود را در زمان مشخص کرده و دارای جایگاه زمانی می‌شود. از دیگر سو، این تقسیم‌بندی متاخر، فهم تاریخی را جهت داده و رویکرد تاریخی انسان را مشخص می‌کند.

آینده، از مفاهیم بنیادی در اندیشه‌ی تاریخی است که نبود آن، فهم تاریخی و اساساً امکان ظهور تاریخ را دچار خدشه می‌کند و این نکته از مبانی‌ای خاصی است که این رساله بر آن استوار است. در متن رساله تلاش کردیم نشان دهیم که چگونه این مفهوم در فهم تاریخی نقش داشته است و بنابراین در این بخش نمی‌توانیم به تکرار آن نکات بپردازیم. اما ذکر برخی از مبانی ناگزیر است. سخن در نسبت خاصی است که میان دو مسئله‌ی اساسی پژوهشی - که ذکر شد - برقرار است. به عبارت دیگر مسئله این است که فهم طبیعت‌شناسانه، چه نسبتی برقرار می‌کند با این تقسیم‌بندی سه وجهی گذشته - اکنون - آینده و چگونه فهم خاصی از طبیعت و ارتباط نیروهای آن، می‌توان از اهمیت این سه وجه کاسته و یا بر آن بریفزاید.

اما ابتدای فهم زمانی بر طبیعت‌شناسی چیست و چه مرادی از آن حاصل می‌کنیم؟ عنصری اساسی در فهم یونانی از عالم وجود دارد که می‌توان آنرا از فهم اسطوره‌ای تا فهم فلسفی دنبال کرد و آن ضرورت است. ضرورت همواره مبنایی جدی برای فهم یونانی است و عناصری که برای تبیین جریان عالم وارد میدان این فهم می‌شوند، بر مبنای ضرورت در کنار هم قرار می‌گیرند. عالم سلسله رویدادهایی است که با توجه به ضرورت، روی داده و بنابر این، جریان عالم، جریانی از سر تصادف نیست، بلکه محصول ضرورتی است که در عالم است. از مفاهیم بسیار اساسی در انتقال از دوره‌ی اسطوره‌ای به فهم فلسفی، انتقال همین مفهوم ضرورت است. در واقع آنچه در فهم فلسفی اتفاق افتاد، صورت‌بندی ضرورت ذیل مفهوم علیت و فهم علی عالم بود. فیلسوف یونانی با عالمی مواجه هست که رویدادهای درون آن، نسبتی علی با یکدیگر داشته و منشاء این علیت نیز خود طبیعت، و نه چیزی فراتر از

آن است. این نکته در متن رساله شرح داده شده، اما نتیجه‌ای که از آن بر می‌آید این است که انسان یونانی برای جریان طبیعت، نیازمند این است که درکی پیدا کند از نسبت علی میان امور و خود علیت به نحو عام. آنچه از علیت حاصل می‌آید مجموعه‌ای از قانون‌مندی‌های طبیعی است که در عالم جاری است. عالم محل وقوع قانون‌مندی‌هایی است که در طبیعت جریان دارد و هر آنچه رخ می‌دهد، تنها و تنها محصول چنین قانون‌مندی‌هایی است. آن عنصری در قانون‌مندی نیز که نقش اساسی بر عهده داشته و توجه اندیشمند تاریخی را جلب می‌کند، تکرار است. آنجا که قانون‌مندی در میان است، هر آنچه روی می‌دهد، در تکرار قرار داشته و نمی‌تواند از دایره‌ی تکرار خارج شود. وقتی نسبت میان «الف» و «ب» نسبتی علت و معلول است و هرگاه «الف» آید، «ب» نیز می‌آید؛ و این نکته البته اصلی است خلل‌ناپذیر.

این نکته آنجا که با تقسیم سه‌وجهی زمان در تناسب قرار می‌گیرد، این سخن ظهور می‌کند که گذشته، اکنون و آینده چیزی نیستند جز رویدادگی رویدادهای طبیعت و از آنجا که طبیعت محل قانون‌مندی‌های طبیعی و تکرار است، در نتیجه اکنون چیزی نیست جز تکرار گذشته و آینده چیزی نیست جز تکرار اکنون. هر آنچه در گذشته روی داده است، در اکنون در حال رخ دادن است و آینده نیز چیزی جز همین امور مشابه یا تاحدودی مشابه نخواهد بود. در نتیجه برای فرد یونانی آینده اساساً اهمیت چندان و به بیان دیگر، جذابیتی رازگونه ندارد. تنها ابزاری که او برای فهم آینده نیاز دارد، فهم قانون‌مندی‌های موجود در طبیعت است و با توجه به آنها و بررسی‌شان، تاریخ به سادگی گشوده و دریافته خواهد شد.

در نتیجه آن عنصری که در میان نقشی اساسی ایفا کرده و می‌تواند درک تاریخی یونانی را صورت‌بندی کند، سیاقی است که ذهنیت یونانی در آن طبیعت و جریان رویدادهای طبیعی را ترسیم می‌کند و از آنجا که این ترسیم، بیان‌کننده‌ی قانون‌مندی‌های طبیعی و در نتیجه تکرار است، تاریخ اساساً موضوعیت‌چندانی در بر نخواهد داشت. همین بنیاد در فهم یهودی از عالم نیز به چشم می‌خورد. برای فرد یهودی نیز زمان و تاریخ، به سیاقی طبیعت‌شناسانه صورت‌بندی می‌شوند و تفاوت تنها در گوناگونی این صورت‌بندی‌هاست. طبیعت در حالی که برای یونانی ذیل مفهوم علیت و قانون‌مندی‌های طبیعی فهم می‌شد، برای یهودی با توجه به مفهوم قادر مطلق و اراده‌ی فردی شکل می‌گیرد و محل تجلی اراده‌ی خداوند است. برای یهودی طبیعت چیزی نیست جز تجلی‌گاه اراده‌ی متعالی خداوند و بنابر این نه مبتنی بر قانون‌مندی و (در نتیجه) تکرار، بلکه در یگانگی رویدادها موضوعیت دارد. از اینجاست که در حالی که برای یونانی تاریخ به دلیل تکرار به دور منجر می‌شد، برای یهودی تاریخ خطی ظهور می‌کند و از آنجا که برای یونانی جهان ازلی و ابدی است (نزد اندیشه‌ی فلسفی یونانی)، نه دارای آغاز است و نه پایان و بنابر این دور و تکرار، همواره جاریند، اما در فهم یهودی عالم از عدم توسط خداوند قادر مطلق خلق شده و بنابر این دارای نقطه‌ی آغاز است. خلق نیز به دلیل رخ داده و این دلیل، اساساً غایت عالم است. به دیگر سخن خلق عالم سببی دارد در علم خداوند که با پایان یافتن تاریخ، متحقق خواهد شد. بنابر این تاریخ، تجلی‌گاه تحقق اراده و در معنایی دیگر، مقصود خداوند است؛ مقصودی که آینده، در آنچه می‌آید، در پایان تاریخ به طور کامل محقق می‌شود. بنیادی‌ترین تالی این سخن، حضور معنا در تاریخ است. برای ذهن یهودی، هر امری در عالم از آنجا که متحقق‌کننده‌ی بخشی از طرح خداوند در تاریخ است، حاوی نقش و معنایی بالقوه است که می‌تواند با توجه به طرح الاهی تاریخ، شناخته شود. رویدادهای عالم، دارا معنا هستند که این معنا، تنها و تنها از کلیتی بیرون می‌آید که ناشی از طرح الاهی تاریخ است. آنجا که عالم محل ظهور اراده‌ی خداوند بوده، دارای آغاز و پایان می‌باشد، و برای مقصودی خاص و تحقق آنچه خداوند منظور داشته خلق شده است، این نتیجه حاصل می‌آید که هر بخشی از آن حاوی معنایی است که این معنا در فهم یونانی از عالم مشاهده نمی‌شد. این

^۱ این نکته به این صراحت البته شاید نخستین بار در ارسطو به چشم بخورد، اما به سادگی می‌توان مشاهده کرد که فهم غالب فیلسوفان یونانی از تالس به این سو فهمی علی است و آنچه در محور تاملات آنان قرار گرفته است، مسئله‌ی علت است، خواه علت را آب بدانند، یا عقل و یا علل چهارگانه.

معنا، از اساس چیزی است که امکان ظهور تاریخ را مهیا می‌کند. آسوده نیست هر گذشت زمانی را تاریخ نامیدن، بلکه برای در دست داشتن تاریخ، در معنای فنی آن، حضور این عناصر ضروری است.

نتیجه‌ی این سخن این است که آینده در حالی که برای یونانی هیچ موضوعیت خاص و جذاییتی برای تأمل در خود نداشت، برای فرد یهودی امری رازگونه است که آشکارکننده‌ی معنای تاریخ و هر امری است که در آن رخ می‌دهد. آینده است که اساساً می‌تواند تاریخ را ممکن کند و آدمی برای آنکه بتواند فهم تاریخی بدست آورد، می‌باید خود را در گستره‌ای زمانی مشاهده کند که مقصود آن در مقام آینده، غایت معنا دهنده به رویدادها و هر بخشی از این تاریخ است. در واقع، آینده محور شکل‌گیری تاریخ است و حضور آن، و نیز اندیشیدن به آن، ممکن‌کننده‌ی فهم تاریخی است. بنابر این در حالی که در اندیشه‌ی یونانی طبیعت‌شناس ظهور می‌کند، در فهم یهودی از عالم پیامبری ظهور می‌کند که مهمترین خصوصیت آن سخن گفتن از آینده و آن چیزی است که خواهد آمد. آینده، تنها با چنین عناصری از طبیعت‌شناسی است که می‌تواند موضوعیت یافته و دارای اهمیت شود.

این نکته بر ملاکننده‌ی نکته‌ای اساسی است و آن اینکه فهم تاریخی و اساساً تاریخ، در مقام موضوع اندیشه، تنها در سپهری می‌تواند شکل گیرد که عناصر الاهیاتی (کلامی) در آن حضور داشته باشند. به دیگر سخن آنجا که سخن از بنیادهای اندیشه‌ی تاریخی و به بطور کلی فلسفه‌ی تاریخ در میان است، حضور کلام و اندیشه‌ی کلامی امری ضروری است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. اما این اندیشه‌ی کلامی در خصوص تاریخ به شکلی خاص می‌تواند صورت‌بندی شود و آن توجه به مفهوم آینده است. متون دینی یهودی و مسیحی حاوی بخش‌های با اهمیت هستند که فرارسیدن پایان تاریخ را خبر داده و به نحوی انسان را از آن آگاه کرده و یا نسبت به آن هشدار می‌دهند. آینده اما در اندیشه‌ی کلامی به مثابه اندیشه‌ی فرجام‌شناسانه ظهور می‌کند. در واقع، اندیشه‌های فرجام‌شناسانه، با توجه به آنچه آمد، چیزی نیست جز مبنایی که با توجه به آن، تاریخ و فهم تاریخی ممکن می‌شود.

اندیشه‌ی فرجام‌شناسانه‌ی مسیحی فرایند با اهمیتی را در سده‌های میانه طی کرد و یکی از مهمترین چهره‌های آن جوآکیم فیوره‌ای است. جوآکیم تغییری در پارادایم فرجام‌شناسی پدید آورد که توانست با توجه به آنها مبنایی را پی‌ریزی کند برای شکل‌گیری برخی از ایده‌های اندیشه‌ی تاریخی مدرن. عناصر تفسیری او و فهم خاصی که از تثلیث داشت و تقسیم‌بندی دوره‌های تاریخی با توجه به تثلیث و اشخاص آن، از عناصر مهم اوست. اما جدای از عناصر تفسیری او که در رساله به طور مبسوط آمده است، او یکی از مهمترین چهره‌هایی است که توانست مبانی کلامی را در راستای شکل‌گیری ایده‌ی پیش‌رفت بنا نهد. فرجام‌شناسی مسیحی به طور غالب پایان تاریخ را به عنوان حادثه‌ای دهشتبار و در نتیجه با رویکردی بدبینانه در نظر می‌گیرد. مسیح در انجیل هشدار می‌دهد که هنگامی که تاریخ پایان می‌پذیرد اوضاع عالم بسیار رو به وخامت نهاده است. در این میان مسیح و تجلی او به عنوان فرزند خداوند در جهان و در تاریخ برای نجات انسان، که به قیمت خون او تمام شد، حادثه‌ای منحصر به فرد در تاریخ است. و این نکته همان چیزی است که اوگوستینوس برای نفی تاریخ دوری عنوان می‌کند. به باور او تاریخ مسیحی نمی‌تواند تاریخی دوری باشد. به این دلیل که تاریخ دوری مبتنی بر تکرار رویدادها صورت‌بندی می‌شود و تاریخ مسیحی - جدای از اینکه تاریخ محل ظهور مشیت خداوند است - حاوی رویدادی است که یکبار و تنها یکبار می‌تواند رخ دهد و آن ظهور خداوند در تاریخ برای نجات انسان است و از اینجاست که تاریخ مسیحی به عنوان تاریخ رستگاری فهم می‌شود. این نکته به این معناست که قلّه‌ی معنوی و ارزشی تاریخ پیش از این رخ داده و نمی‌تواند دیگر بار رخ دهد. تاریخ محل ظهور و آشکارگی خداوند است و در تفسیر رسمی مسیحی، اوج این آشکارگی با تجسد مسیح رخ داده است و در نتیجه تاریخ رو به سوی تیرگی دارد. چرا که نهایت نور و نهایت لطف در گذشته اتفاق افتاده و بنابر این آنچه خواهد آمد رو به سوی تیرگی دارد، تا روزی که تاریخ پایان پذیرفته و پادشاهی خداوند در فراتاریخ آغاز شود. مطابق با همین تفسیر است که اوگوستینوس دوره‌ی هفتم که دوره‌ی آرامش است را، در تمایز از دوره‌ی هشتم ابدیت، در فراتاریخ قرار داده است.

جوآکیم اما این صورت‌بندی را تغییر داده و بر این باور است که اولاً مسیح و تجسد او در زمین اوج آشکارگی خداوند نبوده و ثانیاً تاریخ نه رو به سوی تیرگی، بلکه رو به سوی پیش‌رفت و تناوردگی دارد. او با تقسیم سه بخشی تاریخ و نسبت دادن هر بخش به یکی از اشخاص تثلیث، و با استفاده از عناصر خاص تفسیری که استفاده می‌کند، بر این باور است که دوره‌ی روح‌القدس، به عنوان وضعیت سوم تاریخی و عصری که خواهد آمد، از آنجا که هم از پدر ناشی شده و هم از پسر، دوره‌ای از شکوفایی و رشد و کمال است و انسان در آن عصر به آگاهی رو به افزایشی دست می‌یابد که از آن به عنوان خرد روحانی نام می‌برد.

این نکات و مباحث تفسیری او به تفصیل در متن رساله آمده، اما آنچه اساسی است در واقع همین تغییر جهت بنیادی کلام مسیحی در خصوص تاریخ است که با توجه به عناصر کاملاً کلامی در مسیحیت صورت پذیرفته و توانسته است که تاریخ را نه تاریخی رو به زوال، بلکه تاریخی رو به تناوردگی و پیش‌رفت مشاهده کند. همین تفسیر نزد اوست که در سده‌های بعدی توانسته است مباحثی با اهمیت را در خصوص ایده‌ی پیش‌رفت شکل دهد که اگر چه شاید با تفاسیر عرفی و سکولار از تاریخ توامان باشد، اما همچنان دارای مبانی مهمی در کلام مسیحی است که بدون توجه به آنها نمی‌توان چنین فهمی از تاریخ را به درستی دریافت.

کتاب شناسی

- Baun, Jane. "Last Things", in *Early Medieval Christianities, c. 600--c. 1100*, The Cambridge History of Christianity, Cambridge, UK New York: Cambridge University Press, 2008. pp. 606-624
- Bloch, Ernst. *The Principle of Hope, Vol. 2*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1995
- Daniel, Randolph. "Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of the Jews" in *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Edited by Susan E. Myers, Steven J. McMichael, Brill Academic Pub, 2004
- Daniel, Randolph. "The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim's Understanding of History", *Speculum*, vol. 55, No.3 (jun. 1980) pp.469- 483
- Calhoun, David. "Augustine's Theology of History", in *Ancient & Medieval Church History*, 2006, available in: www.worldwidefreeresources.com/upload/CH310_T_17.pdf
- Dux, Günter. *Die Zeit in der Geschichte : ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Ekonomou, Andrew J., *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern influences on Rome and the papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*. Lexington 2007 Books,
- F. W. Loetscher, "Augustine's City of God", *Theology Today* 1, 1944-45
- Fredriksen, Paula, "Tyconius and Augustine on the Apocalypse", in Kenneth , Richard, McGinn, Bernard, *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, 1993.
- Fredriksen, Paula, "Tyconius and the End of the World", *revue des etudes augustinienes et patristiques*, 1982, Vol. 28, Numero 1-2, p. 59- 76

- Gould, Warwick. Reeves, Marjorie. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the nineteenth and twentieth Centuries, Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press, 2001.
- Gregory the Great, Dialogues, ed. Odo John Zimmerman, Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2002. •
- Grundman, Herbert. Zur Biographie Joachims von Floris und Rainer von Ponza. Deutsche Archiv für Erforschung des Mittelalter: 16. 1960.
- Grundmann, Herbert. Studien über Joachim von Fiore : mit einem Vorwort zum Neudruck. Stuttgart: Teubner, 1975.
- H. Fränkel, “Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur,” in. Wegen und Formen der frühgriechischen Literatur (Munich 1968) 1–22,
Haskins, Charles Homer. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1927. •
- Hirsch-Reich, B. “Joachim Von Fiore und das Judentum”, Judentum im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 4, 1966) reprinted in West (ed.), Joachim of Fiore in Christian Thought. 2 Vol, Burt Franklin & Co., New York, 1975. 473-510
- Höffe, Otfried, Zu Augustinus’ Eschatologischer Staatstheorie”, in De Civitate Dei, herausgegeben von Christoph Jorn, Akademie Verlag, Berlin, 1997
- Joachim of Fiore, ‘Letter to all the Faithful’, in McGinn, Bernard (Translation and Introduction), Apocalyptic spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola, New York: Paulist Press, 1979,
- Joachim of Fiore, “Letter to Abbot of Valdona”, in McGinn, Bernard (Translation and Introduction). Apocalyptic spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola, New York: Paulist Press, 1979
- Joachim of Fiore, Liber Concordie, Translation and notes by E. Randolph Daniel, in McGinn, Bernard, Apocalyptic spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola, New York: Paulist Press, 1979,
- Joachim of Fiore, liber de Concordia, in Daniel, Randolph E., Abbot Joachim of Fiore: liber de concordia noui ac Veteris Testamenti. Philadelphia: American Philosophical Society, 1983
- Leclercq, Henri. “Fourth Lateran Council (1215)”, The Catholic Encyclopedia, Vol. 9, New York: Robert Appleton Company, 1910. 21 Mar. 2012, Available in: <http://www.newadvent.org/cathen/09018a.htm>. •
- Löwith, Karl. Meaning in history, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

- McGinn, Bernard (Translation and Introduction), *Apocalyptic Spirituality: treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*, New York: Paulist Press, 1979, pp. 97-149
- McGinn, Bernard, *Emmerson Richard Kenneth, The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, 1993
- McGinn, Bernard, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Macmillan Publishing Company, 1985
- McGinn, Bernard, *Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 1998
- Müller-Funk, Wolfgang. "Ziet und Erwartung" in: *Zeit und Geschichte : kulturgeschichtliche Perspektiven*. Wien: Oldenbourg, 2002. 17-37
- Reeves, Marjorie, B. Hirsch-Reich, *the Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford, the Clarendon Press, 1972
- Reeves, Marjorie, in Malcolm Bull (ed) *Apocalypse Theory and the Ends of the World* •
(Oxford: Blackwell Publishers, 1995)
- Reeves, Marjorie. *Joachim of Fiore and the prophetic future*, London: S.P.C.K, •
1976.
- Reeves, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages: a study in* •
Press, 1969 Joachimism, Oxford University
- Sandra M. Schneiders, "Scripture and Spirituality" in *Christian Spirituality:* •
Origins to the Twelfth Century. ed. Bernard McGinn, New York: Crossroad, 1988.
Pp. 1-20
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western* •
Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought, Springer, 2004
- Scott, Martin. *Medieval Europe*. New York: Dorset Press, 1986. •
- Starr, Chester G., *A History of the Ancient World*, Oxford University Press, 1974
- Stroll, Mary. *The Jewish Pope: Ideology and Politics in the Papal Schism in 1130*, Leiden: 1987
- Walter Klaassen, *Living at the End of the Ages: Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*, Lanham: University Press of America, 1992
- West C. Delno (ed.), *Joachim of Fiore in Christian thought*, 2Vol, Burt Franklin & Co., New York. 1975.
- West, Delno C. *Joachim of Fiore: a study in spiritual perception and history*, Bloomington: Indiana University Press, 1983
- Gerber, Doris, "Was heißt "vergangene Zukunft"? Über die zeitliche Dimension der Geschichte und die geschichtliche Dimension der Zeit", *Geschichte und Gesellschaft*, 32. Jahrg., H. 2, Zur Objektivierbarkeit von Geschichtsschreibung (Apr. - Jun., 2006), pp. 176-200

- Bostock, David, Space, time, matter, and form: essays on Aristotle's physics, Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press, 2006
- Taubes, Jacob. Occidental Eschatology, Stanford University Press, 2009
- Hans Blumenberg, The Genesis of the Copernican World, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, 1987
- Presner, Todd. Mobile modernity Germans, Jews, trains. New York: Columbia University Press, 2007
- William J. Courtenay, "Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought", Journal of the History of Ideas, Vol. 48, No. 1 (Jan. - Mar., 1987), pp. 3-10

- ایلیخانی، محمد، «پولوس»، ارغنون ۵ و ۶، ۱۳۷۴
- ایلیخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، انتشارات سمت، ۱۳۸۲
- عدلی، محمد، فرجام‌شناسی مسیحی، نشر ادیان، ۱۳۸۹
- هسیود، «کارها و روزها»، در هسیود و هومر، مترجم ابراهیم اقلیدی، تهران، مرکز، ۱۳۸۸