

دنیانگریزی یسوعی و زیبایی شناسی فلوپینی در تصویرسازی های کتاب «وردیکوس کریستیانوس»

رسول کمالی دولت آبادی^۱

چکیده

«دنیانگریزی» اولین اصل از اصول سه گانه فرقه یسوعیان است. این اصل در محتوای متنی-تصویری یکی از رسالات مرجع ایشان «وردیکوس کریستیانوس» (به معنی «مسیحی حقیقی») با تحقیر و تمسخر جهان مادی نمود یافته است. دنیاستیزی یسوعی را -نه تنها در «آموزه های مسیحی» بلکه- در «فلسفه نوافلاطونی» نیز می توان جستجو کرد. در فلسفه فلوپین، جهان مادی کمترین شأن را نسبت به مراتب هستی دارد و اما موجودات مادی جذبه ای ذاتی به سوی مبدأ معقول دارند و این جذبه جز با تصفیة نفس و ترک تعلقات دنیوی امکان نمی یابد.

تصویراستعاری جهان مادی در رساله «مسیحی حقیقی»، زنی دیوانه و اغواگر است که اگرچه همچون نگرش نوافلاطونی فعل عالم معقول را دنبال می کند، ولی با نقصان در عمل منجر به وارونه گویی می شود: اغوای زن-ناسوت امتداد به ضعف رسیده جذبه احد و تقلید فعل عالم معقول است و ارجحیت وی به تعلقات مادی نتیجه نقص و کاستی بهره مندی او از فیضان وجود تلقی می شود. نگرش سلبی یسوعیان به صورت های جهان مادی، نه تنها پیروان این فرقه را -همچون آباء ابتدایی کلیسای قرون وسطی- در جرگه شمایل شکنان قرار نداد، بلکه با تکیه بر نظریات فلوپینی، ایشان را مشتاق تولید تصویر و به کارگیری تکنیک های

۱. عضو هیأت علمی (مربی) موسسه آموزش عالی سپهر اصفهان و دانشجوی مقطع دکترای دانشگاه ادیان و مذاهب قم در رشته حکمت هنرهای دینی، rasokam@gmail.com

بصری عصر خویش (رنسانس: قرون هفده و هجده) - نظیر پرداخت بیش از حد به جزئیات صوری اشیاء و افراد، سایه روشن، رعایت پرسپکتیو... - و هم آمیزی این تمهیدات با رویکرد ایدئولوژیک فرقه خود کرد.

این مقاله ضمن ارائه توضیح پیرامون ویژگی‌های متنی-تصویری رساله وردیکوس کریستیانوس، به بررسی خاستگاه «دنیاگریزی» یسوعی پرداخته و این اصل را در تفسیریکی از تصاویر رساله مذکور - ذیل اندیشه نوافلاطونی - تبیین می‌کند و در پایان، با تحلیل نظریات زیبایی‌شناختی فلوطین، به تعارض صوری میان «دنیاگریزی» و «شمایل دوستی» یسوعیان می‌پردازد.

▲ واژگان کلیدی

یسوعیان، فلوطین، دنیاگریزی، زیبایی‌شناسی، وردیکوس کریستیانوس

▲ مقدمه: فرقه یسوعیان (انجمن عیسی)

تاریخ مسیحیت بسترپیدایش فرقه‌های متنوعی در درون خود بوده است که گاه در جهت تعدیل و اصلاح و گاه در جهت تقویت اقتدار و باورهای کلیسایی حرکت کرده‌اند. از جمله نهضت‌هایی که جهت تحقق اهداف و قدرت کلیسای کاتولیک ظهور کرد، فرقه یسوعیان بود. «یسوعیان» (ژزوئیت‌ها = Jesuits) فرقه‌ای از مسیحیان کاتولیک در قرن شانزدهم میلادی بودند که به فعالیت‌های گسترده تبشیری پرداختند. نام فرقه به معنی «هنگ مسیح» (معلمان یا سربازان مسیح) و مؤسس این فرقه، «ایگناتیوس لویولا» (Saint Ignatius of Loyola) (۱۴۹۱-۱۵۵۶) است. (Coupeau, ۲۰۰۸: ۳۳) (ناس، ۱۳۸۲: ۶۸۷)

هدف اصلی این انجمن بشارت انسان‌ها از رهگذر آموزه‌های مسیحیت برای «شکوه بیشتر خداوند» بود و همچنین ترویج ایمان تحت لوای وفاداری، علاقه قلبی و خدمت به خدا و پاپ، که جانشین خدا بر روی زمین تلقی می‌شد. «فقر و دنیاگریزی»، «تقوا» (به همراه زندگی در تجرد) و «اطاعت مطلقه از پاپ و کلیسا» بنیان و سه اصل اولیه این فرقه را تشکیل می‌داد. یسوعیان علی‌رغم تعداد محدود اعضا، در مدت کوتاهی توانستند خدمات قابل توجهی به کلیسا ارائه دهند و سرانجام حیات مذهبی مورد نظر کلیسا و تبعیت از پاپ را به جامعه باز گردانند. (کاشفی، ۱۳۸۰: ۴۶)

محور فعالیت یسوعیان بر پایه «اساس نامه ایگناتیوس» و رساله «تمرین‌های روحانی»

(*Exercitia spiritualia*)، شکل گرفته است. (Endean, ۲۰۰۸: ۵۲) دو متن مذکور، منبع الهام رساله‌های یسوعیان در دوره‌های بعدی است. «تمرین‌های روحانی»، مهمترین اثر ایگناتیوس، در فرانسه نگاشته و منتشر شده است. (لین، ۱۳۹۰: ۳۶۳-۳۶۷) این رساله نه تنها برای رشد معنوی خواننده، بلکه بیشتر برای استفاده یک مبلغ یسوعی تحریر شده است. رساله ضمن بیان خلاصه‌ای از تجربیات باطنی ایگناتیوس به برنامه‌ریزی منظمی برای مراقبه در طی چهار دوره (هفته) می‌پردازد؛ چهار دوره‌ای که با آموزه‌های خود، توجه و علاقه فرد مراقبه‌کننده را به دنیا و صورت‌های آن کم‌رنگ می‌کند: هفته اول، برای «پاک‌شدن گناهان» (با تفتیش وجدان، اعتراف به خطاها، تفکر درباره واقعت گناه و دوزخ و پرهیز از آن)، هفته دوم برای «بررسی ملکوت مسیح و دوری از شیطان» (تأمل بر وقایع مهم زندگی مسیح، پشت‌کردن به دنیا برای شروع حیاتی روحانی)، هفته سوم برای «تأمل بر مصائب، درد و رنج مسیح و دنیاستیزی وی» برنامه‌ریزی شده است. در هفته چهارم نیز-علاوه بر «دعوت به تأمل در قیام مسیح»- هجده قانون برای تربیت اندیشه همسو با کلیسا ذکر گردیده است؛ قوانینی مثل انجام فرامین مسیحی، زندگی تهیدستانه، خودداری جنسی، سرسپردگی و اطاعت مطلق از کلیسای کاتولیک. (لین، ۱۳۹۰: ۲۷۵ و ناس، ۱۳۸۲: ۶۸۹) اساس نامه نیز شامل مراحل است که اعضای این فرقه باید طی می‌کردند؛ از جمله تصدیق، «عزل»، نوآموزی، دوره تربیت مدرسی، اعتراف، مرحله سوگندها و تعهدات، تبشیر و نیز نوع سازماندهی این فرقه. نتیجه چنین طرحی شکل‌گیری یک نظام سلسله‌مراتبی و شبه مدرسی بود که به نظام کلیسایی بسیار شبیه بود. (ناس، ۱۳۸۲: ۶۹۰)

یسوعیان برای پیشبرد فعالیت‌های نظام‌یافته خود (ناس، ۱۳۸۲: ۶۹۰) (Coupeau, ۲۰۰۸: ۳۸ & ۴۲-۴۳) و موفقیت در آن به نگارش و نشر رسالاتی پرداختند که نه تنها عقاید فرقه‌ای ایشان را تبلیغ و ترویج می‌کرد، بلکه به نقد و حتی تقبیح و رد دیگر مذاهب، فرق و سنن سرزمین‌ها نیز می‌پرداخت. یکی از رسالات مرجعی که با سه زبان در سرزمین‌های اروپایی نشر پیدا کرد و عقاید تکامل‌یافته فرقه یسوعی را به صورت دقیق و با نهایت تمثیل، تصویر و استعاره تبیین نمود، رساله «مسیحی حقیقی» (*Veridicus Christianus*) است.

▲ رساله «مسیحی حقیقی»، آینه دنیاگریزی

کتاب وردیکوس کریستیانوس (Veridicus Christianus) از اولین کتاب‌هایی است که توسط فرقه یسوعیان نگاشته و برای اولین بار در سال ۱۶۰۱ میلادی -یعنی حدود نیم قرن پس از نشر دو رساله اولیه یسوعی توسط ایگناتیوس- در آنتورپ هلند منتشر شده است. عنوان رساله در زبان لاتین به معنای «مسیحی حقیقی» (The True Christian) است. این کتاب به عنوان یکی از اولین متون کلیدی، مهم و نمادین انجمن یسوعی دانسته می‌شود که عقاید ایگناتیوسی را شرح و بسط می‌دهد؛ رساله‌ای در ۳۵۰ صفحه و ۱۸ فصل کلی که به تعالیم و دستورات عمل‌های مذهبی این فرقه می‌پردازد و توسط «یان دیوید» (Jean David) (۱۵۴۵-۱۶۱۳) نماینده و روحانی فرقه یسوعی در فلاندر و رئیس دیرو مدرسه یسوعیان در شهرهای کورتریک (Courtrai) و گان (Ghent) نگاشته شده است.

هسته اصلی محتوای این کتاب شامل یکصد آموزه تمثیلی در قالب گزاره‌هایی شعرگونه است که او به صورت پرسش و پاسخ‌های مذهبی طرح کرده بود. این گزاره‌ها با موضوع مخافت از خدا آغاز می‌شود و با طیف گسترده‌ای از موضوعات نظیر فضیلت‌ها، گناه‌ها و استعدادهای خدادادی برای جسم و روح و... ادامه می‌یابد. توصیه اصلی این رساله تشویق هر مسیحی به مراقبه دائمی جسم و جان است تا بتواند زندگی مومنانه داشته باشد و به رستگاری نائل شود. (Saunders, ۲۰۰۰: ۲۳۳) هریک از صد گزاره رساله بر روی یک تمثیل و نشانه اعتقادی تمرکز می‌کند و شامل سه بخش کلی می‌شود: الف) تصویر با تکنیک حکاکی روی فلز؛ ب) شعار و ج) لطیفه (خرده حکایتی نیش‌دار) (Epigrams) که در ذیل تصاویر و در کادری سه قسمتی همزمان به سه زبان لاتین، هلندی و فرانسوی نگاشته شده‌اند. عنوان و مطلع هر گزاره، پرسش و پاسخی اعتقادین -به زبان لاتین- است و پاره‌نویسی‌های سه‌زبانه ذیل تصاویر نیز عمدتاً به صورت پرسش و پاسخ بیان شده‌اند. هر گزاره -پس از نمود در سه بخش شعار، لطیفه و تصویر- با یک تفسیر مفصل دنبال می‌شود تا رابطه میان سه بخش هر گزاره مشخص شود. ترتیب و توالی گزاره‌های تمثیلی در پی این هدف است که با اقتدار هرچه تمام اصول کلیدی زندگی و ایمان مسیحی را تحت تأثیر قرار دهد. تصویرهای تمثیلی کتاب یان دیوید، برپیمان مسیح مبنی بر تلاش برای رستگاری کل ابناء بشر بر روی

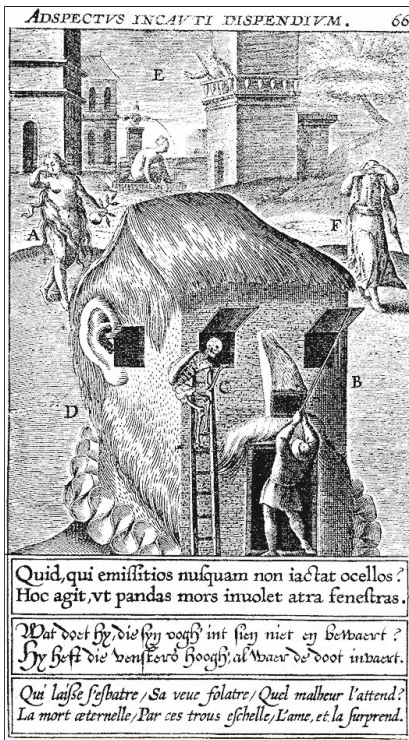
زمین تأکید می‌گذارد. از این رو، اگر چه این کتاب برای فرقهٔ یسوعی نگاشته شده، اما عموم جامعهٔ مسیحی را مورد هدف قرار داده است. به تعریفی دیگر، این رساله ابزاری است برای یافتن روشی ممتاز در جهت رسیدن به فضیلت و رحمت آسمانی. تصاویر حکاکی شده این اجازه را به نوآموزان تعالیم مسیحی می‌داد که آن‌ها این گزاره‌های اعتقادی را در پیش روی خود به صورت مصور ببینند و با دیدن تصاویر، آنچه را که می‌خوانند بهتر فرا گیرند. دیوید در این رساله، از تمائیل متنوعی که در کتاب مقدس عهد عتیق و جدید وجود دارد، استفاده کرده است. این رساله با ۱۰۱ تصویرسازی و تکنیک حکاکی روی فلز توسط هنرمند تصویرگر فلاندری «تئودور -درک- گاله» (Théodore -Dirck- Galle) (۱۵۷۱-۱۶۳۳) طراحی و تصویرسازی شد و نسخهٔ مصور آن برای اولین بار در کارگاه چاپ پدر تئودور -یعنی فیلیپ گاله (Philip Galle) (۱۵۳۷-۱۶۱۲)- در سال ۱۶۰۱ و در آنتورپ هلند گراورسازی و منتشر گردید.^۱

برخورد فراواقعی با موضوعات و وقایع، به تصویرکشیدن رویدادهای کتاب مقدس و یا تمائیل مذهبی، رفتار استعاری و شخصیت‌سازی و جان‌بخشی برای هر مفهوم انتزاعی (به‌مدد تکنیک‌های استعاری مثل انسان‌وارگی)، دقت بالا در اجرا، رعایت پرسپکتیو و سایه‌روشن در نمود اجزای تصویر (به‌شیوهٔ نقاشی‌های رنسانسی) و پرکاری و جزئیات نقوش از ویژگی این تصویرسازی‌هاست. تعدد و تنوع تصویرسازی‌های رساله و اختصاص بیشتر از دو سوم هر «صفحهٔ مصور» به تصویر و قرارگیری تنها شش خط در ذیل آن -به نحوی که نوشتار در خدمت تصویر قرار گرفته باشد-، اهمیت تصاویر این رساله را به منزلهٔ علامات و شمایل‌های مقدس نزد فرقهٔ یسوعیان آشکار می‌کند. عناصر بصری سازمان‌یافته در هر لوح تصویری کاملاً حساب شده و دقیق هستند. هر لوح تصویر شامل سلسله وقایع و اجزا و عناصری است که با حروف لاتین علامت‌گذاری شده‌اند تا برگردان دقیق یک بخش از متن -یعنی شعار یا حکایت پندآمیز نیش‌دار و یا تفسیر گزاره‌ها- باشند.

۱. انتشار دوبارهٔ این رساله در کارگاه معروف پلانتین (Plantin) به سرپرستی «یان موریئوس» (Jan Moretus) (۱۵۴۳-۱۶۱۰) در سال ۱۶۰۳ و ۱۶۰۶ و در همان آنتورپ انجام گرفت. (http://www.spamula.net/blog/html_Lveridicus_christianus/07/2007/)

چنانچه اشاره شد، «استعارهٔ انسان‌وارگی» (personification) یکی از ویژگی‌های برجستهٔ تصویری رسالهٔ «وردیکوس کریستیانوس» است. منظور از این نوع استعاره جان‌بخشی و تفویض صفات و خصایص انسانی به اشیاء و مظاهر طبیعت و موجودات غیرجاندار و امور انتزاعی است؛ به‌کارگیری این دست از استعاره‌ها در این رساله باعث می‌شود که استدلال‌های یسوعی در متن با شیوه‌ای سخنورانه و پویا ادا شوند و تا حد ممکن وضوح و شیوایی پیدا کنند. علاوه بر این، استعارهٔ «انسان‌وارگی» خوانندهٔ این رساله را متقاعد می‌کند که شهرت، شرارت، فضیلت و... چونان انسان مفاهیمی واقعی - و نه ساختگی - هستند. این استعاره‌ها در تشخیص یک راهبر، می‌توانند خواننده را تهییج و برانگیخته کرده تا با اشتیاق بیشتری اهداف متن را دنبال کند. انسان‌وارگی اگرچه از ویژگی‌های اصلی ادبیات یسوعی است، ولی تأثیر این استعاره‌های ادبی با نفوذ در تصویر به‌واسطهٔ جاندارنگاری اشیا و مفاهیم انتزاعی بیشتر شده است.

شخصیت‌سازی و استعاره‌های انسان‌واره به تصاویر این کتاب رنسانسی ویژگی خیالین و خوف‌انگیزی داده‌اند که بی‌شبهت به متون و باورهای مذهبی قرون وسطی نیست. بیشتر استعاره‌های متنی و تصویری در این رساله آموزه‌های ریاضت‌مآبانه و دنیاگریزایگناتیوس را به ذهن متبادر می‌کنند. یکی از گراورهای این رساله که به خطرات ناشی از کنجکاوی، خیرگی، فضولی و نظربازی می‌پردازد، «تاوانِ نگاهِ غفلت‌زده» (Adspectus incauti dispendium) نام دارد؛ این تصویر با نگرشی استعاری به انسان، سرو شمایی را چونان خانه‌ای تصویر کرده است که تمام منافذ آن از جمله چشم‌ها به‌عنوان پنجره‌هایی باز، مدخل ورود هر انحراف و آلودگی، نادرستی و خطا، گناه و امر مخرب شده‌اند؛ منافذی که باطن و روح مومن را مورد تهدید قرار می‌دهند (تصویر ۲).



تصویر ۱ (چپ): تصویر چهل و پنجمین گزاره در صفحه ۱۴۵ کتاب مسیحی حقیقی (Veridicus Christianus): «جهان دیوانه نمی‌تواند درک کند که همه چیز خداست»؛ تصویرسازی «تئودور گاله»؛ نوشته «یان دیوید»؛

تکنیک چاپ حکاکی روی فلز؛ آنتورپ هلند؛ ۱۶۰۱ میلادی

تصویر ۲ (راست): تصویر شصت و ششمین گزاره کتاب مسیحی حقیقی (Veridicus Christianus)؛ تصویرسازی «تئودور گاله»؛ نوشته «یان دیوید»؛ آنتورپ هلند؛ ۱۶۰۱ میلادی

تأثیر دنیاگریزی فلوطینی بر رساله مسیحی حقیقی

۱. خاستگاه دنیاگریزی یسوعی

در رساله «وردیکوس کریستیانوس»، هر چیز زمینی که انسان را از الوهیت آسمانی وادارد، مستحق تحقیر و تمسخر (آیرونی) (Irony) است. از این رو، زن، زمین و هر اندوخته مادی و لذت جسمانی مساوق هم و همگی مذموم دانسته می‌شوند. نگاه تمسخرآمیز به دنیا و رویکرد دنیاستیزانه که برآیند زهد و رهبانیت صدر مسیحیت در صحرای مصر و فلسطین و شامات بود، در فرقه یسوعی نیز به عنوان یک اصل دنبال شد؛ ریشه این دنیاگریزی فراتراز «آموزه‌های

مسیحی»^۱، در «فلسفه نوافلاطونی» قابل پیگیری است: با توجه به تلاقی فلسفه یونان باستان و آموزه‌های مسیحی در قرن چهارم میلادی^۲، خاستگاه فلسفی دنیانگریزی مسیحی را می‌توان در توصیفات «افلاطون» از جهان زمینی که سایه‌ای از نسخه‌ای مانا و ازلی در «عالم مُثل» (Eidos) است و نظریه «فلوپتین» یا «پلوتینوس» (Plotinus) (۲۷۰-۲۰۴ م) مبنی بر «صدور فیض احد / واحد در سلسله مراتب وجود بر عقل و نفس و طبیعت و ماده» دنبال کرد؛ دو فیلسوف یونانی که بر فلسفه مسیحیت تأثیر کلانی گذاشتند و با آموزه‌های مسیحی در آمیختند.

در نظام فلسفی فلوپتین، هستی و وجود از دو ساحت جهان معقول و جهان محسوس تشکیل شده است و جهان محسوس و تمامی افعال و مفاهیم و صورت‌های موجود در آن بهره‌مند، برگرفت و صدوری از فیضان (Emanation) عالم معقول هستند؛ از این رو - همچون نگرش افلاطون - هر چه در عالم محسوس است، ریشه در عالم معقول دارد و تمامی امور عالم ماده - حتی زیبایی‌ها و نیکی‌های جهان محسوس - سایه و تصویری ناقص، متغیر، زوال‌پذیر و جزئی از عالم معقول تلقی می‌شوند (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۳)؛ فلوپتین دو ساحت وجودی معقول و محسوس را در سلسله مراتب پنجگانه هستی از اعلا به سفلا تبیین می‌کند: «احد یا واحد»، «عقل» و «نفس» (سه اقنوم عالم معقول) و «طبیعت» و «ماده» (مراتب وجودی عالم محسوس)؛ «احد یا واحد» که اصل، مبدأ، منشأ و حقیقت هستی و ورای هر نوع توصیف و درک است، به جهت شدت کمال، به فیضان و سرریز شدن رسیده و مرتبه بعدی عالم معقول از وجود واحد، فیضان و نشأت گرفته است؛ به این صادر اول از احد، عقل کلی (و به تعبیر

۱. روایات زندگی زاهدانه مسیح و نقل قول‌های سلبی وی نسبت به دنیا در اناجیل، بستری مناسب را برای رشد رویکردهای دنیانگریزانه در مسیحیت فراهم کرد؛ به عنوان نمونه، در انجیل یوحنا (۲۹:۱) اینگونه ذکر شده است که گناه ازلی آدم و حوا، باعث خروج انسان از تعادل و توازن شد و مسیح، مصلوب و قربانی گناهان بشر شد تا بشر را از گناه ازلیش تطهیر کند. همچنین در انجیل متی (۲۰:۱۹) نقل قولی از مسیح آمده است که دستیابی پیروان خود به کمال را مشروط به فروش مال و تقسیم پول حاصل از آن در بین فقرا می‌داند. در همین انجیل (۲۴:۱۹) مسیح ثروت دنیوی را مانعی برای نجات و رستگاری معرفی می‌کند و در انجیل لوقا (۱۸: ۲۴-۲۵) دنیا دوستی را مانع اصلی ورود به بهشت می‌خواند و حتی در انجیل متی، تجرد را بر تاهل ترجیح می‌دهد: «باکره در امور خدای اندیشد... منکوحه در امور دنیا» (۲۰:۸)

۲. در سال ۳۲۵ م. به دستور کنستانتین، مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراطوری روم شرقی اعلام شد و از این دوران در پیوند مستقیم با فلسفه و اندیشه‌های عصر باستان قرار گرفت. (تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۱۲-۱۵)

افلاطونی، عالم مثل) می‌گویند. بدین ترتیب، مراتب بعدی عالم هستی - به صورت دفعی و فرامکانی و فرازمانی - از مرتبه بالاتر پدید می‌آیند و هر مرتبه در مواجهه با مرتبه بالاتر، امکان ظهور مرتبه پایین‌تر را (که از جهت وجودی از رتبه و شأن کمتری نسبت به مرتبه بالاتر برخوردار است) به وجود می‌آورد: ظهور ساحت نفس از مرتبه ساحت عقل و...؛ در نتیجه این صدور، موجودات عالم محسوس از اصل و ریشه و وحدت ازلی خود در عالم معقول دور مانده‌اند و لذا این موجودات اشتیاقی ذاتی به سوی عالم معقول دارند. فلوطین نیز مانند افلاطون و پیشتر همچون مانویان و پیروان مهر، به دوپارگی جان و جسم انسان معتقد بود؛ جانی - به منزله نفس جزئی نشأت گرفته از نفس کلی - که در غلاف جسم و در غار عالم محسوس گرفتار آمده است و در پی اتصال به مبدأ خویشتن است؛ از منظر فلوطین، نفوس جزئی محدود به مرتبه وجودی طبیعت، (اولین تجلی عالم محسوس) شده‌اند و انسان تنها با گذر از جسم و رهایی از عالم محسوس طبیعت می‌تواند به وصول عالم معقول و صعود از مراتب آن نائل گردد و این رهایی نه تنها به مدد آگاهی و استدلال‌های نظری بلکه با ترک تعلقات دنیوی و مادیات و از طریق ریاضت و سلوک معنوی امکان پذیر می‌شود. وی تصفیه نفس را شرط رسیدن به عالم عقل و یا تشبه به احد یا واحد می‌داند. در نظام اندیشه نوافلاطونی، هدف اتحاد با واحد در سیر قوس صعودی است و انسان در مسیر ریاضت و سلوک به وجد و جذبه (Ecstasy) می‌رسد. فلوطین حکمت را این‌همانی تلاش معنوی انسان می‌داند: تلاشی برای جلب توجه نفس به مبدأ واحد. برپایه این آموزه، از آنجا که روح مدت مدیدی است از مبدأ ازلی (وحدت) خود دور افتاده، نمی‌تواند خداوندگار مبدأ خویش را بازشناسد و بدین سبب که حقیقت وجودی خود را بازشناخته است، تنها به تعلقات مادی تمسک می‌جوید، به آن مشغول می‌شود و برای شناخت حقیقت تلاشی نمی‌کند. آگاهی از عدم اصالت مرتبه جهان ناسوتی و برتری انسان از عوالم حسی و مادی، اولین گامی است که نفس را به سوی مبدأ واحد رهنمون می‌سازد. در نظر فلوطین، نفس همچون حکم الهی است، بدین سبب، وصول به حق از طریق آن برای انسان امکان پذیر می‌شود. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۷-۵۲ و کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۳۹-۵۴۴)

۲. چهره جهان زمینی در نزد یسوعیان: زمین در قامت زن - ناسوت دیوانه

در صفحه ۱۴۵ کتاب «وردیکوس کریستیانوس»، «جهان زمینی» (Mundus) در قامت استعاری یک زن با ماسکی بر چهره و حدقه چشمانی تهی نمود یافته است (تصویر ۱). تناسب اندام این زن هماهنگ با ارزش‌های زیبایی‌شناختی رنسانسی است. زن - ناسوت (نماد جهان زمینی) که با ترازویش تنها کمیات را می‌سنجد، در متن رساله به دیوانه‌ای تشبیه می‌شود: گزاره چهل و پنجم: «جهان دیوانه نمی‌تواند درک کند که همه چیز خداست». این تصویر مربوط به مبحث گسترده‌ای در باب هشت سعادت جاودانه مسیحی^۱ است که شرح آن در دو فصل متوالی رساله ادامه پیدا می‌کند. جهان مادی در هیبت انسانی با جنسیت زنانه شخصیت اصلی این تصویر است. تاج کروی شکل بالای سر زن به نحو هجوآمیزی حکایت از زمین دارد و بالاپوشی از پارچه که به دور گردن زن پیچیده شده است با شکلی شبیه به گوش‌های الاغ عبث و نادان بودن زن - ناسوت را نمود می‌دهد و بر هجوآمیز بودن جهان دنی صحنه می‌گذارد. شیاطینی که در پشت سر زن حضور دارند، مظهر گناه، خطا و شرارت هستند؛ شیاطینی که از عرش به زمین می‌افتند تا تنها عرش مقرر خیر باشد و زمین ناگزیر محل گناه؛ گناه و آلودگی‌ای که در اندیشه مسیحی - پس از خطای آدم در بهشت و هبوط وی - برای همیشه بر زمین مستقر شد. شیطانکی بر سر و گرده زن - ناسوت قرار گرفته و ترازویی را در دست دارد؛ سنگینی کفه سمت راست که از تاج و عصای سلطنتی (مظهر قدرت)، سکه و کیسه زر (مظهر ثروت) و جام و غذای جسم پر شده آنقدر سنگین هست که کفه سمت چپ را که حاوی دین‌افزارهای یهودی (کتاب دعا و پیاله عشاء ربانی) و مسیحی (ابزار تنبیهی، تازیانه و صلیب) است، سبک و اندک جلوه دهد و ناعدالتی جهان زمینی را گوشزد کند. توجه و نگاه زن - ناسوت به پایین است تا خاستگاه همه چیز را زمین پندارد و نه عالم والا و بر اجحاف به حقوق آسمانی در کفه راست ترازو ابلهانه پوزخند زند. (Melion,

۱. خوشاگویی‌ها عبارت است از هشت جمله‌ای که حضرت مسیح در موعظه‌ای بر بلندای کوه برای صحابه خود بیان کرد. هشت جمله‌ای که با «خوشا به حال...» (Blessed are) آغاز می‌شود و محتوای آن، هشت دسته از مردمانی است که از اهالی پادشاهی خداوند خواهند بود: مسکینان، ماتم‌زدگان، فروتنان، گرسنگان، رحم‌کنندگان، پاک‌دلان، آشتی‌دهندگان، آزاردیدگان راه نیکویی.

۲۰۱۶: ۱۶-۱۸) رخ زن-ناسوت به سمت اشیاء مقدسی است که در کفه سمت چپ ترازو قرار گرفته و با حرف B علامت‌گذاری شده‌اند. انگشتان دست راست زن که از هم باز شده و از وسایل کفه چپ ترازو فاصله گرفته است، شاهد این مدعا است: او ذاتاً قصد در اختیار گرفتن هیچ‌کدام از این وسایل روحانی را ندارد. در مقابل، دست چپ زن که کفه راست ترازو را فشار داده و به پایین کشیده است، نشان از ارزش دادن دروغین و متقلبانۀ او به محتویات مادی و جسمانی کفه راست ترازو و وزین دانستن آن است؛ کفه‌ای که با حرف D علامت‌گذاری شده است؛ راسویی به منزله انسانی دنیاپرست به اشیاء مادی کفه راست ترازو دستبرد می‌زند و اما دیوی خشمگین که در پایین و سمت راست کادر از مدخل جهنم پدیدار می‌شود تا راسو و محتویات کفه مادی ترازو را ببلعد، اشاره به عاقبت این بازی دنیوی دارد؛ بازی‌ای که زن-ناسوت آن را رقم زده است: سنگین کردن کفه از لژاند دنیوی عاقبت‌الامر به هجو و خندۀ هذیانی زن-ناسوت و سقوط در دوزخ ختم می‌شود.

خرده حکایات نیش‌دار، یعنی پاره‌نویسی‌های سه‌زبانۀ ذیل تصویر، بر روی حرکت و حالت شمایل نمادین زن-ناسوت تمرکز کرده است و محتوای آن یادآور دنیاگریزی و اشرافیت‌ستیزی آموزه‌های ایگناتیوس لویولا است؛ آموزه‌هایی که با نگرش فلوطین به جهان مادی همسواست ولی به شیوه‌ای استعاری بیان شده است: دو سطر اول به زبان لاتین: «آیا موضوع این نیست که جهان به همه داشته‌های خود به‌عنوان آلات بازی محض [می‌نگرد و به آن‌ها] پشت پا می‌زند؟ این زن به چیزی نمی‌نگرد؛ نه حقیقتی را می‌بیند و نه بر موضوع قضاوت قضاوتی می‌کند.»؛ دو سطر دوم به زبان هلندی: «جهان از داشته‌هایش عصبانی می‌شود؛ چرا که آن‌ها را ابتدایی و ناچیز استنباط می‌کند. جهان به مثابۀ فرد احمقی است که نمی‌داند چه بگوید»؛ دو سطر سوم به زبان فرانسه: «هرچند نسل‌های متعددی از مردمان این صدای نفرت‌انگیز را از بین می‌برند. جهان در حال بذله‌گویی است، و طنز احمقانه او به هیچ قانونی احترام نمی‌گذارد.» (David, ۱۶۰۱: image ۴۵)

چنانچه پیش‌تر مشخص شد، شخصیت ماهوی زن-ناسوت، با سه‌گونه نمادین از متعلقات نمود یافته است: اول، متعلقات سنتی و مرسوم مانند کراهی که بر بالای سر او اشاره به نام و هویت او دارد: جهان ناسوتی؛ دوم، نشانه‌های نوین و بدیع مانند ماسک لب‌خند

با حفره‌های سیاه چشم که به خوی و خصلت استهزاآمیز، شخصیت فریبکار، کوری ذاتی و عدم بصیرت (یعنی عدم امکان نمود بی‌واسطه تمایز میان نیکی و بدی) و آگاهی تکوینی او (عدم امکان مهیاساختن آگاهی دفعی از حقایق هستی) اشاره دارد و سوم، عمل نادرست و متقلبانة سنجش وزن که سرشت فاسد و معیوب جهان ناسوتی را نمایان می‌کند: جهانی جسمانی با طبیعتی منحرف و گمراه‌کننده که در مقایسه با «باکره فروتن» (حضرت مریم) - علامت‌گذاری شده با حرف E در تصویر- قرار می‌گیرد؛ زنی مقدس که به تعبیر دیوید در تفسیر همین فصل از رساله، تمامی گزینه‌ها، انتخاب‌ها و اختیارات خود را هوشمندانه مورد سنجش قرار داد و با قاطعیت و در نهایت خشوع، «[مظهر] مادرِ خدا بودن» را انتخاب کرد و عاقبت الامر، از اهل بهشت شد. (Melion, ۲۰۱۶: ۱۸)

بدین ترتیب، پایین‌راندن کفه دنیوی ترازو توسط زن-ناسوت متناظر با پایین‌راندن شدن ابلیس (لوسیفر) از عرش آسمان‌ها توسط میکائیل است: قسمتی از تصویر که با حرف F علامت‌گذاری شده است. در نهایت، احمقانه‌ترین عمل زن-ناسوت جسم‌یافتن موهوم و دروغین اوست؛ چونان بالاپوش احمقانه و دلچک‌مأبانه‌ای که در بر کرده است و به نظر می‌رسد بیهودگی و حماقت او در شکل یقه گوش‌الاغی اش از سروی بالا می‌رود! اگر چه خنده‌یخ‌زده بر ماسک زن-ناسوت نشان از تمسخر ظاهری وی به دین‌افزارهایی است که بر آن خیره شده، ولی حالت بدن او یعنی به پایین‌آوردن دست چپ و فشار ارادی به کفه دنیوی و در عین حال، خم‌شدن اندک به سمت چپ و خیره‌شدن به سمت کفه الهی ترازو (در حالی که دست راستش را بالا و به عقب برده است) در حقیقت دلنگرانی و ترس باطنی او را به این کفه مقدس نشان می‌دهد.

در این تصویر، کنایه، تمسخر و وارونه‌گویی‌های (Ironies) بصری بیشتری وجود دارد که با بررسی تفسیر دیوید پیرامون گزاره چهل و پنجم بیشتر مشخص می‌شود. در این فصل از رساله، تفاسیر دیوید در جهت آشکارسازی هر چه بیشتر صدای زن-ناسوت و واقعیت جهان مادی است؛ به تعبیر دیوید، آن شبه‌زن فصیح اما فریبنده یا سرزنش‌آمیز صحبت می‌کند. دیوید زن-ناسوت را معلمی با آموزه‌ای دروغین در نظر می‌گیرد؛ چرا که به تفسیر او، جهان می‌آموزاند و در ادامه، این معلم دروغین را در مقایسه با بزرگ‌ترین و مقدس‌ترین آموزگار هستی

(خدا) به مقایسه می‌گذارد. او در تفسیر مزمور ۱۴۳ در عهد عتیق بیان می‌کند که «... مردمانی که واقعا خدا را پرستش می‌کنند و او را به عنوان پدر و پروردگار خود نگهداری می‌نمایند، در هر مسیری که گام برمی‌دارند سعادت‌مندند؛ چرا که او [= خدا] کاملاً از جهان متفاوت است... او خود خویشتن را می‌آموزاند.» همچنین مزمور ۱۵-۱۲: ۱۴۳ به طرز شگفت‌انگیزی، برای دیوید عباراتی را مهیا می‌کند که وی با تکیه بر آن، جهان را به سرزنش و تحقیر وادارد و بگوید که صدای جهان پیش‌تر شنیده شده و به صراحت اعلام شده است. در واقع، دیوید اجازه می‌دهد که مزمورخوان برای صدای ناسوتی جایگزینی دیگر یعنی سروده‌ای الهی بیابد؛ چرا که او در تفسیر این مزمور (۱۴۳) اذعان می‌کند که اگرچه جهان ناسوتی با این صدای قوی و پرشور سخن می‌گوید، ولی سخنانش به یاوه‌سرایی کودکان غیر معمول شبیه است. (Melion, ۲۰۱۶: ۱۸-۱۹)

این نقص در صدای جهان مادی از منظر فلوپین نتیجه کاستی صدور فیض احد در سرازیر شدن به پایین‌ترین مرتبه وجود است؛ فیضان وجود - در کمال شدت - هر چه از واحد مطلق فاصله بگیرد، در ظهورات بعدی، از وحدت و برتری مراتب خود می‌کاهد و کثرت و ضعف وجود را پیش می‌آورد؛ از دیدگاه فلوپین، جهان محسوس بهره‌ای از جهان معقول دارد، ولی این جهان حقیقتی را که جهان معقول از آن برخوردار است، آشکارا عرضه نمی‌دارد و تنها جهان معقول، جهان واقعی و برخوردار از هستی راستین و صریح است. مرتبه جهان مادی با وجود اینکه در نهایت ضعف و کاستی قوه است و از نظر ارزش وجودی در مقابل وجود واحد قرار گرفته، ولی میراث‌دار فعلیت عالم معقول است. از منظر فلوپین، در جهان معقول، مقولات جهان محسوس از میان برمی‌خیزند و قابل انتقال به آن جا نیستند، ولی جهان معقول در جهان محسوس حضور دارد. یاسپرس در این باره می‌گوید: «دو جهان مقولات به‌نحو موازی در کنار یکدیگر جای ندارند. در جهان معقول، مقولات جهان محسوس از میان برمی‌خیزند و قابل انتقال به آن جا نمی‌باشند، در حالی که به عکس، مقولات جهان معقول در جهان محسوس نیز هستند، منتها نه به همان وجه و همان صورت، بلکه همان دگرگونی در آن‌ها روی می‌دهد که میان صورت اصلی و تصویر وجود دارد.» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۵۹) عمل عالم محسوس در «نمود و مظهریت خود» همان توالی و امتداد عمل احد (عالم معقول) در

«لبریزکردن خود از وجود» (و به تفسیر دیوید آموزاندن خود) است، ولی به دلیل همین کاستی فیضان وجود در صدور به مرتبه سفلی، نقص و واتابی ظاهری در عمل عالم محسوس حادث می‌شود و آنچه در عالم محسوس نمود می‌یابد در تعارض با عالم معقول درک می‌شود؛ از این رو، عمل مبدأ و مآخر در صدور این فیض قابل تطبیق و مقایسه است (مثلاً در تعبیر دیوید، هر دو عالم - معقول / خدا و محسوس / زن - ناسوت - در مقام نادى و آموزگار ظهور می‌یابند)؛ اما حقیقت عمل عالم معقول را نمی‌توان در عالم محسوس صریح و بی‌واسطه دریافت، چرا که مطابق با نظام فلوطینی، عالم محسوس به واسطه عالم «نفس / روح» با احد ارتباط دارد و رجوع به حقیقت مبدأ تنها با گذر از عالم ماده و تمسک به عالم روح میسر می‌شود.

دیوید بر این نکته تأکید می‌کند که چیزهایی که زن-ناسوت (جهان مادی) می‌گوید، به‌طور دقیق، با چیزهایی که وی انجام می‌دهد مرتبط است. یک بخش از آن چیزی که از جهان مادی در نظر می‌آید، همان است که او می‌گوید و نشان می‌دهد؛ ولی آنچه او می‌گوید و انجام می‌دهد، تمام حقیقت مبدأ نیست و چه بسا در وهله اول گمراه‌کننده و فریبنده باشد. تعمق و تأمل در رفتار و گفتار اوست که می‌تواند بخش پنهان مانده از حقیقت مبدأ را در خلال وارونه‌گویی‌هایش آشکار سازد و برای رسیدن به نگرش عمیق در رویارویی با آن ایمان و تعبد لازم است؛ زن-ناسوت جهان را با تعدد کلام و عمل تشخیص می‌دهد و قدرت ترغیبش نه فقط از قدرت بیانش، بلکه از شخصیت تثبیت‌شده‌اش نیز نشأت گرفته است. (David, ۱۶۰۱: ۱۴۵)

این فعل جذبیت زن-ناسوت، وجهی از عمل جاذبه احد در نظام مراتبی فلسفه فلوطینی را دارد: همچنان که احد در قوس صعودی سلسله مراتب عالم با خواست و اراده خویش، انسان را از عالم ملک به سوی خود برمی‌کشد، زن-ناسوت (که خود امتداد صدور فیض احد و در نتیجه امتداد عمل او است) فعل احد را تکرار می‌کند و آدمی را به سوی خویشتن جذب می‌کند؛ به تعبیر دیوید، حقیقتی در این عمل جهان مادی نهفته است که تنها با تأمل و تعمق قابل درک می‌شود. حقیقتی که دیوید به واسطه استعاره انسان‌واره از جهان مادی و نمود فعل آن در تصویر آشکار ساخته است.

مطابق با آن سخنان اغواگرانه و جاهلانه شنیده‌شده از زن-ناسوت که در تفسیر مزمو

۱۴۳ بیان شد، دیوید به طور ضمنی به ذکر ارتباط ناگسستنی موجود میان چشمان تیره ماسک و جهل کور جهان می پردازد^۱: «عجز و ناتوانی زن-ناسوت در کنترل احمقانه ترین رفتارهایش^۲ و یا ناتوانی در تشخیص و تصدیق تفاوت میان پدیده هایی که از آن خدا هستند و ناتوانی در درک تفاوت میان «کسانی که از روی ظاهر توسط عوام الناس تمجید می شوند» و «تمجید حقیقی فروتنی و فروتنان»^۳. از دیگر ویژگی های رفتاری جهان مادی در تفسیر دیوید، ارجحیت چیزهای جزئی و نامعقول در نظر زن-ناسوت است: او هر چیز را به همان اندازه ای بالا می برد که دلکک شیطان نشسته برستون پشت سرش در تصویر بالا می برد.^۴

درست همانطور که دیوید چیزهای جزئی این جهانی را با هیاهوی کودکان (crepudiis) مقایسه می کند، گاله نیز در تصویرسازی خود جهان را بسان یک گوی به تصویر می کشد: کره ای ناچیز به اندازه تزئین یک کلاه که صلیب بسیار بلندی به طرز اغراق آمیز در آن فرو رفته است؛ صلیبی که بیشتر شبیه یک اسباب بازی بچه گانه است. شیطانک پشت سر زن-ناسوت به نظر می رسد به واسطه سرستون با سرزن پیوند خورده است و این نکته را به ذهن متبادر می کند که شخصیت جهان تجمیعی از اجزای ناخالص اجتماع متداول است.^۵ زن-ناسوت پاهای خود را به طرز محکمی بر روی زمین قرار داده و سرخویش را به سمت پایین خم کرده است. سر رو به پایین زن-ناسوت و فشار پاهای وی بر زمین اشاره به علاقه او به لذات دنیوی دارد. در اینجا، دیوید او را به منزله جمعیت دنیاپرستانی معرفی می کند که در انجیل متی (باب پنجم) یاد شده است؛ آنانی که به تفسیری در زمین ریشه دوانده اند و نمی توانند با مسیح و صحابه به بالای کوه بروند و از موعظت جاودانی بهره مند شوند: «دنیاپرستان به دنبال چیزی نیستند که حقیقتاً روحانی و آسمانی باشد؛ حتی اگر آن ها مسیح را در یک مسیر پیروی

۱. «مهی ضخیم بر جهل توسایه افکنده است.» (David, ۱۶۰۱:۱۴۵)

۲. «در عین حال، ابلهان (این نکته) را در نمی یابند.» (David, ۱۶۰۱:۱۴۵)

۳. «به سبب حجاب این جهان مادی، حکمت به ظاهر متناقض خداوند را در نمی یابند که با علو بخشیدن خوار می کند و با خوار کردن علومی بخشد.» (David, ۱۶۰۱:۱۴۵)

۴. «مع الوصف، اینان آلت دست این جهانند و اسباب لعب این جهان چونان اسباب بازی کودکان است در برابر آسمان اعلای متعال.» (David, ۱۶۰۱:۱۴۵)

۵. «از این رو، به طور کل، نهاد این جهان مرکب است از خزف عوام کالانعام که مشعوف اند به همین کام طلبی و تن آسایی و غوطه خوردن در این خاکدان زمینی و آغل جسمانی.» (David, ۱۶۰۱:۱۴۶)

کنند و با نام مسیح به وجد و سرور رسند، پیوسته آن‌ها به چیزهای زمینی متصل می‌شوند؛ در حالی که مسیح هر لحظه بالاتر می‌رود...، آن‌ها تنها تحت تأثیر تعددات زمینی‌ای قرار می‌گیرند که ایشان را محکم به زمین متصل می‌کند.» (David, ۱۶۰۱: ۱۴۶)

رویگرد جهان مادی با رویکرد مسیحایی بسیار متفاوت است و همین امر زن-ناسوت را بی‌توجه به آموزه‌های مسیح و دچار یک وارونه‌گویی (Irony) می‌کند. این تفاوت در تصویرسازی گاله در بالابردن و ارزش نهادن زن-ناسوت بر چیزی که مسیح قبیح می‌داند، جلوه کرده است. زن-ناسوت در تصویرسازی گاله به طور کاملاً هوشمندانه - ولی به ظاهراً اتفاقی - در حال تقلید از مسیح است؛ در برخی از شمایل مذهبی، مسیح صراحتاً دین‌افزارهای مقدس خود (نظیر جام روحانی، انجیل و صلیب) را رو به آسمان بلند کرده و متعلقات دنیوی را بر زیر پا گذاشته است؛ تفکر یسوعی اسباب قدرت این جهانی را که موندوس صراحتاً می‌ستاید، اسباب دوزخ می‌داند. چشمان زن-ناسوت ناخواسته بر ارزش‌های مسیحی و حقیقت عملش (که برآمده از صدور فیض مبدأ است) کور است. به تفسیر دیوید، او در فهم معنای حقیقی اعمال خود ناتوان است. می‌توان گفت که شخصیت او ذیل درماندگی و ناتوانی در خوانش هویت خویش، کشف زوایای پنهانی خویشتن و گشودن رمز و راز ظهورات دنیوی شکل گرفته است. (David, ۱۶۰۱: ۱۴۵-۱۴۶)

▲ تأثیر زیبایی‌شناسی فلوپین بر نگرش یسوعیان به تصویر

با اتکا به مثال‌های ذکر شده، نگرش تحقیق‌آمیز یسوعیان به دنیا و کالبد جسمانی و امکان آلوده شدن روح با ظواهر دنیوی می‌توانست این فرقه را در جرگه شمایل‌شکنان قرار دهد^۱، ولی به نظر می‌رسد تبعیت محض این فرقه از سنت کلیسای کاتولیک (که برای وجه تذکرتی و

۱. چراکه دنیایگریزی مسیحیان اولیه - همچون آتاناگوراس (Athenagoras) (۱۳۳-۱۹۰ م) - و حتی آباء ابتدایی کلیسای قرون وسطی - همچون قدیس جروم (Jerome) (۳۴۷-۴۲۰ م) - باعث شده بود تا با وجود آشنایی بیشتر ایشان با فرهنگ باستان، تولید هرگونه تصویر را به ظن شرک و بت پرستی (یعنی ستایش صرف فرم و آرایه‌های تصویر توسط عموم) شروگناه بدانند و اگر به جنبه حکمی، روایی و بشارتی تصویر اهمیت می‌دهند، نمود تزیینات و تناسبات زیبایی‌شناختی هنر باستان در آثار مسیحی را تقبیح و ممنوع کنند و خواستار ویژگی‌هایی جدید، مشخص و محدود برای هنر باشند؛ ویژگی‌هایی که الگوی نیکی و شکوه متعالی - و نه مطابقت با واقعیت اشیاء و زیبایی ظاهری آن‌ها - را ارائه دهد. (تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۵۵-۵۸)

بشارتی شمایل‌نگاری و جلوۀ شکوه مسیح و حواریون اهمیت قائل است) و همچنین تأثیر از تحولات رنسانسی (در اندیشه، تکنیک‌های بصری و نحوه برخورد با موضوع دینی)، شمایل‌نگاری را در نظرایشان مشروع و ارزشمند کرده باشد تا با همان شیوه و اصول رسامی رنسانسی تصویرگری را دنبال کنند و به مدد این تصاویر، آموزه‌های فرقه خود را سریع‌تر و سهل‌تر اشاعه دهند.

علاوه بر این، اگر بپذیریم که این فرقه متأثر از فلسفۀ نوافلاطونیان و به‌ویژه فلوطین بوده است، در این صورت، زیبایی و خلق آن امری گمراه‌کننده و سزاوار طرد نیست، بلکه معرفت‌زا و ارزشمند است. در نظام فلسفی افلاطون و فلوطین، زیبایی محسوس در عالم ماده، روگرفتی ضعیف از زیبایی معقول و موجود در عالم متعالی (عالم عقل فلوطینی و عالم مثال افلاطونی) تلقی می‌شود (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۷۱)؛ زیبایی‌ای که در مرتبۀ والای عالم عقل عین هستی است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۶۸)؛ از منظر فلوطین، با اینکه نفس در عالم محسوس به دیدار زیبایی معقول (ایده‌ها و صور زیبایی در عالم عقل) دعوت شده است، اما تمامی زیبایی‌های قابل رؤیت در عالم ماده - با تکیه بر زیبایی موجود در عالم عقل - قابل داوری هستند. زیبایی اشیا محسوس نه لزوماً به سبب تناسب صوری اشیا، بلکه معادل فضیلت و به سبب بهره‌ای است که از ایده زیبایی - متعلق به - عالم عقل گرفته‌اند؛ هر چه این بهره‌مندی بیشتر باشد، امر محسوس زیباتر و از نیکی و فضیلت سرشارتر است.

افلاطون - در کتاب دهم جمهوری - فعل هنرمند را تقلید صرف و بازنمایی محدود از طبیعت (mimesis) - و نه روگرفت مستقیم از عالم مثل - می‌دانست و هنرمند را مقلدی

۱. فلوطین برخلاف زیبایی‌شناسی ارسطویی (که زیبایی را مبتنی بر تناسب، تقارن و هماهنگی میان اجزای داند)، زیبایی را لزوماً در تناسب اجزا جستجو نمی‌کند و آن را شرط کافی برای تشخیص زیبایی نمی‌داند. او معتقد است که اگر تناسب دلیل بر زیبایی باشد، ما نباید در امور حسی بسیط (بدون اجزا) همچون رنگ‌ها، لحن‌ها و یا کیفیات اخلاقی حکم به زیبایی دهیم، در حالی که آنها برای ما مطبوع و زیبا هستند. همچنین، ما در مورد یک انسان متناسب مرده حکم به زیبایی نمی‌دهیم؛ پس به زعم فلوطین، تناسب و تقارن عامل زیبایی نیست، بلکه زیبایی به معنای همان بهره‌مندی از عالم معقول است. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۲)

۲. «چون ایده به چیزی که قرار است از ترکیب اجزای متعدد پدید آید، نزدیک شود و به آن نظم می‌بخشد و با سازگار کردن اجزایش آن را به صورت واحدی کامل درمی‌آورد و از آن رو چنین می‌کند که خود او واحد است و آن چیزی هم که به آن صورت می‌بخشد تا آنجا که برای چیزی مرکب از اجزاء امکان پذیر است، واحد باشد و همین که واحد شد، زیبایی در آن جایگزین می‌شود و خود را چه در کل و چه در اجزای آن می‌گسترده.» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۳)

محض معرفی می نمود که دو مرحله از حقیقت دور گشته است و تنها به تقلید سایه عالم مُثل (طبیعت) می پردازد؛ از این رو، هنرمند در مدینه فاضله افلاطون جایگاهی ندارد. فلوطن با این که بر سر موضوع «تقلید هنرمند» با افلاطون هم نظر است، اما -به تأثیر از ارسطو- اعتقاد دارد که هنرمند در اثر هنری نه به تقلید از صورت های طبیعت بلکه -با صعود (بازگشت و یگانگی به خود خویشتن به مدد تزکیه نفس) و شهود باطنی- به تقلید از ایده زیبایی موجود در عالم عقل (صور معقول) می پردازد. (فلوطن، ۱۳۶۶: ۱۲۰-۱۲۱ و ۷۵۸) فلوطن میان عالم معقول و محسوس، چنان ارتباط پیوسته و تنگاتنگی قائل است که آثار هنری را نوعی حضور و تجسد ایده های عالم معقول می داند؛ وی در هشتمین رساله خود در انثاد پنجم، با عنوان «درباره زیبایی معقول» می گوید: «تصاویری که هنرمندان می کشند از لحاظ زیبایی، به لحاظ اتصال به جهان علوی موجودیت دارند و در حقیقت تصاویری نیستند که نقاشان می کشند، بلکه تصاویری حقیقی اند». (فلوطن، ۱۳۶۶: ۷۶۴)

اکنون با پذیرش عدم تناقض میان فلسفه نوافلاطونی و رویکرد شمایل دوستی (ضد شمایل گریزی) یسوعیان، این دو سوال مطرح می شود: الف) آیا توجه به نمود ظاهری صورت های طبیعت و دقت در بازنمایی اشیاء واقعی و همچنین، انسان وارگی اومانستی- رنسانسی برای مفاهیم و موضوعات مختلف (همچون استعاره زن به مثابه جهان مادی) در تصاویر رساله «مسیحی حقیقی» با دنیاهریزی این فرقه در تعارض نیست؟ و ب) آیا می توان میان دنیاهریزی یسوعیان و زیبایی شناسی کلاسیک موجود در آثار ایشان ذیل فلسفه نوافلاطونی رابطه ای برقرار کرد؟

از آنجا که طبیعت نیز- همچون اثر هنری- در مواجهه با صورت های ساحت عقل و تقلید از آن، محل ظهور اشیای مادی زیبا می شود (فلوطن، ۱۳۶۶: ۷۵۸) و لذا مرجع بهره مندی هنرمند و اقانیم طبیعت و نفس یکی است، اولاً، اثر هنری همچون اقنوم نفس معرفت زاست (فلوطن، ۱۳۶۶: ۷۶۳-۷۶۴)؛ چرا که نفس با نظر به عقل، جهان طبیعت و «قواعد و اصول» و «علوم و معارف» آن را رقم زده است؛ از این رو، هنرمند یسوعی اثر هنری را در جهت معرفت و شناخت جمعی نسبت به باورهای دینی به کار می گیرد. ثانیاً، براساس یکی بودن این مرجع بهره مندی هنرمند، طبیعت و نفس، ممکن است هنرمند در مواردی صورت هایی را تولید

کند که در طبیعت نیز تولید شده است؛ با این حال، زیبایی هنر در نظر فلوپتین از زیبایی طبیعت بالاتر است^۱ و هنر برخوردار از جمال عالم معقول بوده، ولی طبیعت تنها از بخشی از آن جمال سهم برده است (فلوپتین، ۱۳۶۶: ۷۵۷)؛ هنرمند در اثر خود نقص و کاستی طبیعت را حذف و جبران و صورت‌های زیباتر طبیعت و عالم ماده را افزون می‌کند و به سبب آشکارسازی صور کامل و حقیقی متعلق به عالم عقل، مکمل فعل طبیعت می‌شود. از این رو، هنرمند یسوعی در تولید اثر، خود را مجاز می‌داند که از تمهیدات فنی بازنمایی - نظیر تناسبات طلایی، سایه‌روشن، پرسپکتیو، پرداخت بیش از حد به جزئیات صوری اشیاء و افراد، نمود حداکثری عمق و بُعد در پلان‌بندی‌ها و... - استفاده کند و اما در آثار خود، با رویکردی فراطبیعی - فراواقعی از صورت‌های ساحت طبیعت بگذرد و نگرش باطنی خویش را نسبت به موضوع و سلوک دینی و حقیقت واحده لوگوس (مسیح) آشکار سازد. تصاویر رساله مورد پژوهش نیز اگر چه به مدد تمهیدات و تکنیک‌های واقع‌نمایانه سعی در نمود مستقیم و صریح اشیاء را دارند، ولی به واسطه پیوند با آموزه‌های استعلائی یسوعی، جلوه‌ای متفاوت و فرازمینی یافته‌اند؛ خاستگاه این جلوه را باید در فراواقعیت خیال‌تصویرگر و باورهای فرقه‌ای نویسنده رساله جستجو کرد.

ثالثاً، از منظر فلوپتین، حد اعلای معرفت در بند استدلال و قیاس نیست و از راه کنار هم‌نهادن صغری و کبری به دست نمی‌آید؛ در عالم معقول هر صورت و ایده و در نتیجه هر تصویر خود یک معرفت است؛ فلوپتین هیروگلیف‌های مصری (که از تصاویر نمادین تشکیل شده‌اند) را بدین دلیل که برای بیان معارف خود از حروف الفبا به شیوه تلفظ آوایی اصطلاحات و جملات تقلید نکرده‌اند، می‌ستاید و آن‌ها را نشأت‌گرفته از پرتوی دانشی دقیق و فراستی مادرزاد از عالم عقل می‌داند. (فلوپتین، ۱۳۶۶: ۷۶۴) یان دیوید در رساله خود - با پیروی از همین نگرش فلوپتینی - گفتار (کلمات) و کردار (عمل)، تصویر و نوشتار، همچنین

۱. چرا که طبیعت، اثری از نفس کلی و زیبایی اجسام اثری از طبیعت است و چون طبیعت در مرتبه پایین تر نفس است، زیبایی اونیز فروکاهیده‌تر از زیبایی نفس خواهد بود؛ ولی هنرمند، صورت‌های هنری را مستقیماً از نفس و عقل کل مشاهده و آن را متجلی می‌کند؛ لذا هنرمند چون بدون واسطه طبیعت به عوالم نفس و عقل متصل می‌شود، آنچه مجسم می‌نماید، به مراتب از زیبایی طبیعی زیباتر خواهد بود. (فلوپتین، ۱۳۶۶: ۷۶۰)

نمود و برهان را ادغام کرده است. دیوید با رویکرد خاص خود در رساله مسیحی حقیقی، بر این مورد تأکید می‌گذارد که تجسم - به مثابه ادراک و معرفت - با دو گونه تصویری و نوشتاری امکان‌پذیر می‌شود و «شمایل و کالبدسازی تصویری» (Bodying) و «خطابه‌گویی و قیاس و استدلال» دارای ارزشی برابرند. (Melion, ۲۰۱۶: ۲۱) زمینه رمزی-کنایی این رساله تنها برای خواننده-بیننده‌ای هویدا می‌شود که به رابطه میان تصویر و نوشتار و نحوه انتقال پیام آن‌ها به دقت توجه کند؛ چرا که دیوید در تفاسیر این کتاب روشی تمثیلی-استعاره‌ای را در پیش گرفته و کلام و تصویر را به نحوی با هم آمیخته است که از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. بدین ترتیب، تمثیل‌ها و استعاره‌ها بستری ایده‌آل برای پرورش شخصیت‌های انتزاعی رساله شده‌اند؛ در این رساله، پیکره‌های استعاره‌ای مثل زن-ناسوت به صورت جامع فرمی قرین به معنا گرفته‌اند و استدلال‌های نویسنده با دو گونه لفظی (Verbally) و بدن‌مند (Bodily) در کلام و تصویر قابل فهم گردیده‌اند. (Melion, ۲۰۱۶: ۲۲)

رابعاً، از منظر فلوپین، لذت ناشی از مواجهه با اثر هنری، لذتی پست و زمینی نیست و نه تنها مغایرتی با سلوک معنوی ندارد، بلکه می‌تواند شرایط این سلوک را نیز فراهم کند. نفس در تجربه زیبایی لذت می‌برد، چرا که در شیء، خویشاوندی و شباهت با خودش را می‌یابد و او در همین شباهت و خویشاوندی، به بهره‌مندی خویش از صورت مثالی و الهی بودنش توجه می‌کند (بیردزلی، ۱۳۷۶: ۲۲): «روح از آن‌جا که بر حسب طبیعتش به جهان معقول و وجود حقیقی تعلق دارد، همین که چیزی را ببیند که خویش اوست یا نشانی از خویشانش در اوست، شادمان می‌شود و به جنبش می‌آید و از ارتباط خود با آن آگاه می‌شود و آن‌گاه به خود باز می‌گردد و ذات خویش و آنچه را که خود دارد، به یاد می‌آورد.» (فلوپین، ۱۳۶۶: ۱۱۳) چه بسا تأثیر همین نگرش فلوپیننی، هنرمندان یسوعی را بر آن داشته است تا در آثار خود، با هماهنگی و به وحدت درآوردن صورت اجزاء، رعایت تناسبات کلاسیک و تمهیدات تصویری رنسانسی (نظیر پرسپکتیو، سایه‌روشن، انسان‌وارگی و...)، لذت بصری‌ای را در طبع بیننده ایجاد کنند و حتی در مصورکردن موضوعات مذموم نظیر شر و گناه و... نقش مایه‌هایی از نور، فرشتگان، نمادهای وحیانی و... را در همان اثر جای دهند تا لذت معنوی-زیبایی‌شناختی فلوپیننی در کلیت تصویر افزایش یابد.

نتیجه

در کتاب «مسیحی حقیقی»، می‌توان نگرش فرقهٔ یسوعی و -خصوصاً- یان دیوید به جهان جسمانی و ماهیت موندوس را همسو و مساوق با نگرش نوافلاطونیان تلقی کرد، با این تفاوت که نگرش نوافلاطونی در کتاب وردیکوس کریستیانوس -به حد اعلائی- صورتی نمادین و استعاری یافته است و در ذیل گزاره‌های تمثیلی رساله قابل استنباط و یا تأویل است (برای نمونه بنگریم به عنوان گزارهٔ چهل و پنجم رساله که با طرح گزاره‌ای نگرش وحدت وجودی فلوطین را آشکار می‌کند: «جهان دیوانه نمی‌تواند درک کند که همه چیز خداست»). با این‌که آفرینش و سلسله مراتب وجود در فلسفهٔ نوافلاطونیان با همان شیوه و ترتیب مورد بحث این رساله نیست، اما آموزه‌های این رساله مبتنی بر «گذر از جسم به مدد ریاضت و تجرد و گذر از عالم ماده به مدد دنیاگریزی»، «توجه به ساحت روح به مدد ترک گناه، مراقبه و تعبد» و همچنین «تلاش برای اتصال به عالم معقول به واسطهٔ درک حقیقت مسیح» (مسیحی حقیقی شدن) مواردی است که مراتب «عالم محسوس: ماده و طبیعت»، «مرتبهٔ نفس کل» و «مرتبهٔ عقل کل» را در نظام فکری فلوطین به ذهن متبادر می‌کند؛ و اما تفاسیر دیوید پیرامون فعلِ جذبیت جهان ماده (اغوا و فریب زن-ناسوت) به نحوی که در امتداد جاذبهٔ ارادی عالم معقول (احد) -در قوس صعود- تعریف می‌شود، تأثیر اندیشهٔ نوافلاطونی بر این فرقه را بیش از پیش آشکار می‌سازد: جهان جسمانی‌ای که فعلش در ادامهٔ فعل احد است، ولی به سبب افول مرتبه، حقیقت فعل احد را پنهان کرده است. تفاسیر و استدلال‌های نسبی در متن این رساله، بدون تمایل و استعاره‌های نوشتاری و تجسم نمادین آن در صورت بصری (تصویر) به راحتی قابل درک و پذیرش نیستند؛ ویژگی‌های استعاری-تصویری این رساله «فهم ماهیت جهان مادی در نزد یسوعیان» و «رابطهٔ آن با اندیشهٔ نوافلاطونی» را -برای خواننده- میسر می‌کند. همچنین، نگرش استعلایی فلوطین به خاستگاه زیبایی مادی (عالم عقل کل) و رجحان ارزش زیبایی اثر هنری بر زیبایی طبیعت (به سبب ارتباط شریف و بی‌واسطهٔ هنرمند با عالم نفس و عقل کل)، تناقض ظاهری «دنیاگریزی» یسوعیان با «شمایل دوستی» ایشان را از میان برداشته است. معرفت‌زایی صورت در طبیعت و آثار تجسمی، رفع نقص و کاستی صورت‌های طبیعت در اثر هنری به منزلهٔ نمود حقیقت عالم عقل که در طبیعت کتمان یا

وارونه شده، فراروی تصویر (به‌مثابه آموزه‌ای معرفتی-استعلایی) از ساحت استدلال و قیاس و این‌همانی لذت معنوی و لذت زیباییشناختی، اهمیت تصویر و نمود زیبایی در آن را نزد فرقه یسوعی بیشتر کرده است.

منابع و مأخذ

۱. اناجیل متی، لوقا، یوحنا
۲. بیردزلی، مونروسی و جان هاسپرس (۱۳۷۶)، تاریخ و مسائل زیبایی‌شناسی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر هرمس، تهران
۳. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه فلوطین، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران
۴. تاتارکیویچ، ووادیسواف (۱۳۹۶)، تاریخ زیباشناسی، جلد ۲، ترجمه محمود عبادیان و سید جواد فندرسکی، چاپ اول، نشر علم، تهران
۵. فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار افلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران
۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم، جلد ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ دوم، نشر علمی فرهنگی و سروش، تهران
۷. کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۰)، فرهنگ و مسیحیت در غرب، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران
۸. لین، تونی (۱۳۹۰)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، چاپ چهارم، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران
۹. ناس، جان بایر (۱۳۸۲)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران
۱۰. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران
11. Coupeau, J.Carlos (2008), "Five Personae of Ignatius of Loyola", Editor: T. Worcester, The Cambridge Companion to the Jesuits, Cambridge University Press, Cambridge

12. David, Jan (1601), "Veridicus Christianus", Ex officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, Antwerp
13. Endean, Philip (2008), "Karl Rahner and Ignatian Spirituality", The Cambridge Companion to the Jesuits, Cambridge University Press, Cambridge
14. Leslie Cross, Frank and Elizabeth A. Livingstone (2005), "The Oxford dictionary of the Christian church", Oxford University Press, New York
15. Melion, Walter and Bart Ramakers (2016), "Personification: Embodying Meaning and Emotion", Brill pub., Leiden and Boston
16. Saunders, Alison (2000), "The Seventeenth-century French Emblem: A Study in Diversity", Librairie Droz, Gene've
17. www.spamula.net/blog/200707//veridicus_christianus_1.html