

شعاع اندیشه در شعار بی منطقی: ۱

نقدی بر یک تحلیل

محمد لگنهاوسن
ترجمه منصور نصیری*

چکیده

بنچوینگا فیلسوف و اندیشمند معاصر است که در کتاب منطق و دیگر مهملات، به بررسی و تحلیل چند و چون و چرایی طرح برهان وجودی از سوی آنسلم پرداخته است. این تحلیل وی، به ظاهر بحثی انگیزه‌شناختی درباره برهان وجودی است؛ اما در واقع، آنسلم و برهان وجودی وی، بهانه‌ای برای طرح سایر دیدگاه‌هایش است؛ از این رو، در طی فصول این کتاب، بسیاری از دیدگاه‌های خود را درباره ماهیت انسان و روح و شأن و جایگاه منطق و استدلال و نیز برهه‌هایی از الاهیات مسیحی مطرح کرده است. در مقاله حاضر، مباحث گوناگون وی بر اساس نظام فصول کتاب مزبور ارائه و نقد خواهد شد. همچنین با توجه به اهمیت تاریخ در بررسی اندیشه‌های دینی و فلسفی و با توجه به هم‌عصر بودن سهروردی با آنسلم و دغدغه‌های مشترک این دو اندیشمند، تلاش کرده‌ایم تا آنجا که ممکن است، مسائل و دغدغه‌های آنسلم را در اندیشه‌های سهروردی و نحوه برخورد وی با آنها پیگیری کنیم.

کلیدواژه‌ها:

برهان وجودی، منطق، استدلال، هرمنوتیک، نفس، عقل، آنسلم، سهروردی.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



مقدمه

ارمانو بنچوینگا (Ermanno Bencivenga) مدرسی عالی مقام در رشته فلسفه است و در کتاب حاضر^۲ که شامل ۱۳۲ صفحه است، در تعلیم تاریخ، فلسفه، منطق، روان‌شناسی، سیاست و الاهیات آنسلم کانتمبری و نیز بسیاری از مباحث دیگر، بی‌نظیر است. من از این که خود را در شمار شاگردان اولیه ایشان می‌دانم، خوشوقتم، و نقد حاضر را نشانه قدرشناسی از استفاده‌های علمی‌ای می‌دانم که در دانشگاه رایس، و هنگامی که وی در اوایل دهه هشتاد در این دانشگاه حضور داشتند، از محضر ایشان بهره برده‌ام. اما، با کمال تأسف، آنچه که من به ایشان تقدیم می‌کنم، نقد است و موارد مورد نقد هم فراوان. با این حال، نباید نقد را با هیچ‌گونه گلایه‌ای خلط کرد. مطمئنم که نکات متعددی وجود دارد که شایسته تأملی است بیش از آنچه که در این جا بتوانم عرضه کنم. این اثر موجز بنچوینگا آکنده از درس‌های آموزنده متعدد و از نظر من شایسته توجه است.

این کتاب، به‌ظاهر، درباره آنسلم کانتمبری (۱۱۰۹-۱۰۳۳م) و استدلال وجودی بسیار جنجال‌برانگیز اوست؛ اما همچنان که خود نویسنده نیز می‌گوید، «کنایه‌گویی، همه چیزی است که کتاب مشتمل بر آن است»^۳ در واقع، در غالب موارد، به نظر می‌رسد که آنسلم شخصیت فرعی و صرفاً نمونه‌ای است که بنچوینگا با توسل به آن نکات متعددی را درباره وحدت نفس و اقتضات سیاسی عقل و منطق توضیح می‌دهد؛ بنابراین انصاف اقتضا می‌کند که بیشترین استفاده را از مباحث مطرح در این جا برای بحث درباره این مسائل و سایر مسائل مربوطه ببریم؛ به‌ویژه مسائلی که مربوط به اثبات وجود خدا هستند. هدف من آن است که برخی از مسائلی را که پرفسور بنچوینگا مطرح کرده بررسی کنم و به مقایسه و بررسی تطبیقی این امر پردازم که این مسائل چگونه در بستر فرهنگ فکری مسیحیت قرون وسطا و فرهنگ فکری اولیه اسلامی نمود پیدا می‌کند. تفاوت در منظر و زاویه دید، باعث فراهم شدن زمینه‌ای برای افزایش دقت فهم ما نسبت به براهین اثبات خدا و دیدگاه الاهی‌دانانی می‌شود که به طرح‌ریزی این براهین می‌پردازند. اما، در نهایت، به این جا خواهیم رسید که همان‌قدر در نگرش‌های معاصر در فلسفه و دین به تأمل پردازیم که در تاریخ این رویکردها. به این منظور، من در این مقاله، به معرفی «سهروردی» (۱۱۹۱-۱۱۵۶م)، معروف به شیخ اشراق، به‌عنوان همتای سنت آنسلم، اسقف اعظم کانتمبری، پرداخته‌ام و این مسئله را مورد توجه قرار داده‌ام که چگونه می‌توان نکاتی را که بنچوینگا درباره آنسلم بیان داشته، با عطف نظر به سهروردی نیز باز گفت. هم آنسلم و هم سهروردی در دوره جنگ‌های



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۶۸

صلیبی می‌زیستند و هر دوی آنها درگیر سیاست دینی بودند و در تلاش برای اثبات وجود خدا، ابداعات و نوآوری‌هایی داشته‌اند.

کتاب پرفسور بنچوینگا از چهار فصل تشکیل شده است که سرآغاز هر یک از فصول، اییاتی از تی. اس. الیوت، با عنوان Murder in the Cathedral است، که دربارهٔ اسقف اعظم دیگری از کانتمبری با نام تامس بکت (Thomas Becket) (۱۱۶۲-۱۱۷۰) سروده است. نمایشنامه الیوت، بسان بررسی بنچوینگا، مطالعه‌ای روان‌شناختی است و به دلیل ناسازگاری با تاریخی که نویسنده آن برای بررسی تأملات خود دربارهٔ تردیدها و وفاداری‌های شخصیت داستان به کار گرفته، نقد شده است. از آن‌جا که هدف من در این مرور آن است که قلمرو بحث از مسائل مطرح‌شده را وسیع‌تر کنیم تا راهی برای ملاحظه فلسفه و کلام اسلامی باز شود، مناسب دیدم که از برخی از ابیات گوته در دیوان غربی - شرقی (West Divan - Osttechen) که در بردارندهٔ کنایه‌های خاص خود اوست، استفاده کنم.

فصل ۱: برنامه

در آن دیار، در پاکی و صفای دل
پیوند تبار آدمیان را به روزگار وصل خواهم خواست؛
به روزگاری که کلام آسمانی را
به زبان زمینیان می‌شنیدیم؛
و در پی حقیقت، فکر خود رنجور نمی‌ساختیم.^۴

دل‌مشغولی‌های استعلایی

کتاب، با پرسشی معقول آغاز می‌شود: چرا وجود خدا را اثبات کنیم؟ به‌طور خاص‌تر چرا باید یک راهب قرن یازدهم خود را با چنین کار شاقی به زحمت اندازد؟ نویسنده در ادامه می‌نویسد: شاید اگر شما ندانید که آیا چیزی نظیر «نوترون» وجود دارد یا نه، اولین کاری که می‌کنید این است که درصدد یافتن برهان برمی‌آید. آیا واقعاً این کار را می‌کنید؟ من فکر می‌کنم که اگر بخواهم بفهمم که آیا برخی ذرات مفروض، وجود دارند یا نه، اساساً به سراغ ساختن برهان نمی‌روم. چه نوع تردیدهایی دربارهٔ وجود ذرات است که بتوان آنها را با قیاس دقیق برطرف کرد؟ اگر «برهان»^۵ را به معنای وسیع‌تری لحاظ کنیم، تا شامل استقراء، استنتاج با بهترین تبیین و استشهاد





فایده:

سال چهاردهم / شماره اول، ۷۰

به مراجع علمی هم شود، می توان با توسل به نوشته های متخصصان فن درصدد اثبات وجود نوترون ها برآمد و یا آن که به مطالعه و تحقیق در فیزیک روی آورد و به بررسی شواهدی پرداخت که برای تأیید نظریه اتمی مطرح شده اند. با این حال، نمی توان برای پی بردن به این که نوترون ها وجود دارند یا نه، به برهان منطقی روی آورد. برخی چیزها هستند که انسان ممکن است بخواهد با جدیت تمام به اثبات آنها از طریق برهان پردازد؛ برای مثال، ممکن است بخواهد بداند که آیا در یک نظام خاص منطقی ریاضی، مجموعه خاصی هست یا نه، اما نه برای پی بردن به این که آیا آنها وجود دارند یا نه، بلکه بدان جهت که بدانیم آیا این نظام - که ممکن است حتی نظامی فرضی باشد - دربردارنده این مجموعه خاص هست یا نه؛ البته به جز برخی موارد تقریباً استثنایی، نظیر ریاضیات که ممکن است انسان مثلاً درصدد اثبات وجود اعداد اول در میان دو عدد بسیار بزرگ برآید.

اساساً فایده ساختن براهین منطقی چیست؟ معمولاً منطق دانان و ریاضی دانان برای ارزیابی نقطه قوت نظامی که برهان در قالب آن آورده شده، به ساختن برهان روی می آورند. آنها علاقه مندند بدانند که آیا می توان برخی قضایا و معادله های (theorems) بسیار مشهور را در نظام های گوناگون اثبات کرد یا نه. غالباً سؤال می شود که به یک نظام مورد نظر چه چیزی باید افزود تا بتوان قضیه مطلوبی را بدون رسیدن به نتایج ناخواسته ای غیر از نتیجه مورد نظر، اثبات کرد؛ برای مثال چه مقدار از نظریه مجموعه های رایج را می توان در نظام هایی که «اصل گزینش» را ندارند، جاری دانست. ممکن است انسان بخواهد به شیوه ای غیر فنی به ارزیابی و اندازه گیری قدرت عقل انسان پردازد. این امر چه مقدار قابل اثبات است؟ آیا می توانیم وجود «نفس»، اذهان دیگر، جهان و خدا را اثبات کنیم؟

دلیل دیگر، وضوح بخشیدن به یک نظریه است. کتاب تبیین نظریه نسبیت براساس اصول موضوعه،^۶ اثر راشنباخ را در نظر بگیرید. فایده براهینی که در این کتاب آمده اند کشف صدق این قضایا نیست، بلکه به کاربردن شیوه ای مبتنی بر اصول موضوعه برای روشن ساختن ویژگی های منطقی نظریه های آینشتاین است.

به نظر می رسد که عمدتاً همین دسته از مسائل، دغدغه ذهنی افرادی نظیر آنسلم و سهروردی بوده است. آنها هر دو به نظام های خاصی از برهان، یعنی نظام های استدلال فلسفی که در دسترس شان بود، علاقه مند بودند. هیچ یک از آنها رؤیای به کاربردن برهان برای پی بردن به این که آیا خدا یا فرشتگان یا چیزهای دیگر وجود دارند یا نه، را در سر نداشتند. هر دوی آنها وارث

سنتی از نظر پردازش الاهیاتی بودند که در آنها براهین اثبات وجود خدا به مجادله انجامیده بود. از آگوستین تا آنسلم نزدیک به هفتصدسال گذشته بود و در این میان کلیسا استدلال فلسفی را برای انجام وظایف گوناگونی به کار بسته بود. آنسلم می‌خواهد نوآوری کند؛ یعنی نشان دهد که استدلال فلسفی تا کجا می‌تواند ما را برساند. در عین حال، او می‌خواهد شیوهٔ برهان را برای دقیق کردن مفاهیم مورد بحث به کار گیرد. آنسلم برهان خود را با هیجانی کنترل‌شده مطرح می‌کند؛ چنان که گویی خطاب به شاگردانش گفته باشد: «اگر می‌توانید بهتر از این را بیابید!» آنچه که با این برهان تأیید شده است وجود خدا نیست، بلکه شیوهٔ فلسفی الاهیات است (و نیز تیزهوشی کسی که به‌عنوان پدر حکمت فلسفی معروف شده است). از سوی دیگر، سهروردی نظام فلسفی خاص خود را صورت‌بندی کرده است؛ نظامی که رقیب نظام فلسفی رایج ابن‌سیناست. او می‌خواهد نشان دهد که نظام او توانایی اثبات وجود خدا را دارد و نیز نشان دهد که برهانی که او می‌تواند ارائه کند بهتر از برهان یا براهینی است که پیش از آن ارائه شده بود. وی برهان خود را به‌عنوان جایگزینی برای برهان ابن‌سینا ارائه کرد که به دقت و خلاصه‌گویی والای خود می‌بالد. همچنین، آنچه که برهان وی تأیید می‌کرد وجود خدا نبود، بلکه نظام فکری‌ای بود که وجود خدا در قالب آن اثبات می‌شد (و نیز تیزهوشی «شیخ‌اشراق» بود).

اگر آنسلم شک و تردیدهایی دارد، دربارهٔ وجود خدا نیست، بلکه دربارهٔ محدودیت‌های قوای عقلی است. اما تردیدهای او از نوع تردیدهای بدبینانه معمولی نیست؛ او در این شک دارد که همهٔ حقایق ابدی حتی ماهیت تثلیثی خدا قابل اثبات باشند. در این جا ایمان او، بیش از ایمان آگوستین، به‌شدت به‌دنبال تعقل است.

امروزه، شاید آدمی ادلهٔ فلسفی را برای باور به خدا، واقعیت‌داشتن ارزش‌ها، اعداد، ذهن و چیزهای دیگری که وجود آنها مورد انکار قرار گرفته، ارائه کند، اما نه برای اثبات این که آنها وجود دارند، بلکه برای نشان دادن این که باور به وجود این امور نابخردانه نیست. و علت مؤثر بودن تقریر پلنتینگا از برهان وجودی همین است.^۷ در واقع تلاش پلانتینگا این است که نشان دهد که ما می‌توانیم براساس مقدمات معقول به این نتیجه برسیم که خدا وجود دارد. او می‌پذیرد که ممکن است برخی، مقدمات مزبور را زیر سؤال ببرند. هدف او از طرح برهانش، متقاعدساختن کسی نیست که همه چیز را انکار می‌کند، بلکه قانع‌ساختن کسی است که عقلانیت (عاقل بودن) کسانی را که ایمان آورده‌اند، انکار می‌کند.



فکر:

پرفسور بنچونینگا می گوید که آنسلم [نامه‌اش را] خطاب به حلقه کوچکی از دوستانش که همه راهب بودند، نوشت. وی این سؤال را مطرح می‌کند که «اگر این نامه نمی‌خواهد هیچ چیز جدیدی بگوید، پس به دنبال چیست؟ اگر شاگردان آنسلم پیش از خواندن نامه وی در همان مرحله مورد نظر مفاد نامه بودند (یعنی به خدا اعتقاد داشتند)، پس آنسلم می‌خواهد آنها را به کجا برساند؟» (۵-۶) اما باید گفت، برهان آنسلم می‌خواهد به آنها چیز جدیدی بگوید، و این چیز جدید محتوای نتیجه استدلال نیست، بلکه این است که خدا با عقل تنها و بدون هرگونه مقدمه تجربی قابل اثبات است. فایده این امر چیست؟ پرفسور بنچونینگا دو پاسخ را در نظر می‌گیرد: الف) کسب لذت عقلی؛ ب) یافتن علت بیشتری برای سپاس از خدایی که ما را از نعمت عقل برخوردار ساخته که به مدد آن او را بشناسیم.

پرفسور بنچونینگا به پاسخ نخست با تحقیر می‌نگرد و درباره پاسخ دوم هم حدس می‌زند که این پاسخ تنها در صورتی تأثیر دارد که در مورد حقانیت اعتقاد به خدا، چالشی وجود داشته باشد. وقتی خداناباوران اعتقاد به خدا را تحت فشار و چالش قرار دادند، ممکن است متدینان با ارائه برهان، زیرکانه از خود دفاع کنند. پرفسور بنچونینگا به آنسلم در تبیین انگیزه‌اش برای اثبات خدا اعتماد نمی‌کند، اما نه به دلیل حدس دروغ‌گویی او، بلکه به دلیل حدس نوعی پنهان‌سازی او. در واقع، از نظر بنچونینگا، هدف آنسلم شکرگزاری خدا و امور دیگر نیست، بلکه وی برخلاف اظهار نظر خودش، در صدد تقویت کلیسا در برابر هجوم خداناباوران و چالش‌های آنهاست. از سوی دیگر، آنسلم هیچ‌گونه چالشی نسبت به حقانیت اعتقاداتش احساس نمی‌کند؛ چرا که در آن زمان، هیچ خداناباوری نبود که ادعا کند که علم نیاز به دین را برطرف کرده است. بحران مرجعیت در روزگار آنسلم به عنوان «مناظره خلعت پوشان» مشهور است. در عصر جانشینان و خلف آنسلم تا زمان بکت که در کلیسای اعظم کانتمبری به قتل رسید، همواره میان پادشاهان و پاپ‌ها، یعنی درباریان سلطنتی و درباریان کلیسایی، بر سر تصاحب قدرت، نزاع‌ها ادامه داشته است. هیچ‌یک از طرفین در گیر در این مشاجرات حتی تصور زیر سؤال بردن وجود خدا به ذهنشان نیز خطور نمی‌کرد. بنچونینگا تصور می‌کند که اندیشه چالش نسبت به مرجعیت کلیسا به صورت القاء شک در اصل وجود خدا، منعکس‌کننده گرایش موجود در اواخر سده بیستم برای مشکوک شدن به ادعاهای فلسفی‌ای است که برای تأیید حقانیت مرجعیت، به‌ویژه مرجعیت دینی به کار گرفته می‌شدند؛ اما باید گفت این امر بسیار فراتر از افق‌های فکری آنسلم بوده و نوعی فرافکنی خود بنچونینگاست.



فایده:

پرفسور بنچوینگا یادآور می‌شود که کانت نشان داده است که ما حتماً باید مسائل تجربی را از مسائل استعلایی تمایز نهمیم. بنچوینگا مدعی است که تنها از طریق معرفت تجربی است که ما چیزی «درباره جهان» می‌آموزیم و می‌توانیم «در آن، کارآمدی زندگی خود را بهبود بخشیم». (۸) مطمئناً این دیدگاه، نمی‌تواند دیدگاه خود کانت باشد؛ چرا که کانت معتقد است که مسائل غیر تجربی اخلاق، نقش مهمی در نحوه پایه‌ریزی جامعه دارند؛ در حالی که پرفسور بنچوینگا معتقد است که مسائل استعلایی – که مقصود وی از این مسائل، مسائل مفهومی یا تصویری (conceptual issues) است – تنها باید به مدد تأمل عقلی حل شوند و همه آنچه که حل این مسائل می‌تواند انجام دهد، این است که باعث می‌شود احساس بهتری داشته باشیم؛ نظیر احساس انس بیشتر با جهان و این احساس که در این جهان بیشتر مورد محبت هستیم. البته، آنسلم را می‌توان از این که آثار کانت را مطالعه نکرده، معذور دانست، اما اگر درصدد بیان اختلاف نظرهای خود هستیم، باید با عمق بیشتری بحث کنیم؛ بنابراین در این جا می‌توانیم درباره نکات بسیاری، با پرفسور بنچوینگا مخالفت کنیم: نخست آن که می‌توانیم درباره تفسیر او از دیدگاه کانت به بحث پردازیم. دوم آن که می‌توانیم شکاف تجربی/تعقلی‌ای را که پرفسور بنچوینگا بر آن تکیه می‌کند، زیر سؤال ببریم؛ چه مطابق با دیدگاه کانت باشد یا نه. سوم آن که می‌توانیم سعی کنیم که موضع خود آنسلم درباره این گونه مسائل را در نظر آوریم. در این جا دو مسئله نخست را به کنار نهاده و اندکی درباره مسئله سوم به تأمل خواهیم نشست.

آنسلم، برخلاف کانت، درباره تجربه به عنوان چیزی که منبع معرفت باشد، دیدگاه چندان خوش‌بینانه‌ای نداشت. از نظر وی، تجربه تنها می‌تواند به ما درباره امور موقت زودگذر، چیزی بگوید نه درباره شناخت حقایق ابدی. مکتب نوافلاطونی، تا آن حد که در آثار آگوستین می‌توان دید، زمینه فکری‌ای را که آنسلم در چارچوب آن می‌اندیشید، فراهم کرده است: بنابراین، روشن است که جوهر زنده شدیدتر است تا جوهری که زنده نیست، و همین‌طور است وجود جوهر ذی‌شعور نسبت به جوهر غیرذی‌شعور و جوهر عقلی نسبت به جوهر غیرعقلی.^۸

قوای شناختی شعور (sentience) و تعقل (intellection) معطوف به قلمروهای پست‌تر و والاتر وجود است؛ از این رو، آنسلم در فصل ۶۶ از کتاب *Monologion* تبیین می‌کند که نزدیک‌ترین رهیافت به موجود برتر (Supreme Being) از طریق عقل محض است و معرفت تجربی در این جهت،



فهرست:

سال چهاردهم / شماره اول، ۷۳



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۷۴

فایده‌ای ندارد. اما پرفسور بنچوینگا ظاهراً تصور می‌کند که از نظر آنسلم خطری که معرفت تجربی به وجود می‌آورد، عبارت است از قطعیت بیش از حد: «[آنسلم] به ما می‌گوید که اگر بتوان صدق گزاره‌های مربوط به ایمان را از راه تجربه اثبات کرد، در این صورت خود ایمان هیچ مزیتی نخواهد داشت».^۹ این تفسیر بنچوینگا، دیدگاه آنسلم را شبیه دیدگاه کی‌یر که گور می‌کند، در حالی که باید گفت نکته مورد نظر آنسلم در عبارتی که بنچوینگا نقل کرد، صرفاً تبیین این امر است که چرا پادشاه‌های الهی برای بندگان مقرب الهی به تعویق انداخته شده‌اند و به هیچ وجه نمی‌گویند که صادق بودن اصول آموزه‌ای را می‌توان با تجربه اثبات کرد.

پرفسور بنچوینگا نگرشی را به آنسلم نسبت می‌دهد که بر استقلال عمل از نظریه تأکید می‌کند، اما برای این سخن خود ضعیف‌ترین تأیید از متن آنسلم را ارائه می‌کند؛ یعنی نقل قول‌هایی از آنسلم درباره توصیه به کارهای درست، احتیاط و تأکید بر اطاعت [از خدا]. او مشتاق آن است که ما آنسلم را به این شیوه ببینیم؛ زیرا تصور می‌کند که نیاز به اطاعت با این درک مطرح می‌شود که نظریه نمی‌تواند در امور عملی به‌عنوان راهنما به کار آید. بنچوینگا تلویحاً می‌گوید که در برخی سطوح و مراحل درونی خویش، آنسلم درک کرده که دل مشغولی‌های استعلایی با الاهیات فایده‌ای برای راهنمایی عملی در زندگی ندارند، و این است دلیل تأکید وی بر این گونه طاعت سخت‌گیرانه. در جایی که الاهیات نمی‌تواند راهنمای ما باشد، اطاعت می‌تواند. هنگامی که آنسلم به صداقت در بیان حقیقت و عدالت و اجرای فرامین پایبند است - بدون هرگونه مصالحه - فرامی‌خواند، پرفسور بنچوینگا در نگرش بدون مصالحه، شاهدهی برای عدم تمایل به کار بستن عقل در امور عملی می‌بیند. عقل مسامحه‌گر است ولی آنسلم چنین نیست؛ بنابراین آنسلم عقل را به قلمرو نظری محدود می‌کند؛ قلمروی که عقل نمی‌تواند هیچ‌گونه تهدیدی برای مراجع کلیسایی باشد. برداشت پرفسور بنچوینگا از عقل عملی مصالحه‌گر، خطایی تاریخی است و همین‌طور این انگاره که آنسلم همگام با خط فکر کانتی امور تجربی را از امور استعلایی متمایز می‌کند: «تجدید بنای منطقی واقعیت، پی‌پدیدار ذهنی صرف (olepiphomenon) است که باید کاملاً خصوصی و جدا از فضای اجتماعی باقی بماند، و به‌معنای دقیق کلمه نباید مشکلی را به وجود آورد» (۱۴-۱۵). باید گفت این انگاره یکی از انگاره‌هایی است که برای آنسلم قابل تصور نیست. آن‌گونه که آنسلم به امور می‌نگرد، لازمه عقلانیت اطاعت از اراده خداست؛ حتی در صورتی که ما نتوانیم علت فرمان خدا را دریابیم. «کلیسا» بیان‌کننده اراده خداست؛ چرا که بر طبق

تعالیم کاتولیک، پاپ جانشین مسیح بر روی زمین است،^{۱۰} و از این رو عقل اقتضا می‌کند که از او اطاعت کنیم؛ درست همان‌طور که اقتضا می‌کند از خدا اطاعت کنیم.

بوسو: دینی که ما به خدا مدیونیم چیست؟

آنسلم: هر خواسته مخلوق عاقل باید تابع اراده خدا باشد.

بوسو: کاملاً درست است.

آنسلم: این است دینی که انسان و فرشته مدیون خداست و هر کس که این دین را پردازد مرتکب گناه نمی‌شود، اما هر کس که آن را پردازد گناه می‌کند. این است عدالت، یا صداقت اراده، که باعث می‌شود یک موجود در دل، یعنی در اراده، صادق یا عادل شود؛ و این است «دین شرف» یگانه و کاملی که ما مدیون خدا هستیم و خدا آن را از ما می‌طلبد.^{۱۱}

اگر پاسخ پرفسور بنچوینگا این باشد که وی صرفاً آنسلم را به‌عنوان آدمکی به کار می‌گیرد که بر اساس آن شیوه‌های گوناگون اندیشه خاص خود را بیازماید، در این صورت باید به ارائه استدلالی در تأیید این انگاره‌اش پردازد که متافیزیک در مورد امور عملی شأنی صرفاً پی‌پدیدارانه دارد. دیدگاه مخالف، که براساس آن، نظریه و بازسازی‌های عقلی و سایر ایده‌ها با احساس درهم آمیخته‌اند تا فعالیت را برانگیزانند، دیدگاهی است که درون‌مایه همیشگی میراث نوافلاطونی در درون هم سنت‌های مسیحی و هم سنت‌های اسلامی بوده است. شهرزوری در مقدمه‌اش بر کتاب حکمة الاشراف سهروردی تبیین می‌کند که:

وإذا علمت انّ کمال الأنفس بالعلوم النظرية وان العلم بالحكمة العلمية نظري ايضاً وانّ تهذيب الأخلاق أنّما جعل لتتفرغ النفس عن الشواغل وتصفوها عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الانسانية مذوقة بتحصيل العلوم.^{۱۲}

این نوع اندیشه در زمان‌های بسیار متأخرتر از سهروردی از سوی ایده‌آلیست‌ها اتخاذ شد و فیلسوف ایده‌آلیست امریکایی، ویلیام ارنست هاکنینگ (۱۸۷۳-۱۹۶۶م) آشکارا به دفاع از آن پرداخت. هاکنینگ استدلال می‌کند که «... ارزش هر موضوع مورد توجه ما چیزی نیست جز وارد کردن آن اندیشه-واقعیت (reality-idea) در اندیشه ما درباره آن موضوع».^{۱۳} ارتباط موجود میان اندیشه و ارزش، به هاکنینگ این توان را می‌دهد تا معرفت را با عشق پیوند زند. برعکس، دقیقاً همان‌طور که دین قابل تحویل بردن به احساس نیست، خود عشق مؤلفه‌ای شناختی را داراست.



فکر:

سال چهاردم / شماره اول، ۷۵

عشق عبارت است از کار یک اندیشه (ایده)، یعنی «اندیشه - واقعیت» (reality-thought) (اندیشه‌ای که واقعیت هم هست) در تجربه، برای یافتن زیبایی و ارزش. عشق و همدلی مستلزم درک «غیر» (دیگری) و از این رو، فهم واقعیت بیرونی است. هاکنینگ تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «علاقه به عینیت - که ما در عمق اندیشه‌سازی‌ها می‌یابیم - همان عشق است که به واقعیت معطوف شده است».^{۱۴} همچنین، توجه داشته باشید که آنسلم درک عقلی خدا را درکی می‌داند که در عشق به کمال رسیده است، و او کاملاً آشکارا دربارهٔ پیامدهای اخلاقی عملی ایمان زنده که از چنین عشقی بر می‌خیزد، سخن می‌گوید:

از این رو، با اطمینان فراوان به این حقیقت مهم ایمان دارم. ایمان بی‌فایده و هم‌چنان مرده خواهد بود، مگر آن که با عشق، نیرومند و زنده شود؛ زیرا ایمانی که ملازم با عشق شده، اگر فرصت عمل پیش آید، هرگز بیهوده نخواهد بود؛ بلکه کارهای فراوانی خواهد کرد که بدون عشق قادر به آنها نبود و می‌توان تنها از همین واقعیت اثبات کرد که از آنجا که ایمان عاشق «عدالت» متعالی است، نمی‌تواند چیزی را که عادلانه (همراه با عدالت) است تحقیر و چیزی را که ظالمانه است تحسین کند.^{۱۵}

به همین منوال، از نظر سهروردی نیز ارتقای عقل در پیوند با عشق بوده، پیامدهای اخلاقی و عملی دارد.

وبحسب ما یزداد المحبة المشوبة بالغلبة ازداد الأنا والذلة فی عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات، هذا هیهنا؛ فما قولك فی عالم المحبة التامة والقهر التام الخالصین، الذی كله نور وبصيص وحيوة؟^{۱۶}

سهروردی تمثیلی را ارائه می‌کند که رابطهٔ پیچیدهٔ میان معرفت و عشق را نیز برای ما بیان می‌کند. او در فی حقیقة العشق یا مؤنس العشاق می‌گوید: نخستین چیزی که خداوند آفرید «عقل» بود و خدا عقل را برخوردار از نعمت توانایی شناخت حق (خدا)، شناخت خود، و شناخت آنچه که نبود و سپس بود شد، گردانید. از این سه توانایی به ترتیب «حُسن»، «عشق» و «حُزن» ظاهر می‌شود. عشق از حُسن جدا شده و پس از مسافرتی طولانی به آن باز می‌گردد. سیر عشق از طریق شناخت خود است و به شناخت خدا می‌انجامد.^{۱۷}

هاکنینگ نیز، پس از استدلال بر وجود رابطه‌ای ارگانیک (نظام‌مند) میان احساس و اندیشه، به بحث دربارهٔ احساسات دینی، خوف و رجای دینی بازگشته، ادعا می‌کند که این امور «تا اندازه‌ای



فکر

شناخت‌های غریزی‌ای هستند که دارا بودن آنها تأثیر مستقیم و اساسی بر هر ارزش قابل تصور انسانی دارد.^{۱۸} او نتیجه می‌گیرد که «تنها با بازیابی اعتقاد «نظری» است که دین می‌تواند یا سرزندگی خود را حفظ کند و یا هر چیزی را که ویژه سعادت انسانی است، عرضه کند.»^{۱۹}

پرفسور بنچوینگا متذکر می‌شود که آنسلم می‌پذیرد که جهل به نظریه، لزوماً مانع دینداری شخصی نمی‌شود. دینداری کودکان گواه کافی‌ای بر این مطلب است. بنابراین، آیا این امر بیان‌گر آن نیست که آنسلم در برخی مراحل درونی خود، آگاه بود که نظریه‌های الاهیاتی‌اش «پی‌پدیدار صرف است»؟ پاسخ آن است که ضرورتاً چنین نیست.

هاکینگ یادآور می‌شود که فضایی که یک کودک در نظر دارد، به اندازه فضای مورد نظر یک فیزیکی‌دان، بی‌نهایت است. ممکن است اندیشه‌های کودک ساده باشد، اما با این حال، به کار بردن آنها کار عقل است. حتی هاکینگ می‌گوید که ممکن است کودکان، از آن‌رو که مفاهیمی که با آنها استدلال می‌کنند، ساده‌ترند، بسیار آسان‌تر به فهم دینی دست یابند.^{۲۰}

یکی از رساله‌های خیالی سهروردی، رساله‌ای است با عنوان فی حالة الطفولية. وی در این رساله تبیین می‌کند که درک کودکان محدود است، اما از طریق توجه آنها به نیاز به راهنمایی، معرفت حقیقی حاصل می‌شود و این است آغاز سیر معنوی. عدم آگاهی از نظریه، مانعی برای آغاز جست‌وجو نیست. در واقع، اگر کبکبه و دبدبه معرفت نظری به غرور یا بی‌اعتنایی به رهرو معنوی بیانجامد، چنین علمی می‌تواند مانع پارسایی شود. از سوی دیگر، خود سیر معنوی، جست‌وجوی معرفت است؛ و هرچند که عرفا بر اهمیت معرفت تجربی مستقیم (که از طریق ریاضت و عمل به دست می‌آید) تأکید می‌کنند، اما نتیجه طبیعی این امر رسیدن به عرفان نظری است.

آنسلم نیز - همانند هاکینگ و سهروردی - دینداری کودکان را دلیلی برای انکار این امر نمی‌داند که انسان از طریق عقل به بهترین وجه به شناخت و عشق خدا می‌رسد. در واقع، آنسلم در کتاب *Monologion* انگیزه دیگری را برای طلب معرفت عقلی نسبت به خدا بیان می‌کند: طلب شناخت عقلی خدا، جزئی از چیزی است که ما برای آن خلق شده‌ایم:

اما موجود عاقل نمی‌تواند عاشق این «موجود» [یعنی خدا] شود، مگر آن‌که خود را وقف یادآوری و تصور آن کند؛ بنابراین، روشن است که مخلوق عاقل باید تمام توان و اراده خود را وقف یادآوری و تصور و عشق به «خیر برتر» کند، و این هدفی است که او درک می‌کند که وجودش برای آن است.^{۲۱}



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۷۷

حُقه‌های زبانی

به نظر می‌رسد که بسیاری از شارحان - از جمله پرفسور بنچوینگا - در فهم پاسخ‌های آنسلم به گونیلو دچار خلط شده‌اند. استدلال آنسلم این است که اگر جوهر خدا به درستی درک شود، لاجرم باید در واقعیت وجود داشته باشد و علاوه بر آن مستقل از فهم و درک ما باشد. گونیلو می‌پرسد چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که واقعاً خدا در فاهمه ما وجود دارد. کلمات و به زبان آوردن آنها برای بیان آنچه که در ذهن هست، کافی نیستند. (از این رو به زبان آوردن کلمات، دلیلی بر وجود خدا در ذهن ما نیست)، و خود آنسلم نیز این نکته را می‌پذیرد؛ زیرا معتقد است که هنگامی که احمق در لفظ می‌گوید که خدا وجود ندارد، در ذهنش حقیقت خدا را تصور نکرده، بلکه تنها الفاظ بر زبان او جاری شده است. اگر او به درستی ذات خدا را در ذهن درک می‌کرد، هرگز او را انکار نمی‌کرد. در واقع، احمق تنها با کلمات بازی می‌کند. در عین حال، آنسلم می‌پذیرد که ذات خدا غیرقابل شناخت است. بنابراین، آیا، چه به خود بگوییم که خدا وجود دارد و چه بگوییم خدا وجود ندارد، صرفاً با کلمات بازی نمی‌کنیم؟

پاسخ آنسلم به این مشکل اخیر این است که بنا به یک معنا ما نمی‌توانیم به ذات خدا دست یابیم. به این معنا، ذات خدا فراتر از ماست. اما بنا به معنای دیگر، ما به ذات خدا دست می‌یابیم، هر چند که به تعبیر پولس، «در آئینه»^{۲۲} باشد. درک کامل خدا برای ساختن گزاره‌هایی درست درباره او و استنباط‌های درست درباره او، ضرورتی ندارد؛ یعنی می‌توانیم درباره خدا گزاره‌ها و استنباط‌هایی درست داشته باشیم بی آن که به درک کاملی از خدا دست یافته باشیم:

زیرا غالباً سخن از چیزهایی می‌گوییم که علم و بیان دقیقی درباره حقیقت آنها نداریم؛ اما با بیان دیگر، ما به چیزی اشاره می‌کنیم که نمی‌خواهیم یا نمی‌توانیم با دقت درباره آنها صحبت کنیم؛ نظیر مواردی که با ابهام سخن می‌گوییم و در بیشتر موارد چیزی را می‌بینیم، اما نه به‌طور دقیق و آن‌گونه که آن شیء هست، بلکه از طریق یک شباهت یا تصویر؛ همانند موردی که به چهره‌ای در آینه می‌نگریم. و با این روش غالباً یک چیز واحد را بیان می‌کنیم و در عین حال بیان نمی‌کنیم، می‌بینیم و در عین حال نمی‌بینیم؛ ما آن را از طریق چیز دیگر بیان می‌کنیم؛ بیان و مشاهده ما در پرتو سرشت حقیقی خودش نیست.^{۲۳}

آنسلم درباره این مسئله که ما هنگام تصور چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چگونه



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۷۸

می فهمیم که آنچه که در فاهمه ماست بیش از صرف کلمات است، به ایمان گونیلو - به عنوان یک کاتولیک - متوسل می شود:

اما من می گویم: اگر موجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست، به فهم ما یا به تصور ما در نمی آید و در فاهمه یا در تصور ما نیست، در این صورت یا خداوند موجودی نیست که از آن بزرگ تر قابل تصور نباشد، یا آن که هنوز خدا به فهم یا به تصور ما در نیامده است و در فاهمه یا تصور ما نیست. اما من به ایمان و وجدان تو تمسک می جویم تا گواهی دهد که این، بسیار غلط است؛ بنابراین، آنچه که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست، فهمیده و تصور شده است و در فاهمه یا در تصور ما هست.^{۲۴}

منتقدان مدرن اشکال خواهند کرد که آنسلم مرتکب یک استدلال دوری شده است؛ چرا که وجود خدا را که در صدد اثبات آن است، از پیش مسلم انگاشته است. اما آنسلم واقعاً تلاش نمی کند که احمق را متقاعد کند که خدا هست. آنسلم دفاع خود را با این طعنه آغاز می کند که هر چند که مخاطب کتاب *Prosologion*، احمق (مذکور در کتاب مقدس) است، اما گونیلو احمق نیست، بلکه فردی کاتولیک است که از سوی احمق سخن می گوید، و بنابراین وی پاسخ دادن به کاتولیک را کافی می داند. آنسلم باید نشان دهد که هر کس که تصور می کند که خدا وجود ندارد احمق است؛ آن هم به این دلیل که وی نمی تواند آنچه را که می گوید و قصد می کند واقعاً بفهمد. اگر او آنچه را که می گوید واقعاً درک می کرد، عبارت «آنچه که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست» به خدا دلالت می کرد و چون خداوند هست آنچه که هست، پس نمی تواند زاده صرف خیال باشد.

البته، می پذیریم که این امر بدین معناست که تا وقتی که فرد پیش تر ایمان نداشته باشد، این برهان کار آیی نخواهد داشت، اما آنسلم (منکر این نکته نیست و) در پایان فصل اول *Prosologion*، همین اندازه می گوید که:

زیرا من در صدد آن نیستم که بفهمم تا شاید ایمان بیاورم، بلکه من ایمان می آورم تا بفهمم. برای همین نیز من ایمان می آورم که مادامی که ایمان نیآورده باشم، نخواهم فهمید.



تذکره

سال چهارم / شماره اول، ۷۹



فراخوان

سال چهاردهم / شماره اول، ۸۰

آنسلم دقیقاً همانند فرگه، تارسکی و کارناپ درک می‌کند که زبان غالباً غلط‌انداز است. ممکن است به کارگیری نوعی زبان بسیار منضبط (نظیر منطق ریاضی) و استفاده از اصطلاحات فنی، مانع از فرو افتادن در مخمصه‌هایی باشد که ممکن است بسیاری از صور معمولی زبان ما را در آن غوطه‌ور سازند. اما آنسلم و سهروردی - برخلاف فرگه و پیروانش - معتقدند که اشیای حقیقی ممکن است صرفاً در ذهن وجود داشته باشند (همانند اعداد) یا علاوه بر ذهن در خارج هم باشند. درباره‌ی خدا چه باید گفت؟ آیا خداوند ممکن است صرفاً در ذهن وجود داشته باشد؟ خیر؛ چرا که اگر خدا این‌گونه محدود شود، خدا نخواهد بود. چرا نتوانیم همین نکته را درباره‌ی بزرگ‌ترین جزیره‌ی قابل تصور هم بگوییم؟ زیرا در این صورت صرفاً با کلمات بازی کرده‌ایم. چنین چیزی نه در ذهن و نه در هیچ جای دیگر وجود ندارد.

البته شخص خدا ناباور اصرار می‌کند که خدایی در ذهن وجود ندارد تا از وجود او در ذهن، بتوان وجود ضروری او در جهان خارج را نیز نتیجه گرفت. آنسلم عکس این مطلب را مسلم می‌انگارد و شعار او تقدم را به ایمان می‌دهد و این دو واقعیت چه‌بسا باعث شود که برخی وی را در فهرست ایمان‌گرایان قرار دهند. اما این کار درست نیست. دست کم آنسلم بدان معنا که درباره‌ی کی‌یر کگور و ویتگنشتاین به کار می‌رود، ایمان‌گرا نیست. او ممکن است مجبور به پذیرش این امر شود که براهین ما را تنها به همین جا می‌رسانند، اما این امر بدان معنا نیست که وی معتقد باشد که فرض‌های مورد نیاز باید بر مبنای ایمان کورکورانه و بدون به کارگیری عقل در نظر گرفته شوند. عقل است که می‌بیند که حقیقتاً خدا در ذهن وجود دارد نه توده‌ای از مفاهیم بی‌معنا. و برای آن که عقل چنین دیدی داشته باشد، ایمان ضروری است. فقدان ایمان مانع شفافیت بینش عقلی است. از نظر آنسلم، بایستگی ایمان آوردن، از آن‌رو نیست که عقل دیگر قادر به ادامه‌ی کار نیست، بلکه از آن‌روست که عقل در مواردی که براهین کافی نیستند به‌درستی به کار گرفته شود.

تعلیم عقلانیت

در این بخش، پرفسور بنچوینگا از بسیاری از منطق‌دانان قرن بیستم یاد می‌کند که به بازگویی برخی از مضامینی پرداخته‌اند که آنسلم درباره‌ی مشکلات مربوط به ارتقاء و بهبود بخشیدن به استدلال، نقش مثال در این فرایند و تمرین عملی و نیز عدم امکان دستیابی به کمال در استدلال عقلی، بیان کرده است. این مسائل برای بنچوینگا مهم است؛ زیرا بنابه نظر وی، آنسلم متعهد به سنت تکرار و اطاعت تقلیدی است ولی در عین حال تا اندازه‌ای خودمدار است. پرفسور بنچوینگا

مسحور تنشی است که آنسلم در مقام نظریه - از یک سو - و مقام عمل - از سوی دیگر - گرفتار آن است. نظریه صرفاً اقدامی بعدی و ثانوی است که به ما احساس نظم داشتن جهان را می‌دهد، در حالی که زندگی عملی تحت حاکمیت سنت و سلسله مراتب و اطاعت خشک و خشن است. اما خود نظریه پردازی نوعی عمل است و آن نوع تعلیم و تربیتی که مورد حمایت آنسلم است، تبعیت طوطی وار از یک الگوست. ما باید از طریق تطابق با یک سرمشق به دنبال (کسب) کمال باشیم. در این جا، پرفسور بنچوینگا به معرفی «هرمنوتیک بدگمانی» (hermeneutics of suspicion) می‌پردازد. وی اظهار می‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم به کمال دست یابیم، پس تلاش ما چه فایده‌ای دارد؟ آنسلم و دیگر منطق دانان و نیز اندیشمندانی نظیر فرگه و ویتگنشتاین، منطق را همچون راهی برای رهایی از شر ترفندهای زبان معرفی می‌کنند؛ پرفسور بنچوینگا می‌گوید: اما اگر این هدف دست نیافتنی است، باید گفت احتمالاً نوعی انگیزه شروانه (اگر نگوئیم اهریمنی) در کار بوده است که باعث این تلاش‌های عقلی و مباحث منطقی شده است.

فصل ۲: نقد برنامه آنسلم

ندانم کارم و به خطا می‌روم

لیک تو می‌دانی چگونه از خطایم بازداری.

به هر کاری،

یا به وقت گفتن شعری،

مرا باشد که راه بنمایی. (دیوان غربی - شرقی، مغنی نامه، طلسم). ۲۵.

عقل انعطاف‌ناپذیر

آنسلم در مقدمه کتاب *prosologion* به بیان اشتغال فکری خود با معمای منطقی خود می‌پردازد و اعتراف می‌کند که از نظر او شاید این معما غیر قابل حل باشد، ولی نمی‌تواند از اندیشیدن درباره آن دست بردارد. معضل منطقی او این بود: «آیا می‌توان استدلال واحدی یافت که برای اثباتش چیزی جز خودش نخواهد و به تنهایی برای اثبات این امر کافی باشد که خدا حقیقتاً وجود دارد و این که خیر اعلایی هست که به چیز دیگری نیاز ندارد، بلکه همه چیزهای دیگر در وجود و سعادت خود به او نیاز دارند، و نیز برای اثبات هر آنچه که درباره «وجود» الوهی اعتقاد داریم کافی باشد». پرفسور بنچوینگا این اشتغال فکری با این وظیفه را نوعی اعتیاد می‌خواند. این اشتغال



نظر

فکری، بیش از آنچه که شایستگی داشته باشد توجه ما را به خود می‌طلبد، و با این حال نوعی سرگرمی فکری نظری است.

پرفسور بنچوینگا به این انگاره هرگز روی موافق نشان نمی‌دهد که این اشتغال فکری ممکن است نشان‌گر تدین یا پارسایی‌ای باشد که هاکنینگ آن را به مثابه میل اساسی انسان به شناخت واقعیت توصیف می‌کند. پرفسور بنچوینگا آنسلم را به دلیل این آرزوی دم‌مرگش سرزنش می‌کند که خداوند اندک زمان بیشتری به او فرصت دهد تا مسئله پیدایش روح را حل کند؛ چرا که از نظر وی آنسلم به دلیل اشتیاقش به حیات فکری منکر اهمیت سایر فعالیت‌هاست.

پرفسور بنچوینگا می‌نویسد که اشتغال خاطر آنسلم به برهان وجودی او را از توجه به عباداتش باز داشته است. ظاهراً وی تصور می‌کند که آنسلم فردی ریاکار است. پرفسور بنچوینگا همچنین بیان می‌کند که آنسلم خود را تحت فشار مقررات مرتاضانه قرار می‌داد، در حالی که این گونه افراط‌ها را در مورد شاگردانش منع می‌کرد. همچنین او به دیگران می‌گفت که هرگز صومعه را ترک نکنند، در حالی که خود او مسافرت‌های فراوانی انجام می‌داد. باید گفت که هیچ‌یک از این امور، اشکال چندان مهمی در رد آنسلم اثبات نمی‌کند و طبعاً ما باید دیدگاه خیرخواهانه‌تر و بلندنظرانه‌تری در پیش بگیریم.



فکر:

اما پرفسور بنچوینگا ژست روان‌کاوان را می‌گیرد و در آنسلم رگه‌هایی از گرایش‌های ضمیر ناخودآگاه می‌بیند که خود آنسلم از آنها بی‌خبر است. از نظر وی، آنسلم به هنگام بحث از عقل و فعالیت عقلی استعاره‌های خوبی به کار نمی‌برد: به جای استفاده از «جست‌وجو و ماجرا» از «الزام و اجبار» استفاده می‌کند، از نظر آنسلم، عقل یک سلاح است و الهی‌دان سرباز خداست. باید گفت این برداشت بنچوینگا توهینی بیش نیست؛ چرا که استعاره‌های آنسلم بیش از استعاره دیگر فیلسوفان، حامی نظامی‌گری نیست. اما تلاش بنچوینگا برای قرار دادن آنسلم در بستر بیماری روان‌کاو، سؤال‌برانگیز است. هدف از جست‌وجوی لغزش‌های فرویدی در آثار یک الهی‌دان قرن یازدهم چیست؟ آیا این کار درک عمیق‌تری از وی یا آثارش در اختیار ما قرار می‌دهد؟ این کار، مطمئناً امکان اتخاذ یک موضع برتری‌جویانه را به نویسنده می‌دهد. اگر ما شخصیت تاریخی‌ای را که نگرش‌هایش با نگرش‌های ما سازگار نیست، دارای مشکلات و گرایش‌های روانی بدانیم، دیگر هرگز نیازی به چالش دیدگاه‌های خود احساس نخواهیم کرد و در این صورت اساساً امکان گفت‌وگو از میان خواهد رفت.

نبرد برای انسجام

بنچونینگا می گوید: توجه داشته باشید که گفت و گو با احمق در کتاب *prosologion* به واقع، یک گفت و گو نیست؛ چرا که نمی توان هیچ گونه استدلالی با فرد احمق داشت. بنابراین، فایده این گفت و گو چیست؟ احمق، همانند برخی از شاگردان خود آنسلم حجیت آموزه کلیسایی را زیر سؤال می برد؛ چرا که نمی تواند برای آن مبنایی معقول پیدا کند. آنسلم نقش مشاور را اتخاذ می کند، تا راه حلی به معضل منطقی ارائه کند و در عین حال تلاش کند که احمق را متقاعد کند که چیزهایی وجود دارند که وی نمی تواند بفهمد و کلیسا بهتر می داند. مشکلی که آنسلم با احمق (معادل لاتین آن *insipiens*) دارد صرف حماقت او نیست، بلکه علاوه بر حماقت تکبر او هم هست. احمق، ایمان آوردن را به باد تمسخر می گیرد. درمان وی از دفع مغالطه ها و جست و جوی خلوص منطقی ای آغاز می شود که منطق دانان در همه دوره ها اعلام کرده اند. بر طبق تعلیم و تربیت آنسلم، آنچه که برای مداوای احمق مورد نیاز است عبارت است از تلقین مطلب با مثال و اتخاذ نگرشی درست که از طریق آن، مثال مورد نظر را درک کند.

منطق آنسلم فقط برای مؤمنان است. این منطق، نبردی است برای روح مؤمن که فریاد کافر را می شنود و نمی خواهد اعتنایی به آن بکند، ولی تردیدهایی هم دارد. نظریه صرفاً یک زیور لوکس برای ایمان و عمل، احساسات و عبادت نیست، بلکه پادزهری ضروری برای شک و تردیدهایی است که همه این چیزها را تهدید می کند. به هنگام از بین رفتن شک و تردیدها، انسان احساس می کند که تعالی یافته، خرسند شده، از نق نق های آزاردهنده اش رهایی یافته و در علائقش معقول گشته است. شک، هولناک است؛ چرا که باعث می شود که صاحب شک، گمان کند که چیزهایی وجود دارد که انسان جرأت گفتن آنها را ندارد.

پرفسور بنچونینگا به همان میزان به موضع خود اطمینان دارد که آنسلم به ایمان خود. همان طور که بنچونینگا نمی تواند ایمان آنسلم را به عنوان گزینه ای زنده و قابل طرح در میان عناصری که باعث طرح بحث از اثبات خدا شده در نظر بگیرد، به همان میزان نمی توان الحاد را گزینه ای دانست که آنسلم با آن روبه رو بود.

از نظر آنسلم، موضع احمق صرفاً یک احتمال منطقی است. احمق بازیچه و آلت دستی است که آنسلم را قادر می سازد تا به کندوکاو درباره شیوه های به دست آوردن تکیه گاه عقلی برای ایمان پردازد. برای بنچونینگا، آنسلم همان نقشی را بازی می کند که احمق برای آنسلم. و از



فریاد:

سال چهاردم / شماره اول، ۸۳

این رو، بحث و استدلال جدی با آنسلم هیچ فایده‌ای ندارد. اگر چنین است باید گفت فایده جدل بنچونینگا با آنسلم تنها برآورده کردن چیزی است که از آغاز قابل انکار نبود و شاید فایده آن توان رهایی از تردیدهای آزاردهنده معدودی از شاگردانش است.

انسجام چه چیزی؟

احکام عقل ناظر به امور صرفاً بالفعل نیست؛ بلکه ناظر به این است که چه چیزی ضروری، ممکن یا محال است. برای اثبات این که یک چیز بالضرورة درست است، قیاس خلف (redetio) کافی خواهد بود؛ اما این امر نشان نمی‌دهد که آن چیز چگونه می‌تواند باشد - در واقع، برای این کار مدل یا تبیین ویژه‌ای مورد نیاز است. یک مثال جذاب در کتاب رساله در باب تجسد کلمه (*Epistole de Incarnatione verbi*)^{۲۶} آنسلم ارائه شده است. آنسلم اثبات می‌کند که آموزه تجسد امور پوچ و کفرآمیز را در پی دارد و بدین قرار این دیدگاه را که «پدر» و «روح القدس» در «لوگوس» (کلمه) تجسد یافته‌اند، رد می‌کند؛ با این حال هنگامی که تلاش می‌کند نشان دهد که دیدگاه ارتدوکسی چگونه ممکن است، متن سخنانش (در همان نسخه اول کتابش) قطع می‌شود. عملاً متن سخنان او پس از ذکر اشکالی بر دیدگاه رسمی که ممکن است خصم مطرح کند، قطع می‌شود و ادامه نمی‌یابد. آن اشکال این است که: «یا سه شخص، سه چیز هستند، یا اگر آنها یک چیزاند، «پدر» و «روح القدس» تجسد یافته‌اند».

مشکل منطق‌دان این است که استدلال خصم را چگونه پاسخ دهد. نادرست بودن شق اول این قیاس انفصالی روشن است؛ چرا که سه خداگرایی (tri-theism) بر خلاف تعالیم کلیساست. سه شخص چگونه می‌تواند یک چیز باشد و با این حال تنها یک شخص از این شخص تجسد پیدا کند؟ پاسخ روشن است: شخص، شیء محسوب نمی‌شود و اشخاص اند که تجسد یافته‌اند نه اشیاء. بنابراین، خدا یک شیء است ولی سه شخص دارد. کاری که ما در این جا در قالب اصطلاحات فنی آغاز کردیم، در واقع طرح‌ریزی یک مدل است. مدلی که از سوی فرد کاتولیکی طرح‌ریزی کردیم که در دل می‌گوید «سه تا». اما آنسلم به دنبال چیزی بیش از این است. وی در طرح بعدی خود می‌گوید که می‌خواهد اثبات کند که ضرورتاً تنها یک شخص می‌تواند تجسد پیدا کند؛ اما در این جا نیز آنچه وی به دنبال آن است، بیش از اثبات پوچی انکار قضیه ظاهراً ضروری است. آنچه او به دنبال آن است فهم این است که «این امر چگونه می‌تواند تحقق یابد».



فهرست

آنسلم می‌خواهد آنچه را که حقیقت می‌داند در قلمرو فهم و درک عقلی یعنی در قلمرو امور عقلی قرار دهد. خوش بینی آنسلم به این طرح در تقابل شدید با دیدگاه بسیاری دیگر از علمای کلیسا بود که احساس می‌کردند عقل بشری ابزار آن‌چنان ضعیفی است که روش خردمندانه‌تر پذیرش محض صرف حقیقت و حیانی است. خطاب به این الاهی‌دان، نه گفت و گو با احمق است (که این امکان پذیر نیست) و نه گفت و گو با کافر (که اصلاً غیر قابل تصور است)، بلکه گفت و گو با طالبی است که در تلاش برای زدودن شک‌های اهریمنی به دنبال یاری این الاهی‌دان کاردان است. این کار تقریباً چنان است که گویی الاهی‌دان نقش یک جن‌گیر را بازی می‌کند: «بنابراین، ما گزینه‌های کافی برای زدودن تناقضی که ما را تهدید می‌کند، داریم...»^{۲۷} در واقع آنسلم به دلیل درخواست‌های حاکی از نگرانی برخی از برادران [دینی] دست به قلم می‌برد.

به همین منوال، سهروردی در پاسخ به تقاضای شاگردانش، با اکراه به نوشتن پرداخت. او می‌گوید در دل هر طالب یا دانشجویی بهره‌ای (خواه کوچک یا بزرگ) از نور خدا وجود دارد.^{۲۸} او برای دست‌گیری از چنین طالبی دست به قلم می‌برد، نه صرفاً هر کس که از روی کنجکاوی بیهوده‌ای به تحقیق روی می‌آورد؛ چرا که برای این‌گونه افراد، چنین تعلیمی فایده‌ای نخواهد داشت. هنگامی که آنسلم درباره نور الاهی می‌نویسد، همواره چنان است که گویی طالب در تاریکی به دنبال نوری می‌گردد. به هر روی، هم آنسلم و هم سهروردی به عنوان معلم و راهنمای معنوی می‌نویسند و مخاطب آنها مؤمنان هستند. کافران در این بحث‌ها با دانشجویان مؤمن، به عنوان کسانی ظاهر می‌شوند که باعث ایجاد شک‌های معقول درباره دین می‌شوند. در واقع، همه کافران احمق نیستند. به اشارت زیر از بوسو توجه کنید:

بنابراین، مرا در استفاده از کلمات کافران، تحمل کن؛ چرا که هنگامی که در صدد تحقق درباره معقول بودن ایمان خود هستیم، مطرح کردن اشکالات کسانی که کاملاً تمایلی به پذیرش این ایمان، بدون تأیید عقل ندارند، برای ما کار درستی است. زیرا، هر چند که توسل آنها به عقل بدان جهت است که ایمان نیابند، اما در سوی دیگر، توسل ما به عقل بدان جهت است که ایمان بیاوریم؛ با این حال مطلوب ما و آنها یکی است.

[در این بحث] هرگز به کافر عنوان مشرک یا یهودی اطلاق نشده است. مقصود از کافر، کافر به معنای عام است که دانشجویان استدلال‌های او را به استاد خود عرضه می‌کنند تا وی آنها را رد



تذکره:

سال چهاردم / شماره اول، ۸۵



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۸۶

کند؛ اما آنسلم در خدمت پاپ یوربان دوم (۱۰۸۸-۱۰۹۹) بوده است، که در سال ۱۰۹۵ مسیحیان را به نخستین جنگ صلیبی فرا خواند. هر چند آنسلم علاقه چندانی به جنگ‌های صلیبی نشان نمی‌دهد، اما حمایت او از مرجعیت پاپی، مطلق و بدون هرگونه قید و شرطی است. او در نامه‌ای به پاپ، اطلاعات کامل خود را - به‌عنوان کسی که از نظر فکری و ذهنی در برابر زانو زده - ابراز می‌دارد؛ گویی که خود ذهن، تسلیم مرجعیت کلیساست.

آنسلم - در مدیریت و تربیت شاگردان - تا آن‌جا که ممکن است، تبشیر را به‌عنوان چیزی که بهتر می‌تواند روحیه مناسب تسلیم را ایجاد کند، بر انداز ترجیح می‌دهد (این شیوه نشان می‌دهد که آنسلم می‌خواهد از طریق تحریک عقل دانشجویان، اطاعت و تسلیم آنها را نسبت به پاپ ایجاد کند نه از طریق ترساندن آنها).

به هر روی، این امر، این توهم را پدید می‌آورد که احتمالاً عقل فقط یک جایگزین برای چوب‌انذار و حتی بسیار مؤثرتر از آن باشد؛ اما نمی‌تواند به‌خودی‌خود ما را به حقیقت برساند. و این چیزی است که پرفسور بنچونینگا را نگران می‌کند؛ اما او این نگرانی را هرگز به تمام و کمال تشریح نکرده است. آیا نگرانی مزبور این است که اگر عقل برای خدمت به کلیسا به کار گرفته شود، بدنام شده و شأن و شرافت آن از بین می‌رود؟ یا این است که آنچه که عقل به آن خدمت کرده (کلیسا) شایسته خدمت نیست؟ شاید استدلال شود که عقل نباید در خدمت به کلیسا به کار گرفته شود؛ آن هم به دلیل وجود فساد در سلسله مراتب کلیسا، یا غیرعقلانی بودن تعلیم عقاید، و یا به دلیل آن‌که فرد معتقد است که عقل باید در خدمت برخی اهداف دیگر باشد. اما از نظر آنسلم، مرجعیت کلیسا غیرقابل‌چون و چراست و اگر عقل نتواند راهی برای تأیید و حمایت آن پیدا کند، این امر صرفاً نشان‌دهنده عدم لیاقت عقل است نه وجود نقصی در کلیسا. از سوی دیگر، از دید بنچونینگا آنچه که غیرقابل‌چون و چراست، مرجعیت عقل است و هر خدمتی که عقل به هدف دیگری انجام دهد، تنها می‌تواند از ارزش عقل بکاهد. او غالباً با در پیش گرفتن آهنگ اسقف‌مآبانۀ الاهی‌دانان را از آن‌رو که شک و تردیدهای شاگردانشان را در نطفه خفه کرده و هرگز اجازه نمی‌دهند که آنها با به چالش کشیدن مرجعیت کلیسا رشد کنند، سرزنش می‌کند.

جنگ‌جویان صلیبی در سال ۱۰۹۸ شهر ادسا (Edessa) و سال بعد شهر اورشلیم را به تصرف خود درآوردند. چهل و پنج سال بعد، زنگی موصل، ادسا را برای مسلمانان بازپس گرفت. این امر، پاپ یوجونیوس سوم (Eugenius III) را بر آن داشت که فتوای یک جنگ صلیبی رسمی را در

سال ۱۱۴۵ صادر کند، و این گونه شد که جنگ صلیبی دوم آغاز شد. در این جنگ، نورالدین فرزند زنگی (۱۱۴۶-۱۱۷۴)، بر صلیبی‌ها پیروز شد. وی همچنین باقی‌مانده سرزمین سوریه را فتح کرد و به کمک سرلشگر خود صلاح‌الدین، امپراطوری فاطمیون را در مصر نابود کرد. پس از آن، صلاح‌الدین علم مخالفت برداشت و در سال ۱۱۷۷ سوریه و نیز مصر را تحت کنترل خود درآورد. در سال ۱۱۸۳، بین‌النهرین شمالی (Mesopotamia) تحت فرمان او در آمد و وی آلپو (Alpo) را تحت حکومت یکی از فرزندان نوجوانش به نام ملک‌الظاهر قرار داد. در همان سال، سهروردی در شرایط بسیار محقرانه‌ای صوفی‌مآبانه وارد آن شهر شد و اندکی بعد پادشاه جوان را که مرید سرسپرده سهروردی بود، ملاقات کرد. سهروردی در صدد تعلیم او بر آمد تا وی به یک پادشاه فیلسوف تبدیل شود. این امر، در کنار دفاع آشکار او از اندیشه‌های باطنی و فلسفی سبب دشمنی گروه پرنفوذی از علما با وی شد. آنها از ملک‌الظاهر خواستند که سهروردی را اعدام کند؛ و وقتی که او از این کار خودداری کرد، خطاب به پدرش نامه‌ای نوشتند و ادعا کردند که اگر سهروردی زنده بماند، دین را نابود خواهد کرد. در سال ۱۱۸۷، صلاح‌الدین بر اورشلیم پیروز شد. و واکنش پاپ گرگوری هشتم (Gregory VIII) به این پیروزی، اعلان جنگ صلیبی سوم بود. با نزدیک شدن جنگ جویان صلیبی، صلاح‌الدین به حمایت علما در آلپو نیاز پیدا کرد و با ارسال نامه‌ای به فرزندش ملک‌الظاهر، دستور اعدام سهروردی را صادر کرد؛ اما ملک‌الظاهر به این دستور عمل نکرد و از این رو پدرش تهدید کرد که او را از حکومت برکنار خواهد کرد. نویسنده زندگی‌نامه صلاح‌الدین تصمیم به قتل سهروردی را چنین توصیف می‌کند:

صلاح‌الدین از فیلسوفان، بدعت‌گزاران، مادیون و همه مخالفان شریعت، منزجر بود. به همین دلیل، به فرزند خود ملک‌الظاهر، پادشاه آلپو، دستور داد که جوانی را که سهروردی نامیده می‌شد و خود را دشمن شریعت و بدعت‌گزار می‌خواند، مجازات کند. ملک‌الظاهر، سهروردی را به دلیل آنچه که درباره او شنیده بود، دستگیر کرد و به سلطان که دستور قتل سهروردی را صادر کرده بود، اطلاع داد. بدین ترتیب، سهروردی کشته شد و به مدت چند روز به صورت آویخته به دار، رها شد.^{۲۹}

نقل‌های متضادی درباره چگونگی مرگ سهروردی که در سال ۵۸۷ هـ.ق (۱۱۹۱م)، یعنی در سن ۳۸ سالگی رخ داد، وجود دارد. شهرزوری ادعا دارد که وقتی سهروردی به مشکل ملک‌الظاهر پی برد، محبوس شدن در یک اتاق را برگزید و تا ملاقات پروردگارش از خوردن و آشامیدن لب فرو



قرن:

سال چهاردهم / شماره اول، ۸۷

بست. گفته شده که بعدها ملک‌الظاهر از کسانی که مقدمات قتل سهروردی را فراهم کرده بودند، انتقام گرفت و آنها را به زندان انداخته و بسیاری از دارایی‌هایش را مصادره کرد.

نکته‌ای که از همه این داستان به دست می‌آید این است که فلسفه و الاهیات ممکن است مراجع دینی را به جای حمایت، تهدید کند؛ حتی در صورتی که به اثبات وجود خدا و بسیاری از امور دیگری که مورد حمایت همین مراجع است، پردازند. پیش از اعصار جدید، چالش‌هایی که به مراجع دینی و سیاسی می‌شد به صورت شک درباره وجود خدا نبود. کلام فلسفه پرداز یا همان فلسفه کلامی سهروردی از آن رو تهدیدکننده این مراجع تلقی می‌شد که واقعاً تهدیدی برای نظام فکری زمان خود بود. شیخ اشراق می‌خواست که جایگاه و شأن سیاسی و دینی عصر خود را واژگون سازد. پاداش الاهیات فلسفی ساز آنسلم این بود که کلیسا بالاترین احترامات را که می‌توانست اعطا کند به الاهیات فلسفه پرداز آنسلم داد و این پاداشی بود که سرانجام به قدیس شدن آنسلم انجامید.

اکنون که ما درباره سیاست بحث می‌کنیم، درباره دیدگاه پرفسور بنچونینگا چه باید بگوییم؟ مطمئناً او خود را، همچون آنسلم، در زمره کسانی نمی‌داند که مهارت فلسفی خود را در خدمت مراجع، دست کم در خدمت مرجع دینی به کار گیرند. به نظر می‌رسد که او مدافع آرمان‌های رایج (عصر) روشنگری است؛ آرمان‌هایی چون آزادی شخصی، فردگرایی و آزادی؛ اما این ظاهر امر است و ممکن است واقع امر، چیز دیگری باشد!!



فکر کنید

سال چهاردهم / شماره اول، ۸۸

منطق و قدرت

پرفسور بنچونینگا برای آن که ارتباط فلسفه و سیاست را برای ما روشن سازد، به معرفی مکتب فرانکفورت می‌پردازد. باری، مکتب فرانکفورت در تاریخ پر از فراز و نشیب خود، فرایند بسیار جالبی را پشت سر گذاشته است؛ یعنی مسیری از مارکسیسم به لیبرالیسم. آن گونه که پرفسور بنچونینگا می‌نویسد مکتب فرانکفورت تحلیل خود را با نقد عصر روشنگری آغاز می‌کند. عصر روشنگری آزادی به واسطه عقل را وعده داد؛ اما به جای آن، انواع اجبارها تنها حالت ظریف‌تر و نامحسوس‌تر به خود گرفت؛ اجبارهایی که در آن عقل و فلسفه غالباً باز هم در خدمت مراجع قدرت قرار گرفتند و در غیر این صورت، همچون اعضای مکتب فرانکفورت به ناچار تبعید می‌شدند.^{۳۰}

هربرت مارکوس (۱۸۹۸-۱۹۷۹م) (Herbert Marcus) با تمرکز بر نقش دیالکتیک به تحلیل ارتباطات موجود میان منطق و قدرت پرداخت. تحلیل او دربارهٔ دیالکتیک بر طبق سنت هگل و مارکس بود. هر چند وی به طور قابل توجهی از هر دو سنت مزبور فاصله گرفت و امور زیادی را از سنت فروید بر آنها افزود. مارکس می گوید که دیالکتیک از زمان افلاطون به بعد، دیالکتیک انقلابی است. در واقع، این دیالکتیک با ارائهٔ یک آرمان، آنچه را که هست به چالش می کشد و برعکس آن، هدف منطق قیاسی صرف، حذف تناقضات است. ارسطو بر منطق قیاسی متمرکز شد و به لحاظ سیاسی محافظه کار بود؛ در حالی که افلاطون بر اهمیت دیالکتیک پای می فشرد و فردی انقلابی بود.

سهروردی نیز انقلابی بود و شیوهٔ سیاسی او به شیوهٔ افلاطون شبیه بود؛ اما وی به جای آن که دیالکتیک را در تقابل با قیاس قرار دهد، فلسفهٔ شهودی را با فلسفهٔ «بحثی» در تقابل قرار می دهد:

و کتابنا هذا لطالبي التأله والبحث وليس للباحث الذي لم يتأله اولم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله. و اقل درجات قارىء هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الإلهى و صار ورده ملكة له؛ وغيره لا ينتفع به اصلاً. فمن اراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين؛ فانها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الاشرافية، بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية. فان من هذه القواعد ما يبتنى على هذه الانوار، حتى ان وقع لهم فى الاصول شك، يزول عنهم بالسلم المخلعة وكما انا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض احوالها ثم بنينا عليها علوماً صحيحة - كالهئية وغيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء. ثم بنى عليها. ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة فى شىء وسيلعب به الشكوك.^{۳۱}

موضع پرفسور بنچوینگا تأیید دیالکتیک، آزادی و به چالش کشیدن مراجع قدرت است، اما پیشنهاداتی که در این باره دارد مبهم است. وی در کتاب تازه انتشار یافته خود، به سراغ مسائلی می رود که در ارتباط با آنسلم مطرح شده اند، اما این بار موضوع بحث او هگل است. وی، در این کتاب تازه خود، نظر کسانی را که از وضع موجود دفاع می کنند (محافظه کاران) و نیز نظر کسانی را که با در پیش گرفتن رویکردهایی غیر عادی و کاملاً دور از سلیقه و پسند جامعه، به مخالفت با آن می پردازند، رد می کند. او در عوض، پیشنهاد ارائهٔ جایگزین هایی برای وضعیت بالفعل، برای



فکر:



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۹۰

شدیدتر کردن ضرورت «نیاز به توجیه» ارائه می‌کند،^{۳۲} اما جز همین پیشنهاد صرف، چیز دیگری بیان نمی‌کند. به‌ناچار، باید در انتظار کتاب دیگری از ایشان بمانیم!

هنگامی که پرفسور بنچوینگا ایمان را به مثابه ابزاری برای به‌دست آوردن نگرش مناسبی به ساختار نظری توصیف می‌کند که به سلسله‌مراتب سیاسی مشروعیت می‌بخشد (۶۰)، ادعا دارد که درصد بیان موضع دشمنان آنسلم است، نه بیان دیدگاه خودش. ممکن است منتقدان خداناباور آنسلم بگویند که آنسلم درصد است به خود یا اندیشه‌های خود مشروعیت بخشد؛ آن هم با فراهم ساختن مدل منطقی‌ای که نشان دهد چگونه امور ممکن است در واقع درست همان‌گونه باشند که مراجع قدرت ادعا می‌کنند و چگونه اعتراضاتی که بر ضد آنها مطرح می‌شوند قابل خنثی شدن‌اند.

پرفسور بنچوینگا می‌گوید که فرایند عقلانی‌سازی هم دارای کارکردهای آزادکننده و هم دارای کارکردهای الزام‌آور است؛ چرا که این فرایند هم می‌تواند در خدمت از بین بردن مرجعیت باشد و هم در خدمت تأیید آن؛ اما دست کم تا این‌جا و تا این منطقه از مباحث و کتاب‌هایش پرده از مقصود خود بر نمی‌دارد. به‌نظر می‌رسد که او آزادی را محدود به رد هرگونه مرجعیت و حاکمیت می‌داند. به‌نظر نمی‌رسد این نظر که آزادی را می‌توان در اطاعت و نه در طغیان پیدا کرد، در تفکر وی جایی داشته باشد؛ هرچند که این نظر، با دیدگاه آنسلم بیشتر سازگار است. و این است نقش دانشجو: خواستن مصرانه از استاد جهت بیان مقصودش و چنین است که سهروردی در نهایت به نوشتن حکمة الاشراف خود پرداخت.

فصل ۳: بازبینی (نگاه دوباره به) برنامه آنسلم

من میان مه نشسته	خسته از موی سپیدم
رنگ این گنبد الوان	جز به رنگ مه نیستم

(دیوان غربی شرقی، مغنی‌نامه، پدیده، ص ۵۵)

پرسش‌گری مصرانه

یکی از طرف‌های گفت‌وگوی آنسلم، بوسوی سمح است. پویایی گفتمان آنسلم با بررسی نقش بوسوی دانشجو، روشن‌تر می‌شود: (۱) پرسش‌هایی برای رفع شک و تردیدهای خودش و

۲) پرسش‌هایی برای یادگیری شیوه پاسخ‌گویی به این‌گونه پرسش‌ها، در صورت طرحشان در برابر وی. نقش بوسو در گفت‌وگو و طرح اشکال بر آنسلم، آدمی را به یاد نقش «مخالف‌خوان» در جریان تقدیس رسمی کلیسا می‌اندازد.^{۳۳} در این فرایند، یک کشیش به‌عنوان مخالف‌خوان تلاش می‌کند با زیر نظر گرفتن و بررسی کارها و رفتارهای پاپ، اشکالات کارهای او را افشا کرده، وی را از رسیدن به مقام «قدیسی» باز دارد؛ عنوان رسمی مخالف‌خوان، در واقع «حامی دین» است. وی از طریق طرح هرگونه اشکالی که ممکن است شخص مورد نظر برای قدیس شدن را از رسیدن به این مقام والای دینی باز دارد، در واقع به حمایت از دین می‌پردازد. به هر روی، غالباً این کار مخالف‌خوان، مستلزم آن است که وی درباره افراد بسیار محترم، سؤالات مشکل‌آفرینی طرح کند. سماجت شیوه‌ای از جسارت، پافشاری مداوم و مکرر، یعنی نق‌نق‌زدن آزاردهنده است. پرفسور بنچوینگا، در برابر این‌گونه راهبردها، نظرات ضد اقتدارگرایانه را به زبان می‌آورد و با حسرت تمام آزادی‌ای را تصور می‌کند که فقط در صورتی به‌دست می‌آید که مراجع کلیسایی نظیر آنسلم این قدر باهوش نبودند. مقصود او از این سخن چیست؟ آیا او این جسارت را دارد که بگوید اگر آنسلم از هوش کمتری برخوردار بود کلیسا در تحمیل آموزه‌های جزمی خود درباره تجسد با مشکلات بسیاری مواجه می‌شد. باید گفت همان‌طور که دستگیر کردن کسانی که به‌هنگام رد شدن از محل بازرسی امنیتی فرودگاه‌ها به‌شوخی اظهار می‌کنند که حامل بمب هستند، هیچ‌گونه تأثیری در تأمین امنیت ندارد، پاسخ به اشکالات موهوم و احتمالی (و وارد شدن در مباحث ریز‌الهیاتی) نیز تأثیری در دفاع از ایدئولوژی و دین ندارد. صرفاً شعاری توخالی خواهد بود، اگر تصور کنیم که گام‌های جدی‌ای برداشته شده تا تضمین شود که در تلاش‌های موجود برای بر پا داشتن حاکمیت‌ها از هیچ کاری مضیقه نشده است. چالش‌های مؤثر و کارسازی که سرانجام بر کلیسا وارد شده هیچ‌گاه با حمله به برهان وجودی نبود؛ در واقع، حمله به این‌گونه امور فایده‌ای در ایجاد مخالفت با کلیسا ندارد. آکویناس توانست به آسانی برهان وجودی را رد کند، بی‌آن‌که این کار او تهدیدی تلقی شود! چالش‌های کارساز هنگامی مطرح شدند که لوتر، کالوین و آناپتیست‌ها از اطاعت سر باز زدند و دیگران را به مراجع دیگری جلب کردند که خودشان بی‌درنگ پدید آورده بودند. بنچوینگا نیز قبول دارد که حتی اندیشه‌های شرورانه بدون جایگزین کردن اندیشه‌های دیگری به‌جای آنها، قابل رد نیستند. (۶۹) (به همین منوال، مخالفت‌های کارساز بر ضد محدودیت‌های ایجادشده در آزادی‌های مدنی که به‌نام «مبارزه با تروریسم» توجیه



فهرست:

سال چهاردهم / شماره اول، ۹۱



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۹۲

می شوند، با تضعیف شدن امنیت اتفاق نمی افتد، بلکه هنگامی اتفاق می افتد که نیروهای سیاسی به اندازه‌ای قوی شوند که راهبرد بهتری را عملی کنند.^{۳۴} بنابراین، ما نمی توانیم این مقدار توصیه را به کسانی بکنیم که خود را ضد خود کامگان لحاظ می کنند؛ وقت خود را در ملائطی بازی‌های الاهیاتی تلف نکنید - این کار نظیر تلاش برای مخالفت با اصل نهاد قدیسی از طریق پیشنهاد و ارائه استدلال‌های بهتر برای مخالف‌خوانان است؛ [چرا که فراهم کردن استدلال بهتر برای مخالف‌خوان تنها می تواند یک نفر را از قدیس شدن باز دارد اما اصل نهاد قدیسی هم چنان پا برجا خواهد ماند].

پرفسور بنچوینگا متوجه این نکته است که وی ممکن است کاری جز مشغول ساختن خود با نقطه نظرات زیرکانه خود نکند. او ممکن است در جایی به دنبال مبارزه باشد که در واقع در آن جا به تعبیر پیرس (Pierce) تنها «شک‌های کاغذی یا پوشالی» (Paper doubts) وجود دارد. شک‌های واقعی، آن گونه که ویلیام جیمز تأکید می کند باید زنده (و مطرح)، پراهمیت و گریزناپذیر باشند،^{۳۵} و این تنها در صورتی اتفاق می افتد که برای مراجعی که انسان آنها را به چالش می کشد، جایگزین واقعی‌ای وجود داشته باشد. کافی نیست که تنها با داستان‌پردازی‌های احتمالی بازی کرده و پرسیم «چرا این گونه که تصور می کنیم نباشد». باید فضایی به وجود آید که در آن بتوان چنین پیشنهادهایی را بیش از صرف بازی آزادانه با اندیشه‌ها تلقی کرد.

سرنخ‌ها

پرفسور بنچوینگا به این دسته از نگرانی‌ها حساس است و به این مسئله توجه می کند که آیا پرسش‌ها و پاسخ‌های الاهیاتی ارزش زحمت کشیدن دارند یا خیر. اگر در برخورد با اندیشه‌های شریرانه یا اهریمنی بهتر آن است که خود را از آنها دور داریم، چرا همین کار را در برخورد با پرسش‌های افراد کافر و احمق انجام ندهیم؟ چرا تلاش نکنیم که با آنها بر اساس اصطلاحات خود آنها بحث و جدل کنیم؟ آنسلم در توصیه‌های عملی خود که طی نامه‌هایش به دیگران می کند، نسبت به حکمت‌پردازی بیش از حد و حصر عقل کافران هشدار می دهد، ولی در آثار نظری خود، مفتون استدلال شده است. آیا باید او را فرد ریاکاری دانست؟ اگر پاسخ منفی است، به نظر می رسد که پرفسور بنچوینگا دست کم این سوءظن را دارد که ممکن است این شک و تردیدهای آنسلم واقعی باشند و از نظر او دلیل آن که آنسلم خود را با این شک و تردیدها به زحمت انداخته است همین نکته است. پرفسور بنچوینگا قرائن این حدس خود را در سماجت جست‌وجو می کند: آنسلم

در راز و نیازهایش چنان سخن می‌گوید که گویی واقعاً خدا، قدیسان و همه خوبی‌ها و مقدسات را به چالش می‌کشد. البته، این نوع سماجت نوعی تقوا و دینداری است که در میان مسیحیان و نیز مسلمانان رایج است، و ما آن را در راز و نیازهای امامان شیعی و شعار صوفیانه نیز می‌بینیم و هرگز، امری منحصر به فرد در ناآرامی روان‌شناختی آنسلم نیست.

هرگونه شک‌هایی که آنسلم در دعاها یا بحث‌های کلامی خود ابراز می‌دارد، شک و تردیدهای کاغذی (و صرفاً نظری) هستند؛ چرا که این‌گونه شک و تردیدها هرگز باعث نمی‌شوند که وی مرتد شده، دیگر به کلیسا نرود؛ زیرا وی جای دیگری نداشت که برود. او، پس از یک بحث و مشاجره جوانانه با پدرش، وی را ترک گفته، به صومعه پناه برد. اما با شک و تردیدهایی که درباره تعالیم کلیسا داشت کجا می‌توانست برود؟ او ممکن بود دلتنگ شود یا کوفتگی عصبی پیدا کند و حتی شک‌های دکارتی نیز ممکن است در شرایط نامناسب، همین تأثیر را داشته باشد. اما آنچه که باعث واقعی شدن شک می‌شود، عبارت است از همراه شدن آن با یک جایگزین زنده و قابل‌گزینش.

هر چند پرفسور بنچوینگا در برخی مراحل و سطوح شخصیت درونی خود، به‌رغم اختلافات دینی - سیاسی خود با آنسلم، وی را شخصیت جالبی می‌یابد، و هر چند با مجسم کردن شک‌هایی که ممکن است، آنسلم کتمان کرده باشد، مجذوب آنها می‌شود، چیزی از شک‌های خودش بروز نمی‌دهد. او نقش بی‌طرفانه تحلیل‌گر تاریخی را ایفا می‌کند و هرگز در تعهد خود به آزادی، اصالت یا به چالش کشیدن هرگونه مرجعیت سیاسی و دینی را مورد تردید روا نمی‌دارد. او آنسلم را کسی می‌داند که چون با جسارت تمام به خدا گفته است: «پرده از مقاصد خویش بردار» (۷۷) او را مخفیانه به چالش کشیده است. اما راهبرد هوشمندانه دیگری هم وجود دارد که پرفسور بنچوینگا به بحث از آن نمی‌پردازد، و در تقویت مرجعیت دینی هم بسیار مؤثر است. این راهبرد راه دیگری برای درمان میل به گناه است: توجه گناه‌کار را به گناهان کوچک‌تر جذب کنید؛ با فراهم ساختن فرصت و جلب توجه او به چالش‌های بی‌اهمیت، وی را از طرح چالش‌های جدی به مرجعیت دینی بازداشته و به سمت دیگری بکشانید؛ هم‌چنان که برای مثال، مدیران مدارس می‌توانند با جلب توجه دانش‌آموزان به امور ریز و بی‌اهمیت به‌نحو مؤثر و موفقیت‌آمیزی، مقررات مربوط به چگونگی پوشش در مدرسه را اجرا کنند، یعنی با جلب توجه دانش‌آموزان به امور بی‌اهمیت، می‌توان کاری کرد که آنها چنان درگیر امور جزئی و بی‌اهمیت شوند که اساساً فرصتی



فرزاد

سال چهاردهم / شماره اول، ۹۳

برای توجه و فکر کردن درباره نافرمانی نسبت به مقررات پوشش در مدرسه نداشته باشند. البته، این راهبرد، در عین آن که راهبردی روان‌شناختی و بسیار ظریف است ممکن است در مانحن‌فیه صادق نباشد؛ یعنی شاید نتوان این کار را در مانحن‌فیه راهبردی «زیرکانه» یا «اساساً» راهبرد خواند؛ چرا که ممکن است خود حاکمان نیز به تدریج فریب خورده (و هم‌چون دشمنان خود) این امور را مهم و اساسی تلقی کنند.

اما پرفسور بنچوینگا تصور می‌کند که ندایی که در درون روح آنسلم سخن می‌گوید، ندای عقل است؛ ندایی که بیشتر تابع احساسات خود پرفسور بنچوینگا است و از نظر او نسبت به کلیسا خصمانه‌تر است. بنچوینگا گاه آنسلم را نابغه‌ای نظیر خودش تلقی می‌کند که همواره درصدد کم کردن محدودیت‌های بیرونی احتمالی است.

یک جاسوس بی‌نقص

پرفسور بنچوینگا سرانجام اندکی از پشت نقاب روان‌کاو خود بیرون می‌آید؛ اما تنها به مقدار روان‌کاوی که می‌گوید خودش مورد روان‌کاوی قرار گرفته است.

او برای ترویج این اندیشه که ممکن است چندین آوا، و هر یک با این ادعای هم‌سان که «من واقعی» است از درون یک شخص سخن بگوید، از این رمان جاسوسی استفاده می‌کند.^{۳۶} و این دست‌مایه‌ای است که در بسیاری از آثار بعدی پرفسور بنچوینگا و نیز کتاب پیشین او درباره موتین^{۳۷} هم بیان شده است.

مدل موردنظر پرفسور بنچوینگا درباره نفس، معرفی نفس به‌عنوان یک جاسوس کامل و بی‌نقص است؛ جاسوسی که هیچ‌گونه علایق غایی ندارد. این نفس تبدیل به صحنه‌ای برای گرایش‌های گوناگون می‌شود که هیچ‌یک از آنها دل‌مشغولی و وابستگی غایی او نیست. اما، باید گفت، دیدگاه‌های دیگری، از جمله دیدگاه‌های دینی نیز درباره نفس وجود دارد که می‌پذیرند که ممکن است صحنه‌ای برای بازیگران مختلفی (با عنوان‌هایی مثل نفس اماره و نفس لوامه) وجود داشته باشد که برای جلب توجه انسان با یک‌دیگر رقابت می‌کنند. اما دیدگاه‌های دینی به‌جای آن که صحنه را محل تاخت‌وتاز آشفته‌ای از هنرپیشه‌ها معرفی کنند، وجود سلسله‌مراتبی را مسلم می‌انگارند و لازمه وجود این سلسله‌مراتب، ارزیابی عینی و در نتیجه جانب‌داری کردن است. و این مستلزم آن است که باید به برخی از ندهایی که از درون برمی‌خیزند آزادی کامل داد و برخی دیگر از آنها را رد و حتی سرکوبشان کرد.



فراخوان

دیدگاه سهروردی دربارهٔ نفس یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه اوست. او بحث را با تأکید بر حضور بی‌واسطهٔ نفس بر خویشتن آغاز می‌کند: ﴿

اکنون بدان که این همه که بر شمردیم تویی و حقیقت توست. و ترا چندین نام است: «نفس» خوانند، چنان که حق تعالی در قرآن مجید فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً﴾ و کلمه خوانند چنان که گفت: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ و کلمه طیبه و نفس مطمئنه یک معنا دارد هم چنان که تا نفس ما مطمئنه نشود، ﴿إِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ در حق او درست نیاید و تا کلمه طیبه نباشد، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ در شأن او ممتنع بود. و «روح» خوانند چنان که گفت «و روح منه» و «لوامه» خوانند چنان که فرمود ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ و «اماره» خوانند چنان که فرمود ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾.^{۳۸}

هرچند از نظر سهروردی، نفس همهٔ این ابعاد متعدد را داراست، نباید آن را با هیچ‌گونه ندای درونی یا هرگونه مضمون مادی دیگر یکسان دانست. درک شما از خودتان نمی‌تواند به‌واسطهٔ صورت یا امری زائد بر نفس تحقق یابد. نفس برای خودش آشکار است:

فیحب ان یكون ادراكها لها لنفسها كما هي فهو الظاهر لنفسه بنفسه، ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً. ومُدرك كَيْتَكَ لاشياء أخر تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضي لذاتك. وان فرضت ذاتك اينية تدرک نفسها، فيتقدم نفسها على الادراك، فتكون مجهولة وهو محال ... عبارة اخرى: ليس لك ان تقول: «ايتتني شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفياً في نفسه» بل هي نفس الظهور والنورية.^{۳۹}

به‌رغم نورانیت نفس، درک خویشتن مستلزم کار و تلاش است. برای مثال، ممکن است ما به «خدعهٔ خیال» دچار شویم.^{۴۰} برای آن که به ایده‌ای دربارهٔ دیدگاه سهروردی دربارهٔ وظیفهٔ دست‌یابی به معرفت نفس دست‌یابیم، نقل تفصیلی عبارت‌هایی از وی شایسته است:

معرفت نفس بر چند چیز موقوف است: اول، شناختن قوایی چند که در بدن مرکب است، پنج ظاهر و پنج باطن، و یکی شهوانی و یکی غضبی، و قوای چند دیگر چون نامیه و غاذیه و مولده و جاذبه و هاضمه و ماسکه و دافعه، و ترکیب و تفصیل اجزا از برای آن که این همه لشکر اویند و خدمتکاران او و بعضی بر مثال دیواند و بعضی بر



فهرست:

سال چهاردم / شماره اول، ۹۵



قرآنی

سال چهاردهم / شماره اول، ۹۶

مثال فرشتگان، و بعضی بر مثال وحوش و بعضی بر مثال طیور، و در بعضی نفع است و در بعضی ضرر. و اگر منفعت و مضرات ایشان باز شناسد در دست ایشان اسیر شود، و بدن که بر مثال شهر است خراب گردد. دوم، فرمان دادن بر این قوا که بر شمریم تا او حاکم باشد و ایشان محکوم. سوم شناختن خود که از کجا آمده است و کجا خواهد رفتن و خود را گناه گاه به عالم خود رسانیدن و به آن عالم پیوستن تا در زندگانی افزایش چنان که حضرت رسول (ص) می فرماید: «صلة الرحم تزيد فی العمر»^{۴۱} یعنی پیوستن به رحم در زندگانی افزایش. و این خبر را ظاهر است و باطن: ظاهر آن است که خویشان را صلت دادن زندگانی دراز کند. و رحم از عرش معلّق است چنان که می فرماید: «الرحم معلقة بالعرش»^{۴۲}. و جایی دیگر فرمود «الرحم شجنة من الرحمن». پس چون خود را باز شناسد که آرزوی آن عالمش نگذارد که در این عالم مشغول شود، در آن کوشد که در آن عالم پیوندد تا به رحم پیوسته گردد و چون به رحم پیوست زندگانی افزایش. و چون این مرتبه به عمل صالح می یابد، پس عمل صالح چون مرکبی شود و او را بر دارد و به حق برساند و نفس کلمه طیبه شود چنان که قرآن عزّ قائله خبر می دهد: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^{۴۳}. چهارم مردن اختیاری و این آن گاه حاصل شود که قوای ظاهر و باطن محکوم شوند و هر گاه که خواهد ایشان از کار معزول شوند و وقفه کنند، چنان که بعضی از این قوای در خواب معزول می شوند، در بیداری چنان شوند که به یکبارگی فرمان بردار شوند و فرو خسبند. پس چون چنین شود، بدن از کار بیفتد و در عالم خود افتد و رسول (ص) در این معنی می فرماید «تنام عینی ولا ینام قلبی»، و خواجه حکیم سنایی^{۴۴} گوید:

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

و من نیز در این معنا دو بیت گفته ام:

برخور که بهشت جاودانی مردی

اگر پیشتر از مرگ طبیعی مردی

خاکت بر سر خویشتن آزرده^{۴۵}

ور زانک درین شغل قدم نفشردی

پرفسور بنچوینگا درست بر عکس، دربارهٔ نفس دیدگاهی را فرا روی ما می‌نهد که بر اساس آن، نفس عبارت است از الگوهای متغیری از معنا و هویت که هیچ‌گونه انسجام غایی، هیچ‌گونه غایت (telos) و هیچ‌گونه انسجام منطقی (logos) ندارد؛ آنچه هست تنها الگوهای مبهمی از کارهاست که در هم آمیخته می‌شوند تا چیزی بینابین اتفاق و آشفتگی به وجود آورند؛ پرفسور بنچوینگا به نقل قولی از لی کاری (Le Care)، رمان‌نویس که دربارهٔ جاسوسان، رمان‌های مشهوری نوشته، می‌پردازد که به طعنه گفته است: «در آغاز عمل بود، نه انگیزه، تا چه رسد به کلمه».

عقلی که آدمی را به جهنم می‌کشاند^{۴۶}

پرفسور بنچوینگا دربارهٔ انگیزه‌های آنسلم برای اثبات وجود خدا سه دیدگاه را مطرح کرده و همهٔ آنها را مخدوش دانسته است: ۱. تفریح؛ ۲. نوعی کار پلیسی؛ ۳. خرابکاری. از نظر او انگیزهٔ آنسلم، نه تفریح بوده است؛ زیرا کار وی بسیاری جدی است، و نه کار پلیسی (جهت کنترل شاگردان) بوده؛ زیرا این کار بسیار پر مخاطره است. به این دلیل که با پرداختن به این‌گونه بحث‌ها، شک‌ها و شبهه‌های جدیدی برای شاگردان مطرح می‌شود) و نه خراب کاری بوده است؛ زیرا آنسلم بسیار متدین‌تر از آن بود که به خرابکاری در دین پردازد. بنابراین، پرفسور بنچوینگا نتیجه می‌گیرد که آنسلم انگیزه‌های متضاد و مغشوش و درهم‌آمیخته‌ای داشته است. از نظر وی مسئلهٔ قصد و یا انگیزه به الگوهایی از کارهای مشهود تحویل می‌شود. پرفسور بنچوینگا در ضمن یک پاورقی، چارچوب فکری خود را بر آنسلم بار می‌کند و در انجام این کار تصویر نسبتاً زشتی از اهمیت دینی نیت و فضیلت ارائه می‌دهد. او بی‌محابا می‌گوید که نیت باید چیزی باشد که انسان به زبان اظهار می‌دارد و گرنه باید قابل تحویل به رفتار آشکار و مشهود فرد باشد. اما باید گفت، بسیاری از سنت‌های دینی نمی‌پذیرند که این دو امر تنها گزینه‌های موجود باشند، برای مثال ممکن است نیت یا قصد را امری صرفاً قلبی بدانیم، ولی ظاهراً بنچوینگا تمایلی ندارد که به گزینه‌ها و احتمالات دیگری جز این دو احتمال بیندیشد.

صرف‌نظر از این که دربارهٔ دیدگاه‌های پرفسور بنچوینگا دربارهٔ نفس و قصد چه نظری داشته باشیم، احتمالاً این نکته تا این اندازه درست باشد که آنسلم انگیزه‌های مختلطی داشته است. آنسلم باید پیشی گرفته و از خود در برابر پرسش‌های بوسو، که به نمایندگی از کافر مطرح می‌شوند، دفاع کند؛ دقیقاً همان‌طور که گونیلو در صدد ایفای نقش دفاع از احمق برآمد. هر کس که نقش



فکر

سال چهاردهم / شماره اول، ۹۷



فایز

سال چهاردهم / شماره اول، ۹۸

مخالف خوان را بازی می کند در خطر لغزش به نظرگاه مخالف است. هر کس که بیش از یک بُعد از استدلال را در نظر بگیرد، خود را با انگیزه های مختلفی خواهد یافت. اما این امر سبب تبدیل شدن به جاسوس دوجانبه نمی شود. این امر مستلزم آن نیست که آواهای درون ما انسجام و هماهنگی زیربنایی و تقسیم کار نداشته باشند. به تعبیر دیگر، این امر مطمئناً مستلزم ریا نیست. پرفسور بنچوینگا تصویری از آنسلم ترسیم می کند که به نظر می رسد برای توصیف وی - به عنوان اسقف اعظم کانتربری، در آغاز قرن یازدهم تا قرن دوازدهم - بسیار افراطی باشد.

پرفسور بنچوینگا به رغم تردیدهایش درباره وجود هرگونه «من» غایی و پیشنهاد جایگزینش مبنی بر وجود آواهای درونی متعارض در هر شخصی، آنجا که در نقد منطق، خود را موافق با دیدگاه مارکوس می داند، در واقع به وجود من غایی در خود اعتراف می کند: «من نیز منطق را به مثابه ابزار تفوق طلبی تحقیر می کنم...» (۸۸ - ۸۹). سؤال این است که پرفسور بنچوینگا در این جا واقعاً چه می کند؟ او به علایق خود اعتراف می کند، آن هم پس از آن که به ما گفته است که مدل او درباره روح انسان همان مدلی است که برای شخصیتی به نام «پیم» (pym) در رمان معروف «جاسوس» مطرح شده است؛ شخصیتی که به هیچ تعهدی پای بند نیست و همواره از یک رنگ به رنگ دیگر شده، همه تعهداتی را که به زبان آورده زیر پا می گذارد. با این وضع، تکلیف ما چیست؟ آیا باید سخنان بنچوینگا را بپذیریم؟ یا آن که توصیف او را درباره جاسوس کامل به مثابه اعتراف تلقی نکنیم و موضع ضد اقتداری وی را نوعی فریب و البته فریب خویشتن نیز تلقی کنیم؟ با این همه، باید گفت جاسوس کامل در همان لحظه ای که از چیزی دفاع می کند، صادق است. این دفاع او هنگامی تبدیل به دروغ می شود که این صدای صادقانه به سادگی جایش را به صدای دیگری که مخالف با صدای درونی اول است، بدهد.

بی گمان پرفسور بنچوینگا، در برخی لایه های درونی خود، با آنسلم، این عالم و منطق دان ایتالیایی، که در کشورهای انگلیسی زبان، از احترام خاصی برخوردار است، احسان همدلی می کند. این هم ذات پنداری و همدلی چنان شدید و مستحکم است که بیم آن می رود که مطالبی که درباره آنسلم ارائه کرده، در واقع بیش از آنچه که به نظر می آید، شرح حالی از حالات خود بنچوینگا باشد. روانکاو نظیر فروید در نهایت، بیش از آن که درباره بیمارش سخن بگوید از حالات خود می گوید؛ چه رسد به روان بشر. احتمالاً ما باید هم ذات پنداری بنچوینگا با آنسلم را جدی تر بگیریم و در واقع آنسلم را نقابی برای خود بنچوینگا بدانیم؛ نقابی که وی برای بیان

حالات درونی خود به کار گرفته است. در واقع، بنچونینگا مقصود خود را در لباس آنسلم نشان می‌دهد؛ اما این تنها یک بُعد از ابعاد کار اوست.

طبق گفته نویسنده کتاب، کنایه‌گویی، همه چیزی است که کتاب درباره آن است. کنایه، هم بُعد پنهانی دارد و هم بُعد افشاگرانه. کنایه شیوه‌ای بلاغی است که به مدد آن در عین انکار صریح، اشارات خود گوینده نیز بیان می‌شود. روشن نیست که آیا کسی که از کنایه استفاده می‌کند کاملاً لوازم سخن خود آگاه است یا خیر. مثال کلاسیک و سنتی کنایه، کنایه سقراط درباره اظهار جهل خود بود. در همان لحظه که وی اظهار جهل می‌کرد با کنایه می‌فهماند که معرفت و علمی که دیگران به آن می‌بالند، نوعی تظاهر به علم است نه علم واقعی. استفاده سقراط از کنایه در فرایند دیالکتیک او رخ می‌دهد، یعنی به کارگیری محتاطانه و دقیق از پرسش و پاسخ که به فهم عمیق‌تر می‌انجامد.

کنایه صرفاً توده‌ای از صداها نیست. کنایه صرف بازی با کلمات یا زیرکی پست‌مدرنانه نیست. کنایه مستلزم آن است که انسان با گفتن یک چیز و از جهت دیگر با رد آن، نکته‌ای را ابراز می‌دارد، تا این که شنونده‌ای که از درک کافی برخوردار است بتواند ظرافت معنا را که نکته مورد نظر در آن درست است و از سوی دیگر آن بُعدی را که آن نکته در آن درست نیست، دریابد. آنچه که برای درک کنایه لازم است، درک برخاسته از بصیرت نسبت به ابعاد گوناگون مسئله است. کنایه‌گویی باعث تناقض نیست. کنایه امری دیالکتیکی یا به تعبیر سهروردی اشرافی است.

دعوت سهروردی (که البته این دعوت در سنت عرفانی اسلام بسیار رایج است) به مردن پیش از مردن، امری کنایی است. شما باید بمیرید، اما در عین حال نمیرید. شما باید نفس را انکار کنید، و در عین حال خود را حفظ کنید. سمت و سوی دیالکتیک سهروردی همچون دیالکتیک افلاطونی، به طرف نور است. این دیالکتیک صرفاً انسجام‌بخشیدن به حکایات و آواهای متناوب و بدیل نیست بلکه مستلزم صعود از مراتب نفس و در عین حال شناخت مراتب بالاتر و پست‌تر است. کنایه، همچنین دارای بُعدی سیاسی است. و در واقع نوعی توهین به مراجع قدرت است که به نادرست ادعای شناخت مسائل گوناگون را دارند. کنایه با صرف احتجاج و صرف خطابه نیز تفاوت دارد و همراه با دیالکتیکی است که حکمت لازم برای ایجاد عدالت را برای ما فراهم می‌کند. به همین منوال، دعوت سهروردی به فلسفه شهودی، مراجعی را که فاقد حکمت اشرافی‌اند، به چالش می‌کشد. ینش سیاسی سهروردی کاملاً افلاطونی است. هنگامی که افلاطون



فریاد:

سال چهارم / شماره اول، ۹۹



فصل ۴

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۰۰

در صدد تمایز نهادن میان دیالکتیک و خطابه صرف برآمد، نکته خود را در قالب یک «نسبت» بیان کرد: «سفسطه نسبت به قانون گذاری، همچون نسبت آرایش و پرورش ظاهری بدن با ورزش است؛ چرا که هم آرایش ظاهری بدن و هم سفسطه صرفاً نشان دهنده ظاهر هستند ولی ورزش و قانون گذاری، اموری واقعی بوده و واقعاً نشان دهنده قدرت بدن هستند. جدل یا خطابه همان نسبت را با عدالت دارد که آشپزی با پزشکی».^{۴۷}

در هر یک از این دو مورد، مقایسه‌ای است میان آنچه که صرفاً ظاهری را بیان می‌کند و آنچه که واقعاً هدف مورد بررسی را فرا روی ما قرار می‌دهد. اما در این جا خطابه به جای آن که در مقابل دیالکتیک قرار گیرد در مقابل عدالت قرار داده شده است. اما عدالت چیزی است که خطابه تلاش می‌کند تا ظاهری از آن را نشان دهد، در حالی که عدالت تنها از طریق دیالکتیک قابل دستیابی است؛ درست همان طور که آرایش و پردازش ظاهری اعضای بدن جلوه‌ای از قدرت را نشان می‌دهد، در حالی که قدرت و نیروی واقعی از طریق ورزش (برای مثال، از طریق ورزش ژیمناستیک به دست می‌آید). عدالت در این جا، دو بُعد دارد: ۱) عدالت مربوط به برخورد عادلانه با موضوع مورد تحقیق؛ یعنی رعایت انصاف در مورد موضوع مورد نظر؛ ۲) عدالت به معنای سیاسی کلمه. این دو بُعد، با یکدیگر مرتبط‌اند؛ زیرا حاکم عادل کسی است که قادر به اجرای عدالت نسبت به مسائل عملی‌ای باشد که در حکومت خود مطرح می‌شوند.

فصل ۴: آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست

این ممکن است‌ای ستاره ستاره‌ها

که بفشارم تو را در قلبم

آه! این شب طولانی چه مانع بزرگی (میان من و تو) است!

آری! تو هستی کامل کننده محبوب، شیرین و مسرت بخش من!

و من با یادآوری رنج‌های گذشته، کنون به خود می‌لرزم!

در این جا پرفسور بنچوینگا جاسوس نابغه، منطق دان و باهوش دیگری به نام آلان تیورینگ (Allan Turing) را معرفی می‌کند. تیورینگ در سال ۱۹۵۴ پس از آن که متهم به همجنس‌گرایی شد و به همین دلیل نیز معالجه هورمونی شد، تحت فشار دولت بریتانیا خودکشی کرد. تلقی پرفسور بنچوینگا از وی چنان است که گویی وی به دلیل زیر سؤال بردن حاکمیت با نظریه‌های منطقی غیر

رایج خود، مورد آزار و اذیت قرار گرفته است. در این جا نیز می بینیم که بنچونینگا چیزی را از روان خودش به یک شخصیت تاریخی فرافکنی می کند. البته، نه کاملاً سرگذشت خودش را، بلکه به هر روی نوعی فرافکنی از تخیل خود را بر او فرافکنی می کند.

آنسلم انگیزه خود را برای ارائه برهان با شعار آگوستین بیان می کند: «ایمان برای فهمیدن». پرفسور بنچونینگا این امر را در فصل اول رد کرد، آن هم به این دلیل که هدف مزبور، دست نیافتنی است، و این چیزی است که بنچونینگا را به جست و جوی یافتن انگیزه های دیگر واداشته است. و نظر من آن بود که اهداف دست نیافتنی هم ممکن است انگیزه قانع کننده ای فراهم آورد. مثلاً طلب کمال هدفی است که با علم پیشین ما مبنی بر دست نیافتنی بودن آن، به کناره نهاده نمی شود. با این حال، صرف نظر از همه اینها، استدلال های پرفسور بنچونینگا برای اثبات بیهوده بودن کار آنسلم، به هدف نمی رسد؛ زیرا پرفسور بنچونینگا از طریق شناخت ناپذیر بودن ذات خدا استدلال می کند؛ اما آنچه که آنسلم به دنبال آن است عبارت است از فهم حقایق فرعی و ثانوی درباره دین و خدا؛ نظیر اثبات وجود خدا و نیز ارائه رهنمودی برای نزدیک شدن به آنچه که فراتر از فهم ماست. آنسلم هرگز به دنبال شناخت ذات خدا نیست تا استدلال بنچونینگا از طریق شناخت ناپذیر بودن ذات خدا درست باشد.



تورینگ:

سال چهاردم / شماره اول، ۱۰۱

مقایسه دیگر با تورینگ، می تواند ما را در فهم این نکته کمک کند. هم تیورینگ و هم آنسلم با محدودیت های مرزی سروکار داشتند (یعنی محدودیت هایی که فهم ما نمی تواند بالاتر از آن برود) با این فرق که تورینگ در حوزه ریاضیات با امور غیر قابل مقایسه و مسئله قطعیت سروکار داشت و آنسلم در حوزه الاهیات و با «آنچه که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست».

نتیجه ای که تیورینگ به آن می رسد، می تواند نظریه فلسفی صوری درباره صدق ریاضیاتی را متزلزل کند، اما نتیجه کار آنسلم، بنا به دیدگاه بنچونینگا، اگر ما را به درک غیر قابل تصور بودن خدا سوق دهد، سبب آسیب ناپذیرتر یا خدشه ناپذیرتر شدن ایدئولوژی دینی می شود. ایده ای که ما را به این هدف می رساند این است که نمی توان اثبات کرد که خدای غیر قابل تصور وجود ندارد. اما باید گفت شک و تردید درباره ایدئولوژی دین نمی تواند ضربه ای به آن وارد سازد تا آنسلم با این استدلال، در صدد خدشه ناپذیر کردن آن باشد. بلکه غیر از شک های سرنوشت ساز درباره وجود خدا، راه های فراوانی برای تضعیف ایدئولوژی دینی وجود دارد. [مثلاً نخستین ضربه ها بر پیکره مذهب کاتولیک از سوی کسانی وارد شد که درباره مرجعیت پاپ تردیدهایی را مطرح

کردند، نه از سوی کسانی که درباره وجود خدا اظهار شک کردند. البته، بنچونینگا لحظه‌ای این نکته را در نظر می‌گیرد، اما با این بهانه آن را رد می‌کند که آنسلم به اندیشه و تفکر درباره چیزی جز خدا توصیه نمی‌کند.^{۴۸} اما روشن است که توصیه به اندیشیدن درباره خدا ربطی به دفاع از ایدئولوژی دینی ندارد. پشتیبانی از کلیسا به هیچ‌وجه از طریق اثبات وصف‌ناپذیری خدا تقویت نمی‌شود. در واقع، با نگاهی به تاریخ ادیان، در می‌یابیم که غالباً کسانی نظیر اکهارت و ابن‌عربی که از بزرگ‌ترین متمردان بودند، از سرشناس‌ترین بدعت‌گزاران نیز بودند و مورد آزار و اذیت مراجع دینی قرار گرفتند. مطمئناً پرفسور بنچونینگا نیز همانند ما از این واقعیت تاریخی آگاه است؛ بنابراین باید پرسید ترفند و حيله‌گری چرا؟ کل این اندیشه که انسان با زیر سؤال بردن وجود خدا، درصد انجام کاری‌های بخش و انقلابی است، تنها در عصر «ولتر» به ذهن آدمی‌خطور می‌کند و مکاتب الحادی‌تها مرجعیت و اعتبار کلیسا و حامیان آن را در قرن ۱۹ به چالش کشیده‌اند! روشن است که هیچ‌یک از این چالش‌ها، ارتباطی با وصف‌ناپذیری خدا که آنسلم به میان می‌کشد ندارد. وانگهی پرفسور بنچونینگا وضعیت دینی - سیاسی را بسیار ساده‌انگارانه ارائه می‌کند، چنان که گویی در نمایش او آدمک‌های کلاه سفید، همواره نیروهای الحاد انقلابی هستند و آدمک‌های بد همواره مراجع دینی هستند.



فایده:

آنچه که پرفسور بنچونینگا به تبعیت از مارکوس، درباره عقل بیان می‌کند، درباره دین هم قابل بیان است و آن این که دین را می‌توان برای پشتیبانی از سازمان‌ها و نهادهای تثبیت‌شده در جامعه یا برای تقویت انقلابیون به کار برد. برخی، درباره تاریخ کلیسا تفسیر الاهیاتی مهمی ارائه کرده‌اند که بر اساس آن پیام پیامبران از حضرت ابراهیم (ع) تا محمد مصطفی (ص) را چالش اساسی قدرت‌های موجود دانسته‌اند.^{۴۹} مطمئناً الاهیات می‌تواند چالش‌گر یا حامی هم مراجع دینی و هم مراجع سیاسی باشد. الاهیات آنسلم مددکار پاپ و در عین حال چالشی برای پادشاه انگلستان شاید آنسلم می‌توانست بدون آن که مددکار و حامی هنری اول باشد، انتقادات بیشتری به مرجعیت پاپ داشته باشد. شاید وی قربانی شرایط تاریخی عصر خود شده باشد، به گونه‌ای که برای وی واقعاً غیرقابل تصور بوده است که ممکن است برای زیر سؤال بردن مرجعیت پاپ دلیل اخلاقی و دینی وجود داشته باشد. در آن زمان، شکل عمده فساد در کلیسا (به جز تخطی‌هایی که از قانون عدم ازدواج صورت می‌گرفت) همان خرید و فروش امتیازات و تفاهم‌های کلیسایی بود. اوربان دوم (Urban II) اصلاح‌گری به حساب می‌آمد که سعی داشت تا مرجعیت دینی کلیسا را از فساد

دنیوی ای باز دارد که به صورت شیوه‌های متعددی رخ می‌داد؛ شیوه‌هایی که مراجع سکولار از طریق آنها سعی می‌کردند تا کلیسا را به اهداف رشوه‌خوارانه وادارند.

اما از نظر بنچوپینگا، اطاعت از کلیسا و حمایت فکری از آن، استعداد ملال‌آور بشری تلقی می‌شود که تسلیم ساختارهای قدرت اقتدارمآبانه شده، شور و نشاط روحی انسان را سرکوب می‌کند. شاید نگرش تحقیرآمیز او به مرجعیت وحی نباید بیش از نگرش حمایت‌آمیز آنسلم به مرجعیت پاپ، سرزنش شود. با توجه به میراث سیاسی بر جای مانده از کلیسا از زمان انقلاب فرانسه و نیز با توجه به میراث کلیسا در باب عدم تحمل تفکر خلاق، دست کم از زمانی که برونو (Bruno) در سال ۱۶۰۰ به شعله‌های آتش سپرده شد، برای متفکران غربی کاملاً طبیعی است که این نکته را غیرقابل تصور بدانند که انسان‌ها ممکن است بتوانند قابلیت‌ها و استعداد‌های انقلابی خود را در قالب بیانات عبادی و در قالب مواعظ و نصایح بهتر نشان‌دهنده تا در قالب نظریه‌پردازی جسورانه. از سوی دیگر، این هم نوعی خودفریبی است که بپنداریم آنسلم قادر به تصور و درک نادرست بودن ایجاد جنگ صلیبی بر ضد یک دشمن مجهول، نبوده است. پرفسور بنچوپینگا می‌نویسد که اگر خداوند - آن‌گونه که گاه آنسلم اعتراف می‌کند - غیرقابل تصور باشد، هیچ فایده‌ای در اثبات وجودش نخواهد بود. بدین ترتیب، او به ترجیح بند خود بازمی‌گردد: فایده‌اثبات وجود خدا چیست؟ برای درک بهتر برهان آنسلم و پی بردن به این که چرا آنسلم آن را با وصف ناپذیری خدا بی‌اعتبار نمی‌داند، باید مقصود آنسلم از وصف ناپذیری را در نظر بگیریم. هم‌چنان که پیش‌تر و به نقل از کتاب *Monoligion* او دیدیم، آنسلم می‌گوید که خدا هم غیرقابل تصور است و هم غیرقابل تصور نیست. این مطلب، دقیق است. خداوند به‌طور دقیق و کامل قابل تصور نیست؛ اما به‌طور غیردقیق (با لحاظ غیردقیق) قابل تصور است. و توصیف‌پذیری غیردقیق کافی است تا جای پای برای ارائه استدلال وجودشناختی باز شود. بدین ترتیب، ممکن است از این مطلب، درسی بیاموزیم، و آن این که اگر انسان عقل خدادادی خود را به کار گیرد، برداشت غیردقیق از خدا باید برای سوق دادن وی به نتایج خاص کافی باشد. و گرنه به‌نظر می‌رسد که وی یا احمق است و یا آن که نقش احمق را بازی می‌کند.

به همین ترتیب سهروردی توضیح می‌دهد که نقص معرفت [ما نسبت] به خدا، مانع از شناخت

خدا نمی‌شود:



فکر:

سال چهارم / شماره اول، ۱۰۳

آورده‌اند که جمله انبیاء و اولیاء و ملائکه علیهم‌السلام اوراد خود را بدین دو سه کلمه ختم کرده‌اند: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک، سبحانک ما عبدناک حق عبادتک» و گویند فرشته‌ای است که تسبیح وی این است: «سبحان من لیس للخلق الی معرفته سبیل» و مقصود از این کلمات آن است که او را چنان که اوست کس نتواند شناختن، اما هر کس به قدر استعداد و مرتبت خود معرفتی حاصل کند و به قدر سیر و سلوک خود مرتبت آن حضرت بیاید...

پس هر که نفس خود را بشناخت، استعداد نفس او را از معرفت حق تعالی نصیبی بود. و چندان که ریاضت بیشتر کشد و به استکمال نزدیک‌تر گردد معرفت زیادت‌تر می‌شود. و مثال این چنان باشد که نور آفتاب به هر خانه به قدر روزن آن خانه تابد.^{۵۱}

داوری در این باره را باید تنها به خدا واگذارد و شاید درست نباشد که درباره آنچه که در قلب دیگران است حتی به حدس و گمانه‌زنی پردازیم. با این حال، کوتاهی در مخالفت با جنگ ممکن است قابل سرزنش باشد، حتی اگر خود شخص قابل سرزنش نباشد.

پرفسور بنچوینگا به استدلال درباره این ظن و گمان خود می‌پردازد که هنگامی که ما برای تأیید اصولی استدلال می‌کنیم که نمی‌توانیم حتی تصور کنیم که این اصول به گونه دیگری باشند، این امر بیان‌گر آن است که عوامل دیگری در کار هستند و در مورد آنسلم این عوامل برانگیزاننده هم‌زمان عبارت‌اند از ارضای فکری، پشتیبانی از کلیسا و اقدام به براندازی. از نظر بنچوینگا هیچ‌یک از این عوامل داستان صبر نیستند، بلکه هر یک از آنها نقشی دارند. اما به نظر می‌رسد که این حکایت در مورد خود بنچوینگا بیشتر صادق است، تا آنسلم؛ با این تفاوت که سازمان‌هایی که وی برای آنها کار می‌کند به کلیسا مربوط نیستند، بلکه دانشگاه‌های سکولاراند. من در مورد آنسلم مجموعه دیگری از انگیزه‌ها را پیشنهاد می‌کنم: متافیزیک دینی، غایت‌شناختی او، اهداف آموزشی او و پشتیبانی او از الاهیات فلسفی. مقصودم این نیست که دل‌مشغولی‌های سیاسی‌ای را که پرفسور بنچوینگا درباره آنها بحث کرده نادیده بینگاریم؛ هرچند که آنها را آن‌گونه که وی می‌انگارد دل‌مشغولی‌های محوری نمی‌دانم.

فارغ از این که چه انگیزه‌هایی در آثار آنسلم پیدا کنیم، آنچه در استدلال بنچوینگا بسیار مهم است این است که عوامل متعددی در کارند که گاه و بی‌گاه با یک‌دیگر تعارض می‌کنند. این عوامل متعدد به‌ویژه هنگامی ربط می‌یابند که ما باورهای اصلی ایدئولوژی را در نظر بگیریم. از



فایده

نظر وی، نباید هویت فرد از طریق درون‌نگری (خودکاوی) روشن‌انگیزه‌های واقعی خود فرد، فهم و درک شود؛ چرا که تنها با گوش فرادادن به ندا‌های درون نفس است که می‌توان به هویت آن پی برد؛ ندا‌هایی که خود را در قالب کارهای انسان نشان می‌دهند. این امر باعث می‌شود که پرفسور بنچوینگا درباره وجود ویژگی‌هایی چون ریاکاری و خودفریبی شک و تردید کند؛ زیرا پیش‌فرض این ویژگی‌ها پذیرش هسته ثابتی در نفس است؛ به گونه‌ای که ممکن است انسان در زبان یا عمل بر خلاف آن هسته ثابت رفتار کند و در نتیجه، اموری مانند خودفریبی معنا پیدا کند. می‌توانیم در برابر تئاتر و صحنه‌پردازی درونی پوچ و مزخرفی که بنچوینگا طراحی کرده، دیدگاهی را مطرح کنیم که سهروردی تشریح می‌کند. بر اساس این دیدگاه صدا‌های رقیب درونی ما، توسط انواع گوناگونی از نور و تاریکی، به وجود می‌آیند که در درون ما در هم می‌آمیزند، اما این عامل‌ها نوعی سلسله‌مراتب را تشکیل می‌دهند که در رأس آن نور محض آگاهی صرف قرار دارد. ما نیز همچون پرفسور بنچوینگا می‌توانیم این نکته را بپذیریم که غالباً هیچ‌یک از این آوا‌های درونی برخاسته از ابعاد متعارض شخصیت‌های ما نمی‌توانند مدعی سخن‌گویی از طرف نفس یا هویت درونی ما باشند.

البته، ممکن است خودفریبی برای کسانی که اندیشه بنچوینگا درباره نفس را می‌پذیرند به شکل دیگری وجود داشته باشد؛ هرچند که به شکل نفس واقعی واضحی نباشد که مدعی چیزی است که نیست؛ اولاً همین عدم درک انواع عامل‌های روان‌شناختی گوناگون که در درون فرد در کارند، و پرفسور بنچوینگا آنها را به باد انتقاد گیرد، نوعی خودفریبی است. ثانیاً ممکن است کارهای فرد در قالب الگو‌هایی دیده شوند که نشانگر عامل‌های انگیزشی‌ای باشند که آوای درونی حاکم، منکر آنهاست؛ برای مثال، ممکن است ما بگوییم که نژادپرست نیستیم در حالی که اعمال ما این سخن را رد می‌کند. سهروردی بی‌شک تأیید می‌کند که خودفریبی را باید با در پیش گرفتن سیر و سلوک معنوی برطرف کرد؛ سیر و سلوکی که خویشتن را به نوعی ریاضت می‌کشاند که آنسلم درباره آن به اعتدال توصیه می‌کند، اما ممکن است کاری بیش از این، لازم باشد. در واقع، نماز و روزه‌های ما فی‌نفسه برای کشف شیوه‌ای که در آن ممکن است کارهای ما به دشمنی با افراد یا ظلم به آنها کمک کند، کافی نیستند. هر چند که ممکن است امیدوار باشیم که از طریق ریاضت‌ها و ممارست‌های معنوی انگیزه کافی برای بررسی خود و کشف این امور در خود پیدا کند: «ما ضاع من قصد نحو جنابه، و لا خاب من وقف ببابه».^{۵۲}



فرهنگ:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۰۵

سرچشمه‌های ابتکار و خلاقیت

اما هنگامی که در پی یافتن الگوهایی در کارهای خود هستیم، نظم و ترتیب صرف آنها به همان میزان می‌تواند به‌عنوان نشانه‌ای از ویژگی‌های نفس کفایت کند که برای پایه‌ریزی نظریه‌ای درباره‌ی علیت. همان‌طور که می‌دانیم نظریه‌های برگرفته از نظم و ترتیب امور، در ناتوانی از ارائه‌ی معیاری برای تشخیص تطابق محض امور (بدون وجود علیت میان آنها) زبانزد آفاق‌اند. انسان باید هم در مورد نیت و هم در مورد علیت، نه تنها واقعیت‌ها را در نظر بگیرد، بلکه باید آنچه را هم که در موقعیت‌های بالفعل متضاد اتفاق می‌افتد در نظر بگیرد و گرنه به خطا می‌افتد. سهروردی می‌نویسد:

وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الاخر؛ واخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية اموراً عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه كلياً امر يحمل عليه لا تصافه به في الاعيان واخذ مثال الشيء مكانه؛ واخذ جزء العلة مكانها؛ واخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له.^{۵۳}

برای آن که به انگیزه‌های موجود در ورای برهان‌ها پی ببریم بهتر آن است که به‌جای جست‌وجوی یک‌نواختی‌ها و شباهت‌های صرف در پی این باشیم که چگونه این براهین در نزاع‌های تاریخی واقعی مجسم شده‌اند. در یک سطح روان‌شناختی شخصی‌تر، الاهی‌دان درصدد ارائه‌ی براهین و تقویت عقل در درون کلیسا بر می‌آید تا بدین وسیله کلیسا را استحکام بخشد، در اصلاح آن مشارکت داشته باشد، راه‌هایی را برای رفع امور ناسازگار، غیر معقول و استدلال‌ناپذیر پیدا کند و سرانجام به فهم و شناخت نائل آید. اشتیاق به فهم، انکارناپذیر است. جذبه‌ی فلسفه در پی چه چیز دیگری [جز رفع اشتیاق به فهم] است؟

ما حتی اگر بخواهیم، نمی‌توانیم خود را از تفکر درباره‌ی ساختار و اصول و سرنوشت زندگی خود باز داریم، و ما معتقدیم که به‌کارگیری درست عقل ما را به حقیقت نزدیک‌تر می‌سازد، نه دور. بنابراین می‌توان گفت که خود فلسفه مبتنی بر یک باور است، باوری که سقراط مدت‌ها پیش بیان داشت که «زندگی بررسی نشده ارزش سپری کردن ندارد».^{۵۴}

به‌نظر می‌رسد که پرفسور بنچوینگا به تفسیری درباره‌ی بازی فکری به‌عنوان جست‌وجوی مادر از سوی کودک، کشیده می‌شود که بیشتر بر دیدگاه فروید مبتنی است، اما [باید گفت] دین خود



فکر کنید

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۰۶

اسطوره‌های خاصی دربارهٔ جست‌وجوی اولیه و اصیل و خانه‌ای که ما در صدد پناه گرفتن در آن هستیم، دارد. این اسطوره‌ها یا تمثیل‌ها دارای تقریرهای فلسفی در فلسفهٔ افلاطون است. و در فلسفهٔ نوافلاطونیان داستان «اودیسه» غالباً، به مثابه تمثیلی برای سفر به خانهٔ روح تلقی شده است. سه‌روردی نیز به تمثیل‌های فلسفی‌اش شهره است و یکی از این تمثیل‌ها «قصهٔ غربت غربی» نام دارد،^{۵۵} و هانری کربن جغرافیای معنوی وی را در سطح وسیعی، بررسی و مطالعه کرده است.^{۵۶} آنسلم نیز همچون سه‌روردی دربارهٔ «تبعید» سخن می‌گوید. وی در *Proslogicon* این‌گونه مناجات می‌کند:

پروردگارا، ای خدای من، من علمی به صورت و شکل تو ندارم. ای پروردگار متعال! این انسان، این تبعیدشده به بسیار دور از تو، چه باید بکند؟ این خادم تو که مضطرب در عشق توست، و از دیدن رخسار تو به دور دست‌ها رانده شده، چه کند؟ او برای دیدن تو بی‌تابی می‌کند، و رخسار تو بسیار دور از اوست. او سخت مشتاق آمدن به نزد توست و محل قرارگاه تو دست‌نیافتنی است. او مشتاق یافتن توست، و مکان تو را نمی‌شناسد. او در آرزوی جست‌وجوی توست، و رخسار تو را نمی‌شناسد. پروردگارا، تو خدای منی و تو پروردگار منی، و من هرگز تو را ندیده‌ام. این تو هستی که مرا آفریده‌ای، و مرا دوباره آفریده‌ای، و همهٔ نعمت‌هایی را که از آن بهره‌مندم، بر من ارزانی داشته‌ای؛ و هنوز تو را نمی‌شناسم. و سرانجام آن که من آفریده شده‌ام تا تو را ببینم و هنوز کاری را که برای آن ساخته شده‌ام، انجام نداده‌ام.^{۵۷}

سه‌روردی دربارهٔ وضعیت انسان، خوشبین است. «والذین ینهجون من السُّبُل لیقضوا ما سطر الله علیهم فی الكتابة الاولی... سیجدون من الله البشری بالخلاص».^{۵۸}

و در انتهای تمثیل، غربت شرقی می‌نویسد:

پس من در این داستان بودم که حال من بگردید و از هوا اندر مغاکی، میان گروهی ناگرونده بیوفتادم و در دیار مغرب زندانی بماندم. و مرا چندان لذت بماند که یارای توصیف آن ندارم. پس بانگ بر آوردم و زاری کردم و بر جدایی دریغ خوردم. و این راحت خوابی خوش بود که زود بگذشت. خدای ما را از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد! «و قل الحمد لله سیریکم آیاته



فریاد

سال چهارم / شماره اول، ۱۰۷

فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون» «وقل الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون» و
الصلوة على نبيه وآله اجمعين.^{۵۹}

هر چند انسان سقوط کرده [و به تعبیر دیگر] به تبعید گرفتار آمده، اما این امر نباید بهانه‌ای برای ناامیدی باشد. همه مسافرت‌های معنوی سیری به سوی خانه اصلی است. و این همان چیزی است که مسلمانان از آن به «جهاد اکبر»^{۶۰} تعبیر می‌کنند، که در واقع جهاد و مبارزه با نفس است و از نظر سهروردی، شامل یک فرایند تدریجی است که از طریق آن به گونه‌ای مستمر، مراحل ابتدایی نفس مغلوب یا فتح می‌شود و تابع اراده آدمی می‌شود؛ اراده‌ای که خود را در پرتو اراده الهی محو می‌کند.

پرفسور بنچوینگا به ما اطمینان می‌دهد که ما درباره مبارزه‌ای که آنسلم (و سهروردی) توضیح دادند، نگران نباشیم؛ چرا که در این مبارزه «هیچ کس صدمه نمی‌بیند» (۱۰۲)؛ زیرا ما با خدا یا هر واقعیت اساسی دیگری سروکار نداریم، بلکه صرفاً با محدودیت‌های فهم خود سروکار داریم. باید گفت این سخن بنچوینگا مصادره به مطلوب است؛ چرا که اختلاف نظر ما درباره جدی بودن این مبارزه و جست‌وجو است. این، رویکرد، رویکردی پساکانتی است و به هر حال در دسترس آنسلم نبوده است. در مورد این که هیچ کس صدمه نمی‌بیند، باید پرسید که آیا بکت دقیقاً به این دلیل در کلیسای جامع (Cathedail) کشته نشد که در برابر قدرت‌های وابسته به دولت همان نوع تعهد به کلیسا را داشت که آنسلم در نتیجه تحقیق دینی خودش مدافع آن بود؟ ثانیاً، پرفسور بنچوینگا می‌گوید که به دلیل منطق خاص حاکم بر تثلیث، عقل به هنگام پرداختن به خدا همواره عاجز می‌ماند. این، قلمروی است که در آن اسلام بیش از مسیحیت رگه‌های عقلانی تری نشان می‌دهد. البته، این تفاوت فقط در مراحل ابتدایی‌تر که نسبتاً ظریف است به چشم می‌خورد و در مراحل پیچیده و بالاتر هر دو دین اتفاق نظر نسبتاً گسترده‌ای در این باره دارند که چگونه الاهیات فلسفی را برای رسیدن به نوعی درک درباره خدا، انسان، جهان و روابط میان آنها به کار گیرند. پرفسور بنچوینگا برای اثبات ناتوانی عقل به پایان‌ناپذیر بودن جست‌وجوی حقیقت تمسک می‌کند؛ اما این استدلال درست نیست؛ چرا که همین نکته درباره همه فعالیت‌های عقل انسان اعم از فیزیک و یا فلسفه صادق است. اساساً تحقیق و جست‌وجوگری، پایان ندارد. پرفسور بنچوینگا همچنین می‌گوید که برهان وجودی ممکن است نوعی خالی کردن عقده باشد. (۱۰۳) و نیز می‌گوید اگر عقل ناتوان از ارائه توجیهی برای ایمان است، ممکن است برهان وجودی به کمک ما آید؛ آن هم



فایده:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۰۸

با نشان دادن چرایی این امر، و به تعبیر دیگر با نشان دادن این که به دلیل ضعف عقل است که عقل نمی تواند برای ما تضمین کند که چیزی بیش از آنچه که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، وجود دارد. عقل یا از جزمیت حمایت می کند یا برای مخالفت با آن کافی نیست. برهان وجودی، خدا را بر اساس ناتوانی قوای ما برای تصور خدا توصیف می کند و پرفسور بنچوینگا می گوید این توصیف به طور ضمنی این پاسخ را به ذهن می آورد که این برهان تلویحاً محدودیت هایی را برای عقل مفروض می گیرد و این محدودیت ها اعتبار خود این برهان را زیر سؤال می برد.

فلسفه از همان زمان که افلاطون تردیدهایی را درباره شیوه توصیف خدایان از سوی هومر مطرح کرد، بر دین فشارهایی وارد کرده است. هنگامی که مسیحیت در صدد مواجهه با اندیشه یونانی برآمد، نخستین واکنش آن این بود که فلسفه را به عنوان نوعی کفر محکوم کند. پولس رسول، حکمت دنیوی یونانیان را ویران کننده بالقوه رسالت مسیح تلقی می کند؛ «زیرا که مسیح مرا فرستاد، نه تا تعمد دهم، بلکه تا بشارت رسانم نه به حکمت کلام، مبادا صلیب مسیح باطل دیر یا زود، برخی از مسیحیان رویکردی را در پیش گرفتند که حکمت بشری را هدیه الهی تلقی می کرد؛ هدیه ای که نباید آن را محکوم کرد، بلکه باید در خدمت خدا و دین خدا قرار داد. در این مورد، برخی آنسلم خوش بین بوده اند. امروزه در میان الاهی دانان مسیحی هنوز هستند کسانی که می پندارند عقل سبب از میان رفتن قدرت و توان ایمان می شود؛ اما برخی دیگر هم از سازش عقل و ایمان حمایت می کنند. موضع ایمان گرایان در برابر حمله کسانی که ایمان گرایی را نوعی اعتراف به این امر می دانند که دلیل قانع کننده ای برای ایمان آوردن وجود ندارد، آسیب پذیر است. اما، از جهات گوناگونی می توان رویکرد ایجاد سازش میان عقل و ایمان را اتخاذ کرد. تلقی آنسلم این است که عقل، قدرت خود را به ایمان می بخشد تا برای بی دینان فرضی، پاسخ هایی را فراهم سازد. اما در سال های اخیر، فیلسوفان به محدودیت های عقل بیشتر توجه داده اند. و این امر باعث دلگرمی آن دسته از الاهی دانان شده که می پندارند که کشف کرده اند که دندان های عقل تا آن اندازه که برای زخمی کردن ایمان کافی باشد، نیز نیست.

می توان همه این گرایش ها را در جهان اسلام نیز پیدا کرد. در جهان اسلام نیز به ایمان گرایان مسلمانی بر می خوریم که تصور می کنند که فلسفه چیزی نیست جز نوعی زیرکی این جهانی که مخالف با وحی الهی است. اما در میان فیلسوفان مسلمان، عقل به مثابه نور الهی است. اگر عقل ضعیف است بدان جهت است که به اندازه کافی به دنبال آن نرفته ایم و از آن کار نکشیده ایم، یا



فرمان

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۰۹



فایز

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۱۰

آن که آن را به چوب استدلال ورزی برهانی محدود کرده ایم. اگر عقل، ایمان ظاهر گرایانه عوام مردم را رد می کند، از آن روست که این عقل حقیقتی را بر ما آشکار می کند که عمیق تر از توان درک و فهم مردم عوام است. سهروردی، نظیر ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان، هشدار می دهد که نباید اجازه داد که کتبش به دست نادانان بیفتد. بر خلاف مخالفتی که برخی از الاهی دانان در برابر فلسفه نشان داده اند، در تاریخ به نوعی انگیزه دینی هم برمی خوریم که بر اساس آن برخی خواسته اند هرگونه اعتباری را که به فلسفه داده شده در خدمت به دین قرار دهند. مسیحیان به زعم اذعان به کافر بودن فیلسوفان، به آنها به عنوان افرادی فرزانه ارج می نهادند. در میان مسلمانان، تلاش ها برای تلقی فیلسوفان کافر یونانی به عنوان موحدان ضمنی، زیاد بوده است (و این تلاش ها امروزه نیز به چشم می خورد). و یکی از نخستین طرفداران این گونه تلاش ها سهروردی بوده است.^{۶۲} وی در مقدمه حکمة الاشراق می نویسد:

ولا تظن ان الحکمة فی هذه المدة القریبة کانت لا غیر؛ بل العالم ما خلا قطعاً عن الحکمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبیّنات وهو خلیفة الله فی أرضه وهكذا یكون مادامت السموات والارض. والاختلاف بین متقدمی الحکماء ومتأخریهم انما هو فی الألفاظ واختلاف عاداتهم فی التصریح والتعریض. و الكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون علی التوحید لانزاع بینهم فی اصول المسائل. والمعلم الاول [ارسطاطاليس] وان كان کبیر القدر، عظیم الشأن بعید الغور تامّ النظر لا یجوز المبالغة فیہ علی وجه یفضی الی الازراء بأستاذیه، ومن جهلتهم جماعة من اهل السفارة والشارعین مثل اغاثا ذیمین وهرمس واستقلینوس وغیرهم.^{۶۳}

بنابراین، ممکن است انگیزه دیگر برای به کارگیری شیوه فلسفی در خدمت دین، این باشد که احترام و عزتی که برای فیلسوفان داده شده برای دین هم به دست آورده شود. علاوه بر این، انسان ممکن است همگام با سهروردی ادعا کند که نوعی حکمت جاودان (Sophia perennis) وجود دارد که هم در دین و هم در فلسفه مطرح شده است؛ هر چند که کلیسای کاتولیک سال ها پس از آنسلم، تنها از قرائت خاص خود درباره آموزه حکمت جاودان (Philosophia Perennis) حمایت کرده است.^{۶۴}

قانون جنگل

پرفسور بنچونینگا این فصل را با این اظهار نظر معقول آغاز می کند که بزرگ ترین خطر برای هر

ایدئولوژی از سوی یک ایدئولوژی رقیب - که کارکردهای همان ایدئولوژی مزبور را دارد - ایجاد می‌شود. او معتقد است که نزدیک‌ترین رقیب به ایدئولوژی دینی قرون وسطی، نظریه جهان نامحدود برونو بوده است و آنسلم نیز با بحث و استدلال‌هایش در صدد پاسخ به این نظریه برونو برآمده است و تلاش می‌کرده تا از قرار گرفتن آن به جای جهان‌بینی دینی قرون وسطی جلوگیری کند. اما باید گفت که این پندار بنچوینگا خطاست و نمی‌توان آن را جدی گرفت؛ چرا که نظریه برونو چهارصد سال پس از قرون وسطی مطرح شده است و در این فاصله چهارصد ساله، ایدئولوژی‌های بسیار مهم‌تر و نزدیک‌تری به عصر آنسلم و افق فکری او مطرح بوده است. باید گفت آنچه که دقیقاً در افق دید آنسلم بود، اسلام بود نه مدرنیته. اما الاهیات عقلی در مواجهه با مسلمانان برای به چالش کشیدن باورهای آنها به کار گرفته نشده است، بلکه به جای آن جنگ‌های صلیبی ادامه یافت و در سطح وسیعی، اندیشه‌هایی را که در سرتاسر اروپا درباره اسلام رواج یافته بود، تحریف کرد. الاهیات برای تقویت روحیه موجود در ورای دیوارهای صومعه و برای کمک به حفظ این عقیده به کار گرفته می‌شد که فرهنگ مسیحی به همان‌سان عقلانی و به لحاظ فلسفی معتبر است که فرهنگ کافران یعنی مسلمانان معتبر است.

اما از نظر پرفسور بنچوینگا، قهرمانان فکری برای رقابت با الاهی‌دانان و آن‌گاه تکیه زدن بر جایگاه آنها دانشمندان بوده‌اند نه عرب‌ها (مسلمانان). او حکایت عجیبی درباره نتایج اجتماعی رهایی بخش‌گسترش ایده‌های علمی بیان می‌کند. اما نکته‌ای که بنچوینگا به آن توجه نمی‌کند این است که دانشمندان با روی آوردن به تحقیقات علمی، آرمان‌های دینی و سیاسی را رها کرده و به دست افراد دیگری سپرده‌اند؛ از این‌رو، دیگر نمی‌توان فعالیت‌ها و کارهای اجتماعی و غیرعلمی آنها را رهایی‌بخش دانست. آرمان و اشتیاقی که خود بنچوینگا دارد چندان غیر سیاسی نیست. او این رؤیا را دارد که چگونه دانشمندان سرانجام وارد آستانه شده و قدرت‌های سیاسی و اجرایی را به بازنویسی و بازبینی پیوسته دستورالعمل‌ها وادار کنند...» (۱۱۰)

اما در جهان واقعی، دانشمندان (و فیلسوفان) غالباً هرگونه سیاستی را که حاکم است حمایت می‌کنند. اساساً باید پرسید دانشمندان چه هنگام، قیامی را رهبری کرده‌اند، اصلاحاتی را به راه انداخته یا فعالیت سیاسی مهم دیگری را انجام داده‌اند؟ البته، در میان آنها افراد قابل توجهی به چشم می‌خورد؛ اما به آنها به‌عنوان یک گروه، امید چندانی نیست. فعال‌ترین گروه سیاسی در دانشگاه‌ها همان گروه‌های دانشجویی هستند نه هیأت علمی‌های دانشگاه‌ها.



فرهنگ:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۱۱

همین که شخصی چون نوام چامسکی پیدا می‌شود، رسانه‌ها به سرزنش وی به دلیل انحراف از تخصص اصلی خود می‌پردازند. البته، روشنفکران اروپایی همواره بیش از روشنفکران امریکایی، سیاسی بوده‌اند. اما عموماً، دانشمندان محدود بوده‌اند به ارائه نظرات کارشناسانه درباره این که چگونه می‌توان به بهترین وجه منافع دیکته‌شده از سوی سیاستمداران را حفظ کرد. هرگونه تعهد دینی‌ای که در میان مقامات دولتی یا مدیران شرکت‌ها و مقامات اجرایی دیده می‌شود نه تنها هیچ‌گونه محدودیت و مانعی بر سر بی‌عدالتی فراهم نکرده، بلکه در راه کسب اهداف مادی، تضعیف و متزلزل شده است. در این میان دینی که با آنها باقی می‌ماند، غالباً اندکی بیش از یک طلسم است که به آنها دلگرمی و بینش‌های پیش‌گویانه می‌بخشد.

پرفسور بنچوینگا آنسلم را فردی می‌داند که مشتاق آن است که امور را بدون تغییر نگه دارد. یعنی همان محافظه‌کار بنیادی. این قضاوت، منصفانه نیست. بی‌شک، آنسلم شاهد نقاط ضعف مدیران، فسادها و خیانت‌ها و نیز انقلاب مردم بود. در واقع، دل‌بستگی او به پاپ ممکن است تا اندازه زیادی به دلیل امیدش به اصلاحات بوده باشد؛ اصلاحاتی که پاپ حامی قاطع آن شناخته می‌شود. اختلاف نظر موجود میان آنسلم و یک فرد انقلابی بیشتر راجع به روش و شیوه بوده است؛ [مثلاً] آیا باید از کسانی که بر ضد مراجع قدرت سکولار شوریده‌اند، حمایت کرد یا آن که در صدد برآمد تا از طریق موعظه، پند و رواج دادن حکمت که با فلسفه‌ورزی محقق می‌شود به تغییر و تحول موردنظر دست یافت.

بنچوینگا کتاب خود را با یک دعا به پایان می‌برد. این دعا، بیش از آن که تمسخرآمیز باشد، طعن‌آمیز است؛ اما در مجموع با چشم‌پوشی از تندبودن آن، دعای بدی نیست. اجازه بدهید که در این دعا با وی همراه شویم و به محضر خدا اعتراف کنیم که فهم ما ناقص است هرچند که «این ضعف و رنگ‌باختگی و این درک مغشوش، انعکاسی از توست» و به دلیل این همه رنگ‌باختگی و ضعف و پریشانی‌ای که فاهمه ما دارد، می‌توانیم به تلاش و دعا ادامه دهیم و با هرگونه «تنش، تشویق و امید» که ممکن است به ما عطا کنی، پرورش یابیم. ما به جای آن که همانند بنچوینگا کار خود را بسان محو تدریجی تصاویر سینما، پایان دهیم، همگام با سهروردی دعا می‌کنیم که «از خشم تو ما را به رضای تو نقل کن، و از عذاب تو به رحمت تو و از تاریکی ما به نور تو».^{۶۵}

الحمد لله الاول والآخر والظاهر والباطن والصلوة والسلام علی محمد وعلی آله اجمعین.



فراخ

ضمیمه ۱: منطق یک پندار

پس از همه این تأملاتی که درباره انگیزه طرح برهان وجودی داشتیم، باید اندکی هم درباره بررسی و ارزیابی این برهان سخن گوئیم. درباره چگونگی تفسیر برهان وجودی آنسلم مشاجرات بسیاری وجود دارد. برخی استدلال کرده‌اند که وی وقتی که در پاسخ به گونیلو و به بیان دوباره برهان خود می‌پردازد، در واقع برهان دیگری متفاوت از برهان اول خود ارائه می‌کند. همچنین با به‌کارگیری ابزار منطقی جدید، صورت‌بندی مختلف از استدلال آنسلم ارائه شده است.

در این جا من به‌جای تمرکز بر برهان آنسلم، مایلیم تفسیر بنچوینگا از این برهان را مورد توجه قرار دهیم. تقریر بنچوینگا بسیار شبیه به تفسیر پلاتینگا است. در حالی که آنسلم این پرسش را مطرح می‌کند که آیا آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، دارای وجود خارجی است یا تنها وجود ذهنی دارد، پلاتینگا و بنچوینگا [در تفسیر بیان وی] این سؤال را مطرح می‌کنند که آیا چنین موجودی تنها در برخی جهان‌های ممکن وجود دارد یا آن که در جهان بالفعل یا واقعی [هم] وجود دارد. این امر در ظاهر تفاوت چندانی ایجاد نمی‌کند؛ چرا که ما می‌توانیم مجموعه جهان‌های ممکن را به دو جهان محدود کنیم: جهان واقعی (بالفعل) و جهان ذهنی. با این حال، نباید از یاد ببریم که آنسلم هیچ اطلاعی از جهان‌های ممکن مطرح در منطق موجهات جدید نداشته است؛ و حتی اگر بر فرض، خبری هم از این منطق داشته باشد، آنچه که برهان وی بر گرد آن می‌چرخد، جهات امکان و فعلیت نیست، بلکه جهات وجود ذهنی و خارجی است.

نکته کلیدی استدلال وجودی پلاتینگا این است که وقتی که شما امکان بزرگ‌ترین موجود، یعنی وجود بزرگ‌ترین موجود را در یک جهان ممکن می‌پذیرید، لازمه آن پذیرش وجود آن در همه جهان‌های دیگر نیز هست.

به عبارت دقیق‌تر، این استلزام در همه نظام‌های منطق موجهات مورد پذیرش نیست. این استلزام نظامی نظیر نظام S5 را می‌طلبد که در آن ضرورت بالامکان مستلزم ضرورت باشد.

یعنی: $(\Diamond \Box P \rightarrow \Box P)$

این نکته‌ای است که هم پلاتینگا و هم بنچوینگا به آن توجه نکرده‌اند. برای طرح تصویری که می‌خواهیم آن را ضروری در مقام تصور و نه بالفعل ضروری بدانیم، نظام منطق موجهاتی غیر از نظام S5 مناسب‌تر به نظر می‌رسد. مدافعان تفسیر پلاتینگا با این عذر از پاسخ به این اعتراض طفره خواهند رفت که به‌کارگیری نظام S5 معقول است و هدف پلاتینگا هم تنها همین است که نشان



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۳۳



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۱۴

دهد که نتیجه گرفتن وجود خدا از مقدمات معقول، معقول است.

پلاتینگا به جای زیر سؤال بردن صلاحیت نظام S5 برای تدوین قرائت خود از برهان وجودی، اذعان می کند که ملحدان لجوج برهان وی را نخواهند پذیرفت؛ آنها می توانند استدلال کنند که بزرگ ترین موجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نباشد ممکن نیست؛ به تعبیر دیگر، پلاتینگا اذعان می کند که ممکن است یکی از مقدمات سرنوشت ساز برهان، غیر قابل اعتماد باشد. وی دوباره با نوعی عقب نشینی به این ادعا پناه می برد که این برهان تنها نشان می دهد که استنتاج وجود خدا از مقدمات معقول، معقول است.

اما باید گفت، با تحلیلی که پلاتینگا از برهان مزبور ارائه می کند، آنچه که یک مقدمه را معقول می کند، در همان حال مقدمه دیگر را نامعقول می سازد. این استدلال مبتنی بر فرض هایی است که واقع گرایان استعلایی و نیز ایده آلیست های استعلایی منکر آنها هستند. و از آن جا که او هیچ بدیل دیگری برای این دو موضع قائل نیست، استدلال مزبور الزاماً باید رد شود. البته، اصطلاحات نظام فلسفی کانت کاملاً با روشی که آنسلم به مسئله می نگرد، تطبیق نمی کند، اما این ناسازگاری تاریخی این واقعیت را مورد تأکید قرار می دهد که آنچه که بنچونینگا در این جا ارائه می کند، چندان هم تحلیل استدلال آنسلم نیست، بلکه بیانی است از دلایل خودش برای شک و تردیدی که در وجود خدا دارد.

یکی از مقدماتی که بنچونینگا در بازسازی برهان آنسلم به کار برده به شرح زیر است (شماره گذاری ها از خود بنچونینگاست):

(۱۱) اگر Z, Y را تصور کند، در این صورت Z متعلق تصور Y است.

بنچونینگا می گوید که پذیرش نتیجه زیر از مقدمه فوق چندان متقاعدکننده نیست:

(۱۲) اگر Z, Y را تصور کند، در این صورت Z چیزی خواهد بود که در جهانی که Y آن را

تصور کرده، موجود است.

اگر (۱۲) را بپذیریم سراغ چیزی شبیه به تفسیر پلاتینگا از برهان وجودی رفته ایم. بدین ترتیب، بنچونینگا در (۱۱) توقف می کند. وی ادعا می کند که واقع گرایان استعلایی در (۱۱) را نخواهند پذیرفت؛ چرا که می توانیم هر گونه امر پوچ و باطلی را تصور کنیم که در هیچ جهان ممکن وجود ندارد.

اما ایده آلیست استعلایی می تواند (۱۱) را بپذیرد، اما از نظر او Z دیگر چیزی جز یک شیء

التفاتی (intentional object) نخواهد بود؛ چیزی که در نوعی تجربه گنجانده شده که ارجاع به آن در بستریایی صورت می‌گیرد که دارای ابهام ارجاعی (Opaque) است.

بنچوینگا قرائت خود از برهان آنسلم را در قالب برهان خلف ارائه می‌کند، که در آن فرضی که بناست بطلان آن اثبات شود چنین است: آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست در جهان واقعی وجود ندارد، و تناقضی که بناست استنتاج شود این است که با به‌کارگیری (۱۲) اثبات شود که در یک جهان ممکن با نام W ، آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست (و در این جا با X مشخص شده) وجود دارد؛ و در عین حال اثبات می‌شود که در جهان ممکن W چیزی بزرگ‌تر از X قابل تصور است؛ یعنی چیزی که در همه جهان‌ها وجود دارد. باری، بنچوینگا می‌گوید که اگر سروکار ما تنها با اشیاء و امور التفاتی باشد، هیچ‌گونه تناقضی وجود نخواهد داشت؛ چرا که اشیاء و امور التفاتی قابل انفصال از تجربه تصور آنها نیستند، تا بتوان تناقضات منطقی درباره آنها استنتاج کرد. در واقع، هر چه هست در ذهن ماست و ما در خارج چیزی نداریم که غیر قابل تصور باشد و در نتیجه ذهن ما با آن متناقض باشد. و از همین جاست که این برهان خلف آنسلم ناکام می‌ماند. برای کامیاب شدن و نتیجه‌بخش شدن این برهان باید اشیاء را به صورت واقع‌گرایانه تصور کنیم، اما دیدیم که گزاره (۱۱) می‌طلبد که مسئله را با دید ایده‌آلسیت استعلایی بنگریم.

به نظر می‌رسد که بنچوینگا طرفدار ایده‌آلیسم استعلایی است. از سوی دیگر با این نوع دسته‌بندی، نمی‌توان به درستی به دیدگاه آنسلم پی برد، بلکه تا حدی روشن است که وی دوباره X تا این اندازه واقع‌گرایانه می‌اندیشد که بر اساس آن می‌توان از فرض عدم وجود X تناقضی را نتیجه گرفت.

آنسلم (۱۱) را نخواهد پذیرفت. و این از پاسخی که وی به گونیلو داده روشن است؛ زیرا صرفاً این دلیل که ما می‌توانیم بزرگ‌ترین جزیره ممکن را تصور کنیم، آن را متعلق آنچه که تصور کرده‌ایم، نمی‌گرداند. این بازی محض با کلمات است. بدین ترتیب، اگر آنسلم به اصلی نظیر (۱۱) و (۱۲) پای‌بند نیست چگونه باید اثبات کند که جهان قابل تصویری وجود دارد که در آن X وجود دارد؟ این، دقیقاً همان نقطه‌ای است که پلانیتینگا در آن توقف می‌کند و اذعان می‌کند که:

از همین رو، باید قضاوت ما درباره این قرائت‌های بازسازی شده از استدلال آنسلم، به صورت زیر باشد. احتمالاً نمی‌توان گفت که این تفسیرها نتیجه مورد نظر خود را برهانی یا اثبات می‌کنند. اما از آن جا که پذیرش مقدمات اصلی آنها عقلانی است،



قرن:

سال چهارم / شماره اول، ۱۱۵

این مقدمات نشان می‌دهند که پذیرش آن نتیجه، عقلانی است. و احتمالاً نمی‌توان از این‌گونه براهین، بیش از این انتظار دیگری داشت.^{۶۶}

مطمئناً، آنسلم به دنبال چیزی بیش از اثبات عقلی بودن نتیجه مزبور یعنی وجود خداست. او نمی‌خواهد با ابهام‌گویی مخاطب را بین برداشت‌ها و مفاهیم ایده‌آلسیت استعلایی و واقع‌گرایی استعلایی در حال تردید قرار دهد و نیز نمی‌خواهد برهان خود را بر صرف معقول و موجه بودن این امر مبتنی کند که بزرگ‌ترین موجود احتمالاً وجود دارد. به خاطر بیاورید که وی به ایمان گونیلو به عنوان فردی کاتولیک متوسل می‌شود.^{۶۷} خدای موجود در ذهن کسی که حقیقتاً او را درک و فهم کرده، یک چیز التفاتی و ذهنی محض نیست.

به همین منوال، سهروردی نیز با دعوت به تأمل در خود وجود، وجود خدا را اثبات می‌کند. این تأملات به براهین متعددی درباره‌ی این که موجود فی‌نفسه ضروری است منجر می‌شود. سهروردی غالباً به وجود محض به عنوان نور محض اشاره می‌کند. براهین سهروردی نیز همانند برهان آنسلم برای ملحد لجوج متقاعدکننده نخواهد بود. در واقع، ملحد وجود چیزی نظیر وجود محض را انکار خواهد کرد. سهروردی نیز همانند آنسلم به ایمان خواننده کتابش توسل می‌جوید. با این تفاوت که وی بر خلاف آنسلم که به مذهب کاتولیک گونیلو متوسل می‌شود، به ایمان فلسفی خاص خوانندگان، متوسل می‌شود؛ یعنی این بصیرت عقلی که اگر بناست چیزی واقعی باشد، باید موجود فی‌نفسه واقعیت داشته باشد. و این ایمانی نیست که مخالف با عقل باشد، بلکه مفهوم و برداشت رفیعی از عقل است که شامل بصیرت‌هایی الهی به سرشت واقعیت است.

سهروردی در صدد است وجود «واجب‌الوجود» را اثبات کند تا از این راه نشان دهد که تأمل فلسفی چگونه می‌تواند ما را بر اساس بصیرت عقلی درباره‌ی وجود محض، بر اثبات «واجب‌الوجود» قادر سازد. وی برهان خود را نه برای پی بردن به این که آیا خدا وجود دارد یا نه، بلکه برای نشان دادن این امر ارائه می‌کند که عقل چگونه می‌تواند به درک فلسفی وجود نائل شود. بدین ترتیب، به پرسش اصلی کتاب بنچوینگا باز می‌گردیم که پرسید: اگر شما ادعای شناخت خدا را دارید، چرا به اثبات وجود او می‌پردازید؟ پاسخ خود آنسلم این است که وی در صدد فهم است؛ آن هم نوع خاصی از فهم یعنی فهم فلسفی. توصیفی که وی از ذات الوهی دارد، که مسلماً فی‌نفسه قابل شناخت نیست، حالتی سلبی به خود می‌گیرد. آنسلم با احتیاط ذات الوهی را نه به عنوان حداکثر بزرگی، بلکه به عنوان چیزی توصیف می‌کند که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. تأمل فلسفی



فکر کنید

دربارهٔ این توصیفِ کاملاً سلبی از الوهیت - که بر اساس ایمان مسلم می‌انگارد که دست کم به وجودی ذهنی اشاره می‌کند و صرفاً توده‌ای انباشته از واژگان نیست - از طریق استدلال خُلف، روشن می‌سازد که چنین چیزی وجود دارد. به تعبیر دیگر، آنسلم اثبات کرده است که با در نظر داشتن این فرض به دست آمده از راه ایمان که همواره توصیف اشاره به یک متعلق ممکن دارد، توصیف سلبی برای استنباط وجود، آن هم وجود ضروری، کافی است. و این شاهکار کوچکی نیست؛ حتی اگر باعث یأس کسانی شود که به غلط درصدد یافتن راهی هستند که قدرت منطق را برای واداشتن ملحدان به پذیرش وجود خدا به کار گیرند.

ضمیمهٔ ۲: آموزه‌های باطنی

کتاب کوچک پرفسور بنچوینگا با ضمیمه‌ای دو صفحه‌ای دربارهٔ هرمنوتیک پایان می‌پذیرد. من، نخست مروری بر دیدگاه ایشان خواهم داشت و بیان خواهم کرد که چگونه این دیدگاه وی از دیدگاه‌های وی دربارهٔ ماهیت نفس و نزاع ایده‌آلیسم و واقع‌گرایی نشأت می‌گیرند و آن‌گاه به ترسیم لوازم و اقتضائاتی خواهم پرداخت که نقد ما بر دیدگاه‌های او دربارهٔ نفس دربارهٔ مسأله تفسیر در پی دارد.

از نظر بنچوینگا، هیچ نفس یا خودِ اصیلی در انسان وجود ندارد. تلاش برای تفسیر یک متن با به دست یافتن به منظور واقعی نویسنده بی‌فایده است؛ چرا که نویسنده انبوه‌هایی از انگیزه‌ها، نیات، تمایلات و گرایش‌ها و جز آن است که هیچ یک از آنها را نمی‌توان حقیقی و اصیل تلقی کرد. در این باره کواین به نحو بسیار عالی‌ای به طعنه می‌گوید: «معنا همان جوهر/ذات است در حالی که از مصداق خود جدا شده و به واژه پیوسته است.»^{۶۸} بر این اساس، اگر دیدگاه بنچوینگا دربارهٔ نفس را به دیدگاه وی دربارهٔ معنای یک متن منتقل کنیم، به دیدگاهی دربارهٔ هرمنوتیک می‌رسیم که بر اساس آن متن هیچ معنای اصیلی که خاص خودش باشد ندارد، بلکه نگرش‌ها و گرایش‌های متعددی را ارائه می‌کند. در واقع، مقایسه میان معنای متن و ذات انسان بیانگر آن است که هرچند برداشت بنچوینگا دربارهٔ هرمنوتیک محدود به یک ضمیمهٔ کوتاه وی بر کتابی دربارهٔ نفس و کنایه‌گویی‌هاست، در نظریهٔ وی دربارهٔ نفس یک الگوی تکراری هست که در بسیاری از مکاتب هرمنوتیکی پست‌مدرن نیز به چشم می‌خورد. دقیقاً همان طور که پست‌مدرن‌ها اهمیت نویسنده دربارهٔ پی بردن به معنای متن را به حداقل ممکن می‌رسانند، و علاوه بر آن معتقدند که معنای پیوسته در حال تغییر متن، وابسته به چیزی است که از آن استنباط می‌کنیم، بنچوینگا نیز مدعی



هرمنوتیک



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۳۸۰

است که شخصیت انسان به همین سان، توده در حال تغییری از معانی است. وی با یک پاورقی ما را به مقاله دیگری از خود رهنمون می‌سازد^{۶۹}، که در آن شاهد تغییر و تحول روشنی هستیم از شک و تردید درباره وجود یک معنای منحصر به فرد در متن به شک و تردید درباره شخصی که هنگامی که اظهار نظری می‌کند، معنای منحصر به فردی در ذهن خود دارد.

پرفسور بنچوینگا رویکرد ایدآلیستی به هرمنوتیک را که بر اساس آن معنا دست کم تا حدی، ساخته مفسر است، با رویکرد واقع‌گرایانه مقایسه می‌کند که بر اساس آن معنا در خارج از ذهن مفسر وجود دارد و منتظر است تا از سوی وی کشف شود. هرچند که بنچوینگا متمایل به ترجیح موضع ایدآلیستی درباره هرمنوتیک است، می‌پذیرد که باطن‌گرایی سنتی (traditional esotericism) مصالحه و سازش جالبی است میان دو چیز: از یک سو، تعدد ذاتی متن (تعبیری که خود بنچوینگا به کار می‌گیرد) و از سوی دیگر، نگرش واقع‌گرایانه مصرانه. (۱۲۴) از نظر بنچوینگا، در صورت مشاهده معانی متعارض در یک متن، واقع‌گرایان باید چنین نتیجه بگیرند که تنها یکی از این معانی مقصود حقیقی و درست نویسنده است و معانی دیگر، فریبنده و اغواگرند. اما کاملاً برعکس این دیدگاه، بر اساس هرمنوتیک بنچوینگا، هیچ یک از معانی مزبور فریبنده نیستند.

باطن‌گرایی‌ای که در دیدگاه سهروردی مشاهده می‌کنیم، بیانگر مصالحه و سازشی نیست. در واقع، از نظر سهروردی می‌توانیم وجود برداشت‌های متعدد متعارض را بپذیریم، با این حال، می‌توانیم معانی خالص (درست) را از معانی فریبنده (اغواگر) تفکیک کنیم. از سوی دیگر، از نظر وی، و نیز از نظر بنچوینگا، نفس در بردارنده عوامل متعددی است که غالباً در تعارض با یکدیگرند. [بر طبق دیدگاه سهروردی] دلیل این امر این است که نفس سطوح متعددی دارد که برخی از آنها اصیل‌تر از سایر سطوح هستند. میراثی که سهروردی برای فلسفه اسلامی به جا گذاشت، عمدتاً مبتنی بر اصل تشکیک در نور است که وی هم در مورد عقل و هم در مورد وجود به کار می‌گیرد. اما این امر بدان معنا نیست که می‌توان هر الگوی رفتار یا گفتار را به‌عنوان انعکاس درستی از هر یک از این لایه‌های نفس محسوب کرد. انسان برای آن که دلیل خوبی برای یک اسناد داشته باشد، باید قادر به فهم این امر باشد که چگونه الگوی مورد نظر با سلسله مراتب تابش‌های پویای نفس سازگار است.

هنگامی هم که به دیدگاه سهروردی درباره متون، اعم از متون خودش یا متون دیگران،

می‌نگریم، شاهد فرض تعدد سلسله‌مراتبی و درجه‌بندی شده معانی هستیم. اما، این امر بدان معنا نیست که وجود فریبندگی در عبارات و به تعبیر دیگر وجود عبارات چند پهلو بی‌فایده باشد. بلکه برعکس، فریبندگی، نقش مهمی در نحوه نوشتن متن ایفا می‌کند. نویسنده باید در نوشتن متن هوشیار باشد؛ چرا که ممکن است متن وی به دست نااهلان بیافتد. مخاطبانی که مورد نظر نویسنده است، شامل گروه‌های مختلفی هستند؛ نظیر نخبگان که وی امیدوار به آموزش و اطلاع‌رسانی به آنهاست و یا اشخاص پست و فرومایه که قادر به درک درست تعلیم و توصیه‌های او نیستند. نویسنده، با در نظر داشتن این نکته، متونی را ارائه می‌کند که به‌نحوی آگاهانه در بردارنده معنای ظاهری اغواکننده‌ای است؛ یعنی همان کنایه. لایه‌های معنا، به نیت متعددی، به صورت یک متن تألیف شده‌اند؛ مقاصدی چون: (۱) از خود راندن کسانی که اجازه می‌دهند که غرور و یا سایر منکرات، آنها را از پذیرش «حق» باز دارد؛ (۲) راهنمایی تازه‌راهبان که با نمادهای بکاررفته آشنایی پیدا کرده‌اند و می‌توانند این شناخت و آشنایی را به عنوان کلیدی برای به دست آوردن مدخلی بر معنای فلسفی کنایه به کار گیرند؛ (۳) راهنمایی افراد خبره، از طریق قرار دادن سرخ‌هایی در متن که آنها را به فراتر رفتن از نظریه فلسفی مطرح شده در متن و رسیدن به بصیرتی فرا می‌خواند که در واقع روشنی‌بخش آن نظریه است. خود کتاب فلسفی اصلی سهروردی، حکمة الاشراف، هر چند متن کنایی نیست، مملو از نمادهای متشابه و چند پهلوست.

برای تمیز آنچه که مقصود نویسنده است از آنچه که مقصود وی نیست، یعنی به قصد اغواگری و ایهام یا تقیه بیان شده، باید متن و نویسنده آن را درک کرد. پذیرش کثرت و پارادوکس ظاهری، مستلزم آن نیست که لزوماً هدف واقع‌گرا، مبنی بر علم عینی، به کنار گذاشته شود. ویژگی‌های عینیتی که به دنبال آنیم عبارتند از: (۱) تفسیری که ارائه می‌شود باید به کسی که به قدر کافی مستعد کسب فهم عمیق‌تر متن است، کمک کند. و از همین رو، تفسیر مزبور باید به عنوان منبعی ارائه شود که از طریق آن فهم ما به تدریج عمیق‌تر شود؛ (۲) سطوح معنا که در متن فرض می‌شود، باید در فرایند تفسیر، تا حد ممکن، روشن شوند یا دست کم نشانه‌هایی ارائه شود که نشان دهد که چگونه می‌توان به سمت سطوح عمیق‌تر معنا حرکت کرد؛ (۳) باید ظاهر متن یا آنچه را که در متن ظاهر است، به دلیل ارزش ظاهری آن فهم کرد و آن‌گاه آن را به نحوی نظام‌مند به معنای باطنی آن مرتبط ساخت؛ تا آن که (۴) استحکام و صحت تفسیر کاملاً روشن شود و هیچ نیازی به توضیح نداشته باشد.



فهرست

تفسیر از دو جهت جنبه تعلیمی دارد: از یک جهت مفسر در صدد تعلیم و یادگیری توسط متنی است که بناست تفسیرش کند و از جهت دیگر، مفسر در فرایند ارائه تفسیر در صدد راهنمایی دیگران است. در این بین، برخی از شیوه‌های تعلیم و تربیت عبارت‌اند از لایه‌لایه کردن معانی؛ استفاده از مجازگویی‌هایی نظیر طعنه، استعاره، تقیه و نوعی فریب و اغواگری که شاید حتی از راه دروغگویی صورت گیرد. چه بسا همه این شیوه‌ها در متن مورد تفسیر و نیز در متن تفسیری، مشاهده شود. هیچ تفسیری، تفسیر نهایی نیست. هر تفسیری، دیگران را به متنی که تفسیرش می‌کند، فرا می‌خواند؛ چنان که ما نیز بار دیگر، خوانندگان خود را به خواندن کتاب منطق و دیگر مَهملات فرا می‌خوانیم.



تصاویر

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله زیر:

Legenhausen, Muhammad, *No Nonsense, A Critique of Logic and Other Nonsense The Case of Anselm and His God*, by Ermanno Bencivenga Princeton, Princeton University Press, 1993.

2. Bencivenga, Ermanno *Logic and Other Nonsense, The Case of Anselm and His God*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

3. Fn.1, p. 91

۴. گوته، یوهان ولفگانگ، دیوان غربی - شرقی، ترجمه کورش صفوی، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، مغنی‌نامه، هجرت، [ص ۴۵].

5. proof

6. Reichenbach Hans, *Axiomatik der Relativistischen Raum – Zeit – Lehre*, Braunschweig, Vieweg, 1924): trans. M Reichenbach, *Axiomatization of the theory of Relativity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.

7. see Planting alvin, *God, Freedom and Evil*, New York, Harper & Row, 1974 b; Planting alvin, *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1914 a, 196- 221.

8. *Monologion in st. Anselm Preslogium, in Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon, and cur Deus Homo*, tr. Sidney Norton Deane (Chicago: Open Court, 1926), ch. XXXI, p. 90.

URL: <http://WWW.ccel.Org.ccel/anselm/basic – works all html>

9. Fn &, p.6

۱۰. عنوان (vicarious christi) را اولین بار پاپ جیلوسیوس اول، به کار گرفت (496- 494.r). البته، گاه همین عنوان را برخی دیگر از اسقف‌ها در یک چالش تلویحی با مرجعیت «پاپ» به کار می‌گرفتند.

11. *Cur. Deus Homo*, ch. XI, 199

بوسو راهبی در بک (Beek) و دوست نزدیک آنسلم و مصاحب وی در بسیاری از مسافرت‌هایش بود. کتاب *Cur Deus Homo* به‌عنوان گفت‌وگویی میان بوسو و آنسلم نوشته شده است.

۱۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، جلد ۲، حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه، هنری کرین. تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ص ۴. (شهرزوری معاصر با سهروردی و زندگی‌نامه‌نویس اوست).

13. Hocking William Ernest, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, New Haven and London: Yale University Press and Oxford University Press, 191, p. 130.



تذکره

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۳۱

- ویراست تجدیدنظر شده این کتاب در وایتفیش و از سوی انتشارات *Kassinger Publications* در سال ۲۰۰۳ چاپ شده است.
14. Hocking (1912), p. 135.
15. *Monologion*, ch. LXXVII, p. 139.
۱۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۲۲۸.
۱۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۶۷-۲۹۱.
18. Hocking (1912), p. 137.
19. Ibid.
20. Ibid., (1912), ch. VIII.
21. *Monologion*, ch, LXVIII, pp. 131- 132.
۲۲. اول قرن‌تین، ۱۳: ۱۲.
23. *Monologtin*, ch. LXV, 127- 128.
24. *Anselm's Apologetic*, ch. I, p. 152.
25. Goeth Johann wolfgang, *west- Östlicher Divan*, Buch des Sängers, (<ftp://sailor.Gutenberg.Org/pub Gutenberg OO/8 wdn 10. txt>).
26. see Fn. 23, p. 48.
27. *Monologion*, ch. XXII, p. 80.
۲۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۹.
۲۹. زندگی‌نامه صلاح‌الدین، نوشته بهاء‌الدین در مرجع زیر ترجمه و چاپ شده:
- Gabriel Francesco, *Arab Historians of The Crusades*, Trans. E. J. Castello, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 90.
۳۰. مؤسسه «تحقق اجتماعی» به جنوای (Geneva) پاریس و سپس در سال ۱۹۳۴ به نیویورک نقل مکان کرد و در نیویورک به مدرسه جدیدی برای تحقیقات اجتماعی تبدیل شد.
۳۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۲-۱۳.
32. Bencivenga Ermanno, *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford Oxford University Press, 2000, p. 107.
۳۳. البته، سخن از «مخالف‌خوان» در ارتباط با بوسو و آنسلم، به‌لحاظ تاریخی درست نیست؛ چرا که مخالف‌خوان تنها به‌عنوان نقش رسمی فرایند تعیین قدیس در سال ۱۵۸۷ پایه‌ریزی شده است، در حالی که آنسلم پیش از این تاریخ می‌زیسته است.
۳۴. این خط فکری می‌گوید که ما باید به همان‌اندازه انتظار پیروزی در «مبارزه با تروریسم» داشته باشیم که در مسئله



فراخوان

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۳۲

«مبارزه با فقر» یا «مبارزه با مواد مخدر» داریم.

35. James Willim, *The Will To Believe and Essays in Popular Philosophy* NewYork, Dover, 1956), p. 2.

۳۶. رمانی با عنوان «جاسوس بی نقص» که در کتاب زیر آمده:

A perfect spy, NewYork, Knopf, Lorenz, Konrad.

37. Bencivenga Ermamnno, *The Discipline of subjectivity: An Essay on Montaiagne*, Princeton University Press, 1990.

۳۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، (بستان القلوب)، ۳۷۲.

۳۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الاشراق)، ص ۱۱۲-۱۱۴.

۴۰. نک: بستان القلوب، بند ۴۴.

۴۱. بحار / ۷۱ / ۸۸؛ تحف العقول، ص ۱۶

۴۲. واژه رَحِم و رحمة در عربی از یک ریشه گرفته شده‌اند.

۴۳. سوره فاطر، آیه ۱۰.

۴۴. سنایی شاعر و صوفی معروف، صاحب حدیقة الحدیقة.

۴۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (بستان القلوب)، ص ۳۹۳.

۴۶. مقصود بنچوینگا از این عنوان آن است که اگر به عقل بها داده و آن را در بررسی اعتقادات به کار گیریم، در نهایت اعتقادات دینی را رد می‌کند و از این رو باعث می‌شود که به اعتقاد دینداران آدمی به جهنم برود.

47. Georgias, 465c.

48. Fn. 10, p. 99.

۴۹. برای مثال، نک:

Wink Walter, *pawers That be*, NewYork,: Doubleday, 1999, Richard A. Horsly, *Jeasus and Empire* (Aug, Bury Fortress, 2002).

موضوع ویژگی انقلابی در پیام پیامبران، موضوعی است که در آثار امام خمینی و شهید مطهری نیز آمده است.
۵۰. اما به‌رغم همه تأکیدهای آنسلم بر اطاعت از مرجعیت پاپ، «تبعید دوم آنسلم» (۱۱۰۳-۱۱۰۴) به سازش میان پادشاه و اسقف اعظم در «نورماندی» (Normondy) انجامید. هنری، در مورد حق اعطای مقام روحانی و اسقفی کوتاه آمد و آن را به پاپ واگذار کرد و آنسلم هم در عوض اجازه داد که یک اسقف انگلیسی هزینه درخواستی هنری را در قبال دست برداشتن از حق مزبور بپردازد.

Weisheipl Jame A, "Anselm" in Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Provo, Macmillan, 1995.



تذکره

سال چهاردم / شماره اول، ۱۳۳

۵۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، (بستان القلوب) ص ۳۷۶-۳۷۷.

۵۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الاشراق)، ص ۲۵۷.

۵۳. همان، ص ۵۰.

54. Ernest Hocking William, *Type of philosophy*, 3rd ed., New York, Shartes Scribner's Sons, 1959, p. 6.

55. Thackson W. M, Jr., tr., *The Mystical & Visionary Treatises of Subraward*, London, Octagon, 1982, pp. 900-902.

56. see, for example, Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton University Press, 1977.

57. *Proslogion*, Ch. I, p 3.

۵۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۴۹.

۵۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷، (قصه الغریبه).

۶۰. این اصطلاح از روایتی منسوب به رسول اکرم (ص) گرفته شده است. بر اساس این روایت، رسول خدا (ص) پس از بازگشت مسلمانان از یکی از جنگ‌ها اظهار داشت که آنها از جهاد اصغر باز گشته‌اند و هنوز جهاد اکبر بر دوششان باقی است. وقتی که اصحاب پرسیدند جهاد اکبر چیست، ایشان فرمود: جهاد اکبر مبارزه با نفس است. نک: وسائل الشیعه، ج ۱۵، باب ۱، حدیث شماره ۲۰۲۰۸.

۶۱. قرن‌تین اول: ۱:۱۷.

62. see Walbridge John, *The Leaven of The Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, Albany: SUNY, 2000.

۶۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الاشراق)، ص ۱۱.

۶۴. آموزه مزبور را پاپ لئوی دوازدهم در حکم عامی در سال ۱۸۸۰ با عنوان *Aeterni Patris* رسمیت بخشید.

وی در این حکم مدعی شد که آموزه حکمت فلسفی در آثار توماس آکویناس بیان شده است.

۶۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۹۵.

66. Planting (1974a), 221.

67. Anselm's Apologetic, Ch. I, 152.

68. Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View* (New York: Harper & Row, 1966), 22.

69. Ermanno Bencivenga, "A New Paradigm of Meaning", in *Looser Ends, The Practice of Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 62-79.



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۳۴

کتابنامه

1. Anselm, *Monologion in st. Anselm Preslogium, in Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon, and cur Deus Homo*, tr. Sidney Norton Deane (Chicago: Open Court, 1926). URL: [http:// WWW. ccel. Org. ccel/ anselm/ basic - works all html](http://WWW.ccel.Org.ccel/anselm/basic-work/all.html)
2. Bencivenga Ermamnno, *The Discipline of subjectivity: An Essay on Montaiagne*, Princeton University Press, 1990.
3. Bencivenga Ermanno, *Hegegl'S Dialectical Logic*, Oxford Oxford University Press, 2000.
4. _____ , *Logic and Other Nonsense The Case of Anselm and His God* Princeton: Princeton University Press, 1993.
5. _____ , "A New Paradigm of Meaning", in *Looser Ends, The Practice of Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).
6. Ernest Hocking William, *Type of philosophy*, 3rd ed., NewYork, Shartes Scribnere's Sons, 1959.
7. Gabriel, Francesco, *Arab Historians of The Crusades*, Trans. E. J. Castello, Berkeley, University of California Press, 1969.
8. Goeth, Johunn wolfgang, *west- Östlicher Divan*, Buch des Sängers, ([ftp://sailor. Gutenberg. Org/ pub Gutenberg 00/8 wdn 10. txt](ftp://sailor.Gutenberg.Org/pub/Gutenberg/00/8/wdn/10.txt)).
9. Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton University Press, 1977.
10. Hocking, William Ernest, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, New Haven and London: Yale University Press and Oxford University Press.
11. James, Willim, *The Will To Believe and Essays in Popular Philosophy* NewYork, Dover, 1956), p. 2
12. Plantinga, alvin, *God, Freedom and Evil*, NewYork, Harper & Row, 1974 b, _____ , *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1914 a.
13. Quine Willard, Van Orman, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical*



- Point of View* (New York: Harper & Row, 1966).
14. Reichenbach, Hans, *Axiomatik der Relativistischen Raum - Zeit - Lehre*, Braunschweig, Vieweg, 1924): *trans. M Reichenbach, Axiomatization of the theory of Relativity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
 15. Thackson W. M, Jr., tr., *The Mystical & Visionary Treatises of Suhraward*, London, Octagon, 1982.
 16. Walbridge, John, *The Leaven of The Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, Albany: SUNY, 2000.
 17. Weisheipl, Jame A, "Anselm" in Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Provo, Macmillan, 1995.
 18. Wink, Walter, *pawers That be*, New York: Doubleday, 1999, Richard A. Horsly, *Jeasus and Empire* (Aug, Bury Fortress, 2002).
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه، هنری کربن. تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. گوته، یوهان ولفگانگ، دیوان غربی - شرقی، ترجمه کورش صفوی، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، مغنی‌نامه، هجرت، [ص ۴۵].



فهرست