شعاع اندیشه در شعار بی‌منطقی: نقدی بر یک تحلیل

فهرست عناوین لگنهاوزن محمد

ترجمة منصور نصیری \*

چکیده

بنچوینگا فیلسوف و اندیشمند معاصری است که در کتاب منطق و دیگر مُهملات، به بررسی و تحلیل چند و چون و چرایی طرح برهان وجودی از سوی آنسلم پرداخته است. این تحلیل وی،‌ به ظاهر بحثی انگیزه‌شناختی دربارۀ برهان وجودی است؛ اما در واقع، آنسلم و برهان وجودی وی، بهانه‌ای برای طرح سایر دیدگاه‌هایش است؛ از این‌رو، در طی فصول این کتاب، بسیاری از دیدگاه‌های خود را دربارۀ ماهیت انسان و روح و شأن و جایگاه منطق و استدلال و نیز برهه‌هایی از الاهیات مسیحی مطرح کرده است. در مقالۀ 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 نحوۀ برخورد وی با آنها پیگیری کنیم.

کلید‌واژه‌ها:

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

مقدمه

ارمانو بنچوینگا (Ermanno Bencivenga ) مدرسی عالی‌مقام در رشتۀ فلسفه است و در کتاب حاضر[1] که شامل 132 صفحه است، در تعلیم تاریخ، فلسفه، منطق، روان‌شناسی، سیاست و الاهیات آنسلم کانتمبری و نیز بسیاری از مباحث دیگر، بی‌نظیر است. من از این‌که خود را در شمار شاگردان اولیه ایشان می‌دانم، خوشوقتم، و نقد حاضر را نشانۀ قدرشناسی از استفاده‌های علمی‌ای می‌دانم که در دانشگاه رایس، و هنگامی که وی در اوایل دهۀ 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 اين‌حال، نباید نقد را با هیچ‌گونه گلایه‌ای خلط کرد. مطمئنم که نکات متعددی وجود دارد که شایستۀ تأملی است بیش از آنچه که در این‌جا بتوانم عرضه کنم. این اثر موجزِ بنچوینگا آکنده از درس‌های آموزنده متعدد و از نظر من شایستۀ توجه است.

این کتاب، به‌ظاهر، دربارة آنسلم کانتمبری(1109- 1033م) و استدلال وجودی بسیار جنجال‌برانگیز اوست؛ اما همچنان‌که خود نویسنده نیز می‌گوید، «کنایه‌گویی، همه ‌چیزی است که کتاب مشتمل بر آن است.»[2] در واقع، در غالب موارد، به‌نظر می‌رسد که آنسلم شخصیت فرعی و صرفاً نمونه‌ای است که بنچوینگا با توسل به آن نکات متعددی را دربارة وحدت نفس و اقتضائات سیاسی عقل و منطق توضیح می‌دهد؛ بنابراین انصاف اقتضا می‌کند که بیشترین استفاده را از مباحث مطرح در این‌جا برای بحث دربارة 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 بپردازم که این مسائل چگونه در بستر فرهنگ فکری مسیحیت قرون وسطا و فرهنگ فکری اولیه اسلامی نمود پیدا می‌کند. تفاوت در منظر و زاویۀ 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 این‌جا خواهیم رسید که همان‌قدر در نگرش‌های معاصر در فلسفه و دین به تأمل بپردازیم که در تاریخ این رویکردها. به این منظور، من در این مقاله، به معرفی«سهروردی» (1191- 1156م)، 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 دربارة آنسلم بیان داشته، با عطف نظر به سهروردی نیز باز گفت. هم آنسلم و هم سهروردی در دورۀ جنگ‌های 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، ابیاتی از تی. اس. الیوت، با عنوان Murder in the Cathedral است، که دربارة اسقف اعظم دیگری از کانتمبری با نام تامس بِکت (Thomas Becket ) (1162-1170) سروده است. نمایشنامه الیوت، بسان بررسی بنچوینگا، مطالعه‌ای روان‌شناختی است و به‌دلیل ناسازگاری با تاریخی که نویسندۀ آن برای بررسی تأملات خود دربارة تردیدها و وفاداری‌های شخصیت داستان به‌کار 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 بردارندۀ کنایه‌های خاص خود اوست، استفاده کنم.

فصل 1: 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.[3]

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 شاقّی 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 برمی‌آیید. آیا واقعاً این کار را می‌کنید؟ من فکر می‌کنم که اگر بخواهم بفهمم که آیا برخی ذراتِ مفروض، وجود دارند یا نه، اساساً به سراغ ‌ساختن برهان نمی‌روم. چه نوع تردیدهایی دربارة وجود ذرات است که بتوان آنها را با قیاس دقیق برطرف کرد؟ اگر «برهان»[4] را به‌معنای وسیع‌تری لحاظ کنیم، تا شامل استقراء، استنتاج با بهترین تبیین و استشهاد به مراجع علمی هم شود، می‌توان با توسل به نوشته‌های متخصصان فن درصدد اثبات وجود نوترون‌ها برآمد و یا آن‌که به مطالعه و تحقیق در فیزیک روی آورد و به بررسی شواهدی پرداخت که برای تأیید نظریۀ اتمی مطرح شده‌اند. با این‌حال، نمی‌توان برای پی بردن به این‌که نوترون‌ها 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 بپردازد؛ برای مثال، ممکن است بخواهد بداند که آیا در یک نظام خاصِ منطق ریاضی، مجموعه خاصی هست یا نه، اما نه برای پی‌بردن به این‌که آیا آنها وجود دارند یا نه، بلکه بدان جهت که بدانیم آیا این نظام - که ممکن است حتی نظامی فرضی باشد - دربردارندۀ این مجموعۀ خاص هست یا نه؛ البته به جز برخی مواردِ تقریباً استثنایی، نظیر ریاضیات که ممکن است انسان مثلاً درصدد اثبات وجود اعداد اول در میان دو عدد بسیار بزرگ برآید.

اساساً فایدۀ‌ ساختن براهین منطقی چیست؟ معمولاً منطق‌دانان و ریاضی‌دانان برای ارزیابی نقطه قوت نظامی که برهان در قالب آن آورده شده، به ‌ساختن برهان روی می‌آورند. آنها علاقه‌مندند بدانند که آیا می‌توان برخی قضایا و معادله‌های(theorms ) بسیار مشهور را در نظام‌های گوناگون اثبات کرد یا نه. غالباً سؤال می‌شود که به یک نظام مورد نظر چه چیزی باید افزود تا بتوان قضیۀ مطلوبی را بدون رسیدن به نتایج ناخواسته‌ای غیر از نتیجۀ مورد نظر، اثبات کرد؛ برای مثال چه مقدار از نظریۀ مجموعه‌های رایج را می‌توان در نظام‌هایی که «اصل گزینش» را ندارند، جاری دانست. ممکن است انسان بخواهد به شیوه‌ای غیر فنی به ارزیابی و اندازه‌گیری قدرت عقل انسان بپردازد. این امر چه مقدار قابل اثبات است؟ آیا می‌توانیم وجود «نفس»، اذهان دیگر، جهان و خدا را اثبات کنیم؟

دلیل دیگر، وضوح بخشیدن به یک نظریه است. کتاب تبیین نظریۀ نسبیت براساس اصول موضوعه،[5] اثر راشِنباخ را در نظر بگیرید. فایدۀ براهینی که در این کتاب آمده‌اند کشف صدق این قضایا نیست، بلکه به‌کاربردن شیوه‌ای مبتنی بر اصول موضوعه برای روشن‌ساختن ویژگی‌های منطقیِ نظریه‌های آینشتاین است.

به‌نظر می‌رسد که عمدتاً همین دسته از مسائل، دغدغۀ ذهنی افرادی نظیر آنسلم و سهروردی بوده است. آنها هر دو به نظام‌های خاصی از برهان، یعنی نظام‌های استدلال فلسفی که در دسترس‌شان بود، علاقه‌مند بودند. هیچ‌یک از آنها رؤیای به‌کاربردن برهان برای پی‌بردن به این‌که آیا خدا یا فرشتگان یا چیزهای دیگر وجود دارند یا نه، را در سر نداشتند. هر دوی آنها وارث سنتی از نظرپردازی 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 به‌کار بسته بود. آنسلم می‌خواهد نوآوری کند؛ یعنی نشان دهد که استدلال فلسفی تا کجا می‌تواند ما را برساند. در عین‌حال، او می‌خواهد شیوۀ برهان را برای دقیق کردن مفاهیم مورد بحث به‌کارگیرد. آنسلم برهان خود را با هیجانی کنترل‌شده مطرح می‌کند؛ چنان که گویی خطاب به شاگردانش گفته باشد: «اگر می‌توانید بهتر از این را بیاورید!!» آنچه که با این برهان تأیید شده است وجود خدا نیست، بلکه شیوۀ 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 رایجِ 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، دربارة وجود خدا نیست، بلکه دربارة محدودیت‌های قوای عقلی است. اما تردیدهای او از نوع تردیدهای بدبینانه معمولی نیست؛ او در این شک دارد که همۀ حقایق ابدی حتی ماهیت تثلیثی خدا قابل اثبات باشند. در این‌جا ایمان او، بیش از ایمان آگوستین، به‌شدت به‌دنبال تعقل است.

امروزه، شاید آدمی ادلۀ فلسفی را برای باور به خدا، واقعیت‌داشتن ارزش‌ها، اعداد، ذهن و چیزهای دیگری که وجود آنها مورد انکار قرار‌گرفته، ارائه کند، اما نه برای اثبات این‌که آنها وجود دارند، بلکه برای نشان دادن این‌که باور به‌وجود این امور نابخردانه نیست. و علت مؤثر بودن تقریر پلنتینگا از برهان وجودی همین است.[6] 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 همه‌چیز را انکار می‌کند، بلکه قانع‌ساختن کسی است که عقلانیت (عاقل بودن) کسانی را که ایمان آورده‌اند، انکار می‌کند.

پرفسور بنچوینگا می‌گوید 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 به‌دنبال چیست؟ اگر شاگردان آنسلم پیش از خواندن نامۀ وی در همان مرحلۀ مورد نظرِ مفاد نامه بودند(یعنی به خدا اعتقاد داشتند)، پس آنسلم می‌خواهد آنها را به کجا برساند؟»(5-6) اما باید گفت، برهان آنسلم می‌خواهد به آنها چیز جدیدی بگوید، و این چیز جدید محتوای نتیجۀ استدلال نیست، بلکه این است که خدا با عقلِ تنها و بدون هرگونه مقدمۀ تجربی قابل اثبات است. فایدۀ این امر چیست؟ پرفسور بنچوینگا 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 بنچوینگا به پاسخ نخست با تحقیر می‌نگرد و دربارۀ 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 ارائۀ برهان، زیرکانه از خود دفاع کنند. پرفسور بنچوینگا به آنسلم در تبیین انگیزه‌اش برای اثبات خدا اعتماد نمی‌کند، اما نه به‌دلیل حدس دروغ‌گویی او، بلکه به‌دلیل حدس نوعی پنهان‌سازی او. در واقع، از نظر بنچوینگا، 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 به‌عنوان «مناظرۀ خلعت‌پوشان» مشهور است. در عصر جانشینان و خلف آنسلم تا زمان بِکت که در کلیسای اعظم کانتمبری به قتل رسید، همواره میان پادشاهان و پاپ‌ها، یعنی درباریان سلطنتی و درباریان کلیسایی، بر سرِ تصاحب قدرت، نزاع‌ها ادامه داشته است. هیچ‌یک از طرفین درگیر در این مشاجرات حتی تصور زیر سؤال بردن وجود خدا به ذهنشان نیز خطور نمی‌کرد. بنچوینگا تصور می‌کند که اندیشه چالش نسبت به مرجعیت کلیسا به‌صورت القاء شک در اصل وجود خدا، منعکس‌کنندۀ گرایش موجود در اواخر سدۀ بیستم برای مشکوک شدن به ادعاهای فلسفی‌ای است که برای تأیید حقانیت مرجعیت، به‌ویژه مرجعیت دینی به‌کار گرفته می‌شدند؛ اما باید گفت این امر بسیار فراتر از افق‌های فکری آنسلم بوده و نوعی فرافکنی خود بنچوینگاست.

پرفسور بنچوینگا یادآور می‌شود که کانت نشان داده است که ما حتماً باید مسائل تجربی را از مسائل استعلایی تمایز نهیم. بنچوینگا مدعی است که تنها از طریق معرفت تجربی است که ما چیزی «دربارة جهان» می‌آموزیم و می‌توانیم «در آن، کارآمدی زندگی خود را بهبود بخشیم». (8) مطمئناً این دیدگاه، نمی‌تواند دیدگاه خود کانت باشد؛ چرا که کانت معتقد است که مسائل غیرتجربیِ اخلاق، نقش مهمی در نحوه پایه‌ریزی جامعه دارند؛ در حالی‌که پرفسور بنچوینگا معتقد است که مسائل استعلایی - که مقصود وی از این مسائل، مسائل مفهومی یا تصوری(conceptual issues ) است - تنها باید به مدد تأمل عقلی حل شوند و همۀ آنچه که حل این مسائل می‌تواند انجام دهد، این است که باعث می‌شود احساس بهتری داشته باشیم؛ نظیر احساس اُنس بیشتر با جهان و این احساس که در این جهان بیشتر مورد محبت هستیم. البته، آنسلم را می‌توان از این‌که آثار کانت را مطالعه نکرده، معذور دانست، اما اگر درصدد بیان اختلاف‌نظرهای خود هستیم، باید با عمق بیشتری بحث کنیم؛ بنابراین در این‌جا می‌توانیم دربارة نکات بسیاری، با پرفسور بنچوینگا مخالفت کنیم: نخست آن‌که می‌توانیم دربارة تفسیر او از دیدگاه کانت به بحث بپردازیم. دوم آن‌که می‌توانیم شکاف تجربی/ تعقلی‌ای را که پرفسور بنچوینگا بر آن تکیه می‌کند، زیر سؤال ببریم؛ چه مطابق با دیدگاه کانت باشد یا نه. سوم آن‌که می‌توانیم سعی کنیم که موضع خود آنسلم دربارة این‌گونه مسائل را در نظر آوریم. در این‌جا دو مسئله نخست را به کنار نهاده و اندکی دربارة مسئله سوم به تأمل خواهیم نشست.

آنسلم، برخلاف کانت، دربارۀ تجربه به‌عنوان چیزی که منبع معرفت باشد، دیدگاه چندان خوش‌بینانه‌ای نداشت. از نظر وی، تجربه تنها می‌تواند به ما دربارة امور موقتِ زودگذر، چیزی بگوید نه دربارة شناخت حقایق ابدی. مکتب نوافلاطونی، تا آن حد که در آثار آگوستین می‌توان دید، زمینۀ 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.[7]

قوای‌شناختی شعور(sentience ) و تعقل (intellection ) معطوف به قلمروهای پست‌تر و والاتر وجود است؛ از این‌رو، آنسلم در فصل 66 از کتاب Monologion تبیین می‌کند که نزدیک‌ترین رهیافت به موجود برتر(Supreme Being ) از طریق عقل محض است و معرفت تجربی در این جهت، فایده‌ای ندارد. اما پرفسور بنچوینگا ظاهراً تصور می‌کند که از نظر آنسلم خطری که معرفت تجربی به‌وجود می‌آورد، عبارت است از قطعیت بیش از حد: «[آنسلم] به ما می‌گوید که اگر بتوان صدقِ گزاره‌های مربوط به ایمان را از راه تجربه اثبات کرد، در این‌صورت خود ایمان هیچ مزیتی نخواهد داشت».[8] این تفسیر بنچوینگا، دیدگاه آنسلم را شبیه دیدگاه کی‌یرکه‌گور می‌کند، در حالی‌که باید گفت نکتۀ مورد نظر آنسلم در عبارتی که بنچوینگا نقل کرد، صرفاً تبیین این امر است که چرا پاداش‌های الاهی برای بندگان مقرّب الاهی به تعویق انداخته شده‌اند و به هیچ‌وجه نمی‌گوید 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 دربارة 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 به‌کار آید. بنچوینگا تلویحاً می‌گوید که در برخی سطوح و مراحل درونی خویش، آنسلم درک کرده که دل‌مشغولی‌های استعلایی با الاهیات فایده‌ای برای راهنمایی عملی در زندگی ندارند، و این است دلیل تأکید وی بر این‌گونه 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 پاپی - بدون هرگونه مصالحه - فرامی‌خواند، پرفسور بنچوینگا در نگرش بدون مصالحه، شاهدی 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 صِرف (olepiphenomenon ) است که باید کاملاً خصوصی و جدا از فضای اجتماعی باقی بماند، و به‌معنای دقیق کلمه نباید مشکلی را به‌وجود آورد» (14- 15). باید گفت این انگاره یکی از انگاره‌هایی است که برای آنسلم قابل تصور نیست. آن‌گونه که آنسلم به امور می‌نگرد، لازمۀ عقلانیت اطاعت از اراده خداست؛ حتی در صورتی‌که ما نتوانیم علت فرمان خدا را دریابیم. «کلیسا» بیان‌کنندة اراده خداست؛ چرا که بر طبق تعالیم کاتولیک، پاپ جانشین مسیح بر روی زمین است،[9] و از این‌رو عقل اقتضا می‌کند که از او اطاعت کنیم؛ درست همان‌طور که اقتضا می‌کند از خدا اطاعت کنیم.

بوسو: دِینی که ما به خدا مدیونیم چیست؟

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

بوسو: کاملاً درست است.

آنسلم: این است دِینی که انسان و فرشته مدیون خداست و هرکس که این دِین را بپردازد مرتکب گناه نمی‌شود، اما هرکس که آن را نپردازد 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 «دِین شرف» یگانه و کاملی که ما مدیون خدا هستیم و خدا آن را از ما می‌طلبد.[10]

اگر پاسخ پرفسور بنچوینگا این باشد که وی صرفاً آنسلم را به‌عنوان آدمکی به‌کار می‌گیرد که بر اساس آن شیوه‌های گوناگون اندیشه خاص خود را بیازماید، در این‌صورت باید به ارائۀ استدلالی در تأیید این انگاره‌اش بپردازد 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 درون‌مایۀ همیشگیِ میراث نوافلاطونی در درون هم سنت‌های مسیحی و هم سنت‌های اسلامی بوده است. شهرزوری در مقدمه‌اش بر کتاب حکمة الاشراقِ سهروردی تبیین می‌کند که:

واذا علمت انّ کمال الأنفس بالعلوم النظریة وان العلم بالحکمة العلمیة نظری ایضاً وانّ تهذیب الأخلاف انّما جعل لتتفرّغ النفس عن الشواغل وتصفوها عن الموانع الضادّة عن الاستکمال، فالسعادة الانسانیة مذوقة بتحصیل العلوم[11].

این نوع اندیشه در زمان‌های بسیار متأخرتر از سهروردی از سوی ایده‌آلیست‌ها اتخاد شد و فیلسوف ایده‌آلیست امریکایی، ویلیام ارنست هاکینگ (1873- 1966م) آشکارا به دفاع از آن پرداخت. هاکینگ استدلال می‌کند که «... ارزش هر موضوع مورد توجه ما چیزی نیست جز وارد کردن آن اندیشه‌- واقعیت reality-idea) ) در اندیشۀ ما دربارة آن موضوع».[12] ارتباط موجود میان اندیشه و ارزش، به هاکینگ 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. 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 این‌رو، فهم واقعیت بیرونی است. هاکینگ تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید: «علاقه به عینیت - که ما در عمق اندیشه‌سازی‌ها می‌یابیم - همان عشق است که به واقعیت معطوف شده است».[13] همچنین، توجه داشته باشید که آنسلم درک عقلی خدا را درکی می‌داند که در عشق به کمال رسیده است، و او کاملاً آشکارا دربارة پیامدهای اخلاقی عملیِ ایمان زنده که از چنین عشقی بر می‌خیزد، سخن می‌گوید:

از این‌رو، با اطمینان فراوان به این حقیقت مهم ایمان دارم. ایمان بی‌فایده و هم‌چنان مرده خواهدبود، مگر آن‌که 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 عاشقِ «عدالت» متعالی است، نمی‌تواند چیزی را که عادلانه (همراه با عدالت) است تحقیر و چیزی را که ظالمانه است تحسین کند.[14]

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 الأنس واللذة فی عالمنا، وکذا تعاشق الحیوانات، هذا هیهنا؛ فما قولک فی عالم المحبة التامة والقهر التام الخالصین، الذی کله نور وبصیص وحیوة؟[15]

سهروردی تمثیلی را ارائه می‌کند که رابطۀ پیچیدۀ میان معرفت و عشق را نیز برای ما بیان می‌کند. او در فی‌حقیقة العشق یا مؤنس العشاق می‌گوید: نخستین چیزی که خداوند آفرید «عقل» بود و خدا عقل را برخوردار از نعمتِ 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.[16]

هاکینگ نیز، پس از استدلال بر وجود رابطه‌ای ارگانیک(نظام‌مند) میان احساس و اندیشه، به بحث دربارة احساسات دینی، خوف و رجای دینی بازگشته، ادعا می‌کند که این امور «تا اندازه‌ای شناخت‌های غریزی‌ای هستند که دارا بودن آنها تأثیر مستقیم و اساسی بر هر ارزش قابل تصور انسانی دارد».[17] 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 ویژۀ سعادت انسانی است، عرضه کند».[18]

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 اندازۀ فضای مورد نظر یک فیزیکدان، بی‌نهایت است. ممکن است اندیشه‌های کودک ساده باشد، اما با این‌حال، به‌کار 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.[19]

یکی از رساله‌های خیالی سهروردی، رساله‌ای است با عنوان فی‌حالة الطفولیة. 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 دبدبۀ معرفت نظری به غرور یا بی‌اعتنایی به رهرو معنوی بیانجامد، چنین علمی می‌تواند مانع پارسایی شود. از سوی دیگر، خودِ سیر معنوی، جست‌وجوی معرفت است؛ و هرچند که عرفا بر اهمیت معرفت تجربی مستقیم (که از طریق ریاضت و عمل به‌دست می‌آید) تأکید می‌کنند، اما نتیجه طبیعی این امر رسیدن به عرفان نظری است.

آنسلم نیز - همانند هاکینگ و سهروردی - دینداری کودکانه 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 انگیزۀ دیگری را برای طلبِ 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.[20]

حُقّه‌های زبانی

به‌نظر 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 به‌درستی 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 این‌رو 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 به‌درستی ذات خدا را در ذهن درک می‌کرد، هرگز او را انکار نمی‌کرد. در واقع، احمق تنها با کلمات بازی می‌کند. در عین‌حال، 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، هرچند که به تعبیر پولس، «در آئینه»[21] باشد. درک کامل خدا برای ‌ساختن گزاره‌هایی درست دربارة او و استنباط‌های درست دربارة او، ضرورتی ندارد؛ یعنی می‌توانیم دربارة خدا گزاره‌ها و استنباط‌هایی درست داشته ‌باشیم بی‌آن‌که به درک کاملی از خدا دست یافته ‌باشیم:

زیرا غالباً سخن از چیزهایی می‌گوییم که علم و بیان دقیقی دربارة حقیقت آنها نداریم؛ اما با بیان دیگر، ما به چیزی اشاره می‌کنیم که نمی‌خواهیم یا نمی‌توانیم با دقت دربارة 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 عین‌حال بیان نمی‌کنیم، می‌بینیم و در عین‌حال نمی‌بینیم؛ ما آن را از طریق چیز دیگر بیان می‌کنیم؛ بیان و مشاهدۀ ما در پرتو سرشت حقیقی خودش نیست.[22]

آنسلم دربارة این مسئله که ما هنگام تصور چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چگونه می‌فهمیم که آنچه که در فاهمه ماست بیش از صِرف کلمات است، به ایمان گونیلو - به‌عنوان یک کاتولیک - متوسل می‌شود:

اما من می‌گویم: اگر موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، به فهم ما یا به تصور ما درنمی‌آید و در فاهمه یا در تصور ما نیست، در این‌صورت یا خداوند موجودی نیست که از آن بزرگ‌تر قابل تصور نباشد، یا آن‌که هنوز خدا به فهم یا به تصور ما درنیامده است و در فاهمه یا تصور ما نیست. اما من به ایمان و وجدان تو تمسک می‌جویم تا گواهی دهد که این، بسیار غلط است؛ بنابراین، آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، فهمیده و تصور شده است و در فاهمه یا در تصور ما هست.[23]

منتقدان مدرن اشکال خواهند کرد که آنسلم مرتکب یک استدلال دوری شده است؛ چرا که وجود خدا را که درصدد اثبات آن است، از پیش مسلم انگاشته است. اما آنسلم واقعاً تلاش نمی‌کند که احمق را متقاعد کند که خدا هست. آنسلم دفاع خود را با این طعنه آغاز می‌کند که هرچند که مخاطب کتاب Prosologion‌، احمق (مذکور در کتاب مقدس) است، اما گونیلو احمق نیست، بلکه فردی کاتولیک است که از سوی احمق سخن می‌گوید، و بنابراین وی پاسخ دادن به کاتولیک را کافی می‌داند. آنسلم باید نشان دهد که هرکس که تصور می‌کند که خدا وجود ندارد احمق است؛ آن هم به این دلیل که وی نمی‌تواند آنچه را که می‌گوید و قصد می‌کند واقعاً بفهمد. اگر او آنچه را که می‌گوید واقعاً درک می‌کرد، عبارتِ «آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» به خدا دلالت می‌کرد و چون خداوند هست آنچه که هست، پس نمی‌تواند زادۀ صِرف خیال باشد.

البته، می‌پذیریم که این امر بدین‌معناست که تا وقتی که فرد پیش‌تر ایمان نداشته باشد، این برهان کارآیی نخواهد داشت، اما آنسلم (منکر این نکته نیست و) در پایان فصل اول Prosologion‌، همین اندازه می‌گوید که:

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

آنسلم دقیقاً همانند فرگه، تارسکی و کارناپ درک می‌کند که زبان غالباً غلط‌انداز است. ممکن است به‌کارگیری 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. دربارة خدا چه باید گفت؟ آیا خداوند ممکن است صرفاً در ذهن وجود داشته باشد؟ خیر؛ چراکه اگر خدا این‌گونه محدود شود، خدا نخواهد بود. چرا نتوانیم همین نکته را دربارة بزرگ‌ترین جزیرۀ قابل تصور هم بگوییم؟ زیرا در این‌صورت صرفاً با کلمات بازی کرده‌ایم. چنین چیزی نه در ذهن و نه در هیچ جای دیگر وجود ندارد.

البته شخص خداناباور 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. دست‌کم آنسلم بدان معنا که دربارة کی‌یرکگور و ویتگنشتاین به‌کار می‌رود، ایمان‌گرا نیست. او ممکن است مجبور به پذیرش این امر شود که براهین ما را تنها به همین‌جا می‌رسانند، اما این امر بدان معنا نیست که وی معتقد باشد که فرض‌های مورد نیاز باید بر مبنای ایمان کورکورانه و بدون به‌کارگیری عقل در نظر گرفته شوند. عقل است که می‌بیند که حقیقتاً خدا در ذهن وجود دارد نه توده‌ای از مفاهیم بی‌معنا. و برای آن‌که عقل چنین دیدی داشته باشد، ایمان ضروری است. فقدان ایمان مانعِ شفافیت بینش عقلی است. از نظر آنسلم، بایستگی ایمان‌آوردن، از آن‌رو نیست که عقل دیگر قادر به ادامۀ کار نیست، بلکه از آن‌روست که عقل در مواردی که براهین کافی نیستند به‌درستی به‌کار 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 دربارة 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 بنابه‌نظر وی، آنسلم متعهد به سنت تکرار و اطاعت تقلیدی است ولی در عین‌حال 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 نظم‌داشتن جهان را می‌دهد، در حالی‌که زندگی عملی تحت حاکمیتِ سنت و سلسله‌مراتب و اطاعت خشک و خشن است. اما خود نظریه‌پردازی نوعی عمل است و آن نوع تعلیم و تربیتی که مورد حمایت آنسلم است، تبعیت طوطی‌وار از یک الگوست. ما باید از طریق تطابق با یک سرمشق به‌دنبال (کسب) کمال باشیم.

در این‌جا، 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 منطق‌دانان 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 دست‌نیافتنی است، باید گفت احتمالاً نوعی انگیزۀ شرورانه (اگر نگوییم اهریمنی) در کار بوده است که باعث این تلاش‌های عقلی و مباحث منطقی شده است.

فصل 2: نقد برنامۀ آنسلم

ندانم‌کارم 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).[24]

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 دربارة آن دست بردارد. معضل منطقی او این بود: «آیا می‌توان استدلال واحدی یافت که برای اثباتش چیزی جز خودش نخواهد و به‌تنهایی برای اثبات این امر کافی باشد که خدا حقیقتاً وجود دارد و این‌که 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 دربارة «موجود» الوهی اعتقاد داریم کافی باشد». پرفسور بنچوینگا این اشتغال فکری با این وظیفه را نوعی اعتیاد می‌خواند. این اشتغال فکری، بیش از آنچه که شایستگی داشته باشد توجه ما را به خود می‌طلبد، و با این‌حال 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 هاکینگ آن را به مثابه میل اساسی انسان به شناخت واقعیت توصیف می‌کند. پرفسور بنچوینگا آنسلم را به‌دلیل این آرزوی دم مرگش سرزنش می‌کند که خداوند اندک زمان بیشتری به او فرصت دهد تا مسئلۀ پیدایش روح را حل کند؛ چرا که از نظر وی آنسلم به‌دلیل 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 حالی‌که این‌گونه افراط‌ها را در مورد شاگردانش منع می‌کرد. همچنین او به دیگران می‌گفت که هرگز صومعه را ترک نکنند، در حالی‌که 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.

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 به‌کار نمی‌برد: به‌جای استفاده از «جست‌وجو و ماجرا» از «الزام و اجبار» استفاده می‌کند، از نظر آنسلم، عقل یک سلاح است و الاهی‌دان سرباز خداست. باید گفت این برداشت بنچوینگا توهینی بیش نیست؛ چرا که استعاره‌های آنسلم بیش از استعارۀ 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 الاهی‌دان 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 چالشِ دیدگاه‌های خود احساس نخواهیم کرد و در این‌صورت اساساً امکان گفت‌وگو از میان خواهد رفت.

نبرد برای انسجام

بنچوینگا می‌گوید: توجه داشته باشید که گفت‌وگو با احمق در کتاب prosologion به‌واقع، یک گفت‌وگو نیست؛ چرا که نمی‌توان هیچ‌گونه استدلالی با فرد احمق داشت. بنابراین، فایدۀ این گفت‌وگو چیست؟ احمق، همانند برخی از شاگردان خودِ آنسلم حجیت آموزۀ کلیسایی را زیر سؤال می‌برد؛ چرا که نمی‌تواند برای آن مبنایی معقول پیدا کند. آنسلم نقش مشاور را اتخاذ می‌کند، تا راه‌حلّی به معضل منطقی ارائه کند و در عین‌حال تلاش کند که احمق را متقاعد کند که چیزهایی وجود دارند که وی نمی‌تواند بفهمد و کلیسا بهتر می‌داند. مشکلی که آنسلم با احمق (معادل لاتین آن insipiens ) دارد صِرف حماقت او نیست، بلکه علاوه بر حماقت تکبر او هم هست. احمق، ایمان آوردن را به باد تمسخر می‌گیرد. درمان وی از دفع مغالطه‌ها و جست‌وجوی خلوص منطقی‌ای آغاز می‌شود که منطق‌دانان در همۀ دوره‌ها اعلام کرده‌اند. بر طبق تعیلم 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 می‌شنود و نمی‌خواهد 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 همۀ این چیزها را تهدید می‌کند. به هنگام از بین رفتن شک و تردیدها، انسان احساس می‌کند که تعالی یافته، خرسند شده، از نق‌نق‌های آزار‌دهنده‌اش رهایی یافته و در علایقش معقول گشته است. شک، هولناک است؛ چرا که باعث می‌شود که صاحب شک، گمان کند که چیزهایی وجود دارد که انسان جرأت گفتن آنها را ندارد.

پرفسور بنچوینگا به همان میزان به موضع خود اطمینان دارد که آنسلم به ایمان خود. همان‌طور که بنچوینگا نمی‌تواند ایمان آنسلم را به‌عنوان گزینه‌ای زنده و قابل طرح در میان عناصری که باعث طرح بحث از اثبات خدا شده در نظر بگیرد، به همان میزان نمی‌توان الحاد را گزینه‌ای دانست که آنسلم با آن روبه‌رو بود.

از نظر آنسلم، موضع احمق صرفاً یک احتمال منطقی است. احمق بازیچه و آلتِ دستی است که آنسلم را قادر می‌سازد تا به کندوکاو دربارة شیوه‌های به‌دست آوردن تکیه‌گاه عقلی برای ایمان بپردازد. برای بنچوینگا، آنسلم همان نقشی را بازی می‌کند که احمق برای آنسلم. و از این‌رو، بحث و استدلال جدّی با آنسلم هیچ فایده‌ای ندارد. اگر چنین است باید گفت فایده جدل بنچوینگا با آنسلم تنها برآورده کردن چیزی است که از آغاز قابل انکار نبود و شاید فایدۀ آن توان رهایی از تردیدهای آزار‌دهندۀ 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 این‌که یک چیز بالضروره 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 ( (Epistde de Incarnatione verbi[25] 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 این‌حال هنگامی که تلاش می‌کند نشان دهد که دیدگاه ارتدوکسی چگونه ممکن است، متن سخنانش (در همان نسخۀ 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 «روح‌القدس» تجسد یافته‌اند».

مشکل منطق‌دان این است که استدلال خصم را چگونه پاسخ دهد. نادرست بودن شق اول این قیاسِ انفصالی روشن است؛ چرا که سه خدا‌گرایی (tri-theism ) بر خلاف تعالیم کلیساست. سه شخص چگونه می‌تواند یک چیز باشد و با این‌حال تنها یک شخص از این شخص تجسّد پیدا کند؟ پاسخ روشن است: شخص، شیء محسوب نمی‌شود و اشخاص‌اند که تجسد یافته‌اند نه اشیاء. بنابراین، خدا یک شیء است ولی سه شخص دارد. کاری که ما در این‌جا 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 به‌دنبال 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 این‌جا نیز آنچه وی به‌دنبال آن است، بیش از اثبات پوچیِ انکار قضیۀ ظاهراً ضروری است. آنچه او به‌دنبال آن است فهم این است که «این امر چگونه می‌تواند تحقق یابد».

آنسلم می‌خواهد آنچه را که حقیقت می‌داند در قلمرو فهم و درک عقلی یعنی در قلمرو امور عقلی قرار دهد. خوش‌بینی 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 پذیرشِ محضِ صرف حقیقت وحیانی است. خطابه این الاهی‌دان، نه گفت‌وگو با احمق است (که این امکان‌پذیر نیست) و نه گفت‌وگو با کافر (که اصلاً غیر قابل تصور است)، بلکه گفت‌وگو با طالبی است که در تلاش برای زدودن شک‌های اهریمنی به‌دنبال یاری این الاهی‌دان کاردان است. این کار تقریباً چنان است که گویی الاهی‌دان نقش یک جن‌گیر را بازی می‌کند: «بنابراین، ما قرینه‌های کافی برای زدودن تناقضی که ما را تهدید می‌کند، داریم ...»[26] در واقع آنسلم به‌دلیل درخواست‌های حاکی از نگرانیِ 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.[27] او برای دست‌گیری از چنین طالبی دست به قلم می‌برد، نه صرفاً هر کس که از روی کنجکاویِ بیهوده‌ای به تحقیق روی می‌آورد؛ چرا که برای این‌گونه افراد، چنین تعلیمی فایده‌ای نخواهد داشت. هنگامی که آنسلم دربارة نور الاهی می‌نویسد، همواره چنان است که گویی طالب در تاریکی به‌دنبال نوری می‌گردد. به هرروی، هم آنسلم و هم سهروردی به‌عنوان معلم و راهنمای معنوی می‌نویسند و مخاطب آنها مؤمنان هستند. کافران در این بحث‌ها با دانشجویان مؤمن، به‌عنوان کسانی ظاهر می‌شوند که باعث ایجاد شک‌های معقول دربارة دین می‌شوند. در واقع، همۀ کافران احمق نیستند. به اشارت زیر از بوسو توجه کنید:

بنابراین، مرا در استفاده از کلمات کافران، تحمل کن؛ چرا که هنگامی که درصدد تحقق دربارة 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 نیاورند، اما در سوی دیگر، توسل ما به عقل بدان جهت است که ایمان بیاوریم؛ با این‌حال مطلوب ما و آنها یکی است.

[در این بحث] هرگز به کافر عنوان مشرک یا یهودی اطلاق نشده است. مقصود از کافر، کافر به‌معنای عام است که دانشجویان استدلال‌های او را به استاد خود عرضه می‌کنند تا وی آنها را رد کند؛ اما آنسلم در خدمت پاپ یوربان دوم (1088-1099) بوده است، که در سال 1095 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 روحیة مناسب تسلیم را ایجاد کند، بر انذار 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 چوب انذار و حتی بسیار مؤثرتر از آن باشد؛ اما نمی‌تواند به‌خودی‌خود ما را به حقیقت برساند. و این چیزی است که پرفسور بنچوینگا 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 به‌کار گرفته شود، بدنام شده و شأن و شرافت آن از بین می‌رود؟ یا این است که آنچه که عقل به آن خدمت کرده (کلیسا) شایستة خدمت نیست؟ شاید استدلال شود که عقل نباید در خدمت به کلیسا به‌کار گرفته شود؛ آن هم به‌دلیل وجود فساد در سلسله مراتب کلیسا، یا غیرعقلانی بودنِ تعلیم عقاید، و یا به‌دلیل آن‌که فرد معتقد است که عقل باید در خدمت برخی اهداف دیگر باشد. اما از نظر آنسلم، مرجعیت کلیسا غیرقابل چون و چراست و اگر عقل نتواند راهی برای تأیید و حمایت آن پیدا کند، این امر صرفاً نشان‌دهندة عدم لیاقت عقل است نه وجود نقصی در کلیسا. از سوی دیگر، از دید بنچوینگا آنچه که غیرقابل چون 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 پیش‌گرفتن آهنگ اسقف‌مآبانة الاهی‌دانان را از آن‌رو که شک و تردیدهای شاگردانشان را در نطفه خفه کرده و هرگز اجازه نمی‌دهند که آنها با به چالش‌کشیدن مرجعیت کلیسا رشد کنند، سرزنش می‌کند.

جنگ‌جویان صلیبی در سال 1098 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 1145 صادر کند، و این‌گونه شد که جنگ صلیبی دوم آغاز شد. در این جنگ، نورالدین فرزند زنگی (1146-1174)، بر صلیبی‌ها پیروز شد. وی همچنین باقی‌ماندة سرزمین سوریه را فتح کرد و به کمک سرلشگر خود صلاح‌الدین، امپراطوری فاطمیون را در مصر نابود کرد. پس از آن، صلاح‌الدین علَم مخالفت برداشت و در سال 1177 سوریه و نیز مصر را تحت کنترل خود درآورد. در سال 1183، بین‌النهرین شمالی (Mesopotamoa ) تحت فرمان او در آمد و وی آلپو (Allpo ) 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 سرسپردة سهروردی بود، ملاقات کرد. سهروردی درصدد 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. درسال 1187، صلاح‌الدین بر اورشلیم پیروز شد. و واکنش پاپ گرگوریِ هشتم (Gregory VIII ) به این پیروزی، اعلان جنگ صلیبی سوم بود. با نزدیک شدن جنگ‌جویان 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 این‌رو پدرش تهدید کرد که او را از حکومت برکنار خواهد کرد. نویسندة زندگی‌نامة صلاح‌الدین تصمیم به قتل سهروردی را چنین توصیف می‌کند:

صلاح‌الدین از فیلسوفان، بدعت‌گزاران، مادیون و همة 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 ‌به‌دلیل آنچه که دربارة 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 به‌صورت آویخته به دار، رها شد.[28]

نقل‌های متضادی دربارة چگونگی مرگ سهروردی که در سال 587 هـ.ق (1191م)، یعنی در سن 38 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 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 همة این داستان به‌دست می‌آید این است که فلسفه و الاهیات ممکن است مراجع دینی را به‌جای حمایت، تهدید کند؛ حتی در صورتی که به اثبات وجود خدا و بسیاری از امور دیگری که مورد حمایت همین مراجع است، بپردازند. پیش از اعصار جدید، چالش‌هایی که به مراجع دینی و سیاسی می‌شد به‌صورت شک دربارة وجود خدا نبود. کلام فلسفه‌پرداز یا همان فلسفۀ کلامی سهروردی از آن‌رو 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 فلسفی‌ساز آنسلم این بود که کلیسا بالاترین احترامات را که می‌توانست اعطا کند به الاهیات فلسفه‌پرداز آنسلم داد و این پاداشی بود که سرانجام به قدیس‌شدن آنسلم انجامید.

اکنون که ما دربارة سیاست بحث می‌کنیم، دربارة دیدگاه پرفسور بنچوینگا چه باید بگوییم؟ مطمئناً او خود را، همچون آنسلم، در زمرۀ کسانی نمی‌داند که مهارت فلسفی خود را در خدمت مراجع، دست‌کم در خدمت مرجع دینی به‌کار گیرند. به‌نظر 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!!

منطق و قدرت

پرفسور بنچوینگا برای آن‌که 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. آن‌گونه که پرفسور بنچوینگا می‌نویسد مکتب فرانکفورت تحلیل خود را با نقد عصر روشنگری آغاز می‌کند. عصر روشنگری آزادی به‌واسطة عقل را وعده داد؛ اما به‌جای 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 این‌صورت، همچون اعضای مکتب فرانکفورت به‌ناچار تبعید می‌شدند.[29]

هربرت مارکوس (1898- 1979م)(Herbert Marcus ) با تمرکز بر نقش دیالکتیک به تحلیل ارتباطات موجود میان منطق و قدرت پرداخت. تحلیل او دربارة دیالکتیک بر طبق سنت هگل و مارکس بود. هر چند وی به‌طور قابل توجهی از هر دو سنت مزبور فاصله گرفت و امور زیادی را از سنت فروید بر آنها افزود. مارکس می‌گوید که دیالکتیک از زمان افلاطون به بعد، دیالکتیک انقلابی است. در واقع، این دیالکتیک با ارائة یک آرمان، آنچه را که هست به چالش می‌کشد و برعکس آن، هدف منطق قیاسیِ صرف، حذف تناقضات است. ارسطو بر منطق قیاسی متمرکز شد و به‌لحاظ سیاسی محافظه‌کار بود؛ در حالی‌که افلاطون بر اهمیت دیالتیک پای می‌فشرد و فردی انقلابی بود.

سهروردی نیز انقلابی بود و شیوة سیاسی او به شیوة افلاطون شبیه بود؛ اما وی به‌جای آن‌که دیالتیک را در تقابل با قیاس قرار دهد، فلسفة شهودی را با فلسفۀ «بحثی» در تقابل قرار می‌دهد:

وکتابنا هذا لطالبی التألّه والبحث ولیس للباحث الذی لم یتألّه اولم یطلب التأله فیه نصیب. ولا نباحث فی هذا الکتاب ورموزه اِلّا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله. واقل درجات قاریء هذا الکتاب ان یکون قد ورد علیه البارق الإلهی وصار ورده ملکةً له؛ وغیره لا ینتفع به اصلاً. فمن اراد البحث وحده، فعلیه بطریقة المشّائین؛ فانها حسنةً للبحث وحده محکمة، ولیس لنا معه کلام ومباحثة فی القواعد الاشراقیة، بل الاشراقیون لا ینتظم امر هم دون سوانح نوریة. فانّ من هذه القواعد ما یبتنی علی هذه الانوار، حتی ان وقع لهم فی الاصول شک، یزول عنهم بالسُلّم المخلّعة وکما انّا شاهدنا المحسوسات وتیقّنّا بعض احوالها ثمّ بنینا علیها علوماً صحیحة - کالهیئة وغیرها - فکذا نشاهد من الرّوحانیات اشیاء. ثم نبنی علیها. ومن لیس هذا سبیله فلیس من الحکمة فی شیء وسیلعب به الشکوک.[30]

موضع پرفسور بنچوینگا تأیید دیالکتیک، آزادی و به چالش‌کشیدن مراجع قدرت است، اما پیشنهاداتی که در این‌باره دارد مبهم است. وی در کتاب تازه انتشاریافتة خود، به سراغ مسائلی می‌رود که در ارتباط با آنسلم مطرح شده‌اند، اما این بار موضوع بحث او هگل است. وی، در این کتاب تازۀ خود، نظر کسانی را که از وضع موجود دفاع می‌کنند (محافظه‌کاران) و نیز نظر کسانی را که با در پیش‌گرفتن رویکردهایی غیر عادی و کاملاً دور از سلیقه و پسند جامعه، به مخالفت با آن می‌پردازند، رد می‌کند. او در عوض، پیشنهاد ارائۀ جایگزین‌هایی برای وضعیت بالفعل، برای شدیدترکردن ضرورت «نیاز به توجیه» ارائه می‌کند،[31] اما جز همین پیشنهاد صِرف، چیز دیگری بیان نمی‌کند. به‌ناچار، باید در انتظار کتاب دیگری از ایشان بمانیم!

هنگامی که پرفسور بنچوینگا ایمان را به مثابه ابزاری برای به‌دست‌آوردن نگرش مناسبی به ساختار نظری توصیف می‌کند که به سلسله‌مراتبِ سیاسی مشروعیت می‌بخشد (60)، ادعا دارد که درصدد بیان موضع دشمنان آنسلم است، نه بیان دیدگاه خودش. ممکن است منتقدانِ خداناباورِ آنسلم بگویند که آنسلم درصدد است به خود یا اندیشه‌های خود مشروعیت بخشد؛ آن هم با فراهم‌ساختن مدل منطقی‌ای که نشان دهد چگونه امور ممکن است در واقع درست همان‌گونه باشند که مراجع قدرت ادعا می‌کنند و چگونه اعتراضاتی که بر ضدّ آنها مطرح می‌شوند قابل خنثی‌شدن‌اند.

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 دست‌کم تا این‌جا و تا این منطقه از مباحث و کتاب‌هایش پرده از مقصود خود برنمی‌دارد. 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 مصرّانه از استاد جهت بیان مقصودش و چنین است که سهروردی در نهایت به نوشتن حکمة الاشراق خود پرداخت.

فصل 3: بازبینی (نگاه دوباره به) برنامة آنسلم

من میان مه نشسته

رنگ این گنبد الوان

خسته از موی سپیدم

جز به رنگ مه نبینم

(دیوان غربی شرقی، مغنی‌نامه، پدیده، ص 55)

پرسش‌گری مصرّانه

یکی از طرف‌های گفت‌وگوی آنسلم، بوسویِ سمج است. پویاییِ گفتمان آنسلم با بررسی نقش بوسوی دانشجو، روشن‌تر می‌شود: 1) پرسش‌هایی برای رفع شک و تردیدهای خودش و 2) پرسش‌هایی برای یادگیری شیوة 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.[32] 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 قدیس‌شدن 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 دربارة 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 می‌آمد که مراجع کلیسایی نظیر آنسلم این‌قدر 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 دربارة تجسد با مشکلات بسیاری مواجه می‌شد. باید گفت همان‌طور که دستگیرکردن 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 ریزِ الاهیاتی) نیز تأثیری در دفاع از ایدئولوژی و دین ندارد. صرفاً شعاری توخالی خواهد بود، اگر تصور کنیم که گام‌های جدّی‌ای 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 آناباپتیست‌ها 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 جایگزین‌کردن اندیشه‌های دیگری به‌جای آنها، قابل رد نیستند. (69) )به همین منوال، مخالفت‌های کارساز بر ضد محدودیت‌های ایجاد‌شده در آزادی‌های مدنی که به‌نام «مبارزه با تروریسم» توجیه می‌شوند، با تضعیف شدن امنیت اتفاق نمی‌افتد، بلکه هنگامی اتفاق می‌افتد که نیروهای سیاسی به اندازه‌ای قوی شوند که راهبرد بهتری را عملی کنند).[33] بنابراین، ما نمی‌توانیم این مقدار توصیه را به کسانی بکنیم که خود را ضد خودکامگان لحاظ می‌کنند؛ وقت خود را در ملانقطی بازی‌های الاهیاتی تلف نکنید - این کار نظیر تلاش برای مخالفت با اصل نهاد قدیسی از طریق پیشنهاد و ارائۀ استدلال‌های بهتر برای مخالف‌خوانان است؛ [ چرا که فراهم‌کردن استدلال بهتر برای مخالف‌خوان تنها می‌تواند یک نفر را از قدیس‌شدن باز دارد اما اصل نهاد قدیسی هم‌چنان پا برجا خواهد ماند].

پرفسور بنچوینگا متوجه این نکته است که وی ممکن است کاری جز مشغول‌ساختن خود با نقطه نظرات زیرکانة خود نکند. او ممکن است در جایی به‌دنبال مبارزه باشد که در واقع در آن‌جا به‌تعبیر پیرس (Pierce ) تنها «شک‌های کاغذی یا پوشالی» (Paper doubts ) وجود دارد. شک‌های واقعی، آن‌گونه که ویلیام جیمز تأکید می‌کند باید زنده (و مطرح)، پراهمیت و گریزناپذیر باشند،[34] و این تنها در صورتی اتفاق می‌افتد که برای مراجعی که انسان آنها را به چالش می‌کشد، جایگزین واقعی‌ای وجود داشته باشد. کافی نیست که تنها با داستان‌پردازی‌های احتمالی بازی کرده و بپرسیم «چرا این‌گونه که تصور می‌کنیم نباشد». باید فضایی به‌وجود 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 می‌کند که آیا پرسش‌ها و پاسخ‌های الاهیاتی ارزش زحمت‌کشیدن 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 می‌کند، نسبت به حکمت‌پردازی بیش از حد و حصر عقل کافران هشدار می‌دهد، ولی در آثار نظری خود، مفتونِ استدلال شده است. آیا باید او را فرد ریاکاری دانست؟ اگر پاسخ منفی است، به‌نظر می‌رسد که پرفسور بنچوینگا دست‌کم این سوء‌ظن را دارد که ممکن است این شک و تردیدهای آنسلم واقعی باشند و از نظر او دلیل آن‌که 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 می‌کند: آنسلم در راز و نیازهایش چنان سخن می‌گوید که گویی واقعاً خدا، قدیسان و همة 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 منحصربه‌فرد در ناآرامی روان‌شناختی آنسلم نیست.

هر‌گونه شکی 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 مشاجرة جوانانه با پدرش، وی را ترک گفته، به صومعه پناه برد. اما با شک و تردیدهایی که دربارة 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 واقعی‌شدن شک می‌شود، عبارت است از همراه شدن آن با یک جایگزین زنده و قابل گزینش.

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 مجسم‌کردن 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 چالش‌کشیدن 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» (77) او را مخفیانه به چالش کشیده است. اما راهبرد هوشمندانة 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 فراهم‌ساختن فرصت و جلب‌توجه 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 جلب‌توجه دانش‌آموزان به امور بی‌اهمیت، می‌توان کاری کرد که آنها چنان درگیر امور جزئی و بی‌اهمیت شوند که اساساً فرصتی برای توجه و فکر کردن دربارة نافرمانی نسبت به مقررات پوشش در مدرسه نداشته باشند. البته، این راهبرد، در عین آن‌که 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 به‌تدریج 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 بنچوینگاست و از نظر او نسبت به کلیسا خصمانه‌تر است. بنچوینگا گاه آنسلم را نابغه‌ای نظیر خودش تلقی می‌کند که همواره درصدد کم‌کردن محدودیت‌های بیرونیِ 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.[35] واین دست‌مایه‌ای است که در بسیاری از آثار بعدی پرفسور بنچوینگا و نیز کتاب پیشین او دربارۀ مونتین[36] هم بیان شده است.

مدل موردنظر پرفسور بنچوینگا دربارة 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 دربارة 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 آن‌که صحنه را محل تاخت‌و‌تاز آشفته‌ای از هنرپیشه‌ها معرفی کنند، وجود سلسله مراتبی را مسلم می‌انگارند و لازمة وجود این سلسله مراتب، ارزیابی عینی و در نتیجه جانب‌داری کردن است. و این مستلزم آن است که باید به برخی از نداهایی که از درون برمی‌خیزند آزادی کامل داد و برخی دیگر از آنها را رد و حتی سرکوبشان کرد.

دیدگاه سهروردی دربارة نفس یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه اوست. او بحث را با تأکید بر حضور بی‌واسطة نفس بر خویشتن آغاز می‌کند: (

اکنون بدان که این همه که بر شمردیم تویی و حقیقت توست. و تُرا چندین نام است: «نفس» خوانند، چنان که حق تعالی در قرآن مجید فرموده: (یا أیّتُهَا النَّفسُ المطمَئنَّةُ ارجِعِی اِلَی رَبِّکِ رَاضِیةً مَّرضِیةً) وکلمه خوانند چنان‌که گفت: (اِلیهِ یصعدُ الکَلِمُ الطَیبُ وَ العَمَلُ الصَّالِحُ یرفَعُهُ) و کلمة طیبه و نفس مطمئنّه یک معنا دارد هم‌چنان‌که تا نفس ما مطمئنه نشود، (إرجِعِی إلَی رَبّکِ) در حق او درست نیاید و تا کلمه طیبه نباشد، (إِلَیهِ یصعَدُ اُلکَلِمُ اُلطَّیبُ) در شأن او ممتنع بود. و «روح» خوانند چنان که گفت «و روح منه» و «لوامه» خوانند چنان که فرمود (وَلَا أُقسِمُ بِالنَّفسِ اُللَّوَّامَةِ) و «امّاره» خوانند چنان که فرمود (إِنَّ النَّفسَ لَأَمَّارَةٌٍ بِالسُّوءِ).[37]

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

فیحب ان یکون ادراکها لها لنفسها کما هی فهو‌الظاهر لنفسه بنفسه، ولا خصوص معه حتّی یکون الظهور حالاً له، بل هو نفس‌الظاهر لا غیر، فهو نور لنفسه، فیکون نوراً محضاً. ومُدرِکیّتک لاشیاء اُخر تابع لذاتک، واستعداد المدرکیة عرضی لذاتک. وان فرضت ذاتک اِنیةً تدرک نفسها، فیتقدم نفسها علی الادراک، فتکون مجهولة وهو محال ... عبارة اخری: لیس لک ان تقول: «إنّیَّتی شیء یلزمه الظهور فیکون ذلک الشیء خفیّاً فی نفسه» بل هی نفس الظهور والنوریة.[38]

به‌رغم نورانیت نفس، درک خویشتن مستلزم کار و تلاش است. برای مثال، ممکن است ما به «خدعة خیال» دچار شویم.[39] برای آن‌که به ایده‌ای دربارة دیدگاه سهروردی دربارة وظیفة دست‌یابی به معرفت نفس دست یابیم، نقل تفصیلی عبارت‌هایی از وی شایسته است:

معرفت نفس بر چند چیز موقوف است: اول، شناختن قوایی چند که در بدن مرکّب است، پنج ظاهر و پنج باطن، و یکی شهوانی و یکی غضبی، و قوای چند دیگر چون نامیه و غاذیه و مولّده و جاذبه و هاضمه و ماسکه و دافعه، و ترکیب و تفصیل اجزا از برای آن‌که این همه لشکر اویند و خدمتکاران او و بعضی بر مثال دیواند و بعضی بر مثال فرشتگان، و بعضی بر مثال وحوش و بعضی بر مثال طیور، و در بعضی نفع است و در بعضی ضرّ. و اگر منفعت و مضرّات ایشان باز نشناسد در دست ایشان اسیر شود، و بدن که بر مثال شهر است خراب گردد. دوم، فرمان دادن بر این قوا که برشمردیم تا او حاکم باشد و ایشان محکوم. سوم شناختن خود که از کجا آمده است و کجا خواهد رفتن و خود را گاه‌گاه به عالم خود رسانیدن و به آن عالم پیوستن تا در زندگانی افزاید چنان که حضرت رسول (ص) می‌فرماید: «صلة الرحم تزید فی العمر»[40] یعنی پیوستن به رحم در زندگانی افزاید. 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 می‌فرماید: «الرحم معلّقة بالعرش».[41] وجایی دیگر فرمود «الرحم شجنة من الرحمن». پس چون خود را بازشناسد 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 افزاید. و چون این مرتبه به عمل صالح می‌یابد، پس عمل صالح چون مرکبی شود و او را بر دارد و به حق برساند و نفس کلمه طیبه شود چنان که قرآن عزِّ قائله خبر می‌دهد: (إِلَیهِ یصعَدُ اُلکَلِمُ اُلطَّیبُ وَاُلعَمَلُ اُلصَّالِحُ یرفََعُهُ[42]). چهارم مردن اختیاری و این آن‌گاه حاصل شود که قوای ظاهر و باطن محکوم شوند و هرگاه که خواهد ایشان از کار معزول شوند و وقفه کنند، چنان‌که بعضی از این قوای در خواب معزول می‌شوند، در بیداری چنان شوند که به یکبارگی فرمان‌بردار شوند و فرو خسبند. پس چون چنین شود، بدن از کار بیفتد و در عالم خود افتد و رسول (ص) در این معنی می‌فرماید «تنام عینی ولا ینام قلبی»، و خواجه حکیم سنایی[43] گوید:

بمیر ای 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 گفته‌ام:

اگر پیشتر از مرگ طبیعی مردی

ور زانک درین شغل قدم نفشردی

برخور که بهشت جاودانی مردی

خاکت بر سر خویشتن آزردی[44]

پرفسور بنچوینگا درست بر عکس، دربارة 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 بینابینِ اتفاق و آشفتگی به‌وجود آورند؛ پرفسور بنچوینگا به نقل‌قولی از لی کاری (Le Care )، رمان‌نویس که دربارة 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[45]

پرفسور بنچوینگا دربارة انگیزه‌های آنسلم برای اثبات وجود خدا سه دیدگاه را مطرح کرده و همة آنها را مخدوش دانسته است: 1. تفریح؛ 2. نوعی کار پلیسی؛ 3. خرابکاری. از نظر او انگیزۀ‌ 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 خراب‌کاری بوده است؛ زیرا آنسلم بسیار متدین‌تر از آن بود که به خرابکاری در دین بپردازد. بنابراین، پرفسور بنچوینگا نتیجه می‌گیرد که آنسلم انگیزه‌های متضاد و مغشوش و درهم‌آمیخته‌ای داشته است. از نظر وی مسئلة قصد و یا انگیزه به الگوهایی از کارهای مشهود تحویل می‌شود. پرفسور بنچوینگا در ضمنِ یک پاورقی، چارچوب فکری خود را بر آنسلم بار می‌کند و در انجام این کار تصویر نسبتاً زشتی از اهمیت دینی نیت و فضلیت ارائه می‌دهد. او بی‌محابا می‌گوید که نیت باید چیزی باشد که انسان به زبان اظهار می‌دارد وگرنه 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 این‌که دربارۀ دیدگاه‌های پرفسور بنچوینگا دربارة 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 درصدد ایفای نقش دفاع از احمق برآمد. هر کس که نقش مخالف‌خوان را بازی می‌کند در خطر لغزش به نظرگاه مخالف است. هر کس که بیش از یک بُعد از استدلال را در نظر بگیرد، خود را با انگیزه‌های مختلفی خواهد یافت. اما این امر سبب تبدیل شدن به جاسوس دوجانبه نمی‌شود. این امر مستلزم آن نیست که آواهای درون ما انسجام و هماهنگی زیربنایی و تقسیم کار نداشته باشند. به‌تعبیر دیگر، این امر مطمئناً مستلزم ریا نیست. پرفسور بنچوینگا تصویری از آنسلم ترسیم می‌کند که به‌نظر می‌رسد برای توصیف وی - به‌عنوان اسقف اعظم کانتربری، در آغاز قرن یازدهم تا قرن دوازدهم - بسیار افراطی باشد.

پرفسور بنچوینگا به‌رغم تردیدهایش دربارة وجود هر‌گونه «منِ» غایی و پیشنهاد جایگزینش مبنی بر وجود آواهای درونی متعارض در هر شخصی، آن‌جا که در نقد منطق، خود را موافق با دیدگاه مارکوس می‌داند، در واقع به‌وجود من غایی در خود اعتراف می‌کند: «من نیز منطق را به مثابه ابزار تفوق‌طلبی تحقیر می‌کنم...» (88 - 89). سؤال این است که پرفسور پنچوینگا در این‌جا واقعاً چه می‌کند؟ او به علایق خود اعتراف می‌کند، آن هم پس از آن‌که به ما گفته است که مدل او دربارة روح انسان همان مدلی است که برای شخصیتی به نام «پیم» (pym ) در رمان معروف «جاسوس» مطرح شده است؛ شخصیتی که به هیچ تعهدی پای‌بند نیست و همواره از یک رنگ به رنگ دیگر شده، همة تعهداتی را که به زبان آورده زیر پا می‌گذارد. با این وضع، تکلیف ما چیست؟ آیا باید سخنان بنچوینگا را بپذیریم؟ یا آن‌که توصیف او را دربارة جاسوس کامل به‌مثابه اعتراف تلقی نکنیم و موضع ضد اقتداری وی را نوعی فریب و البته فریب خویشتن نیز تلقی کنیم؟ با این‌همه، باید گفت جاسوس کامل در همان لحظه‌ای که از چیزی دفاع می‌کند، صادق است. این دفاع او هنگامی تبدیل به دروغ می‌شود که این صدای صادقانه به سادگی جایش را به صدای دیگری که مخالف با صدای درونی اول است، بدهد.

بی‌گمان پرفسور بنچوینگا، در برخی لایه‌های درونی خود، با آنسلم، این عالم و منطق‌دان ایتالیایی، که در کشورهای انگلیسی زبان، از احترام خاصی برخوردار است، احسان همدلی می‌کند. این هم‌ذات‌پنداری و همدلی چنان شدید و مستحکم است که بیم آن می‌رود که مطالبی که دربارة آنسلم ارائه کرده، در واقع بیش از آنچه که به‌نظر می‌آید، شرح حالی از حالات خود بنچوینگا باشد. روانکاوی نظیر فروید در نهایت، بیش از آن‌که دربارة بیمارش سخن بگوید از حالات خود می‌گوید؛ چه رسد به روان بشر. احتمالاً ما باید هم‌ذات‌پنداری بنچوینگا با آنسلم را جدی‌تر بگیریم و در واقع آنسلم را نقابی برای خود بنچوینگا بدانیم؛ نقابی که وی برای بیان حالات درونی خود به‌کار گرفته است. در واقع، بنچوینگا 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 دربارة 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 سنتیِ کنایه، کنایة سقراط دربارة 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 به‌کارگیری محتاطانه و دقیق از پرسش و پاسخ که به فهم عمیق‌تر می‌انجامد.

کنایه صِرفاً توده‌ای از صداها نیست. کنایه صِرف 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 این‌که شنونده‌ای که از درک کافی برخوردار است بتواند ظرافت معنا را که نکتة 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 اشراقی است.

دعوت سهروردی (که البته این دعوت در سنت عرفانی اسلام بسیار رایج است) به مردنِ پیش از مردن، امری کنایی است. شما باید بمیرید، اما در عین‌حال نمیرید. شما باید نفس را انکار کنید، و در عین‌حال خود را حفظ کنید. سمت و سوی دیالکتیک سهروردی همچون دیالکتیک افلاطونی، به طرف نور است. این دیالکتیک صرفِ انسجام‌بخشیدن به حکایات و آواهای متناوب و بدیل نیست بلکه مستلزم صعود از مراتب نفس و در عین‌حال 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 شناختِ 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 اشراقی‌اند، به چالش می‌کشد. بینش سیاسی سهروردی کاملاً افلاطونی است. هنگامی که افلاطون در صدد تمایز نهادن میان دیالکتیک و خطابه صِرف برآمد، نکتة خود را در قالب یک «نسبت» بیان کرد: «سفسطه نسبت به قانون‌گذاری، همچون نسبت آرایش و پرورش ظاهری بدن با ورزش است؛ چرا که هم آرایش ظاهری بدن و هم سفسطه صرفاً نشان‌دهندة ظاهر هستند ولی ورزش و قانون‌گذاری، اموری واقعی بوده و واقعاً نشان‌دهندة قدرت بدن هستند. جدل یا خطابه همان نسبت را با عدالت دارد که آشپزی با پزشکی».[46]

در هر یک از این دو مورد، مقایسه‌ای است میان آنچه که صرفاً ظواهری را بیان می‌کند و آنچه که واقعاً هدف مورد بررسی را فرا روی ما قرار می‌دهد. اما در این‌جا خطابه به‌جای آن‌که 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 حالی‌که عدالت تنها از طریق دیالکتیک قابل دستیابی است؛ درست همان‌طور که آرایش و پردازش ظاهری اعضای بدن جلوه‌ای از قدرت را نشان می‌دهد، در حالی‌که قدرت و نیروی واقعی از طریق ورزش (برای مثال، از طریق ورزش ژیمناستیک به‌دست می‌آید). عدالت در این‌جا‌، دو بُعد دارد: 1) عدالت مربوط به برخورد عادلانه با موضوع مورد تحقیق؛ یعنی رعایت انصاف در مورد موضوع مورد نظر؛ 2) عدالت به‌معنای 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 4: 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 کامل‌کنندة محبوب، شیرین و مسرت‌بخش من!

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

در این‌جا پرفسور بنچوینگا جاسوس نابغه، منطق‌دان و باهوش دیگری به نام آلان تیورینگ(Allan Turing ) را معرفی می‌کند. تیورینگ در سال 1954 پس از آن‌که متهم به همجنس‌گرایی شد و به‌همین دلیل نیز معالجة هورمونی شد، تحت فشار دولت بریتانیا خودکشی کرد. تلقی پرفسور بنچوینگا از وی چنان است که گویی وی به‌دلیل زیر سؤال بردن حاکمیت با نظریه‌های منطقیِ غیر رایج خود، مورد آزار و اذیت قرار گرفته است. در این‌جا نیز می‌بینیم که بنچوینگا چیزی را از روان خودش به یک شخصیت تاریخی فرافکنی می‌کند. البته، نه کاملاً سرگذشت خودش را، بلکه به هر روی نوعی فرافکنی از تخیل خود را بر او فرافکنی می‌کند.

آنسلم انگیزه خود را برای ارائة برهان با شعار آگوستین بیان می‌کند: «ایمان برای فهمیدن». پرفسور بنچوینگا این امر را در فصل اول رد کرد، آن هم به این دلیل که هدف مزبور، دست‌نایافتنی است، و این چیزی است که بنچوینگا را به جست‌وجوی یافتن انگیزه‌های دیگر واداشته است. و نظر من آن بود که اهداف دست‌نایافتنی هم ممکن است انگیزة قانع‌کننده‌ای فراهم آورد. مثلاً طلب کمال هدفی است که با علم پیشین ما مبنی بر دست‌نایافتنی بودن آن، به کناره نهاده نمی‌شود. با این‌حال، صرف نظر از همة اینها، استدلال‌های پرفسور بنچوینگا برای اثبات بیهوده بودن کار آنسلم، به هدف نمی‌رسد؛ زیرا پرفسور بنچوینگا از طریق شناخت‌ناپذیر بودن ذات خدا استدلال می‌کند؛ اما آنچه که آنسلم به‌دنبال آن است عبارت است از فهم حقایق فرعی و ثانوی دربارة دین و خدا؛ نظیر اثبات وجود خدا و نیز ارائه رهنمودی برای نزدیک شدن به آنچه که فراتر از فهم ماست. آنسلم هرگز به‌دنبال شناخت ذات خدا نیست تا استدلال بنچوینگا از طریق شناخت‌ناپذیر بودن ذات خدا درست باشد.

مقایسة دیگر با تورینگ، می‌تواند ما را در فهم این نکته کمک کند. هم تیورینگ و هم آنسلم با محدودیت‌های مرزی سروکار داشتند (یعنی محدودیت‌هایی که فهم ما نمی‌تواند بالاتر از آن برود) با این فرق که تورینگ در حوزة ریاضیات با امور غیر قابل مقایسه و مسئلة قطعیت سروکار داشت و آنسلم در حوزة الاهیات و با «آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست».

نتیجه‌ای که تیورینگ به آن می‌رسد، می‌تواند نظریة فلسفی صوری دربارة صدق ریاضیاتی را متزلزل کند، اما نتیجه کار آنسلم، بنا به دیدگاه بنچوینگا، اگر ما را به درک غیرقابل تصور بودن خدا سوق دهد، سبب آسیب‌ناپذیرتر یا خدشه‌ناپذیرتر شدن ایدئولوژی دینی می‌شود. ایده‌ای که ما را به این هدف می‌رساند این است که نمی‌توان اثبات کرد که خدای غیرقابل تصور وجود ندارد. اما باید گفت شک و تردید دربارة ایدئولوژی دین نمی‌تواند ضربه‌ای به آن وارد سازد تا آنسلم با این استدلال، درصدد خدشه‌ناپذیر کردن آن باشد. بلکه غیر از شک‌های سرنوشت‌ساز دربارة وجود خدا، راه‌های فراوانی برای تضعیف ایدئولوژی دینی وجود دارد. [مثلاً] نخستین ضربه‌ها بر پیکرة مذهب کاتولیک از سوی کسانی وارد شد که دربارة مرجعیت پاپ تردیدهایی را مطرح کردند، نه از سوی کسانی که دربارة وجود خدا اظهار شک کردند. البته، بنچوینگا لحظه‌ای این نکته را در نظر می‌گیرد، اما با این بهانه آن را رد می‌کند که آنسلم به اندیشه و تفکر دربارة چیزی جز خدا توصیه نمی‌کند.[47] اما روشن است که توصیه به اندیشیدن دربارة 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 بنچوینگا نیز همانند ما از این واقعیت تاریخی آگاه است؛ بنابراین باید پرسید ترفند و حیله‌گری چرا؟ کل این اندیشه که انسان با زیر سؤال بردن وجود خدا، درصدد انجام کاری رهایی بخش و انقلابی است، تنها در عصر «وُلتر» به ذهن آدمی خطور می‌کند و مکاتب الحادی تنها مرجعیت و اعتبار کلیسا و حامیان آن را در قرن 19 به چالش کشیده‌اند! روشن است که هیچ‌یک از این چالش‌ها، ارتباطی با وصف ناپذیری خدا که آنسلم به میان می‌کشد ندارد. وانگهی پرفسور بنچوینگا 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.

آنچه که پرفسور بنچوینگا به تبعیت از مارکوس، دربارة عقل بیان می‌کند، دربارة دین هم قابل بیان است و آن این‌که دین را می‌توان برای پشتیبانی از سازمان‌ها و نهادهای تثبیت‌شده در جامعه یا برای تقویت انقلابیون به‌کار برد. برخی، دربارة 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.[48] مطمئناً الاهیات می‌تواند چالش‌گر یا حامی هم مراجع دینی و هم مراجع سیاسی باشد. الاهیات آنسلم مددکار پاپ و در عین‌حال چالشی برای پادشاه انگلستان بود.[49] شاید آنسلم می‌توانست بدون آن‌که مددکار و حامی هِنری اول باشد، انتقادات بیشتری به مرجعیت پاپ داشته باشد. شاید وی قربانی شرایط تاریخی عصر خود شده باشد، به‌گونه‌ای 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 (Urabn II ) اصلاح‌گری به‌حساب می‌آمد که سعی داشت تا مرجعیت دینی کلیسا را از فساد دنیوی‌ای باز دارد که به‌صورت شیوه‌های متعددی رخ می‌داد؛ شیوه‌هایی که مراجع سکولار از طریق آنها سعی می‌کردند تا کلیسا را به اهداف رشوه‌خوارانه وادارند.

اما از نظر بنچوینگا، 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 حمایت آمیز 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 تفکرخلاق، دست‌کم از زمانی که برونو (Bruno ) در سال 1600 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 نشان‌دهندة 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 بنچوینگا 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: فایدة اثبات وجود خدا چیست؟ برای درک بهتر برهان آنسلم و پی بردن به این‌که چرا آنسلم آن را با وصف‌ناپذیری خدا بی‌اعتبار نمی‌داند، باید مقصود آنسلم از وصف‌ناپذیری را در نظر بگیریم. هم‌چنان‌که پیش‌تر و به نقل از کتاب Monolgion 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 غیردقی) قابل تصور است. و توصیف‌پذیری غیردقیق کافی است تا جای پایی برای ارائة استدلال وجود‌شناختی باز شود. بدین ترتیب، ممکن است از این مطلب، درسی بیاموزیم، و آن این‌که اگر انسان عقل خدادادی خود را به‌کار گیرد، برداشت غیردقیق از خدا باید برای سوق دادن وی به نتایج خاص کافی باشد. وگرنه به‌نظر می‌رسد که وی یا احمق است و یا آن‌که نقش احمق را بازی می‌کند.

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

آورده‌اند که جملۀ انبیاء و اولیاء و ملائکه : اوراد خود را بدین دو سه کلمه ختم کرده‌اند: «سبحانک ما عرفناک حقّ معرفتک، سبحانک ما عبدناک حقّ 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 به‌قدر 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 چندان‌که ریاضت بیشتر کشد و به استکمال نزدیک‌تر گردد معرفت زیادتر می‌شود. و مثال این‌چنان باشد که نور آفتاب به هر خانه به قدر روزن آن خانه تابد.[50]

داوری در این‌باره را باید تنها به خدا واگذارد و شاید درست نباشد که دربارة آنچه که در قلب دیگران است حتی به حدس و گمانه‌زنی بپردازیم. با این‌حال، کوتاهی در مخالفت با جنگ ممکن است قابل سرزنش باشد، حتی اگر خود شخص قابل سرزنش نباشد.

پرفسور بنچوینگا به استدلال دربارة این ظن و گمان خود می‌پردازد که هنگامی که ما برای تأیید اصولی استدلال می‌کنیم که نمی‌توانیم حتی تصور کنیم که این اصول به گونة 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 صِرف نیستند، بلکه هر یک از آنها نقشی دارند. اما به‌نظر 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 مجموعة 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 دربارة آنها بحث کرده نادیده بینگاریم؛ هرچند که آنها را آن‌گونه که وی می‌انگارد دل‌مشغولی‌های محوری نمی‌دانم.

فارغ از این‌که 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 نظر وی، نباید هویت فرد از طریق درون‌نگری (خودکاوی) روشن انگیزه‌های واقعی خود فرد، فهم و درک شود؛ چرا که تنها با گوش فرادادن به نداهای درونِ 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 دربارة وجود ویژگی‌هایی چون ریاکاری و خودفریبی شک و تردید کند؛ زیرا پیش‌فرض این ویژگی‌ها پذیرش هستة ثابتی در نفس است؛ به‌گونه‌ای 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، به‌وجود می‌آیند که در درون ما در هم می‌آمیزند، اما این عامل‌ها نوعی سلسله‌مراتب را تشکیل می‌دهند که در رأس آن نور محضِ آگاهی صِرف قرار دارد. ما نیز همچون پرفسور بنچوینگا می‌توانیم این نکته را بپذیریم که غالباً هیچ‌یک از این آواهای درونیِ برخاسته از ابعاد متعارضِ شخصیت‌های ما نمی‌توانند مدعی سخن‌گویی از طرف نفس یا هویت درونی ما باشند.

البته، ممکن است خود‌فریبی برای کسانی که اندیشة بنچوینگا دربارة 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 حالی‌که اعمال ما این سخن را رد می‌کند. سهروردی بی‌شک تأیید می‌کند که خود‌فریبی را باید با در پیش‌گرفتن سیر و سلوک معنوی برطرف کرد؛ سیر و سلوکی که خویشتن را به نوعی ریاضت می‌کشاند که آنسلم دربارة 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 انگیزة کافی برای بررسی خود و کشف این امور در خود پیدا کند: «ما ضاع من قصد نحو جنابه، و لا خابَ من وقَفَ ببابه».[51]

سرچشمه‌های ابتکار و خلاقیت

اما هنگامی که در پی یافتن الگوهایی در کارهای خود هستیم، نظم و ترتیب صِرف آنها به همان میزان می‌تواند به‌عنوان نشانه‌ای از ویژگی‌های نفس کفایت کند که برای پایه‌ریزی نظریه‌ای دربارة علیت. همان‌طور که می‌دانیم نظریه‌های برگرفته از نظم و ترتیب امور، در ناتوانی از ارائة معیاری برای تشخیص تطابق محض امور (بدون وجود علیت میان آنها) زبانزد آفاق‌اند. انسان باید هم در مورد نیت و هم در مورد علیت، نه‌تنها 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 یقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مکان ما بالقوة واخذ ما بالقوه مکان ما بالفعل واخذ ما بالذات وما بالعرض کل واحد منهما مکان الاخر؛ واخذ الاعتبارات الذهنیة والمحمولات العقلیة اموراً عینیةً کمن یسمع انّ الانسان کلی فیظنّ ان کونه کلیاً امر یحمل علیه لا تصافه به فی الاعیان واخذ مثال الشیء مکانه؛ واخذ جزء العلّة مکانها؛ واخذ ما لیس بعلّة الکذب فی الخلف علةً له.[52]

برای آن‌که 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 ارائة 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 سر انجام به فهم و شناخت نائل آید. اشتیاق به فهم، انکار‌ناپذیر است. جذبۀ فلسفه در پی چه چیز دیگری [جز رفع اشتیاق به فهم] است؟

ما حتی اگر بخواهیم، نمی‌توانیم خود را از تفکر دربارة 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».[53]

به‌نظر می‌رسد که پرفسور بنچوینگا به تفسیری دربارة بازی فکری به‌عنوان جست‌وجوی مادر از سوی کودک، کشیده می‌شود که بیشتر بر دیدگاه فروید مبتنی است، اما [باید گفت] دین خود اسطوره‌های خاصی دربارة جست‌وجوی اولیه و اصیل و خانه‌ای که ما در صدد پناه گرفتن در آن هستیم، دارد. این اسطوره‌ها یا تمثیل‌ها دارای تقریرهای فلسفی در فلسفۀ افلاطون است. و در فلسفة نوافلاطونیان داستان «اودیسه» غالباً، به مثابه تمثیلی برای سفر به خانة روح تلقی شده است. سهروردی نیز به تمثیل‌های فلسفی‌اش شهره است و یکی از این تمثیل‌ها «قصة غربت غربی» نام دارد،[54] و هانری کربن جغرافیای معنوی وی را در سطح وسیعی، بررسی و مطالعه کرده است.[55]

آنسلم نیز همچون سهروردی دربارة «تبعید» سخن می‌گوید. وی در Proslogicon این‌گونه مناجات می‌کند:

پروردگارا،‌ای خدای من، من علمی به‌صورت 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 دوردست‌ها 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 دست‌‌نايافتنی 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 همة نعمت‌هایی را که از آن بهره‌مندم، بر من ارزانی داشته‌ای؛ و هنوز تو را نمی‌شناسم. و سرانجام آن‌که من آفریده شده‌ام تا تو را ببینم و هنوز کاری را که برای آن ساخته شده‌ام، انجام نداده‌ام.[56]

سهروردی دربارة وضعیت انسان، خوشبین است. «والذین ینهجون من السُّبل لیقضوا ما سطر الله علیهم فی الکتابة الاولی... سیجدون من الله البشری بالخلاص».[57]

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 فتعرفونها وما ربک بغافل عما تعملون» «وقل الحمد لله بل اکثرهم لا یعلمون» و الصلوة علی نبیه وآله اجمعین.[58]

هر چند انسان سقوط کرده [و به‌تعبیر دیگر] به تبعید گرفتار آمده، اما این امر نباید بهانه‌ای برای ناامیدی باشد. همة مسافرت‌های معنوی سیری به سوی خانه اصلی است.

و این همان چیزی است که مسلمانان از آن به «جهاد اکبر»[59] تعبیر می‌کنند، که در واقع جهاد و مبارزه با نفس است و از نظر سهروردی، شامل یک فرایند تدریجی است که از طریق آن به‌گونه‌ای مستمر، مراحل ابتدایی نفس مغلوب یا فتح می‌شود و تابع ارادة آدمی می‌شود؛ اراده‌ای که خود را در پرتو ارادة الاهی محو می‌کند.

پرفسور بنچوینگا به ما اطمینان می‌دهد که ما دربارة مبارزه‌ای که آنسلم (و سهروردی) توضیح دادند، نگران نباشیم؛ چرا که در این مبارزه «هیچ کس صدمه نمی‌بیند» (102)؛ 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 اختلاف‌نظر ما دربارة جدی بودن این مبارزه و جست‌وجو است. این، رویکرد، رویکردی پساکانتی است و به هر حال در دسترس آنسلم نبوده است. در مورد این‌که هیچ‌کس 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 نتیجة تحقیق دینیِ خودش مدافع آن بود؟ ثانیاً، پرفسور بنچوینگا می‌گوید که به‌دلیل 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 عقلانی‌تری 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 اتفاق‌نظر نسبتاً گسترده‌ای در این‌باره دارند که چگونه الاهیات فلسفی را برای رسیدن به نوعی درک دربارة خدا، انسان، جهان و روابط میان آنها به‌کار گیرند. پرفسور بنچوینگا برای اثبات ناتوانی عقل به پایان‌ناپذیر بودن جست‌وجوی حقیقت تمسک می‌کند؛ اما این استدلال درست نیست؛ چرا که همین نکته دربارة همۀ 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 خالی‌کردن عقده باشد. (103) و نیز می‌گوید اگر عقل ناتوان از ارائة توجیهی برای ایمان است، ممکن است برهان وجودی به کمک ما آید؛ آن هم با نشان دادن چرایی این امر، و به‌تعبیر دیگر با نشان دادن این‌که به‌دلیل ضعف عقل است که عقل نمی‌تواند برای ما تضمین کند که چیزی بیش از آنچه که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، وجود دارد. عقل یا از جزمیت حمایت می‌کند یا برای مخالفت با آن کافی نیست. برهان وجودی، خدا را بر اساس ناتوانی قوای ما برای تصور خدا توصیف می‌کند و پرفسور بنچوینگا می‌گوید این توصیف به‌طور ضمنی این پاسخ را به ذهن می‌آورد که این برهان تلویحاً محدودیت‌هایی را برای عقل مفروض می‌گیرد و این محدودیت‌ها اعتبار خود این برهان را زیر سؤال می‌برد.

فلسفه از همان زمان که افلاطون تردیدهایی را دربارة شیوة توصیف خدایان از سوی هومر مطرح کرد، بر دین فشارهایی وارد کرده است. هنگامی که مسیحیت در صدد مواجهه با اندیشة یونانی برآمد، نخستین واکنش آن این بود که فلسفه را به‌عنوان نوعی کفر محکوم کند. پولسِ رسول، حکمت دنیوی یونانیان را ویران‌کنندة بالقوة رسالت مسیح تلقی می‌کند؛ «زیرا که مسیح مرا فرستاد، نه تا تعمید دهم، بلکه تا بشارت رسانم نه به حکمت کلام، مبادا صلیب مسیح باطل شود».[60] دیر یا زود، برخی از مسیحیان رویکردی را در پیش گرفتند که حکمت بشری را هدیة الاهی تلقی می‌کرد؛ هدیه‌ای که نباید آن را محکوم کرد، بلکه باید در خدمت خدا و دینِ خدا قرار داد. در این مورد، برخی نظیر آنسلم خوش‌بین بوده‌اند. امروزه در میان الاهی‌دانان مسیحی هنور هستند کسانی که می‌پندارند عقل سبب از میان رفتن قدرت و توان ایمان می‌شود؛ اما برخی دیگر هم از سازش عقل و ایمان حمایت می‌کنند. موضع ایمان‌گرایان در برابر حملة کسانی که ایمان‌گرایی را نوعی اعتراف به این امر می‌دانند که دلیل قانع‌کننده‌ای برای ایمان آوردن وجود ندارد، آسیب‌پذیر است. اما، از جهات گوناگونی می‌توان رویکرد ایجاد سازش میان عقل و ایمان را اتخاذ کرد. تلقی آنسلم این است که عقل، قدرت خود را به ایمان می‌بخشد تا برای بی‌دینانِ فرضی، پاسخ‌هایی را فراهم سازد. اما در سال‌های اخیر، فیلسوفان به محدودیت‌های عقل بیشتر توجه داده‌اند. و این امر باعث دلگرمی آن دسته از الاهی‌دانان شده که می‌پندارند که کشف کرده‌اند که دندان‌های عقل تا آن اندازه که برای زخمی کردن ایمان کافی باشد، نیز نیست.

می‌توان همة این گرایش‌ها را در جهان اسلام نیز پیدا کرد. در جهان اسلام نیز به ایمان‌گرایان مسلمانی بر می‌خوریم که تصور می‌کنند که فلسفه چیزی نیست جز نوعی زیرکیِ این‌جهانی که مخالف با وحی الاهی است. اما در میان فیلسوفان مسلمان، عقل به مثابه نور الاهی است. اگر عقل ضعیف است بدان جهت است که به اندازة کافی به‌دنبال آن نرفته‌ایم و از آن کار نکشیده‌ایم، یا آن‌که آن را به چوب استدلال‌ورزی برهانی محدود کرده‌ایم. اگر عقل، ایمان ظاهرگرایانة عوام مردم را رد می‌کند، از آن‌روست که این عقل حقیقتی را بر ما آشکار می‌کندکه عمیق‌تر از توان درک و فهم مردم عوام است. سهروردی، نظیر ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان، هشدار می‌دهد که نباید اجازه داد که کتبش به‌دست نادانان بیفتد. بر خلاف مخالفتی که برخی از الاهی‌دانان در برابر فلسفه نشان داده‌اند، در تاریخ به نوعی انگیزة دینی هم برمی‌خوریم که بر اساس آن برخی خواسته‌اند هر‌گونه اعتباری را که به فلسفه داده شده در خدمت به دین قرار دهند. مسیحیان به‌زعم اذعان به کافر بودن فیلسوفان، به آنها به‌عنوان افرادی فرزانه ارج می‌نهادند. در میان مسلمانان، تلاش‌ها برای تلقی فیلسوفان کافر یونانی به‌عنوان موحدان ضمنی، زیاد بوده است (و این تلاش‌ها امروزه نیز به چشم می‌خورد). و یکی از نخستین طرفداران این‌گونه تلاش‌ها سهروردی بوده است.[61] وی در مقدمة حکمة الاشراق می‌نویسد:

ولا تظن ان الحکمة فی هذه المدة القریبة کانت لا غیر؛ بل العالَم ما خلا قطّ عن الحکمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبینات وهو خلیفة‌الله فی أرضه وهکذا یکون مادامت السموات والارض. والاختلاف بین متقدّمی الحکماء ومتأخریهم انما هو فی الألفاظ واختلاف عاداتهم فی التصریح والتعریض. و الکل قائلون بالعوالم الثلاثة متّفقون علی التوحید لا نزاع بینهم فی اصول المسائل. والمعلّم الاول [ارسطاطالیس] وان کان کبیر القدر، عظیم‌الشأن بعید الغور تامّ النظر لا یجوز المبالغة فیه علی وجه یفضی الی الازراء بأستاذیه، ومن جهلتهم جماعة من اهل السفارة والشارعین مثل اغاثاذیمن وهرمس واستقلینوس وغیرهم.[62]

بنابراین، ممکن است انگیزة دیگر برای به‌کارگیری شیوة فلسفی در خدمت دین، این باشد که احترام و عزتی که برای فیلسوفان داده شده برای دین هم به‌دست 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 سال‌ها پس از آنسلم، تنها از قرائت خاص خود دربارة آموزة حکمت جاودان (Philosophia Perennis ) حمایت کرده است.[63]

قانون جنگل

پرفسور بنچوینگا این فصل را با این اظهارنظر معقول آغاز می‌کند که بزرگ‌ترین 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، نظریة جهان نامحدودِ برونو بوده است و آنسلم نیز با بحث و استدلال‌هایش در صدد پاسخ به این نظریة برونو برآمده است و تلاش می‌کرده تا از قرار گرفتن آن به‌جای جهان‌بینی دینی قرون وسطی جلوگیری کند. اما باید گفت که این پندار بنچوینگا خطاست و نمی‌توان آن‌را جدّی گرفت؛ چرا که نظریة برونو چهارصد سال پس از قرون وسطی مطرح شده است و در این فاصلة 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 چالش‌کشیدن باورهای آنها به‌کار گرفته نشده است، بلکه به‌جای آن جنگ‌های صلیبی ادامه یافت و در سطح وسیعی، اندیشه‌هایی را که در سرتاسر اروپا دربارة اسلام رواج یافته بود، تحریف کرد. الاهیات برای تقویت روحیه موجود در ورای دیوارهای صومعه و برای کمک به حفظ این عقیده به‌کار گرفته می‌شد که فرهنگ مسیحی به همان‌سان عقلانی و به‌لحاظ 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 دربارة نتایج اجتماعی رهایی بخشِ گسترش 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 به‌دست 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...» (110)

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.

همین‌که شخصی چون نوام چامسکی پیدا می‌شود، رسانه‌‌ها به سرزنش وی به‌دلیل انحراف از تخصص اصلی خود می‌پردازند. البته، روشنفکران اروپایی همواره بیش از روشنفکران امریکایی، سیاسی بوده‌‌اند. اما عموماً، دانشمندان محدود بوده‌اند به ارائۀ نظرات کارشناسانه دربارة این‌که 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 نه‌تنها 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 اندازۀ زیادی به‌دلیل 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 آن‌که 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 آن‌که 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 به‌دلیل این همه رنگ‌باختگی و ضعف و پریشانی‌ای که فاهمۀ 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 به‌جای‌ آن‌که 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».[64] الحمدلله الاول والآخر و‌الظاهر والباطن والصلاة والسلام علی محمد وعلی آله اجمعین.

ضمیمه1: منطق یک پندار

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

در این‌جا من به‌جای تمرکز بر برهان آنسلم، مایلم تفسیر بنچوینگا از این برهان را مورد توجه قرار دهم. تقریر بنچوینگا بسیار شبیه به تفسیر پلانتینگاست. در حالی‌که 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، پلانتینگا و بنچوینگا [در تفسیر بیان وی] این سؤال را مطرح می‌کنند که آیا چنین موجودی تنها در برخی جهان‌های ممکن وجود دارد یا آن‌که 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 موجّهات 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 کلیدیِ استدلال وجودی پلانتینگا این است که وقتی که شما امکان بزرگ‌ترین موجود، یعنی وجود بزرگ‌ترین موجود را در یک جهان ممکن می‌پذیرید، لازمۀ آن پذیرش وجود آن در همۀ جهان‌های دیگر نیز هست.

به عبارت دقیق‌تر، این استلزام در همۀ نظام‌های منطق موجّهات مورد پذیرش نیست. این استلزام نظامی نظیر نظام s5 را می‌طلبد که در آن ضرورت بالامکان مستلزم ضرورت باشد.

یعنی: (P □→P □◊)

این نکته‌ای است که هم پلانتینگا و هم بنچوینگا به آن توجه نکرده‌اند. برای طرح تصوری که می‌خواهیم آن را ضروری در مقام تصور و نه بالفعل ضروری بدانیم، نظام منطق موجهاتی غیر از نظام s5 مناسب‌تر به‌نظر می‌رسد. مدافعان تفسیر پلانتینگا با این عذر از پاسخ به این اعتراض طفره خواهند رفت که به‌کارگیری نظام S5 معقول است و هدف پلانتینگا هم تنها همین است که نشان دهد که نتیجه گرفتن وجود خدا از مقدمات معقول، معقول است.

پلانتینگا به‌جای زیر سؤال بردن صلاحیت نظام S5 برای تدوین قرائت خود از برهان وجودی، اذعان می‌کند که ملحدان لجوج برهان وی را نخواهند پذیرفت؛ آنها می‌توانند استدلال کنند که بزرگ‌ترین موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد ممکن نیست؛ به‌تعبیر دیگر، پلانتینگا اذعان می‌کند که ممکن است یکی از مقدمات سرنوشت‌ساز برهان، غیر قابل اعتماد باشد. وی دوباره با نوعی عقب‌نشینی به این ادعا پناه می‌برد که این برهان تنها نشان می‌دهد که استنتاج وجود خدا از مقدمات معقول، معقول است.

اما باید گفت، با تحلیلی که پلانتینگا از برهان مزبور ارائه می‌کند، آنچه که یک مقدمه را معقول می‌کند، در همان حال مقدمۀ دیگر را نامعقول می‌سازد. این استدلال مبتنی بر فرض‌هایی است که واقع‌گرایان استعلایی و نیز ایده‌آلسیت‌های استعلایی منکر آنها هستند. و از آن‌جا 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 می‌نگرد، تطبیق نمی‌کند، اما این ناسازگاری تاریخی این واقعیت را مورد تأکید قرار می‌دهد که آنچه که بنچوینگا در این‌جا ارائه می‌کند، 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 بنچوینگا در بازسازی برهان آنسلم به‌کار برده به شرح زیر است (شماره‌گذاری‌ها از خود بنچوینگاست):

(11) اگر Z ,Y را تصور کند، در این‌صورت Z متعلق تصور Y است.

بنچوینگا می‌گوید که پذیرش نتیجه زیر از مقدمه فوق چندان متقاعد‌کننده نیست:

(12) اگر Z ,Y را تصور کند، در این‌صورت Z چیزی خواهد بود که در جهانی که Y آن را تصور کرده، موجود است.

اگر(12) را بپذیریم سراغ چیزی شبیه به تفسیر پلانتینگا از برهان وجودی رفته‌ایم. بدین ترتیب، بنچوینگا در (11) توقف می‌کند. وی ادعا می‌کند که واقع‌گرایان استعلایی در (11) را نخواهند پذیرفت؛ چرا که می‌توانیم هر‌گونه امر پوچ و باطلی را تصور کنیم که در هیچ جهان ممکنی وجود ندارد.

اما ایده‌آلیست استعلایی می‌تواند (11) 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 بسترهایی 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 (12) اثبات شود که در یک جهان ممکن با نام W ، آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست (و در این‌جا با X مشخص شده) وجود دارد؛ و در عین‌حال اثبات می‌شود که در جهان ممکنِ W چیزی بزرگ‌تر از X قابل تصور است؛ یعنی چیزی که در همۀ 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 دربارة 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 همین‌جاست که این برهان خلف آنسلم ناکام می‌ماند. برای کامیاب‌شدن و نتیجه‌بخش‌ شدن این برهان باید اشیاء را به‌صورت واقع‌گرایانه تصور کنیم، اما دیدیم که گزاره (11) می‌طلبد که مسئله را با دید ایده‌آلسیت استعلایی بنگریم.

به‌نظر می‌رسد که بنچوینگا طرفدار ایده‌آلیسم استعلایی است. از سوی دیگر با این نوع دسته‌بندی، نمی‌توان به‌درستی 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 (11) را نخواهد پذیرفت. و این از پاسخی که وی به گونیلو داده روشن است؛ زیرا صرفاً این دلیل که ما می‌توانیم بزرگ‌ترین جزیرۀ 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 (11) و (12) پای‌بند نیست چگونه باید اثبات کند که جهان قابل تصوری وجود دارد که در آن X وجود دارد؟ این، دقیقاً همان نقطه‌ای است که پلانتینگا در آن توقف می‌کند و اذعان می‌کند که:

از همین‌رو، باید قضاوت ما دربارة این قرائت‌های باز‌سازی شده از استدلال آنسلم، به‌صورت زیر باشد. احتمالاً نمی‌توان گفت که این تفسیرها نتیجه مورد نظر خود را برهانی یا اثبات می‌کنند. اما از آن‌جا که پذیرش مقدمات اصلی آنها عقلانی است، این مقدمات نشان می‌دهند که پذیرش آن نتیجه، عقلانی است. و احتمالاً نمی‌توان از این‌گونه براهین، بیش از این انتظار دیگری داشت.[65]

مطمئناً، آنسلم به‌دنبال 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 صِرف معقول و موجه بودن این امر مبتنی کند که بزرگ‌ترین موجود احتمالاً وجود دارد. به خاطر بیاورید که وی به ایمان گونیلو به‌عنوان فردی کاتولیک متوسل می‌شود.[66] خدای موجود در ذهن کسی که حقیقتاً او را درک و فهم کرده، یک چیز التفاتی و ذهنیِ محض نیست.

به همین منوال، سهروردی نیز با دعوت به تأمل در خود وجود، وجود خدا را اثبات می‌کند. این تأملات به براهین متعددی دربارة این‌که موجود فی‌نفسه ضروری است منجر می‌شود. سهروردی غالباً به ‌وجود محض به‌عنوان 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 کاتولیکِ 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 الاهی 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 دربارة وجود محض، بر اثبات «واجب‌ الوجود» قادر سازد. وی برهان خود را نه برای پی بردن به این‌که آیا خدا وجود دارد یا نه، بلکه برای نشان دادن این امر ارائه می‌کند که عقل چگونه می‌تواند به درک فلسفیِ 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 به‌عنوان حداکثر بزرگی، بلکه به‌عنوان چیزی توصیف می‌کند که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. تأمل فلسفی دربارة این توصیفِ کاملاً سلبی از الوهیت - که بر اساس ایمان مسلم می‌انگارد که دست‌کم 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 به‌دست 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 به‌کار گیرند.

ضمیمۀ 2: آموزه‌های باطنی

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

از نظر بنچوینگا، هیچ نفس یا خودِ اصیلی در انسان وجود ندارد. تلاش برای تفسیر یک متن با به دست‌یافتن 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 این‌باره کواین به نحو بسیار عالی‌ای به طعنه می‌گوید: «معنا همان جوهر/ذات است در حالی‌که از مصداق خود جدا شده و به واژه پیوسته است.»[67] بر این اساس، اگر دیدگاه بنچوینگا دربارۀ نفس را به دیدگاه وی دربارۀ معنای یک متن منتقل کنیم، به دیدگاهی دربارۀ 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 دربارۀ هرمنوتیک محدود به یک ضمیمۀ‌ کوتاه وی بر کتابی دربارۀ نفس و کنایه‌گویی‌هاست، در نظریۀ وی دربارۀ نفس یک الگوی تکراری هست که در بسیاری از مکاتب هرمنوتیکی پست‌مدرن نیز به چشم می‌خورد. دقیقاً همان طور که پست‌مدرن‌ها اهمیت نویسنده دربارۀ پی بردن به معنای متن را به حداقل ممکن می‌رسانند، و علاوه بر آن معتقدند که معنای پیوسته در حال تغییرِ متن، وابسته به چیزی است که از آن استنباط می‌کنیم، بنچوینگا نیز مدعی است که شخصیت انسان به همین‌سان، تودۀ در حال تغییری از معانی است. وی با یک پاورقی ما را به مقالۀ دیگری از خود رهنمون می‌سازد[68]، که در آن شاهد تغییر و تحول روشنی هستیم از شک و تردید دربارۀ وجود یک معنای منحصر به‌فرد در متن به شک و تردید دربارۀ 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 دست‌کم تا حدی، ساختۀ 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 دربارۀ هرمنوتیک است، می‌پذیرد که باطن‌گرایی سنتی (traditional esotericism) مصالحه و سازش جالبی است میان دو چیز: از یک‌سو، تعدد ذاتی متن (تعبیری که خود بنچوینگا به‌کار می‌گیرد) و از سوی دیگر، نگرش واقع‌گرایی مصرّانه. (124) از نظر بنچوینگا، در صورت مشاهدۀ 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 اين 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 این‌حال، می‌توانیم معانی خالص (درست) را از معانی فریبنده (اغواگر) تفکیک کنیم. از سوی دیگر، از نظر وی، و نیز از نظر بنچوینگا، نفس دربردارندۀ عامل‌های 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 به‌جا گذاشت،‌ عمدتاً مبتنی بر اصل تشکیک در نور است که وی هم در مورد عقل و هم در مورد وجود به‌کار 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 آن‌که 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 دربارۀ متون، اعم از متون خودش یا متون دیگران، می‌نگریم، شاهد فرض تعدد سلسله‌مراتبی و درجه‌بندی شدۀ معانی هستیم. اما، این امر بدان معنا نیست که وجود فریبندگی در عبارات و به‌تعبیر دیگر وجود عبارات چند پهلو بی‌فایده باشد. بلکه برعکس، فریبندگی، نقش مهمی در نحوۀ 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؛ نظير نخبگان که وی امیدوار به آموزش و اطلاع‌رسانی به آنهاست و يا 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 دربردارندۀ معنای ظاهری اغواکننده‌ای است؛ یعنی همان کنایه. لایه‌های معنا، به نیات متعددی،‌ به‌صورت یک متن تألیف شده‌اند؛ مقاصدی چون: (1) از خود راندن کسانی که اجازه می‌دهند که غرور و یا سایر منکرات، آنها را از پذیرش «حق» باز دارد؛ (2) 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 به‌کار گیرند؛ (3) راهنمایی افراد خبره، از طریق قرار دادن سرنخ‌هایی در متن که آنها را به فراتر رفتن از نظریۀ فلسفی مطرح شده در متن و رسیدن به بصیرتی فرا می‌خواند که در واقع روشنی‌بخش آن نظریه است. خود کتاب فلسفی اصلی سهروردی، حکمة الاشراق، هرچند متن کنایی نیست، مملو از نمادهای متشابه و چند پهلوست.

برای تمییز آنچه که مقصود نویسنده است از آنچه که مقصود وی نیست، يعني 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 به‌دنبال آنیم عبارتند از: (1) تفسیری که ارائه می‌شود باید به کسی که به قدر کافی مستعد کسب فهم‌ عمیق‌ترِ متن است، کمک کند. و از همین‌رو، تفسیر مزبور باید به‌عنوان منبعی ارائه شود که از طریق آن فهم ما به‌تدریج عمیق‌تر شود؛ (2) سطوح معنا که در متن فرض می‌شود، باید در فرایند تفسیر، تا حد ممکن، روشن شوند یا دست‌کم نشانه‌ یا نشانه‌هایی ارائه شود که نشان دهد که چگونه می‌توان به سمت سطوح عمیق‌تر معنا حرکت کرد؛ (3) 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 معانی باطنی آن مرتبط ساخت؛ تا آن که (4) استحکام و صحت تفسیر کاملاً روشن شود و هیچ نیازی به توضیح نداشته باشد.

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 درصدد راهنمایی دیگران است. در این بین، برخی از شیوه‌هاي تعلیم و تربیت عبارت‌اند از لایه‌‌لایه‌‌کردن معانی؛ استفاده از مجازگویی‌هایی نظیر طعنه، استعاره،‌ تقیه و نوعی فریب و اغواگری که شاید حتی از راه دروغگویی صورت گیرد. چه‌بسا همۀ 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 مُهملات فرا می‌خوانیم.

پی‌نوشت‌ها

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

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 OO/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 (NewYork: Harper & Row, 1966).

14. Reichenbach, Hans, Axiomatik der Relativistischen Raum - Zeit - Lehre, Braumschweig, Vieweg, 1924): trans. M Reichenbach, Axiomatization of the theory of Relativity, Berkegey and Los Angeles: Uxiversity of California Press, 1969.

15. Thackson W. M, Jr., tr., The Mystical & Visionary Treatises of Subraward, 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, NewYork: Doubleday, 1999, Richard A. Horsly, Jeasus and Empire (Aug, Bury Fortress, 2002).

19. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد2، حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه، هنری کربن. تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

20. گوته، یوهان ولفگانگ، دیوان غربی - شرقی، ترجمۀ کورش صفوی، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، انتشارات هرمس، 1379، مغنی‌نامه، هجرت، [ص45]).

--------------------------------------------------------------------------------

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. Bencivenga, Ermanno Logic and Other Nonsense, The Case of Anselm and His God, Princeton: Princeton University Press, 1993.

[2] . Fn.1,p. 91

[3] . گوته، یوهان ولفگانگ، دیوان غربی ـ شرقی، ترجمۀ کورش صفوی، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، انتشارات هرمس، 1379، مغنی‌نامه، هجرت، [ص45]).

[4]. proof

[5]. Reichenbach Hans, Axiomatik der Relativistischen Raum – Zeit – Lehre, Braumschweig, Vieweg, 1924): trans. M Reichenbach, Axiomatization of the theory of Relativity, Berkegey and Los Angeles: Uxiversity of California Press, 1969.

[6]. see Planting alvin, God, Freedom and Evil, NewYork, Harper & Row, 1974 b ؛ Planting alvin, The Nature of Necessity, Oxford, Oxford University Press, 1914 a, 196- 221.

[7] . 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

[8] . Fn &, p.6

[9] . عنوان (vicarious christi ) را اولین‌بار پاپ جیلوسیوس اول، به‌کار گرفت(r.494- 496 ). البته، گاه همین عنوان را برخی دیگر از اسقف‌ها در یک چالش تلویحی با مرجعیت «پاپ» به‌کار می‌گرفتند.

[10] . Cur. Deus Homo, ch. XI, 199

بوسو راهبی در بِک (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.

[11] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، جلد2، حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه، هنری کربن. تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ص4. (شهرزوری معاصر با سهروردی و زندگی‌نامه‌نویس اوست).

[12]. 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.

ویراست تجدیدنظر شده این کتاب در وایتفیش و از سوی انتشارات Kassinger Publications در سال 2003 چاپ شده است.

[13]. Hocking (1912), p. 135 .

[14]. Monologion, ch. LXXVII, p. 139 .

[15] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج2؛ حکمة الاشراق، ص228.

[16] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج3، ص267ـ 291.

[17]. Hocking (1912), p. 137 .

[18]. Ibid.

[19]. Ibid., (1912), ch. VIII .

[20]. Monologion, ch, LXVIII, pp. 131- 132 .

[21] . اول قرنتیان، 13: 12 .

[22]. Monologtin, ch. LXV, 127- 128.

[23]. Anselm’s Apologetic, ch. I, p. 152 .

[24]. Goeth Johunn wolfgang, west- Östlicher Divan, Buch des Sängers, (ftp://sailor. Gutenberg. Org/ pub Gutenberg OO/8 wdn 10. txt).

[25]. see Fn. 23, p. 48 .

[26]. Monologion, ch. XXII, p. 80 .

[27] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2؛ حکمة الاشراق، ص 9.

[28] . زندگی‌نامة صلاح‌الدین، نوشتة 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.

[29] . مؤسسه «تحقق اجتماعی» به جنوای(Geneva ) پاریس و سپس در سال 1934 به نیویورک نقل مکان کرد و در نیویورک به مدرسة جدیدی برای تحقیقات اجتماعی تبدیل شد.

[30] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2؛ حکمة الاشراق، ص 12-13.

[31]. Bencivenga Ermanno, Hegegl’S Dialectical Logic, Oxford Oxford University Press, 2000, p. 107 .

[32] . 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 1587پایه‌ریزی شده است، در حالی‌که آنسلم پیش از این تاریخ می‌زیسته است.

[33] . این خط فکری می‌گوید که ما باید به همان‌اندازه انتظار پیروزی در «مبارزه با تروریسم» داشته باشیم که در مسئلة «مبارزه با فقر» یا «مبارزه با مواد مخدر» داریم.

[34]. James Willim, The Will To Believe and Essays in Popular Philosophy NewYork, Dover, 1956), p. 2 .

[35] . رمانی با عنوان «جاسوس بی‌نقص» که در کتاب زیر آمده:

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

[36]. Bencivenga Ermamnno, The Discipline of subjectivity: An Essay on Montaiagne, Princeton University Press, 1990.

[37] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، (بستان القلوب)، 372 .

[38] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، (حکمة الاشراق)، ص 112-114 .

[39] . نک: بستان القلوب، بند 44 .

[40] . بحار / 71 / 88؛ تحف العقول، ص 16

[41] . واژه رَحِم و رحمة در عربی از یک ریشه گرفته شده‌اند.

[42] . سوره فاطر، آیة ۱۰ .

[43] . سنایی شاعر و صوفی معروف، صاحب حدیقة الحدیقة.

[44] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3 (بستان القلوب)، ص 393 .

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

[46]. Georgias, 465c.

[47]. Fn. 10, p. 99.

[48] . 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.

[49] . اما به‌رغم همة تأکیدهای آنسلم بر اطاعت از مرجعیت پاپ، «تبعید دومِ آنسلم» (1103-1104) 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 هزینۀ 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.

[50] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، (بستان القلوب) ص 376-377 .

[51] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، (حکمة الاشراق)، ص 257 .

[52] . همان، ص 50.

[53]. Ernest Hocking William, Type of philosophy, 3rd ed., NewYork, Shartes Scribnere’s Sons, 1959, p. 6 .

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

[55]. see, for example, Henry Corbin, Spiritual Body and Celestial Earth, Princeton University Press, 1977.

[56]. Proslogion, Ch. I, p 3.

[57] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، ص 249.

[58] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، ص 296-297، (قصةالغربة) .

[59] . 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 15، باب 1، حدیث شمارة 20208.

[60] . قرنتیان اول: 1:17.

[61]. see Walbridge John, The Leaven of The Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks, Albany: SUNY, 2000.

[62] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، (حکمة الاشراق)، ص 11.

[63] . آموزة مزبور را پاپ لئوی دوازدهم در حکم عامی در سال 1880 با عنوان، Aeterni Patris رسمیت بخشید. وی در این حکم مدعی شد که آموزة حکمت فلسفی در آثار توماس آکویناس بیان شده است.

[64] . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، ص 195.

[65]. Planting (1974a), 221.

[66]. Anselm`s Apologetic, Ch. I, 152.

[67]. Willard Van Orman Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, in From a Logical Point of View (New York: Harper & Row, 1966), 22.

[68]. Ermanno Bencivenga, “A New Paradigm of Meaning”, in Looser Ends, The Practice of Philosophy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 62-79.