

پروسلوگیون (خطابیه‌ای در باب اثبات وجود خدا)

آنسلم قدیس

پیشگفتار از استاد مصطفی ملکیان

ترجمه افسانه نجاتی



قصیده سرا



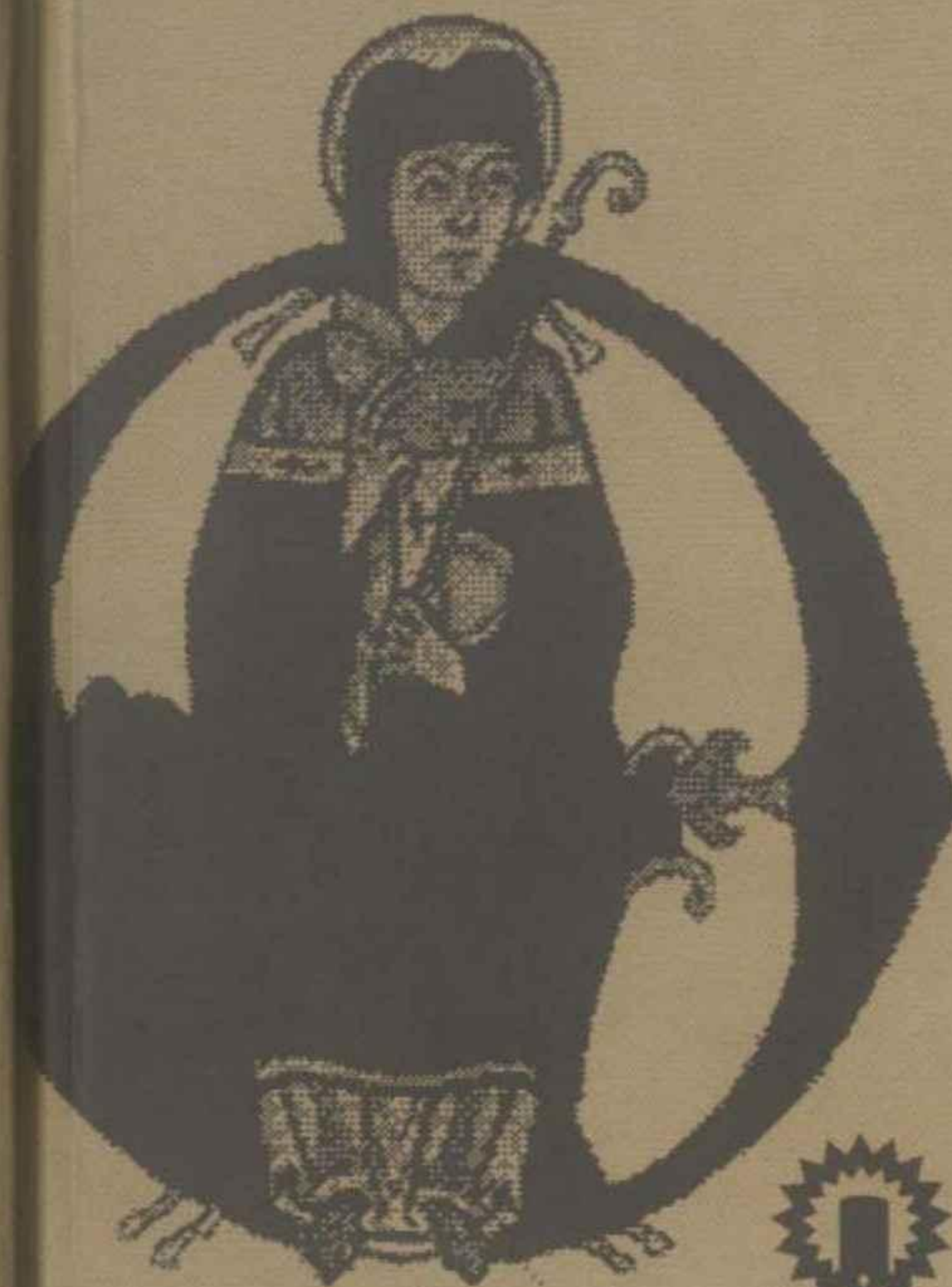
پروسلوگیون (خطابیه‌ای در باب اثبات وجود خدا)

آنسلم قدیس

ترجمه افسانه نجاتی



قصیده سرا



قصیده سرا شابک ۹۷۸-۹۶۴-۸۶۱۸-۲۴-۲

الها! اینک به خوبی می دانم و تو را شاکرم که در من
ش خودت را آفریده‌ای تا تو را به یاد آورم، تا به تو
دیشم، تا تو را دوست بدارم؛ لیکن نقش تو چندان
سایش رذایل رنگ باخته است و چندان به دود
ماصی تار گشته است که اگر تو آن را برنسازی و
ملاح نکنی به مقصودش دست نتواند یازید. پروردگارا!
در صدد رسوخ به مرتبه علو تو نیستیم؛ چه، به هیچ
ی فراست من همپایه علو تو نیست، اما برآنم تا بر
نیقت تو که دلم بدان باور دارد و علاقه، نظر کنم. من
م را برای ایمان نمی جویم، بلکه ایمان می آورم تا
همم؛ چه بر این باور نیز هستم که اگر ایمان
ورم (لاجرم) ادراک نخواهم کرد.

پروسلوگیون

(خطابیه ای

در باب اثبات

وجود خدا)

آنسلم قـدیس

ترجمه افسانه نجاتی

پروسلوگیون

(خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا)

آنسلم قدیس

ترجمه افسانه نجاتی

مقابله با متن فرانسوی: سوسن شریعتی

طراح کتاب: مریم عنایتی

نظارت فنی: نقی سیف

آماده‌سازی و نظارت بر چاپ: انتشارات قصیده‌سرا

چاپ اول: ۱۳۸۶

چاپ: سحاب

تعداد: ۱۵۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

۲۸۰۰ تومان

تلفن: ۷۷۵۳۲۴۲۵-۷۷۵۳۰۳۵۳

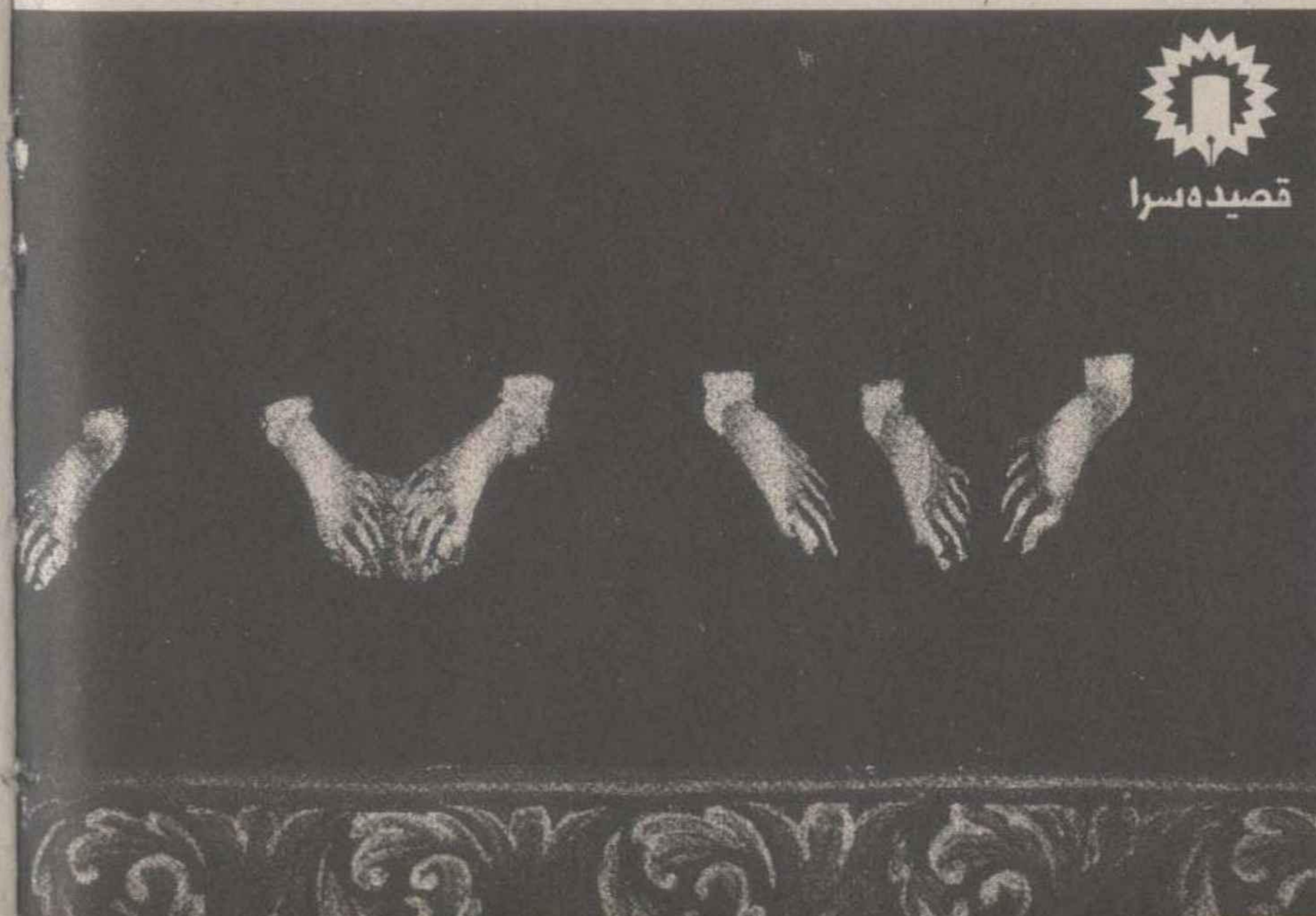
صندوق پستی ۱۵۸۷۵-۶۳۵۴

پست الکترونیک: ghasidehsara@hotmail.com

فروش اینترنتی: iketab.com



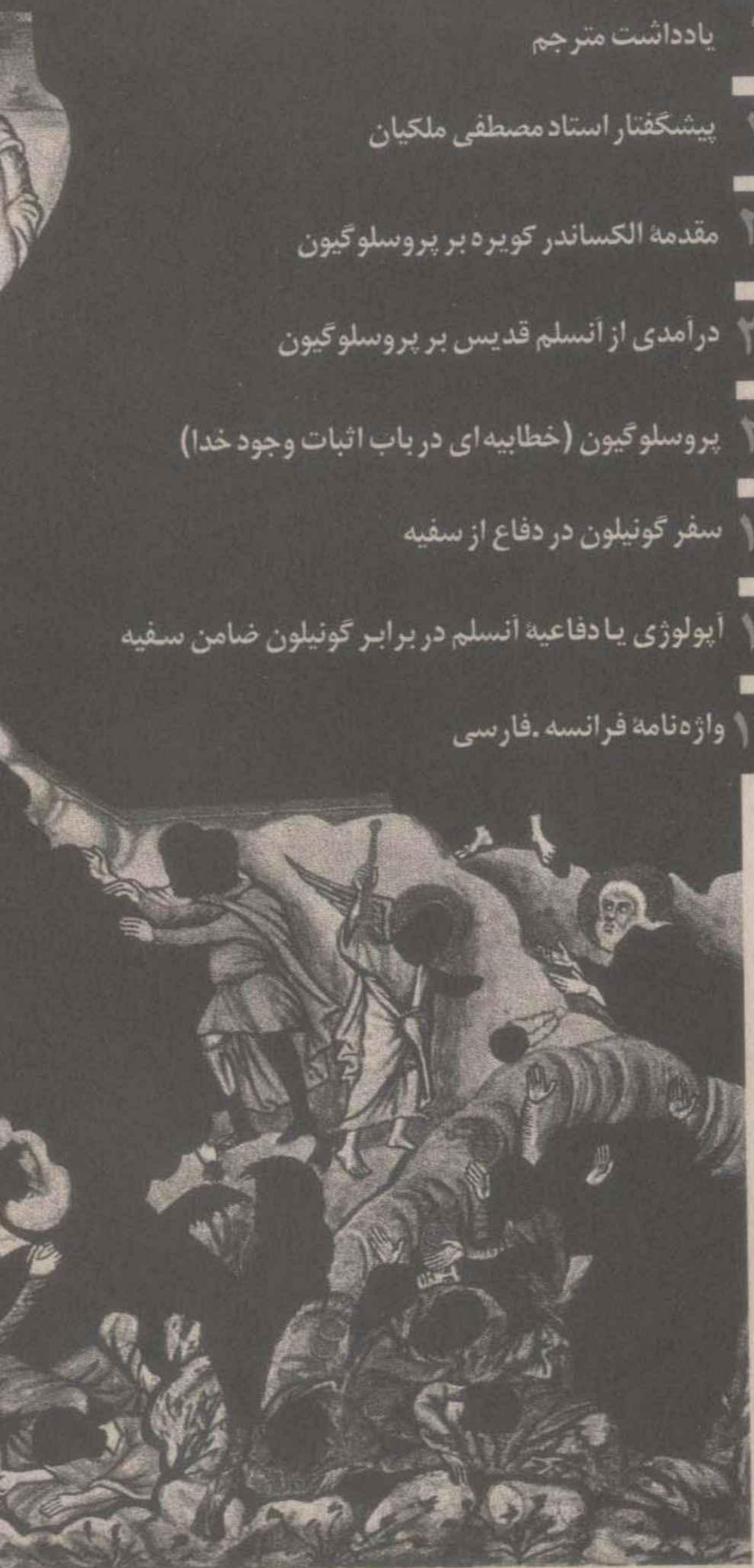
قصیده‌سرا



Anselme, Saint
پروسلوگیون (خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا) / نویسنده سنت آنسلم، مترجم افسانه نجاتی - تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۶.
۱۵۲ ص. (دین و عرفان: ۱۷)
ISBN ۹۷۸-۹۶۴-۸۶۱۸-۲۴-۲ ۲۸۰۰۰ ریال
Proslogion Liber gaunilonis pro insipiente
عنوان به انگلیسی
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
۱. آنسلم قدیس ۱۱۰۹.۱۰۳۳ م. نقد و تفسیر، Saint Anselme، ۲. مسیحیت، ۳. خدا، اثبات، الف. نجاتی، افسانه، ۱۳۴۲. مترجم، ب. عنوان، ج. عنوان: خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا.
۲۱۲/۱ ب ۸۴ الف / ۷۶۵ B
۱۳۸۵
کتابخانه ملی ایران
۸۳۳۷۸۴۳ م

فهرست

- ۹ یادداشت مترجم
- ۱۱ پیشگفتار استاد مصطفی ملکیان
- ۲۹ مقدمه الکساندر کویره بر پروسلو گیون
- ۳۵ درآمدی از آنسلم قدیس بر پروسلو گیون
- ۳۹ پروسلو گیون (خطابه ای در باب اثبات وجود خدا)
- ۱۰۵ سفر گونیلون در دفاع از سفیه
- ۱۱۴ آپولوژی یا دفاعیه آنسلم در برابر گونیلون ضامن سفیه
- ۱۴۶ واژه نامه فرانسه. فارسی



یادداشت مترجم

پروسلوگیون آنسلم قدیس را از آنجا که در مبانی با اعترافات آگوستین قدیس^۱ موافقت تام دارد - و هر دو ایمان را مقدمه فهم تلقی می کنند و به اثبات این مهم همت می گمارند، تالی اعترافات دانسته اند و مطالعه این هر دو اثر را اهالی فلسفه قرون میانه و نیز زعمای الاهی دان به پژوهشگران حیطه هایی از این دست و حتا علاقه مندان غیرمتخصص، فراوان سفارش کرده اند.^۲ از آنجا که ترجمه فارسی اثر مذکور در دسترس فارسی زبانان نبود، ترجمه آن را به زبان فارسی دستور کار خود قرار دادم؛ با علم به اینکه ترجمه متنی چنین، تاسک لغزنده ای است که چه فراوان مترجم فارسی را - خصوصاً اگر کسی باشد چون من نوپا - دچار لغزش می کند. متن پایه برای این ترجمه، نسخه الکساندر کویره^۳ است که شامل پروسلوگیون، سفر گونیلون در دفاع از سفیه و نیز دفاعیه آنسلم برابر گونیلون می باشد و این سه بخش به همراه نسخه لاتین اثر به همت ژ. ورن^۴ ناشر فرانسوی آثار فلسفی در پاریس به زیور طبع آراسته شده است. چیرگی کویره بر این عرصه البته بر کسی پوشیده نیست و چنانکه در مقدمه کتاب حاضر آورده است تمامی نسخ موجود را مطمح نظر قرار داده تا ویراستی در خور و قابل اعتماد پدید آورد.

گفتنی است که دایره لغوی چنین متونی گزینه های خاصی را می طلبد و برای آنکه سلیقه مترجم در انتخاب واژگان فارسی، متن اصلی را دچار تعلیق نکند تصمیم بر آن شد تا برخی از این واژگان در پایان کتاب درج و از این رهگذر دیدگاهها و پیشنهادهای اصلاحی اساتید فن دریافت شود. عبارات و واژگانی که در میان دو کمان آمده برداشت و افزوده مترجم فارسی است و واژگان و عبارات میان دو قلاب، حاصل قلم مترجم فرانسه. دیگر اینکه در نسخه کویره نشانی آیات به تمام درج نشده بود و لازم آمد برای یافتن این نشانیها به ترجمه انگلیسی اثر نیز نظری افکنده شود. به هر حال کاری بود خطیر و باری بود گران که توفیق اندکم را در این مهم مدیون الطاف استاد گرامی جناب آقای دکتر مصطفی ملکیان هستم و پیشنهادات و رهنمودهای ارزشمند جناب آقای دکتر احسان شریعتی و نیز همدلیهای بی بدیل دوست دیرینه ام سرکار خانم سوسن شریعتی؛ از این رو تقدیم سپاسهای قلبی خود را به پیشگاه این گرامیان، سرلوحه ترجمه فارسی این اثر قرار می دهم.

افسانه نجاتی

تیرماه ۱۳۸۵

۱. ترجمه افسانه نجاتی، نشر پیام امروز، ۱۳۸۵، چاپ دوم.

۲. برای اطلاع بیشتر، ک. فلاسفه بزرگه بریان مکی، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲، چاپ اول، صص ۹۴ و ۹۵.

۳. Alexandre Koyré

۴. J. Vrin



پیش‌گفتار استاد مصطفی ملکیان

آنسلم قدیس^۱، یا آنسلم کنتربری^۲، الاهی‌دان و فیلسوف مدرسی ایتالیایی تبار انگلیسی (۱۰۳۴-۱۱۰۹ یا ۱۰۳۳)، که به سال ۱۰۹۳ به مقام اسقفی کلیسای کنتربری انگلستان انتصاب یافت، یکی از پرآوازه‌ترین فیلسوفان و الاهی‌دانان اروپای سده‌های میانه است. آوازه بلند او بیشتر به سه جهت است: یکی روش فکری و عقلی خاص او، که به روش «ایمان در جست‌وجوی فهم» معروف است و جانمایه تفکر اصحاب مدرسه^۳ است و از همین روی را «مؤسس حکمت مدرسی»^۴ خوانده‌اند، دیگری دلیل «وجودشناختی»^۵ او بر وجود خدا، که در رساله گفت‌وگو با دیگری^۶ آمده است، و سدیگر تنسیق‌ماندگار او از نظریه‌ای که رنج و مرگ مسیح بر فراز صلیب را جبران نیابتی گناهان همه آدمیان قلمداد می‌کند^۷ و در رساله چرا خدا به هیأت یک انسان درآمد^۸ مذکور افتاده است.^۹

از آنسلم قدیس یازده رساله یا گفت‌وگو، سه مراقبات (که حاصل خلوت کردن‌های آنسلم با نفس خودش اند و در سرتاسر آنها عشق شورانگیز به مسیح موج می‌زند)، نوزده نیایش، ۳۷۴ نامه، مجموعه‌ای از قطعات فلسفی، مجموعه‌ای از گفته‌ها، و مجموعه‌ای از تأملات در باب فضیلت بر جای مانده‌اند. یازده رساله یا گفت‌وگو، بازمانده از آنسلم به دو گروه فلسفی (شش اثر) و الاهیاتی (پنج اثر) تقسیم پذیرند. رساله‌های فلسفی عبارت‌اند از: گفت‌وگو با خود یا حدیث نفس یا تک‌گویی^{۱۰}، گفت‌وگو با دیگری یا خطاب به غیر^{۱۱}، در باب کارشناسی دستور زبان و ادبیات (که یگانه اثر آنسلم است که صبغه دینی ندارد)، در باب حقیقت، در باب اختیار، و در باب هبوط شیطان؛ و رساله‌های الاهیاتی وی

1. Saint Anselm
2. Anselm of Canterbury
3. Scholastics
4. father of Scholasticism
5. ontological
6. Proslogion
7. Satisfaction theory of the Atonement
8. Cur Deus homo
۹. درباره سه جهت بلندی گرفتن آوازه آنسلم قدسی، رجوع شود به: Adams, Marilyn McCord, "Anselm of Canterbury, St." in Honderich, Ted (ed.) *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 37. Adams, Marilyn McCord, "Anselm" in Audi, Robert (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd edition) (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 30.
10. Monologion
11. Proslogion

عبارت اند از: در باب تجسد کلمه الهی، در باب فیضان روح القدس، چرا خدا به هیأت یک انسان درآمد، در باب آبستنی عذرائی و گناهان نخستین، و در باب هماهنگی علم سابق الهی، تقدیر الهی، و فیض الهی با اختیار.

از میان یازده رساله آنسلم، مهم ترینشان عبارت اند از دو اثر فلسفی گفت و گوب با خود و گفت و گوب با دیگری و یک اثر الهیاتی چرا خدا به هیأت یک انسان درآمد.

آنسلم گفت و گوب با خود را، که به لحاظ ترتیب تاریخی، نخستین رساله فلسفی اوست، در ۱۰۷۶ به قلم آورد، و گفت و گوب با دیگری را یک سال بعد، در ۱۰۷۷. از انتشار گفت و گوب با دیگری دیری بر نیامده بود که شخصی به نام گونیلون^۱، که راهبی در دیر مارموتیه^۲ فرانسه بود، ردیه ای بر آن نوشت با عنوان در دفاع از آن احمق^۳. آنسلم، در گفت و گوب با دیگری، به آیه ۱ از مزمور چهاردهم و آیه ۱ از مزمور پنجاه و سوم مزامیر داود اشاره کرده بود که در آن آمده است: «احمق در دل خود می گوید که خدایی نیست» و گفته بود که حتا چنین احمقی نیز «چون درباره این موجودی که من از آن سخن می گویم - موجودی که چیزی بزرگتر از آن نتوان تصور کرد - سخن بشنود آنچه را می شنود فهم می کند، و آنچه فهم می کند در فاهمه او هست؛ اگر چه آن را موجود [در خارج] نمی داند» و از این دو نکته، یکی اینکه «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نتوان تصور کرد» قابل فهم است و دیگر اینکه آنچه قابل فهم است در فاهمه شخصی که آن را فهم کرده است وجود دارد، برای اثبات مدعای خود سود جسته بود، به همین مناسبت، گونیلون، به ردیه خود، عنوان در دفاع از آن احمق داد. آنسلم، در مقام پاسخگویی به اشکالات گونیلون، در ۱۰۷۸، رساله ای نوشت با عنوان جوابیه^۴ و

1. Gaunilo

2. Marmoutier

3. Pro insipiente

4. Responsio

5. ontological atgument

۶. مثلاً رجوع شود به:

Viola, Goloman, "Anslem of Canterbury" in Lacoste, Jean-Yves (de) Encyclopedia of Chtistian Theology (New York and London: Routledge, 2005). Vol. 1, p. 47.

که پیشنهاد می کند که دلیل آنسلم «برهان جدلی از طریق [مفهوم] عظمت» خوانده می شود.

درخواست کرد که، از آن پس، ردیه گونیلون و جوابیه او به آن نیز به گفت و گوب با دیگری منضم شوند و همه نسخه های گفت و گوب با دیگری، در آینده، به همراه این دو ضمیمه نشر یابند. از آن زمان به بعد اکثر قریب به اتفاق ویرایشها و چاپهای متعدد گفت و گوب با دیگری حاوی در دفاع از آن احمق گونیلون و جوابیه آنسلم نیز هستند. کتابی که اینک پیشاروی خواننده گرامی است، نیز، شامل ترجمه فارسی مترجم دانشور، سرکار خانم افسانه نجاتی، از این هر سه اثر است.

دو رساله گفت و گوب با خود و گفت و گوب با دیگری به حدی به ایضاح و نیز تکمیل یکدیگر کمک می کنند که می توان گفت که باید همراه با هم خوانده و مطالعه شوند (وای کاش مترجم گفت و گوب با دیگری ترجمه گفت و گوب با خود را نیز به اولی پیوسته بود). از این رو، هر گونه سخنی در باب گفت و گوب با دیگری در صورتی به صواب نزدیک تر خواهد بود که با توجه عمیق و دقیق به گفت و گوب با خود ادا شود. با این حال، من، در این نوشته، به گفت و گوب با خود نمی پردازم و به ذکر نکاتی چند درباره گفت و گوب با دیگری اکتفا می ورزم. بدین قرار، از این پس، «گفت و گو» کوه نوشت گفت و گوب با دیگری خواهد بود، و اگر ضرورت اقتضا کند که به گفت و گوب با خود نیز اشاره ای رود از آن با عنوان کاملش یاد خواهد شد.

واقع این است که گفت و گو، که، بی شک، مهم ترین اثر آنسلم است، رساله ای است که موارد ابهام، ابهام، و غموض در آن فراوانند و هم از این رو، از زمان انتشار آن تاکنون مترجمان، شارحان و مفسران در ترجمه و شرح، و تفسیر آن با یکدیگر اختلاف نظرهای بسیار داشته اند، کما اینکه این سخن که هیچ اثری از مجموعه آثار آنسلم به اندازه گفت و گو مناقشه انگیز و اختلاف افکن نبوده است قولی است که جمله آنسلم شناسان برآند. یگانه نکته ای که تقریباً مورد اتفاق نظر همه محققان این رساله است این است که در آن دلیلی بر وجود خدا اقامه شده است که از زمان کانت بدین سو، و به تبع خود کانت، دلیل وجود شناختی^۵ نامیده شده است؛ اگر چه بسیاری خود این نامگذاری کانت را نیز نادرست دانسته اند و گفته اند که این نام از مفاد دلیل آنسلم حکایت نمی کند. اما، قبل از اینکه، در ضمن چند نکته، به ذکر موارد اختلاف نظر محققان پردازم، ظاهراً چاره ای جز این نیست که نخست، گزارشی اجمالی از محتویات این رساله عرضه شود. بخش عمده این گزارش معطوف است به فصول اول تا چهارم (و مخصوصاً فصلهای دوم تا چهارم) رساله، زیرا، درست به



همان نحو که خود رساله مهم ترین اثر آنسلم است، از میان فصلهای بیست و شش گانه آن نیز، این چهار فصل مهم ترین و طبعاً، بحث برانگیز ترین فصول آنند و دلیل معروف به وجود شناختی نیز در همین فصلها پدیدار می شود. شک نیست که این گزارش نیز، خود، حاکی از شرح و تفسیر خاصی از رساله است و بنابراین، یگانه توصیف آن نیست، ولی به هر حال، خواننده را اجمالاً و تقریباً (نه تفصیلاً و تحقیقاً) با محتوای آن آشنا می کند.

در گفت و گو، قدیس آنسلم به اصطلاح «دلیل وجود شناختی» را، که از تصور خدا آغاز می کند و به خدا، به عنوان یک واقعیت، به عنوان امری موجود، می رسد، بسط می دهد. نقل می کند که تقاضای برادران ایمانی اش و ملاحظه ادله پیچیده و گونه گون مذکور در گفت و گو با خود او را به پژوهش در این باب کشانده اند که آیا نمی تواند دلیلی بیابد که، مستقلاً و منحصرأ، برای اثبات همه عقایدی که در باب جوهر الاهی داریم کفایت کند، به نحوی که یک دلیل واحد کار ادله کثیری را که در وجیزه سابق او [یعنی در گفت و گو با خود] آمده اند و یکدیگر را تکمیل می کنند انجام دهد. سرانجام، به این گمان رسید که چنین دلیلی را کشف کرده است. این دلیل را، هر چند خود آنسلم قدیس به شکل سخنی خطاب به خدا اظهار کرده است، می توان، برای تسهیل مطلب، به قالب قیاس درآورد:

خدا چیزی است که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد؛

اما چیزی که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد باید نه فقط در ذهن، و در تصور، بلکه در خارج نیز، وجود داشته باشد؛

بنابراین، خدا، نه فقط در تصور، و در ذهن، بلکه در خارج نیز، وجود دارد.

مقدمه کبری صرفاً حاکی از تصور خدا است، تصویری که آدمی، حتا اگر منکر وجود خدا باشد، از خدا دارد.

مقدمه صغری روشن است، زیرا اگر چیزی که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد فقط در ذهن وجود می داشت چیزی که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد نمی بود. [چون] چیزی بزرگتر از آن را می شد تصور کرد، و آن موجودی می بود که، علاوه بر تصور، در عالم واقع خارج نیز، وجود می داشت.

این برهان بر تصور خدا به عنوان چیزی که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد، یعنی به عنوان امری مطلقاً کامل، مبتنی است، و مراد از «خدا» نیز چیزی جز این نیست.

حال، اگر چنین موجودی فقط واقعیت ذهنی می داشت، یعنی فقط در تصور ذهنی ما وجود می داشت، باز موجودی بزرگتر را می توانستیم تصور کنیم، و آن موجودی می بود که صرفاً در تصور ما وجود نمی داشت، بلکه در عالم عین [نیز] وجود می داشت. پس، نتیجه می شود که تصور خدا، به عنوان کمال مطلق، بالضروره تصور یک موجود خارجی است؛ و آنسلم قدیس قائل است که، در این مورد، هیچ کس نمی تواند، در عین حال، هم تصور خدا را داشته باشد و هم وجود او را انکار کند. اگر کسی خدا را، مثلاً، یک ابرمرد تصور می کرد کاملاً حق داشت که وجود «خدا» به آن معنا را انکار کند، اما درواقع، منکر وجود عینی تصور خدا نمی بود. ولی، اگر کسی از خدا تصور درست می داشت، یعنی معنای لفظ «خدا» را تصور می کرد، درواقع، می توانست [صرفاً] به لقلقه لسان، وجود او را انکار کند، اما اگر بفهمد که لوازم این انکار کدام اند (یعنی لوازم این قول که موجودی که، به مقتضای ذاتش، باید وجود داشته باشد، یعنی واجب الوجود، وجود ندارد) و، با این حال، بر این انکار پای بفشرد، مرتکب تناقض آشکار شده است. فقط احمق *insipiens*، در دل خود، گفته است: «خدایی نیست». موجود مطلقاً کامل موجودی است که ذاتش با عین وجود یا بالضروره مستلزم وجود است، زیرا، در غیر این صورت، موجود کامل تری را می توان تصور کرد. موجود مطلقاً کامل واجب الوجود است؛ و واجب الوجودی که وجود نداشته باشد، تناقض است.

آنسلم قدیس می خواست دلیلی که اقامه کرده بود برهان همه عقایدی باشد که ما در باب الوهیت داریم، و چون این دلیل، با موجود مطلقاً کامل سروکار دارد، صفات خدا در نتیجه دلیل تلویحاً مندرج اند و کافی است از خود

1. opusculum

بپرسیم که لوازم تصور موجودی که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد کدام اند تا دریابیم که خدا باید قادر مطلق، عالم مطلق، کاملاً عادل و مانند اینها باشد. افزون بر این، آنسلم قدیس، در گفت و گو، در مقام استنتاج این صفات، به ایضاح مفاهیم مورد بحث نیز بذل توجه می کند. مثلاً خدا نمی تواند دروغ بگوید. آیا این نشانه فقدان قدرت مطلق نیست؟ آنسلم پاسخ می دهد، نه؛ بر دروغگویی توانا بودن را عجز باید نامید، نه قدرت، نقص باید نامید، نه کمال. اگر خدا می توانست به نحوی عمل کند که با ذاتش ناسازگار باشد، این به معنای فوران قدرت او می بود. البته، می توان اشکال کرد که پیشفرض این سخن این است که ما از قبل می دانیم که ذات خدا چیست یا مستلزم چیست. و حال آن که چیستی ذات خدا دقیقاً همان مطلبی است که باید روشن شود. اما آنسلم قدیس قاعداً جواب می دهد که قبلاً اثبات کرده که خدا کامل علی الاطلاق است و بنابراین هم قادر مطلق و هم صادق است. مسئله صرفاً این است که روشن کنیم قدرت مطلق یا کمال واقعاً چه معنایی دارد و نادرستی تصور خطا از قدرت مطلق را نشان دهیم.

دلیلی را که آنسلم قدیس در گفت و گو اقامه کرده بود، گونیلون راهب در در دفاع از آن احمق، مورد حمله قرار داد. گونیلون، در این رساله، اظهار داشت که تصویری که ما از یک چیز داریم ضامن وجود خارجی آن نیست و آنسلم قدیس مرتکب عبور غیر مجاز از مرتبه منطق به مرتبه واقعیت شده است. ما هم می توانیم بگوییم که زیباترین جزایر ممکن باید در جایی وجود داشته باشد، زیرا ما می توانیم آن را تصور کنیم. قدیس ما، در جوابیه، مشابهت [میان بزرگترین موجود متصور و زیباترین

1. Copleston, Frederick A History of Philosophy (London: Burns and Oates Ltd, 1969), Vol. II (Augustine to Scotus), pp. 161-4

2. Adams, Marilyn MacCord, "Anselm", p. 31.

۳. بسیاری از شارحان معتقدند که مراد آنسلم از «بزرگتر» همان «کامل تر» است. از جمله رجوع کنید به:

Hick, John, "Ontological Argument for the Existence of God" in Edwards, Paul (ed.) The Encyclopedia of Philosophy (New York: Macmillan Publishing Co, Inc. and The Free Press, 1972), Vol. 5, p. 538.

آنسلم، در فصل دوم رساله، در تعریف خدا، از لفظ و مفهوم «بزرگتر» سود می جوید و مثلاً در فصلهای چهاردهم و هجدهم، از لفظ و مفهوم «بهتر».

4. De Libero Arbitrio

جزیره ممکن] را، بحق، انکار کرده زیرا اگر تصور خدا تصور یک موجود مطلقاً کامل است و اگر کمال مطلق مستلزم وجود است، این تصور تصور یک موجود خارجی و دارای وجود ضروری است، و حال آن که تصور حتّاً زیباترین جزایر تصور چیزی که باید وجود داشته باشد نیست؛ و حتّاً در مرتبه صرفاً منطقی نیز این دو تصور با یکدیگر برابر نیستند. اگر خدا ممکن است، یعنی اگر تصور واجب الوجود مطلقاً کامل حاوی تناقضی نیست، خدا باید وجود داشته باشد، زیرا سخن گفتن از یک واجب الوجود صرفاً امکانی، معنای «مُحَصَّل و معقولی ندارد (تناقضگویی است)، و حال آنکه در سخن گفتن از جزایر زیبای صرفاً امکانی، تناقضی نیست. اشکال عمده به برهان آنسلم قدیس، که بر دکارت هم وارد شد و لایب نیتس در رد آن کوشید، این است که ما به نحو پیشین نمی دانیم که تصور خدا، یعنی تصور کمال لایتناهی و مطلق، تصور یک موجود امکانی است؛ یا چه بسا در این تصور، تناقضی نبینیم، اما به گفته اشکال کنندگان این امکان «سلبی»، عین امکان «ایجابی» نیست، و نشان نمی دهد که واقعاً در این تصور تناقضی نیست. اینکه در این تصور تناقضی نیست فقط وقتی روشن می شود که به نحو پسین نشان داده باشیم که خدا وجود دارد.^۱

در سایر فصلهای گفت و گو، یعنی در فصول ۵ تا ۲۶، آنسلم می کوشد تا نشان دهد که خدا «این موجود عینی بی نهایت ارجمند ذاتاً هر آن چیزی است که - در شرایط مساوی - بودنش از نبودنش بهتر است. و بنابراین، ذاتاً حی، حکیم، قادر، صادق، عادل، مقدس، غیرمادی [= مجرد]، ثابت، و سرمدی، و حتّاً به نحوی وصف ناپذیر که خاص خود است مصداق اتم و اکمل خیرات محسوس، یعنی زیبایی، هماهنگی، شیرینی، و هیأت و ترکیب خوشایند و دلپذیر است.^۲»

اینک، که گزارشی اجمالی از محتویات گفت و گو عرضه شد، نوبت آن است که به ذکر موارد اختلاف نظر محققان در تحلیل این رساله بپردازم. این موارد را در چند فقره می گنجانم:

۱. خاستگاه توصیف تعریف خدا به «چیزی که بزرگتر (= کامل تر) یا بهتر از آن را نمی توان تصور کرد» کجاست؟

و آنسلم این توصیف تعریف را از کجا آورده است؟

بعضی بر این رفته اند که توصیف آنسلم تعریفی را که اگوستین قدیس، در رساله اراده آزاد^۳ از خدا عرضه کرده و او را «کسی که برتر از او چیزی نیست» دانسته است

اصلاح کرده است و به جای اینکه خدا را کامل ترین موجودی که وجود دارد قلمداد کند، او را موجودی که کامل تر از او حتا قابل تصور نیست تلقی کرده است. اما بعضی دیگر، بحق، گفته اند که توصیف تعریف آنسلم دقیقاً و عیناً توصیف تعریفی است که اگوستین، در اعترافات، دفتر هفتم، بند ۴ آورده است: «هرگز کسی نتوانسته است و نخواهد نتوانست که چیزی را تصور کند که از تو بهتر باشد»^۱.

۱. مثلاً: Hick, op. cit, p. 539.

۲. مثلاً: Hopkins, Jasper, "Anselm of Canterbury" in Craig, Edward (ed.) Routledge Encyclopedia of Philosophy (London and New York: Routledge, 1998), Vol. 1, p. 286.

۲. آنسلم، درباره خدا با توصیف / تعریف مذکور، با که سخن می گوید؟ مخاطب آنسلم، در گفت و گو، کیست؟ تقریباً همه شارحان همداستانند در اینکه منظور آنسلم از اینکه به رساله خود عنوان Proslogion (= خطاب) داده این بوده است که مطالب این رساله خطاب او، یا خطاب جان آدمی، به خدا است و بنابراین، مخاطب این گفت و گو خدا است.^۲ «سبک گفت و گو از سبک اگوستین در اعترافات تقلید می کند، که در آن جان آدمی در همان حال که به تفکر و تأمل نیایشگرانه و استغاثه آمیز مشغول است خدا را می خواند»^۳.

و نیز: Evans, G. R., "Anselm of Canterbury" in Fitzgerald, Allan D. (ed.) Augustine, through the Ages (Cambridge: Eerdmans, 1999), p. 24.

۳. مثلاً رجوع کنید به: Hopkins, Jasper, op. cit, p. 283.

4. Hopkins, op. cit, p. 283.

درباره سبک اگوستین در اعترافات و نوع (genre) ادبی این اثر رجوع کنید به: کلارک، جیلین، اعترافات اگوستین، ترجمه رضا علیزاده، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۷۹.

یکی از شارحان آنسلم در باب وجه تسمیه گفت و گویی گوید: «آنسلم وقتی که در صدد برآمد که به آن عنوانی بدهد آن را Proslogion...

(خطاب) نامید، زیرا با خطاب به خداوست یا خطاب به خدا در مقام نیایش».

Weisheiff, James A., "Anselm" in Eliade, Mircea (ed.) The Encyclopedia of Religion (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 1, p. 305.

به نظر راقم این سطور، پذیرفتنی نیست کسی سخنی را که خطاب به خود می گوید

Proslogion، یعنی خطاب به غیر، بنامد؛ و انگهی، در این صورت، جای این پرسش

هست که چرا آنسلم یکی از دو کتابی را که هر دو را خطاب به خود نوشته است Monologion (= گفت و گو با خود، حدیث نفس، تک گوئی)

نامیده است، و دیگری را Proslogion؟

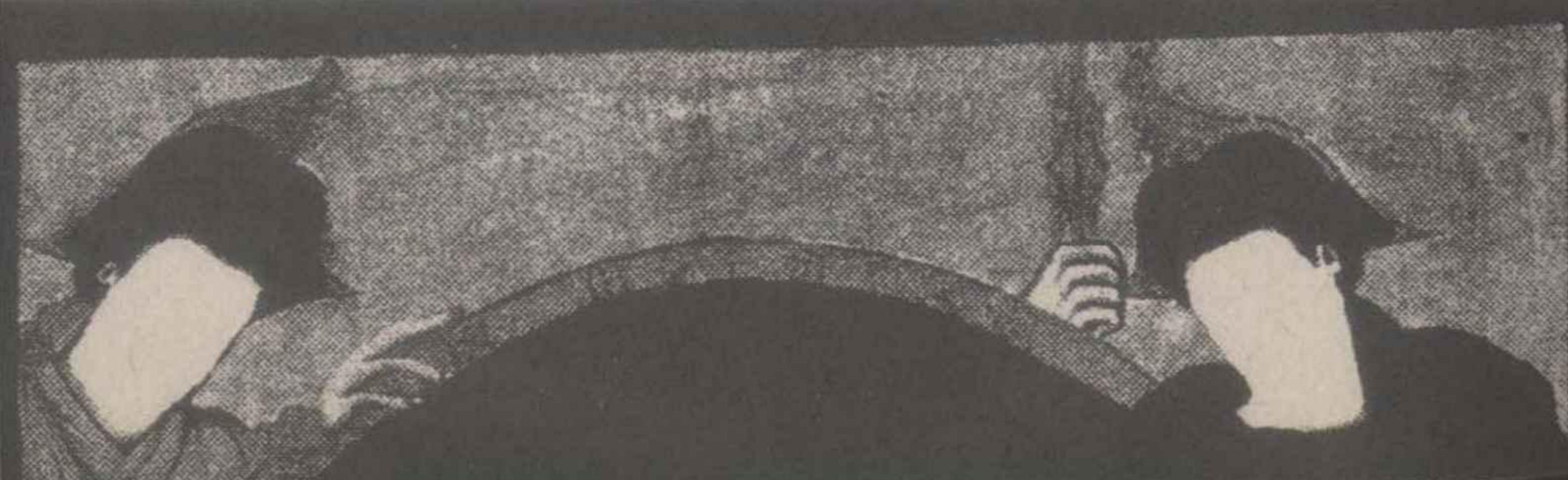
پاسخ این پرسش ظاهراً این است که مخاطبان گفت و گو مسیحیانند، کارل بارت^۵، الاهیدان سوویسی (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، یکی از انبوه شارحانی است که مخاطبان گفت و گو را مسیحیان می دانند. بارت آنسلم را الاهیدانی می داند که اعتقادات مسیحیان را حق تلقی می کند و این حقایق مسیحی را پیش فرض می گیرد و ادله خود را برای اثبات وجود خدا بر آنها مبتنی می سازد و طبعاً فقط می تواند با مسیحیان سخن گوید که آن اعتقادات را حق می دانند.^۶ این رأی با تصریح خود آنسلم به اینکه در آغاز رساله خود (quaerens intellectum Fides) (= ایمان در جست و جوی فهم / بصیرت) نامیده بوده است سازگاری کامل دارد. مضمون «ایمان در جست و جوی فهم / بصیرت»، که از یکی از مواعظ اگوستین قدیس گرفته شده است و نسب آن به کتاب اشعیانی، باب هفتم، آیه ۹ می رسد^۷، به صراحت نشاندهنده تقدم ایمان بر فهم / بصیرت است.

5. Karl Barth
۶. رجوع کنید به: Barth, Karl, Anselm: Fides Quaerens Intellectum: 2nd edition, (London, 1960).

۷. این آیه در تورات هفتادگانی، یعنی نخستین ترجمه تورات به زبان یونانی باستان، و تحریر عام کتاب مقدس مسیحیان به صورتی آمده است که ترجمه فارسی آن چنین می شود: «اگر باور نکنید نخواهید فهمید»؛ اما در نسخه شاه جیمز کتاب مقدس به صورتی آمده است که ترجمه فارسی آن چنین می شود: «اگر باور نکنید هر آینه ثابت نخواهید ماند». در ترجمه قدیم کتاب مقدس به زبان فارسی نیز همین صورت اخیر را می بینیم.

۸. رجوع کنید به: Evans, G. R., op. cit, p. 24
9. Teselle, Eugene, "Faith" in Fitzgerald, Allan D. (ed.) op. cit, pp. 347-8.

با توجه به اینکه خود آنسلم گفته است چیزی که اگوستین با آن مخالف باشد بر قلمش جاری نشده است^۸، شاید بتوان مراد دقیق او را از مضمون «ایمان در جست و جوی فهم» همان مراد اگوستین دانست؛ و اگوستین از آیه «اگر باور نکنید نخواهید فهمید» سه نکته اساسی استنباط می کند: «۱. سعی در جهت کسب علم یا فهم بدون باور... سعی ای بی حاصل است. ۲. ایمان یکی از منازل طریق علم است و هنوز به حد فهم نرسیده است، بلکه در جست و جوی آن است، و فهم فقط از راه ایمان حاصل می آید... ۳. طلب علم، با این شرایط، نه فقط جایز است بلکه اعتبار مستقلی کسب می کند و از حد ایمان صرف در می گذرد»^۹. چرا بدون ایمان کسب علم یا فهم امکانپذیر نیست؟



(مفاد نکته اول) زیرا، به نظر آنسلم، اولاً: قیاس ناپذیری وجودی ای میان خدا و مخلوقات هست و، از این لحاظ، خدا، برای همیشه، تا حدی از دسترس ذهن یا عقل ما بیرون است؛ و ثانیاً: آثار و نتایج گناه نیز مانع سیر ما در جهت کسب علم یا فهم می شوند. پس، باید نخست ایمان بیاوریم، یعنی تسلیم تادیب و تربیت همه جانبه ایمان بشویم تا نفوسمان تمرکز بیابند و در مسیر و جهت صحیح قرار بگیریم و در استفاده از قوای ذهنی و عقلی از نظام و نسق درستی پیروی کنیم.^۱

چرا ایمان دونپایه تر از علم و فهم در جست و جوی آن است؟ (مفاد نکته دوم) زیرا، باز به نظر آنسلم، ایمان صرف تصاحب منفعلانه سخن خدا است و علم و فهم، هضم و جذب فعالانه سخن اوست. مؤمن وقتی که از طریق سؤال، اشکال و اغراض، و به محک دلیل زدن موضع متعارض فکری، در صدد برمی آید که آنچه را باور دارد فهم کند به حق شناسی و سپاسگزاری فعالانه از خدا دست می یازد.^۲

چرا علم از حد ایمان صرف در می گذرد و اعتباری مستقل به دست می آورد؟ (مفاد نکته سوم) زیرا آنچه را مؤمن باور دارد از گزند و آسیب شکست و انکار مصون می دارد. آنسلم، در پایان فصل چهارم گفت و گو، می گوید: «تو را سپاس می گویم، ای خداوند فیاض، تو را سپاس می گویم، زیرا آنچه را پیشتر، به مدد فضل و کرم تو، باور داشتم، اکنون به یمن اشراق تو، چنان فهم می کنم که حتا اگر نمی خواستم باور کنم که تو وجود داری نمی توانستم فهم نکنم که راست است که وجود داری.»

بنابراین، اقتضای برنامه یا طرح «ایمان در جست و جوی فهم»، که به نظر آنسلم، هر مسیحی ای باید در پیش بگیرد، این است که مسیحیان بکوشند تا همه آنچه را باور دارند، تا آنجا که برای عقل بشری امکان دارد، عقلاً و منطقاً فهم و درک کنند؛ یعنی فاهمه خود را در جهت فهم حقایق مسیحی به کار گیرند. به کارگیری نیروی استدلال در خصوص باور به وجود خدا منجر به اثبات عقلی وجود خدا می شود. این واقعیت که وجود خدا با عقل بشری قابل اثبات است اگر با میل به فهم همه آنچه باور داریم توأم شود (و این میل میلی است که سعی در جهت ارضای آن وظیفه مسیحی ای است)، طبعاً به کوشش برای اثبات سایر باورهای مسیحی می انجامد. مسیحیان، نخست، ایمان می آورند و برای سخن خدا حجیت قایل می شوند و بدان تعبید می ورزند و آنگاه باید بکوشند تا داده های ایمانی را فهم و رازهای ایمانی را اثبات کنند. کوشش برای فهم داده های ایمانی و اثبات رازهای ایمانی نیز بدین

۱. رجوع کنید به: Adams, Marilyn McCord, "Anselm" in op. cit, p. 32.
و نیز: Adams, Marilyn McCord, "Anselm of Canterbury, st" in op. cit, p. 38.
۲. رجوع کنید به: Adams, "Anselm" in op. cit, p. 32.
و نیز: Adams, "Anselm of Canterbury, St" in op. cit, p. 38.
۳. رجوع کنید به: Copleston, Frederick, op. cit, pp. 156-8.

جهت نیست که این رازها قبلاً از سر ایمان و تعبید پذیرفته نشده اند؛ یا اگر قدرت اثبات آنها را نیافتیم باید رد شوند، بلکه فقط بدین جهت است که ما مسیحیان وظیفه داریم که میل به فهم همه باورهای خود را ارضا کنیم. البته مسیحیان اگر نتوانستند ادله قاطع و خدشه ناپذیر برای باورهای خود بیابند، هرگز آن باورها را رد نمی کنند؛ زیرا مساعی فکری و عقلی آنان فقط معطوف به فهم آموزه های دینی شان است، نه اینکه قبول آموزه های دینی شان متوقف بر اثبات عقلی آنها باشد. مساعی فکری و عقلی مسیحیان حتا نباید معطوف به رازدایی از جزئیات دینی باشد، بلکه باید در جهت غوریابی آنها، بسط و تفصیل آنها، و تشخیص لوازم منطقی آنها، در حد توان عقل بشری باشد.^۳

آیا برنامه یا طرح «ایمان در جست و جوی فهم»، به صورتی که تفسیر شد، پذیرفتنی و معقول است یا نه؟ کسانی، از میان فیلسوفان و الاهیدانان، به این سؤال جواب منفی داده اند و بر آن رفته اند که این رأی چیزی جز نوعی استعفای عقل نیست. چرا که معقول نیست که کیش و آیینی را کور کورانه بپذیریم به امید اینکه روزی از آن سر در آوریم. اما کسان دیگری به پرسش مذکور پاسخ مثبت داده اند. از این گروه اخیر، بعضی نامعقول نمایی رأی آنسلم (و اگوستین) را معلول این دانسته اند که ما امروزیان، به خطا، «ایمان» مورد نظر آنسلم (و اگوستین) را به معنای کنونی این لفظ می گیریم: «گفته آنسلم [یعنی credo ut intellegam]، در واقع، باید به این صورت ترجمه شود: «ملتزم می شوم تا بفهمم.» در آن زمان، واژه credo هنوز گرایش عقلی و فکری ای را که امروز واژه «باور» دارد پیدا نکرده بود، بلکه به معنای

نگرشی اعتمادآمیز و وفادارانه بود.^۱ و بعضی دیگر، حتّاً با اینکه credo را به معنای «باور» امروزین گرفته‌اند، رأی آنسلم را تصویب کرده‌اند. مثلاً مکی^۲ به رغم اینکه استدلال آنسلم را در گفت و گو، بی اعتبار و غیر صحیح می‌داند، مضمون «ایمان در جست و جوی فهم» را معقول و حتّاً گریزناپذیر می‌بیند: «آنسلم کار را با ایمان به خدا آغاز کرد، اما امید داشت که برای این عقیده پشتوانه مستدلی بیابد، و به گمان خودش یافت. این رویه‌ای کاملاً درخور است. درواقع، چنانکه ویلیام جیمز^۳ پراگماتیست و تجربه‌گرای امریکایی نشان می‌دهد، همه اصناف متفکران باید به چنین کاری دست یازند. همه ما کار را با باورهای طبیعی و متعارف آغاز می‌کنیم - مثلاً، عقیده به یک جهان مادی، به وجود اذهان و نفوسی غیر از ذهن و نفس خودمان، به پاره‌ای از اصول اخلاقی و بسیاری دیگر. ما نمی‌توانیم بدون این عقاید زنده بمانیم. اما این کافی نیست برای اینکه آنها را صرفاً باورهای طبیعی قلمداد کنیم و به حال خود وانهمیم، زیرا این باورها، به همین جهت که طبیعی‌اند، در معرض مناقشات شکاکانه‌اند؛ باور طبیعی یا ایمان، برای ردّ شکاکیت باید در جست و جوی فهم و پشتوانه مستدل باشد.»^۴

۳. آنسلم، درباره خدا، با مخاطبان گفت و گو چه می‌گوید؟ بعضی، براساس تفسیری که از جمله آغازین فصل دوم گفت و گو دارند، مدعی‌اند که «هدف آنسلم اثبات وجود خدا نیست، بلکه وی می‌خواهد نشان دهد که خدا، که او به وجودش باور دارد، به نحوی متفاوت با نحوه وجود همه موجودات متناهی وجود دارد؛ یعنی وجود خدا چنان حقیقی و سرمدی و ثابت است که عدم وجودش را حتّاً تصوّر نمی‌توان کرد. در قیاس با این نحوه وجود،

1. Armstrong, Karen. *A History of God: The 4000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 202.
2. J. L. Mackie
3. William James
4. Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 6. See also pp. 214-5
5. Stolz
6. Hopkins, op. cit, p. 288.
7. Campbell
8. Ibid
9. Charles Hartshorne
۱۰. این کتاب هارتسهورن اختصاصاً در باب برهانهای آنسلم است: Hartshorne, Charles, *Man's Vision of God* (New York Harper and Row Inc., Publishers, 1941).
11. Norman Malcolm
12. Hopkins, op. cit, p. 288

موجودات متناهی در حکم عدم‌اند. بر طبق این تفسیر که نخستین بار اشتولتس^۵ عرضه کرد (در ۱۹۳۳) و سپس بسیاری دیگر آن را به صورت جرح و تعدیل شده‌ای تکرار کردند، گفت و گو، در اصل، کاری است در حوزه الاهیات عرفانی.^۶

کمبل^۷ آنسلم را در حال تحلیل یک فعل گفتاری می‌بیند و می‌گوید: «دلیل آنسلم نشان می‌دهد که اگر کسی از چیزی که بزرگتر از آن را نمی‌توان تصوّر کرد سخن بگوید، ملتزم می‌شود به اینکه بگوید که چنان چیزی وجود دارد،... اما هیچ چیز مانع از این نمی‌شود که منکر خدا از سخن گفتن از چیزی که بزرگتر از آن را نمی‌توان تصوّر کرد امتناع ورزد.»^۸ یعنی اگر کسی درباره چنان چیزی سخن بگوید از قبول وجود آن گزیر و گریزی ندارد، اما خدا ناباوران مجبور نیستند که درباره چنین چیزی سخن بگویند تا ملزم به اعتراف به وجود آن شوند.

بعضی دیگر قصد آنسلم را اقامه برهان بر وجود خدا می‌دانند اما درباره تعداد براهین اقامه شده، جای هر برهان در گفت و گو و مفاد و محتوای برهان / براهین اختلاف نظر دارند. ظاهراً چارلز هارتسهورن^۹ فیلسوف امریکایی، نخستین کسی است که (در ۱۹۴۱) مدعی شد که آنسلم بیش از یک برهان اقامه کرده است و نقدهای سستی بر دلیل وجود شناختی فقط بر یکی از آن دو برهان واردند.^{۱۰} نورمن ملکم^{۱۱}، فیلسوف امریکایی (۱۹۱۱-۹۰) نیز در (۱۹۶۰) مدعی شد که آنسلم بیش از یک برهان اقامه کرده است و برهان او در فصل دوم با برهانش در فصل سوم و جوابیه تفاوت دارد و برهان اخیر قوی‌تر از برهان اول است، زیرا «محتاج این پیشفرض قابل مناقشه نیست که صرف وجود یک کمال است. در عوض، این پیشفرض پذیرفتنی را دارد که وجود ضروری از وجود به امکانی برتر است.»^{۱۲}

به نظر ملکم، برهان اول با برهانی که دکارت بعدها اقامه کرد و همان طور که کانت بحق می‌گفت، قاطع نیست، بلکه مردود است، تفاوت جوهری و ذاتی ندارد؛ اما برهان دوم، که در مقام اثبات وجود ضروری خدا، و نه صرف وجود او است، از صحت تمام برخوردار است.

۴. به فرض اینکه آنسلم در مقام اقامه برهان بر وجود خدا است، برهان / براهین او معتبر است / اند یا نه؟

در بیش از نهصد سال گذشته، در حوزه فرهنگ غرب، کمتر فیلسوف یا الاهدان برجسته‌ای سراغ داریم که به استدلال آنسلم عطف توجه نکرده باشد و به پرسش

بالا پاسخی، مثبت یا منفی، نداده باشد. اشاره به پاسخهای بعضی از فیلسوفان یا الاهیدان شاخص تربی مناسب نخواهد بود.

قدیس توماس آکوینی، البته، همداستان با سنت الاهیدان مسیحی، معتقد بود که خدا واجب الوجود است؛ یعنی موجودی که عدمش محال است، و این اعتقاد بسیار نزدیک است به این ادعای آنسلم که کسی که از خدا تصور درستی داشته باشد منطقاً نمی تواند عدم او را تصور کند. اما توماس آکوینی احساس می کرد نمی توان از این اعتقاد دلیلی بر وجود خدا استخراج کرد، زیرا ما حاصل چنین دلیلی اثبات این مطلب خواهد بود که وجود خدا بدیهی است، و حال آنکه می دانیم که وجود خدا، لااقل برای انسانها، بدیهی نیست.

دکارت تقریباً همان برهان آنسلم را بر وجود خدا اقامه کرد، اگرچه آن را از ابداعات خود می دانست. چنین دلیلی، درواقع، با رویکرد فلسفی او هماهنگی بسیار داشت و کاملاً محتمل است که گفت و گوی آنسلم بر او ناشناخته بوده است. به عقیده دکارت، در امور مابعدالطبیعی، حقیقت به مدد عقل کشف می شود؛ و عقل، از نظر او، چیزی نیست جز صرف تحلیل تصورات واضح و متمایز. هر حقیقت مابعدالطبیعی ضروری یا شک ناپذیر است و هرچه از لحاظ مابعدالطبیعی کاذب باشد، محال هم هست. بنابراین، از صرف تصور خدا، به عنوان موجود بی نهایت کامل، می توان وجود او را، با برهانی مابعدالطبیعی، اثبات کرد.

درست همان طور که نخستین کسی که بر آنسلم اعتراض کرد، گونیلون، راهبی از دیر مارموتیه بود، اولین شخصی که بر دلیل دکارت اشکال وارد ساخت نیز کشیشی به نام کاتروس^۱ بود که دکارت نیز، مانند آنسلم، خطاب به او جوابیه ای نوشت. گروهی از فیلسوفان والاهیدانان معاصر او، و نیز پییر گاسندی^۲، کشیش، عالم، ریاضیدان، و فیلسوف فرانسوی (۱۵۹۲-۱۶۵۵) هم بر او ردیه نوشتند و او نیز به آنان جواب گفت.

اسپینوزا نیز بر وجود خدا برهانی اقامه کرد که با برهان دکارت تفاوت ماهوی و جوهری نداشت. تصور او از خدا این بود که خدا موجودی است که اگر وجود داشته باشد به مقتضای ذات خود وجود دارد، یعنی وجودش را از چیزی که خارج از خودش باشد نگرفته است. خدا، اگر بدین صورت تصور شود، نمی تواند وجود نداشته باشد و نمی توان تصور کرد که به وجود آید یا معدوم شود. اما، اسپینوزا خدا را، که موجودی

واجب و غنی بالذات است، با «جوهر» یعنی با خود واقعیت، یکی می دانست و معتقد بود که هرچه وجود دارد فقط در خدا وجود دارد و نمی تواند مستقل از خدا وجود داشته باشد.

لایب نیتس دلیل دکارت را معتبر اما ناقص می دانست چرا که امکان چیزی را که مدعی اثباتش بود مفروض گرفته بود. اگر موجود برتر، با تصویری که دکارت از آن داشت، چیزی می بود که نمی توانست در عالم واقع وجود داشته باشد، در آن صورت هیچ برهان کاملاً صوری نمی توانست وجود ضروری آن را اثبات کند. بنابراین، پیشنهاد لایب نیتس این بود که نخست نشان داده شود که چنین موجودی امکان وجود دارد تا براساس این امکان، و به مدد دلیل وجود شناختی، نتیجه گرفته شود که خدا وجود دارد.

کانت، که شاید بحق، معتقد بود که دکارت وجود را یک «کمال» و بنابراین، از «محمول»ها یا خاصه های خدا می دانسته است، استدلال کرد که پیشفرض اینکه چیزی اصلاً خاصه ای داشته باشد این است که وجود داشته باشد و بنابراین، خود وجود نمی تواند خاصه چیزی تلقی شود. عمدتاً بر اثر این استدلال کانت بود که این قاعده «وجود محمول نیست» رواج و مقبولیت یافت؛ اگرچه همین استدلال را گونیلون نیز، در مقام نقد دلیل آنسلم، کرده بود و آنسلم آن را بی ربط به دلیل خود دانسته و رد کرده بود. با این حال، از زمان کانت بدین سو، این موضوع مورد بحث و فحص فلسفی فراوانی واقع شده است و حتی کسانی که یقیناً و اثباتاً به دلیل وجود شناختی نیز کاری نداشته اند به آن پرداخته اند. از جمله برتراند راسل، در سده بیستم همین محمول نبودن وجود را در نظریه

1. Gaterus
2. Pierre Gassendi

اوصاف^۱ خود نشان داده است. مور^۲ نیز با وضوحی خارق العاده همین نکته را اثبات کرده است.

هگل به رغم نقد شدید و ویرانگری که کانت بر دلیل وجود شناختی وارد آورده بود، تقریری جدید از آن عرضه کرد که ماحصل آن این است: خود وجود، یا امر مطلق^۳ پیشفرض هرگونه وجود و هرگونه تفکر است. اگر موجودات متناهی وجود دارند، خود وجود موجود است. وقتی که موجودات تفکر می کنند، خود وجود به خود آگاهی می رسد؛ و در مقام استدلال به دلیل وجود شناختی، تفکر متناهی از خاستگاه نهایی خود که واقعیت آن را منطقاً نمی تواند انکار کند، آگاه می شود.

شوپنهاوئر همان نکته اساسی نقد کانت را، به زبان آسان‌یاب‌تر، تکرار کرد. یکی از واکنشهای رایج به دلیل وجود شناختی این است که رمز موفقیت این دلیل در «اثبات» نتیجه خود فقط این است که نخست آن نتیجه را به نحوی از انحا، در گوشه‌ای از مقدمات خود مخفی می کند و از این لحاظ، شوپنهاوئر این دلیل را به یک تردستی و چشم‌بندی تشبیه می کند که در آن آنچه برای خاطر به بهت و حیرت در انداختن تماشاگران از غیب حاضر شده است، از اول، پیش روی آنان بوده است، هرچند، تا وقت مقتضی، به دقت مخفی نگه داشته می شده است.

ویلیام آلستن^۴، فیلسوف امریکایی، از کوششهای سنتی برای ابطال دلیل وجود شناختی راضی نبود، اما خودش نیز این دلیل را صحیح نمی دانست و روش نوینی برای ابطال آن عرضه کرد.

فیندلی^۵، فیلسوف بریتانیایی، دلیلی وجود شناختی بر عدم وجود خدا را اقامه کرد و فیلسوفان را به شگفتی در

1. theory of descriptions
2. Moore
3. the Absolute
4. William P. Alston
5. J. N. Findlay
6. Alvin Plantinga
7. Paul Henle
8. William Rowe

۹. برای گزارش اجمالی دیدگاههای فیلسوفان والاهیدان در باب دلیل وجود شناختی عمدتاً از اثر زیر بهره گرفته‌ام: Plantinga, Alvin (ed.), *The Ontological Argument, From St. Anselm to Contemporary Philosophers* (London: Macmillan, 1968)
«درآمد» این کتاب که به قلم ریچارد تیلور (Richard Taylor) است بحث سودمندی درباره استدلال آنسلم دارد.
برای اطلاع بر تحلیل بسیار دقیقی از موارد خطای دلیل وجود شناختی سنتی رجوع کنید به: Barnes, Jonathan, *The Ontological Argument* (London: Macmillan, 1972).

انداخت. وی تصور خود را از خدا از سنت یهودی-مسیحی اخذ و اقتباس کرد و همداستان با آنسلم و سایر متفکران راست اندیش، بر این نکته پای فشرد که خدا، به عنوان موجودی که شایسته پرستش است، باید موجودی تصور شود مطلقاً ضروری و سرمدی که چنان است که اگر وجود داشته باشد باید به مقتضای ذات خودش وجود داشته باشد و وابسته به هیچ چیز دیگری نباشد سپس برخلاف لایب‌نیتس، استدلال کرد که یا چنین موجودی ممتنع الوجود است یا خود این تصور یهودی-مسیحی از خدایی معناست. بدین ترتیب، همان طور که آنسلم مدعی بود که وجود خدا را از خود تصور خدا استنتاج کرده است، فیندلی ادعا کرد که عدم وجود خدا را از خود همین تصور استنتاج می کند.

چارلز هار تسهورن، چنانکه گفته شد، از مدافعان برجسته دلیل وجود شناختی است و یکی از دو دلیلی را که در گفت و گوی آنسلم تشخیص داده است کاملاً صحیح می دانست.

نورمن ملکم نیز، چنانکه اشاره شد، یکی از روشن ترین و چشمگیر ترین دفاعها را از آنسلم به انجام رساند و یکی از دو دلیلی را که در گفت و گوی آنسلم تمیز داده است خدشه ناپذیر می دانست.

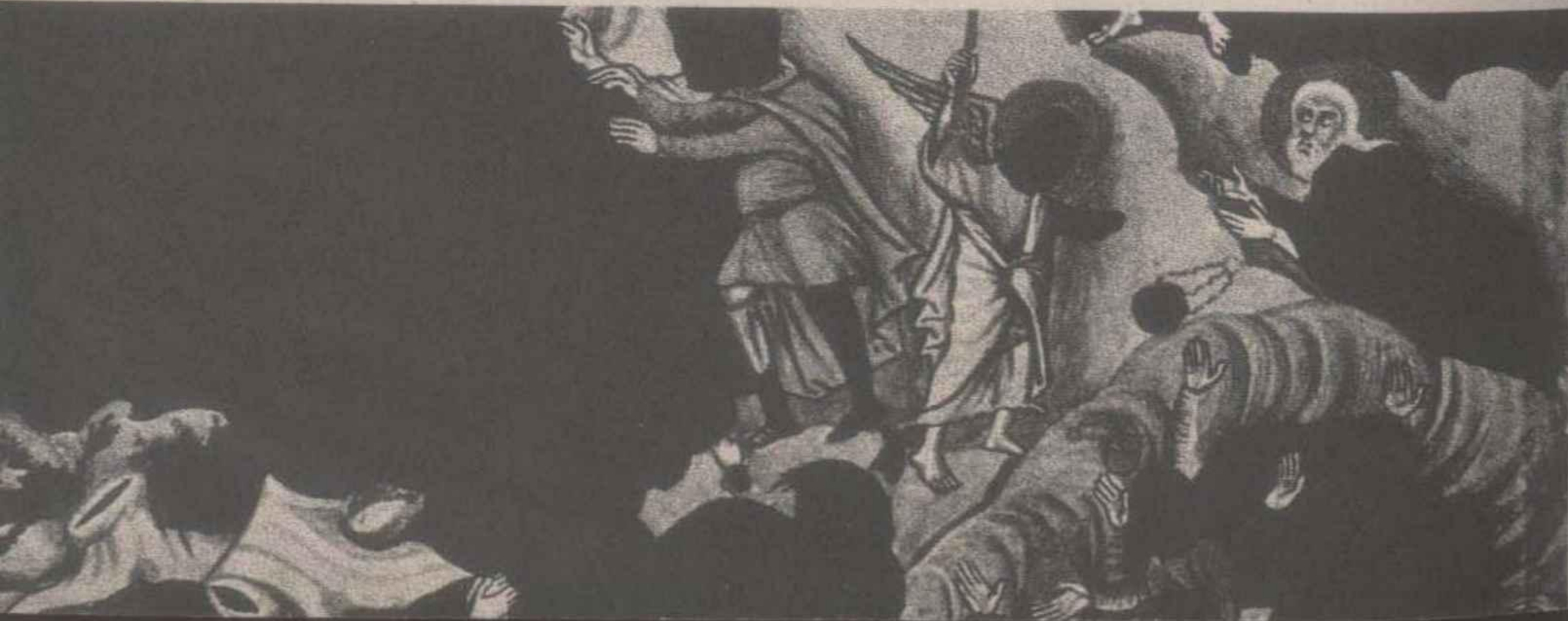
آلین پلتنینگا^۶، فیلسوف امریکایی، معتقد است که بازسازی ای که ملکم از دلیل وجود شناختی به عمل آورده است قرین توفیق نیست. در عین حال، خود وی روایتی جدید از دلیلی وجود شناختی ابداع کرده است.

پاول هِنله^۷، فیلسوف امریکایی، نیز استدلال کرده است که تقریر ملکم از دلیل وجود شناختی صحیح نیست.

ویلیام رو^۸ دلیل مذکور در فصل دوم گفت و گور اصادره به مطلوب می داند.^۹

درباره رساله گفت و گو نکات دیگری نیز می توان ذکر کرد که از آنها در می گذرم و خواننده گرامی را به مطالعه نخستین اثر فارسی شده آنسلم دعوت می کنم و سپاس خود را از کوششهای مترجم کاردان این اثر ابراز می دارم.

مصطفی ملکیان



مقدمه الکساندر کویره بر پروسلو گیون

1. Saint anselme de Cantorbery
ایمان در جستجوی عقل
fides quaerens intellectum

پروسلو گیون آنسلم قدیس کانتربریایی^۱ - مشهورترین اثر یکی از نخستین و بزرگترین فلاسفه قرون میانه - در تاریخ فلسفه قرون وسطی و مدرن نقشی بس اساسی ایفا کرده است. این کتاب حاوی همان برهان مشهوری است که از دید ما به ناروا «وجودی» خوانده می شود و درست از همین منظر، محل شقاق و نفاق میان فلاسفه و متکلمان واقع شده است. در واقع می توان نظامهای فکری قرون وسطی و مدرن را به دو جبهه کلان تقسیم بندی کرد: نظامهای فکری ای که این برهان را می پذیرند و آنهایی که آن را رد می کنند؛ و البته این ایده توسط بوناواتتور قدیس، دنس اسکات، دکارت و یا لایب نیتس، اتخاذ و بازاندیشی شده است و از جانب هر یک از آنان دگرگون شده، تغییر شکل یافته و به گونه ای متفاوت رنگ و لون پذیرفته است. جوشش معنوی آنسلم قدیس، آنجا که جدل در دعا پایان می یابد و دعا در جدل متجلی می شود، چندان به استدلال ریاضیات دکارت یا منطق سرد لایب نیتس نمی ماند. با وجود این در میان روحیاتی چنین گونه گون، مشترکاتی وجود دارد. چنانکه در رفتار معنوی رقبایشان نیز اشتراکاتی موجود است حتا میان شخصیتهای متفاوتی نظیر گونیلون، توماس آکوئیناس قدیس یا کانت.

اما جذابیت پروسلو گیون در برهان مشهورش و نیز مجادله ای که بلادرنگ برانگیخته است خاتمه نمی یابد. این رساله - اگر نه زیباترین - یکی از زیباترین اظهارنظرها است با حال و هوایی درخور روح انسانی، حال و هوای آگوستینی که همانا ایمان در صد فهم است و بی دلیل نیست که حتا نخست آنسلم قدیس این نام را^۲ برای مونولو گیون در نظر گرفته بود.

ایمان در صدد فهم، ایمان مقرون به فهم نیز هست و این ایمان، معرفت جوست و در همان حال که آن را شامل است، با ایمانی تشویش ناپذیر و مطلق به نامحدودیت قوایش، خود را به رفیع ترین اسرار متافیزیک دینی درمی اندازد. هیچ چیز بازش نمی دارد: فروزان در فروغ الهی، در حقیقت و وجود خداوند، جان انسانی - جان مؤمن - که تصویر و انگاره خداوندی است، خود را در خور احساس می کند و فراخوانده شده به دریافت حقیقتی که او را حمایت می کند، دربر می گیرد و آبیاری اش می کند، حقیقتی که گرچه از آن به غایت دور شده باشد، از خودش بدو نزدیک تر است.

و هم از این روست که آنسلم قدیس قویاً می کوشد تا به سفیه، همان کافری که برای حجیت قدسی ارزشی قایل نیست، به موجب براهین قاطع، هم وجود خداوند را اثبات کند و هم حقیقت دین مسیحیت را؛ چه، خدایی که بدو باور دارد، دوستش دارد و رو به سوی او دارد. پیش از هر چیز نور است و حقیقت، که هر جانی را که به عالم می آید، برمی افروزد؛ اندیشه ای تام در بطن هر اندیشه ای. لذا چندان اهمیت ندارد که سفیه، کافر باشد مشروط به اینکه راه و رسم اندیشیدن بدانند و حقیقت را ببینند؛ چه، اقتضای شرافت جان چنین است، تصویر الهی ای که اندیشه او را به جانب اندیشه (الهی) هدایت خواهد کرد، از فروغش او را به سوی فروغ الهی راه خواهد برد. بنابراین کافر با در نظر گرفتن حقیقت خودش، حقیقت الهی را مفروض می گیرد و به سویش روانه می شود، سفاهت کفر فرومی گذارد و از سر عقل ایمان می آورد. پس برهان آنسلم قدیس به معنای تمام و کمال خود، جز از درون چنین حال و هوای معنوی ای دست نمی یابد.

براهین مونولوگیون، نوعی استقرای استعلایی است که نقطه عزیمتش وجودی نسبی و مخلوق است و با تعیین بخشی به ذات و اثبات وجود، به سوی وجودی مطلق و خالق فراروی می کند. اما این واگشت چگونه صورت می پذیرد؟ واگشت کسی که وجود مطلق را فقط از طریق ارتباطش با وجود نسبی معرفی می کند. آیا اندیشه در نفس خود، غنای کافی برای طرح وجود مطلق از طریق سلوکی که چیزی از بیرون وام نمی گیرد، دارد؟ سلوکی که در سپهر اندیشه، خود برآیندی است از وجودی قائم به ذات.

برهان آنسلم، پاسخگوی دغدغه های فکری ای از این دست است و به بیان مدرن، اثباتگر عملی است که با آن، اندیشه ای که وجود مطلق را طرح می کند، در

ذات خود با آن همبسته و بانفی آن، نافی خود نیز می شود.

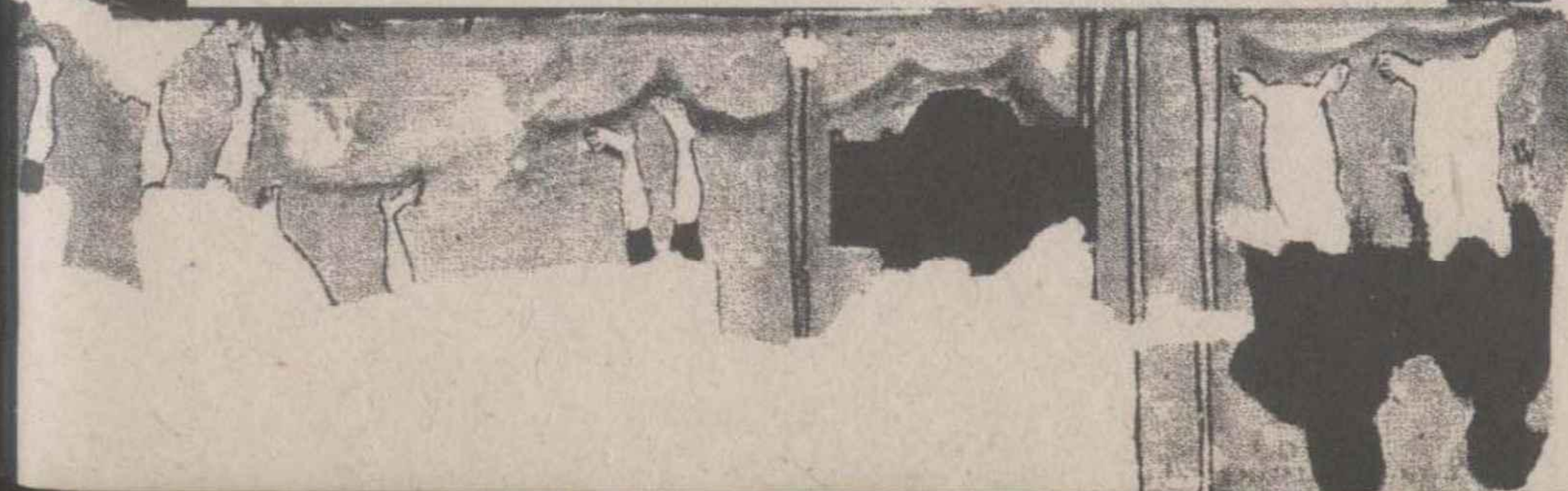
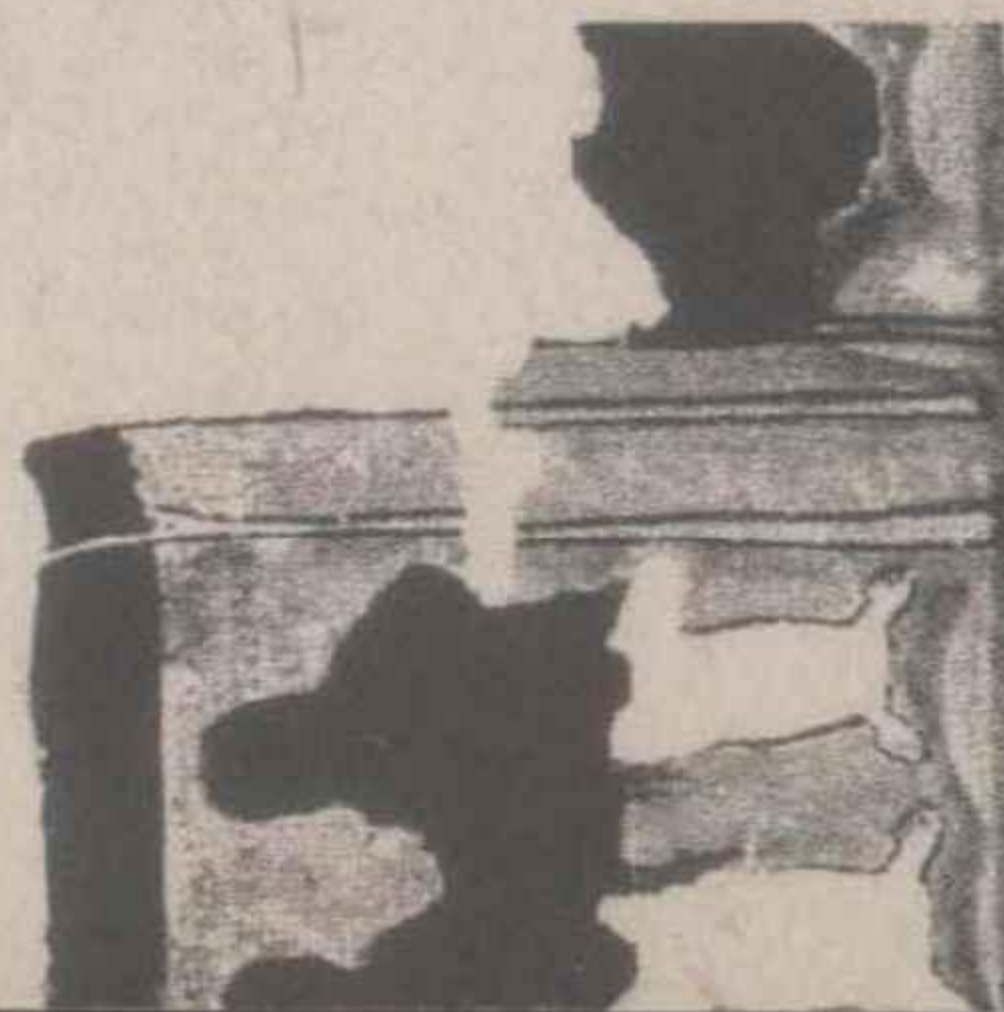
۲

تاریخ تألیف پروسلوگیون و هنگام جای گرفتنش در زندگی آنسلم قدیس (۱۰۳۳-۱۱۰۹) را به دقت تام نمی توان تعیین کرد. قدر مسلم این کتاب، خلف مونولوگیون بوده است اما با فاصله ای اندک، آن کتاب همانند این یک به مقطع مأموریت آنسلم قدیس در دیر بک، حوالی سالهای ۱۰۷۰ و ۱۰۷۳ برمی گردد. درباره گونیلون نخستین رقیب آنسلم قدیس تقریباً هیچ نمی دانیم جز اینکه وی راهبی در دیر مارموتیه^۱ در نزدیکی تور بوده است. کتاب او در دفاع از سفیه^۲ و دفاعیه آنسلم قدیس در برابر گونیلون^۳، تماماً متممی ناگزیرند برای فهم پروسلوگیون و بیشتر دستنوشته ها، این بخشهای آخر را نیز دربر دارند.

آثار آنسلم قدیس در قرون میانه از حجیتی کلان برخوردار شد. نسخه هایی که برای ما مانده اند بسیار متعدّدند؛ در این میان باید از برخی نسخه ها به ویژه نسخه خطی لاتین ۱۱۶۸۹ کتابخانه ملی، نسخه بادل^۴ به شماره ۲۷۱، نسخه راولینسون^۵ به شماره A. ۳۹۲ و نسخه لندمیسک^۶ به شماره ۵۰۸ در کتابخانه بادلین^۷ و نیز کد^۸ لاتین ۲۱۲۴۸ کتابخانه مونیخ^۹ مربوط به قرن دوازدهم یاد کرد.

چاپهای این اثر نیز متعدّدند. علاوه بر دو چاپ گوتیک که کتابخانه ملی و موزه بریتانیا هر کدام یک نسخه از آنها را در اختیار دارند، نسخه نورنبرگ (۱۴۹۱ و ۱۴۹۴)، پاریس (۱۵۴۴ و ۱۵۴۹)، ونیز (۱۵۴۹)، کولونی (۱۵۷۳ و ۱۶۱۲)، لیون (۱۹۳۰) و سرانجام چاپ فاخر ژربرون^{۱۰} (پاریس،

1. Marmoustier
2. Liber pro insipiente
3. Liber apologeticus contra Gaunilonem
4. Bodley
5. Rawlinson
6. Lande Misc
7. bibliotheque Bodleienne
8. Cod
9. bibliotheque de Munich
10. Gerberon



۱۶۷۵: تجدید چاپ، پاریس ۱۷۲۱، و ونیز ۱۷۴۴) از دیگر نسخه‌های مشهورند.

این نسخه ژربرون است که بایستی به عنوان نخستین (و یگانه) چاپ انتقادی متن محسوب شود، و همین نسخه است که چاپ مجدد آن را بالغ‌شدهای فراوانی در مجلدات ۱۵۸ و ۱۵۹ سلاله‌شناسی لاتین مینی می‌یابیم. ویراستاران بعدی نیز همگی نسبت به همان اصلاحات نادر صورت پذیرفته هم بی‌اعتنا بوده‌اند. از این دست است ویرایش کاردینال سانزداگیر^۱، ویرایش ر. پ. اوباگ^۲، برپایه نسخه خطی قرن دوازدهم کتابخانه لوون، که متأسفانه امروزه مفقود گردیده است، ر. پ. آگوستینوس دانیل^۳ که پروسلوگیون، دفاع از سفیه و کتاب دفاعیه را وجهه همت خود قرار داده و نسخه مورد استفاده‌اش نیز نسخه خطی بادلی ۲۷۱ و کد لاتین ۲۱۲۴۸ مونیخ بوده است. هورت^۴، کاری جز تجدید چاپ متن ژربرون نکرده است. ما برای ترتیب دادن متنمان، تصحیحات ژربرون (پاریس ۱۶۸۵)، سانزداگیر، دوباگ، ر. پ. دانیل، و نیز نسخه خطی ۱۱۶۸۹ کتابخانه ملی را مدنظر قرار داده‌ایم. بدین ترتیب توانسته‌ایم به تمایزات اندک و فاقد اهمیتی برخورد کنیم. بنابراین بر آن نبودیم که متنمان را با پی‌نوشت‌هایی که توضیح دهنده چنین تفاوت‌هایی باشد، بیاکنیم. ما کوشیده‌ایم در ترجمه‌مان حتی المقدور سلاست را قربانی صراحت کنیم. متن آنسلم قدیس مزین به گفتارهای انجیلی است، سعی کرده‌ایم که منابع این جملات را با حروف کجراه به قصد مشخص شدن در ترجمه بیاوریم.

کتاب‌شناسی آنسلمی بسیار قابل ملاحظه است. در نگارش این اثر به نسخه شوالیه، فهرست

1. Patrologie Latine de Migne
2. Cardinal Saenz d'Aguirre (Salamanque: 1685)
3. R. P. Ubaghs (Louvaing, 1854).
4. R. P. Augustinus Daniels (dans Quellenbeiträge und unter-suchungen zur Geschte der Gottes-Beweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des Hlg. Anselm, Munster, 1909)
5. Hurter (Munche, 1874).
6. Remusat
7. Anselme de Cantorbéry, Paris, 1843
8. Anselm von Cantorbéry, 2vol., Leipzig, 1843-1845.
9. Etudes de philosophie medievale, Strabourg, 1921;
10. L'idee de Dieu dans la philosophie de saint Anselme, Paris, vrin, 1923;
11. W. Von den Steinen, Vom heiligen Geist des Mittelaltersm Breslau, 1926.

کتاب‌شناسانه و نقادانه قرون وسطی، چاپ دوم، پاریس، ۱۹۰۷، و نسخه Baumgartner, Grundriss der Geschichte der Philosophies, Bd. II, ۱۲^eed., Berlin, ۱۹۲۶ Ueberweg داشته‌ایم. بهترین شرح حال آنسلم قدیس همانا اثری است از رموزا^۵ به نام آنسلم کانتربریایی^۶، پاریس، ۱۸۴۳. هنوز برترین نسخه جامع درباره آنسلم و فلسفه‌اش، نسخه هاس^۷ است در دو جلد، چاپ لایبزیگ (۱۸۴۵). در میان نسخه‌های جدید، نکات خاص و ویژه در خصوص اصول عقاید آنسلم در جایی درج نشده مگر در آثار اتین ژیلسون: مفهوم عقل‌گرایی مسیحی، در مطالعات فلسفه قرون میانه^۸، استراسبورگ، ۱۹۲۱؛ الکساندر کویره، ایده خدا در فلسفه آنسلم قدیس^۹، پاریس، ورن، ۱۹۲۳؛ و فون دن اشتاین^{۱۰}، ۱۹۲۶.

درآمدی از آنسلم قدیس بر پروسلوگیون

پس از آنکه بر اثر تکلیف و خواست برخی از برادران، رساله مونولوگیون را به مثابه تأملی در باب مفهوم ایمان، به نام کسی که نادانسته هایش را در استدلالی خاموش با خویشتن در میان می گذارد، و با ملحوظ داشتن سلسله ای از براهین متعدد به طبع رساندم، شروع به تتبع در این باب کردم که برای اقناع، آیا ممکن است به برهانی خودبسنده دست یازید؟ برهانی که به تنهایی مبین این باشد که خدا حقیقت است و خیر متعالی و از همه بی نیاز است و همه خود برای بودنشان و نیک بودنشان بدو و تمامی آنچه درباره ذات الهی باور داریم، نیازمندند. لذا مثل همیشه و به ضرس قاطع اندیشه ام را معطوف این نکته ساختم. بسیاری از مواقع توان نیل به هدفی را که در سر داشته ام باور می کردم و بسیاری از مواقع نیز (آن هدف) از تیررس نگاه جانم می گریخته است. سرانجام مایوسانه، می خواستم دست [از تمامی جست و جوهاییم] بر کشم، که گویی یافتن آنچه می جویم مقدور نیست. اما چون بر آن می شدم که این فکر را مطلقاً از جانم کنار نهم تا ذهن را از این مشغولیت عبث که خود، مرا از راههایی که می توانستم در آنها به پیشرفتهایی نایل گردم باز می داشت، وارهانم، همانا به رغم میل و مقاومت، با تصدیعی بیش از پیش سر در پی ام می گذاشت تا اینکه روزی که به شدت از مقاومت در برابر این وسوسه، در همان مصاف افکارم به ستوه آمده بودم، آنچه از یافتنش مایوس بودم، خود را به من نمود تا با مراقبه، انگاره ای را که به تشویش از خود پس می راندم، در آغوش کشم. با احتساب آنکه هر آنچه مطلوب من است، چون تقریر شود مقبول خواننده اش نیز واقع گردد، این رساله را در باب این موضوع و برخی موضوعات دیگر

نگاشته‌ام، از زبان کسی که می‌کوشد جان خود را تا خداوند تعالی بخشد و در صدد فهم باورهایش برآید. اما چون از نظر من این رساله و رساله‌هایی از این دست که پیشتر اشاره کردم، نه خود نام کتاب را درخورند، نه نگارنده‌شان نام کاتب را و نه می‌توانند بدون عنوانی درخور به طبع رسند تا چنانچه به هر نحوی در دستان آیندگان قرار گیرند، آنان را به خواندن فراخوانند؛ به هر کدام عنوانی دادم؛ بر رساله نخست: نمونه تأملی در باب عقل ایمان، و بر رساله دوم: ایمان جویای عقل. اما از آنجا که هر یک از آنها تا کنون با عناوینشان از جانب شماری از خوانندگان و شماری از افراد نسخه برداری شده بود؛ خاصه هوگو، اسقف اعظم لیون که خود سفیر پاپ در قلمرو گل بود با فرمان مطاعش مرا واداشت که نامم را بر آنها نهم، پس برای تناسب بیشتر اولی را موتولوگیون به معنای گفت و گویا خود و دیگری را پروسلوگیون به معنای گفت و گویا دیگری (خطابه) نامیدم.

پروسلوگیون
(خطابه‌ای در
باب اثبات
وجود خدا)

۱. ترغیب جان به نظاره خداوند

اینک ای فانی ناتوان! لختی از مشغله هایت بگریز،
اندکی از اندیشه های مغشوش ات روی برتاب، غمهای
طاقت فرسایت را برون فکن و همهای پرزحمتت را فرو
گذار. تا می توانی به خداوند تسلیم شو و دمی در او
بیاسای. به دخمه جانت باز گرد، آنجا جز خداوند و هر آنچه
می تواند تو را در راه جستن به او مدد رساند، همه چیز را
فرو گذار و چون باب آن (دخمه) را فرو بستی، او را باز
جوی!

حال ای تمام قلبم! خداوند را بگوی: من وجه تو را
می جویم، وجه تو را، پروردگارا، باز می جویم! و تو
پروردگارا، ای خدای من! قلبم را بیاموز چگونه و کجا
بجویدت، کجا و چگونه بیابدت.

بارالها! اگر در اینجا نیستی و غایبی، کجا بجویمت؟ و اگر
در همه جا حاضری، از چه رونمی بینمت؟

بی شک در فروغی دست نیافتنی سکنا داری؛^۱ حالیا این
فروغ دست نیافتنی در کجاست و من چگونه به وصالش
نایل خواهم آمد؟ چه کسی مرا بدانجا دلالت خواهد کرد و
چه کسی مرا بدانجا راه خواهد برد تا بتوانمت دید؟ با چه
آیات و در چه نمودهایی بجویمت؟ هرگز ندیده ام
پروردگارا، ای خدای من، عارضت را نمی شناسم. ای
پروردگار متعال! با این مهجوری که چنین از تو دور مانده
چه باید کرد؟ با این بنده ای که رنجور عشق توست و
چنین از عارض تو دور مانده است چه باید کرد؟ مشتاق
دیدار توست و وجه تو اما از او بسیار دور است. آرزوی
مجاورت تو را در سر دارد و سر منزل تو دست نیافتنی
است. می خواهد تو را بیابد و مکان تو را نمی شناسد.
می خواهد تو را بجوید و جمال تو را نمی شناسد. بارالها! تو
پروردگار و خداوندگار من هستی، من اما هرگز

۱. این اصطلاح که معادل برگردان فرانسه یعنی
faible mortel است در اصل homunculo بوده که
در لاتین به معنای آدمک خاکی است. (مترجم
فارسی)

۲. مَلْهُم از انجیل متی، باب ۶ بند ۶ و اشعیا، باب
۲۶، بند ۲۰.

۳. مزامیر، باب ۲۶، بند ۸.

۴. نامه اول به تیموتاوس، باب ۶ بند ۱۶.

۵. مَلْهُم از مزامیر، باب ۵۱، بند ۱۰.

ندیده‌ام. تو مرا آفریده‌ای و جمیع مواهب را ارزانی‌ام داشته‌ای، من اما هنوز نشناخته‌ام. باری من برای دیدن تو خلق شده‌ام و هنوز دلیل خلقتم را متحقق نساخته‌ام.

هیبهات از بخت نگون آدمی که دلیل خلقتش را از کف بداده است. ای هبوط دشخوار و شقی! وای بر آدمی! چه چیزی را گم کرده و چه چیزی را باز یافته است؟ از چه کسی دور گشته و چه کسی از برایش باقی مانده است؟ سعادتی را که به خاطر آن پایه عرصه وجود نهاده، از کف بداده است و شقاوتی را که از برای آن آفریده نشده، نگاه داشته است. آنچه بدون آن هیچ کس روی سعادت را نمی‌بیند، از او دور شده است و آنچه در نفس خود جز شوربختی نیست از برایش باقی مانده است. پس آدمی که پیشتر نان ملائک^۱ را تناول می‌کرد اینک گرسنه است و جز نان آلام^۲ - همان که پیشتر نمی‌شناخته است - را تناول نمی‌کند. ای مصیبت (عظمای) جمیع آدمیان، مویه عالمگیر اولاد آدم (ابوالبشر)! او سرمست تنعم بود و ما شوربختانه در عسرتیم؛ او تمول داشت و ما تکدی می‌کنیم. او مالک سعادت بود و بدبختانه بازش نهاد ما آن همه در شقاوت از دست داده‌ایم و حسرت می‌کشیم و دریغا! که باز هم در محرومیت به سر می‌بریم. از چه رو موهبتی را که از آن به سهولت می‌توانست محافظت کند و فقدانش بر ما این گونه سخت است، از برایمان نگاه نداشت؟ از چه رو روزن ما را به نور بست و به احاطه ظلمتمان درآورد؟ از چه روحیات را از ما واستاند و ممات را ارزانیمان داشت. ما بینوایان از کجا طرد شده‌ایم و به کجا فرو افکنده شده‌ایم؟ در چه مدفون شده‌ایم؟ از وطنمان به تبعید؛ از رویت خداوند به کوری؛ از حظ بقا به مرارت و

خوف از مرگ. ای استحاله نامیمون از خیری بدان شکوه به شری چنین سترگ! ای خسران گران، رنج بزرگ، وضعیت دشخوار!

هیبهات! بینوا منم که فرزند شوربختی از ذریه حوایم، مهجور از خداوندگار! به چه کاری مبادرت ورزیده‌ام؟ چه کرده‌ام؟ به چه روی آورده‌ام؟ از کجا رجعت کرده‌ام؟ به چه گرویده‌ام؟ به چه سبب آه (حسرت) کشیده‌ام؟ در پی سعادت^۳ بودم و اینک شقاوت^۴ (نصیبم شده است). خود را تا محضر خدا برافراشته بودم و در خود باز افتاده‌ام. غنودن در کنج خلوتم را می‌طلبیدم و اینک در گنه ضمیرم جز ملال و مرارت^۵ نمی‌یابم. می‌خواستم از فرط شادی روحم خنده سردهم و اینک از فرط تضرع و استغاثه^۶ قلبم به فغان^۷ واداشته شده‌ام، من به شادی امید داشتم و اینک رفته رفته آه‌هایم عمیق تر گشته‌اند. و تو ای خدای من، تا به کی، تا به کی به دست نسیان خواهی‌مان سپرد؟ تا به کی از ما روی برخواهی تافت؟^۸ کی بر ما نظر کرده اجابت‌مان می‌کنی؟ کی دیدگانمان را روشن خواهی کرد؟ و رویت را به ما نشان خواهی داد؟^۹ کی ما را توفیق دست یازیدن به خودت، ارزانی خواهی داشت؟ پروردگارا! بر ما نظری بیفکن، اجابت‌مان کن، بیفروزانمان، خودت را به ما بنمای؛ خودت را به ما عرضه دار تا خرسند شویم؛ ما که بدون تو چنین بینواییم. به جدو جهدمان رحم آور و به جوشش دلمان در هوایت، ما که بدون توقادر به انجام کاری نیستیم. تو ما را فراخوانده‌ای، یاریمان کن.^{۱۰} از تو تمنا دارم پروردگارا، در حسرت ناامیدم مکن، بلکه بگذار تا امیدوارانه دم برآورم. به درگاهت استغاثه می‌کنم بار پروردگارا، دل من مالا مال از تلخی ماتم است آن را به (عذوبت) تسلیت شیرین کن.

۱. ملهم از مزامیر، باب ۷۸، بند ۲۵.

۲. مزامیر، باب ۱۲۷، بند ۲.

۳. ملهم از مزامیر، باب ۱۲۳، بند ۹.

۴. ملهم از مزامیر، باب ۱۴، بند ۱۹.

۵. ملهم از مزامیر، باب ۱۱۶، بند ۳.

۶. ملهم از مزامیر، باب ۳۸، بند ۸.

۷. مزامیر، باب ۶، بند ۳ و باب ۱۳، بند ۱.

۸. مزامیر، باب ۱۳، بند ۴.

۹. مزامیر، باب ۸۰، بندهای ۷ و ۲.

۱۰. مزامیر، باب ۷۹، بند ۹.

پروردگار! از تومی خواهم روا مدار مرا که جوع تو در سر داشته، از پی ات روان شده‌ام با صیام بروم؛ سیرناشده باز آمده‌ام، روا مدار که جوعم را فرو نشانده به راه افتم. فقیر به جانب غنی آمده‌ام، مسکین به جانب رحیم، روا مدار خوار و خفیف و تهیدست باز گردم و حال که پیش از اطعام، آه حسرت کشیده‌ام^۱ از پس حسرت‌هایم طعامی ارزانی ام دار.

پروردگار! خمیده قامت و جز فرو دست را نتوانم دید. قامت را بر فراز تا فرادست را بنگرم. ستم‌هایم که بر فراز سرم افراشته شده‌اند، مرا احاطه کرده‌اند و چونان باری گران طاقتم را واستانده‌اند.^۲ مادام که مغاک هولناک مظالم مرا در نبلعیده است،^۳ رهایم کن، سبکبارم ساز، تا به رؤیت نور تو هر چند دور ادور، هر چند از اعماق ورطه توفیق یابم. جست و جوی خودت را به من بیاموز و خودت را به کسی که تو را می جوید بنمای؛ چه، اگر تو به من طریق جستنت را نیاموزی به جستنت قادر نیستم و اگر خودت را به من ننمایی به یافتنت قادر نیستم، باشد که در همان حال که آرزویت می کنم، بجویمت و چون می جویمت آرزویت کنم و در همان حال که دوستت می دارم بیابمت و در همان حال که می یابمت دوستت بدارم.

بارالها! اینک به خوبی می دانم و تو را شاکرم که در من نقش خودت را آفریده‌ای تا تو را به یاد آورم، تا به تو بیندیشم، تا تو را دوست بدارم؛ لیکن نقش تو چندان به سایش رذایل رنگ باخته است و چندان به دود معاصی تار گشته است که اگر تو آن را برنسازی و اصلاح نکنی به مقصودش دست نتواند یازید. پروردگار! من در صدد رسوخ به مرتبه علو تو نیستم؛ چه، به هیچ روی فراست

۱. ایوب، باب ۳، بند ۲۴.

۲. مزامیر، باب ۳۸، بند ۴.

۳. مزامیر، باب ۶۹، بند ۱۵.

۴. ملهم از اشعیا، باب ۷، بند ۹.

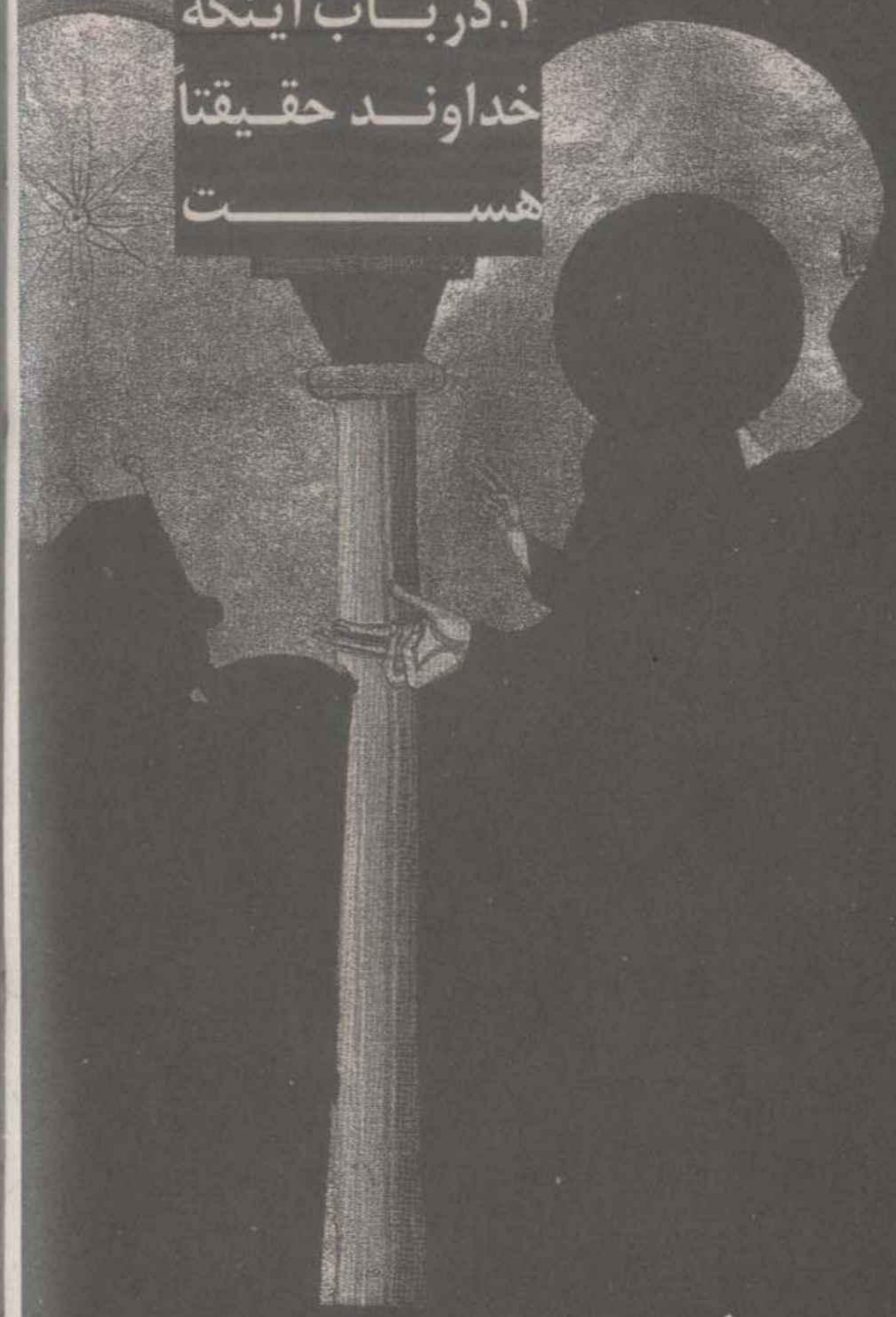
من همپایه علو تو نیست، اما بر آنم تا بر حقیقت تو که دلم بدان باور دارد و علاقه، نظر کنم. من فهم را برای ایمان نمی جویم، بلکه ایمان می آورم تا بفهمم؛ چه، بر این باور نیز هستم که اگر ایمان نیاورم (لاجرم) ادراک نخواهم کرد.^۴



۲. در باب اینکه

خداوند حقیقتاً

هست



بارالها! پس تو که به ایمان توان فهم^۱ می بخشی، مرا نیز هر قدر که صلاح می دانی قدرت درک کردن بخش، که تو چنانی که ما باور داریم و تو چنانی که ما بدو ایمان داریم.

باری، ما بر آنیم، تو چیزی هستی که عظیم تر از آن در نظر ناید. آیا چنین سرشتی - چنانکه سفیه در دل گوید: خدا نیست^۲ - موجودیت ندارد؟ لیکن یقیناً همین سفیه چون قول مرا بشنود که گویم: چیزی که عظیم تر از آن در نظر ناید، مسموعش را ادراک می کند و آنچه را ادراک می کند در فهمش است؛ حتی اگر هستی او را ادراک نکند. در واقع، چیزی را در اندیشه داشتن با ادراک هستی آن یکی نیست. همچنین، زمانی که نقاش در باب پرده‌ای که نقش بر خواهد زد می اندیشد، آن را در اندیشه اش دارد؛ اما هنوز به هستی آن نمی اندیشد چرا که هنوزش به منصه ظهور نرسانده است. اما به محض آنکه نقاشش را برزد (دیگر) آن را در فهم دارد و درمی یابد که آنچه تحقق یافته، موجودیت (هم) دارد. بنابراین سفیه خود نیز بایستی به موجودیت چیزی که عظیم تر از آن در نظر ناید، در فهمش اقرار کند؛ چه، به محض استماع [این قول]، آن را می فهمد و هر آنچه می فهمد در فاهمه قرار می گیرد.

و نیز یقیناً آن که عظیم تر از آن در نظر ناید فقط در فاهمه نتواند ماند. پس اگر آن که عظیم تر از آن در نظر ناید صرفاً در فاهمه باشد، می توان اندیشید که در همین ماهیتی که در واقعیت نیز باشد، امری که عظیم تر از آن در نظر ناید، چیزی است که عظیم تر از او در نظر آید؛ اما یقیناً چنین امری ناشدنی است.

بنابراین هیچ شائبه‌ای نیست که آنچه عظیم تر از او در نظر آید، وجود دارد؛ هم در فاهمه و هم در عالم واقع.

۱. عمل فهمیدن که به وسیله آن ادراک به معنای

Intelligence در موضوع معینی به اجرا در می آید.

«ادراک حقایق ایمان = Intelligence des

Vérités de la foi) مائیرانش، «مناکرات درباره

متافیزیک» (۲۰۷۱). به نقل از فرهنگ علمی و انتقادی

فلسفه آندره لالاند، ترجمه دکتر غلامرضا وثیق،

مؤسسه انتشاراتی فردوسی ایران، چاپ اول، ص ۳۹۵.

۲. مزامیر، باب ۱۴، بند ۱ و باب ۵۳، بند ۱.



۳. نمی توان به
نبود خداوند
اندیشه

ore de domina nra

me la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

la

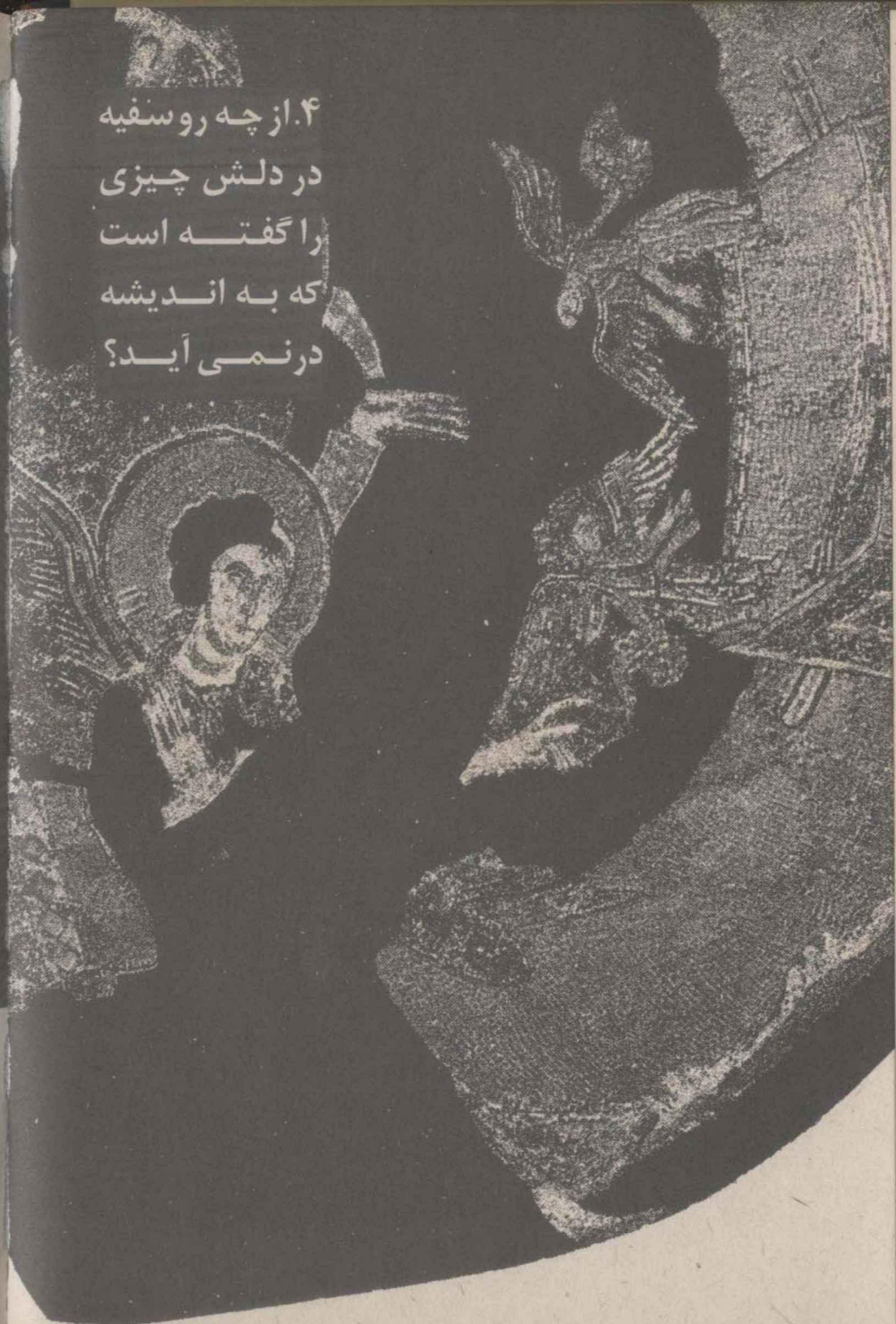
و او چندان حقیقتاً هست که نبودش حتّاً به اندیشه در نمی آید. در واقع می توان چیزی را در نظر آورد که نمی توان ناموجودش انگاشت، آن که عظیم تر از آن است که بتوان ناموجودش انگاشت. لذا، اگر آن که عظیم تر از آن در نظر ناید می تواند ناموجود انگاشته شود، همین وجودی که عظیم تر از آن در نظر ناید، وجودی نیست که عظیم تر از آن در نظر ناید و این تناقض است. پس این [وجودی] که عظیم تر از آن در نظر ناید، چندان حقیقی است که نبودش حتّاً به اندیشه در نمی آید. و این وجود تویی، بارالها! ای خداوندگار ما! پس تو چندان حقیقی هستی، پروردگار ای خداوندگار من، که نمی توانی نابوده انگاشته شوی و اتمام حجت نیز همین است. لذا اگر ذهنی می توانست چیزی بهتر از تو متصور شود، مخلوق بر خالق تفوق می یافت و خالقش را داوری می کرد. و این امری است که کاملاً واهی به نظر می رسد؛ وانگهی، هر که جز تو فقط می تواند نابوده انگاشته شود. در نتیجه تنها تویی که از وجودی به غایت حقیقی و متفوق بر هر چیزی بهره مندی؛ چه هر کسی بجز تو چندان حقیقی نیست و از این رهگذر وجودی دنی دارد. پس حال که وجود ارجح تو نسبت به سایرین، بر ذهنی معقول تا بدین پایه محرز است، سبب چیست که سفیه در دل می گوید: خدا نیست؟ سبب این ادعا چیست مگر جز حماقت و بلاهت مدعی؟

۱. مزامیر، باب ۱۴، بند ۱ و باب ۵۳، بند ۱.

حال که در دل گفتن و تفکر هر دو از یک مقوله اند، چگونه سقیه چیزی را که نتوانسته است بدان بیندیشد، در دلش گفته است؟ یا چگونه به چیزی که در دلش گفته، نتوانسته است اندیشه کند؟ بنابراین اگر حقیقتاً - و حتا از آنجا که حقیقتاً - بدان اندیشیده است، چرا که در دلش بدان اقرار نموده است و در عین حال در دلش بدان اقرار ننموده است چرا که قادر به اندیشیدن درباره آن نبوده است، پس در دل گفتن چیزی با اندیشیدن در باب آن، به یک منوال نیست. در واقع وقتی به چیزی می اندیشیم، اندیشیدن در باب کلمه مبین آن با فهم جوهر همان چیز یکسان نیست. بنابراین در بادی امر می توان اندیشید که خدانیست اما در مرحله بعد این امر هرگز نمی تواند به خاطر خطور کند. همچنین هر آن کس که ماهیت الهی را ادراک کند نمی تواند به فقدان خداوند بیندیشد؛ هر چند که بتواند این کلمات را در دل خود ادا کند؛ خواه بی معنا و خواه بامعنایی غریب. پس خدا همان کسی است که عظیم تر از او هیچ در نظر ناید. هر آن کس که این امر را به خوبی ادراک کند کاملاً درمی یابد که او به گونه ای است که حتا قادر به اندیشه در باب نبودنش نیستیم. در نتیجه، آن که درمی یابد خدا این چنین هست دیگر به نبودنش نمی تواند بیندیشد. خدایا! تو را سپاس می گزارم؛ چه، هر آنچه تا به حال دریافته ام همه به مدد لطف تو بوده است. اینک [وجود تو را] به مدد فروغ تو درمی یابم. چندان که حتا اگر نخواهم وجود تو را باور کنم، نخواهم توانست آن را در نیابم.

1. personne, comprenant ce qu'est Dieu,...

۴. از چه روسفیه
در دلش چیزی
را گفته است
که به اندیشه
در نمی آید؟



۵. در باب اینکه

خدا همان است

که بودنش به از

نبودنش است و

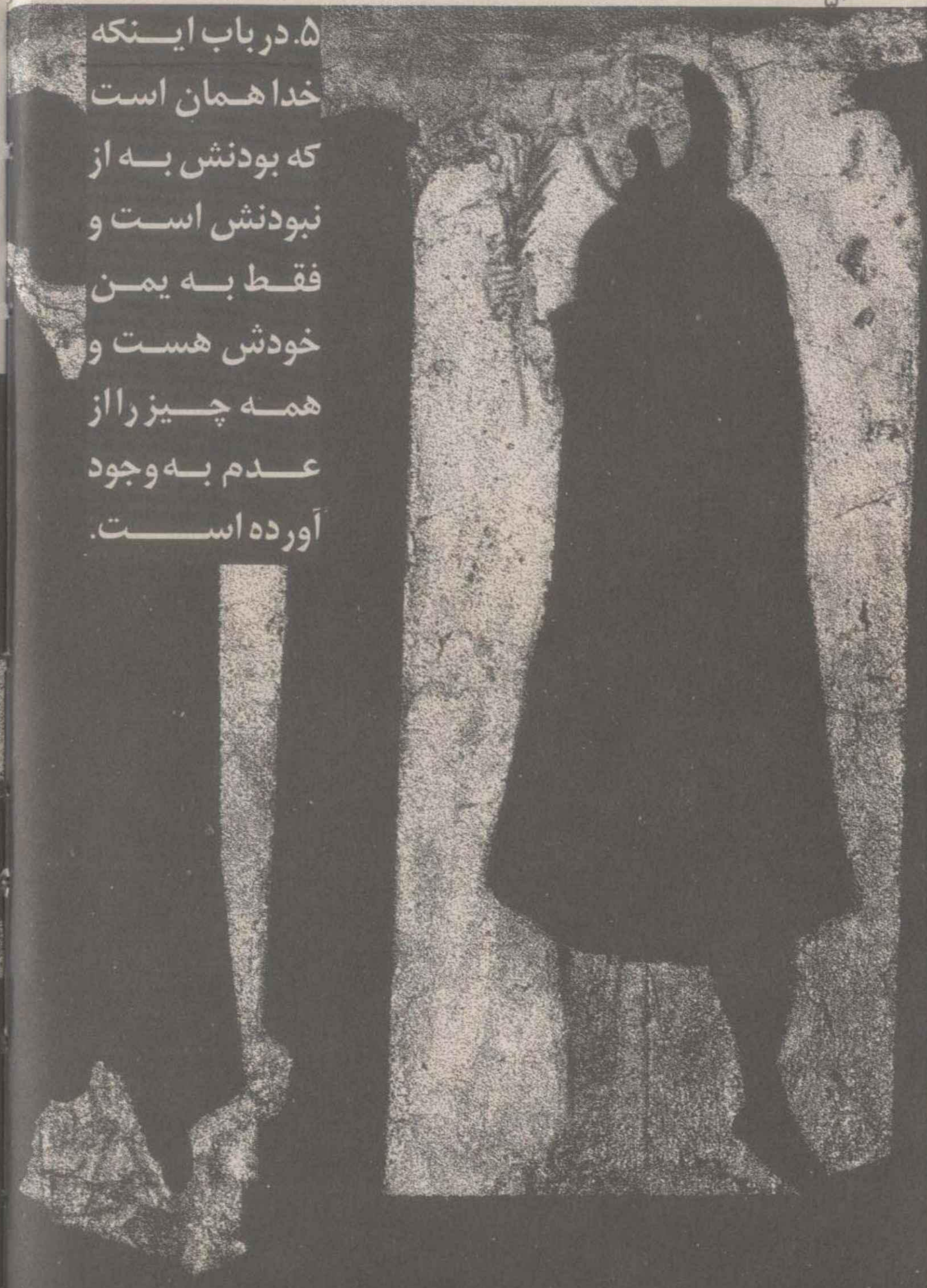
فقط به یمن

خودش هست و

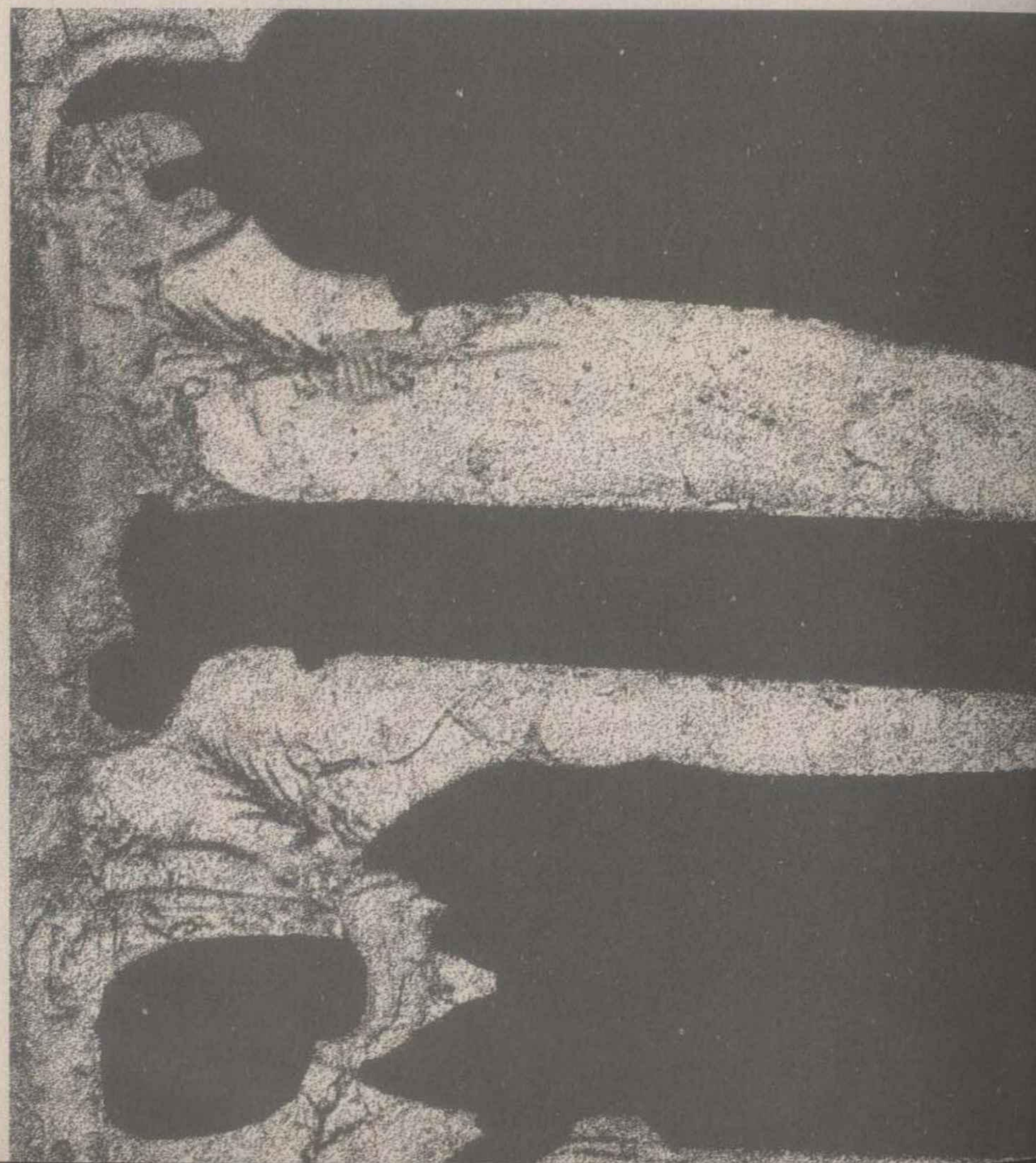
همه چیز را از

عدم به وجود

آورده است.

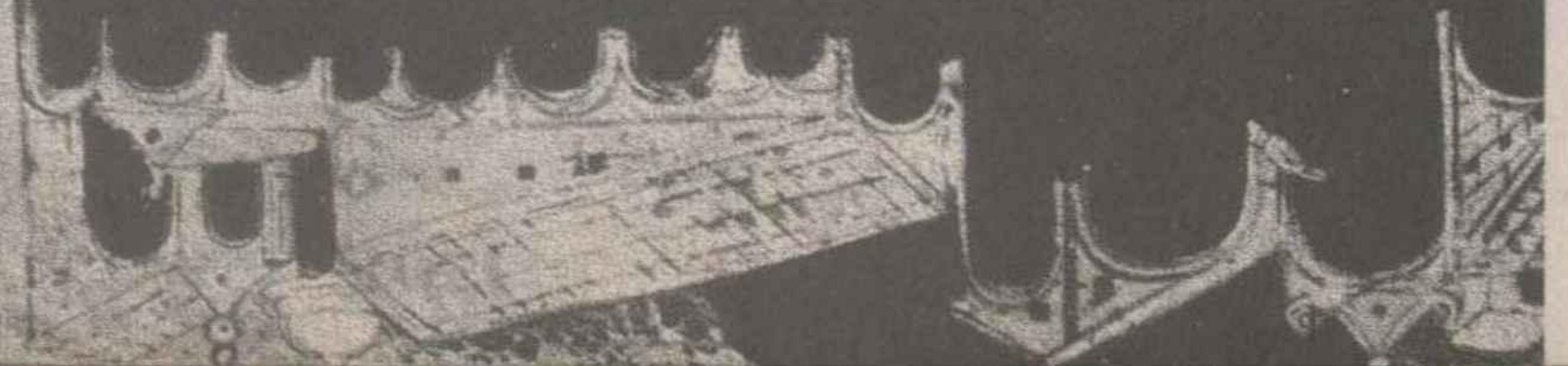
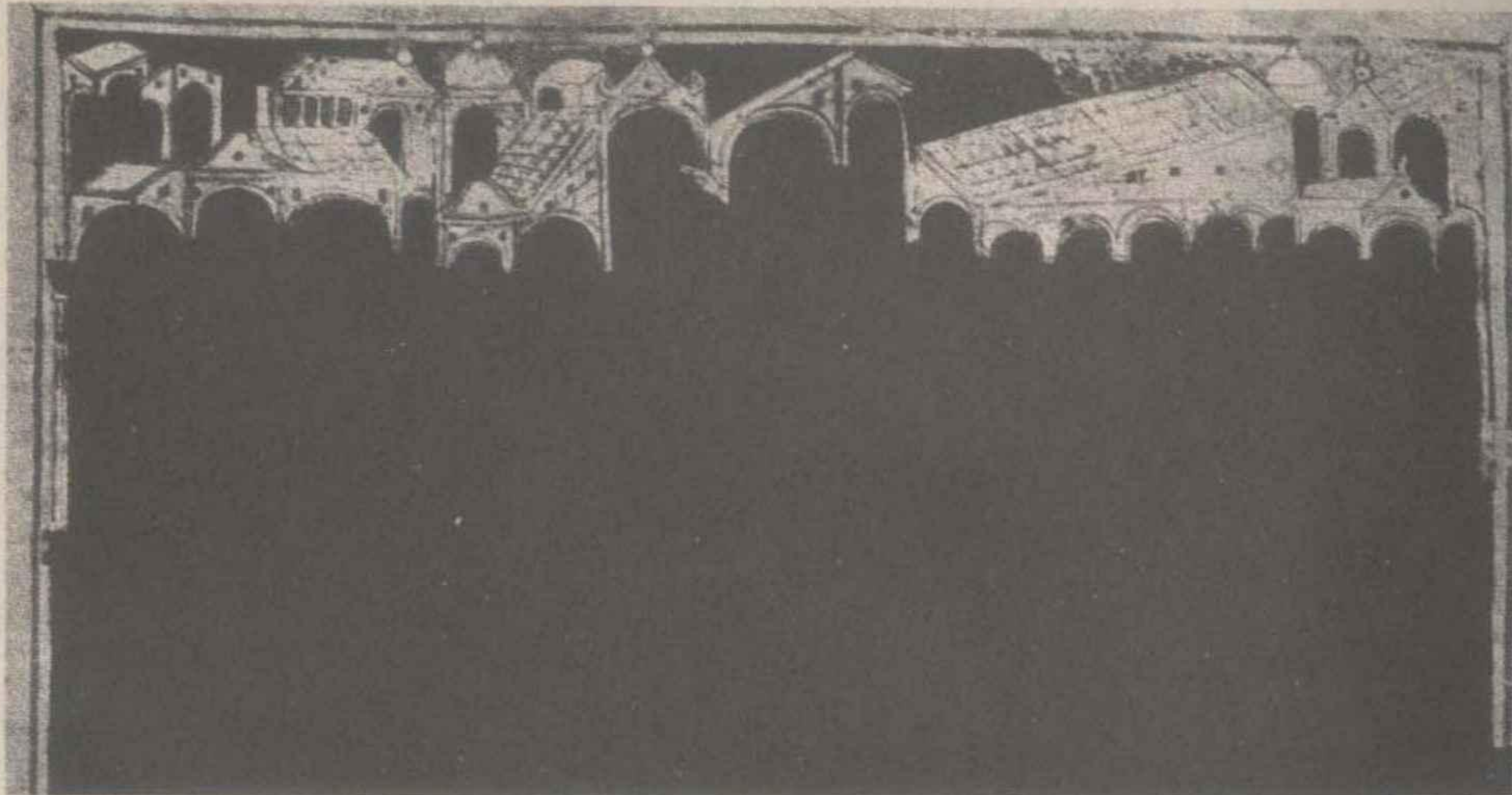


بارالها! پس تو کیستی، ای که عظیم تر از تو هیچ در نظر
ناید؟ اما تو کیستی جز آن کس که مافوق همه چیز است،
یگانه وجود لنفسه ای که همه چیزهای دیگر را از عدم
بیافرید؟ پس هر آن کس که چنین است کمتر از آن است
که بدو بتوان اندیشید، درباره تو اما چنین نتوان اندیشید.
پس آن موهبت متعالی که باعث تمامی مواهب است
کدامین خیر را فاقد است؟ که تو عادل و صدیقی و
سعیدی و متصف به تمامی صفاتی که بودنشان متفوق بر
نبودنشان است، که انصاف برتر است از ستم پیشگی و
نیکبختی برتر است از تیره روزی.



۶. چگونه خداوند
محسوس است،
در حالی که فاقد
جسم است.

اما از آنجا که محسوس بودن، قادر مطلق بودن، رحیم بودن، تأثرناپذیر بودن مرجح است بر این چنین نبودن، تو چگونه محسوسی اگر جسم نیستی؛ و چگونه قادر مطلق اگر بر هر امری توانا نیستی؟ یا چگونه در آن واحد هم رحیمی و هم تأثرناپذیر؟ زیرا اگر فقط موجودات جسمانی تأثیرپذیرند، از آنجا که حواس مرتبط با جسم اند، تو چگونه ذیحواسی در حالی که فاقد جسمی؟ تویی که روح متعالیت بر تمامی اجسام تفوق دارد؟ اما اگر احساس کردن چیزی جز شناختن (آن) یا لااقل چیزی مرتبط با شناخت (آن) نیست، چنانکه الوان به مدد بصر و طعم ها به یاری ذائقه؛ بی هیچ شائبه ای می توان گفت آن که به هر نحوی می شناسد، احساس می کند. در نتیجه، بارالها! هرچند که جسم نباشی، حقیقتاً حساسی و به همان نحو مقتدرانه ای که تمامی امور را می شناسی به اعلی درجه بر همه چیز اشراف داری و نه همچون شناخت یک حیوان، با حواس جسمانی.



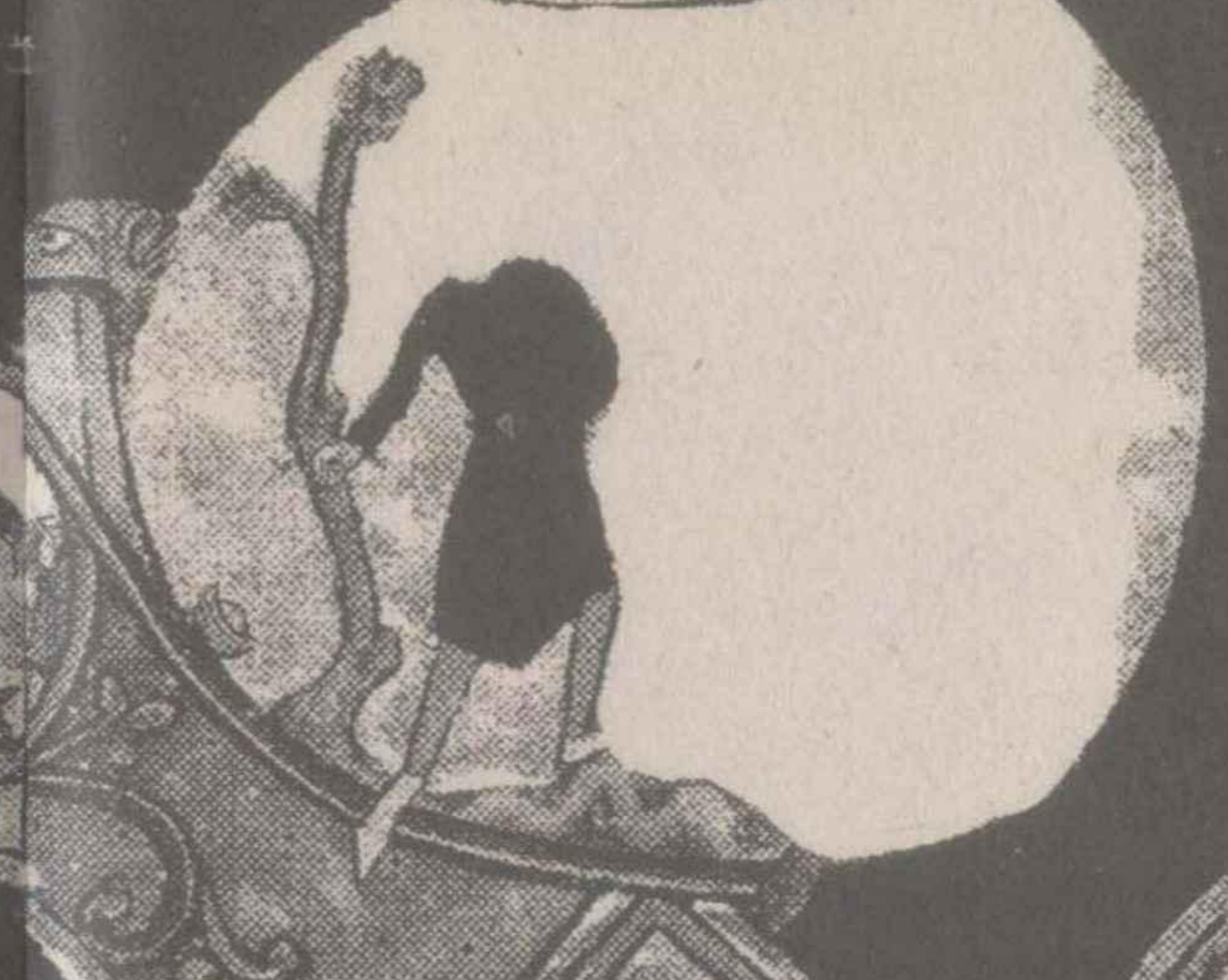
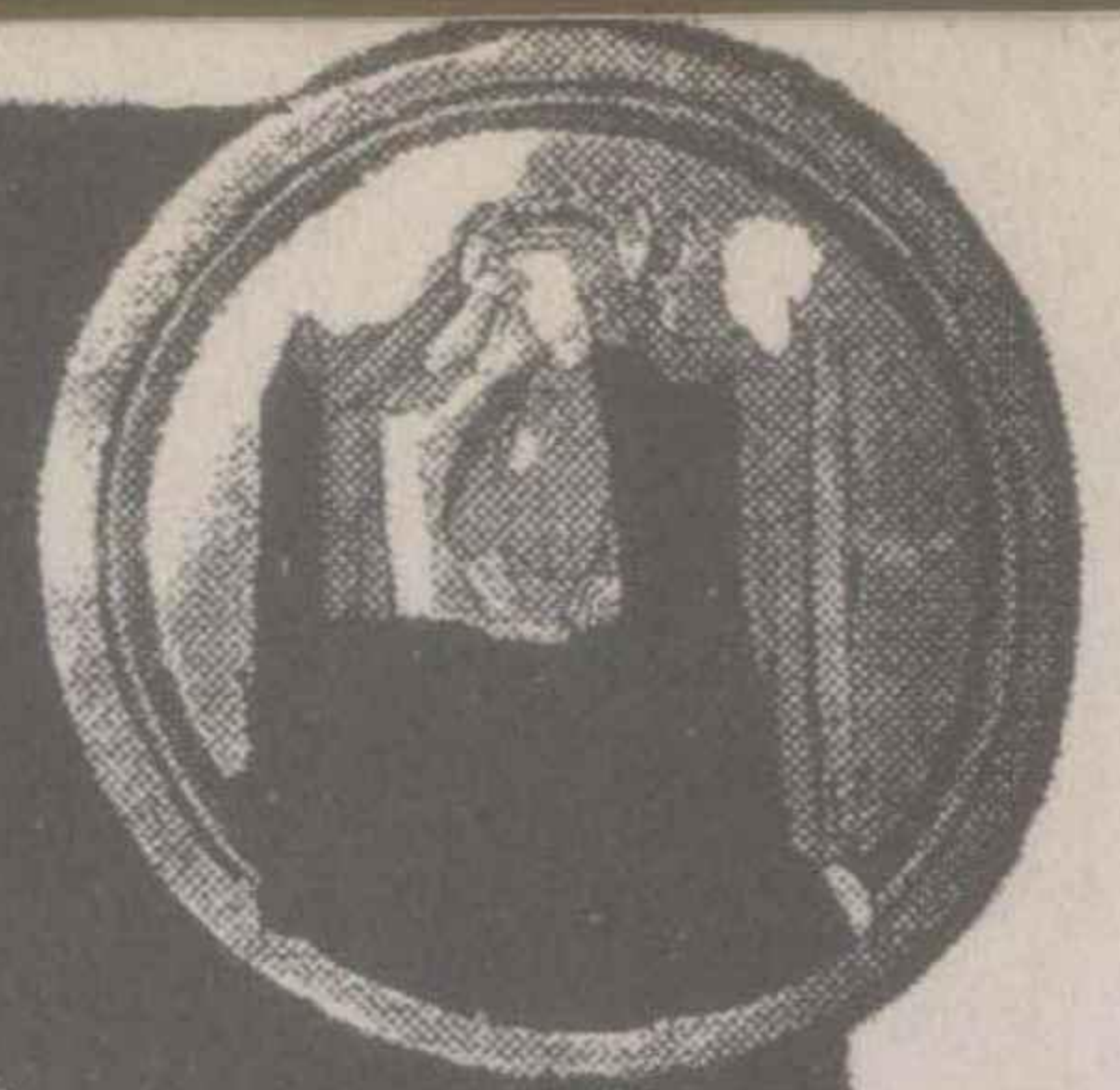
۷. چگونه قادر

مطلق است،

چنانکه نتواند به

بسیاری از امور

مبادرت ورزد؟



اما اگر بر هر کاری توانا نیستی چگونه قادر مطلق؟ و اگر نه توان تباهی داری و نه تاب گزاف و نه کاری را توانی که حق را باطل نماید و نه شده را ناشده و نه چیزهایی از این دست، چگونه بر تمامی امور قادری؟ وانگهی، شاید قادر بودن بر این همه نه اقتدار بلکه عجزی محسوب گردد؛ چه، هر آن که این همه را تواند، (دامنه قدرتش) هم اجرای امور نامقبول، به زعم خودش را دربر گیرد و هم اجرای امور ناروا را، و شقاوت و شرارت به یک نسبت در او وجود دارند و او هر آینه کمتر در برابر آنها مقاومت ورزد بر انجام دادنش قادر تر است. پس هر آن کس که بدین نمط تواند، توانایی اش نه از سر قدرت بلکه از سر عجز باشد. پس اطلاق توانایی بدو نه از آن روست که وی به خودی خود می تواند، بلکه بدان سبب است که عجز او توانایی دیگری بر او اعمال می کند؛ این نوعی حرف زدن است و چه بسا یاوه هایی از این دست گفته شده است. چنانکه از بودن، نبودن و از نبودن، بودن و از کردن، نکردن و یا حتا هیچ نکردن مراد می کنیم. پس اغلب به کسی که منکر وجود چیزی است می گوییم، این هست از آن جهت که تومی گویی هست، هر چند درست تر به نظر می رسد که بگوییم: این نیست؛ چنانکه تو گفته ای نیست. نیز گوییم: این یکی نشسته است چنانکه آن دیگری و یا این یکی آرمیده است چنانکه آن دیگری، هر چند که از نشستن، خلاف آن برآید و از آرمیدن، هیچ نکردن. لذا وقتی کسی می تواند کاری را انجام دهد که بایسته نیست، از توانایی، عجز را درمی یابیم؛ چه، شقاوت و شرارت در او به مثابه قوایی هستند که وی در برابر آنها هر قدر عاجز تر باشد، توانا تر است.

پس پروردگارا! تو حقیقتاً قادر مطلق چنانکه اگر به کاری مبادرت نورزی نه از سر عجز است بلکه بدان سبب است که هیچ قدرتی در برابر تو توانایی ندارد.

e delinquas me dñe deus ms

ne dñe cess

۸. چگونه رحیم

me dñe cess

است و در عین

me dñe cess

حال تأثرناپذیر؟

peccati custodiam

tuas meas: ut

non delinquam

in lingua me

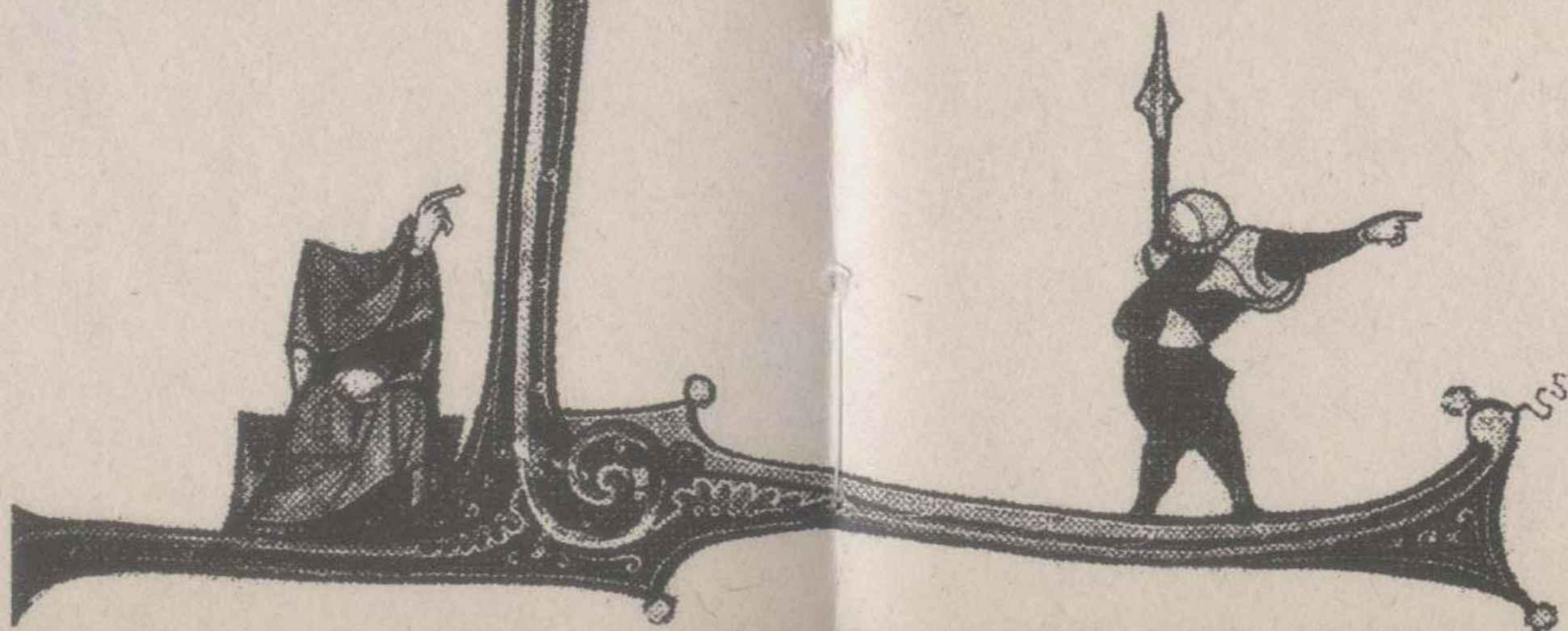
a osui on

meo custod

nam cum consisteret peccator

اما تو چگونه در آن واحد هم تأثرناپذیری و هم رحیم؟ چه، اگر تو تأثرناپذیر باشی، شفقت نیاوری؛ و اگر شفقت نیاوری، قلبت به همدردی با شوربختان برانگیخته نخواهد شد؛ چه، (شفقت) خود عین رحمانیت است. اما اگر تو رحیم نیستی این تسلائی عظیم به حال شوربختان از کجاشی می شود؟ پروردگارا! پس تو چگونه رحیمی و رحیم نیستی چنانکه فقط در قبال ما چنینی و در قبال خودت نه چنینی؟ بر حسب حواس ما چنینی و بر حسب حواس خودت نه چنینی. در واقع، چون بر ما - این شوربختان - نگری، ما اثر رحمت را درمی یابیم تو اما تأثری احساس نمی کنی.

پس تو رحیمی چرا که شوربختان را نجات می دهی و از گناهانشان درمی گذری؛ و رحیم نیستی چرا که از مصیبت کسی متأثر نمی گردی.



۹. چگونه عدالت

مطلق و متعال از

شریران درگذرد

و به درستی بر

آنان رحم آورد؟

اما چگونه از شریران درمی گذری، چون به تمام عادل و به کمال دادگر؟ چسان اما به تمام و کمال عادل و به قسمی ناعدالتی روا داری؟ یا به تعبیر دیگر چگونه است آن کسی را که شایسته فناء ابدی است، بقای سرمدی بخشی؟ از کجاست، ای خداوند نیکو، نیکو از برای نیکان و هم بدان، اگر نه از سر عدل باشد، پس از کجاست که تو شریران را رستگاری بخشی که تو هیچ بی عدالتی روا نمی داری. آیا نه از آن روست که نیک را بی تو در نیافتنی است و این همه در آن فروغ دست نیافتنی که تو در آن سکنای داری مکتوم مانده است؟ و این به حقیقت در رفیع ترین و مستورترین کنج حسن تو ساکن است که همانا منشاءیی است که شط رحمت تو از آن جاری می شود؛ چه، از آنجا که تو به تمام و کمال عادل، حتا در حق شریران هم ملاحظت ورزی. پس تو کمتر نیکو بودی اگر در حق هیچ شریری لطفی روا نمی داشتی؛ چه، هر آن کس که نیکوست از برای نیکان و هم بدان، نیکوتر است از آن کس که جز از برای نیکان نیکو نباشد، و هر آن کس که از برای نیکان و هم بدان در جزا و پاداش نیک رای است، به از آن کس است که جز در جزا نیک رای نباشد. هم از این روست که تو رحیمی، که تو به تمام و کمال نیکویی. حال آنکه شاید بتوان دریافت چرا تو خوبان را خیر و بدان را شر عطا کنی. پس می بایست کاملاً این کار را مقبول یافت که تو به تمام و کمال دادگستری و به چیزی نیاز نداری با این حال تو شریران خود و مقصران خود را نیز خیر عطا می کنی.

تو ای رفعت حسن! ای خدای من، ای که می توان منشاء رحمت تو را دید و نتوان بدان نفوذ کرد. مخرج این شط را می توان دید و منشاء پای گرفتنش را مشاهده نتوان؛ چه،

این همه ناشی از لطف توست که تواز برای خاطیانت نیز نیکویی؛ و دلیل آنکه تو چنینی در رفعت حسن تو مستور است. به نظر می آید اینکه تو خوبان را خیر عطا کنی و بدان را شر، خود به دلالت عدالت است. هنگامی که تو مواهب را به شیران عرضه می داری، به خوبی درمی یابیم که منشاء این امر همانا خواست آن خوبی مطلق است بی آنکه دریابیم چرا، و در شگفتیم از آنکه چرا عدالت مطلق توانسته است چنین بخواهد.

ای بخشاینده! تواز کدامین لطافت غنی و از کدامین غنای لطیفی ناشی می شوی؟ تو ای وسعت حسن خداوندی! خاطیانت را چه عیب و علت است که نبایستی تورادوست بدارند؟ تو در ستکاران راهایی می بخشی به هنگامی که عدالت قرینشان باشد و گناهکاران را می رهانی هنگام که عدالت، عقوبتشان کند. اینان را به یمن شایستگی هایشان و آنان را به رغم ناشایستگی هایشان. اینان را به شناسایی انعامی که تو بخشوده ایشان و آنان را با نادیده انگاشتن شری که تواز آن تبری می جویی.

آه! ای خوبی مطلق که چنین فراتر از حد فهمی؛ باشد که این رحمت ناشی از غنای تو بر من فرو بارد؛ باشد که هر آنچه از تو ناشی می شود در من جاری شود. به رحمت از من در گذر تا به عدالت تو محکوم نگردم؛ چه، اگر فهم اینکه چگونه رحمت تو نقیض عدل توست دشوار است، بایسته است دریابیم هر آنچه ناشی از حسن تو که به هیچ روی ناعادلانه نیست، باشد؛ به هیچ روی مباینتی با عدالت ندارد بلکه بر عکس، کاملاً با آن منطبق است.

پس اگر تو رحیمی، زان سبب است که به تمامی نیکویی و اگر به تمامی نیکویی، زان سبب که به تمامی عادل

یاری ام کن ای خداوند عادل و رحیم که من در پی نورم، یاری ام کن تا هر آنچه را می گویم دریابم.

تواز آنجا که عادل، به راستی رحیمی؛ پس آیا رحمت تو از عدلت زاده شده است؟ اگر چنین است، بار پروردگارا، اگر چنین است مرا بیاموز که چسان؟ آیا بدان سبب که تو چندان خوبی، به درک والاتری از تو دست نتوان یازید؟ و چندان قادری که توانگرتر از تو را فهم نتوان کرد؟ در واقع اصلح کدام است؟ بنابراین اگر تو در مرتبه تقابل و اغماض، فقط در حق نیکان، نیکی روا می داشتی و نه در حق ناخوبان و نه حتا در حق بدان، چنین چیزی میسر نبود. بدین ترتیب کاملاً درست است که تواز شیران در می گذاری و آنان را نیکو می سازی.

سرانجام اینکه هر آن امری که به عدالت انجام پذیرد بایسته انجام دادن نیست و هر آنچه بایسته انجام دادن نیست، ناعادلانه است. نتیجه اینکه اگر ترحم تو در حق شیران، خود از راه عدالت نیست، نمی بایست شفقتی داشته باشی. و اگر نمی بایست شفقتی داشته باشی، انصاف نیست که تو شفقت آوری. پس اگر ایراد این سخنان کفر نباشد، بایستی به صحت این امر اذعان کرد که تو در حق شیران نیز شفقت روا می داری.

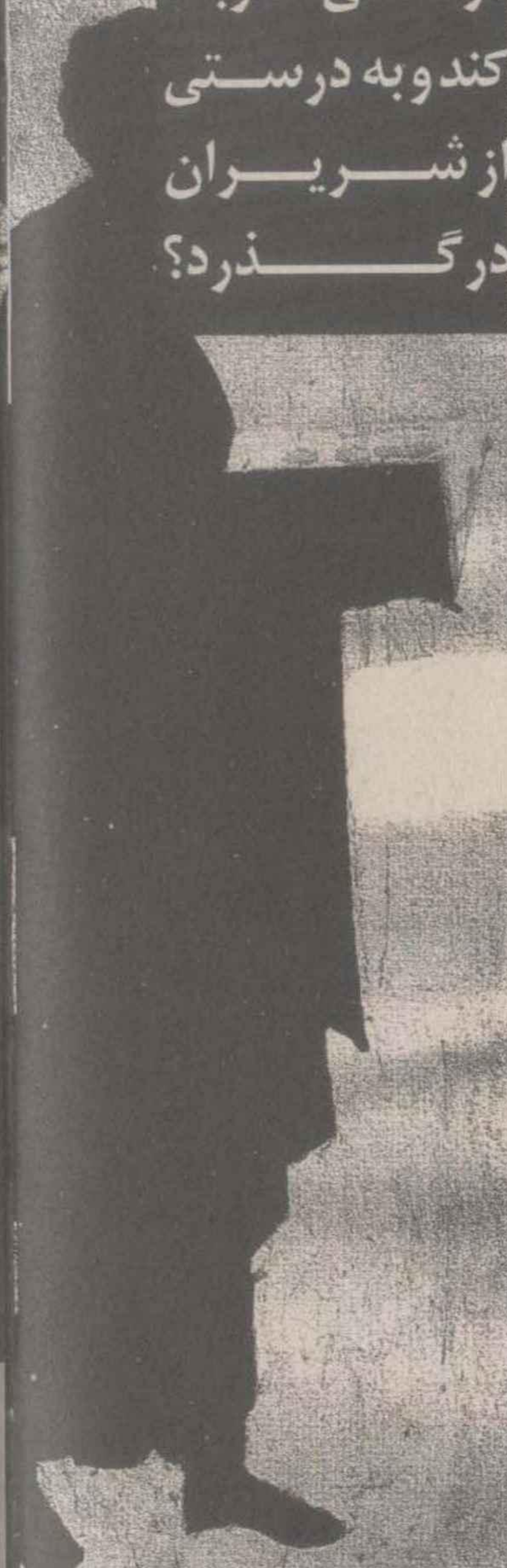
۱۰. چگونه به

درستی عقوبت

کند و به درستی

از شریران

درگردد؟



اما عدالت تو همانا جزای شریران را نیز اقتضا می کند. پس منصفانه تر از این چیست که خوبان خیر دریافت دارند و بدان، شر؟ اینکه تو هم شریران را عقوبت کنی و هم از آنان درگذری، چگونه قرین عدالت باشد؟ آیا عدالتی که به یمن آن شریران را جزادهی با عدالتی که با آن از ایشان درگذری متفاوت است؟ در واقع، هنگامی که آنان را مجازات می کنی از آنجا که درخور آن جزا باشند، عقوبتت روا باشد؛ و در مقابل چون از شریران درگذری، تو بر حسب خودت عادل و نه در نسبت با ما؛ چنانکه در نسبت با ما رحیمی و نه در نسبت با خودت. از اینجاست که تو بارستگار کردن ما، رحیمی؛ ما که می توانی هر آینه وانهی مان نه بدان سبب که تو تأثیری دریابی بلکه زان سبب که ما اثرش را احساس می کنیم، بنابراین تو عادل و نه زان سبب که سهم ما را باز پس می دهی بل از آن رو که هر آنچه در شأن توست، همان کنی، ای خیر متعالی. چنین است که بی هیچ تناقضی به درستی عقوبت کنی و هم به درستی درگذری.

۱۱. چگونه است
که تمامی طرق
خداوند رحمت
است و حق
و با این حال
در تمامی طرقش
عادل است؟



پس پروردگار! آیا به زعم تو روا نیست که شریران را سیاست کنی؟ در واقع حق است که تو چندان عادل باشی که عادل تر از تو در نظر ناید. حال آنکه چنانچه جز به خوبان خیر عطا نمی کردی و جز به بدان شر، چنان نبودی. همانا آن کس که هم نیکان را خیر شایسته عطا کند و هم بدان را، عادل تر است از آن کس که جز خوبان را خیر عطا نکند. پس به زعم تو ای پروردگار عادل و خیر خواه، روا باشد که سیاست کنی و هم در گذری. بنابراین در حقیقت، همه راههای خداوند رحمت است و حق و با این همه خداوند عادل است در جمیع راههای خود.

بی هیچ شائبه‌ای، نجات کسانی که می‌خواهی عقوبتشان کنی و محکوم کردن کسانی که می‌خواهی معذورشان داری روا نبود؛ چه، فقط هر آنچه تو بخواهی رواست و هر آنچه نخواهی ابدار و نباشد. چنانچه رحمت تواز عدالت زاده شده است؛ چه، رواست که تو نیکو باشی چنانچه در معذور داشتن چنینی. هم از این روست شاید که آن عادل مطلق، خیر خواه شریران است. تازه اگر اندک دریافتی از اینکه چرامی خواهی شریران را نجات بخشی میسر شود به درستی فهم این دلیل که چرا در میان شریران همگن، تو به یمن حسن متعالی‌ات اینان را بیش از آنان نجات می‌دهی و به سبب عدل متعالی‌ات آنان را بیش از اینان محکوم می‌نمایی، به هیچ وجه مقدور نیست. پس چنین است که تو حقیقتاً حساس، قادر مطلق، رحیم و تأثرناپذیری؛ همچنانکه زنده‌ای و عالمی و مسروری و جاودانه‌ای و متصف به تمامی صفاتی که بودنشان به از نبودنشان باشد.

۱. مزامیر، باب ۲۴، بند ۱۰.
۲. مزامیر، باب ۱۴۵، بند ۱۷.

اما به درستی که هر چه هستی نه به سبب دیگری بلکه به
سبب خودت چنینی. تو نفس همان حیاتی که به
سببش زنده‌ای، تو همان حکمتی که به سبب آن
حکیمی و همان حسنی که به سبب آن در برابر خوبان و
بدان نیکویی و قس علیهذا....



۱۲. در باب آنکه
خداوند نفس
حیاتی است
که به یمن
آن می‌زید و
چیزهایی دیگر
از این دست...



۱۳. چگونه فقط او

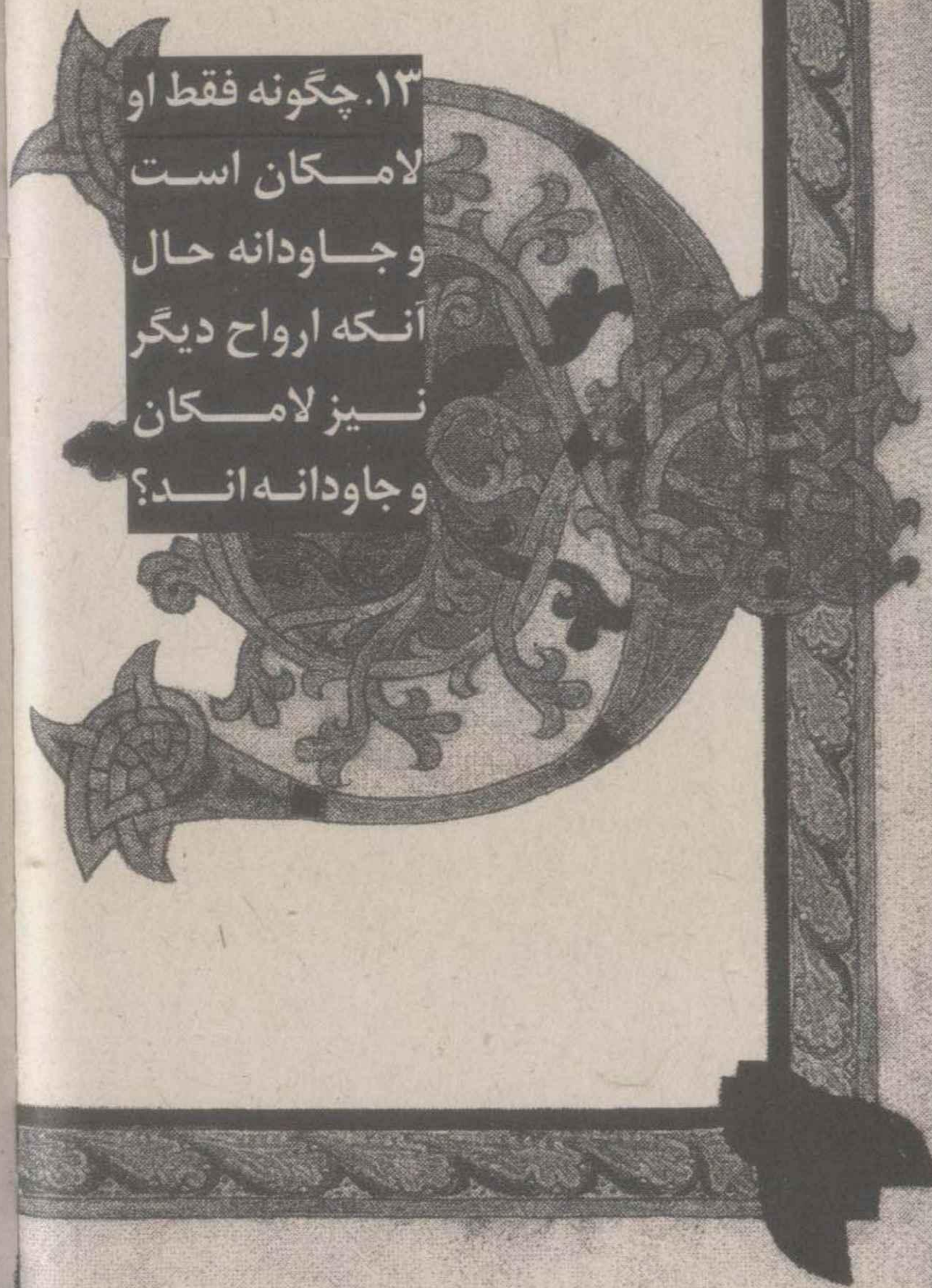
لامکان است

و جاودانه حال

آنکه ارواح دیگر

نیز لامکان

و جاودانه اند؟



اما هر آنچه به هر طریقی محصور زمان و مکان است کمتر از چیزی است که از هیچ قانون زمانی و مکانی متابعت نمی کند. بنابراین هیچ چیزی عظیم تر از تو وجود ندارد، هیچ مکان و هیچ زمانی محدودیتی به تو تحمیل نمی کند، بلکه تو همه جا هستی و همواره. و از آنجا که این امر جز درباره تو نمی تواند گفته شود، فقط تویی که لامکان و جاودانه ای، پس چگونه سایر ارواح را نیز لامکان و جاودانه می خوانند؟ حال آنکه جاودانه فقط تویی؛ چه، بر خلاف همگان تو پایان نمی پذیری چنانکه به بودن نیز آغاز نکرده ای. اما چگونه تو فقط نامحدود هستی؟ آیا نه بدان سبب است که در مقایسه با تو ارواح مخلوق، مکان مند هستند حال آنکه در مقایسه با جسم چنین نیستند؟ لذا هر آن کس که وقتی به تمامی در جایی است، در همان حال نمی تواند جایی دیگر باشد، مکان مند است. و این همان چیزی است که درباره تمامی موجودات جسمانی مصداق دارد. اما در مقابل، هر آن کس که در آن واحد و به تمامی همه جا هست، لامکان است و این درباره هیچ کسی جز تو مصداق ندارد. کسی که به تمامی در مکانی خاص است، و در همان حال می تواند در جایی دیگر هم باشد گرچه نه در همه جا، مکان مند است و در عین حال لامکان و این همان وضعیتی است که در ارواح مخلوق استنباط می شود. به راستی اگر روح به تمامی در هر یک از اعضای پیکرش نمی بود، در یکایک آنها احساس نمی شد. پس بنابراین، پروردگارا، فقط تو لامکان و جاودانه هستی، و با این همه سایر ارواح نیز لامکان و جاودانه هستند.

ای روح من! آیا چیزی را که می جستی، یافتی؟ خدای را
می جستی و دریافتی که او مافوق همه چیز است و بزرگتر
از او در نظر نیاید که او حیات، حکمت، نور، حسن، سعادت
جاودانه و خود، جاودانگی سعادت مندانه است که همواره
هست و همه جا. اما اگر خدایت را نیافته ای، پس آن کسی
را که یافته ای و او را با چنین ایقانی حق انگاشته ای و با
چنین حقیقتی متقن، کیست؟ لذا، چنانچه او را یافته ای،
چگونه یافته ات را در نمی یابی؟ پروردگارا، اگر جان من تو
را یافته است، از چه رو در نمی یابدت؟ آیا اگر (جان من تو
را) نیافته است، آن که یافته است نور است و حقیقت؟ اگر
نه به یمن نور و حقیقت، چگونه او را دریافته است؟ جز به
یمن نور تو و حقیقت تو، چگونه چیزی از تو توانسته است
در یافته شود؟

لذا اگر او نور و حقیقت را دیده است، تو را دیده است، اما
اگر تو را ندیده است، نه نور را دیده است و نه حقیقت را.
پس اما شاید آنچه دیده است هم حقیقت است و هم
نور، با این حال تو را به هیچ روی در نظر نیاورده است، چرا
که او تو را جز به حدی معین ندیده است و تو را چنانکه
هستی رؤیت نکرده است؟ بارالها! ای خالق من و ای
مصلح من، جان مرا که طالب تو هستی، بگو که تو افزون بر
آنچه (جانم) دیده است، چه هستی، تا هر آنچه می طلبد،
به وضوح رؤیت کند. جان من بر دیدنی فزون تر همت
می گمارد و جز ظلامی بر فراز هر آنچه تا کنون دیده است،
نمی بیند؛ یا شاید، ظلمات را نمی بیند چرا که در تو نیست؛
اما همین قدر می بیند که بر اثر ظلمات خاصه اش، بیش از
این هیچ چیزی نتواند دید. چرا چنین است پروردگارا، چرا
چنین؟ دیدگان جانم آیا به موجب عجزش تار شده است
یا به برق جلال تو کور؟ اما، یقیناً به هر دو سبب، هم تاری

۱. ملهم از مزامیر، باب ۴۳، بند ۳.

۲. ملهم از نامه اول به یوحنا، باب ۱، بند ۵.

۱۴. از چه طریقی

و از چه رو خداوند

از جانب دل

جویندگانیش

دیده شود

و دیده نشود؟



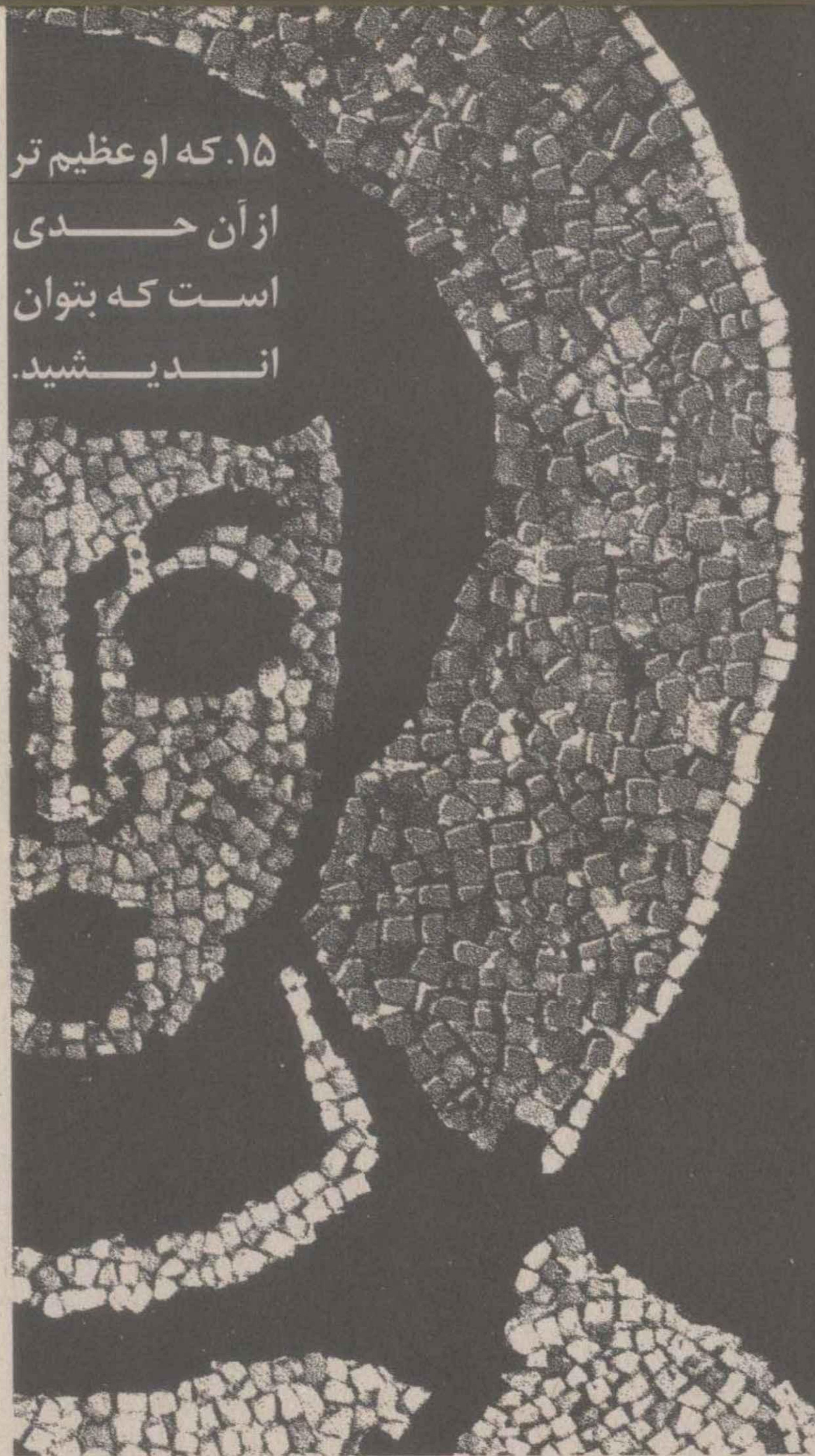
Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of the text from the left page. The text is written in a dark ink on a light background. The script is dense and fills the right page. The text is written in a cursive script, likely a continuation of the text from the left page. The text is written in a dark ink on a light background. The script is dense and fills the right page.

در خود و هم خیرگی از تو. او به علت خود تار شده است و به موجب عظمت تو از پای درآمده است. در حقیقت حدود خاصه اش دربر گرفته اندش و وسعت تو بر او سیطره دارد.

پس این نوری که تمامی حقیقت روشنی بخش جان عقلایی از آن برمی جهد، چه عظمتی دارد! این حقیقتی که هر آن که حقیقت است دربر دارد و برون از آن جز عدم و کذب نیست، چه وسعتی دارد! آن که به یک نظر سراسر خلقت را بنگرد و به واسطه او همه چیز از عدم خلق شده است، چه بیکرانگی ای دارد! چه خلوصی، چه شکوهی، چه بساطتی، چه ایقانی. به یقین بس فراتر از حد درک مخلوق.



۱۵. که او عظیم تر
از آن حـدی
است که بتوان
اندیشید.



پس پروردگارا! تو نه فقط کسی هستی که درک به
سزایی از تو نباشد، بلکه حتّا عظیم تر از آنی که بتوان
تصوّر کرد. در واقع چون تصوّر چنین وجودی میسر شود،
لا بد چنانچه تو چنین وجودی نباشی، تصوّر چیزی
عظیم تر از تو ممکن آید و این درست همان چیزی است
که انجام دادنش را نتوان.



۱۶. فروغی

که در آن سکنا

دارد چنانسان

دست نایافتنی

است.



پروردگارا! حقیقتاً این همان فروغ دست نایافتنی ای است که تو در آن سکناداری^۱ و احدی را توان آن نیست که بدان نفوذ کند تا تو را به تمام و کمال بنگرد. پس از این روست که نمی بینمش؛ چه، آن فروغ برای من بس قوی است؛ و در عین حال تمامی آنچه می بینم به مدد اوست، چنانکه دیده هر آنچه می بیند به مدد نور همان خورشیدی است که در آن خیره نتواند شد. فراستم را تاب دست یازیدن بدان نیست و نه اتکای بدان؛ چه، چنان تابناک است که چشم جانم نتواند تاب ایستایی مدید در برابر آن را بیاورد. او (چشم جان من) مبهوت شکوه است و مغلوب گستره، متأثر از جلال و متحیر از عظمت. ای فروغ متعالی و دست نایافتنی، ای حقیقت تام و مسعود، چقدر از من دوری در حالی که من چنین در قرب توام! چقدر از تیررس نگاهم دوری حال آنکه من چنین در نگاه تو حاضریم! هیاهات، توبه کمال در همه جا حاضری و منت نمی بینم، در تو سکنا دارم و در توام^۲ و تقرب به تو را نتوانم. در منی و در گرداگردم و احساس نمی کنم.

۱. نامه اول به تیموتائوس، باب ۶، بند ۱۶.

۲. ملهم از اعمال رسولان، باب ۱۷، بند ۲۸.

۱۷. در باب اینکه
در خداوند است
سازواری، رایحه،
طعم، خلوت و
جمال به نحوی
وصف ناپذیر
که خاص اوست.

پروردگارا! باز هم خود را در عین فروغ و سعادت از لیت، از
جان من فرو می پوشانی و هم از این روست که جان من
هنوز در ظلمات و بینوایی اش غوطه می خورد؛ تمامی
اکناف را می نگرد و زیبایی ات را نمی بیند؛ گوش فرا
می دهد و نوایت را نمی شنود؛ می بوید و رایحه تو را
در نمی یابد؛ می چشد و طعم تو را ادراک نمی کند؛ لمس
می کند و لطافت را حس نمی کند. پس پروردگارا! تو در
خود به نحوی وصف ناشدنی واجد تمامی صفاتی هستی
که به هر آنچه آفریده ای با شکل محسوس خاص آنها،
ارزانی داشته ای، اما حواس جان من، به موجب رخوت
مزمن معصیت، برای دریافتن، مانع و رادع و کاهل است.

۱۸. در باب اینکه

نه در خداوند و

نه در ابدیتش که

هم خود اوست،

اجزا وجود ندارد.

باری، حالیا باز هم سببی برای تشویش^۱؛ باز هم آن کس که سر در پی سرور و سعادت داشت به اندوه برمی خورد و ملال^۲.

جان من که تا کنون امیدوار بود بتواند تکافوی خود را کند، اینک اما بار دیگر ملول عسرت شده است. تابه حال تصور می کردم که قادر به اطعام خود باشم حال آنکه اکنون بیش از پیش گرسنگی خود را احساس می کنم. بر آن بودم که خود را به سوی نور خداوند بالا بکشانم و باز در میان ظلماتم فرو افتاده ام. و نه فقط در آن میان فرو افتاده ام بلکه خود را به تمامی فرو پوشیده در ظلمات می یابم. و من حتّا پیشتر از آنکه مادرم مرا بار گیرد، فرو افتاده بودم^۳؛ و انگهی من در ظلمات بار گرفته شدم و فرو پوشیده در ظلمات زاده شدم^۴. البته، پیشتر ما همگی در همان کسی که در او به گناه در افتاده ایم، فرو افتاده ایم. ما همگی در آن کسی که سعادت مندانه صاحب همه چیز بود و شور بختانه همه چیز را از کف خود و از کف ما فرو هشت، هبوط کرده ایم؛ چندان که چون در صدد جستش برمی آییم، بازش نمی شناسیم، چون می جوییمش نمی توانیمش یافت، و چون بیابیم، درمی یابیم که این، آنچه در پی اش بودیم نیست. پروردگارا! بحق جمالت یاری ام کن^۵. بارالها! من وجه تو را جسته ام، وجه تو را پروردگارا، باز هم خواهم جست. از من روی بر متاب^۶، مرا از خودم تابه خودت برفراز، بیالای، شفا ده، برانگیزان، دیدگان جانم را به رؤیت خود روشن کن^۷. باشد که جان من تمام توش و توانش را گرد آورد و باز روی به جانب تو کند، ای پروردگار من!^۸

کیستی ای پروردگار من، کیستی، قلب من چگونه دریابدت؟ بی گمان تو حیات، حکمت، حسن، سعادت

۱. ارمیا، باب ۱۴، بند ۱۹.

۲. مزامیر، باب ۵۱، بند ۸.

۳. مَلْهُم از مزامیر، باب ۵۱، بند ۵.

۴. مَلْهُم از رومیان، باب ۵، بند ۱۲.

۵. مَلْهُم از مزامیر، باب ۲۵، بند ۷.

۶. مزامیر، باب ۳۷، بند ۹.

۷. مزامیر، باب ۱۳، بند ۴.

8: canticle of canticles 6:12

ازلی، خلد و تمامی خیر راستینی. پروردگارا! چه فزونند اینها همه! فهم تنگ مرا وسع آن نیست که به یک لمحہ از تمامی اینها محظوظ گردد. پروردگارا پس تو چگونه تمامی اینهایی؟ آیا تمامی این چیزها، اجزای تواند؟ و یا به عبارت دقیق تر آیا هر یک از آن اجزا، تمامیت تو نیستند؟ در واقع، هر آن کس که متشکل از اجزا است به تمامی یکتا نیست، بلکه به یک معنا، آن اجزا اشکالی متکثر و متفاوت از خود اویند. او می تواند چه در واقع امر و چه در عالم فکر از آن کس که یکسره با تو غریب است تفکیک شود. با تویی که هیچ درک بسزایی از تو نتوان داشت. پس در تو نه اجزا است و نه کثرت، بلکه تو چندان یکتایی و یکسان که در خودت هیچ نامتشابهی نداری؛ وانگهی، تو همان وحدتی هستی که خود در تمامی اندیشه رؤیت ناپذیر است.

بنابراین نه حیات، و نه مابقی، اجزای تو نیستند، بلکه آن همه جزئیکی نیستند و هر یک از اینها، خود تمامی آنچه است که تویی و مابقی هستند. بنابراین نه تو واجد اجزایی و نه خلود تو که همانا خود توست، به هیچ وجه و ابدابخشی از تو و یا خلود تو نیست بلکه تو به تمامی در همه جا هستی و خلود تو هماره تام و تمام است.

1. aeternitatis, lat.

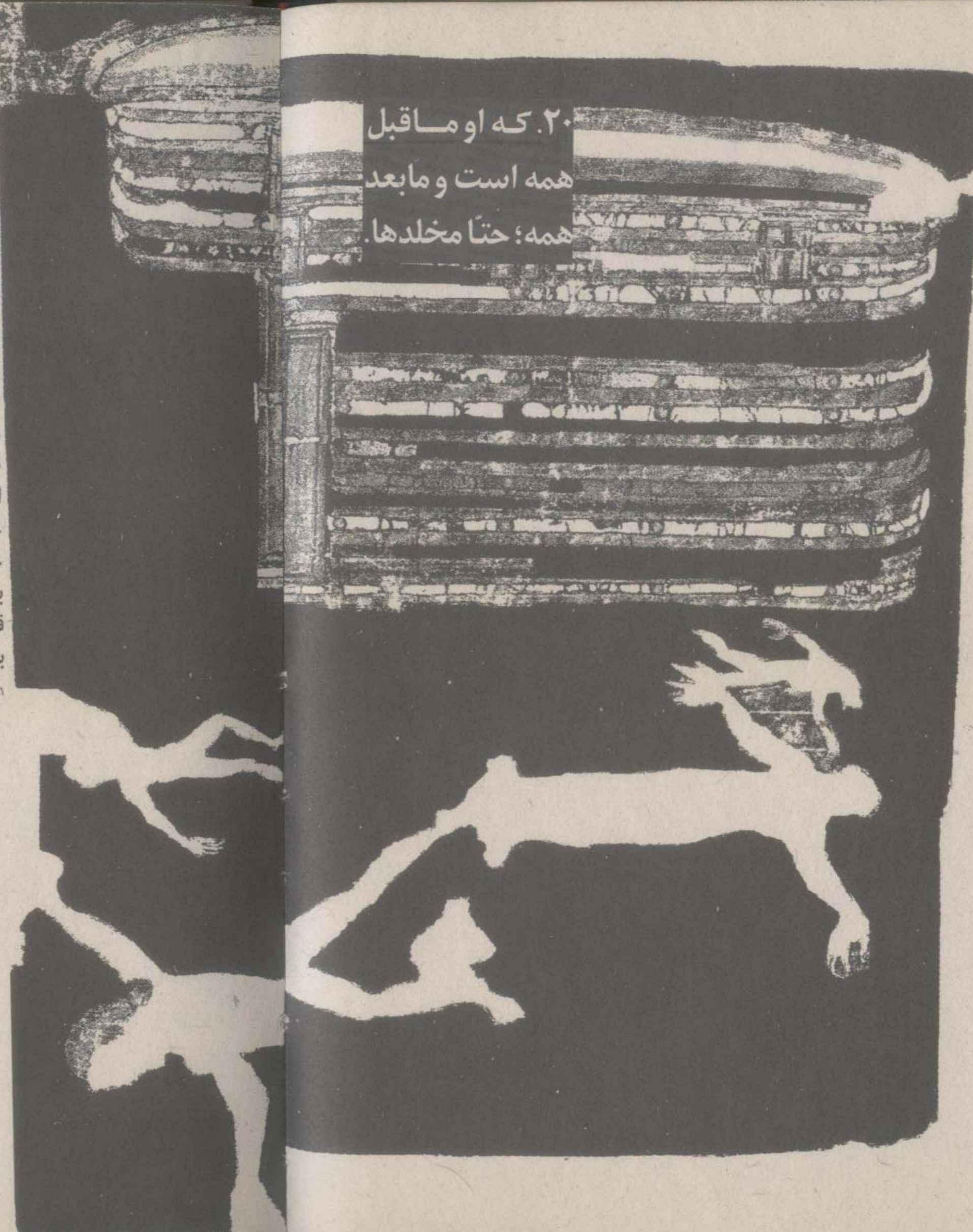
2. aeternitas, lat.



۲۰. که او ماقبل

همه است و مابعد

همه؛ حتّا مخلدها.



بدین ترتیب تو حاوی همه چیزی و همه چیز را می آگنی. تو پیش از همه و پس از همه ای. پیش از همه، چرا که قبل از آنکه آنها آفریده شوند، تو بودی.^۱ اما چگونه پس از همه چیز هستی؟ چگونه تو در ورای چیزهایی هستی که انجام ندارند؟ شاید بدان سبب که بدون تو آنها به هیچ منوالی نتوانند بود؛ اما تو کاسته نمی شوی حتّا اگر آنها به عدم باز گردند. بنابراین، به یک معنا، تو در ورای آنها ای. چه بدین ترتیب آنها به هر نحوی، انجامی دارند، اما توبه هیچ وجه پایان نداری. لذا واضح است آن کس که به هیچ وجه انجام ندارد مافوق آن کس است که به هر حال پایان می پذیرد. به عبارت دیگر، سایر امور بر تو تفوق نمی یابند، حتّا امور جاودانه؛ چه، خلود تو نیز که برتر است از جاودانگی آنها، به تمام و کمال و به یکباره حاضر است، حال آنکه سایر امور هنوز مالک آن بخشهایی از جاودانگی شان نیستند که از آن آتی اند؛ چنانکه آن بخشهایی را که گذشته اند دیگر در تملک ندارند. بدین قرار است که تو همواره در نقطه ای حاضری که آنها هنوز بدان نایل نشده اند و آن نقطه برای تو همواره حاضر است.

۱. ملهم از مزامیر، باب ۹۰، بند ۲.

۲۱. قرن قرن و یا قرون قرون؟

پس آن نقطه آیا همان قرن قرن است یا قرون قرون؟ در واقع، از آنجا که پاره‌ای از زمان حاوی تمامی امور گذراست، پس خلد تو خود قرون را نیز دربر دارد. خلود تو قرن است چرا که واحدی نادیدنی است و قرون است چرا که گستره‌اش بی انتهاست. و از آنجا که تو چنین بزرگی، بارالها، همه چیز در توست و تو همه چیز را می‌آکنی، در عین حال چندان نسبت به محیط بیگانه‌ای که در تونه میان وجود دارد و نه نیمه و نه جزء.

۱۹. در باب اینکه

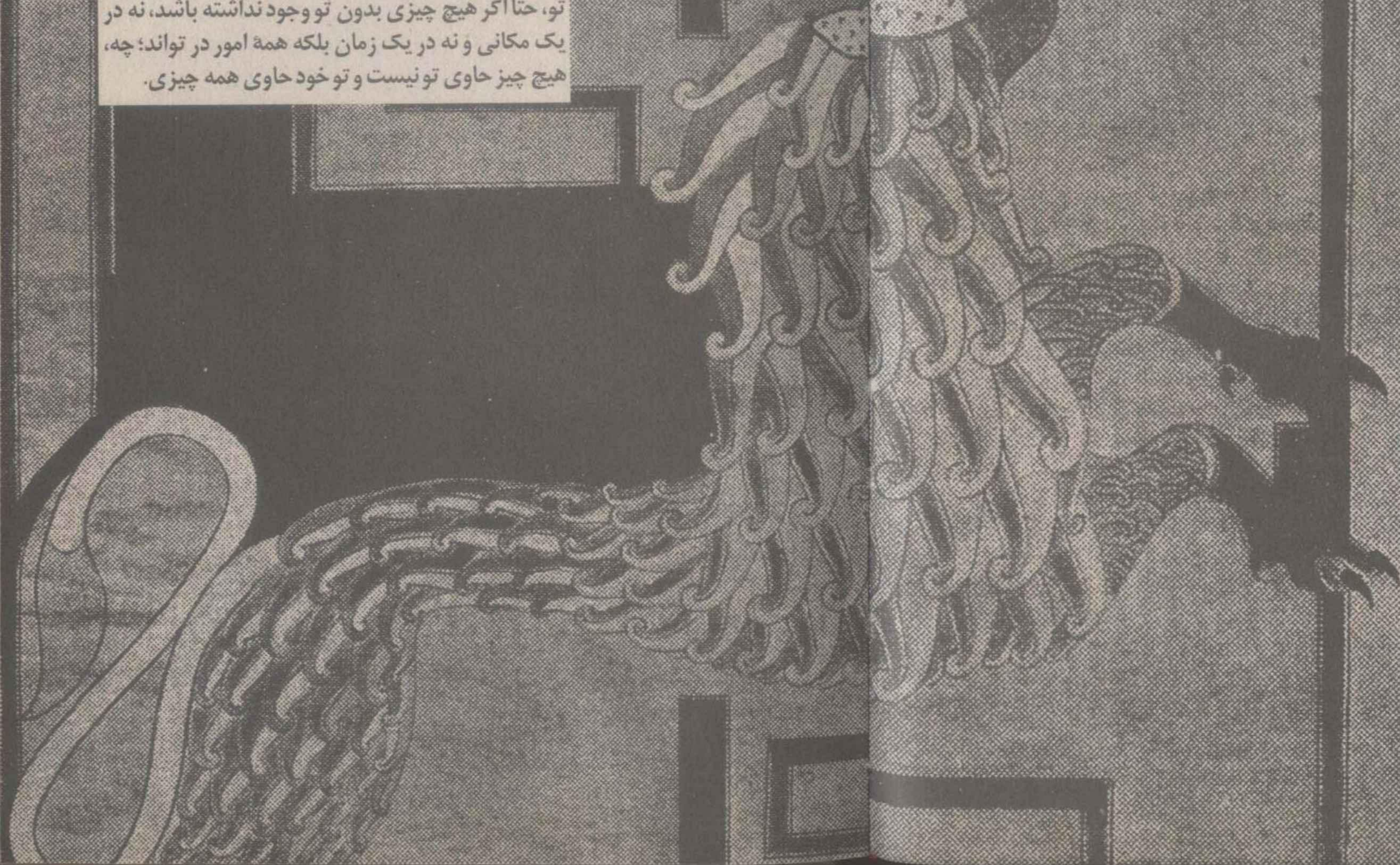
او در مکان و یا

زمان نیست

بلکه همه چیز

در اوست.

اما اگر توبه موجب خلوت، بوده‌ای و هستی و خواهی بود،
و اگر بوده‌بودن، نه بودن است و نه باید بودن، و بودن، بوده
بودن یا باید بودن نیست، چگونه خلوت همواره تام و
تمام است؟ آیا این نه بدان معناست که هیچ از خلوت توبه
گونه‌ای برنگذشته است که گویی دیگر وجود ندارد، و
هیچ از آن در آتی نخواهد آمد چنانکه گویی هنوز نیست؟
پس نه دیروز بوده‌ای و نه فردا خواهی بود بلکه تو دیروز و
امروز و فردا هستی، به علاوه تو نه امروز هستی، نه فردا، نه
دیروز بلکه توبه عبارت ساده و رای تمامی زمانهایی.
بنابراین دیروز و امروز و فردا چیزی جز در زمان نیستند اما
تو، حتی اگر هیچ چیزی بدون تو وجود نداشته باشد، نه در
یک مکانی و نه در یک زمان بلکه همه امور در تواند؛ چه،
هیچ چیز حاوی تو نیست و تو خود حاوی همه چیزی.

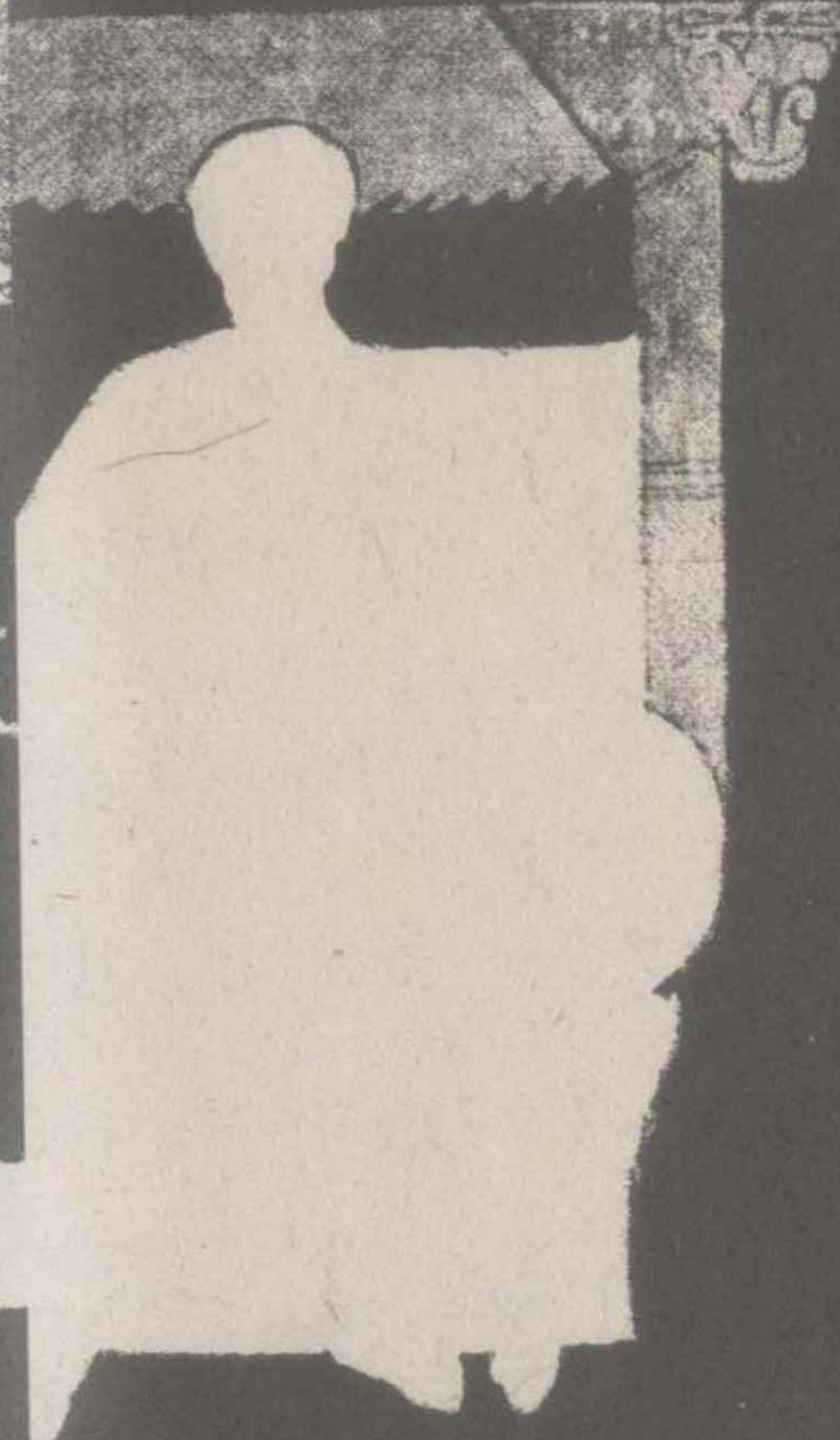


۲۲. در باب اینکه

فقط اوست

آنچه هست

و آن که هست.



بارالها، فقط تویی آنچه هستی و تویی آن که هست. در واقع هر آن کس که در کلیتش همچنانکه در اجزایش، امر متغیری وجود دارد، دیگری است و او به تمامی آنچه هست نیست.

در واقع هر آن کس که از نبودن آغاز کرده است، و یا شاید به مثابه ناموجود انگاشته شده است، آن کس که اگر بقایش به یمن دیگری نباشد، در عدم فرو رود؛ کسی که او را گذشته ای است که دیگر نیست و آینده ای که هنوز نیست، به نحوی خاص و مطلق نیست.

بنابراین تویی آنچه هست؛ چه، تمامی آنچه هستی، به هر نحوی در هر زمانی که باشد، همواره است و به کمال. و تویی آن که به نحوی بسیط و خاص هست، چرا که نه ماضی داری و نه آتی، بلکه فقط حاضری و حتامی نتوانی به مثابه ناموجود انگاشته شوی. اما توهستی؛ هم حیات و هم نور و هم حکمت، هم سعادت ازلی، هم خلود و هم مواهب بسیاری از این دست، و با این همه توبه جز خیری متعالی نیستی، خودبسندگی و به هیچ چیز از آنچه خود برای بودن و صحتشان محتاج اند، حاجتی نداری.

۱. سفر خروج، باب ۳، بند ۱۴.

۲۳. در باب اینکه
این خیر به
تساوی اب، ابن
و روح القدس
است، و او واحد
ضروری است
که خیر تام است؛
خیر یکتا.

این خیر تویی ای خداوندگار اب (این خیر) کلمه تو یعنی
ابن توست؛ چه، در کلمه ای که تو خود به موجب آن با
خودت تکلم کردی چیزی جز آنچه هستی، نتواند بود، نه
چیزی فراتر و نه چیزی فروتر از تو؛ چرا که کلمه تو حقیقت
است چنانکه تو حقی. پس کلمات همچون تو عین
حقیقت است، همان حقیقتی که تویی و تو چندان بسیطی
که هیچ چیز از تو زاده نخواهد شد جز آنچه تویی. و این
همانا عشق یگانه و مشترک میان تو و ابن تو یعنی
روح القدس باشد که در آن واحد منبعث از هردوی
آنهاست. و این عشق نه از تو فروتر است و نه از ابن تو،
چرا که عشقی که توبه سبب آن، او را دوست می داری و
خودت را او، تو را دوست می دارد و خودش را، همپایه تو
و او بزرگ است و آن چیزی به غیر از تو و پسر تو که در
تمامی شئون با تو برابر است، نیست؛ وانگهی، از بساطتی
چنین متعالی چیزی بر نخواهد آمد مگر آنچه خود اوست.
بدین ترتیب آنچه تثلیث خود به تمام و کمال است، هر
یک از آنها یعنی اب، ابن و روح القدس نیز همان هستند.
چرا که هر یک از آنها چیزی نیستند مگر آن وحدت بسیط
متعالی و به اعلی درجه بساطتی که نه کثرت تواند بود و نه
وجود چیزی و نه چیز دیگری. پس بجز یک ضروری وجود
ندارد. لذا این وجود همانا (وجود) ضروری ای است که در
آن خیر مطلق است؛ خیر اعلی که خیر تام است، خیر یکتا و
یگانه خیر.

۱. nécessaire : ضروری، در لغت به معنی
چیزی است که مورد نیاز است و از آن چاره ای
نیست و در مقابل کمالی یا تمامی است. در نظر
ابن سینا ضروری جنسی است شامل دو نوع:
واجب و ممتنع. هر امری که تصور نقیض آن
ممکن نباشد، از حقایق ابدی یا از اصول و اولیات
ضروری است. فرهنگ فلسفی، دکتر جمیل
صلیبی، ترجمه دکتر منوچهر صائمی، دره بیدی،
انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۴۲۶.
۲. لوقا، باب ۱۰، بند ۴۲.

۲۴. فرضیات:

این خیر چیست

و چه اندازه

بزرگ است؟



اینک ای جان من، ادراک خود را به تمامی برانگیز و بالا برو
هر قدر می توانی اندیشه کن تا دریابی این خیر چیست و
چه اندازه بزرگ است؛ چه، حال که حتّاً خیرهای جزئی
چنین مطبوع اند، پس تو خود را بنمای تا معلوم گردد این
خیری که حاوی سرور و رضایت تمامی مواهب است،
چیست؟ نه آن خیری که در سایر مخلوقات سراغ داریم،
بلکه آن خیرات متفاوت؛ تفاوتی از آن دست که خالق با
مخلوق دارد.

در واقع حال که حیات مخلوق چنین نیکوست، حیات
خالق چسان نیکوست! اگر نجات بخشیدن مسرت بخش
است، نجاتی که خود فلاح تام را به بار می آورد، چسان
مسرت بخش است؟

اگر حکمت در معرفت امور مخلوق دوست داشتنی است،
حکمتی که همه چیز را از عدم برمی آورد، چسان دوست
داشتنی است؟ و سرانجام اگر در امور مطبوع، لذایذ بزرگ
و وافر هست، حظّ موجود در آن کس که خود خالق هر
آنچه مطبوع است، چسان و چقدر عظیم است؟



۲۵. وه! چه

مواهب عظیمی

سهم متنعم از

خیرات است!

آه! نیکبختی محظوظ از خیری چنین، چه خواهد داشت و چه نخواهد داشت؟ مسلماً او هر آنچه بخواهد خواهد داشت و هر آنچه نخواهد، نخواهد داشت. پس از مواهب جسم و جان بهره‌مند خواهد بود، چنانکه چشمی آن را ندید و گوشی آن را نشنید و از خاطر کسی برنگذشت! پس از برای چیست که تو ای انسان بینوا، در پی خیر جسم و جانت، خود را آواره تمامی راهها کرده‌ای؟ خیر یکتا را دوست بدار که در اویند تمامی خیرات و اینت بسنده است. خیر بسیط را طلب کن که خیر تام است و کافی. پس ای جان من چه چیز را دوست می‌داری و ای جسم من چه چیز را می‌طلبی؟ آنک هر آنچه دوست می‌داری، هر آنچه می‌طلبی. اگر مفتون جمالی، درستکاران بسان آفتاب در خشان خواهند شد.^۱ اگر سر در پی شتاب داری یا قدرت، یا آزادی جسم چندان که هیچش باز نتواند داشت، آنان بسان ملایک خدا خواهند شد که جسم نفسانی کاشته می‌شود و جسم روحانی درویده^۲ به قوه الهی و نه به نیروی طبیعت. اگر عمری طویل و آکنده از صحت می‌طلبی، تو را ابدیتی سلامت خواهد بود و سلامتی ابدی، چرا که درستکاران حیاتی جاودان خواهند داشت^۳ و رستگاری درستکاران از جانب خداوند می‌آید^۴ اگر سیری می‌طلبی چون بیدار شوند از تماشای شکوه او سیر خواهند شد.^۵ اگر مستی می‌طلبی از وفور خانه پروردگار سر مست خواهند شد.^۶ اگر نوا می‌طلبی، همسرایان کروبی در پیشگاه الهی بی وقفه نغمه سر خواهند داد. اگر در پی لذایذی نه ناپاک بلکه پاک هستی، پروردگار، تو را در سیلاب لذایت سیراب خواهد کرد.^۷ اگر حکمت، حکمت خداوندی بر ایشان مکشوف خواهد شد. اگر مودت، پروردگار را از خودشان دوست تر خواهند داشت، و

۱. نامه اول به قزنتیان، باب ۲، بند ۹.

۲. متی، باب ۱۳، بند ۴۳.

۳. نامه اول به قزنتیان، باب ۱۵، بند ۴۴.

۴. امثال، باب ۵، بند ۱۶.

۵. مزامیر، باب ۳۵، بند ۳۶.

۶. مزامیر، باب ۱۷، بند ۱۵.

۷. مزامیر، باب ۳۶، بند ۹.

آنان یکدیگر را بسان خود دوست خواهند داشت و خدا آنان را بسا بیشتر از آن میزان که ایشان خود را دوست می دارند دوست خواهد داشت، چرا که آنان، هم او را دوست خواهند داشت و هم خود را و متقابلاً از جانب او نیز دوست داشته خواهند شد و او از جانب ایشان دوست داشته خواهد شد. اگر وحدت، آنان همگی اراده ای یکپارچه خواهند بود چرا که جز اراده خداوندی، اراده دیگری در کار نخواهد بود. اگر قدرت، همگی به اراده خود قادر خواهند بود، چنانچه خداوند به اراده خود قادر است. در واقع از آنجا که خداوند خود به هر آنچه بخواهد قادر است، آنان نیز بر هر آنچه بخواهند قادر خواهند بود و هر آنچه بخواهند نمی تواند که نباشد. اگر فخر و مکت، خداوند خوبان و بندگان مؤمنش را بر سایرین بر خواهد گماشت!

به علاوه آنان ابنای خداوند و خداوندان لقب خواهند گرفت و همان جایی خواهند بود که ابن او، آنک آنان نیز وارث پروردگار خواهند بود؛ هم ارث مسیح. اگر امنیت خاطری راستین، به درستی که وثوق خواهند یافت که این خیرات یا بهتر بگویم این خیر، به موجب اراده خاص ایشان از دستشان نخواهد شد؛ چه، خداوندی که دوستدار ایشان است از محبتش اعراض نخواهد کرد. و احدی قادر تر بجز خداوند که ایشان را از اراده شان جدا سازد. چه سروری! و چسان بزرگ باشد هر آن کجا که در آن خیری چنین باشد، خیری چنین سترگ! هلا ای دل آدمی، دل مسکین، دلی که متحمل شرور شده است و یا از آن بیشتر، به سبب شرور از پای درآمده است، چنانچه این همه را تملک کنی به چه میزان خرسند خواهی شد؟ اینهارا همه از اعماق جانت دریاب، آیا آن اعماق می توانند

۱. لوقا، باب ۱۲، بند ۴۲.

۲. سفر تثییه، باب ۵، بند ۶.

سعادت بی بدین عظمت را دربر داشته باشند؟ حال اگر کسی که تو باشی، ای خداوند، به غایت دوست بداری، همچنانکه خودت را، به چنین سعادت دست یازد، سرور تو مضاعف خواهد شد؛ چرا که تو از برای او نیز کمتر از خودت سرور نخواهی شد. اما اگر دو نفر، سه نفر و یا نفراتی بس بیشتر بدان دست یازند، چنانچه ایشان را به قدر خودت دوست بداری، برای هر یک از آنان نیز مسرتی هم عرض مسرت خود احساس خواهی کرد.

بدین ترتیب در این موهبت تام و تمام ملایک بی شمار و آدمیان سعادت مند، که احدی دوست ندارد به جای کسی کمتر از خودش باشد، هر کس چنان برای دیگری خرسند خواهد شد که گویی برای خودش.

اگر دل آدمی به زحمت قادر به دربر گرفتن سرور سعادت خاصش که چنین عظیم است می باشد، پس چگونه قادر خواهد بود تا این همه سرور سترگ را تاب آورد؟ بنابراین هر اندازه کسی را دوست داشته باشیم، همان قدر از سعادتش محظوظ می شویم؛ پس در این نیکبختی تام هر که خدای بی همتا را بیش از خویش و بیش از هر آنچه با خویشتن دوست بدارد، به نحوی بی همتا به سعادت خداوند محظوظتر خواهد شد تا به نیک رایی خاص خودش و نیک رایی سایرین با خودش.

اما اگر خدای را نیز چنین با تمامی دلشان، با تمامی جانشان، با تمامی وجودشان دوست بدارند باز هم در خور عظمت این عشق نباشد، مسلم است که آنان با تمامی دلشان، با تمامی جانشان، با تمامی وجودشان محظوظ خواهند شد^۲ و تمامی دل و تمامی جان و تمامی وجود، تکافوی چنین سرور وافر را نخواهد کرد.

۲۶. آیا چنین

است مسرت

و افری که

خداوند وعده

کرده است؟



خدای من و پروردگار من، امید من و سرور دلم، جان مرا بگو آیا این همان سروری است که تو از آن از طریق ابن خود با ما گفته‌ای: بخواهید و دریافت خواهید کرد، تا جایی که سرور تان مالا مال شود.

در واقع، من سروری سرشار را می‌جویم و بسا فزون‌تر از سرشار؛ تا دل، جان، روح و آدمی به تمام و کمال از آن آکنده شود؛ چه، این سرور برای او تعالی‌ای بی‌حد و حصر خواهد داشت. پس با این همه این سرور چیزی نیست که به درون سرخوشان درآید؛ بلکه سرخوشان به تمامی در این سرور در خواهند آمد.

بارالها! بگو، به اعماق جان بنده‌ات بگو، آیا همان جاست سروری که در آن بندگانی که در سرور پروردگارشان وارد شوند، در خواهند آمد؟ اما این سروری را که به یقین برگزیدگانت از آن محظوظ خواهند شد، چشمی ندید، گوش‌ی نشنید، و به ضمیر احدی خطور نکرد.

پروردگارا! من هنوز نه گفته‌ام و نه اندیشیده‌ام که چه میزان از سعادت‌های تو بهره‌مند خواهند شد.

پس آنان به قدری که دوست می‌دارند محظوظ خواهند شد و به قدری که معرفت یابند دوست خواهند داشت.

باری پروردگارا! آنان چقدر می‌شناسندت و چقدر دوستت می‌دارند! به یقین نه دیده‌ان را دیده‌است و نه گوش‌ان را شنیده‌است، و نه به ضمیر احدی در این حیات خطور کرده‌است که آنان چقدر تو را در میان سایرین باز می‌شناسند و چه میزان دوستت می‌دارند.

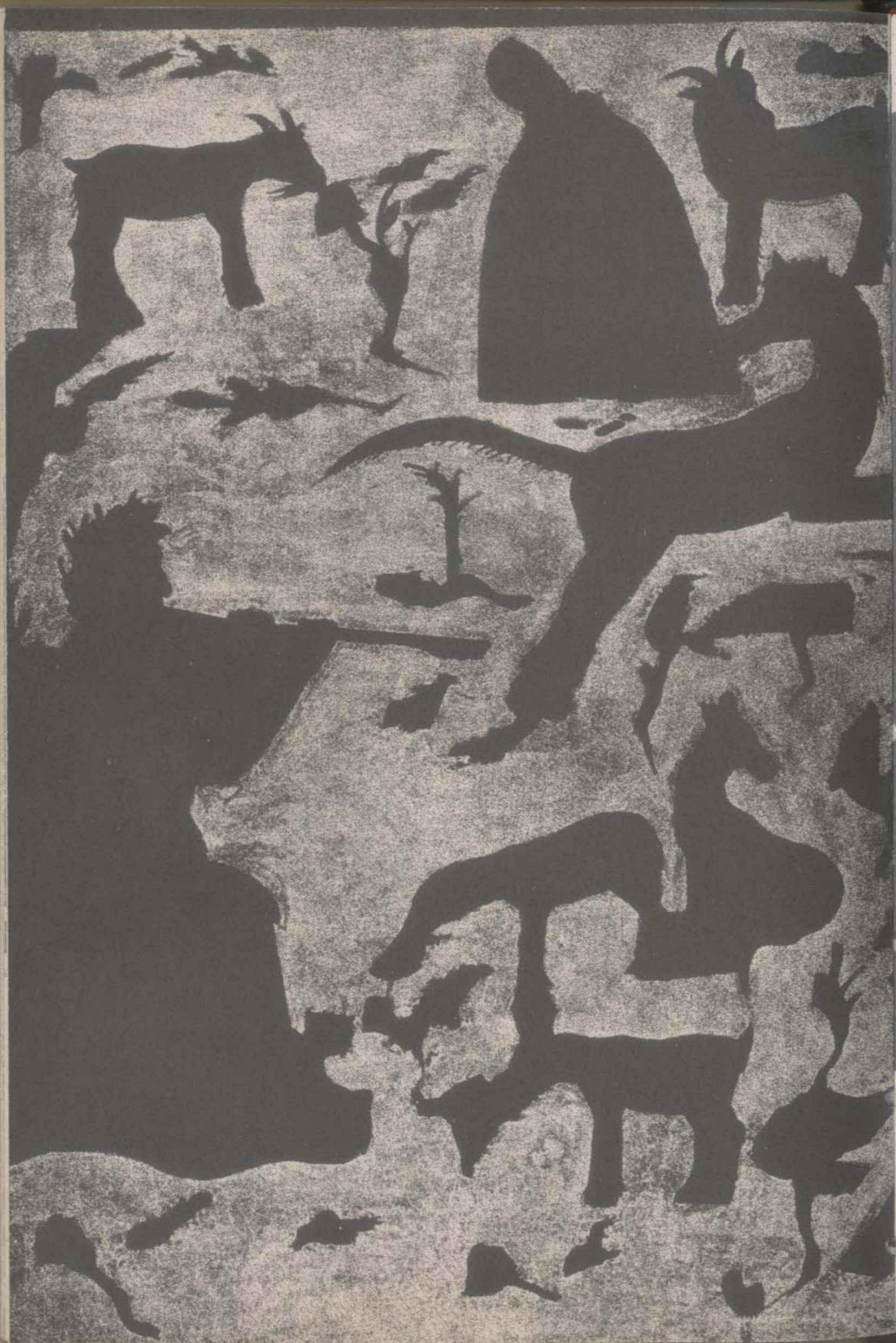
بارالها! از تو می‌خواهم چنان کنی تا بشناسمت؛ تا دوستت بدارم؛ تا در تو محظوظ گردم. و اگر در این زندگانی این خواست من به تمامی میسر نگردد چنان کن که در این جهان بدان نزدیک شوم تا گاهی که در آن

جهان به کمال دست یابیم؛ چنان کن که در اینجا عشق من ببالد و در آنجا کامل شود، که اینجا این سرور در آرزو گران است و آنجا در واقعیت. پروردگارا! با شفاعت ابن خود عذر ما را بپذیر، چرا که خودت ما را به طلب، سفارش کرده‌ای، و به ما وعده کرده‌ای که در خواهیم یافت؛ تا جایی که سرورمان کامل شود. پروردگارا! از تومی خواهیم چنانکه از طریق ناصح مشفقت اندر زمان داده‌ای، چنان کنی که مطابق وعده حق ات دریابیم تا آنکه سرورم کامل گردد. ای خداوند حق، از تومی خواهیم که دریابیم، تا اینکه سرورم کامل گردد؛ تا جایی که روحم بدان بیندیشد، لسانم بدان تکلم کند، دلم دوستش بدارد، و لبانم موعظه‌اش کند؛ تا جانم بدان گرسنه شود؛ تا جسمم بدان عطشان؛ تا تمامی ذات من آن را طلب کند؛ تا جایی که در سرور پروردگارم که همانا خداوند تثلیث و توحید است و در تمامی اعصار متبرک^۱، راه یابیم، آمین.

۱. مزامیر، باب ۶۲، بند ۲.

۲. متی، باب ۲۵، بند ۲۱.

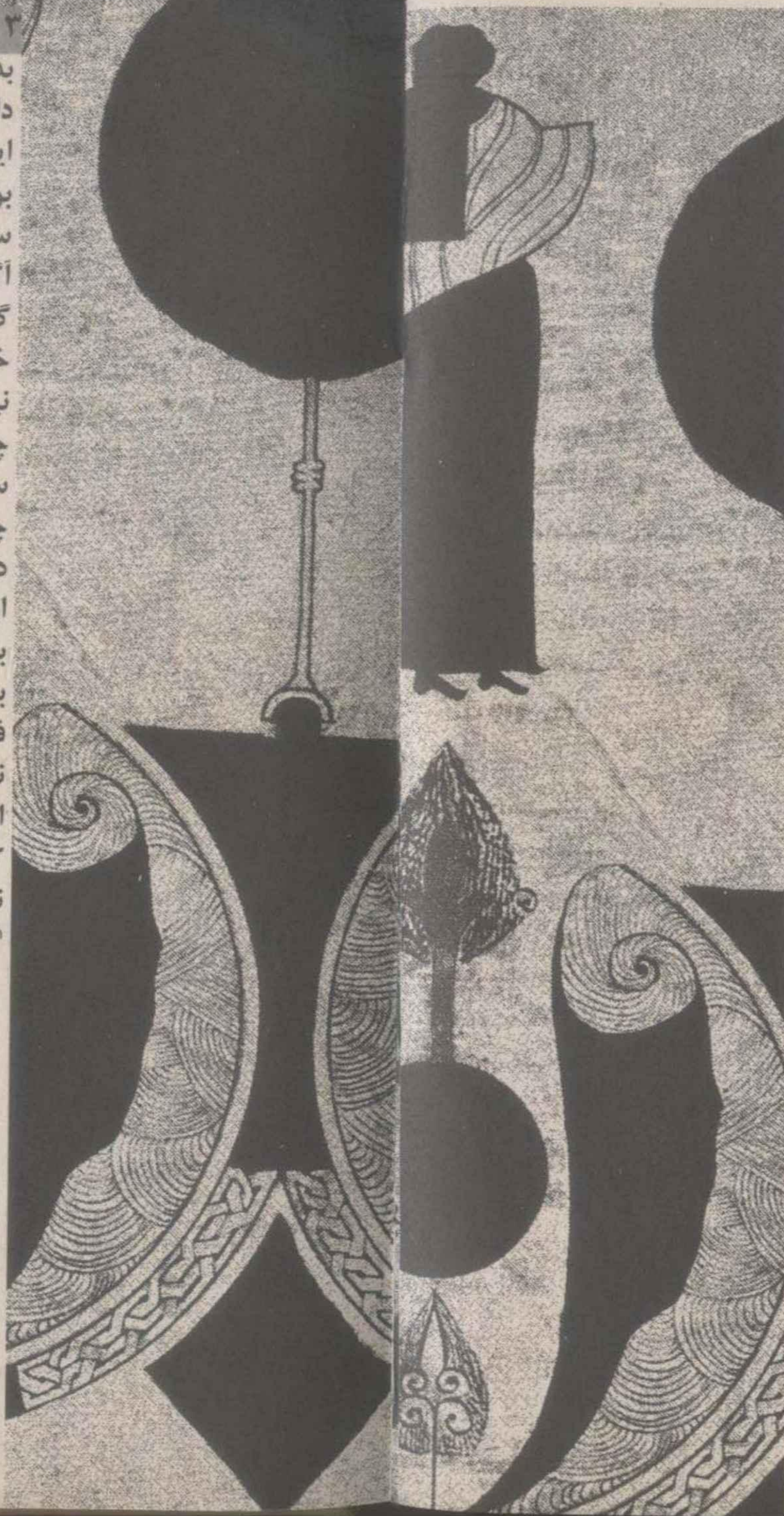
۳. نامه به رومیان، باب ۱، بند ۲۵.



در اینجا به کسی که دچار شک است و یا منکر وجود ذاتی است که عظیم تر از او در نظر ناید، گفته شده است که وجود او از ابتدا ثابت شده است، زیرا حتا آن کس که منکر آن است و یا کسی که بدان شک دارد، از پیش، آن وجود را در فاهمه خود داشته است؛ چه، همین که قول را می شنود، (لاجرم) چیزی را که گفته ایم می فهمد؛ و انگهی هر آنچه را ادراک می کند، ضرورتاً نه فقط در فهم بلکه در واقعیت نیز هست. لذا امری را که با آنچه هم در فاهمه هست و هم واقعیت، اثبات می کنیم، عظیم تر است از وجودی که فقط در فاهمه است. پس اگر این امر جز در فاهمه نمی بود، آنکه در واقعیت هم باشد از او عظیم تر می بود؛ بدین ترتیب کسی که عظیم تر از همه است از وجودی چنین، کهتر می بود و عظیم تر از همه نمی بود و تناقض در همین جاست. پس ضرورتاً نتیجه می گیریم که عظیم تر از همه ای که وجودش تا به حال در فاهمه اثبات شده است؛ نه فقط در فاهمه بلکه در واقعیت نیز هست، چرا که در غیر این صورت نمی تواند عظیم تر از همه باشد.

سفر گونیلون
در دفاع از سفیه

اما شاید بتوان پاسخ داد که به وجود این امر در فاهمه قایل نیستم مگر فقط به این دلیل که آنچه را می گویند، می فهمم. (در این صورت) آیا نمی توانستم گفت که هر امر باطل و در نتیجه به کلی و فی ذاته معدومی هم در فاهمه هست، زیرا اگر کسی آن امور را قایل شود، تمامی قول او را می فهمم؟ مگر اینکه اطمینان داشته باشد این امر در فاهمه نتواند همانند امور مقلوب یا مشکوک باشد، به همین سبب، نمی گویم این قول از جانب من اندیشیده نشده یا در اندیشه ام نیست، بلکه (می گویم این قول از جانب من) فهمیده شده و در فاهمه ام هست؛ یعنی مدرک با معرفتی قطعی که در واقعیت وجود دارد. اما در این صورت: اولاً، داشتن امری در فاهمه [آنی از تفکر] با آن امر دیگر متفاوت است و از حیث زمانی بر آن تقدم دارد؛ ادراک وجود امری (که متوالی باشد) چنان چون نمونه پرده نقاشی باشد که بدو در ذهن نقاش است و فقط متعاقباً در قالب اثر تحقق می یابد. پس به محض آنکه اوصاف امری گفته و شنیده شد، نتواند ناموجود انگاشته شود، از همان رهگذر است که می توانیم بیندیشیم خدا نیست. درواقع، اگر به چنین کاری قادر نیستیم، پس از چه رو تمامی این مجادله علیه کسی که وجود ذاتی چنین را منکر است یا مشکوک، اقامه می شود؟ سرانجام برای آنکه به خود ثابت کنم او به گونه ای است که به محض ادراک شدن نمی توانیم وجود بی شائبه اش را با درایت، با قطعیت درنیابیم؛ براهینی متقن بایسته است و نه براهینی از قبیل: او پیش از این در فاهمه ام وجود داشته است و یا وقتی چیزی را می شنوم می فهمم؛ چه، همواره برآنم که هر امر نامتقن و حتّاً باطلی هم به همان نحو می تواند از جانب کسی که اقوالش را می فهمم، گفته شود؛ و حتّاً چه بسا با آن امور اغفال شوم و باورشان کنم درحالی که هنوز بدین برهان باور ندارم.



بدین ترتیب مثال نقاشی که نقش را از قبل در ذهن خود داشته است نمی تواند مناسب این برهان باشد. درواقع این نقش قبل از آنکه کشیده شود، در جان همان نقاش بوده است؛ بنابراین، چنین چیزی در هنر یک هنرمند، جز سهم مشخصی از فراست او نیست؛ چه، بنا به قول آگوستین قدیس^۱ وقتی که پیشه‌وری به ساختن گنج‌ای مبادرت می ورزد، احتمالاً (صورت) آن را در هنر خود داشته است، گنج‌ای که ساخته می شود ذی حیات نیست؛ حال آنکه گنج‌ای که در هنر اوست زنده است، چرا که جان پیشه‌ور که در آن همه این چیزها قبل از آنکه ساخته شوند، هستند، زنده است. لذا چنانچه این امور چیزی جز معرفت یا فهم نفس جان نیستند پس چگونه در جان زنده هنرمند زنده‌اند؟ اما اگر امری حقیقی، جز این امری که آنها را مختص نفس خاص جان می دانیم، با فاهمه فهم شود چنانکه آن، امری شود که فاهمه آن را بشنود و یا ادراک کند، چه بسا نفس حقیقی اش و فاهمه ای که آن را فهم می کند دو امر متفاوت باشند. در نتیجه اگر حقیقت داشته باشد امری هست که عظیم‌تر از او در نظر ناید، این امر مسموع و مفهوم چنان نیست که در فاهمه نقاش پرده‌ای هست که هنوز نقش نپذیرفته است.

1. Saint Augustin

بر قول سابق الذکر اضافه می شود که پس از درک وجودی که عظیم تر است از هر آنکه در نظر آید و گویا نمی تواند کسی جز خداوند خدا باشد، نه می توانم بیشتر بیندیشم و نه می توانم او را در فاهمه ام به همان طریقی که امری را که خواه با جنس، خواه با نوع آن برایم شناخته شده است، دارم، داشته باشم؛ چنانکه نمی توانم به شخص خداوندی بیندیشم که از این رهگذر به منزله نابوده اش نتوانم ادراک کرد.

در واقع نفس آن امر را (که خود خداست)، نمی شناسم و نمی توانم انگاره ای را به مدد چیزی که مشابه اوست سامان دهم، چرا که تو خود مدعی هستی او چنان است که هیچ چیز بدو نمی ماند. پس اگر چیزی درباره انسانی بشنوم که برایم یکسره ناشناخته است تا آنجا که حتا بر وجودش واقف نیستم با این حال می توانم بر حسب وجود همین انسان، به موجب همین اطلاع نوعی یا معین از انسان یا انسانهایی که می شناسم بدو بیندیشم. با این همه، ممکن است در پی کذب قول گوینده، وجودی که به خود معرفی می کنم یک انسان نباشد هر چند کسی را که بر حسب امری حقیقی به خود معرفی کرده باشم نه این انسان خاص بلکه انسان نوعی باشد. پس همان طور که این امر باطل را در فاهمه یا در اندیشه ام دارم، آن امر دیگر را هم نمی توانم در فاهمه داشته باشم، مقصودم بیان این معناست که: خداوند، یا آن بزرگتر از همه؛ چه، در عین حالی که به این وجود بر حسب امری حقیقی [مانند انسان] که برای من شناخته شده است می توانم بیندیشم، در این صورت من بر اساس کلمه ای و فقط کلمه ای که حتا به زحمت نمی توان ایده ای حقیقی را بر

اساس آن سامان داد به هیچ نحوی نمی توانم مبادرت به چنین کاری کنم. زیرا به محض آنکه به این نحو می اندیشم، بیش از آنکه به نفس کلمه یعنی صوته هجاها و حروف که خود امری حقیقی ترند بیندیشم، به معنای کلمه ای که شنیده ام، می اندیشم. اما [در این صورت] نه از آنجا که معنای کلمه از جانب کسی که می داند مراد از این کلمه چیست اندیشیده شده است، بلکه بر حسب نفس معنای آن کلمه و یا در معنای حقیقی اش، اندیشیده شده است. اما از آنجا که از جانب کسی که آن را نمی شناسد و بیش از معنای واقعی آن کلمه به تحرکات روح در پس استماع لفظ، توجه می کند، دریافت معنای منطبق با حقیقت لفظ بعید به نظر می رسد. مسلم است وقتی از کسی می شنوم و درمی یابم که وجودی عظیم تر از هر آنچه بتوان درک کرد، هست، او را به همین منوال اخیر در فاهمه دارم و نه به گونه ای دیگر. این را در خصوص قولی گفتم که ضمن آن گفته شده است این ذات متعالی را از قبل در فاهمه ام داشته ام.

اما در باب آنکه (این ذات) نه فقط در فاهمه بلکه بالضروره در واقعیت نیز هست، برایم این گونه اثبات می کنند: اگر وجود نمی داشت، لاجرم هر آنچه در واقعیت هست، بزرگتر از او می بود، و به این ترتیب آن بزرگتر از همه ای که پیشتر وجودش در اندیشه اثبات شده است، نمی بود؛ پس پاسخ من به این مسئله چنین است: لاجرم اگر او را یعنی همان که نمی تواند بر حسب حقیقت امری دریافت شود، «وجود در فاهمه» بنامیم، انکار نمی کنم که وی در این معنا در فاهمه من هم نباشد. اما چون از آن طریق به هیچ وجه نمی توانیم ره بدانجا ببریم که او در واقعیت نیز هست، تازمانی که بابراهین متقن، بدین وجود واثق نشوم، هیچ موجودیت واقعی برایش قایل نمی شوم؛ چه، کسی که می گوید او وجود دارد، از آن جهت که در غیر آن صورت، بزرگتر از همه، بزرگتر از همه نباشد، عنایت کافی به [اندیشه] مخاطبش مبذول نمی دارد. در واقع، هنوز نمی گویم و یا فراتر از آن، مظنونم و یا منکر که این وجود بزرگتر از همه، امری واقعی باشد، و از آنجا که نفس می کوشد تا بر حسب الفاظی که فقط آنها را استماع می کند، آن را تصور کند [بی آنکه معنای دقیق شان را بشناسد] بدین امر قایل نیستم که او با وجودی سراسر مغفول چنانچه در این صورت هم بایستی او را وجود تلقی کرد. تمایزی داشته باشد. بنابراین چگونه از این طریق به من اثبات خواهند کرد که این وجود بزرگتر از همه، در واقعیت نیز موجودیت دارد، چرا که مسلماً وی بزرگتر از همه است و اگر تا بدینجا منکرم و یا دست کم مردد که وی چنین باشد، از آن روست که روانی دانم که حتا این وجود بزرگتر بسان بسیاری از امور واهی و مشکوک، در فاهمه ام و یا در اندیشه ام باشد. پس ضرورتاً باید ابتدا برایم اثبات شود که این وجود بزرگتر به واقع در جایی هست و فقط از آنجا که بزرگتر از همه هست، مسلم خواهد شد که او در واقع و فی ذاته وجود دارد.

برای نمونه: هستند کسانی که می گویند، جایی در اقیانوس جزیره ای هست که به دلیل صعب العبور بودن یا به طریق اولی عدم امکان یافتن آنچه نیست بدان لقب «گمشده» داده اند. و روایت می کنند که این جزیره، واجد مکتبها و مواهبی بس نادرتر و وافرتر از دیگر جزایر مساعد است، و از آنجا که هیچ صاحب و یا ساکنی ندارد در وفور نعمت نسبت به تمامی جزایر مسکون سرآمدتر است. باشد که کسی چنینم گوید و من این اقوالی را که هیچ خدشه ای در آنها نیست به سهولت ادراک کنم. اما اگر بيفزاید چنانکه نتیجه منطقی این قول این باشد: «تو دیگر نمی توانی در بودن حقیقی این جزیره برتر از تمامی سرزمینها، در جایی از عالم تردید روا داری، چنانکه در بودن آن در فاهمه ات شک نداری، و چون بهتر آن است که (آن جزیره) نه فقط در فاهمه بلکه در واقعیت نیز باشد، پس ضرورت دارد که (آن جزیره) باشد چرا که اگر آن در جایی نمی بود، آنکه در واقعیت وجود می داشت، از او کامل تر می بود و نیز این جزیره ای که تا به حال به زعم تو کامل ترین بود، دیگر [از مابقی] کامل تر نمی بود.» اگر کسی بخواهد مرا با این استدلال، متقاعد کند که این جزیره وجود دارد و در وجود آن نباید تردید روا داشت، گمان خواهم کرد که یا وی مزاح می کند و یا من و نمی دانم سفاهت کدام یک از مادوتن فزون تر است: من که به او حق می دهم، یا او که گمان می کند وجود این جزیره را با قاطعیت اثبات کرده است؟ بی آنکه احتمال داده باشد که کمال جزیره در فاهمه من است، آن هم به عنوان امری که به واقع و بی شائبه وجود دارد و نه فقط به مثابه امری باطل و یا مشکوک.

چنین است که این سفیه به ایرادات پاسخ می‌گوید و چون باز گویند که این بزرگتر از همه چنان است که حتماً نمی‌توان اندیشید که نباشد و نیز از آنجا که این مسئله با چیز دیگری هم اثبات نشده است جز به همان منوال که او بزرگتر از همه نخواهد بود، باز هم می‌تواند همان پاسخ را بدهد و بگوید: «من کی گفته‌ام که حقیقتاً بودنی چنین - یعنی بزرگتر از همه - وجود دارد تا از آن رهگذر بتواند به من ثابت شود که او چنان در واقعیت هست که حتماً نمی‌توان اندیشید که نیست؟» هم از این روست که باید پیش از هر چیز با چند برهان قاطع اثبات شود که ذاتی متعالی یعنی برتر و بزرگتر از هر آن که هست، وجود دارد تا بدین طریق بتوان استنباط کرد که هیچ چیز ضرورتاً قادر به تضییع کسی که برتر و بزرگتر از همه است، نیست. اما شاید بهتر آن باشد زمانی که گویند این ذات متعالی نمی‌تواند به مثابه نابوده اندیشیده شود، گفته شود عدم موجودیتش و حتماً امکان عدم موجودیتش نمی‌تواند ادراک شود؛ چه، بر حسب نفس معنای همین لفظ، امور لغو نمی‌توانند ادراک شوند، و با وجود این، می‌توانند اندیشیده شوند؛ همچنانکه سفیه اندیشیده است که خدا نیست. و من حتماً اگر به قطع و یقین بدانم که هستم، با این همه می‌دانم که می‌توانم نباشم؛ اما می‌فهمم که این وجود متعالی‌ای که خداوند است، هست و نمی‌تواند نباشد، بی‌آنکه بتوانم در آن شک روا دارم. حال آنکه وقتی به نبودن خود - در عین آنکه به قطع و یقین می‌دانم که هستم - می‌اندیشم، نمی‌دانم که آیا قادر به نبودن هستم یا نه؛ اما اگر قادر به نبودن باشم، چرا درباره سایر اموری که با همان قطعیت قایل به (وجود) آنها هستم، قادر نباشم؟ اما اگر قادر به نبودن نباشم، این امر خاص خدا نمی‌باشد.

باقی این رساله با حقیقت و جاه و جلالی وافر نگاشته شده است و به قسمی ثمربخش است و مشحون از رایحه ژرف احساسی قدسی و مهذب، که ابداً نباید با آنچه در بدو این مقال آمده است - که به رغم درست‌اندیشی، با دقت کمتری اثبات شده است - دیگران را بتاراند، بلکه این مطالب باید با قوت بیشتری اثبات شوند تا با ارج و قرب وافر مقبول افتند.





چون این نه
سفیهی - که از
او در رساله ام
سخن به میان
آورده ام - است
که مرا مواخذه
می کند بلکه
کسی است که
سفیه نیست، و
کاتولیکی است
که از جانب سفیه
سخن می گوید،
پس مرا همین
بس که
به کاتولیک
پاسخ
گویم.



آپولوژی یا دفاعیه
آنسلم در برابر
گونیلون
ضامن سفیه

۱. استدلال معاند

در کل رد شده

است و خود مبین

آن است وجودی

که عظیم تر از

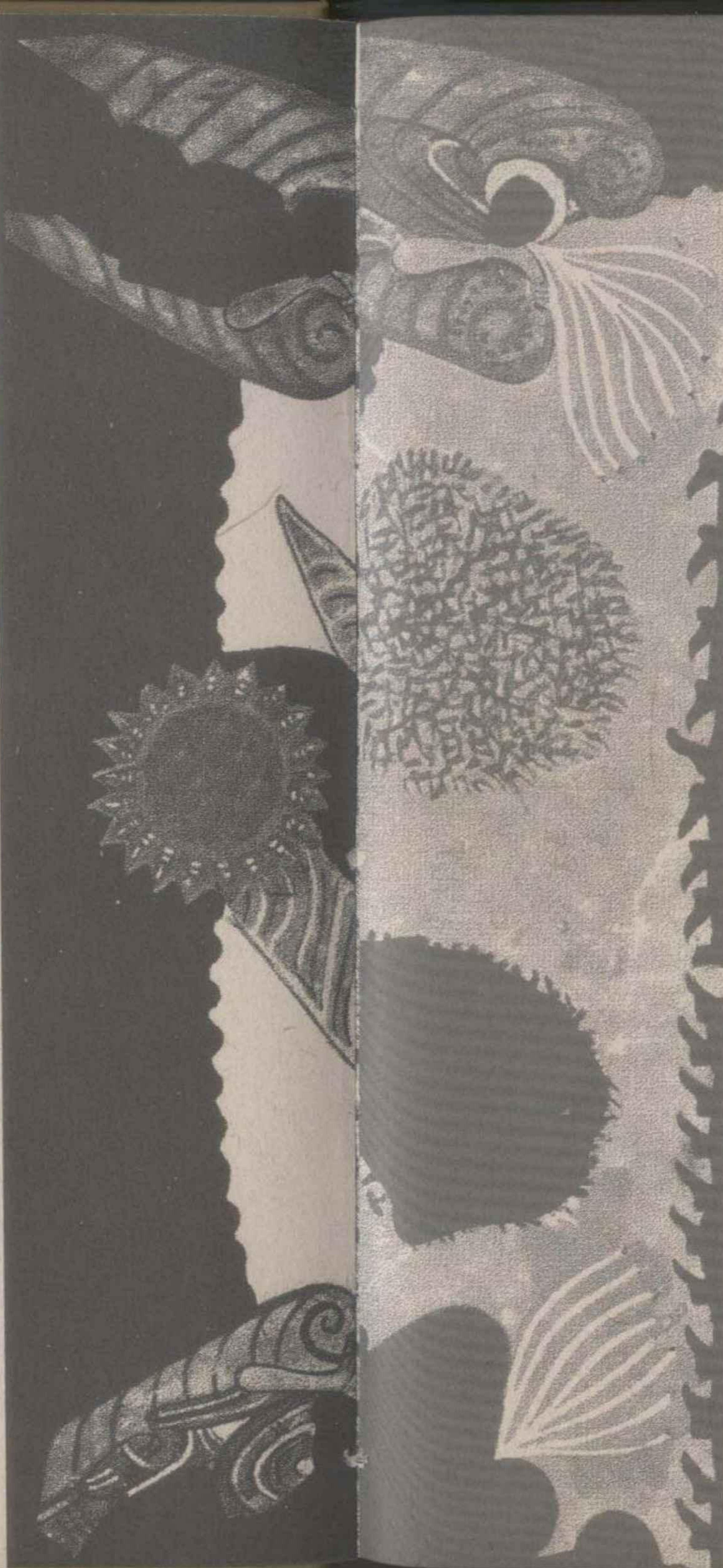
او در نظر ناید در

واقعیت هست.

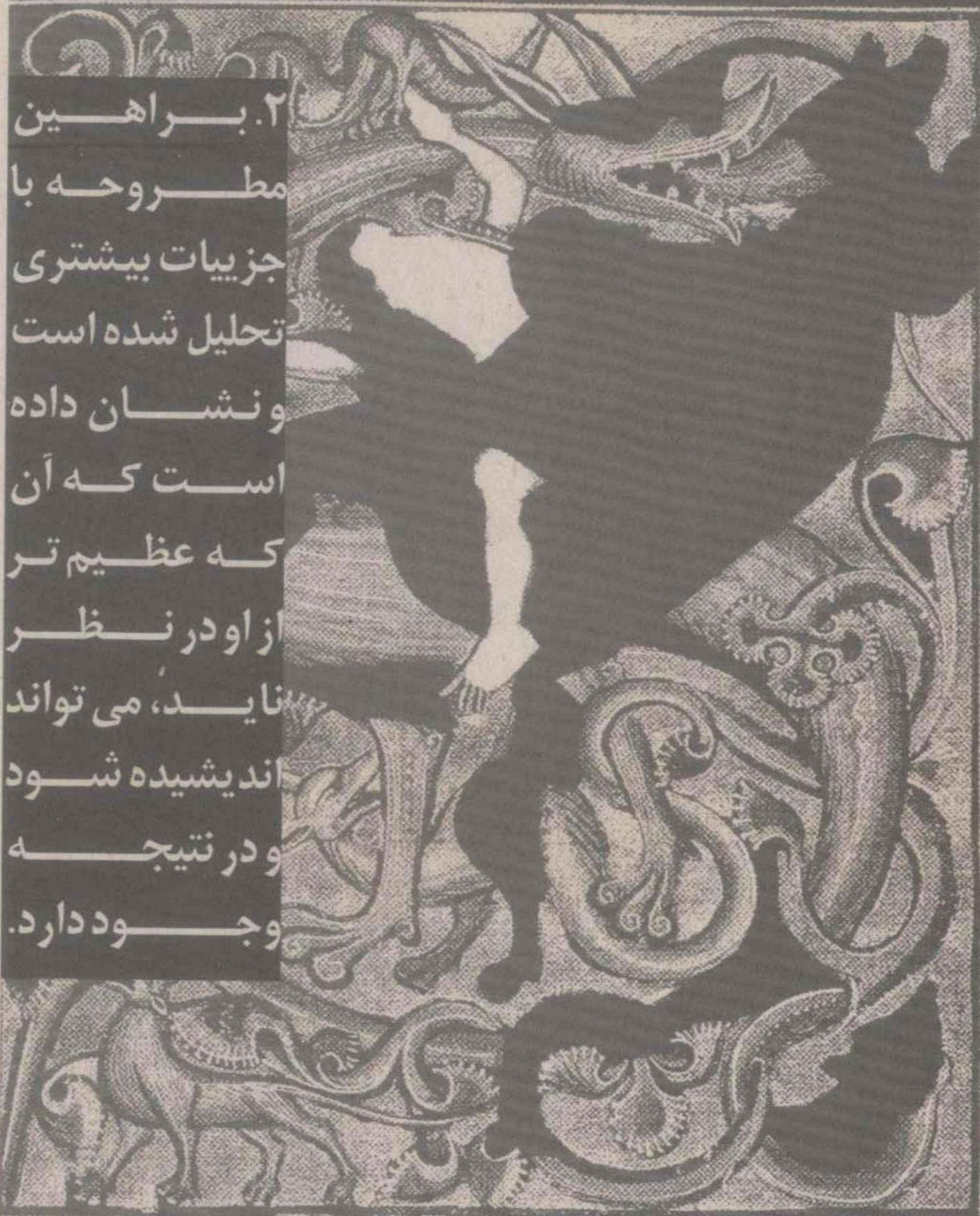


پس تو - هر که باشی تویی که می گویی سفيه
می توانسته چنان گوید - گفتی وجودی که عظیم تر از او در
نظر ناید در اندیشه ما به نحوی دیگر نیست مگر چنانچه -
بر حسب حقیقت آن چیز - اساساً نتوانیم به چیزی
بیندیشیم؛ حال آنکه من می گویم: وجودی که عظیم تر از
او در نظر ناید در واقع امر هست چنانکه در فاهمه هست،
این خود به مثابه درک جزیره مفقودی است که به نحوی
مسلم واقعیت دارد، و به محض آنکه در کلام توصیفش
می کنیم، هر آن کس که توصیفات ما را می شنود، شک
نمی کند که آن جزیره در فاهمه اش هست. اما من
می گویم: اگر آن که عظیم تر از او در نظر ناید، نه فهمیده
شود و نه اندیشیده و در اندیشه یا در فاهمه نیست، روشن
است که خدا، یا کسی نیست که عظیم تر از او در نظر ناید؛
یا نه فهمیده شود و نه اندیشیده و در فاهمه یا اندیشه
نیست. حال آنکه این امر باطل است، من ایمان و وجدان
تو را به مثابه قاطع ترین برهان خود گواه می گیرم. در
نتیجه، وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید، حقیقتاً درک
شده و اندیشیده شده است و هم در فاهمه است و هم در
اندیشه. از این رو یا ادله ای که به دلالت آنها تو در صدد
اثبات مخالفت خود هستی، عاری از حقیقت اند، یا آنچه
که با اهمیت تلقی می کنی، فاقد اهمیت. اما در باب آنچه تو
می اندیشی: نه آن که عظیم تر از او در نظر ناید در فاهمه
است و نه آن که در اندیشه است لزوماً در واقعیت هم
هست، من به ضرس قاطع می گویم: اگر او بتواند ادراک
شود، لاجرم هست. در واقع، آن که عظیم تر از او در نظر
ناید، به مثابه امری بی آغاز هم نمی تواند ادراک شود. اما
تمامی آنچه به مثابه موجود می تواند درک شود و نیست،
می تواند به منزله امری که بدایتی بر وجود دارد، تلقی

شود. در نتیجه آن که عظیم تر از او در نظر ناید نمی تواند به مثابه موجود درک شود و نباشد. پس، چنانچه به منزله موجود، درک شود، ضرورتاً هست. در واقع، هیچ کس حتاً آن که تردید می کند یا تکذیب در اینکه کسی که عظیم تر از او در نظر ناید، در واقعیت باشد، در این امر تردید یا تکذیب نمی کند که چنانچه او وجود می داشت، نمی توانست نه در اندیشه باشد و نه در فعل؛ و انگهی، در واقع او، آن که عظیم تر از او در نظر ناید نخواهد بود؛ لذا، هر آن که بتواند اندیشیده شود و نشود اگر می بود، می توانست نباشد؛ چه در واقعیت، چه در اندیشه. به همین سبب، وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید، اگر فقط بتواند اندیشیده شود، نمی تواند نباشد. بنابراین فرض کنیم که نباشد - حتاً اگر بتوانیم بدو بیندیشیم - اما هر آن که بتواند اندیشیده شود و نیست، اگر می بود، کسی که عظیم تر از او در نظر ناید، نبود. اگر کسی می بود که هیچ عظیم تر از او در نظر ناید، هرگز کسی نمی بود که عظیم تر از او هیچ در نظر ناید؛ و این چیزی است که کاملاً مهممل است. پس اینکه چیزی که عظیم تر از او در نظر ناید، نباشد، به صرف اینکه می توانیم بدو بیندیشیم، باطل است؛ به طریق اولی، در صورتی که بتوانیم ادراکش کنیم یا آن را در فاهمه داشته باشیم، نکاتی چند خواهم افزود. بی شک، کسی که در جایی یا در آنی نیست حتاً اگر در آنی خاص و یا در جایی خاص باشد، با این همه می تواند به مثابه وجودی که هیچ کجا و هرگز نبوده است، ادراک شود؛ چنانکه اینک در مکانهایی خاص یا در آناتی خاص نیست. در واقع، کسی که امروز هست و دیروز نبوده است، چنانچه بفهمیم دیروز نبوده است، می تواند فرض گرفته شود که هرگز وجود نداشته است؛ و کسی که اینجا نیست



و آنجاست، می تواند اندیشیده شود که هیچ کجا نیست، به همان منوالی که اینجا نیست. با این همه آن که برخی از اجزایش آنجا یا در همان آنی که مابقی هستند، نیست، تمامی این اجزا و نتیجتاً کل امر به مثابه ناموجود در هیچ کجا و هرگز می تواند تلقی شود؛ چه، اگر بگوییم که زمان همواره هست و علم همه جا، یکی از اینها نه به تمامی همواره هست و نه دیگری به تمامی همه جا؛ و از آنجا که برخی از اجزای زمان به گاه حضور مابقی، نیستند، مابقی کجایند؟ بدین ترتیب می توان فرض کرد که آنها هیچ کجا نیستند؛ با وجود این آن که مرکب از اجزاست می تواند با اندیشه زایل شود و می تواند نباشد. همچنین هر آن که در آنی خاص یا در جایی خاص به تمامی نیست، می تواند به مثابه نابوده تلقی شود؛ حتاً اگر هست. اما وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید، اگر هست، نمی تواند به مثابه نابوده ادراک شود - به عبارت دیگر اگر هست، کسی نیست که عظیم تر از او را نتوان درک کرد؛ و تناقض در همین جاست. پس او هرگز و در هیچ کجا مجزا (پاره، پاره) نیست، بلکه همواره و همه جا به تمامی است. تصور نمی کنی آن که ما از او این همه را می فهمیم بتواند به قدر معلوم اندیشیده و فهمیده شود و در اندیشه و یا در فاهمه باشد؟ در واقع، اگر نتواند، تمامی این امور نمی بایست فهمیده شود. اما اگر می گویی آن که کاملاً مدرک نیست، مدرک نیست و در فاهمه نیست، پس بگو آن که نمی تواند روشنائی ناب آفتاب را نظاره کند، فروغ روز را که خود چیزی بجز آفتاب نیست، نمی بیند. پس مسلماً تا بدینجا، آن که عظیم تر از او در نظر ناید، درک شده است و او در فاهمه هست چرا که ما می توانیم تمامی این امور را از او دریابیم.

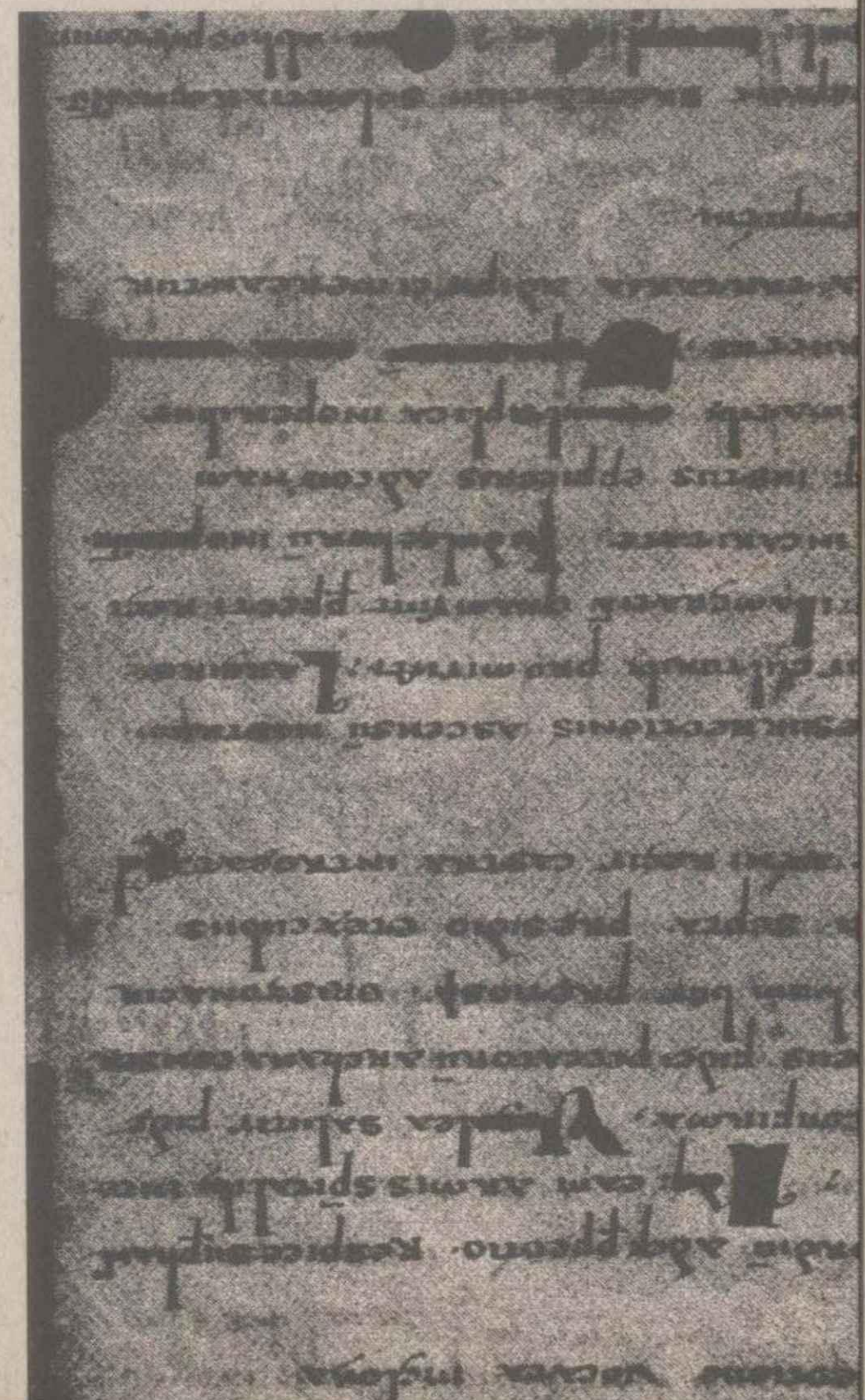


۲. براهین
مطروحه با
جزئیات بیشتری
تحلیل شده است
و نشان داده
است که آن
که عظیم تر
از او در نظر
ناید، می تواند
اندیشیده شود
و در نتیجه
وجود دارد.

پس در عرایضم که تو بدان خرده گرفتی گفتم، وقتی که
سفیه این قول را می شنود: آن که عظیم تر از او در نظر
ناید، آنچه می شنود، ادراک می کند؛ چه، آن که این امر را
در نمی یابد. چنانچه به زبان متعارف گفته شود. یا از
هوش بی بهره است و یا دارای ذهنی کور. سپس گفته ام
که اگر او اندیشیده شود، لاجرم در فاهمه هست. در واقع
آنچه در حقیقت، بودن ضروری اش را نشان داده ایم،
چگونه در هیچ فاهمه ای موجود نیست؟

بنابراین می گویی که حتماً اگر او در فاهمه باشد هم
نمی توانیم بنا را بر آن گذاریم که او ادراک شده باشد.
پس بنگر به همین که او ادراک شده است و ما را به این
امر راهبردار می شود که او در فاهمه هست. در واقع، ایضاً
آن که اندیشیده شده است، با اندیشه، اندیشیده شده
است، و آن که با اندیشه، اندیشیده شده است در اندیشه
هست، چنانکه او اندیشیده شده است. با این همه آن که
ادراک شده است، با فاهمه ادراک شده است، و آن که با
فاهمه ادراک شده است در فاهمه هست چنانکه او ادراک
شده است. چه چیزی روشن تر از این؟ سپس گفته ام اگر
وجودی در فاهمه هست، می تواند به مثابه موجودی تلقی
شود که در واقعیت هم هست آنکه و بلکه بیشتر. پس
چنانچه آن که عظیم تر از او در نظر ناید، فقط در فاهمه
است، او امری است که عظیم تر از او را می توان ادراک
کرد؛ پرسشم اینجاست که چه چیزی از این منطقی تر
وجود دارد؟ در واقع، اگر او فقط در فاهمه هست آیا
نمی توان فکر کرد که در واقعیت هم باشد؟ در این
صورت، آیا آن که بدو می اندیشد، به چیزی بزرگتر که در
اندیشه نخواهد بود، نمی اندیشد؟ آیا نتیجه ای مسلم تر
از این وجود دارد که: اگر آن که عظیم تر از او در نظر ناید،

فقط در فاهمه هست، لاجرم او همان است که عظیم تر از او را می توان ادراک کرد؟ اما مسلماً کسی که عظیم تر از او را می توان درک کرد، در هیچ فاهمه ای مشابه آن کسی نیست که عظیم تر از او را نمی توان ادراک کرد. پس آیا نمی توان نتیجه گرفت اگر آن که عظیم تر از او را نتوان ادراک کرد در هر فاهمه ای هست، فقط در فاهمه صرف نیست؟ در واقع اگر او فقط در فاهمه هست، همان کسی است که عظیم تر از او را می توان ادراک کرد و تناقض در همین جاست.



۳. ایراد معاند: که

استنتاج می کرد

جزیره مجازی

در واقعیت هست

چرا که

اندیشه هست.

ad idem pides hanc

Repetendum est quod

ignis cum nigula

Tibi ab ipso

terra cum est e

qui pectus exordia

propheta

584 omniaque

cinchonocera

nos continentia

cinchona

uella et spiritalibus

Spem in resurrectionis

et idcirco

ascenditque

omni peruenit

populi ueniam

audiret deos

coram iustis

euadit

peruenitque



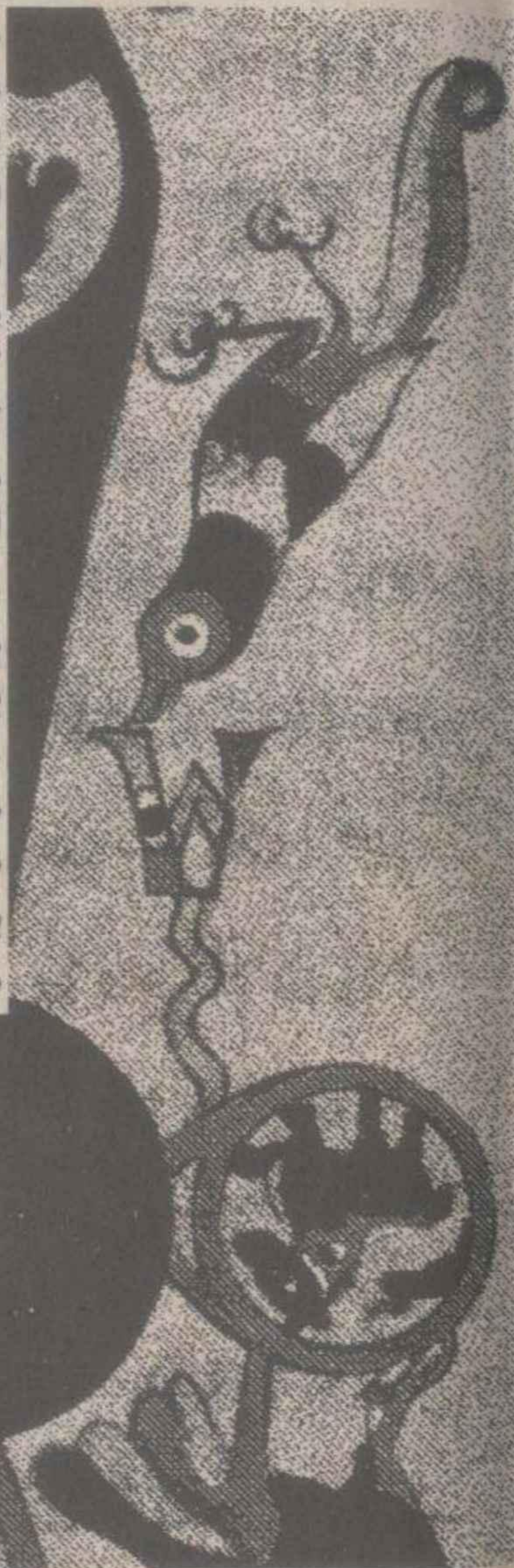
پس می گویی این هر دو که کسی در وجود جزیره ای در اقیانوس، که به سبب صعب العبور بودن، نمی تواند بدان دست یابد شک کند و از این روان را جزیره گمشده تعبیر کند، با یافتن ناممکن کسی که وجود ندارد، یکی است؛ چه، ما به سهولت، تشریح شفاهی آن را در می یابیم. پس من با اطمینان برایت می گویم: چنانچه کسی در من وجود چیزی را یابد به استثنای آن که عظیم تر از او در نظر ناید. خواه در واقعیت، خواه در فاهمه صرف، استدلال من به چه کار می آید؟ من (با منطق خود) آن جزیره را خواهم یافت و او (منطق من) آن جزیره گمشده را نشان خواهد داد؛ تا دیگر گمشده نباشد. اما او تاکنون چندان به روشنی رؤیت شده است که آن که عظیم تر از او در نظر ناید نتواند به منزله نابوده انگاشته شود. چرا که او به دلیلی کاملاً متقن از حقیقت، وجود دارد و الا در واقع او به هیچ وجه وجود نمی داشت. باز هم چنانچه کسی بگوید که فکر می کند این وجود، نیست، می گویم: همین که بدان وجود بیندیشد، یا به کسی که عظیم تر از او در نظر ناید، بیندیشد و یا نیندیشد؛ چنانچه بدو نیندیشد، او جز به کسی که نبودنش را ادراک نکرده است، نمی اندیشد؛ چنانچه بدو بیندیشد، مسلماً به چیزی می اندیشد که نمی تواند به مثابه نابوده ادراک شود. در واقع، اگر بتوان اندیشید که او وجود ندارد، باید چنین بیندیشیم که او بدایتی دارد و نهایی: حال آنکه نمی توان چنین فکر کرد. در نتیجه هر آن که به چنین چیزی می اندیشد، به چیزی می اندیشد که نمی تواند نابوده اندیشیده شده باشد؛ پس بنابراین، هر آن که چنین بیندیشد، فکر نمی کند که او نیست. و گرنه او به چیزی می اندیشیده که نمی تواند بیندیشد. در نتیجه، نمی توان فکر کرد که آن که هیچ عظیم تر از او نباشد را ادراک نتوان کرد، وجود ندارد.



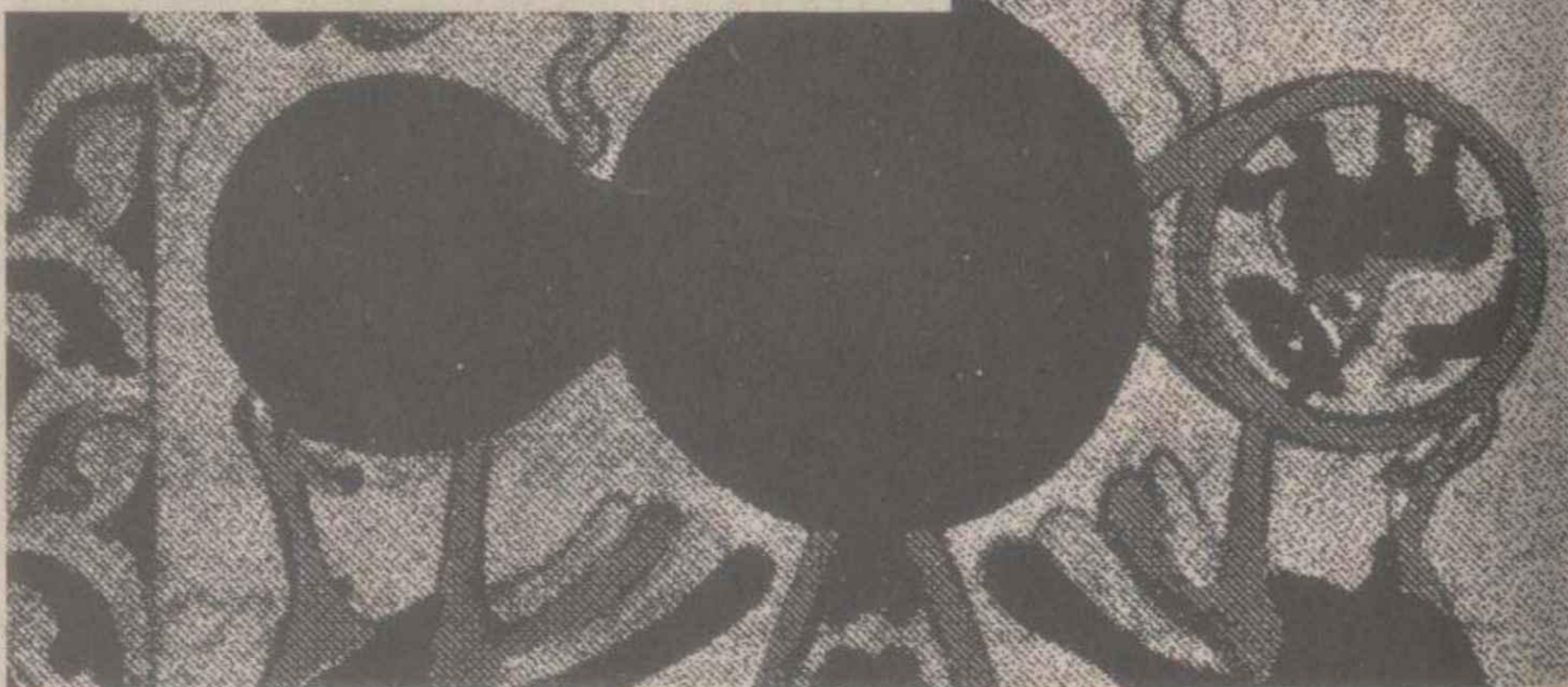
۴. تمایز میان قوه
اندیشیدن با
فهمیدن ناوجود.



در باب ایراد تو: چون گوییم که این وجود متعالی نمی تواند نابوده اندیشیده شود، شاید بهتر آن بود که گفته می شد، نمی توانیم بفهمیم که او نیست و یا حتی بتواند نباشد؛ با این حال فکر می کنم باید گفت که نمی توانیم به آن اندیشید. در واقع اگر می گفته ام که این وجود نمی تواند نابوده ادراک شود، شاید تو خود که اثبات می کنی هیچ امر باطلی در معنای خاص کلمه، نمی تواند ادراک شود، عتابم کنی که آنچه درک نتواند شد، نیست؛ چه، هر آنچه نیست، باطل است. این امر فقط شامل خدا نمی شود که بسان نابوده ادراک نمی شود اما اگر در میان اموری که مسلماً هستند، نابوده ای درک شدنی هست، با وجود این مابقی امور هم به مثابه نابوده می توانند ادراک شوند. لذا چون بر این ایراد نیک نظر کنیم، درمی یابیم که وارد نتواند بود چنانچه بگوییم: اندیشیدن، [و نه فهمیدن]. در واقع، حتی اگر هیچ یک از اموری که نمی توانند ادراک شوند، نباشند، در آن میان همه می توانند به مثابه نابوده اندیشیده شوند، مگر آن کس که به نحوی متعالی هست. در واقع، تمام، و فقط، اموری که آغازی دارند یا انجामी و یا مرکب از اجزاء هستند (و چنانکه تا کنون گفته ام، آنچه به تمامی در آنی و یا در جایی، نیست) می توانند به مثابه نابوده ملحوظ شوند. وجود یکتایی که در او نه آغازی هست، نه انجामी و نه اجزایی و اندیشه او را جز به تمامی همه جا و همواره نمی یابدش، نمی تواند به مثابه نابوده ادراک شود. پس زنهار که توبه درستی می توانی بیندیشی که وجود داری، و من در شگفتم از آنکه می گویی از آن غافل، در واقع، درمی یابیم که بسا چیزهایی که ما آنها را ذی وجود می انگاریم، وجود ندارند و از طرف دیگر بسا چیزهایی که



هیچ بر موجودیتشان وقوف نداریم و موجودند، البته نه در مؤمن راستین بلکه در آن که توهم می کند. پس چنین است که، می توانیم بیندیشیم که چیزی نیست، با علم به اینکه هست، چرا که می توانیم در آن واحد [هم این معرفت را و هم این توهم را] داشته باشیم؛ به هر حال مادام که واقفیم که چیزی هست، نمی توانیم بیندیشیم که آن نیست چرا که نمی توانیم در آن واحد بیندیشیم که او هست و او نیست. پس بنابراین هر آن که میان دو معنای این ادعا تمایز قایل شود، درمی یابد که هیچ از آنچه نتواند اندیشیده شود نیست مادام که بدانیم این چیز هست، و هر چه جز آن که عظیم تر از او در نظر ناید، می تواند به مثابه چیزی که نیست ادراک شود؛ حتی اگر بدانیم که او هست. پس این کمالی است مختص خداوندی که نمی توانیم بیندیشیم که نیست، حال آنکه هستند بسا چیزهایی که نمی توانند به مثابه نابوده ادراک شوند، چرا که وجود دارند. حال دیگر بر آنم در باب اینکه بتوانیم بگوییم، فکر می کنیم که خدا نیست، در این رساله به کفایت شرح و بسط داده ام.



۵. نقل خاص

تمایزات دعاوی

معاند: اولاً، او در

آغاز به نحوی

الحادی

استدلالی را

که خود در صدد

نقض آن

است، ابطال

می کنند.

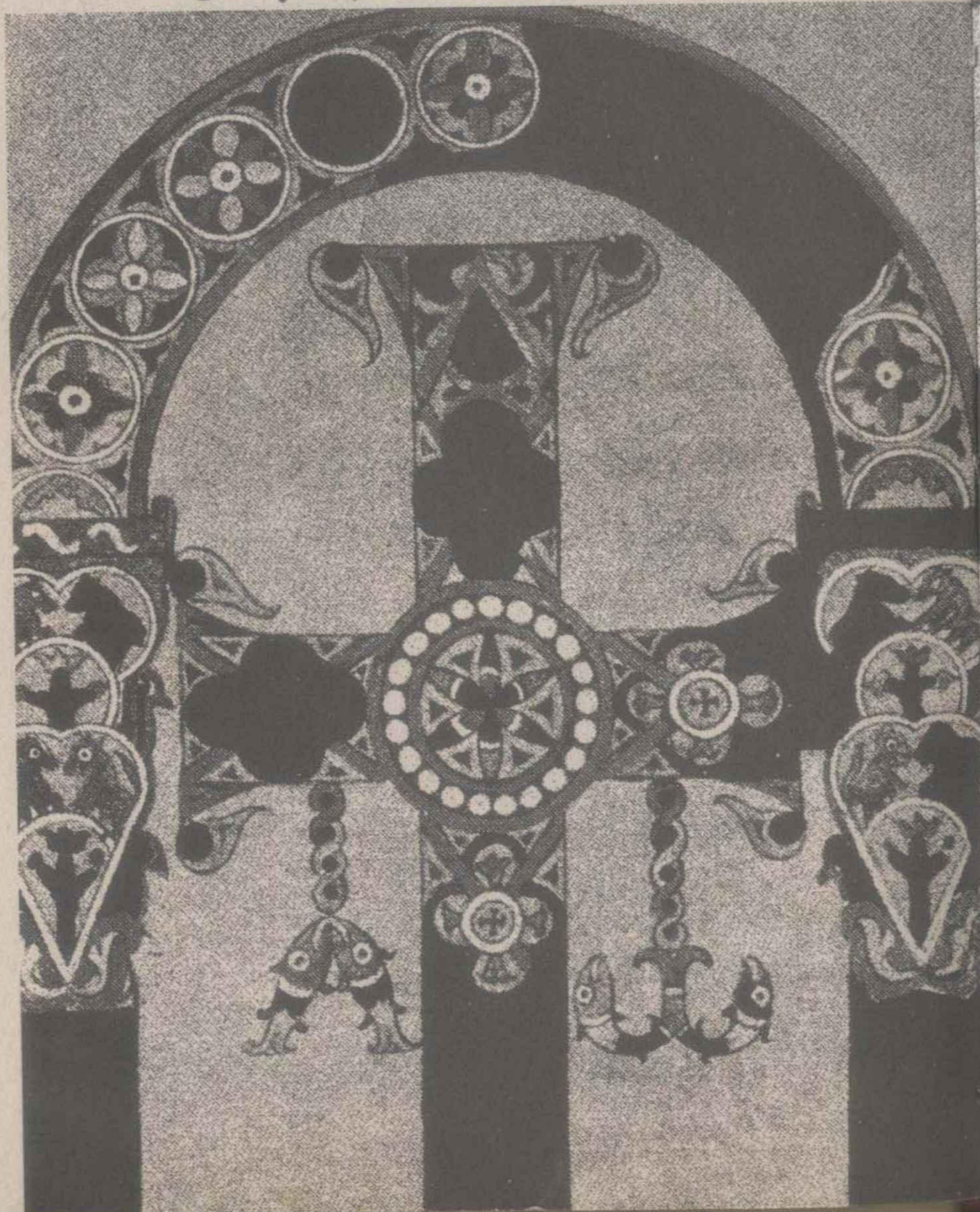
و اما ابطال مابقی دعاوی که به نام سفیه، علیه من اقامه کردی، حتماً برای کسی که از شعور بی بهره است، سهل است و به همین سبب تصور می کنم که پرداختن به چنین کاری، عبث باشد. اما چون شنیدم که این دعاوی علیه من، نزد برخی از خوانندگانم قدر و اعتباری یافته است، چند کلمه ای بیان خواهم کرد. اولاً، کراراً از قول من می گویی آن عظیم تر از همه، در فاهمه است و اینکه چنانچه در فاهمه باشد، در واقعیت هم هست؛ در این صورت آن که عظیم تر از همه است دیگر عظیم تر از همه نخواهد بود؛ با این همه در تمام آنچه گفته ام هیچ کجا چنین برهانی نمی یابیم.

در واقع دو قول: آن عظیم تر از همه و کسی که عظیم تر از او در نظر ناید، معادل اثبات وجود امر مذکور نیست؛ چه، اگر کسی می گفت آن که عظیم تر از او در نظر ناید، امری واقعی نیست یا می تواند نباشد، یا حتماً در صورتی که قادر به تأمل در باب نبودنش بودیم، می توانستیم (آن فرض) را به سهولت رد کنیم؛ چه، کسی که نیست، می تواند نباشد، و آن که می تواند نباشد، می تواند به مثابه نابوده ادراک شود. اما آن که می تواند به مثابه نابوده ادراک شود، اگر هست، آن کسی نیست که عظیم تر از او در نظر ناید؛ یا اگر می بود، همان کسی نمی بود که هیچ عظیم تر از او می را نتوان ادراک کرد. پس روشن است که او هست و نه می تواند نباشد، و نه به مثابه نابوده ادراک شود؛ چه، به عبارت دیگر، اگر هست، همان که می گوییم نیست، و اگر می بود، آن نبود. بنابراین، به نظر نمی آید که اثبات این امر در باب کسی که عظیم تر از همه گفته شده، چندان هم به آسانی میسر باشد. همچنین، چندان بدیهی نیست کسی که نمی توانیم به نبودنش بیندیشیم همان کسی باشد

که عظیم تر از همه است چرا که او همان کسی نیست که هیچ عظیم تر از او در نظر ناید؛ و نیز چندان متقن نیست که اگر وجودی عظیم تر از همه هست، او کسی نیست جز آن که عظیم تر از او در نظر ناید؛ یا اگر هم می بود، کس دیگری نبود، از این روست که می گوئیم او مسلماً همان است که قائلیم هیچ عظیم تر از او در نظر ناید. در واقع، اگر کسی می گفت که وجودی عظیم تر از هر آن که هست [در عالم واقع] وجود دارد و با این همه همین وجود می تواند ادراک شود، از این امر می توانیم به وضوح نتیجه بگیریم که او عظیم تر از هر آن که هست نیست، چنانکه می توانیم به وضوحی بس بیشتر استنتاج کنیم که آیا او همان کسی نیست که عظیم تر از او را در نظر ناید؟ پس یکی را به برهانی دیگر حاجت افتد، و این که گوئیم «عظیم تر از همه» او را [کفاف ندهد]، و دیگری را همین قول بس باشد که آن که عظیم تر از او در نظر ناید. در نتیجه اگر نتوانیم بر همان منوال کسی که گفته شده است «عظیم تر از همه» اثبات کنیم، پس به سبب آنچه از وجودی که به یاری خودش اثبات می شود، روا نباشد که مرا برای آنچه نگفته ام و آنچه مغایر این نکته است، عتاب کنی. اما اگر بتوانم، آیا این امر با برهانی دیگر مقدور نباشد؟ همچنین بایسته نیست که تو مرا به سبب گفتن آنچه اثبات توان کرد، ملامت کنی.

بنابراین، مسئله چنانچه بتوان بر آن چنین اطلاق کرد. برای کسی که بر «آن که عظیم تر از او در نظر ناید» واقف است، به سهولت [مهیای اثبات] است. در واقع، اگر کسی که عظیم تر از او در نظر ناید، عظیم تر از همه نباشد، نمی توانیم فهمش کنیم. پس وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید، فهم شده است و نیز در فاهمه است و به همین

سبب می توانیم اثبات کنیم که هم در حقیقت هست و هم در واقعیت، بدین ترتیب نتیجه می گیریم وجودی که عظیم تر از همه است هم فهمیده شده است و هم در فاهمه است، لذا بالضروره در واقعیت هم هست. می بینی که برای قیاس من با این مرد سفیهی که می خواسته است وجود جزیره گمشده را فقط به دلیل آنکه وصفش را می فهمند، اثبات کند، چه اندازه محقی!



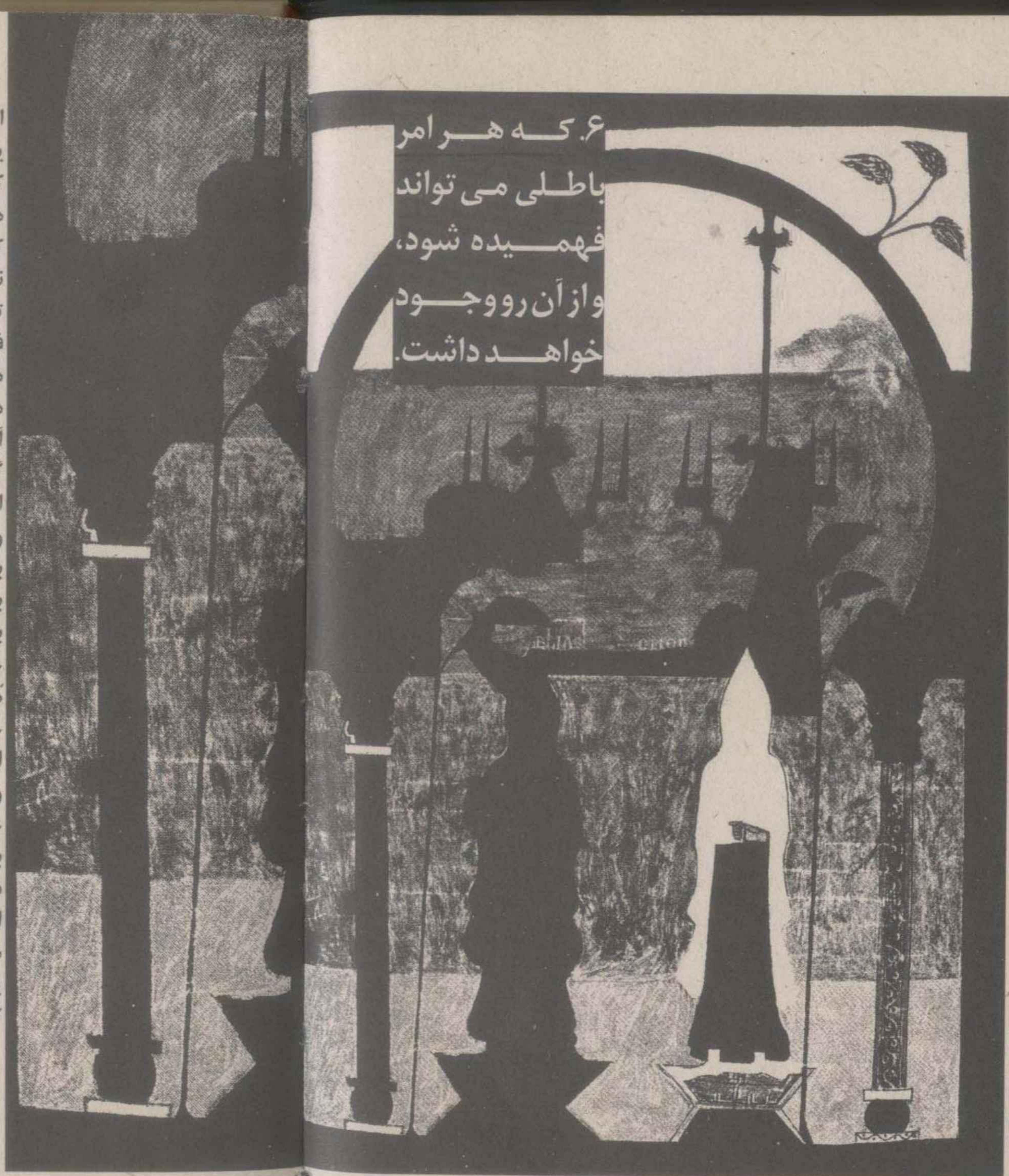
۶. که هر امر

باطلی می تواند

فهمیده شود،

و از آن رو وجود

خواهد داشت.



اما در باب آنکه مرا نکوهش کنی که می گویم امور مقلوب یا مظنون هم می توانند فهمیده شوند و به همان منوالی که گفته ام در فاهمه در آیند، در شگفتم که تو معترض من هستی، منی که بر آنم امری مشکوک را به کسی اثبات کنم که کافی است بدو به هر نحوی که ممکن باشد نشان دهد این وجود فهم پذیر و هم در فاهمه است، تا با تعاقب نتایج بحث، ملاحظه کند که آیا او بسان امور باطل فقط در فاهمه هست، و یا بسان حقایق، در واقعیت هم هست. در واقع اگر امور مقلوب یا مظنون فهم شده اند و هم بدین معنا در فاهمه اند، به دلیل آن است که به محض آنکه آن امور گفته شوند، هر آن کس که می شنود و مقصود گوینده را می فهمد انکار نمی کند آنچه گفته ام فهم شده است و هم در فاهمه است. اما چگونه اقوال تو با خودشان وفق دارند، آنجا که می گویی، اگر کسی امور مقلوب را بر گوید، تو هر آنچه را گوید فهم کنی، و چون هر چه هست به همان منوال امور مقلوب در اندیشه نیست، نمی خواهی بگویی به آنچه شنیده ای و در اندیشه داری، می اندیشی، چرا که نمی توانی بدان به نحوی جز آنکه ادراکش می کنی بیندیشی؛ آیا این نه دانستن به دلیل معرفتی خاص است که وجود دارد؟ من می گویم که چگونه این امور با هم موافق توانند بود که: امور مقلوب فهم می شوند و فهمیدن یعنی به معرفتی قطعی دریافتن آن است که چیزی وجود دارد؛ وانگهی، بر توست که بر آن نظر کنی، نه بر من. لذا اگر امور مقلوب به نحوی خاص فهمیده شوند، و ذات برخی فاهمه ها، و نه همه آنها، چنین است، نباید برای اظهار این قول که کسی که عظیم تر از او در نظر ناید که هم مفهوم است و هم در فاهمه هست، حتا پیش از آنکه یقین حاصل کنی که او در واقعیت هم وجود دارد، عتابم کنی.

۷. علیه قول دیگر

معاند در همان

باب: که وجود

متعالی می تواند

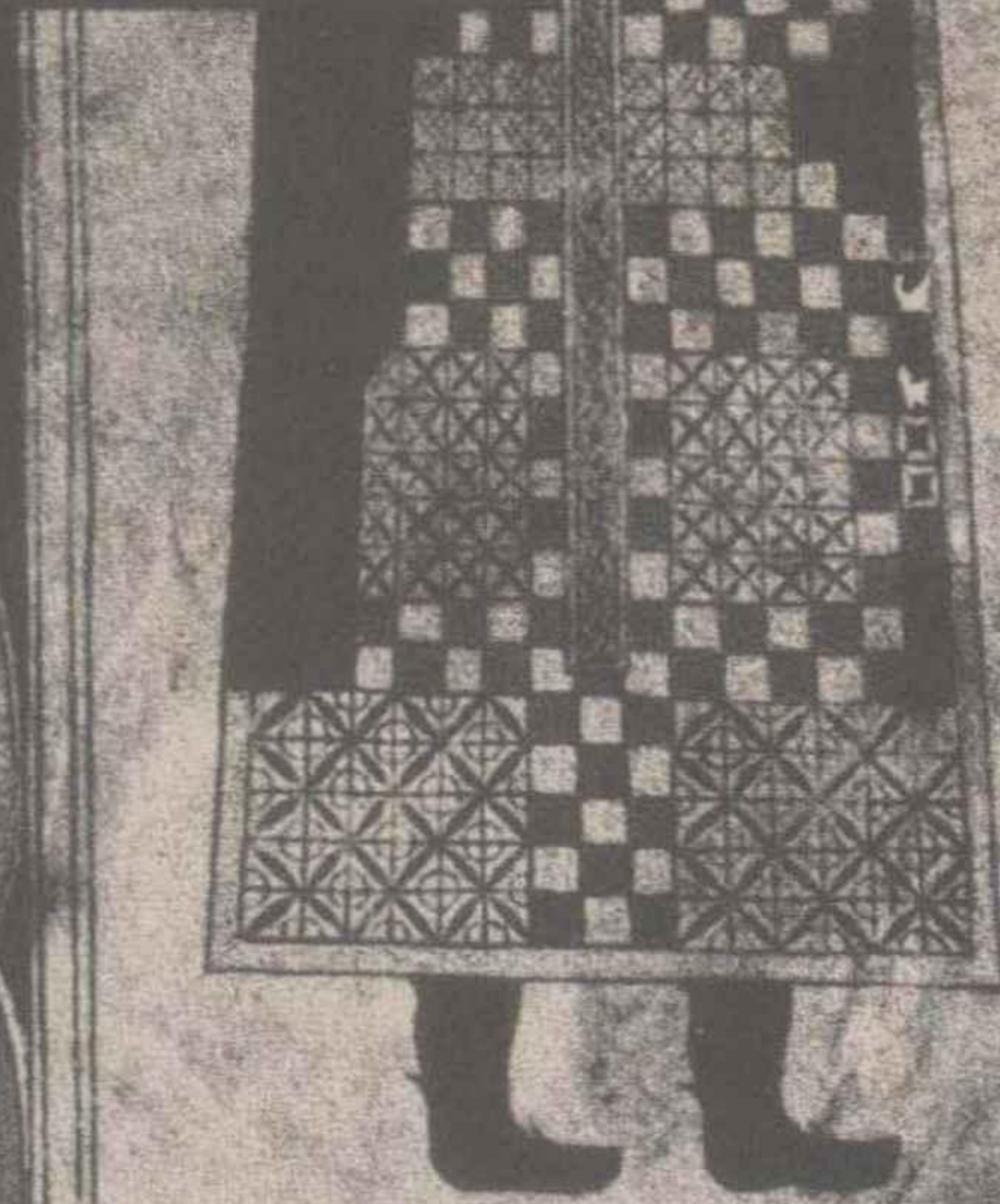
همچون نابوده

ادراک شود

چنانکه خداوند به

زعم سفیه چنین

ادراک شود.



سپس گفتی او به زحمت می تواند باور کردنی باشد [وصف وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید] اما به محض آنکه ملفوظ شود و مسموع، دیگر نمی تواند به مثابه نابوده ادراک شود؛ حتا نه بدین نحوی که به هر حال بتوان ادراک کرد خدا نیست. اما در این صورت کسانی به تو پاسخ خواهند گفت که خود معرفت چندانی به مجادله و اقامه برهان ندارند. آیا معقول است کسی آنچه فهم کرده است انکار کند، از آن جهت که می گوییم [این وجود] همان است که او انکارش می کند چرا که آن را ادراک نمی کند؟ یا اگر آنچه را تا اندازه ای ادراک می کنیم، انکار کنیم، و آن امر همان باشد که به هیچ نحوی ادراک نمی کنیم، آیا اثبات امری مکنون از امری بین الازدھانی نسبت به امری که در هیچ فاهمه ای وجود ندارد سهل تر نیست؟

هم از این روست که باور کردنی نیست، کسی وجودی را که عظیم تر از او در نظر ناید، انکار کند؛ چه، تا اندازه ای قول را می فهمد زیرا خدایی را انکار می کند که به هیچ روی معنایش را نمی اندیشد؛ یا اگر انکارش کند، از آن جهت باشد که حتا همان معنا را به تمام و کمال نمی فهمد؟ آیا اثبات وجود ادراک شده سهل تر از اثبات وجود کسی که به هیچ روی مدرك نیست، نمی باشد؟ پس بی دلیل نیست که در شرح خود برای اثبات وجود خداوند، خطاب به سفیه آورده ام: کسی عظیم تر از او در نظر ناید، چرا که گرچه او تا اندازه ای آن (عبارت) را می فهمد، اما به هیچ وجه خداوند را درک نمی کند.

اما بی دلیل است که با چنین دقتی اثبات می کنی وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید بسان پرده نقاشی کشیده نشده ای که هنوز در فاهمه نقاش نقش پذیرفته، است. در واقع در مثال پرده نقاشی از پیش تصور شده پیش نرفته ام، زیرا می خواستم تصدیق کنم آن که از او سخن به میان می آوردم، چنین است، اما فقط برای نشان دادن اینکه چیزی در فاهمه هست که نابودنش را ادراک می کنیم. همچنین، از آنجا که می گویی، نه قادری قضیه «وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید» فهم کنی و نه آن را چون امری که آن را به جنس یا به فصل شناخته ای در فاهمه داشته باشی، چرا که نه تو خود آن امر را می شناسی و نه من می توانم آن را به مدد مشابهنش به تو بشناسانم. از این رو روشن می شود که آن امر یکسره چیز دیگری است؛

چه، از آنجا که هر خیر اندکی از آن حیث که خیر است به خیر بزرگ می ماند، بر هر شعور خردمندی مبرهن است که با فراروی از خیرهای خرد به خیرهای کلان، از خیرهایی که عظیم تر از او در نظر ناید، می توانیم کسی را فرض گیریم که بزرگتر از او را نمی توان ادراک کرد. پس هر آن که، فی المثل نتواند بیندیشد، حتا اگر به وجود واقعی کسی که بدو می اندیشد، باور نداشته باشد، که اگر چیزی که آغازی دارد و انجामी خود یک خیر است، کسی که چون به وجود همت گمارده است دیگر از آن باز نمانده، بس برتر است و چون از هم آغاز برتر بوده است، از آنجا که از قسم اول برتر بوده است، کسی که نه آغاز دارد و نه انجام، هم برتر از او است، حتا اگر همواره از طریق حال از ماضی به آتی رود و اینکه چه در واقعیت چنین اموری وجود داشته باشد یا نه، آیا نمی توانیم به کسی بیندیشیم

۸. در پاسخ

به مسایل

حریف در باب

چهارم از کجا

می توانیم

وجود متعالی را

استنتاج کنیم؟



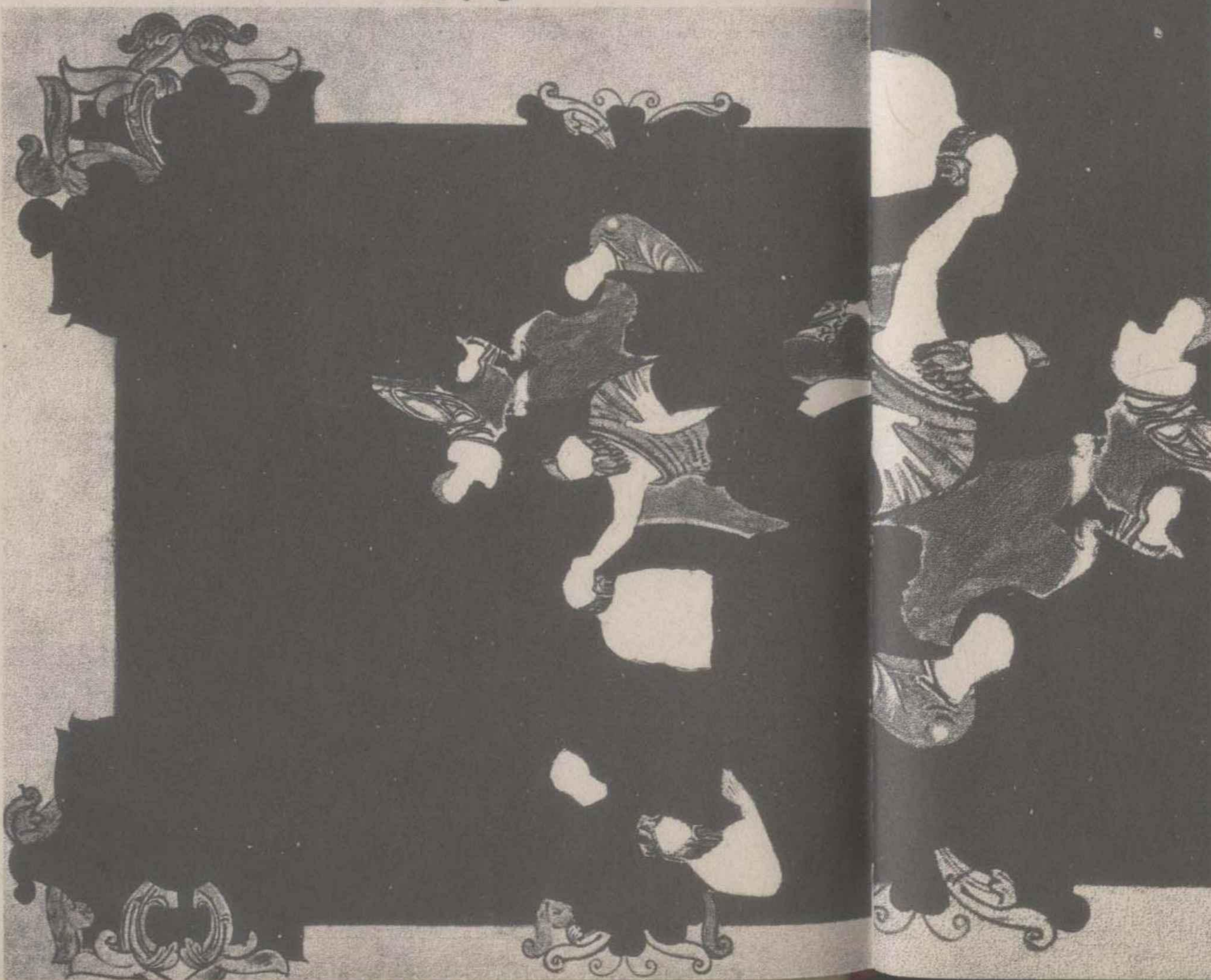
که ابدانه نیازمند است و نه ملزم به تغییر یا حرکت؟ یا آیا می توانیم وجودی بس عظیم تر را درک کنیم؟ یا چیزی بزرگتر از آن که عظیم تر از او در نظر ناید؟ یا آیا اموری که می توان عظیم تر از آنها را ادراک کرد به امری که عظیم تر از آن را ادراک نتوان کرد ارتقا نمی یابند؟ پس مبنایی وجود دارد که از آن می توان به جانب وجودی ارتقا یافت که عظیم تر از او در نظر ناید. بنابراین (رای) سفیهی که امریت مقدس را نمی پذیرد اگر منکر این باشد که می توان به مدد سایر امور، به جانب کسی که عظیم تر از او در نظر ناید ارتقا یافت، می تواند کاملاً مردود باشد. اما وای از آن زمانی که منکر آن، خود، کاتولیکی باشد که کمالات نادیدنی خداوند را اذعان دارد، زیرا کمالات نادیده او یعنی قوت سرمدی والوهیتش از حین خلقت عالم با کارهای او فهمیده و دیده می شود؛ چه، از آن اوست الوهیت و قوت سرمدی^۱.

۱. نامه به رومیان، باب ۱، بند ۲۰.

۹. وجود متعالی را
می توان ادراک
کرد و فهمید.
پس برهان
خطاب به سفیه
قوت می گیرد.

اما حتماً اگر حقیقتاً نتوانیم به وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید، بیندیشیم یا ادراکش کنیم، به هیچ روی ناروا نیست اگر بگوییم قادریم به این وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید هم بیندیشیم و هم ادراکش کنیم. پس از آنجا که هیچ چیز مانع از اظهار وجودی وصف ناشدنی نمی شود (چون در اساس ما درباره اش بحث کرده ایم) هر چند که اظهار وجود آنچه وصف ناشدنی است مقدور نباشد، و چون بتوانیم به نامدرک بیندیشیم می توانیم آنچه سزاوار نام نامدرک است ادراک کنیم؛ چنانکه چون می گوییم: آن که هیچ عظیم تر از او در نظر ناید، آنچه می شنویم، ادراک می کنیم و می فهمیم، حال آنکه امری که می گوییم عظیم تر از او در نظر ناید نه می تواند ادراک شود و نه فهم. در واقع اگر کسی چندان سفیه باشد که بگوید وجودی که عظیم تر از او در نظر ناید، نیست، با این همه دیگر تا آنجا وقیح نخواهد بود که بگوید نه قادر به درک گفته اش هست و نه قادر به فهم آن؛ یا اگر چنین کسی وجود داشته باشد، نه فقط اقوالش باید خوار شمرده شود بلکه خودش نیز باید رسوا شود. بنابراین، کسی که منکر وجود امری است که عظیم تر از او در نظر ناید، به انکار اعمال شده می اندیشد؛ انکاری که بدون اجزای آن، او نه می تواند ادراک کند و نه بیندیشد؛ لذا «کسی که عظیم تر از او در نظر ناید»، یکتاست. پس کسی که این امر را انکار می کند، هم به آن که عظیم تر از او در نظر ناید، می اندیشد و هم او را ادراک می کند. اما واضح است که بر همان منوال می توان به «کسی که نمی تواند نباشد» اندیشید و او را ادراک کرد. بنابراین آن کس که به این می اندیشد، به امری عظیم تر از آنچه می تواند نباشد می اندیشد، فکر می کند. در نتیجه، چون

به کسی که هیچ عظیم تر از او می تواند نباشد بیندیشیم، اگر به چیزی که می تواند نباشد بیندیشیم، به کسی که عظیم تر از او در نظر ناید نمی اندیشیم. اما در آن واحد نمی توانیم به امری یکتا و واحد هم بیندیشیم و هم بیندیشیم. پس هر آن که به وجودی بیندیشد که عظیم تر از او در نظر ناید، به چیزی نمی اندیشد که می تواند نباشد، بلکه به چیزی می اندیشد که نمی تواند نباشد. نتیجه می گیریم که هر آنچه اندیشیده شود، ضرورتاً هست، زیرا هر آنچه بتواند نباشد، آنچه اندیشیده می شود نیست.



بر آنم که در رساله سابق الذکر، نه با اتکاب به قرائن سست، بلکه با برهانی بالضروره قاطع اثبات این امر را نشان داده‌ام که وجودی که عظیم‌تر از او در نظر ناید در واقع هست، و این برهان با هیچ ردیه‌ای ابطال نشده است. پس معنای این برهان واجد چنان قوتی است که وجود واقعی همین [امر] به نحو احسن از این رهگذر اثبات می‌شود که آن را همان طور که می‌گوییم می‌فهمیم یا در می‌یابیم و در عین حال او تمامی آن چیزی است که بایستی از ذات الهی باور داشت. در واقع، ما هر آنچه مربوط به ذات الهی است باور داریم، چندان مطلق که بودنش ارجح است بر نابودنش. برای مثال وجودی باقی ارجح است بر وجودی فانی. حال آنکه اطلاق هیچ یک از این اقوال، ضرورتاً نمی‌تواند جز بر کسی باشد که عظیم‌تر از او در نظر ناید و این همان چیزی است که باید از ذات الهی باور داشت.

۱۰. قدرت این

استدلال در

نتیجه

رساله است



سرانجام

از تو برای همیاری‌ات، هم در نکوهش و هم در ستایش‌هایت از رساله‌ام، سپاسگزارم. در واقع چون مطلبی را مقبول یافتی، آن را از ستایش‌ها آکنیدی؛ معلوم شد مواردی که به نظرت سست می‌آمده، مشفقانه مذمت کردی و نه مغرضانه.

واژه‌نامه
فرانسه
فارسی

détour	واگشت
dialectique	جدل
dommage grave	خسران گران
don	موهبت
douce opulence	غنای لطیف
douceur	حلاوت
douceur opulente	لطافت غنی
dénuement	عسرت
Esprit suprême	روح متعالی
entendement	فهم؛ فراست
entité	جوهر؛ ماهیت؛ وجود انتزاعی
entièrement et souverainement	به تمام و کمال
esprit	ذهن؛ جان
essence	ذات
êtres corporels	موجودات جسمانی
exilé	مهجور
existant par Soi-même	وجود فی نفسه مفهوم شیئی که به هیچ وجه موضوع حواس نمی باشد ولیکن باید به طور شیئی فی نفسه اندیشیده شود.
éternité	خلد
Foi	ایمان
famélique	سیرناشده
fardeau pesant	بار گران
fleuve de ta miséricorde	شط رحمت تو
gouffre	ورطه
hauteur	علو؛ رفعت
harmonie	همسازی
heureux	مساعده؛ مسرور
honneurs	فخر
immensité	جلال
immonde	حرام؛ ناپاک

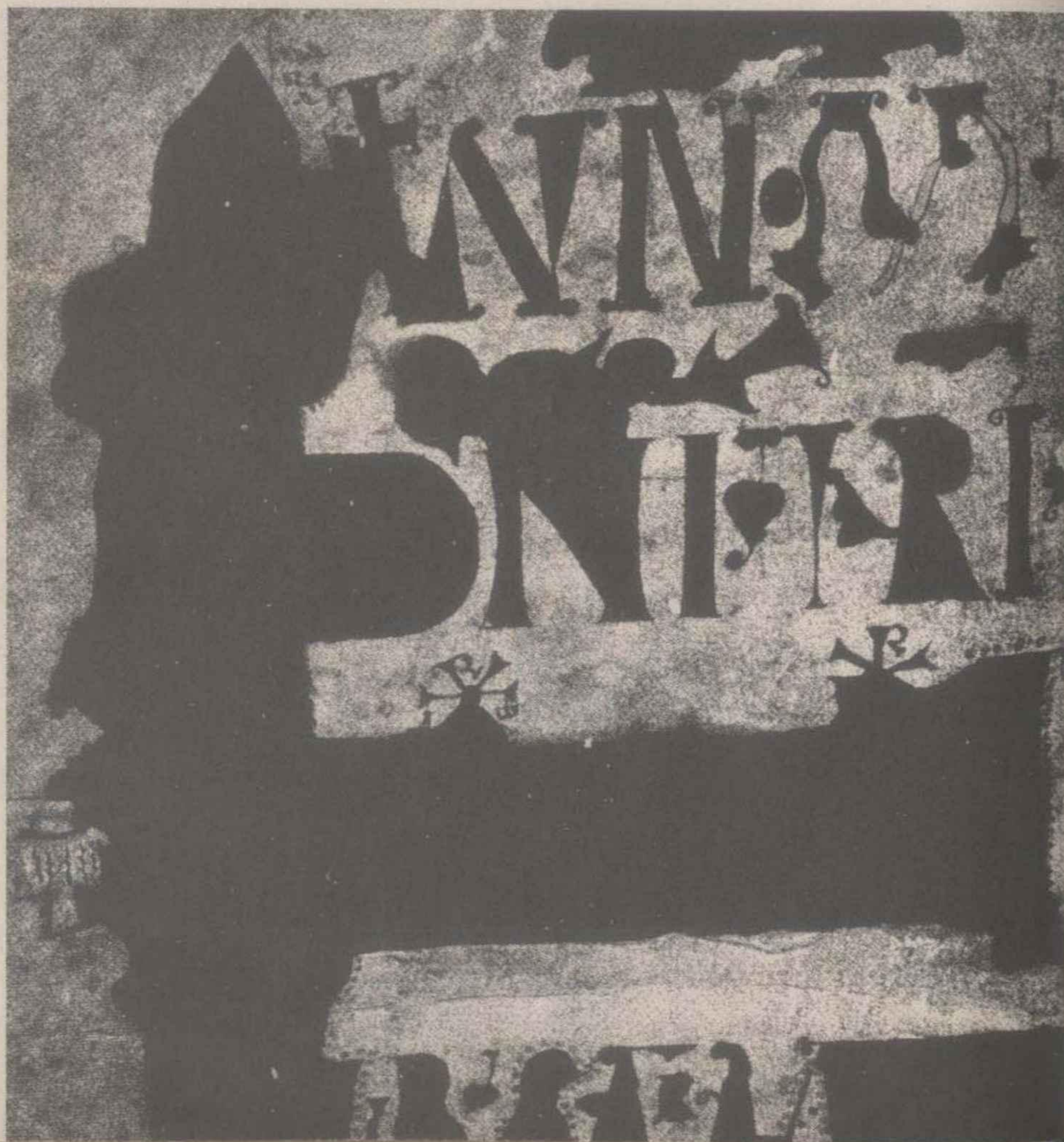
Allocution (proslogion)	نطق؛ خطابه
abondance	تنعم
absurde	واهی
admirable conseiller	ناصح مشفق
adversité	شقاوت
amitié	مودت
amplitude	گستره
argument	برهان
arguments nécessaires	براهین محتوم
autorité sacrée	آمریت مقدس
âme	جان
beatitude	سعادت
beauté	جمال
bien simple	خیر بسیط
bien suprême	خیر متعالی
bien tout entier	خیر تامه
biens	مواهب
bonté	نیک رایی؛ حسن
certitude	ایقان
créateur	خالق؛ آفریدگار
ce qu'il entend	مسموع
ce qu'il ne doit pas	ناروا
ce qui n'est pas bon	نامقبول
chute dure et cruelle	هبوط دشوار و شقی (دردناک)
concevoir	تصور کردن؛ در نظر آمدن، فعالیت قوه فاعله؛ عمل مربوط به فهمیدن یا شکل دادن به مفهومی
consolation	تسلی
contraolictoire	تناقض
corps	جسم
corrompu	تباهی
créature	مخلوق؛ آفریده
croyant	مؤمن
Dieu Père	خداوندگار آب
demuni	بی بهره

menterie	کذب
milieu	میان
miséreux	مسکین
miséricordieux	رحیم؛ بخشاینده
misère	شقاوت
moitié	نیمه
mort	ممات
mort éternelle	فناى ابدى
méchants	شريران
méprisé	خوار
métaphysique religieuse	متافيزيك دينى
nature	ماهيت
ne pas être	نابوده
non existence	ناوجود
nécessaire	ضرورى
occupations	دغدغه‌ها؛ مشغله‌ها
odeur	رايحه
opuscule	رساله
Pauvre	فقير
Pêcheur	خاطى
partie	جزء
peine	ملال
perversité	شرارت؛ فسق
polémique	مجادله
probant	اقناع کننده
prière	دعا
près	قرب
puissance	قدرت
pure	خالل؛ پاک
pureté	خلوص
raisonnement	استدلال

impassible	تأثر ناپذير
impuissance	عجز
inassouvi	جوع فرونشاندن
incirconscriit	لامكان؛ نامحدود
incroyant	كافر
induction transcendante	قياس استعلايى
ineffable	وصف ناپذير
inquiétude	تشويش
insensé	سفيه
intellect	فاهيمه؛ فهم؛ هوش؛ قوه ادراك
intelligence	فراست؛ فاهيمه
Joie	سرور
jeune	صيام
juste	عادل
l'être absolu	وجود مطلق
l'être relatif	وجود نسبى
la fides ferens intellectum	ايمان مقرون به فهم
la fides quaerens intellectum (lat)	ايمان در صدد فهم
la plus haute de tout	متفوق بر هر چيز
la plus vraie	به غايت حقيقى
la sphère de la pensée	سپهر اندیشه
langueur invétérée du péché	رخوت مزمن معصيت
le besoin	حاجت
les mains vides	مسکنتها؛ تهيدستىها
liber pro insipiente (lat)	دفاع از سفيه
lieu	مكان
lumière	فروغ
lumière inaccessible	فروغ دست نايافتنى
lumière suprême	فروغ متعالى
monologion	خودگويه؛ گفتگو با خود
méditation	تأمل
mendier	تکدى کردن

PUBLISHER'S NOTE

Ghasidehsara publisher has published different titles in the field of literature, history, psychology, philosophy, religion and politics with the co-operation of various consultants skilful experts. Due to current cultural conditions and the apparent desire of other cultures to become acquainted with the Iranian civilization and culture, and also the desire of other scientists to familiarize themselves with the various resources of this country, we are decided to seek for a way to communicate with our abroad readers. so we are cordially reaching out for your co-operation.



réalité	عالم واقع
riche	غنى
richesse	مكننت
Sagesse	حكمت: خرد
Saveur	طعم
Sensible	جساس: ذيجواس
Serviteur	بنده
Signes	آيات
Sort misérable	بخت نگون
Soucis et occupations	هم و غم
Substance divine	ذات الهى
Supérieur	ما فوق
sensible	محسوس: مشهود
seul bien	خير يكتا
source	منشاء
splendeur	شكوه
stupide et insensé	ايله و سفيه
suprême bonté	حسن متعالى
suprême justice	عدل متعالى
temps	زمان
tout salut	فلاح تام
tout-puissant	قادر مطلق
un être moindre	وجودى دنى
Vie éternelle	حيات سرمدى
Vérité entière et heureuse	حقيقت تام و مسعود
véridique	صادق
vie	حيات