



فلسفه مسیحی

در گفت‌وگو با دکتر سید محمدرضا بهشتی

دکتر سید محمدرضا بهشتی فرزند شهید آیه‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی در سال ۱۳۳۷ در شهر قم به دنیا آمد و پس از طی تحصیلاتی ناتمام در رشته پزشکی در دانشگاه تهران و گذراندن دروس حوزه تا مقطع سطح، در سال ۱۳۶۲ در رشته فلسفه غرب به دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران راه یافت. وی دوره کارشناسی ارشد را در همین رشته و دانشکده پشت سر گذاشت و در سال ۱۳۶۹ در دانشگاه هامبورگ آلمان در مقطع دکتری فلسفه پذیرفته شد. و پس از اتمام تحصیلات و بازگشت به ایران در سال ۱۳۷۷ به عضویت هیئت علمی دانشگاه تهران (گروه فلسفه) درآمد. وی هم‌اکنون مدیر مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون و عضو پیوسته و مدیر گروه فلسفه فرهنگستان هنر است.

از ایشان علاوه بر ده‌ها مقاله به زبان فارسی، انگلیسی و آلمانی که در همایش‌های مختلف ارائه شده یا در مطبوعات به چاپ رسیده، کتاب‌های ذیل منتشر شده یا در دست انتشار است:

شرحی بر تمهیدات کانت، اثر ماکس آپل؛ انسان‌شناسی فلسفی، اثر هانس دیرکس؛ سرآغازهای فلسفه در یونان، اثر ولفگانگ شاده والدت (در دست انتشار)؛ حقیقت و روش، اثر هانس گئورگ گادامر (در دست انتشار)؛ درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی، اثر ژان گروندن (در دست انتشار).

در خصوص ماهیت و امکان فلسفه دینی به طور عام و فلسفه مسیحی به طور خاص از دو جنبه فلسفی و تاریخی می‌توان بحث کرد. افرادی نظیر هایدگر، امیل بریه و ژیلسون عهده‌دار جنبه نخست بوده‌اند و افرادی نظیر هارناک و مورخان کاتولیک به جنبه دوم بیشتر پرداخته‌اند. بحث ما در اینجا حول محور همین جنبه دور می‌زند. همگان در این واقعیت که مفاهیم و اصطلاحات اساساً یونانی به مسیحیت راه پیدا کرده است هم‌داستان‌اند. به عنوان مثال، مقدمه مشهور انجیل یوحنا مشحون از مفاهیم فلسفی است و یا حتی پولس مخالف فلسفه مفاهیم بسیاری را از فلسفه یونانی به عاریت گرفته است. اختلاف بر سر این است که این رخداد تاریخی را چگونه تفسیر کنیم؟ مورخان کاتولیک نظری دارند و افرادی نظیر هارناک نظر دیگری. هارناک معتقد است که مهم‌ترین رخداد برای مسیحیت، پایه‌گذاری این تساوی و موازنه بود که لوگوس، همان عیسی مسیح است. سرآغاز یونانی‌سازی تعالیم مسیحی همین‌جا بود. از نظر او چیزی به نام فلسفه دینی وجود ندارد؛ مسیحیت باید به تعالیم واقعی مسیح آنگونه که در اناجیل همنوا (متی، مرقس و لوقا) آمده محدود شود و نباید به هیچ وجه یک فلسفه دینی گردد.

اما مورخان کاتولیک معتقدند که ما بی‌آن‌که نقش و سهم فلسفه را در مسیحیت منکر شویم یا کوچک جلوه دهیم، اعلام می‌کنیم که هیچ مفهوم فلسفی‌ای به معنای دقیق کلمه، مقوم ایمان مسیحی نیست. مفاهیم عاریتی چنان دگرگون شده و صبغه مسیحی به خود گرفته‌اند که فیلسوف از آن‌رو که فیلسوف است از قبول آن وحشت دارد. به عنوان مثال، درست است که لوگوس خاستگاه یونانی و احتمالاً رواقی دارد، ولی وقتی تجسد می‌یابد هیچ فیلسوفی آن را نمی‌پذیرد. کوتاه سخن آنکه چیزی به نام فلسفه مسیحی وجود ندارد، بلکه فقط می‌توان مدعی شد که مسیحیت منبع و خاستگاه مباحث الاهیاتی و فلسفی بوده است. به نظر شما در باب ربط و نسبت مسیحیت با فلسفه، کدامیک از دیدگاه‌های پیش‌گفته موجه‌تر است؟

□ مسیحیت در درجه اول یک دین، پیام و وحی‌ای است که به عنوان پیام مسیح در اناجیل منعکس شده یا از طریق مکتوبات حواریان در عهد جدید به واسطه روح القدس آمده است. مسیحیان همه اینها را وحی تلقی می‌کنند، هر چند به زبان عیسی یا حواریان است. مسیحیت یک دین است نه یک فلسفه، ولی در همان آغاز در کلمات منقول از مسیح این تعبیر به چشم می‌خورد که من حقیقت، حیات و راه هستم. بنابراین به لحاظ موضوع، با فلسفه عهد باستان تماس و هم‌پوشانی پیدا می‌کرد. در آنجا هم فلسفه

حقیقت و راه است. مسیح به اصطلاح ما هم در فلسفه نظری و هم در حکمت عملی سخن داشت. این هم پوشانی باعث می شد تا مسیحیت با مقوله‌ای به نام فلسفه روبرو شود.

اگر ما بستر تاریخی مسیحیت را مورد توجه قرار دهیم چه بسا از همین ناحیه بتوانیم شواهدی برای یافتن پاسخ خود پیدا کنیم. مسیحیت در فلسطین که تحت اشغال امپراتوری روم بود و در میان بنی اسرائیل پدید آمد. یهودیان تحت سیطره دیگران با باورها و اندیشه‌های دیگری بودند. فلسطین بخشی از یک امپراتوری بزرگ و درگیر و در دادوستد با فرهنگ بزرگ‌تر هلنیسم بود.

این دین از آغاز با دو نوع برخورد مواجه بود: از ناحیه یهودیان که مسیحیت را بدعت می‌شمردند؛ عهد عتیق بشارت یک منجی و یک موعود و ماشیح را که قرار بود با ظهورش اقتدار و حکومت بنی اسرائیل را برقرار کند، طرح می‌کرد. یهودیان منتظر چنین چهره‌ای بودند. پیش از ظهور مسیح هم در جامعه یهودی حرکت‌هایی با همین داعیه در گوشه و کنار فلسطین صورت گرفته بود. نحوه مواجهه عیسی، و عاقبت وی با هیچ‌کدام از باورهای متداول یهود نمی‌ساخت.

مدت کوتاه ظهور سه ساله، به صلیب کشیده شدن فردی با داعیه‌های بزرگ، کسی که در مورد شریعت مطالب بدیع و نو، و مخالف با تلقی رایج یهودیان آورده است، آنچه پیروانش به او نسبت می‌دهند عجیب و غیرقابل باور است و عاقبت دستگیر و کشته می‌شود؛ اینها کجا و آن تصور یهودیان از ماشیح کجا؟ اگر می‌پرسیدند پس آن ملک یهود کجاست، می‌شنیدند که ملک ما از نوع دیگری است. طبیعی است که این سخنان در دیدگاه یهودیان جز کفر و بدعت نبود و هنوز هم چنین نگاهی به آن دارند. هم چنین پیروان مسیح در باورهایشان عناصری بود که با جهان‌بینی یهود و تلقی آنها از خلقت، نجات و فلاح سازگاری نداشت. مسیحیان برخی از احکام دینی را رعایت نمی‌کردند. پاره‌ای از احکام شریعت موسی برای مسیحیان غیریهودی‌الاصل از جانب برخی حواریان لازم‌الاجرا شمرده نمی‌شد.

اما آموزه‌های مسیح تا از فلسطین بیرون می‌رود با باورها و فرهنگ رومی یا هلنیستی مواجه می‌شود و مخاطبان تازه‌ای پیدا می‌کند که فرهنگ آنها در سراسر مدیترانه حاکم بود. رومیان این دریا را ماره نوستروم *mare nostrum* می‌نامیدند، یعنی دریای ما. رومیان از لحاظ فکری و اعتقادی به رب‌النوع‌های یونانی و رومی باور داشتند. دین عمومی

همان دین اسطوره‌ای یونانی - رومی با همان معابد، مناسک و خدایان است. علاوه بر این در قشر روشنفکر رومی باورهای اسطوره‌ای چندان جاذبه‌ای نداشت. در میان این قشر با صورت‌هایی از فلسفه یونان به ویژه اندیشه رواقی روبرو هستیم. این اندیشه کوششی است برای جمع و ترکیبی جدید میان عناصر افلاطونی و ارسطویی. آکادمی تا ۵۲۹ بعد از میلاد باز بود. در این زمان ژوستینین، امپراتور مسیحی شده رومی آن را به عنوان کانون کفر می‌بندد. اندیشه‌های نوافلاطونی و ارسطویی هم هستند، هر چند جریان‌های ضعیف‌تری اند. لژیون‌های رومی را هم داریم که معمولاً از اقشار پایین‌تر هستند. اگر مسیحیت بخواهد از فلسطین فراتر برود طبعاً باید با زبان و نحوه فهم آنها روبرو شده، با آنها هم‌سخن گردد. طبیعی است که نوع تعابیری را که به کار می‌برد از این بستر می‌گیرد.

دو دین نیز با مسیحیت رقابت می‌کنند: مانویت و میترائیزم (آیین مهر). جالب است که هر دو از شرق و از منطقه رقیب، یعنی ایران به آنجا آمده‌اند. این دو آیین بیش از آن‌که در شرق اثر بگذارند در غرب اثرگذار بوده‌اند. معابد میترائیزم در غرب زیاد بوده‌اند و هنوز هم بقایای آنها وجود دارد. بعدها این آیین با مسیحیت به توافق می‌رسد تا مسیحیان بتوانند در آن معابد حضور پیدا کنند و اعمال دینی خود را به‌جا آورند. در دسامبر ۱۹۹۵ پاپ کنونی اعلام کرد که روز ۲۵ دسامبر به عنوان زادروز مسیح سند تاریخی ندارد؛ این، روز تولد نور در آیین میترا است و چندان ریشه مسیحی ندارد.

به هر حال، از همان آغاز برخورد دوگانه‌ای با فلسفه وجود داشت. حتی در خود اناجیل هم این دوگانگی دیده می‌شود. در مهم‌ترین چهره شکل‌دهنده مسیحیت، یعنی پولس قدیس این نکته بسیار آشکار است. این دوگانگی در مسیحیان نخستین ریشه داشته است:

۱. برخورد نفی که اندیشه ساده‌ای در ورای آن بود؛ اگر فلسفه یونان این ادعا را داشت که در پی نیل به حقیقت و لوگوس است، لوگوس و حقیقت خودش به میان ما آمده و با ما سخن گفته و هنوز هم از زبان روح‌القدس با ما سخن می‌گوید. مسیح عین حقیقت است. ما مثل آن نابینا می‌خواستیم عصازنان به حقیقت برسیم؛ اکنون خود حقیقت از آن سمت بر ما آشکار شده است. دیگر چه نیازی به فلسفه است؟ از بخش‌هایی از اناجیل، به ویژه نامه‌های پولس، این دیدگاه برمی‌آید: «سخنان ما بی‌تردید

از دیدگاه یهودیان کفر است و از دیدگاه یونانیان جنون و بی عقلی است، ولی پیام ما همین است؛ داوری‌ها هر چه می‌خواهد باشد».

ترتولیان نیز می‌گوید: «اورشلیم را به آتن چه کار؟» «ما پیروان رواق سلیمانیم؛ ما را به رواق رواقیان چه کار؟». او از موضعی بالا سخن می‌گوید. گویا رسالت فلسفه تمام شده است. در میان آباء کلیسا این نگرش را زیاد می‌بینیم: فلسفه برای دوران کودکی بشر و زمینه‌ساز ظهور لوگوس بوده است. چون لوگوس آمد دیگر جایی برای فلسفه نمی‌ماند. این اندیشه خود را در صور مختلف نشان می‌دهد؛ حتی تا پایان قرون وسطا.

۲. نظر دیگر این است که ما حقیقتی را در دین می‌یابیم که از راه ایمان به آن می‌رسیم. اما در عین حال در اندیشه‌های فیلسوفان گذشته نیز حقایقی به نظر می‌رسد. منشأ حقیقت هم یکی است، پس فلسفه نمی‌تواند پوچ باشد. شاید پیشینیان هم به گونه‌ای به وحی متصل بوده‌اند. برخی از مسیحیان کوشیده‌اند تا ثابت کنند که سقراط و افلاطون پیامبر بوده‌اند. در سنت ما هم همین تلاش به چشم می‌خورد. البته دریافت فیلسوفان همین قدر بوده است یا این که خداوند حقیقت را به اشکال مختلف ظهور و بروز می‌دهد و حدی از آن در اندیشه فیلسوفان تجلی کرده است. پولس می‌گوید عقل حداقل برای کسانی که دینی ندارند و پیام مسیح به آنها نرسیده، وسیله‌ای است تا آنها را به اصل وجود خدا برساند، هر چند این مرتبه پایینی است. گویا خدا کتاب طبیعت را وسیله‌ای برای کافران قرار داده است. این اندیشه را تا دکارت می‌توان یافت. وی در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «من گونه‌ای استدلال کرده‌ام که حتی ترک‌ها [= مسلمانان] هم بتوانند آن را بفهمند». وی آرزو داشت که کتابش جایگزین کتاب ارسطو شود. اریگنس می‌گوید «بنی اسرائیل هنگام خروج از مصر طلاها و نقره‌ها و حتی طلاهای مصریان را برداشتند، چون آنها را از خودشان می‌دانستند، زیرا زحمت استخراج آنها را خودشان کشیده بودند، ما هم دستاوردهای فلسفه یونان را باید برداریم، چون صاحب اصلی آنها ما هستیم؛ لوگوس بر ما ظاهر شد».

اینها کوشش‌هایی بودند برای نوعی توفیق و ایجاد سازگاری میان دین و فلسفه که آثار آنها حتی در دوره‌های اول از دهه هفتاد که اولین اناجیل نوشته شدند پیداست. این از یک طرف؛ از طرف دیگر در موارد معینی ناکامی این تألیف از قرن اول تا قرن پانزدهم دیده می‌شود؛ مخصوصاً کوشش‌های عظیمی برای جمع میان وحی و عقل در آثار

آگوستین، بوئتیوس - که معلوم نیست مسیحی بوده یا نه؛ اگر سه کتاب منسوب به وی از او باشد مسیحی است. دیگر آثار وی چندان از مسیحی بودن وی حکایت نمی‌کند -، سنت آنسلم، آلبرت کیپر و توماس آکویناس که شاید آخرین تلاش بزرگ بوده است، دیده می‌شود.

سه سال بعد از وفات آکویناس در سال ۱۲۷۷، ابن‌رشدیان لاتینی در سوربن محکوم شدند. ۲۱۹ تز را لجنه‌ای به ریاست «کاردینال تامپیه» علیه ابن‌رشدیان مطرح می‌کند. این چندمین باری است که اینان محکوم می‌شوند. من اینها را جمع‌آوری و ترجمه، و گوینده‌های آنها را شناسایی کرده‌ام. پاریس برای آنان، مثل نجف برای شیعیان، اهمیت داشته، یعنی مرکز علم مسیحیت بوده است. در دانشگاه این شهر آرای فلسفی ارسطو، بوعلی، ابن رشد و حتی تعدادی از آرای توماس محکوم می‌شود. آدم‌های معمولی‌ای در ورای این محکومیت‌ها بودند، اما همیشه اقدامات تأثیرگذار در آینده و تاریخ توسط افراد بزرگ صورت نمی‌گیرد.

بعد از این با واگرایی عجیبی روبرو هستیم؛ با فلسفه‌ای که کاری به کلام ندارد و کلامی که کاری به فلسفه ندارد و یا علمی که نیازی به کلام و فلسفه ندارد، حال آنکه تاکنون فلسفه و علم، کنیز الاهیات تلقی می‌شدند و نیز عرفانی هست که همه اینها را بیهوده تلقی می‌کند. بعد با پروتستان‌تیزم روبرو هستیم که نوعی طغیان علیه آداب و رسوم و نیز فلسفه‌های بر دین بار شده است. می‌گفتند باید به کتاب برگردیم: *sola scriptural* (حسبنا کتاب‌الله). خدا خودش سخن گفته است. وقتی راه برای تفسیرهای متعدد باز می‌شود، راه برای هرمتوتیک هم باز می‌شود. از قرون شانزده و هفده به بعد، مسیحیت با فلسفه‌های نوین و علم جدید مواجه می‌شود.

بگوشید هر چه به مسیحیت نگاه می‌کنیم، به نظر می‌رسد که باید حق را به تر تولیان بدهیم. مسیحیت با اسلام و یهودیت خیلی فرق دارد. از طرف دیگر اگر این ناسازگاری این قدر شفاف و واضح است، چرا این قدر از فلسفه استقبال کردند؛ یا در دریافت مسئله مشکل داشتند که این کمی بعید است، یا متوجه می‌شدند که نمی‌سازد، ولی به خاطر اینکه در تنگنا بودند، خود را به آب و آتش می‌زدند. کدام یک از اینها بوده است؟ □ قطعاً می‌فهمیدند که این جور نیست که قابل حل نباشد. باید تلاش کرد که حل شود.

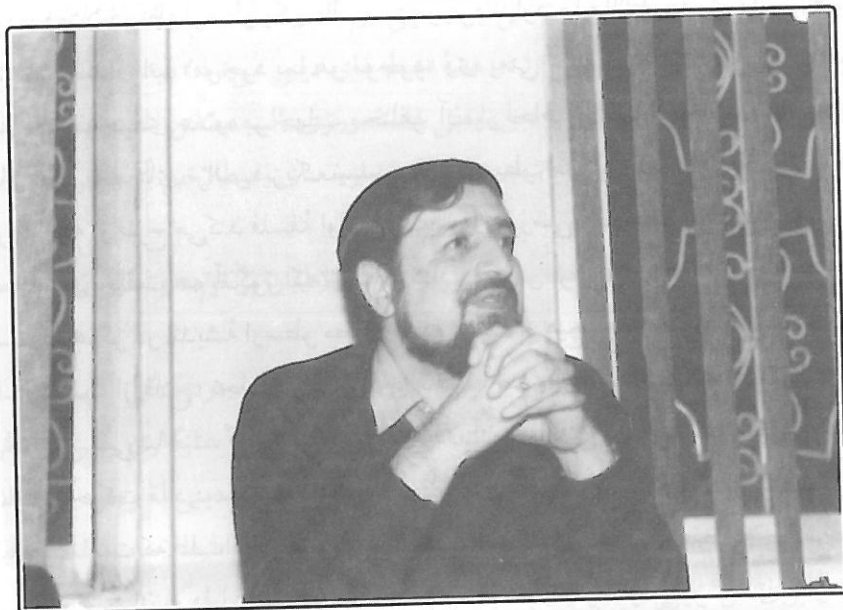
کوشش‌هایی که از آنسلم به بعد انجام می‌گیرد، همه در این زمینه است. به نظرم نقطه توقف این کوشش‌ها، بعد از ماجرای محکومیت ابن‌رشدیان است که به نظر می‌رسد دیگر مسیر عوض می‌شود و دیگر امثال اُکام و اکهارت اینگونه نیستند، گرچه مایستر اکهارت هم در عرفان نظری و فلسفه دستی دارد. نمی‌دانم دوستان آثار نظری او را دیده‌اند یا نه، ما در ذهنمان فقط آثار عرفانی او هست، ولی او آدمی است که در فلسفه نظری و حتی عرفان نظری هم کتاب دارد. در پایان این دوره، علم کلامی داریم که می‌خواهد به فلسفه کاری نداشته باشد و فلسفه‌ای را پیدا می‌کنیم که نفس راحتی از دست کلام کشیده، نمی‌خواهد به این زودی خودش را گرفتار کند! و علمی را پیدا کرده‌ایم که می‌خواهند از دست هر دو راحت شوند و عرفانی که مسیر کاملاً مستقلی را در پیش گرفته است.

این دوگانگی در برخورد، در همان قرون اولیه حتی در آثار خود پولس قدیس هم هست. وی می‌گوید که پیام ما پیام مسیح است و این پیام در نظر یهودی‌ها کفر شمرده می‌شود و در نظر یونانی‌ها بی‌عقلی و بی‌خردی. علی‌القاعده پولس قدیس نباید انتظار داشته باشد که به این نحو قشر انتلکتوئل رم را جذب کند. از این رو همین پولس قدیس در پای کوه آرثوپاگ در آتن می‌ایستد و با زبان فیلسوفانه که فرهنگ عمومی بوده است حرف می‌زند. اضافه بر این‌که جایی را هم برای الاهیات تطبیقی باز می‌کند و می‌گوید که خداوند اصل راه شناخت خدا را برای کافران هم باز گذاشته است، برای این‌که حجت تمام بشود. شما در برخورد با خود پولس نمی‌دانید چه کنید؛ این طرف را بگیرید و ترتولیانی بشوید یا آن طرف را بگیرید. حالا عجیب‌تر از این، خود ترتولیان است. ترتولیان با آن جملات محکم، برای فرشتگان جسم لطیف را اثبات می‌کند و نوع استدلالی که دارد، استدلال فلسفی است، نه کلامی. نمی‌گوید به این دلیل فرشتگان جسم دارند که کتاب مقدس گفته است، بلکه برای اثبات این‌که به جسم لطیف قائل شود یک استدلال فلسفی ارائه می‌کند. یا مثلاً ژوستینین شهید، که زودتر از ترتولیان هم هست، از یک طرف معروف به ژوستینین شهید است و از یک طرف معروف به ژوستینین فیلسوف. و این نشان می‌دهد که این مسئله در مسیحیت اولیه هم وجود دارد. چنین نیست که فکر کنیم که تا قبل از قرن یازدهم وضعیت به گونه‌ای بود و در آن زمان گونه‌ای دیگر شد. از همان اول این مشکل بود. شما مثلاً در اندیشه کاتولیک، بحث عصمت

پاپ را در نظر بگیرید. این مسئله الآن هم خیلی جدی است. پاپ فعلی کماکان معتقد است که او همواره مُصیب است. می‌خواهم بگویم که این بحث همچنان ادامه دارد. سخن آریگنس را باز یادآور می‌شوم که می‌گفت: همانطور که بنی اسرائیل وقتی که از مصر خارج شدند، طلاها را برداشتند و بردند، چون در اصل از آن‌ها بود و مصری‌ها از آنها به غارت برده بودند، ما هم باید با فلسفه چنین کنیم. مگر حقیقت مال ما نیست، اگر حقیقت مال ماست، اگر در فلسفه حقیقت وجود دارد، پس اصلاً مال ماست. باید آن را برداریم و ببریم. اصل اندیشه عقلانی مهم‌تر از یک فلسفه و یک نظام فلسفی خاص است. ممکن است بعضی نظام فلسفی نداشته باشند، اما به اندیشه عقلانی ملتزم باشند.

بگوش **آیا با این اوصاف، فلسفه مسیحی معنا دارد؟**

□ بلی، چون فلسفه‌ای داریم که در حیطه فرهنگی خاصی بروز و ظهور یافته است. آنچه به عنوان فلسفه این فرهنگ در جامعه مسیحی شکل گرفته، فلسفه‌ای مسیحی است و موضوع، رنگ، صبغه و حتی روش خاص خود را دارد. این‌که گفته می‌شود فلسفه فلسفه است و وصف مسیحی و اسلامی چگونه در پی آن می‌آید بر یک بینش خاص استوار است و آن اینکه یک خرد در کل عالم است، یک داور برای همه اعصار و امصار است. اما به واقع چنین نیست. مثلاً زمینه‌ها و خاستگاه‌های اندیشه مسیحی در حیطه فرهنگی یک دین خاص صورت گرفته است. پس مسیحی بودن یک فلسفه را نمی‌توان نفی کرد و بی‌معنا دانست. حتی در دوران معاصر هم در اندیشه فلسفی مسیحی ویژگی‌هایی وجود دارد که مختص مسیحیت و مبتنی بر ایمان دینی مسیحی است. با همین زمینه است که سراغ موضوعات جدید می‌رود. به همین معنا فلسفه اسلامی و فلسفه یهودی هم داریم. اگر بخواهیم بیش از این بفهمیم و فهم ما در فرهنگ‌های دیگر قابل طرح باشد و اگر بخواهیم فلسفه‌ای دارای اعتبار در محیط‌های مختلف داشته باشیم ما همان مشکلاتی را خواهیم داشت که در مواجهه با «فلسفه‌های اسلامی» داریم. به تعبیر جناب دکتر دینانی ما با «ماجرای فکر فلسفی» روبرو هستیم. هر چه شما با عمق بیشتری بررسی کنید، بیشتر متوجه خواهید شد که اندیشمندانی هستند با کوشش‌های مختلف و در بستر فرهنگی خاصی که مقدمات و پایه‌های اندیشه‌های آنها را شکل داده است. به این معنا ما با فلسفه واحدی روبرو نیستیم.



در مسیحیت نکته‌ای بروز یافته که کمتر در اسلام و یهودیت مطرح بوده است. در مسیحیت با دستگاهی روبرو بوده و هستیم که از سویی بلندگوی یک تلقی رسمی از باورهای دینی و از سویی دیگر پذیرای نوعی فلسفه است. با این وضع ممکن است این توهم پیش بیاید که با فلسفه واحدی روبرو هستیم، ولی به واقع این‌گونه نیست. جریان‌های فکری متنوع و متعددی در کار بوده است.

شاید به خاطر مدرسی شدن این فلسفه بود که نحوه ابراز و تعلیم و تعلم آن، لباس و ظاهر خاصی یافت و زمینه‌ساز این توهم شد که گویا با فلسفه واحدی روبرو هستیم. ولی این قالب، به واقع، قالب تعلیم و تعلم با محتوایی متنوع و متکثر است. گاهی با آرایسی روبرو می‌شویم که صد و هشتاد درجه با یکدیگر در تقابل هستند، در حالی که همه از یک شیوه بیان، یک شیوه نگارش و یک شیوه تعلیم برخوردارند. مشکلی که در مواجهه با فلسفه مسیحی می‌بینیم این است که باید زحمت کشید و از نحوه بیان و ورود و خروج بحث‌ها گذر کرد تا به محتواها دست یافت.

در همان ایام در کنار فلسفه رسمی، اندیشه‌های دیگری نیز جاری و ساری بودند؛ چندین بار اندیشه‌های ارسطو محکوم شدند. این نشانگر حضور ارسطو در آن فرهنگ است. اندیشه‌های ارسطو معمولاً مقبولیت نداشتند، اما اندیشه‌های نوافلاطونی چنین

نبودند؛ مثلاً در نظر ارسطو یک عالم بیشتر وجود ندارد. مابعدالطبیعه وی ماوراءالطبیعه نیست. مصداق اتم «موجود بما هو موجود» وی یعنی خدا خارج از این عالم نیست، یعنی هر موجودی علاوه بر جهات مختلف آن، از لحاظ بودنش هم خصوصیتی دارد. متافیزیک به معنای ترانس فیزیک نیست. خود ارسطو حتی همان متافیزیک را به کار نبرد. آنچه او طرح می‌کند فلسفه اولی است؛ برای بررسی احکام موجود بماهو موجود. داستان خلقت هم آن‌گونه که از ظاهر کتاب مقدس برمی‌آید *ex nihilo* یعنی از عدم است که هرگز در اندیشه ارسطو مطرح نبوده است. از هیچ، هیچ چیزی پدید نمی‌آید. برداشت از فلاح، نجات، رستگاری، عقبا، آخری و دنیای دیگر نیز با اندیشه ارسطویی نمی‌ساخت. گناه اولیه، زدوده شدن آن با قربانی شدن مسیح، اتصال ما در مسیح و حرکت ما در مسیح در اندیشه ارسطویی معنایی نداشت. خدای ارسطو محرکی لایتحرک است که علت فاعلی نبوده، بلکه فقط علت غائی است. او فقط به خودش فکر می‌کند و دیگران به دلیل اینکه او کامل است به او شوق دارند و می‌کوشند تا به او شبیه شوند. این با خدای ابراهیم، خدای بنی اسرائیل و خدایی که از زبان عیسی و روح القدس سخن می‌گوید تجانسی ندارد.

در حوزه اخلاق هم اعتدال ارسطویی با تلقی مسیحی، که برگزشت و ایثار تأکید داشت، نمی‌ساخت. اگر گونه راست را زدند گونه چپ را نیز در اختیار آنان قرار بده، اگر گفتند یک میل برو توسعه میل برو (اگر سواررومی می‌رسید همراهی باوی تا یک میل الزامی بود؛ کاری که با تحقیر فراوانی همراه و غیرقابل تحمل بود). همان طور که یهودی کردن فلسفه ارسطو ناموفق بود، مسیحی کردن آن هم با توفیق همراه نبود. اتفاقاً اسلامی کردن آن هم ناموفق بود. مشکلات درونی فلسفه منشاء از همین جا ناشی می‌شود.

بیشتر تلاش‌ها معطوف به این است که آموزه‌های دینی را عقلانی کنند، یعنی در پی توجیه و اثبات عقلی گزاره‌های دینی هستند. بدین لحاظ ما الاهیات عقلانی داریم نه فلسفه. ما در اسلام کلام امثال فخر و غزالی را داریم، فلسفه بوعلی و فارابی هم داریم، فلسفه زکریای رازی هم داریم؛ سه نوع گرایش مشخص داریم؛ کدام یک از اینها فلسفه است؟

□ ما از منظر محدودی به فلسفه می‌نگریم. اگر فراتر برویم و به خصوص از منظر عمیق‌تر هرمنوتیک فلسفی نگاه کنیم، حتی در جایی که حیطه دینی صرف است در آنجا

هم تلاش‌هایی برای فهم صورت می‌گیرد. حتی در فقه و اصول هم همین است. حضور غیر مستقیم اندیشه‌های فلسفی را در همه حیطه‌های دینی می‌توان دید. اصولاً کوشش برای دریافت و فهمی سازگار با دین، یعنی فلسفه‌ورزی، البته ممکن است این غیر از فلسفه به معنای اصطلاحی آن باشد. دایره فلسفه از معنای اصطلاحی آن فراتر است.

در الاهیات هدف مشخصی وجود دارد و الیه‌دان می‌خواهد از آموزه‌های مشخص

دفاع کند.

□ نه، فقط دفاع نیست. در این‌که دین‌داران باورهایی دارند که در زندگی آنها اثرگذار است و آنها را پذیرفته‌اند تردیدی نیست، اما این‌که چگونه این سازگاری را بین زندگی دنیایی‌شان و اعتقاد به زندگی در دنیای دیگر و دیگر اعتقادات دینی به وجود آورده‌اند نشانگر رویکردی فلسفی است. فلسفه فقط رشته‌ای خاص با اصطلاحات مخصوص نیست. برای من خیلی جالب است که تثلیث که مسئله‌ای جدی در مسیحیت است، از همان آغاز، اسکندرانی‌ها و نوافلاطونی‌ها در پی فهم و تفسیر آن بوده‌اند. نوافلاطونی‌ها پدر و پسر را و تثلیث و تجسد را تفسیر کرده‌اند. اولین تزی که در ۱۲۷۷ محکوم شد، در باره تثلیث بود که باوری دینی است. این نشان می‌دهد که قرن‌ها تلاش کرده‌اند تا چارچوبی مفهومی برای آن بیابند، نه فقط برای دفاع در برابر دیگران، بلکه برای موجه شدن این آموزه دینی نزد خودشان. بعضی می‌گویند تثلیث سرّ الهی است و لازم نیست آن را توجیه عقلانی کنیم. ترتولیان می‌گوید: «به این دلیل ایمان دارم که غیر معقول به نظر می‌رسد؛ اینجا جای ایمان است».

مسئله اوبکاریستی (Eucharist) یا عشاء ربانی نیز از این قبیل است: «شراب خون من و نان گوشت من است». حتی دکارت هم در اعتراضات چهارم به اوبکاریستی می‌پردازد. این اختصاصی این حیطه خاص فرهنگی است که در شکل‌گیری و سرنوشت فلسفه تأثیر می‌گذارد، پس اولاً در خود شکل‌گیری فلسفه‌ها این باورهای دینی تأثیر می‌گذارند و این مختص فلسفه مسیحیت یا یهودیت یا اسلام هم نیست. حتی فلسفه یونان هم از اساطیری که بستر آن است به دور نیست. من افلاطون را کسی نمی‌دانم که از اساطیر گریخته است. وصیت‌نامه ارسطورا ببینید: در جاهای دیگر به نظر می‌رسد که او هیچ دینی ندارد، یا لاقلاً دین موجود در یونان را قبول ندارد، ولی وی در وصیت‌نامه‌اش مثل آدم دیندار سخن

می‌گوید. یا باید بگویم دارد تقیه می‌کند یا این‌که باید او را باورمند به اساطیر بدانیم. همواره خاستگاه فلسفه بیرون از خودش است. نقطه شروع را از خود نمی‌گیرد. اگر تزلزل ارزشی و اخلاقی در یونان آن زمان پیش نمی‌آمد، اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو نیز شکل نمی‌گرفت. مسئله ایده‌های افلاطون، که عمده‌تاً مربوط به فضائل اخلاقی مثل عدالت و دینداری است، در همین فضا شکل می‌گیرد. او به دنبال طرح معیارهای ثابت در دوران تزلزل ارزشی است. آنچه هدف است همین ایده‌های عدالت و دینداری است. حتی سیاست هم بر همین مبتنی است. در اپیکور و رواقیان هم همین‌طور است. اپیکور وقتی می‌بیند که دیگر، پولیس (دولت‌شهر) وجود ندارد و شهر به گونه‌ای نیست که بتوان چارچوب نظام اخلاقی را بر آن استوار کرد، پس می‌کوشد تا اخلاق را به درون‌گره بزند. رواقیان نیز آن را جهان‌شمول می‌کنند. اخلاقی می‌خواهند که حاوی معیارهای روشن و ثابت باشد. همان لوگوسی که در عالم حاکم است به صورت بذری در درون من است که بعدها سر در می‌آورد و شکوفا می‌شود. اینها نشان می‌دهد که خاستگاه‌ها و انگیزه‌های اندیشه فلسفی چه بسا در درون خود فلسفه نباشد. درست است که از آنجایی که ما وارد فلسفه می‌شویم داریم کاری فلسفی می‌کنیم، ولی این بدان معنا نیست که محرک‌های ما برای اندیشیدن از درون خود فلسفه برخاسته باشد. تاریخ فلسفه نشانگر این خاستگاه‌های بیرونی است.

پس اگر فلسفه مسیحی داریم، چگونه کسی مثل توماس آکویناس از عقلانی کردن تثلیث

اظهار عجز می‌کند و می‌گوید این سر است؟

□ عقل به جایی می‌رسد که مرزهای خود را می‌شناسد. به جایی می‌رسیم که توانایی‌های عقل را می‌شناسیم. مسیری که بعدها طی می‌شود به چهره‌هایی مثل دکارت و کانت می‌رسد که می‌خواهند حیطه عقل را معلوم کنند و حتی خود عقل را تفسیر کنند. این هم نوعی کار و تلقی فلسفی است، حتی در جایی که اظهار عجز هست باز هم فلسفه در کار است. عقل موجودی است متناهی که سرانجام به مرزهای تناهی خود می‌رسد.

پس چگونه برخی اظهار عجز می‌کنند، ولی دیگران تلاش می‌کنند تا به نحوی بر آن

مطالب استدلال کنند؟

□ برای این‌که ذهن ما وحدت‌گرا و در پی ایجاد سازگاری است. آتشی است در درون ما که فروکش نمی‌کند. به تعبیر کانت «این سرنوشت ما بعدالطبیعه است که سؤالاتی را مطرح می‌کند و با این‌که نمی‌تواند به آنها پاسخ بدهد باز کماکان انسان را رها نمی‌کند». عقل موجودی است متناهی باکشش‌های فراوانی که می‌خواهد این تناهی و این مرزها را بشکند و از آنها فراتر برود.

پرسش لزوماً نباید این پیشفرض را داشته باشیم که فلسفه با دین ناسازگار است، ولی می‌توان گفت که فلسفه نباید به دین مقید باشد.

□ فلسفه بدون هیچ تقید و پیش‌فرض وجود ندارد. حتی فلسفه‌های دوران جدید هم پیش‌فرض دارند. در ابن سینا هم که خیلی اصولی مباحث را پیش می‌برد همین طور است. حتی فلسفه‌های ضد دین هم پیش‌فرض دارند. هر سیستمی input و output دارد، واردات و برون‌دادهایی دارد. گفته می‌شود که همه علوم مبادی خود را نهایتاً از فلسفه می‌گیرند و فلسفه فقط بر بدیهیات مبتنی است. خوب، این بدیهیات از کجا می‌آیند؟ چگونه و چرا بدیهی هستند؟ این بدیهیات از بیرون از فلسفه گرفته می‌شوند. تاریخ فلسفه به ما نشان می‌دهد که با یک عقل روبرو نیستیم. همه نظام‌های فلسفی از قبیل تلاش‌های فلسفی‌اند، اما به یک نحو نیستند و نمی‌توان گفت یکی درست است و مابقی غلط. بسیاری از آنها به لحاظ منطقی ساختار درستی دارند، ولی بر پایه‌های مختلفی استواراند.

پرسش در میان نظام‌های فلسفی ارسطویی و افلاطونی کدامیک در توجیه و تبیین آموزه‌های مسیحی کارآمدتراند؟

□ می‌دانید که تاریخچه اقتباس و جذب اندیشه‌ها در مسیحیت تاریخچه پرتلاطمی است. اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی در همه دوران‌های مسیحی با سهولت بیشتری در تبیین آموزه‌های مسیحی به کار آمده است. تا نزدیک قرن یازدهم چندان به اندیشه‌های ارسطویی اقبال نمی‌شود، غیر از منطقی ارسطو که یک موقعیت استثنایی داشته است. در سنت خودمان هم چنین ماجرای سابقه دارد. حتی غزالی که به فلسفه و فیلسوف‌ها سخت می‌تازد، منطقی را خیلی ارجح می‌نهد که خیلی عجیب است.

تفکر ارسطو در سه قلمرو در گره خوردن با بینش دینی یهودی، مسیحی و اسلامی مشکل داشت: یکی در قلمرو طبیعات بود. می دانید که محکومیت‌ها یا ممنوعیت‌های تدریس ارسطو تا قرن سیزدهم عمدتاً بر محور طبیعات وی دور می‌زد. در بحث طبیعات، نوع بیان ماده - صورت‌انگارانۀ ارسطویی و این‌که مجموعاً در نظام غایی‌ای که در عالم طبیعت حاکم است، همه دگرگونی‌های طبیعت بدان ساختار برمی‌گردد مشکل‌آفرین بود. بعد مسئله جاودانه بودن عالم و ازلیت آن بود که با بعضی از آموزه‌های مسیحی ناسازگاری داشت؛ مثلاً اگر شما واقعاً ارسطویی باشید، نمی‌توانید مسئله خلق، به خصوص خلق از عدم، را تبیین کنید. حالا اگر شما افلاطونی می‌بودید و با دمیورگوس رسالۀ تیمایوس یک جوری صنّع را حل می‌کردید، خدا را به عنوان صانع، و خلق را به عنوان صدور، یعنی یک نوع نظم را در عالم می‌توانستید بپذیرید، یعنی خدای عهدین را مترادف با همان دمیورگوس افلاطون می‌گرفتید، اما نمی‌توانستید مسئله پدید آمدن خلق را به این معنایی که استنباط معمول متکلمان از کتب مقدس بوده است، با مبانی ارسطو تبیین کنید. ما غیر از دگرگونی صورت‌ها و آمدن صورتی و رفتن آن و آمدن صورت دیگر، چیز دیگری را نزد ارسطو نمی‌یابیم. گذشته از این، در بحث الاهیات بالمعنی الاخص می‌بینید که خدای ارسطو خدای خیلی بی‌جاذبه‌ای است. بنابراین، بنا به طبیعات ارسطویی در تبیین رابطه خدا و عالم به مشکل برمی‌خوریم. خدای ارسطو با خدای ادیان و خدای عهدین چندان سازگار نیست. این خدا هیچ فاعلیت و هیچ علیتی از نوع علیت فاعلی ندارد؛ صرفاً علت غایی است و عالم به شوق اوست که حرکت می‌کند. این خدا هیچ کاری به عالم ندارد، کاری غیر از فکرکردن به خودش ندارد. در این صورت، نه می‌شود به درگاهش دعا کرد و نه می‌شود از او جواب گرفت. هیچ دخل و تصرفی در عالم نمی‌کند. اصلاً کاری به این عالم ندارد. برای خودش یک استقلال در وجود دارد و کاری هم به این‌که در عالم چه می‌گذرد ندارد. و فوق‌دادن چنین تصویری از خدا با خدای عهدین کار بسیار مشکلی است.

نائل شدن به چیزی مثل رضایت خدا برای این‌که شما به مرتبۀ بالایی از فضیلت‌های انسانی برسید نیز در منظومۀ فکری ارسطو جایی ندارد؛ مثلاً ایثار در اندیشۀ ارسطویی جایی ندارد و اصلاً معلوم نیست چیز خوبی باشد! فقط حد وسط چیز خوبی است. البته این مفهوم در اندیشۀ افلاطونی و نوافلاطونی می‌تواند جایی بیابد. به علاوه، اویدایمونیا

و سعادت در اندیشهٔ ارسطویی مشخصاً سعادت در همین زندگی است. شما نباید هیچ چیزی را به دنیای دیگر حواله دهید، یعنی مسیر زندگی شما، همین زندگی است. در همین زندگی است که باید مطابق با فضیلت عمل کنید. این بینش کجا و آن بینش کجا که می‌گوید اگر به شما گفتند گونهٔ راست را بگیر، تو گونهٔ چپ را هم بگیر و اگر مثلاً به تو گفتند یک میل راه برو، تو سه میل راه برو. سخن از بندگی و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ و نظایر آن هم بی‌معناست. این باعث شد که در هیچ‌یک از این سه قلمرو چندان رغبتی از جانب اندیشهٔ مسیحی برای گره‌خوردن به فلسفهٔ ارسطو وجود نداشته باشد. این وضعیت در قرن دوازدهم عوض شد. در قرن دوازدهم با ورود ترجمه‌ها، دوباره ارسطو اهمیت پیدا می‌کند. می‌دانید که بوئیوس در قرن پنجم این هدف را در پیش گرفته بود که تمام آثار ارسطو و تمام محاورات در دسترس افلاطون را ترجمه و شرح کند. او می‌خواست چنین کار مهمی را در پیش بگیرد، چون در زمانی می‌زیست که امپراتوری روم افول کرده بود و او احساس خطر می‌کرد که میراث فرهنگی گذشته یکسره در حال نابودی است و مهاجمان گوت که رم را به تصرف درآورده بودند هم قوم وحشی‌ای بودند. از این‌رو تصمیم می‌گیرد به سرعت یک کاری بکند و این میراث گذشته را حفظ کند. او از آخرین افرادی است که توانست در فضای یونان باستان درس بخواند و با کل فرهنگ یونان باستان آشنا بشود، زیرا در سال ۵۲۹ آکادمی بسته شد و دیگر کسی با آن سنت گذشته تماس نداشت، تدریس هم صورت نمی‌گرفت. به هر حال، وی در شمار آخرین نسلی است که توانست در آن فضا تنفس کند و با آن اندیشه‌ها آشنا شود. البته بوئیوس کاملاً موفق نشد و تنها توانست آثار منطقی ارسطو را ترجمه کند. به همین علت، ارسطو تا قبل از قرن یازدهم دانشمندی منطقی است و غیر از آبای یونانی کلیسا که می‌توانستند آثار ارسطو را به یونانی بخوانند، کسی دیگر با آنها آشنا نبود. کار به جایی رسید که در قرن یازدهم دیگر کسی نمی‌توانست متن ارسطو را هم بخواند. حتی آگوستین در قرن پنجم میلادی هم نمی‌توانست متن ارسطو را به یونانی بخواند. از آثار آگوستین پیداست که او با واسطه از ارسطو استفاده کرده است.

آن چیزی که باعث اقبال به ارسطو شد، این بود که در سنت فلسفی اسلامی، کوششی برای وفق دادن ارسطو با بسیاری از اندیشه‌های کلامی صورت گرفت و زمینه‌ای فراهم شد تا جهان مسیحی بتواند ارسطو را با صبغهٔ اسلامی به کار گیرد و آن را تا جایی

که ممکن باشد به ارسطویی تبدیل کند که مورد پذیرش مسیحیت باشد. ولی یک جاهایی این توافق ممکن نبود، مثلاً همان بحث ارسطو از جواهر و نوع. تلقی او از جواهر را چگونه می‌توان با تثلیث هماهنگ ساخت؟ یعنی با این اقاویم سه‌گانه چه باید کرد؟ بگوییم که اینها سه جوهر مستقل‌اند؟ اگر سه جوهر مستقل‌اند، چگونه می‌توان به سه‌گانه‌یگانه رسید؟ سه‌گانه‌یگانه از دید ارسطویی با نوع نگاه جوهرمدارانه‌ای که دارد، امکان ندارد. اگر اینها را به اعراض یک جوهر واحد تقلیل دهیم، با آن برداشت کلامی مسیحیت چه کنیم که واقعاً مسیح قرار است خدا باشد و در عین حال با پدر و روح القدس یکی باشد، یعنی جنبه‌ی خدا بودن هر یک از این اقاویم سه‌گانه باید محفوظ بماند. اگر اعراض یک جوهر باشند، با مشکل مواجهیم. اگر سه جوهر مستقل باشند، با مشکلی دیگر. جالب است که مسئله‌ی تثلیث از آن مسائلی است که از اوایل مسیحیت مطرح شد و همواره مطرح بوده است. شما سال ۱۲۷۷ را که زمان محکومیت آرای ابن‌رشدیان در پاریس است، در نظر بگیرید. اولین اصل محکوم شده باز درباره مسئله‌ی تثلیث است. خیلی عجیب است، یعنی نشان می‌دهد که دوازده قرن تلاش با رویکردهای مختلف نسطوری‌ها، مونوفیزیت‌ها، شورای نیقیه و تلاش‌های کلامی فلسفی برای توجیه تثلیث نتوانسته بود به این موضوع پایان دهد. بعد از نزدیک به سیزده قرن باز هم تثلیث مسئله و مشکلی است حل‌نشده. با نگاه ارسطویی اصلاً در اینجا نمی‌توان به نتیجه‌ای رسید. شما در اندیشه‌ی نوافلاطونی مسئله‌ی *أحد* و جلوه‌های احد را دارید که خودش را به صورت عقل و به صورت نفس بروزمی‌دهد یا مسئله‌ی فیضان و صدور را دارید و این تفکر اجازه‌ی چنین توجیهی را می‌دهد. اما در ارسطو اصلاً جایی برای این مسائل نیست. مشکل جدی‌ای است، به هر حال این مسیری که ارسطو در اندیشه‌ی اسلامی و اندیشه‌ی یهودی طی کرد، زمینه‌ی گره‌خوردن ارسطو با مسیحیت را در قرون وسطا فراهم آورد.

ورود ارسطو به عالم مسیحیت به منزله‌ی حرکتی بود که می‌توانست چیزهای زیادی را طرح کند که تا به حال سابقه نداشت؛ احساس می‌شد که در ارسطو نوعی رهایی بخشی هست. به همین دلیل، ارسطو جاذبه داشت و با این‌که از جانب کفار، یعنی از ناحیه‌ی مسلمان‌ها منتقل می‌شد و علی‌القاعده باید راجع به آن تلقی منفی وجود می‌داشت و به‌رغم محکومیت‌های پی‌درپی در سال‌های ۱۲۱۰، ۱۲۱۵، ۱۲۴۵، ۱۲۶۶ و ۱۲۷۷ باز می‌بینیم که همچنان جاذبه دارد. اصلاً خود این تکرار محکومیت‌ها، نشان می‌دهد که

این محکومیت‌ها فایده‌ای نداشته و ارسطو و شارحان او در عالم اندیشه مسیحی در حال پیشروی هستند؛ تا می‌رسیم به سال ۱۳۶۶ میلادی که هر که می‌خواست در فنون آزاد فارغ‌التحصیل شود - که مقدمه‌ای بود تا دانشجو بتواند در الاهیات شرکت کند - موظف بود تمام آثار ارسطو را فرا بگیرد. خیلی عجیب است! یعنی از ۱۲۱۰ تا ۱۳۶۶ چه اتفاقاتی افتاده که خواندن آثار ارسطو واجب شده است؟ تاریخ‌دیگری را هم کشف کرده‌ام که البته این دفعه کلیسایی نیست: در سال ۱۶۲۴ پارلمان شهر پاریس مجازات هر کسی را که آرای ارسطو را نقد کند تا حد مرگ افزایش داد و لذا دکارت این نگرانی را داشت که مبادا به سبب طرح اندیشه‌های جدیدش، ضدارسطو تلقی و با مشکل مواجه شود.

اندیشه ارسطویی افت و خیز بالایی را در عالم مسیحیت طی کرد. اما از وقتی که به طور رسمی به اندیشه کلیسا تبدیل شد، دیگر آن نقش‌رہایی بخشی‌اش را از دست داد و خودش به تدریج به یک لباس تنگ برای اندیشه دینی فلسفی مبدل شد. نتیجه‌اش این است که در قرون جدید و از رنسانس به این طرف ناچار می‌شوند که از فلسفه ارسطویی جدا شوند، آن هم به شکلی دردناک. فلسفه و علم جدید در کشمکش با ارسطو شکل گرفت. ارسطو باید به حاشیه می‌رفت و جا را باز می‌کرد تا فلسفه جدید نفس بکشد، زیرا عرصه را تنگ کرده بود.

این خطری است که من و شما نیز می‌توانیم با آن روبرو شویم. تا به حال شیعه، در معرض این قرار نداشته است که در جایی به عنوان اندیشه رسمی مطرح شود و افرادی که طور دیگری می‌اندیشند، به نحوی تهدید‌آمیز در حاشیه جدی قرار بگیرند. این یکی از خطرات جدی‌ای است که با پند گرفتن از تاریخ و پیشینه تاریخی خودمان باید نسبت به آن هشیار باشیم. حتی در عالم تسنن هم این طوری نبوده است. غزالی حمله بسیار تندی به فلسفه مشائی می‌کند، با این همه در گوشه دیگری، فرد دیگری پیدا می‌شود و حرف دیگری می‌زند. اگر در عالم اسلامی هم نظامی مانند نظام کلیسا موجود بود، می‌توانست مشکلات زیادی را درست کند. در ضمن، غزالی هر چند به لحاظ فلسفی درخور نقد است، اما می‌توان او را در این جهت خادم دانست، چون باعث شد تا اندیشه‌ای مثل اندیشه ارسطویی مشائی، به عنوان اندیشه فلسفی و رسمی دینی شناخته نشود هر چند او نیز چماق تکفیر را برمی‌کشد. اگر در عصر غزالی در عالم اسلامی نهادی مثل کلیسا حاکم بود و این موضعگیری‌های فکری را به عنوان یک اعتقاد دینی

تحمیل می‌کرد، ممکن بود آثار بوعلی و دیگران به همان سرنوشتی گرفتار شود که در مسیحیت شد. می‌خواهم عرض کنم که رویگردانی از ارسطو به خاطر این بود که ارسطو به اندیشه رسمی کلیسا تبدیل شد و حالا در عصر جدید از قرن پانزدهم و شانزدهم باید خود را از دست آن خلاص می‌کردند.

از این‌رو، ارسطو تا قرن نوزدهم به محاق رفت. در قرن نوزدهم، ارسطو را کمی از محاق بیرون آوردند. شما حساب کنید: نزدیک به چهارصد سال ارسطو به این خاطر خوانده نمی‌شود که محیط، نسبت به ارسطو جریحه‌دار است و این تقصیر ارسطو هم نیست؛ تنها دلیل این است که اندیشه ارسطویی یک اندیشه رسمی کلیسایی است. قرن نوزدهم و قرن بیستم این امکان را به وجود آورد تا این دفعه بدون احساسات با ارسطو مواجه شوند. دیگر جریحه‌دار نیستند و کز و فرشان را کرده‌اند و دلشان هم خنک شده است! حالا می‌شود ارسطو را شناخت و جالب است که در طی دهه‌های اخیر کارهای خوبی روی ارسطو انجام گرفته و هنوز در حال انجام است. امیدواریم این‌بار، دیگر نه با آن سر از پا نشناختن اول روبرو باشیم، و نه با آن برخورد همراه با عقده روانی ناشی از فشارهای ایجادشده بعد، تا بشود با ارسطو مستقیماً مواجه شد.

با توجه به سبیری که فرمودید، توضیح دهید که به رغم وجود موانعی که در مسیحیت و اندیشه‌های ارسطو برای نزدیک شدن به یکدیگر داشت، چه عواملی موجب شد که در مقاطعی ارسطو پذیرفته شود؟

□ سؤال خوبی است. فکر می‌کنم نیاز به مستحکم کردن اندیشه‌های کلام مسیحی به مدد استدلال منطقی ارسطو این زمینه را فراهم کرد. نظام ارسطویی، نظام منطقی تری به نظر می‌رسید تا نظام افلاطونی و نوافلاطونی. اگر مشکل نظام ارسطویی حل می‌شد خیلی نظام مطلوبی می‌شد، چون آدمی حس می‌کرد با یک نظامی روبروست که می‌تواند خودش را تثبیت کند، از خودش دفاع کند و حتی از مضامین دینی دفاع کند. فقط مشکلتش این بود که نباید در تعارض با کلام قرار می‌گرفت. من احساسم این است که آنچه باعث توجه به ارسطو شد، این بود که گویا یک تجربه موفقی در یهودیت و اسلام وجود دارد که بر مبنای آن می‌توان ارسطو را در یک بستر کلامی به کار گرفت، هر چند این کار در مسیحیت ناموفق از آب درآمد. البته در کلام اسلامی هم ناموفق از آب درآمد،

ولی همان برایشان خیلی پرجاذبه بود. بر سر راه اندیشهٔ ارسطو این مشکل وجود داشت وگرنه خود نظام ارسطویی از دید اندیشهٔ مسیحی باید علی‌القاعده پرجاذبه می‌بود.

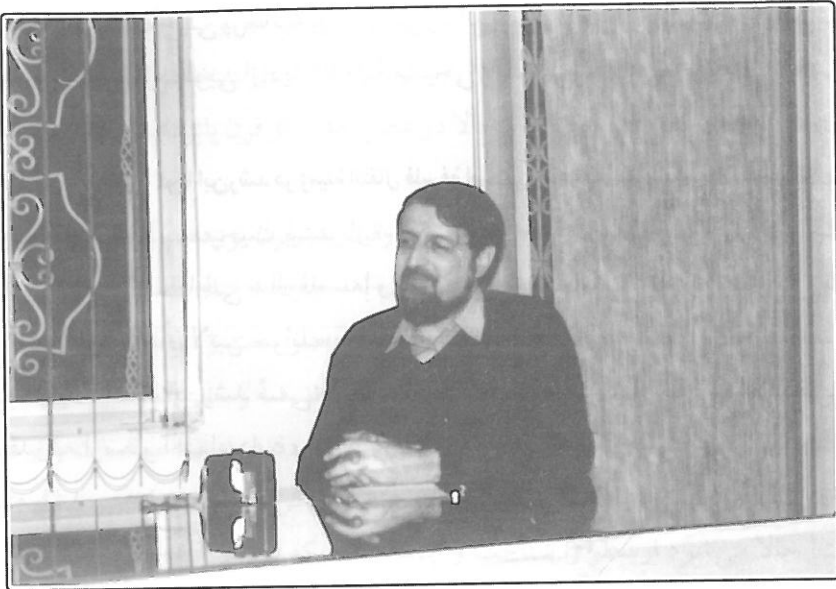
پیش‌گفتار گویا ابن‌رشد در زمینهٔ انتقال فلسفهٔ اسلامی به غرب خیلی نقش داشته است؟

□ ابن‌رشد در عالم مسیحیت بیشتر از اسلام شناخته شده است. آثارش ترجمه شده، خواننده شده، آن هم با سی سال فاصله! و این خیلی عجیب است! آثار ابن‌رشد سی سال بعد از مرگش به زبان لاتین خوانده می‌شود. سرعت انتقال فرهنگ خیلی عجیب است. جالب این است که ابن‌رشد سعی می‌کرد تا همیشه به ارسطو ملتزم باقی بماند. کسی که این قدر به ارسطو اهتمام دارد و در عین حال دینی هم است، خیلی می‌تواند جاذبه داشته باشد.

پیش‌گفتار در جهان اسلام در سه چهار سدهٔ نخست بین گرایش‌ها یک مرزبندی‌ای هست،

مثلاً ما اهل حدیث را داریم که حتی کلام را هم نمی‌پذیرند. از طرف دیگر، متکلمان معتزلی را داریم که به رغم این‌که به فلسفهٔ ارسطویی نقد دارند، بدشان نمی‌آید کم‌کم دستاوردهای ارسطویی را استخراج کنند و همینطور... الاهیات مسیحی از کدام سنخ است؟

□ ببینید منظور از تئولوژی در سنت مسیحی چیزی اعم از کلام و شرعیات ماست و حتی مرزش با فلسفه روشن نیست؛ البته فلسفه در دانشکدهٔ فنون تدریس می‌شد و الاهیات در دانشکدهٔ الاهیات. فلسفه به عنوان مقدمه و خادم الاهیات خوانده می‌شد. الان شما دارید به عقب نگاه می‌کنید و تفکیک می‌کنید. فکر نمی‌کنم در زمان خودشان هم این قدر تفکیک وجود داشته است. یک نکته را هم باید توجه داشت و آن این‌که فیلسوفان جهان اسلام تقریباً خودشان را لاقلاً از حیطةٔ فقه کنار می‌کشند. شما تتبع کنید؛ اصلاً کسانی مانند فارابی، بوعلی و ملاصدرا آیا این دایره از الاهیات را نیز پوشانده‌اند؟ البته ابن‌رشد علاوه بر آنکه فیلسوف است فقیه و قاضی هم است. اما ابن‌رشد یک مشایی تمام‌عیار نیست. او یک ساحت را برای فلسفه باز می‌کند و یک ساحت را برای دین. و این همان است که بعدها در فلسفه مسیحی اروپا «حقیقت دوگانه» نام گرفت. یکی از مشکلاتی که موجب شد تا بعدها آرای ابن‌رشد محکوم شود این بود که او را قائل به حقیقت دوگانه می‌دانستند: حقیقت دینی و حقیقت فلسفی. من خودم ندیده‌ام که



ابن رشد به حقیقت دینی و حقیقت عقلی، به عنوان دو حقیقت هم سطح و برابر تصریح کرده باشد. آن چیزی که من با آن برخورد کرده‌ام، این است که ابن رشد می‌گوید: فیلسوف حق ندارد با روش خود در حیطة فقه دخالت کند و فقیه هم حق ندارد با آن روشش در حیطة فلسفه دخالت کند. اما این که ما دو حقیقت هم طراز داریم، من به آن نخورده‌ام. حتی من در متن لاتینی آثار ابن رشد هم نتوانستم این سخن را پیدا کنم که بر چه اساسی در عالم مسیحیت این نظر را به ابن رشد نسبت داده‌اند؟ به هر حال من اول می‌خواستم ببینم که آیا این سخن منشأی در ابن رشد دارد یا نه. هنوز اطلاعاتم به حدی نیست که بتوانم در مورد منشأ آن با اطمینان صحبت کنم، ولی همین سرآغاز بحث‌هایی است در فلسفه مسیحی. سخن من این است که شما می‌توانستید فقیه باشید و در ساحت فقه بمانید و اجازه ندهید که مباحث عقلی‌تان در این جا بیش از اندازه دخالت کند و در عین حال این فقاهتتان می‌توانست به هیچ وجه مخلّ به فلسفه‌تان نباشد.

پرسش آیا فلسفه مسیحی بعدها به خصوص در جریان پروتستانتیسم از فلسفه ارسطویی

رویگردان شد؟

□ پروتستانتیسم نسبت به اصل نظام‌های فلسفی و حضور آنها در اندیشه دینی معترض است، یعنی برایش خیلی فرق نمی‌کند که افلاطونی باشند یا ارسطویی. البته اندیشمندان

مسیحی پروتستانی داریم که چنین گرایشی دارند. ولی شعار پروتستان‌ها عموماً این بود: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللّٰهِ!»؛ باید فقط به کتاب مقدس برگردیم. اینها چیست که شما بر کتاب مقدس بار کرده‌اید؟ می‌گفتند شما دیگر نمی‌گذارید خدا از راه این کتاب با من حرف بزند! خدا داشت حرف می‌زد، شما کاری کردید که دیگر صدای خدا را نمی‌شود شنید! می‌توان گفت که آنها در درجهٔ اول حتی به سمت ظاهر کتاب (مانند ظاهریه) حرکت کردند، اما جالب اینجاست که چون به مشکل برخوردند، از دل همین حرکت به سوی ظاهر، هرمنوتیک درآمد؛ درست در جهت عکس. می‌دانید که هرمنوتیک به عنوان یک رشتهٔ خاص در پروتستان‌تیزم شکل گرفت. علتش هم این بود که مرجعیت کلیسا، آباء و اشخاص کنار گذاشته شد. گفتند ما ایم و این کتاب. در نتیجه تشنّت عجیب و غریبی در تفسیر کتاب پدید آمد. می‌خواستند این را حل کنند، گفتند پس یک علمی را طراحی کنیم که اصول تفسیر را برای ما روشن کند. می‌خواهم بگویم که پروتستان‌تیزم در آغاز، فلسفه‌گریز بود و هرگونه استدلالی را کنار گذاشت.

پس آیا رویکرد دوباره به ارسطو در قرن نوزدهم باز از سوی کلیسای کاتولیک است؟

□ واقعیت این است که دیگر سنت ارسطویی به معنای ارسطویی آن شکل نمی‌گیرد. آن چیزی که شما می‌بینید، بیشتر اندیشهٔ توماسی و نئوتوماسی است که می‌تواند مسیر را ادامه بدهد. توماس خیلی به ارسطو نزدیک است، ولی ارسطوی مسیحی شدهٔ قابل قبول. طبعاً در این جهت کاتولیک‌ها پیشگام‌اند.

پس در مجموع، مسیحیت تا چه حد در توجیه فلسفی و عقلانی تثلیث و دیگر آموزه‌های

خود با توفیق همراه بوده است؟

□ من اشارهٔ کوتاهی کردم؛ به رغم کوشش‌هایی که انجام گرفته که بعضی از آنها خیلی هم پیچیده است، به نظر می‌رسد که در مسئلهٔ تثلیث، تجسد، عشای ربانی و تبدل جوهری مشکل همچنان باقی است، یعنی شما وقتی نگاه می‌کنید، می‌بینید دکارت، که کماکان متکلم است، در اعتراض چهارم وقتی به آرنو جواب می‌دهد، یک بخش از جواب‌هایش فلسفی است، یک بخش هم کلامی است. می‌گویید ببینید با این بیانی که کردم مشکل عشای ربانی شما هم حل می‌شود! به همین دلیل وی امیدوار بود که کلیسا فلسفهٔ او را بپذیرد و خیلی امیدوار بود که فلسفه‌اش جانشین فلسفهٔ ارسطو بشود و البته

این هم از باب تقیه نبود. من برخی تفسیرهای عجیب و غریب از دکارت را نمی‌توانم بفهمم. درست است که وی آدم محتاطی است، چون در دورهٔ مشکلی زندگی می‌کرد، ولی دست‌کم بعضی گفته‌هایش قطعاً اعتقادات و باورهای او است.

پس آیا در اسلام هم یک چنین مشکلاتی وجود دارد؟ اساساً اسلام عقل‌پذیرتر است یا مسیحیت؟

□ من نظرم را بدون تعصب دینی می‌گویم. عناصری در مسیحیت بوده که تفسیر و توجیه عقلانی مسیحیت را بر پایهٔ فلسفه‌های آن زمان دشوار کرده است؛ خیلی بیشتر از اسلام. این را واقعاً بدون تعصب می‌گویم، یعنی اگر مسیحی هم می‌بودم و می‌خواستم منصفانه به این قضیه نگاه کنم، باز می‌گفتم که اسلام عقل‌پذیرتر از مسیحیت است.

پس نظر شما در مورد مناسبات متقابل فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ مسیحی به خصوص در قرون وسطا چیست؟

□ اثرپذیری فلسفهٔ اسلامی در قرون اولیه، یعنی در حدود قرن سوم تقریباً محرز و قابل توجه است، یعنی می‌شود گفت که ورود فلسفه به عالم اسلامی از مجرای اندیشهٔ مسیحی است؛ چه در اسکندریه و چه در انطاکیه. اما در مورد اثرگذاری فلسفهٔ اسلامی من خدمتتان اجمالاً عرض کنم که بنده هر چه در مطالعه و تحقیق در قرون وسطا پیش می‌روم، بیشتر به این نتیجه می‌رسم که این تأثیر بیش از آن چیزی است که ما تصور می‌کنیم. ما اساساً از طریق حرف‌های پژوهشگران غربی فهمیدیم که فلسفهٔ ما در اندیشهٔ مغرب‌زمین مؤثر بوده است!! تا زمانی که این مطلب در تاریخ فلسفهٔ آنها نیامده بود، ما متوجه این قضیه نبودیم! در علوم، به طور کلی و در فلسفه که حوزهٔ مورد علاقهٔ ماست، تأثیرات اسلام قابل ملاحظه است و شبیه موجی است که همین‌طور به پیش رفته است. به نظرم به خصوص این طبیعیاتی که ما در سنت فلسفهٔ اسلامی داشتیم، وارد عالم مسیحیت شد و مثل باروت عمل کرد. گذشته از تعابیر و تصریحات بسیاری از فیلسوفان مسیحی، نقاشی‌ها هم گویای این نکته‌اند. تابلو نقاشی‌ای هست که خیلی زیبا و مربوط به قرن شانزدهم است. در این اثر، ابن‌سینا با تاجی بر روی سرش تصویر شده است که ملک‌الفلاسفه بودنش را به شکلی نمادین می‌رساند. باز یک تابلوی نقاشی هست که توماس در بالا نشسته و یک جماعتی یک طرف، ارسطو یک طرف و افلاطون یک طرف

ویکی هم در طرف دیگر دارد چهار دست و پا می‌خزد، که همان ابن‌رشد است؛ یا در یک تابلوی نقاشی دیگر، چهره ابن‌رشد را به این شکل نشان داده‌اند که دارد کاغذش را در برخورد با توماس پاره می‌کند که خیلی هم این نقاشی پُراحساس است. به هر حال، چنین واکنش‌هایی، نشانه تأثیر عمیق فلسفه اسلامی است. توماس را قهرمان فرارونده از ابن‌رشد می‌دانستند. با این همه، سه سال پس از درگذشت توماس در لجنه‌ای که برای محکومیت آرای ابن‌رشدیان تشکیل می‌شود، رأی از آرای محکوم‌شده از توماس است.

بیشتر **گویا بوعلی مقبولیت بیشتری داشته است تا ابن‌رشد؟**

□ بله، روی هم رفته، بوعلی در عالم مسیحیت با مقاومت کمتری روبرو شد. ابن‌رشد زمانی جاذبه زیادی پیدا کرد، اما بعدها مقابل او به شدت جبهه گرفتند. دامنه تأثیر ابن‌رشد در اروپا بیش از سرزمین‌های اسلامی است.

بیشتر **در نگاهی کلی، به نظر شما فلسفه به اندیشه بشری (به طور عام) و به اندیشه دینی و**

مسیحی (به طور خاص) خدمت کرده است یا نه؟

□ هم دین به فلسفه خدمت کرده است و هم فلسفه به دین. قطعاً محرک بسیاری از اندیشمندان در طول تاریخ بشریت، آموزه‌های دینی بوده است. حتی اندیشه فلسفی یونان باستان بر ضد اسطوره‌های دینی یونان نبوده است. حتی گاهی وقت‌ها آدمی احساس می‌کند که فلسفه یونان بیان دیگری از اسطوره‌های آن است. من یک نمونه را برای شما نقل می‌کنم که حتماً تعجب می‌کنید. نظریه مثل افلاطون را در نظر بگیرید. من ادیسه هُم را می‌خواندم. ادیسویس قهرمان این داستان تنها، روی یک تخته‌پاره‌ای به ساحل جزیره‌ای که زادگاهش بود افکنده می‌شود؛ خدایان به خاطر آن حقه‌ای که او در ماجرای اسب تروا زد، بالاخره اینقدر او را آن طرف و این طرف انداختند تا سرانجام یکه و تنها بدون یار و یاور، و پیر و خسته به زادگاهش بازمی‌گردد. بعد از این‌که به هوش می‌آید، یکی از خدایان در لباس یک انسان بر او آشکار می‌شود و می‌گوید بین مگر اینجا فلان کوه نیست؟ آن درخت مگر آن جایی نیست که تو در بچگی در آنجا بازی می‌کردی؟ و بعد آرام آرام به او می‌فهماند که اینجا خانه خودت است. این همان نظریه یادآوری (آناتمسیس) افلاطون است که به شکل اسطوره بیان شده است. یکی از دوستان دانشجو که رساله کارشناسی ارشدش را با من می‌گذراند قطعه‌ای از افلاطون را

پیدا کرده که در آن خود او به همین ماجرا استناد می‌کند. می‌خواهم بگویم که در همان یونان باستان نیز بسیاری از اندیشه‌هایی که وارد فلسفه می‌شود در بستر دینی - اسطوره‌ای مطرح است.

مفاهیم بنیادین و محوری زیادی از فلسفه یونان به مسیحیت راه پیدا کرد و در واقع صبغه مسیحی گرفت؛ آیا می‌توان گفت که دین به طور عام و مسیحیت به طور خاص به ماندگاری این مفاهیم کمک کردند؟ به عنوان مثال لوگوس به عنوان یک مفهوم انتزاعی اگر وارد الاهیات مسیحی نمی‌شد شاید به دست فراموشی سپرده می‌شد، ولی وقتی که در شخص عیسی مسیح تجسد یافت، ماندگار شد.

بله، حتی دین در ماندگاری مسائل به کمک فلسفه آمد. ولی این روند مختص به دین نیست. ممکن است ادبیات هم این کار را انجام بدهد که یک چیزی را به عنوان میراث نگه دارد و به نسل بعد بسپارد. ممکن است هنر هم این کار را بکند.

برخی از آبای یونانی، مسیحیت و فلسفه را جلوه‌های یک حقیقت می‌دانند. به عنوان مثال، ژوستینین شهید در دفاعیه نخست خود به این موضوع اشاره کرده است. در انجیل یوحنا آمده است که کلمه بر هر انسانی که به عرصه گیتی پا بگذارد، می‌تابد، و در آیه چهاردهم آمده که کلمه عیسی است. ژوستینین به استناد این آیات می‌گوید فیلسوفانی نظیر سقراط و افلاطون که از کلمه بهره دارند و با تأکید بر عقل و خرد زندگی کرده و می‌کنند مسیحی‌اند. او در دفاعیه دوم نیز با استفاده از بذور عقلی رواقیون به شکل دیگری همین بحث را پی گرفته است. به اعتقاد او هر فیلسوفی به تناسب سهمی که در این بذور عقلی دارد و قابلیت که در دریافت آنها دارد می‌تواند به حقیقت برسد. چنانکه ملاحظه شد، ژوستینین در اینجا بحث شمول‌گرایی و نظریه مسیحیت قبل از آمدن عیسی را مطرح می‌کند؛ همان بحثی که در دوره اسلامی راجع به اسلام نیاکان و اجداد پیامبر تحت عنوان دوره فترت مطرح شد؛ یعنی مسلمانان قبل از ظهور اسلام. البته این نوع شمول‌گرایی با شمول‌گرایی کارل رانر متفاوت است. ولی به هر حال گستره چتر نجات به گونه‌ای فراخ است که افراد بی‌شماری را زیر پوشش قرار می‌دهد. حتی پولس هم کسانی را که بر پایه عقل عمل کرده و می‌کنند اهل نجات می‌داند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چرا این دیدگاه در بین آبای یونانی کلیسا مطرح

شد؟ ابای لاتینی نه تنها به این موضوع نپرداختند که سخت به فلسفه و فیلسوفان تاختند. به نظر شما آیا می توان ادعا کرد که شمول‌گرایی و نیز رواداری نسبت به غیرمسیحیان متأثر از فلسفه یونانی است و نه مسیحیت؟

□ پاسخ این سؤال را من تا آن مقدار که اطلاع دارم عرض می‌کنم. این‌که شما می‌گویید، یک حکم قطعی می‌خواهد و من نمی‌توانم آن را صادر کنم. قدر مسلم این است که در شکل‌گیری اندیشه عقلانی دینی مسیحی فکر انسانی دخالت داشته است، مخصوصاً فکر یونانی. این چیزی نیست که ما به عنوان کسانی که از بیرون نگاه می‌کنیم بگوییم، بلکه خود اندیشمندان مسیحی نیز گفته‌اند که نویسندگان کتاب مقدس که از سال ۷۰ به بعد نگارش اناجیل را شروع می‌کنند تحت تأثیر همین اندیشه‌ها هستند. آنها نویسندگانی از جنس همین انسان هستند. اگر روح القدس هم القا می‌کند باز مطالب به قلم اینها جاری می‌شود، بالاخره با صدا و با تلقی لوقا جاری می‌شود. این را خودشان هم قبول دارند. بنابراین می‌توان پذیرفت که اندیشه یونانی هم در این زمینه اثرگذار بوده است. البته با این همه در نظر آنان می‌تواند الهی باشد. عناصر اندیشه یونانی و فلسفه یونان و حتی واژه‌هایش در فرهنگ عمومی حضور داشته است. لوگوس فقط برای کسانی که فیلسوف بوده و یا درس فلسفه خوانده بودند، مطرح نبود. هر آدم فرهیخته‌ای در عالم یونان باستان می‌دانست که لوگوس چیست و همه آن را به کار می‌بردند. ایده‌های افلاطونی هم از این قبیل است. حضور خداوند و حضور مسیح در اجسام، در اشیاء و در همه افراد به نوعی متأثر از حضور ایده‌ها در همه موجودات است. می‌خواهم بگویم که اینها اگرچه اصطلاحاتی یونانی بودند، اما در فرهنگ عمومی، در اخلاق و در همه شئون زندگی حضور داشتند. علاوه بر اینها، دو دین میترائیسم و مانویت هم بسیار مؤثر بودند.