

چهارشنبه ۷ آذرماه، سالن ناصری خانه هنرمندان میهمان علاقه‌مندان به الاهیات و مباحث فلسفی بود. این جلسه که به همت انتشارات قصیده‌سرا برگزار شد، به رونمایی و نقد و بررسی کتاب *پروسلوگیون* اختصاص داشت. این نشست با سخنرانی استاد مصطفی ملکیان، سوسن شریعتی و افسانه نجاتی (مترجم کتاب *پروسلوگیون*) همراه بود.

در آغاز نشست، مسعود خیرخواه، به عنوان مجری نشست، به زندگی و زمانه آنسلم قدیس و مهم‌ترین آثار او پرداخت. وی در بخشی از سخنان خود یادآورش:

دوران اولیه قرون وسطی به شدت تحت‌الشعاع تحولات فرانسه بود. نویسندگان و متفکران مسیحی برجسته‌ای از دامان صومعه‌های این کشور برخاستند که از بین آن‌ها می‌توان به لانفرانک (۱۰۸۹-۱۰۱۰) و آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹) اشاره کرد که هر دو از صومعه بک در نورماندی بودند.

آنسلم با چند پادشاه انگلیسی در مورد مسئله استقلال کلیسای انگلستان از پادشاه و نقش پاپ در این سرزمین، درگیر شد. در نتیجه بخش اعظم دورانی که وی اسقف کنترבורی بود، در خارج از انگلستان و در تبعید سپری شد.

آنسلم نخستین عالم الهی بزرگ قرون وسطی محسوب می‌شود و از نظر بسیاری، وی بنیانگذار فلسفه مدرسی است. او اجازه داد که فلسفه نقشی مهم در الاهیات ایفا کند، اما به هر حال، محدودیت‌هایی نیز برای فلسفه در نظر گرفت. از نظر او، محتوای ایمان مسیحی مکاشفه الهی است و نه فلسفه. اما متألهی که ایمان دارد می‌تواند با استفاده از عقل خود، جست و جو و تفحص کند تا آنچه را به آن ایمان دارد، به شکل کامل‌تری درک کند. آنسلم از روش آگوستین که همانا ایمان در جست و جوی فهم/ایمان در پی ادراک بود، پیروی می‌کرد. آنسلم این روش را در سه اثر مهم خود دنبال کرد: *مونولوگیون*، *پروسلوگیون* و *چرا خدا به هیأت یک انسان درآمد*. در کتاب *مونولوگیون* (۱۰۷۷)، که نام اصلی آن *نمونه‌ای از تفکر بر بنیان ایمان* است، وی دلیلی برای وجود خدا ارائه می‌دهد.



این استدلال، استدلالی نوین و بدیع نبود. چرا که آگوستین استدلالی مشابه را مطرح کرده بود. در سال ۱۰۷۸ آنسلم دیدگاه‌های جدیدی را در کتاب *پروسلوگیون* مطرح می‌سازد. در این کتاب آنسلم برهان وجود شناختی خود را که بسیار مشهور است، در مورد اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد. خدا در این کتاب به عنوان "آنچه بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد" یا به عبارت ساده‌تر "بزرگ‌ترین هستی قابل تصور" تعریف می‌شود.

خاستگاه پروسلوگیون و نیاز زمانه ما

گزارشی از نشست نقد و بررسی کتاب پروسلوگیون آنسلم قدیس با ترجمه افسانه نجاتی



آنسلم در واقع می‌خواهد بگوید ایده یک چیز، نازل‌تر از واقعیت آن است. بنابراین، ایده خدا به عنوان «آن‌چه بزرگ‌تر از آن نتوان متصور شد» متضمن تناقض است، زیرا واقعیت خدا برتر و بزرگ‌تر از این ایده است. به عبارت دیگر، اگر این تعریف از خدا درست است و در ذهن آدمی وجود دارد، پس واقعیت آن نیز باید وجود داشته باشد.

مشهورترین کتاب آنسلم چرا خدا به هیأت یک انسان درآمد؟ نام دارد که آن را در سال ۱۰۹۰ به نگارش درآورد. آنسلم در این کتاب می‌کوشد ضرورت انسان شدن خدا را با استفاده از عقل ثابت کند و فوایدی را که در نتیجه تجسم اطاعت پسر خدا نصیب بشر شده، برشمرد.

آنسلم از ایمان در جست‌وجوی فهم/ایمان دارم تا بفهمم، سخن می‌گفت. ما نیز می‌توانیم هم‌صدا با آنسلم بگوییم:

«امید ادراک را می‌جوید/امید دارم تا بفهمم.»

امید بورزیم که نیکی‌ها را دریابیم و در کمال خضوع دیگران را از آن با نصیب کنیم.

و هم‌نوا با فرانچسکوئ قدیس بخوانیم:

خداوندا، مرا وسیله صلح خویش قرار ده.

آن‌جا که کین است، بادا که عشق آورم.

آن‌جا که غمناکی است، بادا که شادمانی آورم.

خداوندا، بادا که بیشتر در پی تسلی دادن باشم تا تسلی یافتن.

در پی فهمیدن باشم تا فهمیده شدن.

پس از این درآمد، استاد مصطفی ملکیان، سوسن شریعتی و افسانه نجاتی (مترجم پرسلوگیون) به

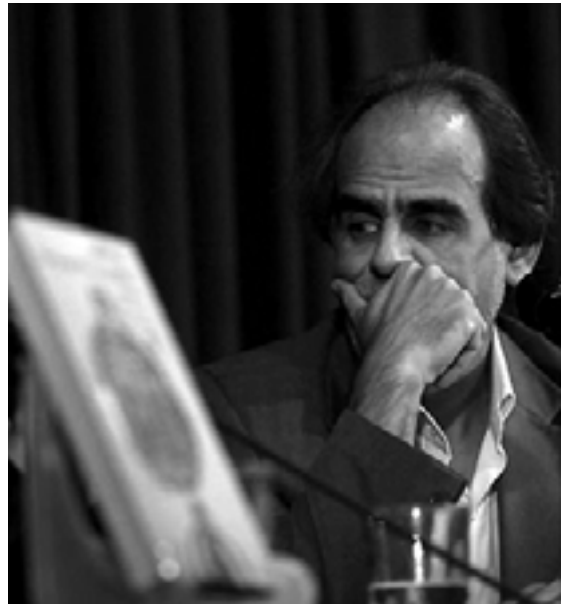
ایراد سخن پرداختند. آن‌چه پیش روی شماست، مشروح این نشست با اندکی تلخیص است.

چرا پروسلوگیون را باید خواند؟

مصطفی ملکیان

دسته بندی براهین اثبات وجود خدا

من در باب دو نکته سخن خواهم گفت و از همه آن‌چه که در مقدمه این کتاب نوشته‌ام، صرف‌نظر کرده و آن‌ها را تکرار نمی‌کنم. یک نکته، جغرافیای مبحث موجود در کتاب پروسلوگیون است. اگر بخواهیم کاری را که از لحاظ مباحث اثبات وجود خدا در این کتاب صورت گرفته، خیلی واضح و در عین حال، موجز بگوییم، به این شکل می‌توان تصویر کرد که از زمان پروسلوگیون که اثبات وجود خدا برای فیلسوفان و الهیدانان یک دغدغه شده تا زمان ما، همه راه‌های طی شده برای اثبات خدا را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی به استدلال‌های موجودمحور، معلول‌محور و مفهوم‌محور تقسیم کرد. استدلال‌های موجودمحور استدلال‌هایی است که ادعایشان این است که شما فقط و فقط یک پیش‌فرض را بپذیرید. اگر آن را بپذیرید، ما اثبات می‌کنیم که خدا وجود دارد و آن پیش‌فرض، این است که یک موجود در جهان هستی هست و فرض وجودی بیشتر از یک موجود لازم نیست. در باب این که این موجود چه ویژگی یا ویژگی‌هایی دارد هم مطلقاً نیاز به سخنی نیست. فقط و فقط بپذیرید موجودی در جهان وجود دارد و این را هم بیافزایید که من از این موجود خبری ندارم و مطلقاً نمی‌دانم چه ویژگی یا ویژگی‌هایی دارد. همین که بپذیرید جهان هستی خالی نیست و موجوداتی در این جهان وجود دارند، ولو این که نتوانید سراغی از آن بدهید و نشانی از آن پیدا کنید، همین کافی است برای این که ما وجود خدا را اثبات کنیم. من این



استدلال‌ها را به استدلال‌های موجودمحور تعبیر می‌کنم که فرض وجود لاقول یک موجود، آن هم بدون خبر داشتن از هیچ ویژگی از ویژگی‌هایش کافی است تا اثبات کنیم، خدایی هست. در واقع، باید گفت این استدلال‌های موجودمحور، استدلال‌هایی هستند که از شما یک پیش‌فرضی را مطالبه می‌کنند و با قبول شما نسبت به این پیش‌فرض، وجود خدا را اثبات می‌کنند. در فرهنگ مسلمانان به این گونه استدلال‌ها، براهین صدیقین گفته می‌شود.

استدلال‌های نوع دوم، استدلال‌هایی هستند که من از آن‌ها به معلول‌محور تعبیر می‌کنم. این استدلال‌ها می‌گویند ما بر دو پیش‌فرض تاکید داریم: یکی این که، بپذیریم موجودی هست، دوم این که، بپذیرید این موجود، معلول است. اگر این پیش‌فرض‌ها را قبول کردید، ما وجود خدا را اثبات می‌کنیم. مثلاً در برهان ارسطو گفته می‌شد: ما قبول داریم که حرکت در جهان وجود دارد و خودش هم به وجود نیامده است. با قبول حرکت، وجود خدا اثبات می‌شد. در برخی از برهان‌ها می‌گفتند آن موجودی که ما کاندیدا می‌کنیم، در این جهان وجود دارد و در عین حال، خودش به وجود نیامده است. به هر حال، این که شما چه چیزی را کاندیدای این موجود معلول کنید، به استدلال‌های اثبات وجود خدا تنوع‌های فراوانی می‌دهد.

قسم سوم استدلال‌ها که من از آن‌ها به استدلال‌های مفهوم‌محور تعبیر می‌کنم و گاهی هم می‌توان به استدلال‌های تعریف‌محور تعبیر کرد، می‌گویند: ما اصلاً کاری به موجودات جهان هستی نداریم. اصلاً فرض کنید هیچ چیز در جهان هستی وجود نداشته باشد، ما با تعریف خدا اثبات می‌کنیم آن‌چه تعریفش این است، نمی‌تواند وجود نداشته باشد. شما بپذیرید تعریف خدا این است. همین که بپذیرید، می‌گوییم: چیزی که تعریفش این است، نمی‌تواند وجود نداشته باشد. بنابر این، سریعاً و بدون هیچ واسطه‌ای از مفهوم به مصداق نقب می‌زنند. مبدع این برهان در غرب، قدیس آنسلم است که می‌گوید آن‌چه تعریفش این است، نمی‌تواند در عالم تحقق نداشته باشد. این برهان، برهان صدیقین و جهان‌شناسی نیست، برهان هستی‌شناختی است.

در کتاب پروسلوگیون، آنسلم در ابتدا این را ادعا می‌کند. البته، کسانی گفته‌اند که در فرهنگ مسلمانان روایتی نظیر روایت آنسلم وجود دارد و در یکی از رسائل فارابی استدلالی است مبنی بر این که فقط از مفهوم خدا می‌توان وجود خدا را اثبات کرد و از تعریف او، به مصداق داشتن خدا پی‌برد. حال، چه این ادعا درست باشد و چه نباشد، شکی نیست که در فرهنگ فلسفی غرب، قبل از آنسلم قدیس چنین نظری وجود نداشته و این، اعتقاد خیلی جالب و جسورانه‌ای است که کسی بگوید تعریف مرا بپذیرید تا اثبات کنم خدا هست.

آنسلم قدیس می‌گوید: آیا قبول می‌کنید خدا کامل‌ترین موجود قابل تصور باشد؟ اگر قبول می‌کنید، من می‌گویم او حتماً باید وجود داشته باشد. پروسلوگیون از این جهت اهمیت دارد. حال، این که از زمان خود آنسلم تاکنون چه کسانی موافقت یا مخالفت کردند و چه تقریرهای جدیدی از این برهان به دست داده شده، بحث دیگری است.

بنابراین، مطلب نخست من این است که در میان برهینی که نه موجودمحور و نه معلول‌محور، بلکه مفهوم‌محورند، نخستین روایت را در پروسلوگیون می‌بینیم.

چه نیازی به الاهیات؟

نکته دومی که می‌خواهم بگویم، این است که اگر کسی بگوید جایگاه این کتاب کجاست؟ باید پاسخ دهم که کتابی است مربوط به الاهیات مسیحی آن روز. شکی نیست که اولاً، مربوط به الاهیات است. ثانیاً، مربوط به الاهیات مسیحیت است و ثالثاً، الاهیات مسیحی جدیدی نیست. بلکه، مربوط به قرون وسطی است. حال، مثلاً کسی را تصور کنید که از خانم نجاتی بیرسد چرا کتابی را که راجع به الاهیات مسیحی قرون وسطی است، ترجمه کردید؟ یعنی، اولاً در عصر علم، چرا الاهیات؟ ثانیاً بر فرض قبول می‌کنیم الاهیات را. اما، چرا الاهیات مسیحی؟ ما که الاهیات اسلامی داریم و ثالثاً، چرا الاهیات مسیحی جدید را ترجمه نکردید؟ یعنی، هر سه قیدش سؤال برانگیز است. من می‌خواهم برای هر سه، علتی ذکر کنم. از دید آکادمیک جواب این است که الاهیات، امری دانستنی است و بایسته است که به آن پردازیم. اما پاسخ این پرسش، از منظر کسی که دغدغه‌اش حل مسئله خودش در زندگی‌اش است، البته به گونه‌ای دیگر خواهد بود.

من شأن کار در حوزه الاهیات را چنین دسته‌بندی می‌کنم: نخست، شرح و تفسیر جملات موجود در کتاب مقدس؛ دوم، تنظیم و سیستماتیزه کردن این کتابها؛ سوم، تبیین جملات و چرایی بیان یک جمله در متون مقدس. یعنی، این که چرا این جمله گفته شده؟ چرا این جمله برای این مخاطبان گفته شده؟ چرا این جمله برای این مخاطبان به قصد خاص گفته شده؟ کار چهارم، استدلال به سود این گزاره‌هاست و کار پنجم نیز، دفاع از گزاره هاست.

هر الاهیدانی چند مورد از این پنج کار را انجام می‌دهد و پروسلوگیون نیز کتابی در زمینه الاهیات، یعنی ناظر به متون مقدس است. متون مقدس صرف‌نظر از جنبه تبعیدی، حاوی حقایق بزرگ و غیر قابل چشم‌پوشی است؛ یعنی، ریشه‌های بسیاری از مشکلات وجودی انسانی در این متون کاویده شده است و از این حیث، اثر الاهیدان چون ناظر به یک متن مقدس دینی است، اهمیت دارد و به تعبیر دیگر، ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم از آن چه که بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب در متون مقدس دینی گفته‌اند، صرف‌نظر کنیم. هیچ انسانی که به نیازهای اگزستانسیال خود بها می‌دهد، نمی‌تواند از متون مقدس صرف‌نظر کند. این متون، به توجه فرزانه‌وار - به معنایی که سیمون وی می‌گفت - نیاز دارد.

چه نیازی به آثار الاهیاتی ادیان دیگر؟

باری، ما در نوشته‌های الاهیدانان مسیحی فراوان خطب و خطا می‌بینیم. وقتی نوشته‌های آکوئینی یا آگوستین را می‌خوانیم و آن را به عقل و وجدان اخلاقی خود عرضه می‌کنیم، طبعاً ممکن است خطب و خطایی هم در آن ببینیم. با این حال، این گونه آثار برای من مسلمان چه سودی دارد؟ از سیمون وی نقل می‌کنم که می‌گوید من وقتی می‌خواهم ادیان جهان را بشناسم، خودم به یکی از ادیان التزام و تعهد دارم. بنابراین، از درون به آن دین نگاه می‌کنم و به سایر ادیان که التزامی ندارم، از بیرون نگاه می‌کنم، این نگاه درونی که به یک دین داریم، با نگاه بیرونی به دین دیگر، مقایسه منصفانه‌ای در پی ندارد.

همه راه‌های طی شده

برای اثبات خدا را می‌توان

در یک تقسیم‌بندی کلی

به استدلال‌های موجودمحور،

معلول‌محور و مفهوم‌محور

تقسیم کرد.

چون وقتی من در متن مقدس خودم بررسی می‌کنم، به دلیل التزام و تعهد نظری و عملی‌ای که به آن دارم، در آن عیبی نمی‌بینم و همه را هنر و کمال می‌بینم. اما تا متن مقدس مسیحیان را می‌خوانم، می‌گویم این جمله با آن جمله تناقض دارد و یا با واقعیت‌های تاریخی و تجربی سازگاری ندارد. این مسائل را می‌بینم. چون با نگاه بیرونی به آن نگاه می‌کنم. اما به دین خودمان با نظر درونی می‌نگرم و این، منصفانه نیست. این، فقط یک بحث اخلاقی نیست. بلکه با این نوع نگاه ایژکتیویته، تحقیق از بین می‌رود. مثل این است که من بخوادم پدرم را با مرد دیگری مقایسه کنم. این شخص، علاوه بر این که، مرد است، پدر من هم هست. ولی آن شخص، فقط مرد است. در آن جا، داور من خیلی مشکل است. ما در واقع، چنین وصفی داریم و به ادیان دیگر، با نظر بیرونی نگاه می‌کنیم.

نکته این‌جاست که وقتی شما کتاب‌های الاهیات دیگر را می‌خوانید، عیب و نقص‌ها را می‌بینید و اگر نظیر آن را در متون الاهیات خودتان دارید، باید به آن‌ها هم اعتراف کنید. به تعبیر دیگر، اگر نوشته‌های الاهیدانان دیگر را نمی‌دیدید، در نوشته‌های الاهیدانان خودمان هم عیب و نقصی نمی‌دیدید. اما اول نظیر این عیب و نقص را در جای دیگر اعتراف می‌کنید و مثلاً می‌گویید این استدلال آنسلم قدیس قانع‌کننده نیست. آن‌گاه، وقتی نظیر آن را در غزالی، امام فخر رازی و صدرای شیرازی دیدید، باید بگویید پس، آن هم نقص دارد. راهش هم این است که اول طرز راه رفتن آقای دیگر را به من نشان دهند و بپرسند این خوب راه می‌رود یا نه؟ بگویم نه، این می‌لنگد. بعد پدرم را بیاورند که همان طرز راه رفتن را داشته باشد. اگر از اول فقط پدرم را می‌دیدم، لنگیدن او را متوجه نمی‌شدم. اما وقتی در جای دیگری به لنگیدن اعتراف کردم و نظیر آن را در این جا دیدم، دیگر نمی‌توانم به آن اعتراف نکنم.

بنابر این، اول خودشیفتگی‌مان و دوم، جزم، جمود و تعصبات مذهبی ما از بین می‌رود. کسانی که هم خودشیفتگی دینی، مذهبی و هم تعصب دارند، از این بیان من برای آن‌ها حاصل می‌آید که آثار دیگران را هم بخوانند. وقتی این کار را انجام دهید، خوبی‌های آثار خودتان را در آثار دیگران می‌بینید و خودشیفته نمی‌شوید و از طرفی دیگر، بدی‌های آثار دیگران را هم در آثار خودتان می‌بینید و از این راه، جزم و جمود و تعصب را قابل تحمل نمی‌دانید. نکته سوم این‌که، ما برای دفاع از دین و مذهب خودمان - منظور دفاع کلامی نیست. بلکه این‌که یک چیزی برایمان قابل دفاع باشد و در زندگی خودمان اعمال کنیم، نه بحث جدلی که بخوایم اثبات برتری دین کنیم - می‌توانیم از کتاب‌های الاهیدانان غیر از مذهب خودمان استفاده کنیم؛ یعنی، بسیاری از مطالبی که در نوشته‌های ما وجود دارد، استدلال‌هایی به سودش در نوشته‌های سایر الاهیدانان ادیان و مذاهب وجود دارد. برای این که ادیان و مذاهب اشتراکات فراوان دارند. الاهیدانان ادیان و مذاهب خیلی سعی می‌کردند که آن‌چه دین و مذهب خودشان گفته را معقول کنند. ما می‌توانیم از تجارب آن‌ها برای معقول کردن آن‌چه در دین خودمان هست، استفاده کنیم.

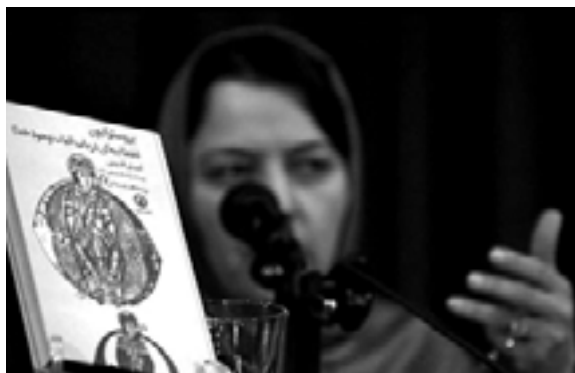
چه نیازی به آثار الاهیاتی گذشتگان؟

اما این‌که، چرا قرون وسطی و نه قرون مدرن، این هم نکته‌ایست و آن این‌که، اگر شما بخواهید فیزیک بخوانید، باید آخرین دستاوردهای فیزیک را یاد بگیرید و در شیمی، علوم فنی، مهندسی و ریاضی، آخرین کتاب را می‌خوانید. اما چرا در الاهیات، آخرین کتاب را نخوانیم و کتابی که آنسلم قدیس در قرن یازده نوشته را بخوانیم؟ جوابش این است که برخلاف علوم تجربی، ما در چهار ساحت دیگر وضع متفاوتی داریم. در علوم تجربی این روش را پیش می‌گیریم که با آخرین دستاوردها کار داشته باشیم و به آن‌چه در دوران‌های متقدم و در زمان گذشته بوده، اعتنایی نکنیم؛ مگر کسی که مورخ آن است. اما الاهیات، فلسفه، عرفان، هنر و ادبیات تفاوت دارد و این تفاوت، باعث می‌شود که ما در علوم تجربی، اعم از علوم تجربی طبیعی، مثل فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و علوم تجربی انسانی، مثل روانشناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد، با آخرین دستاوردها کار کنیم و عقل هم چنین التزام می‌کند. اما در چهار حوزه‌ای که نام بردم، این طور نیست و در این حوزه‌ها آخرین دستاوردها لزوماً بهترین‌ها نیستند؛ یعنی، شما می‌توانید یقیناً بگویید که کتابی که الان در فیزیک نوشته می‌شود از کتابی که صد سال پیش نوشته شده، حتماً حاوی حقایق بیشتری است. اما نمی‌توانید بگویید کتابی که فیلسوف قرن بیست نوشته، حتماً از کتاب افلاطون ارزشمندتر است. چون، در علوم که اسم بردم، آن‌چه که ترک می‌شود، به جهت عدم حقانیتش نیست، بلکه جهات دیگری وجود دارد. مثلاً، اگر ما امروز از نظریات افلاطون عدول کردیم، به جهت آن نیست که نظریات او ابطال شده است، بلکه ما روگردان شده ایم. در واقع، هنر، ادبیات،

عرفان و الاهیات ما از پدیده‌هایی روگردان می‌شویم، نه این که ناموجه بودن و خلاف بودنش را اثبات بکنیم. صفت روگردانی به این معنا نیست آن محصولی که از آن روگردانیم، نسبت به محصولی که به آن روی آوردیم، لزوماً محصول بهتری باشد. اتفاقاً ممکن است از یک بهتری رو کنیم. به تعبیر دیگر، به نظر من قطار حقایق علوم تجربی، قطاری است که هر از چند گاهی یک واگن به آن اضافه می‌شود. بنابراین، علوم تجربی در هر برهه از برهه‌های زمانی نسبت به برهه‌های قبلیش بهتر و بیشتر هم هست، اما در باب آن چهار حوزه نمی‌توان سخن از بهتر و بیشتر بودن کرد و نمی‌توان لزوماً گفت فلسفه قرن بیستم همه آن چه در فلسفه قرن دهم بوده را بهتر و بیشتر دارد. بدین سبب، در این حوزه‌ها همواره روگردانی هست، اما نمی‌توانیم برهان ابطال داشته باشیم. از این رو، به دلایل بالا همواره می‌توان به اثری از دوره‌های گذشته در حوزه الاهیات پرداخت.

آنسلم قدیس: مؤمنی در جست‌وجوی فهم ایمان خویش

سوسن شریعتی



موضوع بحث من، زمانه آنسلم قدیس است و جغرافیای حرف او. شناخت این جغرافیا نه تنها کلیدهای بسیاری را برای فهم زوایای تاریک و پنهان براهین آنسلم در برقراری نسبتی جدید میان عقل و ایمان در اختیار مخاطب معاصر می‌گذارد، بلکه روشن می‌کند تا کجا انتزاعی‌ترین مباحث کلامی ریشه در زمین و زمانه خود دارد و پاسخ‌هایی است روشن به پرسش‌هایی که محیط برانگیخته است و البته، این سؤال نهایی که این پاسخ‌ها به چه کار من شرقی ایرانی مسلمان امروزی می‌آید؟

آنسلم قدیس، بنیانگذار اندیشه و متد اسکولاستیک و یکی از برجسته‌ترین چهره‌های مدافع دیالوگ میان منطق و ایمان، در سال ۱۰۳۳ در ایتالیا به دنیا می‌آید، در نرماندی فرانسه تحصیلات خود را به سرانجام می‌رساند و در کاتدرایی انگلستان اسقف می‌شود و در همان‌جا به تاریخ ۱۱۰۹ از دنیا می‌رود و این، یعنی حدوداً هفتاد

سال عمر؛ درست همان هفتاد سالی که اروپای غربی وارد مرحله جدیدی از شکوفایی اقتصادی، تغییر در نظام‌های سیاسی و تمرکز قدرت در دستگاه کلیسایی می‌شود. شصت-هفتاد سالی که در حد فاصل ۱۰۵۰ تا ۱۱۵۰ قرار دارد و تا پایان قرن سیزدهم ادامه پیدا می‌کند. قرن یازدهم، قری است که تاریخ قرون وسطای متقدم وارد عصر دوم فئودال می‌شود. تعبیر رنسانس را نیز در باره این دوره به کار گرفته‌اند. در این قرن مرزهای غرب مسیحی ثابت شده است. دیگر خبری از تهاجمات اقوام مختلف ژرمن طی چهار قرن گذشته نیست و توانسته است به آرامش و امنیتی نسبی دست پیدا کند.

شکوفایی اقتصادی و گسترش شهرنشینی: اولین اثرات این امنیت نسبی، رشد ناگهانی جمعیت است. طی همین شصت-هفتاد سال، رشد جمعیت، ورود طلا به بازارها، به‌راه افتادن کشتی‌های بزرگ، بهبود رودخانه‌ها و کشف تکنیک‌های جدید همگی منجر به شکوفایی غیر مترقبه و نابهنگام در حوزه اقتصادی و اجتماعی می‌شوند. شهرهای جدیدی سر بر می‌آورند، سرزمین‌های جدیدی به تصرف درمی‌آیند و آبادی‌های متعددی بر محور یک کلیسا و روحانی آن شکل می‌گیرند. شهرنشینی، مهاجرت از روستاها، سرزدن طبقات اجتماعی جدید (تاجر و کسبه و...) و به‌خصوص شکل‌گیری حاشیه‌نشینان شهری (که دیگر نه روستایی‌اند و نه جایی در سلسله مراتب اقتصادی جدید پیدا کرده‌اند و همین‌ها هستند که چند سال بعد، یعنی با آغاز جنگ‌های صلیبی در سال‌های هفتاد قرن یازده تبدیل به پیاده نظام می‌گردند.) طبیعتاً آن هارمونی اولیه اجتماعی را از میان می‌برد و بازنگری و تعریف دوباره از سازماندهی اجتماعی را بیش از همیشه الزامی می‌سازد. پیچیده شدن مناسبات طبقاتی و اجتماعی نیازمند درک جدیدی از سیاست و مذهب است تا بتواند در پرتو آن، نظم نوینی را تدارک ببیند.

قدسی زدایی از قدرت شاهان: جابه‌جایی مناسبات اقتصادی و رشد یکپارچه آن، مناسبات قدیمی قدرت را نیز درهم ریخته و تشتت سیاسی را به دنبال می‌آورد. دیگر از آن نظم قدیمی که بر محور پیوند کلیسا- و امپراطورهای ژرمن می‌چرخید، خبری نیست. حکام و قدرت‌های لائیک نفوذ خود را در این گسترش ناگهانی شهر نشینی از دست می‌دهند. تا این زمان قدرت سیاسی خود را واجد قدرت قدسی نیز می‌دانست. شارلمان مثل اعلی این پیوند بود. اما با زیر سؤال رفتن قدرت سیاسی شاهان، قدرت معنوی و قدسی آن‌ها نیز به پرسش کشیده می‌شود و اصحاب کلیسا را وا می‌دارد که به پرکردن این خلأ بپردازند. نکته قابل تأمل در همین جاست. رنگ باختن و جبهه قدسی قدرت لائیک، به‌گونه‌ای پارادوکسیکال زمینه ساز قدسی شدن قدرت روحانیت می‌شود.

ساخت و ساز قدرت کلیسا: رفرم گرگوری

گرگوار هفتم (Grégoire VII) که در فاصله ۱۰۷۳ تا ۱۰۸۵ پاپ بود- یعنی، درست در سال‌هایی که آنسلم در صومعه bec جانشین اسقف لانفرانک lanfranc می‌شود- در پاسخ به همین ضرورت، دست به رفرم بنیادینی در درون دستگاه کلیسایی می‌زند که به نام رفرم گرگورین شناخته شده است. تا این زمان، مسیحی بودن نوعی رفتار اخلاقی است و دگم‌های تعریف شده و روشنی تدارک ندیده است. پاپ گرگوار رفرم خود را با حمله به ازدواج روحانیان آغاز می‌کند تا بتواند با تکیه بر تفاوت روحانی با امرا و پادشاهان بر اولویت اقتدار قدسی روحانیت کلیسایی در برابر قدرت لائیک پافشاری کند. رفرم گرگورین را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: متحدالشکل کردن آموزش‌های دینی و حقوقی، قدسی قلمداد کردن قدرت روحانیت (از طریق اعلان تقدم امر اخلاقی بر امر سیاسی)، تمرکز بخشیدن به دستگاه کلیسایی از طریق قرار دادن کلیه اسقف‌ها و اسقف‌نشین‌ها تحت کنترل پاپ. (تا قبل از این زمان، پاپ فقط اهمیتی سمبلیک و تشریفاتی داشت و اسقف‌ها در حوزه خود به نوعی از استقلال عمل برخوردار بودند. از این دوره است که او که خود را تا آن زمان فقط جانشین پی بر قدیس می‌دانست، می‌شود جانشین مسیح) این جابه‌جایی قدرت، یعنی ضعف و تشتت قدرت سیاسی لائیک و اقتدار روزافزون دستگاه کلیسایی، عملاً ساختار اجتماعی فرهنگی و سیاسی جوامع غربی را از قرن ۱۱ تا آستانه رنسانس شکل می‌دهد. کلیسا می‌شود ارباب دنیا و آخرت. بدیهی است که برای بازی کردن این نقش جدید نیازمند، درک و فهمی جدید از نسبتش با دنیا و واقعیت است. البته ضرورت تجدید نظر در دستگاه نظری، محصول فشارهای بدنه کلیسا نیز بود. در این دوره، آموزش‌های دینی در درون صومعه‌ها و دیرهای وابسته به اسقف‌نشین‌ها صورت می‌گرفت و عمدتاً تحت نظارت فرقه بندیکتن‌ها Benédictin بود؛ فرقه‌ای که متأثر از آموزش‌های بنوا- قدیس Saint Benoit از قرن پنجم- ششم میلادی، کنترل کلیه صومعه‌ها و مدارس کلیسایی را بر عهده داشت. فرقه‌ای که دیگر در قرن یازدهم پاسخ‌گوی نیازهای شاگردان این مدارس نبود و میل به آموزش‌های جدید و رفتار دینی متفاوت در همه این مدارس سر برداشته بود و موجی از اعتراضات را به دنبال داشت. در همین دوره است که دو فرقه رسمی دیگر با شعارها و آئین‌های جدید شکل می‌گیرند: سیسترسین‌ها Cistercien و آگوستین‌ها les Chanoins augustinien. در حقیقت پرسش‌های همین مخاطبان مسئله‌دار است که آنسلم قدیس را وا می‌دارد تا به نگارش پروسولوگیون بپردازد و در خطاب به برادران ایمانی‌اش از نسبت عقل و ایمان سخن بگوید. آنسلم در مرز بین دو دنیاست: دنیای رمان Roman و دنیای گوتیک. دنیای رمان، دنیایی است که اجتماعش بر اساس اشرافیت خونی، شغلی و یا مالی ساخته شده بود، با تسلط روابط شخصی بی‌هیچ ارگانیزم تعریف‌شده عقلانی. دنیایی در رفت و آمد میان یک دیروز غیر مسیحی با پراتیک‌ها، آئین‌ها و باورهای بومی و یک امروز مسیحی اما، مسیحیتی که بیشتر اخلاق بود تا دین، با آئین و شرعی نامشخص. آموزش‌های مذهبی هنوز قدرت یکسان‌سازی و وحدت‌بخش را نداشتند، کتب مقدس نایاب بود و متخصصان محدود. از همه مهم‌تر مسیحیتی زهدمحور که خود را در اعراض از دنیا و دیرنشینی و زهد تعریف می‌کرد (monachisme). عمده مباحث کلامی این دوره، افشای عقاید و آرای شرک‌آمیز مومنان و بدعت است. در این سال‌های میانی قرن یازدهم، دغدغه‌های مؤمن با تغییر در زیست و تحول زمانه تغییر یافته و به دنبال برقراری نسبتی جدید با زمانه خود است. مؤمن جدیدی سر زده است و آنسلم با چنین مخاطبی سر و کار دارد. او هم در طرح

برهان آنسلمی این توانایی را داشت تا

از چهارچوب زمانه خود فراتر رود.

استدلال و برهان آنسلمی از قرن هفدهم

به بعد جور دیگری فهمیده شد:

نه جستجوی معنا، بلکه گشایشی به سوی

معانی متعدد و آلت‌رناتیوهای ممکن.

مسائل و هم در روش با نویسندگان صومعه نشین زمانه کارولنژین‌ها بسیار متفاوت رفتار می‌کند. آنسلم به دنبال ترسیم راه دیگری است به سوی خدا، راهی که یک‌سر درگیر مسئله گناه نخستین، عذاب وجدان مؤمن نباشد و همه دغدغه دیندار را طی مراحل نجات و تلاش برای خریدن گناه نداند و به همین معناست که از اگوستینیزم فاصله می‌گیرد. اگوستینیزمی که در یک فضای اخلاقی و شبانی محدود می‌ماند و در تقابل با علم، به تمامیت امر قدسی پناه می‌برد.

بی‌آن که بخواهم وارد حوزه تخصصی بشوم، ذکر چند نمونه از بحث‌های کلامی‌ای که مستقیماً منجر به یک اتفاق اجتماعی می‌شود، می‌تواند روشن‌گر باشد. نظریه‌ای که به آن اشاره شد و آن تفسیر متفاوتی است که سنت آنسلم از مسئله گناه نخستین عرضه می‌کند، متفاوت از قرائت اگوستینی. از نظر اگوستین قدیس، انسان با خوردن میوه ممنوعه ذاتاً گناهکار است، بخششی نیست، رستگاری‌ای نیست مگر این که خدا رحمتی کند. آنسلم بر عکس می‌گوید مسیح با مصلوب شدن خود گناهان ما را خرید و از این‌جا به بعد، من این امکان را دارم که اسباب رستگاری خود را تدارک بینم. آنسلم از انسانی سخن می‌گوید که قادر و تواناست تا به رستگاری خود بیاندیشد و برخلاف انسان قدیس اگوستین محکوم و معذب نیست. او در جست‌وجوی نوعی فلسفه تجربی است تا میان تأملات و زندگی نوعی هارمونی برقرار کند، میان راسیو (ratio) و اتورینته (autorita) – عقل که انسانی است و اتورینته متون مقدس و کلامی که رفرانس اصلی مشروعیت است، میان حقیقت منطقی و حقیقت اخلاقی. فهم آن‌چه که بدان ایمان داریم، همان که می‌گویند: ایمان در جست‌وجوی فهم خویش. آنسلم اولین کسی است که جایگاه عقل را در میدان ایمان تعریف می‌کند، اگرچه متن‌محور است؛ اما از آن‌جا که در دوره او هنوز متون فقهی کاملاً جمع‌آوری نشده‌اند، خصلت تفکر بیشتر از آن که مبتنی بر قرائت باشد، متکی بر بحث و جدل است. آنسلم یک ایپستمولوژی متعین را فرموله نکرده است. با وجود این او را اولین دانشگاهی پیش از تأسیس دانشگاه می‌نامند و نیز بنیانگذار اسکولاستیک. همان دانشگاهی که بر محور اسکولاستیک می‌چرخد، همان اسکولاستیکی که می‌شود رفرانسی برای برپایی دستگاه انکیزیسیون. همان اسکولاستیکی که قرن سیزدهم را قرن سنتزهای بزرگ و تحقق دستگاه‌های نظری می‌کند (با چهره‌هایی چون توماس اکوینوس، اکهارت، دان اسکات و گیوم دکام) و البته از قرن چهاردهم، راه را بر هرگونه نوآوری می‌بندد و زمینه‌ساز شکل‌گیری جریانات بدعت‌گذار (hérétique) می‌شود. مقصود این که گفت‌وگوی عقل و ایمان، محصول گفت‌وگوی آنسلم است با زمانه خود و از همین رو، باید آن را در چهارچوب پروژه گریگوری، پاپ هفتم فهمید و کمک رسان آن پروژه‌های که کلیسا را ارباب جدید دنیا می‌خواست و نیازمند گفتمانی وحدت‌بخش بود. با وجود این، برهان آنسلمی این توانایی را داشت تا از چهارچوب زمانه خود فراتر رود. استدلال و برهان آنسلمی از قرن هفدهم به بعد جور دیگری فهمیده شد: نه جستجوی معنا، بلکه گشایشی به سوی معانی متعدد و آلترناتیوهای ممکن. تأملات وجودشناسانه او راه را بر فهم حقیقت و آزادی می‌گشود و بنا بر همین تفسیر، رد پای او در میان متفکران مدرن نیز قابل شناسایی است.



افسانه نجاتی، مترجم پروسلوگیون:

آنسلم در روزگار فربه شدن فلسفه از چه سخن

گفت؟

نقطه عزیمت کار ترجمه من که همان *اعترافات* اگوستین قدیس بود، چنان ظرفیت شوق‌انگیزی داشت که تاکنون وسواس و وسوسه متونی چنین، رهایم نکرده است. اساساً یکی از دل‌مشغولی‌های هموارام پی‌گیری آموزه‌های ترجمه و استفاده از مکتوبات کسانی بود که در این وادی خون دل خوردند و دود چراغ. در میان این اقوال، اساساً یک تقسیم‌بندی کلی برای ترجمه مورد اتفاق نظر بود: ۱. ترجمه متون علمی ۲. ترجمه ادبی. در نوع اول، مترجم به موضوع، چیره است. تخصص لازم را دارد و صرفاً بر همین اساس، متنی را برمی‌گزیند. در

●

آنسلم در مقام پاسخ‌گویی به تشکیکات است، فرصت پرداختن به دل‌مشغولی‌های فردی را ندارد، زمانه به او مجال غنودن در خلوت و زاویه نشینی نمی‌دهد، برای به کرسی نشانیدن آرای خود حتی وارد چالش‌های سیاسی با قدرت‌های وقت می‌شود و کار تا تبعید وی نیز بالا می‌گیرد.

●

این حال، هرچه از آرایه‌های ادبی نثر خود را دور نگاه دارد، حاصل کارش به وثاقت مقرون‌تر است. در گونهٔ دوم اما، به‌عکس معمولاً ممکن نیست که مترجمی بی‌آن‌که دلی در گرو متنی داشته باشد، آن را به زبانی بی‌پیرایه و پاکیزه و درخور برگرداند. پس، نخست متن را سبک و سنگین می‌کند. انتخاب که صورت گرفت به کمک احوالاتی هم‌چون کشف و شهود پیش می‌رود. اگر متن ادبی از متون کلاسیک و کهن باشد، کارش دشوارتر می‌شود. خاصه این‌که در زبان مبدأ، از متون تنها یک روایت صرف در دسترس نیست و مترجم جابه‌جا ناگزیر از تطبیق و مقایسه و استنساخ می‌شود. برای این کار، البته برخوردار از ذخایر فرهنگی و ادبی کهن زبان مقصد بسیار به کار می‌آید. این راه هم اضافه کنم که روزگاری که برخی مترجمان نازنین در نیمهٔ راه، اصل متن را فرو می‌گذاشتند و باقی کار را به زیور خامهٔ خود می‌آراستند، سپری شده است و هم‌چنان که به حق گفته‌اند، امروزه روز، به یمن منتقدان، مترجم، در اتافی شیشه‌ای نشسته است.

متون مورد بحث ما، ما را در موقعیتی دوگانه گرفتار می‌کنند. این‌جا، هم میدان پی افکندن نثری دقیق و وثیق است و هم، عرصهٔ نازک کاری!

و اما نکته واپسین:

قائل به فلسفه باشیم یا الاهیات، ایمان را مسبوق به عقل بدانیم یا عقل را مسبوق به ایمان. و حتی فراتر از این‌ها، خداپاوار باشیم یا نباشیم، برای درک موقعیت اندیشه در عصر حاضر و یافتن رهیافت‌های آینده، گریزی از مراجعه به گذشته نداریم. در مقطع مورد اشارهٔ ما تاریخ تفکر غرب با یک آوردگاه کلان مواجه است. در یک سو، متفکران و ملتزمان به عقل یونانی و در سوی دیگر، مؤمنان و باورمندان به روح الهی. اینان از همان آغاز چالش‌های عیدهای را در میان خود یافته‌اند که بر اثر آن‌ها نحلها و شقوق معرفتی بسیاری بروز و ظهور پیدا کردند. ترجمهٔ این دو اثر برای من تجربه‌ای ملموس برای یافتن شباهت‌ها و تفاوت‌های سبکی میان این دو متفکر را میسر ساخت. نخست آن‌که، این هر دو یک‌سره دل در گرو حکمت مسیحی و یا به عبارتی، ایمان مسیحی داشتند. ساخته شدن گزارهٔ فهم مسبوق به ایمان، یا ایمان مقرون به حقیقت، خود واجد یک تبار تاریخی است. گرچه ادای این گزاره در نظام فکری آگوستینی، آنسلم را به صرافت تنقیح و تفسیر این مهم می‌اندازد؛ اما در نتیجهٔ ورود به بحث این دو، با هم متفاوت است. شاید بتوان گفت این تفاوت، جدای از بسترهای تاریخی، ناشی از تفاوت‌های فردی این دو نیز بوده است. اولی، عارف مسلک است و شوریده حال و جست‌وجوگر و ناآرام و می‌گوید: «دل بی‌آرام ما مادام که در تو نیارمیده است، در تب و تاب است.» مضافاً این‌که طوعاً و کرهاً گرفتار آموزش‌های خشک یونانی و علوم معانی و بیان نیز هست. اعترافات را در احوالات خود می‌نگارد و توسن زبانی فخیم و صیقل‌خورده را بی‌مه‌با در دشت معانی می‌تازاند. او از سیسرون فن بیان آموخته و از امبروسیوس فن خطابه. حال، با این زمینه‌هایی که عرض کردم، تصور بفرمایید که برای ترجمهٔ چنین متنی چه تدارکاتی لازم می‌آید؟ اما آنسلم، که از جوانی در عوالم رهبانی و روحانی بعسر می‌برد، در ۲۶ سالگی وارد دیر بک شده و کوتاه زمانی بعد به ریاست دیر برگزیده می‌شود و سرانجام به مرتبت اسقفی کانتربوری نائل می‌آید. روزگار او روزگار فربه شدن فلسفه است و چانه‌زنی‌های نومیالیست‌ها و رئالیست‌ها و سایر جریان‌های فکری و معرفتی باب روز. او در مقام پاسخ‌گویی به تشکیکات است، فرصت پرداختن به دل‌مشغولی‌های فردی را ندارد، زمانه به او مجال غنودن در خلوت و زاویه نشینی نمی‌دهد، برای به کرسی نشانیدن آرای خود حتی وارد چالش‌های سیاسی با قدرت‌های وقت می‌شود و کار تا تبعید وی نیز بالا می‌گیرد. غالب آثارش برآیند مباحثاتی است که به قول خودش با برادران ایمانی داشته است. پرسولوگیون از پی مونولوگیون به رشتهٔ تحریر درآمده و هر دو بنا به درخواست هم‌فکران وی مکتوب شده‌اند. بیانش در پرسولوگیون، برخلاف بیان آگوستین در *اعترافات* که بیانی است منسجم، پیراسته، ادیبانه، بلیغ، پیوسته مبتنی بر استدلال‌های منطقی است و مشحون از اقامهٔ دلایل و براهین عقلانی؛ تا جایی که نام وی بر تارک تمامی آثار کلان فلسفی و کلامی می‌درخشد.

و بالاخره این‌که پرسولوگیون را از متنی که آلكساندر کویره از لاتین به فرانسه برگردانده، به فارسی برگرداندم. برگردان فرانسهٔ اثر، خود حاصل تتبعات فراوان شخصیتی اهل در این حوزه است و تصور می‌رود، می‌توان بر وثاقت آن تأکید نمود. ●