

## فهرست

- ۹ یادداشت ناشر
- ۱۳ دیباچه ویراست دوم: میان لیبرالیسم و پوزیتیویسم
- ۴۵ مقدمه
- ۵۵ [بخش اول]
- الهیات و لیبرالیسم
- ۵۷ [۱] الهیات سیاسی و علم جدید سیاست
- ۵۷ موضوع (ابژه) جدید علوم سیاسی
- ۶۲ طرح الهیاتی سیاست سکولار
- ۷۱ سیاست مدرن به مثابه هرمنوتیک انجیلی
- ۷۷ ادوار پلی بیوسی در برابر دوران مذهبی کلیسایی
- ۸۳ [۲] اقتصاد سیاسی به مثابه عدل الهی (تئودیسه) و علم مسابقه و قدرت
- ۸۳ مقدمه
- ۸۷ اقتصاد سیاسی و اقتصاد اخلاقی
- ۹۱ بُعد ماکیاولیایی
- ۹۸ مشیت الهی و پیامدهای ناخواسته
- ۱۰۴ نقد پیدایش ناگهانی (خلق الساعه)
- ۱۰۶ مالتوس گرایی الهیاتی
- ۱۱۳ [بخش دوم]
- الهیات و پوزیتیویسم
- ۱۱۵ [۳] جامعه شناسی ۱: از مالبرانش تا دورکیم
- ۱۱۵ مقدمه
- ۱۱۷ جامعه شناسی پس از روشنگری
- ۱۲۰ واقعیت‌های اجتماعی به مثابه حقایق مُنزل
- ۱۲۷ جهش‌های واقعیت اجتماعی (۱)
- ۱۳۰ جهش‌های واقعیت اجتماعی (۲)

توضیحاتی پیرامون قربانی	۱۳۷
[۴] جامعه‌شناسی ۲: از کانت تا وبر	۱۴۷
مقدمه	۱۴۷
روش نوکانتی ریکرت وزیمل	۱۵۰
روش نوکانتی نزد ماکس وبر	۱۵۹
جامعه‌شناسی دین وبر	۱۶۴
فراروایت پروتستانی لیبرال	۱۷۲
۱. چندخدایی و جادو	۱۷۴
۲. اهمیت حقوق رمی	۱۷۵
۳. یهودیت کهن	۱۷۵
۴. سرچشمه‌های مسیحیت	۱۷۶
۵. قرون وسطای مسیحی	۱۷۷
[۵] نظارت بر امر متعالی: نقدی بر جامعه‌شناسی دین	۱۸۳
هم‌گرایی در اعتلا	۱۸۳
پارسونز و امر متعالی آمریکایی	۱۹۱
دین و کارکردی بودن	۱۹۷
۱. کارکردهای ادغام	۱۹۷
۲. کارکردگرایی در نقد انجیلی و تاریخ‌نگاری منشأ مسیحیت	۱۹۹
۳. کارکردهای گذار (تغییر)	۲۱۵
دین و تکامل	۲۲۱
دین به مثابه ایدئولوژی	۲۳۳
۱. ایدئولوژی و بیگانگی: پیتر برگر	۲۳۳
۲. ایدئولوژی و قدرت: برایان اس. ترنر	۲۳۸
[بخش سوم]	۲۴۵
الهیات و دیالکتیک	
[۶] در دفاع ورد هگل	۲۴۷
مقدمه	۲۴۷
از فرانقد تا دیالکتیک	۲۴۹
۱. چشم‌انداز فرانقدی	۲۴۹
۲. اسطوره نفی	۲۵۶
قلمرو بی تفاوتی	۲۶۲
اخلاق اجتماعی (sittlichkeit) حقیقی و ظاهری	۲۶۷
[۷] در دفاع ورد مارکس	۲۸۹

- ۲۸۹ مقدمه
- ۲۹۱ نقد مارکسیستی بردین
- ۳۰۸ نقد مارکسیستی از سرمایه
- ۳۱۸ مارکسیسم، مسیحیت و سوسیالیسم
- ۳۲۹ [۸] تأسیس امر ماوراءطبیعی: الهیات سیاسی و رهایی در زمینه اندیشه کاتولیکی مدرن
- ۳۲۹ مقدمه
- ۳۳۵ انقلاب انتگرالیستی در اندیشه کاتولیکی مدرن
- ۳۳۵ ۱. شرحی درباره بلوندل
- ۳۴۹ ۲. هانزی دولویک و هانس اورس فن بالتازار
- ۳۵۱ ۳. کارل رانر
- ۳۵۶ پیامدهای اجتماعی انتگرالیسم
- ۳۵۶ ۱. بلوندل و استورزو
- ۳۵۹ ۲. دولویک و گنگار
- ۳۶۳ ۳. الهیات سیاسی پس از رانر
- ۳۷۰ رستگاری یا رهایی
- ۳۷۰ ۱. اجتماعی و فردی
- ۳۷۳ ۲. رستگاری به مثابه تعالی شخصی: الهیات رهایی
- ۳۷۸ ۳. رستگاری به مثابه تعالی شخصی: الهیات سیاسی
- ۳۸۲ ۴. رستگاری به مثابه فرایند سیاسی
- ۳۹۰ آیا الهیات نیازمند علم اجتماعی است؟
- ۳۹۵ از پراکسیس شالوده‌ای تا کاربردشناسی (پراگماتیسم) ماوراءطبیعی
- ۴۰۱ [بخش چهارم]
- الهیات و تفاوت
- ۴۰۳ [۹] علم، قدرت و واقعیت
- ۴۰۳ مقدمه
- ۴۰۹ تبیین، فهم و روایت
- ۴۱۸ روایت، علم و امر فوق‌علمی
- ۴۳۱ [۱۰] خشونت هستی‌شناختی یا معضل پست‌مدرن
- ۴۳۱ مقدمه
- ۴۳۴ تبارشناسی
- ۴۵۶ هستی‌شناسی
- ۴۵۶ ۱. الهیات و نقد متافیزیک
- ۴۶۰ ۲. هایدگروهبوط هستی

۳. نیست‌انگاری و اشتراک معنوی	۴۷۰
۴. تفاوت ایجابی (مثبت) یا سلبی (منفی)؟	۴۷۷
اخلاق	۴۹۰
<b>[۱۱] تفاوت فضیلت، فضیلت تفاوت</b>	<b>۵۰۳</b>
مقدمه	۵۰۳
فضیلت در مقابل تفاوت	۵۱۳
۱. پیکان و حلقه	۵۱۳
۲. احبای اخلاق فضیلت	۵۲۰
تفاوت در برابر فضیلت	۵۲۵
۱. روایت، نسبی‌گرایی و دیالکتیک	۵۲۵
۲. دیالکتیک و فن بیان (ریطوریکا) نزد ارسطو	۵۳۶
۳. تردید در باب ارسطو: تفکر، عمل کردن، ساختن	۵۴۳
۴. تردید در رأی ارسطو: نیکوکاری و دوراندیشی	۵۵۶
۵. تعارضات عقل در عصر باستان	۵۶۱
<b>[۱۲] شهر دیگر: الهیات به مثابه علم اجتماعی</b>	<b>۵۸۵</b>
مقدمه	۵۸۵
بدیل-تاریخ	۵۸۸
۱. رئالیسم فراروایی	۵۸۸
۲. آن دو شهر	۵۹۹
۳. خشونت و کفاره (کارزنه ژیرار)	۶۰۵
بدیل-اخلاق	۶۱۵
۱. کلیساشناسی	۶۱۵
۲. بروضد «کلیسا و دولت»	۶۲۷
۳. نقد فضیلت	۶۳۲
۴. مسیحیت، مکتب ارسطویی، مکتب رواقی	۶۳۷
۵. نیکوکاری و اخلاق اجتماعی	۶۴۳
۶. مسیحیت و اجبار	۶۴۶
بدیل-هستی‌شناسی	۶۵۴
۱. تفاوت و آفرینش	۶۵۵
۲. تفاوت و هماهنگی	۶۶۲
۳. صلح و محرومیت	۶۶۸
سرنوشت بدیل-ملکوت	۶۷۲
پی‌نوشت‌ها	۶۷۵
واژه‌نامه	۷۵۵
نمایه	۷۶۳

## یادداشت ناشر

کتاب الهیات و نظریه اجتماعی، فراسوی عقل سکولار مهم ترین اثر متفکر معاصر، جان میلبنک، است. ماهیت کارهای میلبنک میان رشته ای بودن آن ها و رفت و آمد مدام بین نظریه های مدرن فلسفی و علوم اجتماعی و نظریه های قرون وسطی و الهیات مسیحی است. این ویژگی ترجمه کتاب را کاری سخت و پیچیده می کند؛ ترجمه اثری با چنین گستره محتوایی نیازمند دانشی به گستردگی دانش نویسنده است و این دقیقاً همان چیزی است که در ایران کمیاب است.

انتشارات ترجمان علوم انسانی، به پیشنهاد دکتر حسین کچویان، ترجمه این کتاب را در دستور کار خود قرار داد و از مترجم نام آشنای علوم اجتماعی، سرکار خانم شهناز مسمی پرست، دعوت به همکاری برای ترجمه آن کرد. با تمام شدن کار ترجمه، که حدود دو سال به طول انجامید، این اثر همچنان جای بهبود داشت و به همین دلیل به جناب آقای ایرج قانونی پیشنهاد شد تا متن کتاب را، خط به خط، مقابله و ویراستاری کنند. انتشارات، در نهایت، حاصل کار ایشان را صرفاً ویراستاری صوری کرد. امید است انتشار این کتاب بتواند در معرفی میلبنک و دیدگاه های او مؤثر باشد و در نظر محققان علوم انسانی مقبول افتد.



”

چه، الهیات «جامعهٔ سیاسی» و الهیات «اساطیری» هر دو به یکسان  
سیاسی و اساطیری‌اند.  
آگوستین، شهر خدا

“





## دیباچه ویراست دوم: میان لیبرالیسم و پوزیتیویسم

الهیات و نظریه اجتماعی در اواسط دوره تاجری نوشته شد، با این اعتقاد که بینش الهیاتی به تنهایی می‌تواند سلطه و نفوذ (هژمونی) نوظهور نولیبرالیسم را به چالش بکشد. برخی گفته‌اند که هدف من ابزاری کردن الهیات و دین بوده است. اما چنین نبوده است. برعکس، می‌خواستم نشان دهم که چرا، به دلایلی کاملاً غیرسیاسی، تفسیر مسیحیت کاتولیکی از واقعیت ممکن است نهایتاً در حکم قانع‌کننده‌ترین تفسیر پذیرفته شود. ولی بعد، به دلایل الهیاتی و نیز تاریخی-فلسفی، در صدد برآمدم به این بحث نیز پردازم که فقط اقبالی جدید به چنین تفسیری می‌تواند ما را از بن‌بست تاریخی معاصرمان نجات دهد.

هرچند موقعیت جهانی کنونی ما متفاوت است، همچنان با شرایطی که این کتاب در آن به تحریر درآمد پیوستگی اساسی دارد. امروزه نولیبرالیسم نفوذش را بیشتر گسترش داده است، ولی اکنون می‌رود که به شیوه‌ای جدید از استبداد سیاسی تبدیل شود. (به این دلیل، در پاسخ به حرف‌های مبتدل برخی از منتقدانم که به لحاظ سیاسی لیبرال‌اند، برای دفاع از خودم فقط پیشنهاد می‌کنم روزنامه‌های جاری خوانده شود.) به این ترتیب، وحدت اساسی الهیات و نظریه اجتماعی به نحوی نمایان‌تر می‌شود، زیرا، از آغاز تا پایان این کتاب، دائماً گفته می‌شود که رابطه‌ای مسئله‌برانگیز وجود دارد میان صورت آشکار لیبرالیسم که برای تخفیف ستیزه طراحی شده است از یک سو و دلبخواهی بودن محتوا از سوی دیگر؛ این محتوا «پوزیتیویسم»ی است که همواره تهدید به برهم زدن صلح و آرامشی می‌کند که همانا خصومت صرفاً به تعویق افتاده‌ای است که بهترین چیزی است که شهر زمینی (civitas terrena) می‌تواند اصلاً آن را برقرار کند. این محتوای پوزیتیو ممکن است یکی از این دو باشد: یا «علمی» باشد،

همان‌گونه که در مورد بهسازی نژادی و نابودی افراد به ظاهر ضعیف چنین است (این بهسازی و نابودی به اشکالی روی می‌دهد بسیار بیش از آنکه ما معمولاً می‌پنداریم) یا «دینی» باشد، همان‌گونه که در مورد «بنیادگرایی» های نوظهور چنین است که معمولاً با لیبرالیسم اقتصادی-اجتماعی مصالحه می‌کنند و به لحاظ الهیاتی آن را تأیید می‌کنند، درحالی‌که به شیوه‌های راهبردی خاصی نیز از آن سبقت می‌گیرند و با آن ضدیت می‌ورزند.

در نتیجه، از جهات بسیار، دو رساله نخست این کتاب، به ترتیب درباره «لیبرالیسم» و «پوزیتیویسم»، تعیین‌کننده‌ترین بخش‌های آن‌اند؛ زیرا «دیالکتیک» فقط نوعی لیبرالیسم در چارچوب عرفان (مذهب گنوسی) مسیحی دانسته می‌شود (نظری که اکنون بیشتر به واسطه آثار کایریل ارگان تأیید می‌شود) و «تفاوت» نیز اساساً افراطی شدن بینش پوزیتیویستی تلقی می‌شود. (در اینجا لازم است خواننده به این واقعیت توجه داشته باشد که من «پوزیتیویسم» را به لحاظ پیچیدگی و ابهام تاریخی‌اش مورد بررسی قرار می‌دهم و منظورم از این اصطلاح هرگز چیزی کهنه و ازمدفانداده به معنای محض پوزیتیویسم علمی یا «منطقی»، مگر در جای خودش، نیست.)

فکر می‌کنم این مشاهدات با واکنش‌های تغییر یافته‌ای که این کتاب اکنون در معرض استناد به آن‌هاست مطابقت دارد. نخست، اعتراضاتی از سوی جامعه‌شناسان خشمگین مطرح شده است و بسیاری از آن‌ها تصور کرده‌اند که من به آنچه به اصطلاح «تقلیل دادن» دین به امر اجتماعی می‌گویند اعتراض کرده‌ام، حال آنکه بحث من آشکارا این بوده است که «امر اجتماعی» جامعه‌شناسی خود مقوله‌ای غیرواقعی، غیرتاریخی و شبه‌الهیاتی بوده است. امروزه این جور واکنش فقط در میان خود متألهان باقی است، متألهانی که در بسیاری از مواقع هنوز از قافله عقب‌اند. در مقابل آن، در محدوده نظریه اجتماعی سکولار به نحو فراگیری پذیرفته شده است (فقط تعداد بسیار کمی از این پذیرش‌ها تحت تأثیر کتاب من بوده است) که «جامعه‌شناسی» پارادایمی بی‌اعتبار است، و این بعضاً به علت سوگیری و پیش‌داوری سکولاری است که در جامعه‌شناسی لانه کرده است. مدل‌های قوم‌نگارانه که باز ایدئولوژیکی کمتری دارند

---

1. exploded paradigm

و نیز تاریخ کامل (histoire totale) امروزه رواج بسیار بیشتری دارند. در عملکرد دانش‌پژوهی<sup>۱</sup> همچنان بیشتر از نظریه دانش‌پژوهی<sup>۲</sup>.

مخالفت‌هایی نیز از جانب کسانی مطرح می‌شود که به سنت دیالکتیکی متعهدند. اگرچه بیشتر متفکران چپ امروزه به طرز چشمگیر اعتقادات مارکسیستی مربوط به پیشرفت‌گرایی غایت‌شناختی<sup>۳</sup> یا هر تصور دیگری مبنی بر آنکه بحران «نهایی» سرمایه‌داری باید ضرورتاً فرارسد را رها کرده‌اند. آنچه بسیار پابرجا تر است نفوذ فلسفه تاریخ هگل است. مع‌هذا، علتش بیشترین است که مفسران او ماهیت خوانش الکساندر کوژو<sup>۴</sup> از هگل را تأیید می‌کنند: فراروایت هگلی معقول و موجه است؛ زیرا پیشاپیش هم‌سنخ با تبارشناسی‌ای نیست انگارانه و نیز نوعی ضد-فراروایت بوده است، زیرا آنچه فراروایت هگلی ترسیم کرده است عمل نفی و بازمضعف کردن نفی است به مفهوم از هم باز کردن تمام قیدوبندهای مخالف آزادی‌ای که از اساس بر خود استوار است.<sup>۵</sup> از این لحاظ، داستان نقل شده داستان‌رهای و آزاد کردن تدریجی امری است که آشوبگرانه ایجابی<sup>۶</sup> (پوزیتیو) است. اگرچه آن باعث شد که شلینگ در این باره روشن‌تر سخن بگوید و هگل خود به‌طور تحسین‌برانگیز ولی ناسازواری آرزو داشت با چنین قاعده‌ای، که هم‌صوری و هم‌دلخواهی بود، مخالفت کند. همچنین، درست است که تز «پایان تاریخ»، هنگامی که بازشناسی تام و متقابل استقلال یا خودمداری<sup>۷</sup> به ظهور می‌رسد، عاجز از فهم آن است که ستایش آزادی اصولاً برای تضمین ارزش چنین بازشناسی متقابلی در برابر تأیید ایجابی (پوزیتیو) یک آزادی خاص یا مجموعه‌ای خاص از آزادی‌ها به مثابه عالی‌ترین چیزهای قطعی ندارد. در نتیجه، تضمینی وجود ندارد که تاریخ ابتکار شومش را از سر نگیرد.

از این هم چشمگیرتر، اعتراضات چندی از جانب کسانی مطرح شده است که متأثر از نیچه‌گرایی چپ<sup>۸</sup> اند که ریشه در دهه ۱۹۶۰ دارد، و کتاب الهیات و نظریه اجتماعی

1. academic practice  
2. academic theory  
3. teleological progressivism

۴. Alexandre Kojève: فیلسوف و سیاست‌مدار فرانسوی [مترجم].

5. a radically self-grounded freedom  
6. positive  
7. autonomy  
8. left-Nietzscheanism

خود به وضوح از آن تأثیری ژرف پذیرفته است. این مخالفت تقریباً همیشه به این شکل بیان شده است که من برخطا بوده‌ام که این گفتار را حافظ نیست انگاری و «خشونت هستی‌شناختی» می‌دانم، بلکه این گفتار تنوع زندگی را تأیید کرده است و امکانات نامتناهی را برای انواع همزیستی با دیگران، با تصدیق کامل دگربودگی شان، فراهم کرده است. اگرچه در بازنگری، به نحو بارزتری، می‌توان دید که چگونه جریان نیچه‌ای چپ دائماً مجبور بوده است پوزیتیویسمی افراطی را که در صدد است فعالانه محتوای تفاوت «اساطیری» بی‌بنیاد را فراتر از مدارای صوری محض تأیید کند، با تلاشی مداوم برای باز-درج کردن<sup>۱</sup> شیوه‌ای از تسلیم و رضای صوری کانتی یا رواقی و توافق جمعی در مورد روندهای انتزاعی آشتی دهد. این امر در نهایت همان قدر در مورد دلوز درست است که به طرزی آشکارتر در مورد فوکو، دریدا، لیوتار و حتی بدیو درست است. بنابراین، این متفکران به دام تردید و تردد بین لیبرالیسم و پوزیتیویسم در افتاده‌اند.

از این لحاظ، توجه به این نکته مهم است که الهیات و نظریه اجتماعی به کرات اشاره می‌کند که متفکرانی که در اعتراضات مه ۱۹۶۸ شرکت کرده بودند اکنون در واقع به ملاپم‌تر کردن لحن شدید انتقادی و اخلاق ستیزی نیچه و هایدگرت‌مایل دارند. تلاش آن‌ها برای اینکه تشخیص‌های آن دو درباره نفوذ تاریخی قدرت خودسرانه را به سوی آرمان «رهایی» منحرف کنند هرگز حقیقتاً موجه و قابل قبول نبود. به علاوه، تحقیق اخیر درباره نیچه نشان می‌دهد که کل طرح او، به رغم همه چیز، طرحی به لحاظ سیاسی متعلق به جناح راست افراطی بوده است - حتی اگر نه طرحی نازی، که کهنه شده است، و نه حتی از هر لحاظ طرح نازی ابتدایی. بردگان او بردگانی واقعی نه تمثیلی بودند، مردان مقتدر او آریستوکرات‌های واقعی هرزه کم‌وبیش سنگ‌دل و به ظاهر بیش از همه محبوب زنان بودند. نیچه خشن همانا نیچه حقیقی بود و به رغم آن نیچه به راستی نقاد که پیامدهای این درک و دریافت را که «خداوند» و «نیکی» فقط ابداعات انسانی‌اند تا آخر دنبال کرد. پس، مشکل ما امروزه، در مقایسه با پنجاه سال پیش، آن است که اکنون بسی صادقانه‌تر آگاهیم که تیزهوش‌ترین متفکران مدرنیته به راستی سیاسی تعلق داشتند

---

1. discourse

2. re-inscribe

و نیز برخی از آن‌ها دست‌کم نوعی همدستی با نازیسم داشتند: ژوزف دو مستر (حتی چپ انتقادی روزبه‌روز بیشتر به او استناد می‌کنند)، آگوست کنت، دونوزو کورت، کارل اشمیت، فردریش نیچه، مارتین هایدگر، حتی لئواشترانس، زیرا این متفکران بودند که با صداقت تمام می‌خواستند پیامد مسئله برانگیز لیبرالیسم را با پوزیتیویسم، که پیش از این به آن اشاره کردم، رویه‌رو کنند. درحقیقت، به درستی می‌توان گفت که کنت به بهترین نحو به‌گفته‌ی ذات «پست مدرن» با این تصور دست یافت که عصر لیبرال «متافیزیکی» با قوانین و انتزاعات کلی و عام خود ناگزیر منتهی می‌شود به عصر اثباتی «پوزیتیو» امور واقع معلوم‌گوناگون، مناسب و اساطیر بازنگری شده و پاپ‌سالاری‌های نو یا احیاشده.

به این علت است که تأییدِ صادقانه‌تر و جدیدِ خصیصه‌ی راست افراطی سیاست نیچه، همان‌گونه که در مورد هایدگر چنین است، موجب عدم علاقه به اندیشه‌ی او، حتی از سوی چپ انتقادی، نمی‌شود. برعکس، این علاقه اکنون کمابیش شکلی دیگر به خود گرفته است: اول از همه گفته می‌شود که نیچه غالباً نظریه‌های لیبرال را به سوی نتایج منطقی‌شان می‌کشاند تا آن‌ها را واژگون کند، و همچنین اینکه نیچه در مخالفت سختش با سوسیالیسم (هدف واقعی و غایی خصومتش) به این نتیجه‌گیری کشیده می‌شود که سوسیالیسم مبتنی بر عمیق‌ترین میراث غربی افلاطون‌گرایی و مسیحیت است.<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد جدیدترین متفکران چپ، از جمله بدیو، ژیرک و نگری، در این امر هم عقیده‌اند که نیچه در این دریافت برحق بوده است و مارکس نتوانسته است اهمیت آن را کاملاً درک کند.

نگرش اخیر، که مخالف با تجدیدنظر در آرای نیچه است، به تصور من، آخرین رساله‌ی کتاب من درباره‌ی «تفاوت» را اکنون قابل فهم‌تر می‌کند. نخست، رادیکال‌ترین متفکر تفاوت هرگز مدعی چیزی نشده است جز آنچه در «هستی‌شناسی خشونت» ریشه دارد. دوم، او فلسفه‌اش را نخست برضد سوسیالیسم و در نتیجه برضد مسیحیت هدایت کرده است. این امر بدهتی خام به استراتژی مخالف من می‌دهد: دفاع از مسیحیت و بدین وسیله فراهم کردن دوباره‌ی مبنایی هستی‌شناختی و آخرت‌شناسانه برای امید داشتن به سوسیالیسم. اگرچه در همان حال روشن است که اشکالی وجود دارد، به نظر می‌رسد که من وجوه خاصی از رویکرد نیچه را قبول دارم: به عبارت دیگر، روش تبارشناسی و برداشتی از هستی‌شناسی تفاوت در نزد او.

در اینجا لازم است ملاحظات کلی تری را بیان کنم. خواننده دقیق خواهد فهمید که در طول این کتاب نگرش به «عقل سکولار» هرگز آن قدر که از ظاهر امر برمی آید منفی نیست، چه آن نه به مثابه آنچه در وهله اول خودش اعلان می کند که هست، یعنی امر سکولار، بلکه به مثابه ارتدادی مبدل و پنهانی با درجات مختلف، به مثابه شرک گرایی<sup>۱</sup> احیاشده و به مثابه نیست انگاری دینی دیده می شود. در هر مورد، نگرش من نمی تواند صرفاً در مخالفت با آن باشد، چه من مسیحیت کاتولیکی را محقق کننده بهترین تمایلات مشرکانه، الحاد را بزرگ نمایی یا کوچک نمایی حقیقت، و نیست انگاری را ادا و مضحکه می دانم، هم ادای این منظر مسیحی که ما از هیچ خلق می شویم و بنابراین هر آنچه متناهی است نامتعین است و هم به همان اندازه ادای این منظر به همین قیاس مسیحی که زیبایی نظم و سامان یافته به نحوی پارادکسی نامتناهی است. نتیجه می شود که در تمام این تحریف ها حقیقتی نهفته است و حتی اینکه، درست همان طور که ایرنائوس از والنتینوس چیزهای بسیاری می آموزد<sup>۲</sup>، این تحریف ها وجوه خاصی از درست کیشی یا طریقت درست را بهتر بسط می دهد، وجوهی که درست کیشی باید بعداً چاره ای برای آن ها بیندیشد.

بنابراین، به رغم این امر که من نوعی هستی شناسی کاتولیکی را در برابر لیبرالیسم، پوزیتیویسم، دیالکتیک و نیست انگاری می گذارم، تلاش من برای باز-اندیشی<sup>۳</sup> مسیحیت در زمان حاضر (وظیفه ای که برای متأله امروز، با توجه به تضعیف درازمدت و مسئله برانگیز مسیحیت و شکل های مسیحیت معاصر که به لحاظ ایدئولوژیکی کم و بیش متضادند، بدبختانه شدت یافته است) به تازگی برجسب هریک از این چهار جریان را خورده است. در مورد لیبرالیسم، نیازی مداوم به صلحی صرفاً «قراردادی» را، که به طور تصوری<sup>۴</sup> روبه کاهش است، در برابر صلح واقعی بر مبنای اجماع و مبادله هدیه،

1. paganism

۲. ایرنائوس (Irenaeus): نخستین متأله بزرگ کاتولیک است که نگرشی مخالف با بدعت گنوسی و مؤسس آن، والنتینوس (Valentinus)، داشت و آثاری در رد آنان دارد که باعث شد پژوهشگران مدرن برای تحقیق درباره بدعت گنوسی، که آثاری از آن ها به علت نابودی شان توسط کلیسای کاتولیک تا این اواخر کشف نشده بود، به نوشته های ایرنائوس مراجعه کنند، چه او نظرات اولیه گنوسی را به خوبی خلاصه کرده بود [مترجم].

3. re-imagine

4. ideally

به وضوح تصدیق می‌کنم. <sup>۸</sup> به علاوه، مکتب رواقی را به منزله لیبرالیسم نخستین مطرح می‌کنم و تأکید می‌کنم که رویکردی مسیحی به اخلاق و جامعه (همان‌طور که می‌توان در نزد پولس رسول چنین رویکردی را مشاهده کرد)، درحقیقت، چیزی به مکتب رواقی بدهکار است. من به سادگی مسیحیت را با فضیلت و سعادت‌گرایی<sup>۱</sup> افلاطونی-ارسطویی یک‌کاسه نمی‌کنم، بلکه به جای آن می‌گویم که مسیحیت نوعی رویکرد پسا-لیبرال عرضه می‌کند که برپاداش و ارتباطی شورانگیز تأکید می‌کند که در فاصله معینی هم از پرورش عُلویت شخصی و هم از وظیفه «مدرن-رواقی» مراعات دیگری را کردن قرار دارد. <sup>۹</sup> نظر من، به تبعیت از مکینتایر، این است که افلاطون تا حدی چنین منظر «پسا-لیبرال»ی را در واکنش به سوفسطاییان پیش‌بینی کرده است.

در مورد «پوزیتیویسم» اعلام می‌کنم که آن پدیداری پسا-مسیحی است که حاوی عناصر بسیاری از مسیحیت تحریف شده است. این عناصر عبارت‌اند از یکسان گرفتن خیر با وجود؛ قدرت و اثباتی بودن (پوزیتیویته)؛ جست‌وجوی نظم اجتماعی «هماهنگ» و بدون چالش و رقابت‌گری؛ برکشیدن امر جزئی به فراتر از امر کلی؛ این دریافت که عقل در فداکاری جمعی آغاز می‌شود و هرگز نمی‌تواند به راستی آن را پشت سر نهد؛ (گاه) این تصدیق غیرنام‌گرایانه (غیرنومینالیستی) که «امور واقع‌کلی» گنگ و روابط تقلیل‌ناپذیر وجود دارند و امتناع از این تظاهر که ما می‌توانیم با اطمینان فراسوی داده‌ای بودن ظواهر را نمودها را ببینیم (به گفته برنتانو، پدیدارشناسی فرزند پوزیتیویسم است). پس، تأنجا که این ویژگی‌ها درون سنت جامعه‌شناختی یافت می‌شوند، معلوم است که من از این سنت می‌آموزم. جامعه‌شناسی، منزه از متافیزیک سکولار که من آن را دوباره مطرح می‌کنم، سهمی در نوشتن تاریخ دارد و آن عبارت بوده است از تأکیدی ضروری بر امر هم‌زمان و امر جغرافیایی، و سهم جامعه‌شناسی در اخلاق اجتماعی عبارت بوده است از نفی تصویری صرفاً قراردادی‌گرایانه از جامعه ایدئال.

در مورد «دیالکتیک» اذعان می‌کنم که در کار هگل تلاش پسا-رنسانسی صحیحی برای ادغام الهیات و فلسفه در حول شرحی از تاریخ و تحول خلاقانه روح انسانی وجود دارد: درحقیقت، الهیات و نظریه اجتماعی نوعی تلاش ابتدایی برای تغییر دادن هگل

1. eudemonism

به شیوه‌ای غیرگنوسی (غیرعرفانی) است، شیوه‌ای که منکر وضوح عقلی هگلی است و خلقت را همان هبوط نمی‌داند. و اگرچه می‌گویم که منطق غایی تاریخ دیالکتیکی نیست و نیز فرایندهای دیالکتیکی هرگز تماماً ضروری نمی‌شوند، اعتراف می‌کنم که تحولات تاریخی خاصی می‌توانند از منظر دیالکتیکی فهمیده شوند، به طوری که وجوهی از فراروایت خود من، درحقیقت، همان‌طور که ژوان ویلامز اشاره کرده است، به نحوی واضح دیالکتیکی است.<sup>۱۱</sup>

سرانجام، در بازگشت به مسئله «تفاوت»، من از تأکیدی که آن بر پوزیتیویسم می‌کند استقبال می‌کنم، چه از بیشتر آنچه از نام‌گرایی<sup>۱</sup>، عقل‌گرایی و تاریخ‌ستیزی در پوزیتیویسم باقی مانده است دوری می‌جوید: اکنون آنچه «اثباتی» است انواع رژیم‌ها و داستان‌های بی‌پایه قدرت است. ولی من می‌گویم که فقط مسیحیت کاتولیکی می‌تواند کاملاً «اثباتی» باشد، چه هر شر و خشونت را از آنجا که نفی و سلب است محرومیت می‌داند. این امر امکان بنیادی‌ترین پلورالیسم مدرنی را که در ذهن می‌گنجد فراهم می‌کند؛ یعنی اینکه تفاوت‌های محصل یا اثباتی، تا آنجا که همگی مثال‌های خیرند (وضعیتی که البته هیچ‌گاه در دوران هبوط کاملاً تحقق نمی‌یابد)، باید به آن دلیل مانند هم به نحوی هماهنگ باشند که فراتر از توافق صرف لیبرالی بروند، یعنی توافقی که بر سر توافق نکردن است. در این صورت، یک تبارشناسی متضاد با تبارشناسی نیچه (مانند آنچه پیش از این آگوستین و ویکو طراحی کردند) امکان‌پذیر می‌شود: نه فقط ماجرای نظامی ترفندها و پیروزی‌های قدرت خودسرانه روایت می‌شود، بلکه گسست پیوسته و گاه قطعی و سرنوشت‌ساز این داستان نیز به واسطه موارد بازتاب قدرت تام و تمام نامتناهی و صلح‌آمیزی روایت می‌شود که همانا عبارت از خیر است در کارهای نیک محدود و نیز امکان همزیستی<sup>۲</sup> ضروری‌شان.

ولی چگونه باید میان دو استراتژی تبارشناختی بدیل دست به انتخاب زد؟ چنین به نظر می‌آید که مدعای کتاب من این است که دلیلی برای چنین انتخابی وجود ندارد. ولی در آن صورت، همان‌طور که گوین هاینم و دیگران با هوشیاری خاطر نشان ساخته‌اند،

---

1. nominalism  
2. compossibility



آیا فرا-گفتاری از نا-عقل<sup>۱</sup> آشوبگرانه (آنارشیک) و، بنابراین، نیست انگارانه وجود ندارد که فراسوی حتی فراروایت من از آن دو شهر و هستی‌شناسی من از تفاوت صلح‌آمیز قرار گیرد؟ آن‌ها حق دارند که توضیح بخواهند.<sup>۱۳</sup>

این امر دو صورت به خود می‌گیرد. نخست، از دیدگاه هستی‌شناسی من، «انتخاب» قیاس صلح‌آمیز و فراروایت آگوستینی واقعاً تصمیمی بی‌پایه و بی‌دلیل نیست، بلکه «دیدن» امر به راستی مطلوب است به کمک عقل به راستی طالب. با این همه، صورت دوم توضیح مذکور شیوه دفاعی محدود و خاصی را به دست می‌دهد (شیوه‌ای که من هرگز آن را رد نکرده‌ام). درست همان‌طور که می‌توانم به ترجیح انسانی تازه شکل‌گرفته کنونی برای صلح در مقابل خشونت تشبث جویم که هم (از نظرگاه متافیزیکی من) فطری است و هم چیزی پسامسیحی در آن باقی مانده است، به همان ترتیب هم می‌توانم به سوگیری خاصی نسبت به عقل، و نه بی‌عقلی<sup>۲</sup>، که به دلایل مشابهی حضور دارد، تشبث جویم. علت این امر آن است که بینش نیست‌انگارانه از عقل واقع‌بین بی‌عاطفه که اجازه داشتن جایگاه و شأنی را که از نظر هستی‌شناختی فاش‌کننده است به «حالات» اروس (شهوت)، اضطراب، خستگی، اعتماد، واکنش شعری، ایمان، امید، نیکوکاری و مانند آن نمی‌دهد. نتیجه می‌گیرد که، در نهایت، همه چیز به نحو غیرقابل‌درکی از عدم سرچشمه گرفته است و گذشته از این، عدم<sup>۳</sup> غایبی واقعی فقط بر اثر تنوع ناموجه همه چیز<sup>۴</sup> «وجود دارد»، که آن نیز دائماً سرشت واهی و فرعی پوچی خود را چون نوعی سرپوش گذاشتن فاش می‌کند. نیست‌انگاری به این ترتیب مجبور است شکل یگانه‌گرایی<sup>۵</sup> عارفانه را به خود بگیرد. و همین امر در مورد نیست‌انگاری در مقام هستی‌شناسی تفاوت، که بدون ایهام است، صادق است: در اینجا تفاوت، به مثابه [چیزی] اصیل<sup>۶</sup>، باید از تفاوت‌گذاری خود به خود پیوسته<sup>۷</sup> ای‌نشئت گیرد که در آن،

---

1. non-reason  
 2. unreason  
 3. nothing  
 4. the all  
 5. monism  
 6. original  
 7. a continuous auto-differentiation

درست به این علت که احد<sup>۱</sup> هیچ‌گاه خود واحد<sup>۲</sup>ش نیست، حتی در تنزلِ مقدرش بیش از همه چیره است. می‌توان این متافیزیک را به کامل شدن دیالکتیک عرفانی (گنوسی) هگل تعبیر کرد، درست همان طورکه، برعکس، می‌توان متافیزیک هگل را پیشاپیش به یک نیست‌انگاری تعبیر کرد (همان‌گونه که او خود گاه آن را چنین می‌نامد) که در آن این همانی نهایی فقط در مقام ایجادِ نامتناهی آنچه بدون وساطت از تفاوت بی معنی<sup>۳</sup> باقی مانده است واقعی است (همان طورکه اسلاوی ژیزک اشاره کرده است).<sup>۴</sup>

ولی نیست‌انگاری، هر طور ارائه شود، منتهی شدن «عقل محض» (عقل در حالت التفات سرد و بی تفاوتش)، نه فقط به پوچی یا به خشونت هستی‌شناختی، بلکه به سلطه هستی‌شناختی بی معنایی یا بی عقلی نیز هست. این درحقیقت گره اصلی تراژیک نیچه است: عقل غربی به راستی صادق درمی‌یابد که خود عقل فقط فرافکنی مذبحخانه انسانی است.

بنابراین، در مقابل، می‌توان گفت چشم‌اندازی کاتولیکی نه فقط سوگیری انسانی به سمت صلح و نظم، بلکه سوگیری انسانی به سمت عقل را نیز نجات می‌دهد. عقل، از نظر سنت کاتولیکی، «تا آخر راه را می‌رود» با امر نامتناهی سازگار است و در پس خود چیزی از آشوب و هاویه (خائوس) بر جا نمی‌گذارد. به این علت، «عقل‌گرایی» کامل فقط با اسطوره (mythos) انجیلی پیوند دارد. پس، نتیجه می‌شود که «انتخاب» فراروایت آگوستینی و هستی‌شناسی آگوستینی صلح همچنین «برگزیدن عقل» است، تحقق بخشیدن به سوگیری محوناشدنی ذهن انسانی به سمت معناست (که شاید صرفاً عَرَضی از حیوانیت<sup>۴</sup> ما باشد) از این لحاظ که فقط این انتخاب به شخص امکان می‌دهد که بگوید عقل به لحاظ هستی‌شناختی حد نهایی است - اینکه درحقیقت دلیلی نهایی برای چیزها وجود دارد، دلیلی برای وجود به معنای دقیق کلمه. و با این همه، نجات دادن نمودهای عقل به این شکل نیازمند آن است که کاستی عقل با میل حقیقی و ایمان، که از جمله شامل میل به عقل نامتناهی و ایمان به آن است، جبران شود. در مقابل آن،

1. the One

2. its unified self

3. the infinite production of an unmediated residue of meaningless difference

4. an accident of our animality

ماندن با عقل تنها به معنای (همان طور که نیچه به درستی تصور می‌کرد) برگزیدن بی‌عقلی از آب درمی‌آید. برای توجیه آن می‌توان گفت که به مفهومی ژرف برگزیدن بی‌عقلی غیرمنطقی است... و با این همه، اگر کسی این گزینش را کرد، برهان سراسری که سوگیرانه نباشد وجود ندارد که بتواند با چنین ترجیح سرنوشت‌سازی مخالفت و ضدیت کند.<sup>۱۵</sup>

امیدوارم گریزی که در بالا زدم روشن کند که چرا من استفاده از تبارشناسی بر ضد خود نیچه را مغتنم می‌دانم. بر همین قیاس، رابطه من با ستایش نیچه از قدرت رابطه‌ای پیچیده است؛ از یک سو من با مفهوم قوت نهفته در ضعف، که متعلق به داستایفسکی است، به جنگ این ستایش می‌روم (یک درگیری نظری که به بهترین نحو در فرم نمایشی (دراماتیک) توسط جان کوپرپویز در رمان بزرگش، گرگ تنگه سولنت (Wolf Solent) بیان می‌شود). از آنجا که ما مخلوقیم، پذیرفته شده‌ایم، حتی از آن رو که خودمان هستیم، در نزد خود. <sup>۱</sup> به همین قیاس، برای اینکه قدرت خود را اعمال کنیم، نخست باید حساس و ملتفت باشیم، که این خود همواره متضمن در معرض خطر، شکست و سوءتفسیر تراژیک قرار داشتن کارهای مخاطره‌آمیز خاص خودمان از سوی دیگران است (همان طور که ژوان ویلامز بارها در الهیاتش بر آن تأکید کرده است). این نیست که نتوان از نفی کردن اجتناب کرد، اما باید دانست که نفی کردن همواره کارش به مراتب نازل آفرینش می‌کشد. این وضعیت فاش می‌کند که قدرت، خود، دارای پیش‌شرطی از حیث پذیرندگی نسبی است که می‌تواند در حقیقت به این معنا باشد که، بنا به تعلیم انجیل، «ناتوانان» اند که سرانجام، به دلایل عمدتاً غیرنیچه‌ای، معلوم خواهد شد که نیرومندند.

از سوی دیگر، درست به این علت که قابلیت پذیرش از نظر ما به لحاظ هستی‌شناختی قابلیت ازلی است، آغاز آن نمی‌تواند همچون منفعل بودن به معنای متداول آن باشد: از آنجا که من تماماً پذیرفته شده‌ام، حتی در مقام یک من، «من» آغازینی وجود ندارد که بتواند سوژه انفعال باشد. بنابراین، پذیرش از آغاز فعالانه و ایجابی است

1. Since we are created, we are received, even as ourselves, before ourselves.

و این وضعیت هستی‌شناختی به لحاظ موجودی<sup>۱</sup> در عالی‌ترین التفات ما به دیگران بازتاب می‌یابد. از آنجاکه ما نمی‌توانیم در جایگاه آن‌ها باشیم مگر آنکه به دروغ همدلی کاملی را به آن‌ها وانمود کنیم، همدلی‌ای که در نهان در صدد جابه‌جا کردن آن‌هاست، پس التفات حقیقی ما، فراتر از این، فاصله‌ای را می‌سازد که یک بین<sup>۲</sup> است، به قسمی که به واسطه واکنشی خلاقانه، با دقت تمام، با چشم‌انداز خاص خود همدلی می‌کنیم. از این طریق، عمل هم‌بستگی به ذات خود، به لحاظ امکان همزیستی مشترک آن‌ها، هم قدرت دیگران و هم آن‌ها را ارتقا می‌دهد. این چشم‌انداز اسپینوزایی و لایب‌نیتسی، که نهایتاً برگرفته از اسکوتوس است (که با وجود این، به عقیده من، محتاج زمینه هستی‌شناختی خلقت از عدم<sup>۳</sup> و نسبی بودن تومیسستی واقعی به همراه تقدم قیاس است که تقدمی مخلوق<sup>۴</sup> است)، جهت اشاره‌اش بیشتر به سوی همخوانی با تأیید نیچه‌ای قدرت است. این وجهی از موضع‌گیری من است که بعد از الهیات و نظریه اجتماعی در کتاب‌های دیگرم تفصیل داده شده است<sup>۵</sup>، زیرا اگر، همان‌طور که برای حقیقت کاتولیکی خیریکسره اثباتی (پوزیتیو) باشد [از صفات ثبوتیه باشد]، آنگاه در حقیقت قدرت از آن‌رو که قدرت است در غنا و وفور پایان‌ناپذیر اصیل خود نفس خیر است: تا آنجاکه آن شراست، ناتوانی است، البته به مفهومی نهایی از محدودیت غیر ضروری کاذب که جنبه هستی‌شناختی دارد و نه به معنای قابلیت پذیرندگی، و یا دچار شرشدنی که به منظور غلبه بر آن تحمل شده است. (در جهانی هابط‌شده این رنج بردن از محدودیت‌ها و چشم‌پوشی از سر فداکاری در مقابل نادر بودن شر در حقیقت تنها راه ما برای طلب دوباره خوشی حقیقی و غنا و صلح اصیل است. با وجود این، می‌خواهم بر نامه‌خوانی بین رنج و خطری تأکید کنم که همیشه در کمین ترجیح دادن رنج بر شفا در مسیحیت است: منظور از بخشیدن و رنج کشیدن به خاطر دیگران «از روی خیرخواهی»، همان‌طور که پولس قدیس به طور تلویحی می‌گوید، نه فقط بر طرف کردن نیاز است، بلکه به هنگام بر طرف کردن این نیاز با طلبیدن و بازگرداندن تعاون و پاداش لذت‌گرایانه مقدم بر هر نیازی است.)

1. ontically

2. between

3. ex nihilo

4. a created primacy of analogy

پولس قدیس، از آنجا که تصور نوع جدیدی از فضیلت «بخشش» را در سر داشت که به طرزی غیرواکنشی به واسطه غنا و وفور قدرت عمل می‌کرد، همان‌طور که آلن بدیو خاطرنشان کرده است، پیشاپیش بیشتر از نیچه نیچه‌ای بوده است.<sup>۱۸</sup> او این ایده را رد می‌کرد که خیر با «مقاومتی» ضعیف در برابر شر آغاز می‌شود (برای همین است که، از نظر او، قانون طبیعی (nomos) نمی‌تواند رستگار کند)، در حالی که نیچه نتوانست بفهمد که حتی تأیید برتری اقویا بر گله ضعیفا نحوه‌ای از مقاومتی «ضعیف» در برابر ضعف بوده است. پولس قدیس در عین حال دریافت که متافیزیک حقیقی قدرت باید موجب اولویت صلح تهدید نشده (unthreatened) و اولویت امر جمعی بر امر فردی شود، زیرا فقط یک قابلیت پذیرندگی «ضعیف» متقابل قوت واقعی مشترکی را خواهد ساخت. به این ترتیب، رابطه این کتاب با نیچه و کسانی که فکر او را شرح و بسط می‌دهند رابطه‌ای مهم و اساسی است، نه چندان به این علت که آن‌ها چیزی کلاً نو و «پست مدرن» را ارائه می‌دهند، بلکه به این علت که سه رشته پسامسیحی لیبرالیسم، پوزیتیویسم و دیالکتیک در اینجا به اوج سرنوشت ساز خود می‌رسند (از جمله آنچه ناگزیر از نفی مضاعف یا نفی در نفی باقی می‌ماند که همانا دوام دیالکتیک در قلمرو نیست‌انگاری است) و رقیب خود مسیحیت و نیز فرزند مدرنش، سوسیالیسم، می‌شوند.

این آخری (سوسیالیسم) را من، در بهترین حالتش، جست‌وجوی مشروع بیشتر برای دریافتن ابعاد نهفته در سنت مسیحی قرون وسطایی تعبیر می‌کنم، اما به تعبیری فارغ از فلسفه غالب مدرن که در معنای واحد، تصور، ثنویت نفس/بدن، هستی‌شناسی (الهیات هستی)، جداسازی بدون ایهام میان علیت الهی و علیت مخلوق و استعلا باوری ریشه دارد. نهفتگی‌ها به جایگاه شایسته عوام، امر جمعی، کار، جنسیت، هنرها، زبان، قلمرو مادی و تاریخ مربوط می‌شوند. من اکنون (به پیروی از بینش‌های تاریخی سوسیالیست‌های مسیحی، سرگیوس بولگاکف و استانیسلاس برتون)<sup>۱۹</sup> منشأ ردپاهایی را با چنین علایقی نه فقط در آگوستین بلکه در پروکولوس، مشرک نوافلاطونی، نیز می‌بینم، در حالی که اکنون فلوطین را، از طریق ابن سینا (که نفوذش سپس به اسکوتوس، هنری گنتی و غیره و در نهایت به کانت می‌رسد)، جد نهایی «کارنامه اصلی» مدرنیته تلقی می‌کنم.<sup>۲۰</sup> از این رو، به نظر من «مدرنیته‌ای بدیل» (که بسیار مدرن‌تر است از دفاع ذاتاً وحشت زده دکارتی/کانتی جزمی و آمرانه از دژ سوپرکتیو درونی در برابر شکاکیت تاریخی)

وجه جادویی<sup>۱</sup> نوافلاطون‌گرایی‌ای را بسط داده است که به دست دیونوسوس و ماکزیموس جامه مسیحیت به تن کرده است.<sup>۲</sup> این وجه توجه بیشتری به زمان، ماده، ساخت هنری و مناسک داشت و نه به روی آوردن «به درون» که نهایتاً با دست کشیدن نسبی فلوطین از خاطره افلاطونی<sup>۳</sup> مثل پا به عرصه وجود گذاشت، که خود نیازمند «جرقه»‌هایی موقتی است که به نفع عقب‌نشینی به فهم روانی همیشه در حال کمون است. این عقب‌نشینی به این فرض غیرافلاطونی‌اش مربوط بود که بُعدی از نفس انسانی وجود دارد که به زمان و مکان «نزل نمی‌کند».<sup>۴</sup> (علی‌رغم سخن آگوستین درباره روی آوردن به درون، من تصور می‌کنم او در آموزه اشراق<sup>۵</sup> خود اقداماتی مشابه با اقدامات پروکلوس نسبت به فلوطین، نه اقداماتی ذاتاً فلوطینی، انجام داده است.)<sup>۶</sup> برداشتی تومیستی و وجوهی از آمیزه چشم‌اندازهای دومینیکی و به‌نحو مؤکدتری جادویی (از جمله هرمسی و کابالیستی) متعلق به پیکودلا میراندولا و نیکلاس کوزایی را می‌توان جدیداً درون این شاکله جمع کرد.<sup>۷</sup> درحقیقت، وسوسه‌کننده است (گرچه بی‌شک، به‌طور گسترده‌ای نسبت به تمایلات الهیاتی مراتب دینی، که تنوع درونی دارند، بیش‌ازحد ساده‌انگارانه است) که مدرنیته فکری «فلوطینی» بالفعل خود را «فرانسیسی» هم بنامیم و مدرنیته سایه‌ای «پروکلوسی» را هم «دومینیکی» (اگر اصرار ورزیم که مکتب نومدرسی دومینیکی ذاتاً آلوده به اسکوتیسم بوده است).

این تقابل همچنین به من امکان استفاده از تبارشناسی‌ای اصلاح‌شده را می‌دهد برای آنکه ساخت‌گرایی «درونی» و «ایدئالیستی» مدرن اما محافظه‌کارانه، یعنی ساخت‌گرایی نموده‌ها به یاری اندیشه، را از ساخت‌گرایی مدرن سایه<sup>۸</sup> اما ساخت‌گرایی بیرونی رادیکال‌تر و «رنالیستی»‌تر، ساخت‌گرایی فرهنگی و تا حدی طبیعت به‌واسطه وحدت بدنی-روانی انسانی، به‌نحو اصولی و منسجمی تمیزدهم. به‌لحاظ منشأ و مبدأ غایی‌شان اولی «فلوطینی» و دومی «پروکلوسی» است، اگرچه تضاد میان این دو متفکر در واقعیت بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که این تضاد بر آن دلالت می‌کند.

---

1. theurgic

2. doctrine of illumination

3. shadow-modern

این تلقی که پایه سوسیالیسم باید در بینشی افلاطونی، جادویی و مسیحی (همچنین می‌توان توماس مور، توماسو کامپانلا و ژان آموس کمنیوس را از این حیث در نظر گرفت) گذاشته شود هرچه بیشتر توسط چپ سکولار مطرح می‌شود. پیش از این، مرحوم گیلیان رُز در مرحله پایانی عمرش این برداشت را اعلام کرده بود، و اخیراً آلن بدیو و تا حدی، اسلوی ژیتک و جورجیو آگامبن، اگرچه به شکلی الحادی و مسئله‌برانگیز بر آن تأکید کرده‌اند. به نحوی خاص، میان تمام این متفکران و تزه‌های الهیات و نظریه اجتماعی توافقی بسیار بیشتری در لحن و طنین آوا وجود دارد تا آنچه در مورد متفکران متعلق به تفریق استعلایی صادق است. این متفکران آخری، و مخصوصاً مقلدان (epigones) مسیحی‌شان، با صدای بلند اعلام کرده‌اند که پست‌مدرنیته هر مفهومی از یک «فراروایت» را غیرممکن می‌کند.<sup>۳۳</sup> گاوین هایمن متأله، با هوشمندی بسیار بیشتر، این گفته مرا پذیرفته است که هنوز فراروایتی نیست انگارانه وجود دارد (مثلاً، تبارشناسی اخلاق)، ولی سپس درباره یک سردرگمی یا گره ناگشودنی (aporia) بحث و گفت‌وگو می‌کند: فراروایتی یگانه باید وجود داشته باشد/ نمی‌تواند وجود داشته باشد.<sup>۳۴</sup> نتیجه آن چنین می‌شود که رقابتی بی‌پایان را میان فراروایت‌ها اعلام کنیم. اما چنین چیزی غیرقابل تصور است: این البته چالش‌برانگیز است و هیچ‌یک از مدافعان فراروایتی یگانه صدق فراروایت‌های دیگر را به‌طور جدی نمی‌پذیرد. درحقیقت، باید سرگردانی «بازیگوشانه» ای (ولی این بازی با پول و اسلحه انجام می‌شود) میان این داستان‌های بزرگ وجود داشته باشد که یک بار دیگر حاکی از آن است که در واقع فقط یک فراروایت و هستی‌شناسی نیست انگارانه یگانه از خشونت وجود دارد.

در مقابل این بحث، می‌توان نخست خاطر نشان ساخت که فراروایت‌های آگوستینی و نیچه‌ای کاملاً متمایز از هم نیستند. عدم توافقی آینه‌ای آن‌ها حاکی از توافق درباره بسیاری از واقعیت‌ها حتی بیشتر واقعیت‌هاست، ولو آنکه عدم توافق در تفسیر قطعاً شامل بحث و مناقشه در باب امور واقع هم باشد. نقل قول‌های گاوین هایمن از قطعه‌هایی که نیچه بر سوبژکتیویته دیدگاهش اصرار می‌ورزد در واقع بیشتر مربوط به تفسیر تبارشناسی است تا خود تبارشناسی (بیشتر مربوط به کتاب سوم از تبارشناسی اخلاق).<sup>۳۵</sup>

۱. mirroring disagreement. عدم توافقی که آینه‌وار در هم بازتاب دارد [مترجم].

در اینجا می‌خواهم تأکید کنم که برداشت خود من از فراروایت آگوستینی، در حالی که بافت یکدستی از امرواقع و تفسیر است، باز هم در مقام شرحی قابل بحث از تاریخ واقعی بالفعل مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان امور واقع، دلایل، احتمالات و اعتقادات را هم له و هم علیه آن برانگیخت. داستان من فقط به این معنا «داستان» است که مضاعف کردن انعکاسی آن داستان زیسته‌ای (ساخته‌های انسان؛ ساخته‌های انسانیت) است که خود تاریخ ساخته شده<sup>۲</sup> را تألیف می‌کند.<sup>۳۷</sup>

ولی تأملات تازه ترچپ سکولار (آن‌گونه که عمدتاً توسط بدیو و درعین حال توسط پیتر هالوارد عرضه شده است) حاکی از پذیرش عام این بحث است که فلسفه تفاوت فقط رقابت یا جدالی (agon) اجتماعی را تثبیت می‌کند و بنابراین با سرمایه‌داری اخیر سازگار است.<sup>۳۸</sup> به همین قیاس، نیست‌انگاری و درون‌بود‌انگاری آن همیشه هم‌زمان هم یگانه‌گرا و هم دوگانه‌گراست، زیرا اگر تفاوت اصیل و بدون ابهام باشد، آنگاه این لغزاندن (گلیساندو)<sup>۳</sup> غیرارتباطی بیانگر یک واحد (unum) استعلایی مسئله‌برانگیز<sup>۴</sup> است که مسبب سلسله‌ای از شکست‌های لازم ولی ناخوشایند در دستیابی<sup>۵</sup> به گوناگونی پیوسته محض است (که این غیرممکن است). تفاوت از این رهگذر جهان‌های «حضور» و «تصویر» را در مقابل دنیای خوب ولی دست‌نیافتنی یا همواره به تعویق افتاده (به علت «فعلیت نداشتن» آن) تفاوت مطلق، موهبت صرف، آن کاملاً دیگری<sup>۶</sup> یا هر چیزی برپا می‌دارد.<sup>۳۹</sup> این ثنویت یا دوگانه‌گرایی سرسخت، که حتی در مراحل اولیه اش مانوی است، می‌تواند باعث تقویت سیاست لیبرالی با ژست از خودراضی شده آن شود، ولی نه سیاستی که تلاش می‌کند شکل جدیدی از اجتماع عادلانه را گرد خیر عام مقبولی بسازد؛ چنین امر خطیری در عوض، همان‌طور که پیتر هالوارد می‌گوید، نیازمند یک هستی‌شناسی رابطه و میانجی‌گری است، یک هستی‌شناسی بین (metaxu)؛ نه واقعاً آنچه در آرای هگل است، آن‌گونه که ویلیام دزمووند استادانه بیان کرده است)،

1. the 'lived fiction'

2. enacted

۳. glissando: خزش سریع بالارونده یا پایین‌رونده میان نت‌ها [مترجم].

4. the non-relational expressive glissando of a problematic transcendental Unum

5. failures-to-attain

6. the wholly other



«بین» واحد و کثیر،<sup>۱</sup> دقیقاً یک «هستی‌شناسی قیاسی» افلاطونی، نوافلاطونی و کاتولیکی، همان‌طور که کتاب من ادعا کرده است. ولی بحث کامل در دفاع از نوعی برداشت به‌راستی الهیاتی و رئالیستی از این دعاوی و اشارات موکول به بعد است و در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت.

با وجود این، قضیه این است که اگر اصلاً بخواهیم امیدی سیاسی حفظ شود و تداوم یابد، نیازی به گفتاری کلی و جهان‌شمول تشخیص داده می‌شود. در همان حال، آنان که منتقد لیبرالیسم باقی می‌مانند همچنان این درس نیچه را فرا گرفته‌اند که اشتیاق به کلی‌گرایی یا جهان‌شمولی<sup>۲</sup> به معنای دقیق کلمه به‌طور تصادفی و به‌لحاظ تاریخی در افلاطون‌گرایی، آن انجیل‌عبری و مسیحیت، ریشه دارد. این بینش است که اصلاً مانع هرگونه بازگشتی به جهان‌شمولی عقلانی «روشنگری» است، پنداری که حالا به‌واسطه چاره‌اندیشی خیالی پست‌مدرنیست‌ها به‌طور مخاطره‌انگیزی فراموش شده است. به جای آن، تحقیق جدی پساسکولار اخیر، و نه نومدرن، در مورد ویژگی متناقض تعهد اروپایی به امر کلی و جهان‌شمول شروع شده است.<sup>۳</sup>

امیدوارم که الهیات و نظریه اجتماعی بتواند همچنان سهمی در ادای این وظیفه خطیر داشته باشد. با این همه، منتقدان به‌درستی خواستار شرح و توضیح دقیق منظور من از هستی‌شناسی قیاسی صلح شده‌اند که همچنین هستی‌شناسی مشارکت «خلقت» در خلاقیت الهی است.

زیرا به نظر می‌رسد در اینجا در یک زمان دو راه پیش روی من است: یکی فراخوانی بازگشتی به امر پیشامدرن قبل از ۱۳۰۰، ولی دیگری توسل به اکسپرسیویسم رمانتیک مدرن و فوق‌ساخت‌گرایی<sup>۳</sup> «پست‌مدرن». شاید در اصل به این دلیل است که واکنش‌ها به کار من نیز دو شکل متضاد به خود گرفته‌اند؛ یک واکنش‌گرایی به آن دارد که موضع خود مرا بیش از حد «پوزیتیویستی» تلقی کند، در حالی که دیگری گرایش دارد آن را به درجات بسیار بیشتر «لیبرال» تلقی کند.

1. the one and the many

2. universalism

3. ultraconstructivism

بنابراین، از یک سو مرا دستخوش حسرت گذشته (نوستالژیک) تصور می‌کنند، خواهان برگشت به گذشته، به اجتماع اندام‌وار (ارگانیک) ایستا و همچنین ایمان‌گرا تصور می‌کنند: مدعی خودسروخشن دعاوی سلطه‌گرایانه (هژمونیک) یک شکل‌بندی فرهنگی «ثبوتی یا اثباتی» خاص، یعنی مسیحیت، در برابر دعاوی دیگران. می‌گویند که من می‌خواهم کل فلسفه را ذیل گفتار الهیاتی اثباتی بگنجانم و اینکه از نظر سیاسی نظم دین‌سالارنویسی را ترجیح می‌دهم.<sup>۴۴</sup>

از سوی دیگر، مفسران دیگر مرا بیش از حد مدرن می‌پندارند: یعنی کسی که به دنبال رهایی غایی تمام آزادی‌های بیانگر مراتب انسانی است، براساس ایمان اتوپایی خطرناکی (باز هم روسویی و مارکسیستی) به امکان همزیستی آن آزادی‌ها. در این مورد، مرا همچنین بسیار بیش از حد عقل‌گرا تصور می‌کنند: به مثابه تقلیل‌دهنده مفهوم وحی به رخداد عقلانی و تاریخی درونی و ذاتی، و تهی‌کننده صوری محتوای عینی مسیح‌شناسی و کلیساشناسی به زبان مشخصاً «لیبرال».<sup>۴۵</sup>

گاه می‌گویند که من به نحوی آشفته و گسیخته یا به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به هر دوی این راه‌ها هم‌زمان گرایش دارم. در اینجا باید بگویم که من اتهام «لیبرال» بودن دوم را استادانه‌تر و موجه‌تر از اتهام اول و برجسب «اثباتی» زدن به بنده می‌دانم، اگرچه هر دو اتهام را انکار می‌کنم؛ زیرا درحالی‌که «به‌طور ثبوتی یا اثباتی» مسیحیت کاتولیکی را به مثابه تنها حقیقت نهایی و کلی معرفی می‌کنم، به روشنی تمام مکتب کاتولیک را با ضوابط «لیبرال» در نظر می‌گیرم، اگر منظور از «لیبرال» بلندنظری، گشودگی و همه‌شمولی باشد.

با وجود این، هر دو دسته از منتقدان حق دارند که قدری آشفستگی در این مورد را تمیز دهند که چگونه عناصر «پیشامدرن» و «پسامدرن» در این کتاب و کار من در کل به یکدیگر تعلق دارند. در اینجا جای آن نیست که شرحی کاملاً رضایت‌بخش از این امر داده شود، ولی دست‌کم می‌توانم نشانه‌هایی را ارائه دهم.

نخست، در پی الهیات جدید (nouvelle théologie)، ولی باز هم محکم‌تر از آن، ادعا می‌کنم که واقعاً دو گفتار متفاوت فلسفه و الهیات از نظر آباء کلیسا وجود نداشته است و نیز اینکه این امر خود ناشی از عدم وضوح مفهومی‌ای نبوده است که بعداً در قرون وسطا کشف شد. از نظر آگوستین، چنین نیست که «ایمان جویای فهم است»،

بلکه در عوض این است که هر شناختی، به برکت ایمان، جوای حکمت است.<sup>۴۶</sup> او حیث زمانی شناخت را، که افلاطون‌گرایی پیشاپیش به شیوه طرح معضل در رساله منو<sup>۱</sup> شناسایی کرده است، موضوع امعان نظر خویش قرار می‌دهد: چگونه است که ما باید در جست‌وجوی چیزی باشیم که به معنایی باید پیشاپیش آن را بشناسیم، در غیر این صورت ما نمی‌دانستیم که باید در وهله نخست در جست‌وجوی آن باشیم؟ آگوستین بر بُعد «فرا تاریخی» این متافیزیک تأکید می‌کند: اکنون هم به منشأشناسی اسرارآمیز<sup>۲</sup> و هم به آخرت‌شناسی اسرارآمیز<sup>۳</sup> جایگاه بسیار بزرگ‌تری اختصاص داده می‌شود. و از آنجا که مسئله «فراموشی هستی‌شناختی» اکنون به واسطه تأیید فراموشی اتفاقی از روی گناه که وجود متناهی را به معنای دقیق کلمه به انحراف کشانده است مضاعف می‌شود، حیث زمانی فهم به صورت جدیدی بر سرتاسر سطح تاریخی فراقکننده می‌شود، درحالی‌که تجسد خدا و تولد کلیسا (ecclesia) در مرکز آن است.

منظور این است که الهیات، پیشاپیش در آرای آگوستین، به لحاظی سومین حدی است که شرح و بسط فلسفی یک هستی‌شناسی عام را با تفسیر تاریخی رویدادهای خاص پیوند می‌دهد. مضاف بر این، همان‌طور که ژ. ال. کِرتین<sup>۴</sup> گفته است، آگوستین شاید نخستین متفکری بوده است که به طور قطع می‌گوید که هنرانسانی تا حدی «مثل» آفرینش الهی است. مقاله بسیار ظریف کرتین درباره این عنوان در واقع انتقاد از نوآوری آگوستین است، ولی این ادعای خود او که آفرینش الهی در انجیل همواره به «سخن گفتن» مربوط است و نه «ساختن» صنعتگرانه به نظر نمی‌رسد آیات متعددی را به حساب آورده باشد.<sup>۴۷</sup> به همین قیاس، این نظر کرتین که همگون کردن هنرانسانی با آفرینش توجیه استادانه یونانی قدیمی‌تر به چیزی-که-قرار-است-ساخته-شود را به نفع بیان موضوع هنری تنزل می‌دهد این امر را نادیده می‌گیرد که در یونان باستان ساختن گرایش به آن داشت که نزدیک شدن صرفاً مادی به صورتی از پیش داده‌شده (البته نه سوپرتیویته شخصی خاص) تصور شود، درحالی‌که، در مقابل، مفهوم آگوستینی کلمه (verbum)

۱. Meno: دیالوگ سقراط، نوشته افلاطون، که درباره تعریف فضیلت است [مترجم].

2. mysterious protology  
3. mysterious eschatology  
4. J. L. Chrétien

و هنر (ars) متضمن مشارکتی در بیان پدرانۀ لوگوس است، کسی که، به مثابۀ خدای پسر، چیزی بیش از صرفاً یک طرح کلی صوری است.<sup>۴۸</sup> از این رو، کل این دریافت دارای دلالتی متضاد با آن چیزی است که کترین ادعا کرده است، به این معنی که آن تفاوت میان «هنر» به مثابۀ فرایند پیشینی از یک سو و «هنر» به مثابۀ محصول از سوی دیگر را کاهش می دهد. آن دریافت بدین وسیله هم تأکیدی تازه بر نوآوری گویای هنر انسانی و هم توجه به نبودگی ای را تشویق می کند که فقط می تواند با ظهور خود محصول حاصل شود. در این چشم انداز، بازنگری نسبتاً «معنی دار»<sup>۱</sup> این مضمون توسط شخص رمانتیکی از قبیل ژوزف ژوبر از یک سو و بازنگری نسبتاً «صنعتگرانه»<sup>۲</sup> و عینی آن توسط شخص مدرنیستی از قبیل دیوید جونز از سوی دیگر را می توان دو نوع مختلف در چارچوب یک پارادیم اکنون بسیار قدیمی دانست.<sup>۴۹</sup>

بنابراین، بر اساس خوانش من، از آگوستین و همچنین، به زبانی متفاوت، از پروکولوس گرایسی مسیحی دیونوسوس- میراث او نخست ادغام فلسفه و الهیات است و دوم توجهی مخفی و مرتبط با هم به تاریخی مندی و هم به پوئیس انسان (ن. ک: گفته هایم درباره دیونوسوس در این کتاب). آکوئیناس، بار دیگر بر اساس خوانش (با قدری مناقشۀ) من، آرای آگوستین را نه فقط با ارسطو، بلکه با دیونوسوس نیز ترکیب می کند و در عمیق ترین سطح این ادغام را اساساً ماندگار می کند، گرچه او ابزار مفهومی خاصی را به میراث می گذارد که، از آنجا که سوء تعبیر شده است، بعدها امکان ظهور دریافت اساساً دوگانه انگارانه ای از رابطۀ ایمان با عقل را می دهد.<sup>۵۰</sup>

درباره آنچه پس از آکوئیناس روی داد، از اواخر قرون وسطا خوانش ضد مدرن و به لحاظ سنتی محافظه کارانه ای توسط هانس اورس فن بالتازار ارائه شد.<sup>۵۱</sup> الهیات در دو جهت متضاد پیش می رود که از نظر بالتازار هر دو تحریف اند. جهت نخست توسط دونس اسکوتوس به کمال می رسد: وجود متناهی و لایتناهی به یکسان و به معنایی واحد «از حیث وجود» در نظر گرفته می شوند. بنابراین، احتمال می رود که وجود (esse) بزرگ تر از خدا شود و شأن خدا به نحو بت پرستانه ای به شأن یک شریک با خلقت او

1. expressive  
2. artisanal

در فرایندهای علیّ تنزل یابد (و درحقیقت شواهد کافی وجود دارد که این تمایل دوم از پیش در نزد خود اسکوتوس مشاهده می‌شود).<sup>۱</sup> جهت دوم به طرزی عالی توسط مایستر اکهارت ارائه می‌شود: خدا با وجود یکسان گرفته می‌شود، به طوری که وجود حقیقی خلقت و مخصوصاً وجود حقیقی روح مخلوق (خلق شده) تنها متحیز در نفس تثلیث است. به این ترتیب، خطر نوعی همه‌خدایی (پانته‌ایسم) منکر کیهان<sup>۱</sup> در بین است که بدیل خطر همه‌خدایی اسپینوزایی بیشتر کیهانی‌ای است که مکتب اسکوتوس باعث آن است. متعاقب اکهارت، پیکو و کوزانوس هم تا حدی توسط بالتازار محکوم می‌شوند. با همه این احوال، اکنون به نظر من می‌رسد که هنری دولوبک به وضوح با این تبارشناسی موافق نیست و اینکه این مطابق با گرایشی در اندیشه او برای حفظ توازی مسئله برانگیز، پیش از سعادت اخروی<sup>۲</sup>، میان امر طبیعی و امر ماوراءطبیعی، عقل و ایمان، فلسفه و الهیات است، به رغم این واقعیت که نخستین لفظ در این جفت از الفاظ مذکور از نظر او از استقلال محض نومدرسی بهره‌مند نیست. در مقابل، بالتازار با تأکید بسیار بیشتر بر «عقل ایمان»<sup>۳</sup> به معنای دقیق کلمه (به همین قیاس بر زیبایی‌شناسی و اخلاق ایمان) اصرار می‌ورزد، ولی به فرض وجود این گرایش از نوع گرایش [کارل] بارت [در نزد او]، که بیشتر برای ایمان متکی است تا عقل، او نیز همواره احتمال داشت قلمرو نسبتاً مستقل‌تری برای عقل منظور کند. در بازنگری، به نظر من می‌رسد که مقاصد و اهداف خود من بسیار بیشتر مشابه مقاصد دولوبک است تا مقاصد بالتازار.<sup>۴</sup> اگرچه تصور می‌کنم فلسفه، به لحاظ همان سرشتش به مثابه فلسفه، فقط توسط الهیات کامل می‌شود، در عین حال تصور می‌کنم که الهیات، بدون شهود نهایی خداوند، همواره به طور چاره‌ناپذیری شهودهایش از ظهورات حضور را با حیث گفتاری یا جنبه بحث فلسفی و غث و سمین‌کننده<sup>۴</sup> (که شیوه‌ای روایی پیشاپیش به طور تلویحی آن را فرض می‌کند) می‌آمیزد، علاوه بر آنکه آن را با توسل تجربی به تاریخ زیسته و موقعیت مندی جغرافیایی می‌آمیزد.

۱. acosmic pantheism: نوعی عقیده به وحدت وجود است که تنها خدا را واقعاً موجود می‌داند و جهان را وهم [مترجم].

2. prior to beatitude

3. reason of faith

4. philosophical and abstracting discursiveness

مطابق با این دریافت بازنگری شده از موضعم (ولی نه تغییر آن)، در کل شرح محافظه‌کارانه بالتازار از قرون وسطا و رنسانس نمی‌پذیرم و این تفاوت در کتاب اولیه‌ام به‌طور تلویحی حضور دارد. ولی اکنون برایم روشن‌تر است که این امر متضمن بازشناسی خاصی از قدرت عقلانی بحث‌های دونس اسکوتوس و بعدها بحث‌های ترمینیست‌ها است.

این شناسایی جدید را می‌توان به اختصار جمع‌بندی کرد:<sup>۴</sup>

۱. اسکوتوس به‌نحو تلویحی و مستدلی می‌پرسد که اگر موجود مخلوق به‌سادگی سهیم در «وجود» باشد چگونه ممکن است واقعاً و به‌تمامه موجود باشد.
۲. اسکوتوس و اکام به‌درستی می‌پرسند که آیا قیاس حملی اصل عدم تناقض را، از آنجاکه حد سومی میان امر قطعی و امر مبهم وجود ندارد، نقض نمی‌کند. <sup>۵</sup>
۳. اکام به همین ترتیب آماده است اظهار کند که دریافت‌های رئالیستی خاصی از کلی‌ها و نسبت‌های واقعی گرایش به نقض اصل هوهویت دارند. (چگونه صورتی جزئی مانند این صورت که به‌طور مثال در مورد صورت یک انسان ممکن است سفید یا سیاه باشد درعین حال ممکن است همان صورت کلی باشد یا بشود که چون به‌لحاظ صوری دلالت بر جنسی (genus) مانند «انسان» دارد، ممکن است به‌عنوان یکی از این دو، سفید یا سیاه، متعین شود؟ به همین قیاس، چگونه ممکن است چیزی بر حسب رابطه ضروری درعین حال آن چیزی باشد که نیست؟) <sup>۶</sup>
۴. مطابق با نظر اکام، هر فهم فرضی از یک کلی به‌وضوح از رهگذر فرایند نام‌گذاری زبان‌شناختی حاصل می‌شود.

۵. از آنجاکه حال وجود مشترک معنوی<sup>۲</sup> است، با وضوحی کمتر از آنچه در نزد آکوئیناس بود روشن می‌شود که موجود مشترک (ens commune) فقط ممکن است معلول علتی لایتناهی باشد. اکام از پیش، به‌تبع آنچه لازمه اشتراک معنوی وجود است (و دقیقاً پیش از «رنسانس»)، اظهار می‌دارد که درحالی‌که مخلوقات کالانمی‌توانند علت باشند،

۱. terminists: گروهی از متألهان مسیحی که عقیده دارند برای هر فردی خداوند دوره زمانی خاصی را در نظر گرفته است که در آن دوره توبه از گناه و فیض الهی برای او ممکن است و بعد از این دوره رستگاری دیگر ممکن نیست و فقط خود خداست که آن را می‌داند [مترجم].

باز هم می‌توانند با همکاری خداوند، در همان ساحت هستی‌شناختی، موجود متناهی را از آن رو که متناهی است پدید آورند. و اگرچه ما تجربهٔ چنین چیزی را نداریم، باز هم کنش انسانی سازنده‌ای که شالودهٔ ازپیش داده شده را مسلّم نمی‌گیرد نمی‌تواند به‌طور منطقی منتفی شود.<sup>۵۷</sup>

اکنون من از محافظه‌گرایی بالتازار فاصله می‌گیرم و ادعا می‌کنم که متفکرانی مانند اکهارت، دیتریش اهل فرایبورگ<sup>۱</sup>، نیکلاس اهل کوزا و پیکودلا میراندولا، حتی متفکران متأخر، پی‌یر پوله و رالف کدورت<sup>۲</sup>، نیز همه به طرق گوناگون، از جهان‌بینی قیاسی - مشارکتی دفاع کردند، ولی دریافتند که نمی‌توان آرای آکوئیناس را در هر مورد صرفاً تکرار کرد، زیرا باید به بینش‌های جدید اسکوتیستی و ترمینیستی پاسخ داده شود. (ذکر این نکته در اینجا لازم است که نمی‌توان همیشه نشان داد که آیا این‌ها پاسخ‌های التفاتی‌اند یا نه. مع‌هذا، جالب است که به نظر می‌رسد این متفکران آنچه را عملاً پاسخ است ارائه می‌دهند.) در هر مورد (به صورت خیلی خلاصه)، پاسخ‌های متنوع و مختلف آن‌ها در پی می‌آید:

۱) از نظر اکهارت، برای تضمین اینکه وجود از خداوند پیشی نمی‌گیرد، باید درحقیقت به نحو بنیادی تری با تنگنای ناگشودنی (aporias) آموزهٔ خلقت از عدم مواجه شد: اگر این آموزه تأکید می‌کند که خداوند غنا و سرشاری وجود است و نیز هر موجود مخلوقی از خداوند سرچشمه می‌گیرد، پس به لحاظی مبنای موجود مخلوق باید نامخلوق باشد.<sup>۵۸</sup> از سوی دیگر، آموزهٔ تثلیث حاکی از آن است که خداوند در خود شامل امر خلاق «ناممکن»ی است که فراتر از خود او می‌رود. بنابراین، درحالی که اکهارت تمایز سنتی (یا ارتدکس) میان تکوین / صدور الهی<sup>۳</sup> (خدای پسر و روح القدس) و آفرینش الهی را حفظ می‌کند، او نه تنها این دو حرکت را به یکدیگر مربوط کرده است (همان‌طور که آکوئیناس کرده است)، بلکه (مانند اریوگنا<sup>۴</sup> بسیار پیش‌تر از او) درعین حال تمایزشان را به حکم این استدلال معتبر به معضلی بدل کرده است که آن‌ها باید از جنبه‌ای نیز یکی باشند

1. Dietrich of Freiburg

2. Ralph Cudworth

3. Divine generation/procession (of Son and Spirit)

4. Eriugena

تا تمیز داده شوند: آفرینش خداوند، از آنجا که او قادر مطلق است، «صرفاً» ممکن است از یک جنبه پیشروی او در اندرون خود و بازگشت به خویشتن در واکنش به این پیشروی باشد، حال آنکه نشئت گرفتن ما از خداوند در مقام مخلوق و بازگشت به سوی خداوند «فقط» ممکن است، باز به سبب همان قدرت مطلقه، با رویداد تکوین و صدور الهی تماماً یکی باشد. پس، این خود به وضوح همان کنوسیسی<sup>۱</sup> پایان ناپذیر امر نامعین خلق نشده در امر معین خلق شده‌ای است که خود را بی‌وقفه و به‌گونه‌ای نامعین در آن تعریف می‌کند. (خداوندی که آزادانه خلق می‌کند خداوندی است که اندر خویش متجلی<sup>۲</sup> است. مع‌هذا، او با خلق کردن «صیوروت» نمی‌پذیرد، نیز در تاریخ خلقت دستخوش فرایند بیگانگی و غلبه بر آن به اسلوب هگلی نمی‌شود.)

بنابراین، اکهارت ادعا می‌کند که، درحالی‌که رابطه مخلوق با خالق همواره از نوع مشابهت و مماثلت<sup>۳</sup> باقی می‌ماند، رابطه نفس با خداوند در بنیاد خود مشترک معنوی است، زیرا «اشتراک معنوی» افقی میان اشخاص تثلیث (اقانیم ثلاثه) وجود دارد، اشخاصی که در وجود با هم برابرند (اشتراکی معنوی که به هرروی فراتراز شرایط هر «وحدت» متناهی قابل‌تصوری است که در برابر کثرت تعریف می‌شود، و نیز فراتراز هر تقابل‌اضدادی که به‌طور متناهی مشترک معنوی است واقع می‌شود)، وجودی که در ساحت پویایی اش نفس را به‌طور غایی در بر می‌گیرد.

شاید بتوان نظراکهارت را در اینجا با این گفته محدود کرد که شباهت تام خدای پسر به خدای پدر که با این وصف تنها خدای پدر را «اصل» قرار می‌دهد نوعی «مماثلت مطلق» است که فراتراز تقابل شباهت / اشتراک معنوی<sup>۴</sup> است، با این‌همه اصل مطلب او درست است. همچنین، شاید خطر انکار کیهان، خطری که چشم‌انداز اکهارت آن را پدید آورده است، نیازمند توازن به کمک این مفهوم حکمت‌شناختی<sup>۵</sup> است که خداوند در ذات پویای «مؤنث» خود «بیش از خداوند» است. این امر تنگنای ناگشودنی خلقت از عدم را، در جهتی متضاد اما مکمل آنچه ابتدا دومینیک‌های آلمانی اختیار کردند،

۱. kenosis: این آموزه که عیسی از سرشت الهی اش چشم‌پوشی کرد تا انسان شود [مترجم].

2. internally expressive

3. analogical

4. the analogy/univocity contrast

5. sophiology



بهبتر نشان می‌دهد و اضطراب اسکوتیستی نسبت به فعلیت تام نظم مخلوق را، بدون آنکه اسیر هستی-خداشناسی اسکوتیستی شود، تسکین می‌دهد. چنین رویکرد حکمت‌شناختی‌ای طبعاً مربوط به تأکید بیشتری بر هبوط من عندالله<sup>۱</sup> تثلیث‌گونه<sup>۲</sup> خداوند بر آدمیان<sup>۳</sup> در اجتماع نیایش‌کنندگان است که با قوم بنی‌اسرائیل در عهد باستان آغاز می‌شود. این ایده قدیس ماکسیموس<sup>۴</sup> اعتراف‌گیر که امر لایتناهی در نهان به امر متناهی و نیز بالعکس اشارت دارد پیشاپیش بر چنین ملاحظاتی دلالت می‌کند.<sup>۵</sup>

بنابراین، اکهارت (شاید بر ضد اسکوتوس)، با تأکید بر تمام لوازم منطقی این منظر آکوئیناس، به بنیاد [نظریه] شباهت رسوخ می‌کند<sup>۶</sup> که حد نخستین (در اینجا خداوند) در مقایسه‌ای تمثیلی «همه‌چیز» را به حدهای ثانوی «می‌دهد» که جز شباهت‌ها و نزدیکی‌های مسئله‌ساز نیستند، در عین حال و از همان جنبه‌های مربوط به کمال متناهی، شبیه حد نخستین و بی‌شباهت به آن‌اند، و الا می‌شد چنین نزدیکی‌ها و شباهت‌هایی را میان مشترک معنوی و مشترک لفظی<sup>۷</sup> بررسی کرد. ولی، همان‌طور که اکنون دیدیم، منظور این است که او همچنین اخیراً بر نوع متفاوتی از اشتراک معنوی (در مقایسه با آن اسکوتوس) در ساحت هماهنگی‌های سازنده و مبتنی بر رابطه (مربوط به تثلیث) در نفس امر لایتناهی تأکید می‌کرد. او اکنون، مانند اسکوتوس، ادعا می‌کند که وجود در وهله اول حتی در گسترش یافتن درونی‌اش مشترک معنوی است، ولی برخلاف اسکوتوس جایگاه وجود را در فعلیت لایتناهی و نه در شالوده منطقی (و با گسترش معنایی از نظر اسکوتوس - به معنای جدید، صوری و پیش‌استعلاگرایانه - شالوده هستی‌شناختی) روابط لایتناهی / متناهی «قائم» تعیین می‌کند.

او سپس نتیجه می‌گیرد که بنیاد هر موجودی و مخصوصاً هر موجود روحانی‌ای در این لایتناهی است که در حکم «صورت و مثال» آن است؛ یعنی موجود به شیوه‌ای اسرارآمیز نهایتاً این همان - با<sup>۸</sup> این لایتناهی به مثابه صورت و مثال خود است و بنابراین،

1. theurgic  
 2. trinitarian theurgic descent of God to humans  
 3. radicalize  
 4. the univocal and the equivocal  
 5. identical-with

سرانجام به سوی جو و فضای مشترک معنوی کشیده می شود (ولو فضایی فراسوی تضادی که بین این‌همانی و تفاوت وجود دارد، به گونه‌ای که بایستی آن را فراتر از مشابهت و مماثلت به حساب آورد). مع‌هذا، این نتیجه بعضاً به طور دقیق لازمه منطق تمثیل در اسناد<sup>۱</sup> یا ملاحظه شباهت در نسبت دادن است.

(۲) اکهارت و سپس کوزا، با پیچیدگی و ظرافتی که فقط اکنون به طور کامل مورد بررسی قرار می‌گیرد، به جرئت تصمیم گرفتند که [نظریه] شباهت را با کنار گذاشتن [شرط] عدم تناقض در ساحت غایی وجود نجات دهند، زیرا آن‌ها می‌توانستند ثابت کنند که این امر احتمالاً نمی‌تواند در مورد تنگناهای ناگشودنی ایجاد شده توسط مفاهیم امر نامتناهی و امر نامعین و رابطه آن‌ها با امر متناهی و معین صادق باشد. (به طور مثال، امر نامعین الهی از نظر اکهارت هم باید و هم ممکن نیست به طور معین در مقابل امر معین متناهی تعریف شود: این استدلال اصل اریوگنا و بعداً اصل نه دیگری (non aliud) کوزا [خداوند مخلوقات دیگر نیست]<sup>۲</sup> را بیان می‌کند).

(۳) به نحوی مشابه، کوزا، مخصوصاً از طریق مثال‌های ریاضی، تمایل دارد کلی‌ها و روابط واقعی را به شیوه‌ای بررسی کند که خصیصه پارادکسی‌شان را، که به لحاظی تقلیل‌ناپذیر است، اعلام کند.

(۴) اکهارت و کوزا (چندین متفکر رنسانسی و باروکی دنباله‌رو آن‌ها بودند، از جمله جان اهل سنت توماس متاله نومدرسی پرتقالی قرن هفدهم) این نظر آگوستینی و تومیستی را بیشتر بسط دادند که هر اندیشیدنی سخن گفتن است، و کوزا به صورتی جدید بر شیوه‌های بیرونی بیان تأکید می‌کند. این امر به سوی رویارویی تقلیل‌نام‌گرایانه کلی‌ها به نام‌ها گرایش دارد، از این طریق که نشان می‌دهد فهم جزئی‌ها در عین حال مسئله مربوط به نام‌گذاری مؤثر و راهگشا است.

(۵) نیکلاس کوزایی، به پیروی از ترمینیست‌ها، می‌پذیرد که هنر انسانی اکنون نحوه‌ای آفرینش است و نیز امر متناهی صحنه خلاقیت واقعی است، ولی سعی می‌کند

1. the logic of analogy of attribution

۲. در این زمینه ر. ک: ترجمه کتاب نیکلاس اهل کوزا با این مشخصات:

Nicholas of Cusa, On God as not Other, a translation and appraisal of de non aliud, Jasper Hopkins, university of Minneapolis, 1979 [مترجم].

این را در چارچوب تمثیلی یا تشبیهی و نه اشتراکی معنوی به منزله گونه‌ای مشارکت هنری انسانی در دست‌یازی به «چیزهای نو» در فعل صرفاً الهی وضع کردن خلافت محض وجود بیند.<sup>۶۱</sup>

برحسب این پنج راه‌حل جدید، می‌توان به چیزی فراگیرتر و همچنان تعیین‌کننده‌تر توجه کرد. در عمل، دومین‌کن‌هایی که نوافلاطونی می‌شوند (که در آن‌ها آمیزه پیچیده‌ای از گرایش‌های «فلوطینی» و «پروکلوسی» من، بنیادهای ساخت‌گرایی «بیرونی» از نوع ویکویی/یاکوبی/هامانی/کلریجی و نیز ساخت‌گرایی درونی فیشته‌ای وجود دارد)<sup>۶۲</sup> و متفکران رنسانسی رسماً مسیحی می‌پذیرند که آکوئیناس بیش از حد بر عقل انتزاعی تکیه می‌کند (حتی اگر فن شعری (بوطیقای) نهانی در اندیشه او وجود داشته باشد).<sup>۶۳</sup> این بدین معناست که الهیات او را در حقیقت می‌توان از منظر دقیقاً عقل‌گرایانه منطقی قابل درک، به شیوه‌هایی که اسکوتوس و اکام در نظرمی‌گرفتند، مورد تردید قرار داد. اگر شباهت باید در عوض به لحاظ مفهومی از منظر تلاقی اضداد (coincidentia oppositorum) که از حیث مفهومی غیرممکن است فهمیده شود، آنگاه واقعیت قابل بیان این شباهت بازتصور شده در واقع به کارگرفتن ضروری استعاره با آگاهی بیشتر خواهد بود. به همین ترتیب، اگر کلی‌ها ساخته شوند اما قرار نباشد از این رهگذر داستان‌های انسانی صرف تلقی شوند، آنگاه داستان‌سرایی به معنای دقیق کلمه باید در داستان‌سرایی پدران هنر فرزندی مشارکت داشته باشد. دو شیوه انسانی طراحی زبان شناختی - تاریخ و ادبیات، در درهم تنیدگی پیچیده‌شان هم به مثابه تاریخ نمایش داده شده و هم به مثابه تاریخ روایت شده (و، به علاوه، هیچ فعل تاریخی‌ای وجود ندارد که در عین حال نوعی افزودن جدید بر تاریخ‌نگاری نباشد). اکنون برای عیان کردن حقیقت اساسی تلقی می‌شوند. به این طریق، انسان‌گرایی نهفته اندیشه آگوستین خیلی بیشتر آشکار می‌شود و هرچه بیشتر معلوم می‌شود که فلسفه و نیز الهیات را نمی‌توان به زور از رخداد و تصویر جدا کرد. منظور این است که فلسفه و الهیات در تضاد شدید با مکتب نومدرسی - به طرز باز هم بنیادی‌تر به صورت یک گفتار (دیسکور) در هم می‌آمیزند. بنابراین، از نظر اکهارت، انجیل ژرف‌ترین اثر در میان تمام آثار متافیزیک است (همان‌طور که تفاسیر انجیلی او چنین چیزی را آشکار می‌کند)، در حالی که، برعکس، این فیض است

که به عقل و فراستِ روحانی<sup>۱</sup> به معنای دقیق کلمه جهت می‌دهد. <sup>۲</sup> برای اکهارت و کوزا، هر دو، خود خلقت باید نخست بازتابی متناهی از عقل الهی باشد، به طوری که خداوند در اصل «به مدد» روح مخلوق / غیرمخلوق (آدمیان، فرشتگان و، از نظر برخی در این نوع سنت، روح جهان (anima mundi)) مطابق با این آموزه انجیلی می‌آفریند که حکمتِ اقلومی<sup>۳</sup> نخستین اثر از آثار خداوند است. (از نظر کوزا، همان طور که بعداً از نظر برول، موجود بودن همچون موهبتی خلق شده باید به معنای موجود بودن بر اثر خود را به خود عطا کردن باشد و این امر اول از همه در ساختار بازتابی عقل مخلوق نشان داده می‌شود، حتی اگر این بازتاب به میانجیگری شناخت چیزهای دیگر علاوه بر خود شخص باشد).<sup>۴</sup> ولی این امر الهیات را جزو نظرپردازی گنوسی (عرفانی) نمی‌کند، دقیقاً تا حدی که فلسفه خود اکنون محدود به شیوه‌های هنر، تاریخ و نیایش‌های جمعی دانسته می‌شود. بنابراین، از نظر کوزا، همان طور که پیش از این مسلماً از نظر آکوئیناس، فقط برای ما حقیقت محض (tout court) می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا حقیقت<sup>۵</sup> به طرز ریخی بخش در زمان متجسد می‌شود.<sup>۶</sup>

یک نکته نهایی ولی تعیین‌کننده وجود دارد که درباره اکهارت به طور خاص باید گفته شود. پروژه او (از این لحاظ مانند پروژه دانته) متضمن ارتباط برقرار کردن با عوام با زبان بومی متعلق به سنت نظرپردازانه و عارفانه کاتولیکی بود که محورش مشارکت تمثیلی [مبتنی بر مشابهت] بود. تخطئه او تا حدی این فرایند را گسسته است، فرایندی که می‌توان آن را سازنده قلب «مدرنیته سایه‌وار»<sup>۷</sup> من دانست. در عوض، از یک سو در گفتاری الهیاتی که جنبه اثباتی پیدا کرده احتیاطِ نومدرسی (پروتستانی علاوه بر کاتولیکی) نسبت به روحانیت پدید می‌آید و از سوی دیگر گفتاری مطلقاً سکولار که به طرز خطرناکی میان لیبرالیسم و پوزیتیویسم معلق مانده است. درون فضای جدید الهیاتی «طبیعت محض» ظهور می‌کند. امیدوارم این تبارشناسی که به تازگی بسط یافته است کمک کند تا بهتر بتوانم توضیح دهم که چرا، از منظر کاتولیکی، من خود را اساساً سنتی می‌دانم و نه به نحو محافظه‌کارانه‌ای

---

1. spiritual intelligence  
2. hypostasized wisdom  
3. the Truth  
4. shadow modernity

ارتدکس یا به نحو متعارفی لیبرال. آنچه اکنون برای من تعیین کننده است ایده دو سنت «مدرن» بدیل است که در برگشت به همان نوافلاطون گرایی می‌رسند، به اضافه این تز که رئالیسم پسانام‌گرایانه باید هم رئالیسم به نحو چشمگیرتری عازفانه یا اسرارآمیز باشد و هم رئالیسمی انسان‌گرایانه‌تر.

چنین چیزی در چارچوب عرفان ممکن است به معنای چیزی مانند عرفان این‌همانی بنیادی اکهارت باشد که لازمه کاوش ژرف‌تری در باب ایده خلقت الهی است. اما این امر به وسیله انسان‌گرایی‌ای (در مطابقت با سویه دیگر «حکمت شناختی» تنگنای ناگشودنی یا معضل فلسفی خلقت از عدم) به حالت موازنه و اعتدال می‌رسد که اولویت ابتدایی و به همان اندازه نهایی را به هبوط خداوند در تجسد او در عیسی می‌دهد. در این رخداد، بر مبنای نظری پیربرول (رهبر اجتماع مذهبی اراتوار در فرانسه قرن هفدهم که دقیقاً درون تباری واقع می‌شود که من هم اکنون درباره آن بحث می‌کردم)، خداوند خالق «بیش از خداوند» است، زیرا او در اینجا جبران فقدان ضروری الهی پرستش خود را به مثابه تجربه‌ای از وابستگی حق شناسانه می‌کند. (لازم نیست این ملاحظه ضرورتاً مستلزم ضرورت هستی‌شناختی برای تجسد باشد). بنابراین، اگر از نظر اکهارت نفس انسانی خالق خود به علت خویش است (هرچند بر حسب وجود روابط تثلیثی)، برول این مفهوم را با این اندیشه تعدیل می‌کند که خداوند از ازل خود را به نحو ممکن به امکان خاص همچون چیزی مخلوق دانسته است.

بنابراین، در تجسد، خدا از آن رو که خداست به کمال قادر بوده است پرستش خدا را به مثابه پرستش، که به رغم همه چیز فقط برای مخلوق ممکن است، تحقق بخشد.<sup>۶۷</sup> این هبوط در عشای ربانی که باعث ایجاد کلیسامی شود تکرار می‌شود و تداوم می‌یابد، کلیسایی که همواره نه اجتماع انسانی مستقل، بلکه «دیگری بر آن حکم رانده است»، آنچه مع‌هذا آغاز اجتماع جهانی به معنای دقیق کلمه است، زیرا آن چیزی نیست مگر پروژه زیسته صلح و آشتی جهانی. کلیسا تقلیل‌پذیر به شکست‌ها و نواقص نهادی اش نیست و با این همه آرمان شهر هم تلقی نمی‌شود، زیرا واقعیت آشتی یا واقعیت وحدت حفظ شده - در - کثرت باید خود را از پیش مسلم گیرد اگر قرار است که قابل تحقق (همواره به درجه بسیار کوچکی) در زمان باشد و، بنابراین، باید همواره از پیش آغاز شده باشد.

تجسد (خدا در عیسی) ورود «غیرممکن» آن هماره-از پیش<sup>۱</sup> بوده است و به آن دلیل متضمن تلاقی و تصادم شخصیتی متناهی با اتمومی (hypostasis) نامتناهی بوده است. تحقق یافتن اجتماعی و عینی این هماره-از پیش باید، همان طور که ژوان ویلیامز غالباً بر آن تأکید می‌کند، فقط از رهگذر وضعیت غم‌انگیز مشاجرات و بازچانه‌زنی‌های رسمی دائمی و به‌رغم آن‌ها و نیز آلام و محن میان اشخاص صورت گیرد (زیرا نباید فراموش کنیم که «کلیسا» هنگامی بیشتر از هر وقت دیگر وجود دارد که دویا سه نفر بدون فکریا با بهت و حیرت در کنار رودی سرگردان‌اند). اگرچه آن به لحاظ هستی‌شناختی غیرفعال است، همواره به لحاظ زمانی به‌رغم محرومیت‌های کاذب موقتی حضور دارد. بنابراین، امیدوارم که گفتار منسجم من در این کتاب، که هم گفتار عقل است و هم ایمان و درعین حال هم خوشبختانه و هم متأسفانه - گفتار هیچ‌یک نیست، با موفقیت به فراسوی لیبرالیسم و نیز پوزیتیویسم به هر معنایی اشاره کند. منظور از آن نه صرفاً ارائه کردن امر رسمی و نه صرفاً امر برگزیده بوده است، بلکه آرزوی منعکس کردن (هر اندازه از دور) اشکال پرتنین شکوه و جلال ملکوتی مشترک بوده است.

متن این ویراست دوم در پاره‌ای از موارد تا اندازه‌ای جرح و تعدیل شده است (مخصوصاً در بخش چهارم) تا اطمینان حاصل شود که با نیت و مقاصد اولیه‌ام بیشتر سازگار است، علاوه بر آنکه اساساً با تفکر جاری‌ام همخوان است. به‌طور خاص، نحوهٔ ارائهٔ اندیشهٔ دلوز را تعدیل کردم؛ گزارشم از دولوبیک را کمی اصلاح کردم<sup>۲</sup>؛ روایت‌م از افلاطون و دیالکتیک سقراطی را باز هم مثبت‌تر کردم و از تندروی در تفاوت‌های میان آگوستین و آکوئیناس دست برداشتم. در چند جای متن دعاوی‌ام را کمی تعدیل کردم یا از نوشکل دادم.

همچنین، خطاهای واقعی، لغزش‌های دستوری، فراوانی بیش‌ازحد علائم متمایزکننده [مثل خط تیره و کاما] و برخی از کژتابی‌های فاحش مربوط به سبک را تصحیح کردم. امیدوارم که تمام این تغییرات باعث شود کتابم برای خواننده اکنون مفیدتر باشد و، علاوه بر این، ارجاعات چندی به آثار اخیر خودم و به آثاری از دیدگاه «رادیکال ارتدکس» یا همدل با آن تدارک دیدم. در اینجا بار دیگر امیدوارم که این امر به خوانندگان کمک کند

1. that always-already

تا پیوندهایی میان برخی اندیشه‌های قدیمی‌تر و جدیدتر برقرار کنند. با این همه، این تغییرات بازنگری کامل نیست. احساس من آن بود که چنین کاری بیجاست، اول از همه به این علت که کتاب به زمان و مکان خاص تألیف آن تعلق دارد و دوم به این علت که جرح و تعدیل‌های کافی باعث می‌شد کتاب پیشاپیش بسیار طولانی بیش از اندازه طولانی شود. مطلوب من این است که این کتاب بیشتر درباره قرون وسطا، نظریه تاریخ حقوق، تلافی‌های نظریه با عمل (به طور مثال در رابطه با «نیکوکاری») و ایده‌های اجتماعی، روایی و هستی‌شناختی خود انجیل، مخصوصاً پولس رسول، بگوید. با این همه، تا حدی من یا دیگران سعی کردیم این نواقص را در جاهای دیگر رفع کنیم.<sup>۶۹</sup> مع‌هذا، دیگران، به نحوی کاملاً مستقل، آثاری نوشته‌اند که به این مسیرها هم گرایش داشته‌اند.<sup>۷۰</sup>

می‌خواهم در اینجا از تمام کسانی که وقت خود را برای خواندن نخستین ویراست این کتاب صرف کردند و باز هم بیشتر از تمام کسانی که مرا مفتخر کردند و درباره کتابم، چه به نحو مثبت یا منفی و چه به نحو انتقادی، مطالبی نوشته‌اند تشکر کنم. پاسخ‌ها و واکنش‌های آن‌ها باعث شد که این کتاب متفاوت با آنی شود که من نوشتم و همه آن‌ها سهمی در ساختن این ویراست جدید دارند.

همچنین، شایسته است از اندرو هومفریز<sup>۱</sup> و ویراستاران دیگر انتشارات بلک‌ول تشکر کنم که در این ویراست دوم تا مرحله آخر تولید مرا یاری دادند. سرانجام، می‌خواهم سپاسگزاری خود را به ربکا هارکین<sup>۲</sup>، ناشر بخش دین و الهیات بلک‌ول، تقدیم کنم که در اصل او بود که به من پیشنهاد تهیه این نسخه بازنگری شده را داد و با تلاش خود بر بی میلی زیاد من برای انجام دادن این کار غلبه کرد. ساوت‌ول، نوتینگ همشایر<sup>۳</sup>، مه ۲۰۰۵

1. Andrew Humphries

2. Rebecca Harkin

3. Southwell, Nottinghamshire