

خاستگاه دینی مفاهیم عصر جدید

خاستگاه دینی مفاهیم عصر جدید روشنگری قرن هجدهم، به عنوان بیان صریح و اولیه ی تجدد، همواره با دعاوی و مدعیات خاص خود مورد توجه و ارزیابی قرار گرفته است.



خاستگاه دینی مفاهیم عصر جدید روشنگری قرن هجدهم، به عنوان بیان صریح و اولیه ی تجدد، همواره با دعاوی و مدعیات خاص خود مورد توجه و ارزیابی قرار گرفته است. یکی از مهم ترین این مدعیات «دعوی بداعت« است. مقصود ما از دعوی بداعت آن است که روشنگری خود را آغاز چیزی تازه و به کلی جدید معرفی می کند که پیش تر در هیچ جا و هیچ زمانی سابقه نداشته است. در این تلقی نسبت روشنگری با قبل از خود چیزی از جنس انقطاع است. روشنگری یا همان تجدد با خود، معانی و مفاهیم و منظومه ی بدیعی را آورده که به کلی غیر از چیزی است که قدما و اهالی سنت گفته اند و منطق توضیح و استدلال منحصر به فردی نیز دارد که به کلی از شیوه ی قدما متفاوت است. چنان که از منظر سنت، اساساً قابل فهم و هضم نیز نیست و نسبت اهالی سنت با این مفاهیم به مانند شرایط بادیه نشینی بدوی است که به یک باره به میان مناسبات کلان شهری چون نیویورک پرتاب شود! دعوی بداعت برای اصحاب روشنگری صرفاً بیان یک واقعیت تحلیلی نبود. چه به طور مستقیم با مشروعیت و حقانیت نسبت داشت. در واقع بدیع بودن تجدد و روشنگری برای آنان سندی از آن بود که اینک انسان به حد بی سابقه ای از کفایت و اتکالی به نفس رسیده و به تعبیر کانت از حالت «نابالغی« خارج شده است. سنت و تبعیت از آن، در نظر اینان نموداری از نابالغی بشر بود؛ چرا که خرد انسانی را واجد کفایت لازم برای شناخت حقیقت (به تعبیر بهتر تمام حقیقت) و حل مسأله ی معنا (این که زندگی حقیقتاً چیست و باید در مسیر کدام فضیلت صرف شود) نمی دید. اینک اما دستگاه اندیشه ای پدیدار شده که به زعم روشنگران، قابلیت بی مانند شناختی خود را به رخ همگان کشیده و نشان داده که اندیشه ی آدمی نیازمند هیچ مرجع و منبع راهنمایی فراتر از خود نیست. این دستگاه جدید اگر هم با سنت نسبتی داشته باشد، این نسبت چیزی جز تشریح و نقادی نیست. بدین معنا تجدد از جهتی همان نقادی سنت است که بسط و گسترش یافته و مرزهای آن را در نور دیده است. گویی رابطه ی این دو با هم، همچون رابطه ی پزشک جراح و جسد بی جانی است که وی به تیغ تشریح خود می شکافد و از خلال تشریح آن به بسط آگاهی خود می پردازد.

چنین تصویری اگر چه در روند تحولات بعدی تجدد مورد ابهام و پرسش قرار گرفت، اما هرگز به کلی رها نشد. حتی بسیاری از محققان و تجدیدپژوهان شهیر که به نسبت میان دنیای جدید با تحولات ماقبل آن علاقه مند بوده و زمینه ها و ریشه های آن را در سنت جستجو کرده اند، از شعاع این دایره خارج نگردیدند. ماکس وبر که با اثر مشهور «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری« از پیشگامان چنین فهمی تلقی شده و تلاش زیادی در زمینه یابی تجدد در تحولات اندیشه و عمل دینی داشته، از این جهت مورد مثال مناسبی است. وبر تجدد را بیش از هر چیز با گسترش و سیطره ی عقلانیت تعریف می کند و تحولات دیانت مسیحی را در به وجود آمدن چنین عقلانیتی سهیم می داند. اما با اندک دقتی روشن می شود که این سهم بیشتر سهمی سلبی است تا ایجابی. در واقع، تحولات درون اندیشه و عقاید دینی و به خصوص نقطه ی اوج آن در پروتستانتسم این نقش را داشته که با بیرون راندن کامل نیروهای اسرار آمیز و «جادویی« از این جهان، امکان مساعدی را برای بسط عقلانیت مدرن فراهم آوردند. در این فهم، تجدد و عقلانیت منتسب به آن، در نهایت امری مستقل از سنت و دیانت است و پایگاهی مستقل از آن دارد. کار مایکل آلن گیلسپی با عنوان «ریشه های الهیاتی مدرنیته« را نیز می توان از همین جهت مورد توجه قرار داد. (گیلسپی، 2008) همچنان که از نام کتاب وی بر می آید، تلاش وی بر آن است که تا به تحولاتی بپردازد که از درون الهیات مسیحی سلسله جنبان تجدد و مدرنیته بوده اند. اما این منشأیت اثر چیزی از جنس تمهید و زمینه سازی است و البته عمدتاً وجه سلبی (رفع موانع) دارد. به عنوان مثال، گیلسپی تأکید زیادی را بر آنچه «انقلاب نام گرایانه (نومینالیستی)« قرار می دهد. نگرش نام گرایانه که در حقیقت تلاش برخی متألهان نص گرای مسیحی برای مقابله با ارسطوگرایی اسکولاستیک توماسی بود، با نفی وجود حقایق کلی، عیان ثابت یا ارباب انواع زمینه را برای شکاکیتی گشود که نهایتاً دکارت از فضای آن ظهور کرد. (همان: 12-30) بدین ترتیب، گیلسپی نیز معتقد است مدرنیته ذاتاً و به لحاظ محتوایی با سنت مناسبتی ندارد و می بایست آن را امر جدیدی دانست که از دل پویایی درونی سنت بر آمده است.

اما در عین حال، دسته ای دیگر از نویسندگان و محققین نیز هستند که نسبت میان دنیای جدید با سنت را در سطحی عمیق تر جستجو کرده اند. برای این گروه نسبت مذکور صرفاً چیزی از جنس تمهید و زمینه سازی نیست، بلکه نسبتی عمیق تر در کار است. برخلاف ادعای متجددین و اصحاب روشنگری، نسبت تجدد با ماقبل خود «انقطاع« نیست، بلکه «تداوم« است. تجدد تداوم سنت است، هر چند این تداوم عملاً به صورت خاصی رخ داده که سنت را از مسیر درست خود خارج کرده است. در این تلقی، تجدد مقولات و مفاهیم اصلی خود را جملگی از سنت گرفته، لیکن آنها را مسخ و تحریف نموده است.

در ادامه، ما به ارائه ی گزارشی از کار سه نفر از اصلی ترین نمایندگان این شیوه ی فهم و نقادی دنیای جدید خواهیم پرداخت: کارل اشمیت، کارل لوویت و اریک وگلین. اما پیش از آن لازم است تا به برخی زمینه ها و سوابق اشعار نسبت به این مسأله در کار متفکران متجدد بپردازیم.

زمینه های هگلی- نیچه ای توجه به مسأله

هر چند مناقشه در اصلت و بداعت تجدد بحثی نسبتاً متأخر است و تا پیش از قرن بیستم به صورتی که مورد نظر ماست، سابقه ی چندانی نداشته است، لیکن نباید زمینه ها و ریشه های پیشین اشعار بدین مسأله را مورد غفلت قرار داد. این ریشه ها را به طور مشخص می بایست در کار دو متفکر نامدار آلمانی در قرن نوزدهم یعنی گئورگ ویلهلم فردریش هگل و فردریش ویلهلم نیچه جستجو کرد.

در واقع، اول بار در کار هگل است که می توان ردی از نسبت عمیق میان تجدد و سنت (یا به طور مشخص تر هسته ی اصلی سنت؛ دین) را یافت. در فلسفه ی تاریخ مشهور وی، ما با تاریخ به مثابه ماجرای شدن (صیوروت) «؛روح مطلق"؛ و فرآیند خودآگاهی او مواجه هستیم. هگل یکی از اصلی ترین نقاط عطف این فرآیند را چیزی می بیند که با دیانت و به طور خاص با دین مسیحیت محقق گردیده است. «؛در دین مطلق، یعنی در مسیحیت است که روح چنانکه هست، در مقام روح شناخته می شود و طبیعت آفرینش خدایی شمرده می شود و فرامود کلمه؛ «؛..." (کاپلستون، 1386: 189) به اعتقاد هگل این سیر به صورت دیالکتیکی تا مذهب پروتستانتیسم امتداد و در آن کمال یافته است.

هگل بر آن است که با خودآگاهی روح در دیانت مسیح، امکان آزادی گشوده می گردد. فلذا او مرحله ی جدید تاریخ بشر (یعنی همان تجدد) را که با تثبیت «؛آزادی به عنوان اساس دولت"؛ شناخته می شود را نتیجه ی بسط و گسترش شناخت مسیحی از جهان و سیر تکامل دیالکتیکی آن قلمداد می کند. (همان: 221) بدین ترتیب تجدد را می توان بسط و گسترش جهان بینی مسیحی تلقی کرد. از همین روست که پروژه کلی هگل «؛ادغام یزدان شناسی (کلام، الهیات) در فلسفه"؛ معرفی شده است. (همان: 169-170)

نیچه نیز از منظری دیگر تجدد را امتداد مسیحیت قلمداد می کند. ولی نگاه او از دو جهت به طور اساسی با هگل متفاوت است: اول از این جهت که او آنچه را که امتداد یافته و به لباس تازه عرضه شده است را «؛اخلاق مسیحی"؛ می داند و نه «؛جهان بینی مسیحی"؛؛ و دوم آنکه هر قدر هگل در این نسبت به دیده حرمت و افتخار می نگرد و در چارچوب طرح متجددانه خود از این که مسیحیت موقعیتی محوری داشته باشد احساس رضایت می کند، برای نیچه این امر بیشتر مایه ی سرخوردگی و تلخ کامی است.

در اندیشه ی سلسله مراتبی نیچه که به شدت متأثر از فرهنگ مشرکانه ی یونان و روم باستان (پاگانیسم) است، اخلاق مسیحی آشکارا از تمایل بیجای بردگان به شورش علیه سروران و والاتباران ناشی می شود. وی بر آن است که به طور کلی ویژگی هایی چون شور خطرپذیری، تهور، انتقام جویی، حيله گری، شرزگی، سروری خواهی و نظایر آن ها، مشخصه ی شخصیت والاتباران است و در مقابل ترس، ضعف، فقدان اعتماد به نفس و فرمانبری عمده ترین مؤلفه های شخصیت بردگان را شکل می دهد. اخلاق مسیحی، با درونمایه ی بردگی و میانمایگی موجود در آن، همه ی ویژگی ها و فضایل والاتبارانه را به عنوان رذیلت معرفی می کند و در مقابل ویژگی های اخلاق برده وار را تحت عناوینی چون محبت، فروتنی، خیرخواهی و ازخودگذشتگی مورد تقدیس قرار می دهد. (حقیقی، 1381: 97-99) او نتیجه ی حاصل از چنین اخلاقیاتی را غلبه ی نوعی میانمایگی و بر افتادن بزرگ منشی و والاتباری می داند؛ اتفاقی که مشخصاً در پرتو سیاست دموکراتیک مدرن (که نیچه آن را امتداد اخلاقیات مسیحی تلقی می کرد) رخ داده است: «؛جنبش دموکراتیک، میراث خوار جنبش مسیحی است." (همان: 99) وی بر آن است که سیاست دموکراتیک با رویکردهای عام گرایانه، یکسان سازانه و برابری خواهانه ای که از مسیحیت به ارث برده، جامعه را به «؛گله ی بره ها"؛ بدل کرده است. بدین ترتیب وجه مهمی از نقادی نیچه نسبت به تجدد، در متن فهم او نسبت به خاستگاه های مسیحی آن، روشن می گردد: «؛نیچه علت اصلی مشکلات دنیای مدرن را حاکمیت ایدئولوژی مسیحی، زیاده روی در رحم و شفقت، فراموش کردن فضایل اریستوکراتیک (اشرافی) دنیای باستان، کمبود خودخواهی و فردباوری و شیوع فکر دموکراسی یا، به قول خود او، روحیه ی گله ای میدانست." (همان: 131)

هگل در ابتدای قرن نوزدهم و نیچه در انتهای آن قرن، به دو شیوه ی اساساً متفاوت، به نسبت وثیق میان تجدد و سنت/ دیانت اشاره کردند. احتمالاً چنین اشاراتی بود که ذهنیت برخی محققان در قرن بیستم را بدین سو جلب کرد تا نسبت مذکور را به تفصیل مورد واکاوی و بررسی قرار دهند.

کارل اشمیت؛ تبار الهیاتی اندیشه ی سیاسی مدرن

شاید بتوان آغازگر اصلی بحث از تداوم سنت و دیانت در صورت جدید را فیلسوف و اندیشمند سیاسی کاتولیک آلمانی، کارل اشمیت قلمداد کرد. اشمیت نخستین بار در دهه ی 1920 با انتشار کتاب «؛الهیات سیاسی"؛ بدین مسیر پای نهاد و تا اواسط دهه ی 1980 که از دنیا رفت، در حال بسط ایده ی مذکور و مجادله با منتقدان بود. دعوی اصلی اشمیت به طور خلاصه این است که هیچ یک از مفاهیم اندیشه ی سیاسی جدید نیست که وجه عرفی شده ی مفاهیم الهیات نباشد. (اشمیت، 1390: 28)

از نظر اشمیت، این امر نه تنها در مورد خود این مفاهیم، که همچنین درباره ی ساختار و چارچوب مناسبات و روابط آنها صادق است. از این جهت او کار خود را در کشف و تشریح این پیوندها و همسانی های منظم میان این دو منظومه، «؛جامعه شناسی مفاهیم حقوقی"؛ می شمارد که البته هیچ نسبتی با جامعه شناسی به مفهوم رایج آن ندارد. (طباطبایی، 1387: 125) برای او جامعه شناسی بیشتر ناظر بر مطابقت میان دو ساختار مفهومی گوناگون و نیز نسبت آنها با آگاهی دوره ی مشخص است. اشمیت می نویسد: «؛دریافت مابعدالطبیعی که هر دوره ای از جهان پیدا می کند، با آنچه که در قلمروی سازماندهی سیاسی امری

بدیهی قلمداد می شود، ساختاری مشابه دارد. تأکید بر این وحدت همان جامعه شناسی مفهوم حاکمیت است. (اشمیت، 1390: 39)

بر این اساس، اشمیت از مناسبت مفاهیم و نیز ساختار آنها در الهیات با اندیشه ی سیاسی جدید پرده برمی دارد. او بر آن است که اغلب مفاهیم نظریه ی دولت مطلقه (که توسط هابز و اخلاف او صورتبندی شد) تباری الهیاتی دارد؛ حاکم مطلقه یا قانون گذار قادر بازسازی زمینی همان «؛ خداوند قادر متعال«؛ است که هیچ اراده ای در عرض اراده ی وی قابل پذیرش و تصور نیست. «؛ شه‌ریار با نوعی خلق مدام همه ی امور دولت را به فعلیت می رساند. شه‌ریار همان خدای د‌کارت است که به سیاست انتقال داده شده است. (همان: 42) اشمیت مفهوم نوین قانون و مطلقیت و عام بودن آن را نیز تقلیدی از فرمان های تغییر ناپذیر الهی قلمداد می کند و در کنار آن به مفهوم مهم «؛ وضعیت استثنایی (فوق العاده)«؛ در اندیشه ی سیاسی جدی می پردازد. وضعیت فوق العاده شرایطی است که قوانین و رویه های عمومی و جاری کارکرد خود را از دست می دهند و حاکم رأساً به مداخله می پردازد و در موقعیت ورود می کند. به زعم وی، چنین شرایطی کاملاً مشابه با مفهوم معجزه در الهیات سنتی است. زمانی که سنت ها و قوانین عادی طبیعت نسخ می شوند و دستی از بیرون به ایفای نقش در جهان می پردازد. «؛ وضعیت فوق العاده در نظریه ی حقوقی دارای همان معنایی است که معجزه در الهیات. (همان: 28) این مشابهت ها نه فقط در صورت و فرم این دو منظومه که حتی در جزئیات تبیین و استدلال وجود دارد.

اما اوج کار اشمیت آنجاست که از مناسبت نوعی تحول الهیاتی با تحولی در اندیشه ی سیاسی جدید سخن می گوید و بدین وسیله وجه جذاب تری از ابتدای اندیشه ی سیاسی جدید بر ساختارهای مفهومی الهیات را به نمایش می گذارد. این تحول به نهضت شبه دینی «؛ دئیسم«؛ یا دیانت طبیعی مرتبط است. دئیسم که در قرون هفدهم و هجدهم رشد چشمگیری در میان محافل نخبه و روشنفکری اروپا داشت، متضمن اعتقاد به وجود خداوندی خالق بود و جهان را صنع حکیمانه و منظم او قلمداد می کرد. اما خدای آنان، صرفاً ساعت سازی بود که ساعت جهان را ساخته و تنظیم کرده و سپس آن را به خود وانهاده یا در آن حلول کرده است. (باربور، 1388: 51) بدین ترتیب خدای قاهر و متعال که بیرون از جهان یا طبیعت بر آن مسلط بود، جای خود را به خدایی می داد که اینک در خلقت خود حلول کرده و در واقع همان کلیت و تمامیت آن است. در تناسب با همین تحول الهیاتی، اشمیت از چرخش دیدگاه های سلطنت طلبانه و طرفدار دولت مطلقه به سوی اندیشه ی سیاسی دموکراتیک سخن به میان می آورد. مفهوم حاکمیت از موقعیت فرا اجتماعی خود به درون جامعه وارد می شود و گویی در آن حلول می کند.

نماینده ی اصلی چنین رویکردی در اندیشه ی سیاسی را می توان روسو و ایده ی مشهور «؛ اراده ی عمومی«؛ وی قلمداد کرد. در واقع به یک معنا، حاکمیت در نظر روسو همان کیفیتی را دارد که هابز برمی شمرد؛ اما با این تفاوت مهم که حاکم همان حکومت شونده است: مردم. به اعتقاد اشمیت، مبنای نظریه ی سیاسی دموکراتیک یا همان وحدت حکومت کننده و حکومت شونده، نظریه ی حلولی خداوند در عالم بود. «؛ روسو تصویری را که فیلسوفان از خداوند داشتند به فرمانروای حاکم اطلاق کرد؛ اراده ی او به همه چیز تعلق می گیرد اما از شر میراست. (اشمیت، 1390: 41) این بدان سبب است که از نظر روسو، حاکم همانا اراده ی عمومی است و اراده ی عمومی هرگز نمی تواند به خطا تعلق گیرد.

اشمیت برای تبیین این هم مرتبه انگاری خدا و مردم در اندیشه ی سیاسی جدید، دست پری از شواهد و نمونه ها دارد. تقدیس مردم یا ملت به عنوان منشأ و مبنای حکومت از دوران انقلاب فرانسه بدین سو مضمونی ثابت و مکرر بوده است. چنانکه او از قول یکی از رهبران فرانسه نقل می کند: «؛ مردم پیوسته به زیور تقوا آراسته اند ... کافی است ملت اراده کند، ترتیب آن مهم نیست، اراده ی ملت به هر شکلی که در آید خوب است و اراده ی ملت پیوسته بالاترین قانون به حساب در می آید. (همان: 44) همین تلقی به شکل صریحی در فرهنگ سیاسی آمریکا با تعبیر «؛ صدای مردم، صدای خداوند است«؛ منعکس گردیده بود. بدین ترتیب، اشمیت با ایضاح تناظر معنادار مفاهیم نظریه ی سیاسی و حقوقی جدید با مفاهیم الهیاتی و نیز تبیین چرخش مردمسالارانه در آن بر مبنای نوعی تحول در نگاه دینی، به اثبات دعوی خود در این باره می پردازد که دنیای جدید علی الاصل معنای تازه و بدیعی از خود خلق نکرده و صرفاً معانی برآمده از دیانت را با نوعی تصرف و دستکاری این دنیایی یا سکولاریزه کرده است.

کارل لوویت، از مشیت الهی تا ترقی تاریخی

دیگر فیلسوف آلمانی، کارل لوویت، هر چند از جهاتی منتقد کار اشمیت در قلمروی اندیشه سیاسی بود (طباطبایی، 1387: 142)، اما پروژه ی کلی او را در حوزه ای دیگر، یعنی تاریخ و فلسفه ی تاریخ، بسط و گسترش داد. لوویت در کتاب «؛ معنا در تاریخ«؛ (1949) به تبیین نسبت میان فلسفه تاریخ و اندیشه های فلسفه تاریخی دوران جدید با آموزه های دینی یهودی-مسیحی پرداخت و مدعی شد که بدون این آموزه ها اساساً فلسفه ی تاریخ ممکن نبود.

از نظر لوویت، فلسفه ی تاریخ عبارت است از تفسیر نظام مند تاریخ بر مبنای یک اصل راهنما که مجموعه حوادث و رخداد‌های تاریخ را به یک معنای نهایی پیوند دهد. (همان: 1) از این جهت هر فلسفه تاریخی وابسته به الهیات و خصوصاً متکی بر مفهوم الهیاتی تاریخ به عنوان «؛ تاریخ رستگاری«؛ است. (همان) چرا که چنین فهمی از تاریخ به هیچ وجه نمی تواند از خلال پژوهش علمی و تجربی حاصل شود. فلذا نیازمند گرانیگاه نظری و فلسفی دیگری است که به اعتقاد لوویت همانا دیانت و مشخصاً آموزه های یهودی و مسیحی است. در واقع فلسفه های تاریخ عصر جدید و ایده های چون ترقی و تکامل تاریخی صورت سکولار شده ی مفاهیم دینی درباره ی تاریخ (از قبیل مشیت الهی و رستگاری نهایی) است.

لوویت برای دستیابی بدین معنا، روایت خود را بر خلاف رسم رایج از آخر به اول ترتیب داده است. فصول کتاب او از مارکس آغاز می شود، با هگل ادامه می یابد، در ادامه به اندیشه ی ترقی و اصحاب آن چون ک‌ندرسه و تورگو و پرودن و کنت می پردازد، سپس به

واسطه ی بسوئه به تفکر دینی ماقبل مدرن عطف می گردد و در نهایت از مسیر یواخیم و آگوستین به تفاسیر و متون انجیلی بازمی گردد. گویی او با این شیوه ی نامتعارف روایت می خواهد کار خود را به مثابه نوعی بازگشت به ریشه ها و منشأهای معانی فلسفه تاریخ عصر جدید معرفی کند.

وی بر آن است که در چارچوب تفکر کلاسیک یونان و روم باستان، امکانی برای پرورش فلسفه ی تاریخ نبود؛ چرا که آنان تاریخ را به صورت تحول دوری و چرخه تکراری می دیدند. اما با آموزه های ادیان ابراهیمی (که لوویت مشخصاً به یهودیت و مسیحیت اشاره می کند) بود که تاریخ رو به مقصد مشخص و رستگاری عمومی قلمداد شد و بدین ترتیب معنایی نهایی یافت. (همان: 4-5) مفهوم محوری در این نگاه، در کنار مفهوم مهم رستگاری، «#مشیت الهی« بود. در نگاه مسیحی، سراسر آنچه که در تاریخ واقع می شود پیشبرنده ی مشیت الهی است و نهایتاً در جهت تحقق هدف و غایت خاصی حرکت می کند.

از نظر لوویت، اندیشه ی ترقی، به عنوان صورت اولیه و اصلی فلسفه ی تاریخ در عصر جدید، چیزی جز صورتی این دنیایی شده از مفهوم مشیت الهی و البته جایگزین آن نیست. در واقع اندیشه ی ترقی، اندیشه ای است با خاستگاه مسیحی و با نتایج ضد مسیحی. (همان: 61) در ایمان اصحاب روشنگری به ترقی شوق و حرارتی موجود بود که تفاوت چندانی با شور و حرارت باور مؤمن مسیحی به رستگاری نهایی و وعده ی پروردگار متعال نداشت. برای آنان ترقی همان اوصافی را داشت که مشیت الهی در نظرگاه متألهان دارد: نیروی پیشبرنده ی تاریخ، ضروری، خارج از مهار بشر، اجتناب ناپذیر و در نهایت معطوف به خیر و سعادت همگانی.

کار وقتی جالب تر می شود که لوویت ادعا می کند که دست بر قضا ملحدان و دین ستیزانی چون پرودن و مارکس، به لحاظ فلسفه تاریخ بیشترین تناسب و تناظر را با روایت دینی دارند. در این باره مورد مارکس بسیار روشنگر است. لوویت بر آن است که کلیت کار مارکس و به ویژه اثری چون «#مانیفست کمونیستی« آشکارا صبغه ای پیامبرانه دارد: ارائه ی تصویری تاریک از شرایط حال، پیشگویی آینده ای موعود و دعوت به عمل و اقدام. (همان: 43) اما نسبت او با آموزه های دینی فراتر از این شباهت پیامبرانه است.

نظریه ی مشهور مراحل پنج گانه ی مارکس، با تشریح یک دوران طلایی اولیه آغاز می شود که صورتی دگرگون از همان بهشت بسیط اولیه ای است که طبق روایات دینی آدم و حوا در آن به سر می بردند. اما این وضعیت با یک «#گناه نخستین« (مالکیت خصوصی؟) زائل می شود. بدین ترتیب، اجتماع بشری تاریخی از بهره کشی و استثمار را آغاز می کند و نیروهای استثمار شونده و استثمار کننده که «#فرزندان نور« و «#فرزندان تاریکی« (همان: 44) هستند، در این پهنه به پیکار می پردازند. این پیکار نهایتاً یک نقطه ی اوج نهایی یا «#روز داوری« دارد. در این نقطه که بر طبق نظر مارکس، صف آرایی نهایی بورژوازی در مقابل پرولتاریاست، انقلابی بزرگ و اساسی رخ می دهد و جامعه ای ایده آل و آرمانی بدون طبقات و استثمار و بهره کشی محقق می گردد. به اعتقاد لوویت چنین تصویری از فرجام تاریخ، نه از شواهد تجربی و مطالعات علمی مارکس، بلکه صرفاً از رسوبات موعودگرایی یهودی در ذهنیت و هستی او (به عنوان یک یهودی مرتد) نشأت می گیرد. پیکار نهایی، همان پیکار نهایی مسیح و دجال است که در قامت پرولتاریا و بورژوازی بازسازی شده و یا پرولتاریا به عنوان گروه برگزیده ای که منحصرأ توان ایفای نقشی تاریخ ساز را دارد، صورتی دیگر از مفهوم یهودی «#قوم برگزیده« است. سخن کوتاه، جانمایه ی سخن لوویت آن است که ماتریالیسم تاریخی مارکس، نوعی «#تاریخ رستگاری است که به زبان اقتصاد سیاسی بیان شده است.« (همان: 45)

از این رو، لوویت نیز به مانند اشمیت، متجددین را از جهت معانی و مقاصدی که به تاریخ نسبت داده اند، ریزه خوار خوان گسترده ی آموزه های دینی قلمداد می کند. البته او تصریح می کند که نظریات متجددین فقط به لحاظ ریشه و خاستگاه ریشه در این تعالیم دارد و معانی اصلی را از آنها می گیرد، ولی با نوعی تصرف در این معانی چه بسا به آنها صبغه و رنگ و بوی غیر دینی و ضد دینی نیز بدهد. (همان: 197)

اریک وگلین؛ از غنوسیه تا تجدد

به نظر می رسد تأمل در باب اصالت تجدد و نسبت آن با ماقبل خود بذری است که در خاک مزرعه ی اندیشه و فرهنگ آلمان بیش از هر جای دیگری ثمر داده است. اریک وگلین، فیلسوف و اندیشمند سیاسی آلمانی (که البته همچون کارل لوویت بخشی از حیات خود را در ایالات متحده به سر برد) چهره ی شاخص دیگری است که در چارچوب مباحثه مذکور سهم مهمی داشته است. البته بحث وگلین با مباحث کسانی چون اشمیت و لوویت تفاوت جالب توجهی دارد: در حالی که آنان تجدد و اندیشه ی تجددی را صورتی تحول یافته از آموزه های دینی می پنداشتند، در نگاه وگلین تجدد صورت واژگون از نوعی فرقه ی انحرافی دینی (فرقه ی غنوسیه) است. در واقع از نظر او، در مورد تجدد ما با «#بدعت در بدعت« و «#مسخ مضاعف آموزه های دینی« مواجه هستیم.

اما غنوسیه که وگلین خاستگاه اولیه ی تجدد قلمدادش می کند، چیست؟ برای ورود به این بحث به توضیحات مقدماتی نیازمندیم. وگلین به عنوان متفکری مسیحی بر نوعی فهم دیدگاه انسان شناسانه ی خاص تأکید دارد. براساس این رویکرد، انسان بازیگری در میان بازی وجود است که به دو سطح وجودشناسانه یا دو سطح از واقعیت تعلق دارد. موجودی است با پایی در زمین و سری در آسمان؛ وجهی ناسوتی و وجهی لاهوتی. او از این وضعیت به «#ماهیت برزخی تجربه ی انسانی« تعبیر می کند. (کچوپان، 1383: 78) اقتضای این ماهیت برزخی این است که حیات انسان پیوسته در کشاکش میان جسم و روح، زمین و آسمان، حق و باطل و زمانداری و بی زمانی باشد. اصولاً غنا و اهمیت و یگانگی موقعیت انسان در هستی نیز از همین روست: «#اگر انسان واقعیتی نامعین و برزخی نداشت، سؤال از معنای زندگی و ترس از گم شدن در ظلمت هستی بی معنا می شد.« (همان: 79)

از نظر وگلین، هر تلاشی برای غلبه بر این شرایط نتیجه ای جز شکست و ویرانی ندارد و ماهیت برزخی تجربه ی انسانی با تبعات آن همچون ترس، اضطراب و تردید مادام که بشر در این دنیا به سر می برد، پابرجاست. وی بر آن بود که مسیحیت نیز به ویژه با ایده ی مشهور آگوستین «شهر خدا/ شهر انسان« بر چنین فهمی صحنه نهاده است. اما در عین حال اذعان داشت که: «زندگی در وضعیتی برزخی چنان دشوار و رنج آور است که انسان کرارا از آغاز تاریخ در طلب رهایی از رنج هستی این دنیایی، از خودی به بی خودی گریخته و واقعیت خویش را به اشکال مختلف انکار کرده است.« (همان: 80) به طور مشخص، در موارد متعدد تلاش هایی برای این امر صورت گرفته که با نفی یکی از ساحات تجربه ی انسانی به نفع ساحت دیگر، آن را از وضعیت ابهام و عدم تعین برزخی خارج ساخته و بدان مطلقیت بخشند.

جنبش فرقه ای غنوسیه که در اوایل هزاره ی دوم میلادی صورت گرفت، نمونه ای بارز از چنین تلاشی است. به این معنا، غنوسیه یا گنوستیک تلاشی است در مسیر نفی هستی مادی و این دنیایی انسان برای مطلقیت بخشی به وجه روحانی و الوهی او. در عین حال، این جنبش را می توان بخشی از پاسخ جهان مسیحی به پایان دوران انتظار هزاره ای و عدم ظهور مسیح (ع) قلمداد کرد. یکی از اصلی ترین نقاط و مبادی حرکت غنوسیه، تلقی این جهان به مثابه مکانی تاریک، نامأنوس و رنج آور بود که انسان برای نیل به رستگاری باید راهی جهت خروج از حدود و محدوده آن بیابد. جهان زندانی قلمداد می شد که باید از آن گریخت. گریز از این جهان نیز تنها در سایه ی نوعی دانش یا علم، به طور مشخص دانش باطنی یا سرشناسی حاصل می شود. ریشه ی یونانی نام این جنبش یعنی "Gnosis" به معنای «دانش حقیقی« است. (همان: 89) این امر مبین نقش و جایگاه مهم دانش و معرفت در نگاه این فرقه به مسأله ی رستگاری است.

غنوسیه مسیر در گذشتن از جهان و تاریکی و بی اطمینانی آن را یادگیری دانش باطنی و آموزش اوراد و اذکار نجات بخش قلمداد می کرد و در این مسیر نیز راه خود را از آموزه های رسمی و کلاسیک کلیسای کاتولیک جدا ساخت. از همین رو نزاعی سخت میان کلیسا و غنوسیه آغاز گردید که عملاً با تضعیف متقابل هر دو همراه بود.

اما نقطه ی اوج کار وگلین آنجاست که تجدد را به مثابه «احیای دوباره ی غنوسیه در صورتی وارونه« معرفی می کند. بدین معنا اگر غنوسیه اولیه بر نفی هستی این دنیایی انسان به سود وجه ماورایی بود، غنوسیه جدید (یعنی تجدد) با مطلقیت بخشی به وجه مادی و این دنیایی، ساحت متعالی و الوهی هستی انسان را مورد نفی و انکار قرار می دهد. اما در هر دو صورت، غنوسیه اساساً «طغیانی علیه واقعیت و شرایط غیرقابل تغییر موجودیت انسانی« است. (همان: 124) در عین حال، مشابهت های دیگری نیز وجود دارد که غنوسیه جدید را به غنوسیه قدیم متصل می کند: در هر دو علم و دانش نقشی نجات بخش دارد که البته در غنوسیه قدیم این علم باطنی و سرشناسی بود و در غنوسیه جدید علم تجربی مدرن؛ در هر دو نوعی نارضایی و نگرش تیره نسبت به این جهان آن چنان که هست وجود دارد که البته در اولی بنا بر گذر از این جهان گذارده می شود و در دومی به واسطه ی تصرف و مداخله ی تکنیکی کمر به بهسازی جهان می بندد؛ و نهایتاً هر دو با دیانت در معنای اصیل آن منافات دارند و می توان آنها را مذهبی بدعت آمیز قلمداد کرد. (همان: 124-125)

جمع بندی

بحث از اصالت تجدد اساساً چه مقصد یا نهایتی را دنبال می کند؟ به عبارت دیگر، با روشن شدن دینی که متجددین و مفاهیم و شیوه ی اندیشه ی آنها به سنت و به طور خاص دیانت دارد، چه نتیجه ای حاصل می گردد؟ پاسخ از جهاتی روشن است. اغلب متفکرانی که به طرح این گونه مباحث پرداخته اند، دارای تعلقات فکری دینی و حتی به طور مشخص تر می توان گفت مسیحی و کاتولیکی بوده اند. اگر چه در مورد سه نفری که در این مقاله مورد بررسی ما قرار گرفتند، باید کارل لوویت را از حکم مزبور مستثنا کرد. اما کسانی چون اشمیت و وگلین به طور روشن از مبادی و گرایشات دینی بهره می برده اند. برای متفکران کاتولیکی از این دست تأکید بر این نگرش که با ظهور حضرت مسیح تاریخ به مرحله ای وارد گردیده که دیگر از حدود آن فراتر نخواهد رفت و چیزی بالاتر از آن عرضه و پدیدار نخواهد شد، موضوعیت دارد. در واقع، طرح این که تجدد چیزی جز صورت سکولار شده یا این دنیایی شده ی مسیحیت نیست، به زعم اینان تثبیت موقعیت مسیح به عنوان آخرین و بزرگترین پیامبر و ارائه کننده ی بالاترین مضامین و معانی بشری است که هیچ امکانی برای خروج از محدوده ی آنها وجود ندارد. (طباطبایی، 1387: 147)

این بحث را در عین حال می توان به نوعی مناقشه در مشروعیت تجدد نیز قلمداد کرد. چه، تجدد بخش مهمی از مشروعیت خود را بر بداعت و نوآئینی ادعایی اش متکی کرده است. تأکید بر نسبت میان مفاهیم و دستگاه اندیشه ی تجدد با آموزه ها و مفاهیم سنت، نافی فهم خودستایانه ای است که اصحاب روشنگری و اخلاف آنان از ماهیت عصر جدید ارائه کرده اند.

نهایتاً مباحثه ی مذکور می تواند دریچه ای به سوی افقی وسیع تر را پیش ما بگشاید و توجه ما را به مسأله ی غامض «معنا« جلب کند. پرسش از ماهیت معانی یا ایده ها و منشأ اصلی و اولی آنها از دغدغه های جاری تاریخ اندیشه بوده است. بر اساس رویکرد غالب و مشهور در عصر جدید معانی محصول ذهنیت بشری است. این امر تا آنجاست که حتی از معناسازی بعضاً به عنوان یکی از وجوه ممیزه ی انسان یاد می شود؛ اما توجه به خاستگاه و جوهر دینی اندیشه های متجددین (که بیش از همه دعوی استقلال از این آموزه ها را دارند) ما را بار دیگر به تلقی دینی از معنا متوجه می سازد. بر مبنای این تلقی معانی اصلی مورد استفاده بشر در طول تاریخ جملگی به طور بی واسطه یا با واسطه محصول تعالیم وحیانی و دینی بوده است و بدین معنی انسان معانی را به وجود نیاورده، بلکه آنها را آموخته است.

- اشمیت، کارل، «الهیات سیاسی: چهار فصل درباره حاکمیت«; ترجمه لیلا چمن‌خواه، نگاه معاصر ، ۱۳۹۰.
- باربور، ایان، «علم و دین«; نشر دانشگاهی، 1388.
- حقیقی، شاهرخ، «گذار از مدرنیته«; آگاه، 1381.
- طباطبایی، جواد، «جدال قدیم و جدید«; ثالث، 1387.
- کاپلستون، فردریک چارلز، «تاریخ فلسفه«; (جلد 7)، علمی فرهنگی، 1376.
- کچویان، حسین، «تجدد از نگاهی دیگر«; سازمان تبلیغات، 1383.
- Gillespie, Michael allen, "the theological origins of modernity", the university of Chicago press: 2008.
- Lowith, karl, "meaning in history", the university of Chicago press: 1949.

نویسنده : سجاد صفارهرندی

باشگاه اندیشه