

جدال نظری کارل لویت و هانس بلومبرگ «دوران جدید» به‌مثابه «دنیوی شدن آخرت‌اندیشی» یا «دنیوی شدن ازراه آخرت‌اندیشی»

بهنام جودی*

مجید توسلی رکن‌آبادی**، حسن آب‌نیکي***، علی‌اشرف نظری****

چکیده

در نیمه نخست سده بیستم، سرخوردگی‌هایی بسیار به‌جهت فروپاشی ارزش‌های مسیحی و هم‌چنین ایدئال پیشرفت در اروپا بروز کرد که موجب بازاندیشی و جدال نظری درباره ماهیت و بنیان‌های دوران جدید و نسبت آن با قرون وسطای مسیحی شد. این تلاش‌ها قضیه‌ای را در کانون بحث‌ها قرار داد که با عنوان «دنیوی شدن» شناخته می‌شود. ازهمین‌رو، درباره نسبت دوران جدید با قرون وسطی دو مبنای «گسست و پیوست» مطرح شده است که ذیل قضیه دنیوی شدن، نظریه‌های «دنیوی شدن آخرت‌اندیشی» و «دنیوی شدن ازراه آخرت‌اندیشی» شکل گرفته‌اند. کارل لویت و هانس بلومبرگ نمایندگان بارز این دو نظریه‌اند که جدال نظری ایشان در این باره واجد اهمیت بسیار است. در این مقاله تلاش شده است تا دیدگاه‌های متفاوت درباره فرایند «دنیوی شدن» در اروپا با تأکید بر مواضع کارل لویت و هانس بلومبرگ ارائه شود و زمینه پژوهش‌های آتی درباره اندیشه ایشان فراهم آید.

کلیدواژه‌ها: مدرنیته، هانس بلومبرگ، کارل لویت، قضیه دنیوی شدن، تداوم، گسست.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
behnamj06@gmail.com

** دانشیار گروه علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
mtavasoliroknabadi@gmail.com

*** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب،
habniki@yahoo.com

**** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران،
aashraf@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۴

۱. مقدمه

در سده بیستم سرخوردگی‌هایی بسیار به‌جهت فروپاشی ارزش‌های مسیحی و هم‌چنین ایدئال پیشرفت در اروپا بروز کرد که موجب بازاندیشی و جدال نظری درباره ماهیت و بنیادهای «دوران جدید» (*Neuzeit*) شد، به‌گونه‌ای که از میانه سده نوزدهم میلادی پژوهش‌گران و نظریه‌پردازان آلمانی بر پرسش از ماهیت دوران جدید متمرکز شده بودند و نتایج آن در آثاری است که عرضه کرده‌اند. مباحث مارکس در تعریف «سرمایه‌داری» و تحلیل پیدایش آن از اقتصاد پیشا-سرمایه‌داری و تشکیلات اجتماعی آن و هم‌چنین ستایش نیچه از رنسانس به‌عنوان بزرگ‌ترین روش برای رهایی از آنچه وی «تأثیر خفه‌کننده مسیحیت» می‌نامد نمونه‌های نخستین این مطالعات‌اند (Wallace 1999: xiii). ادموند هوسرل در سده بیستم یکی از کسانی بود که با نوشتن کتاب *بحران علوم اروپایی بحران اروپا* را به‌عنوان «موضوع پژوهش فلسفی و پرسشی مبرم از زمان حال» در دستور کار قرار داد و نتیجه گرفت که «نسل جدید احساس می‌کند... علم چیزی برای گفتن به ما ندارد» (Dovrat 2013: 72). هایدگر با نوشتن کتاب *هستی و زمان* «دغدغه» خود را «طلب هستی» معرفی می‌کند، به‌هم‌راه این شکوه غریب که مابعدالطبیعه غربی از زمان افلاطون به «فراوشی هستی» دچار شده است (سولومون ۱۳۷۹: ۱۹۲). وی بر همین اساس می‌نویسد: «آیا در این زمانه، ما پاسخی به این پرسش داریم که به‌راستی از واژه «هستنده» چه مراد می‌کنیم؟... آیا ما امروزه حتی از ناتوانی خود در فهم واژه «هستی» به‌حیرت اندر می‌افتیم؟» (هایدگر ۱۳۸۸: ۵۸). در نظر این دسته از متفکران به‌گونه‌ای رادیکال چیزی در سنت و جهان آن‌ها خطا به‌نظر می‌رسید.

بر همین اساس، تلاش‌ها برای فهم نسبت ماهیت دوران جدید با قرون وسطی قضیه‌ای را در کانون بحث‌ها قرار داد که با عنوان «دنیوی‌شدن» (*secularization*) شناخته می‌شود و دو مبنای «گسست» (*discontinuity*) و «پیوست» (*continuity*) درباره آن طرح شده است. دو نظریه مهم ذیل این دو مبنا نظریه‌هایی‌اند که در مخالفت با یک‌دیگر دوران جدید را «دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی» (*secularization of eschatology*)^۱ (قائل به پیوست) و «دنیوی‌شدن از راه آخرت‌اندیشی» (*secularization by eschatology*)^۲ (قائل به گسست) تفسیر می‌کنند. کارل لویث (Karl Löwith) و هانس بلومبرگ (Hans Blumenberg) نمایندگان بارز این دو نظریه‌اند که دست به جدال نظری اساسی با یک‌دیگر زده‌اند. بر همین پایه، تلاش ما در این نوشتار ارائه و بررسی دیدگاه‌های لویث و بلومبرگ در این

زمینه است تا استدلال‌های آن‌ها را دربارهٔ «دوران جدید به مثابهٔ دنیوی شدن آخرت‌اندیشی و دنیوی شدن ازره آخرت‌اندیشی» در معرض نقد قرار دهیم و زمینهٔ پژوهش‌های آتی را فراهم آوریم.

۲. دیدگاه‌ها دربارهٔ فرایند «دنیوی شدن»

در میان دیدگاه‌های موجود دربارهٔ نسبت «دوران جدید» با «قرون وسطی» که براساس آموزهٔ «دنیوی شدن» بحث کرده‌اند دو مبنا و دیدگاه کلی قابل طرح است: دیدگاه نخست از آن قائلان به «پیوست» و دیدگاه دوم از آن قائلان به «گسست» است. بر همین اساس در این بخش، با ارائهٔ دسته‌بندی این دیدگاه‌ها، با برجسته کردن آموزه‌های نظریه‌پردازان درون این دسته‌بندی، جایگاه کارل لُویت و هانس بلومینبرگ را در این دسته‌بندی‌ها معین خواهیم کرد تا در بخش بعد مبنای جدال نظری ایشان روشن شود.

۱.۲ «پیوست» یا «تداوم» میان قرون وسطی و دوران جدید

قائلان به پیوست بر این باورند که،

نسبت میان قدما و متأخرین و، به تعبیر جدیدتر، نسبت میان سنت و تجدد نسبت تداوم است، به این معنا که اندیشهٔ سنتی در تحول خود در گذر تاریخ، بی‌آن‌که در مبانی آن دگرگونی بنیادینی صورت گرفته باشد، صورت دیگری از اندیشه را به خود گرفته است (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۹۲).

نظریه‌پردازانی هم‌چون ماکس وبر، کارل لُویت، کارل اشمیت (Carl Schmitt)، و راینهارت کوزلک (Reinhard Koselleck) ذیل این دسته‌بندی هرکدام با بررسی وجوه گوناگون نسبت دوران جدید با قرون وسطی بر «تداوم» بنیاد اندیشگی قدیم در شکلی جدید به واسطهٔ فرایند «دنیوی شدن»، «دنیوی شدن آخرت‌اندیشی»، تأکید کرده‌اند.

برای نمونه، اشمیت در نظریهٔ خود که مفاهیم الهیاتی و نظریهٔ مدرن دولت را بررسی می‌کند معتقد است که «تمام مفاهیم نظریهٔ مدرن دولت مفاهیمی الهیاتی‌اند که دنیوی شده‌اند» (اشمیت ۱۳۹۳: ۷۷). برای مثال، می‌توان به مطالعه‌ای اشاره کرد که راینهارت کوزلک دربارهٔ مفهوم دینی «پیش‌گویی» (weissagung) در الهیات و تبدل آن به مفهوم مدرن «پیش‌بینی عقلانی» (Die Rationale Prognostik) در سیاست انجام داده است. او برای این

منظور سه طرح از زمان‌مندی (Verzeitlichung) از ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی در تاریخ اروپا را مطرح می‌کند: طرح نخست در سده شانزدهم نمایان‌گر تاریخ انتظار قیامت برای مسیحیان است که «پیش‌گویی‌های دینی» از آخرالزمان در آن سده نقشی پررنگ دارند؛ دوم، سده هفدهم که براساس جنگ‌های مذهبی و اوج‌گیری پیش‌گویی‌های دینی دولت‌های مطلقه مدرن شکل می‌گیرند و با پیش‌گویی‌ها و جنگ‌های مذهبی مبارزه می‌کنند و با ممنوع‌کردن پیش‌گویی‌های دینی، سیاست را محوریت می‌دهند. بر همین اساس، «پیش‌بینی عقلانی» در سیاست داخلی و خارجی دولت‌های مطلقه جای‌گزین پیش‌گویی‌های دینی می‌شود؛ سوم، در سده هجدهم فلسفه‌های تاریخ و فیلسوفان «پیش‌بینی‌کننده آینده» بروز و ظهور می‌یابند و جای پیامبران پیش‌گوی اعصار گذشته را می‌گیرند (Koselleck 2004: 9-25). از نظر کوزلک چنین فرایندی از تحول «بی‌گمان آگاهی سیاسی اوان مدرن درباره زمان را از آخرت‌شناسی مسیحی جدا می‌سازد... باین حال جای‌گزینی آینده‌ای پیش‌بینی‌شده به‌جای آینده‌ای پیش‌گویی‌شده گسستی بنیادین با باورهای مسیحی نیافت» (ibid.: 21). در نتیجه، به‌خصوص در نظر اشمیت و لویت مفاهیم مدرن صورتی سکولار شده از مفاهیم الهیاتی‌اند که نشان از نامشروعیت این مفاهیم سکولار دارد.

۲.۲ «گسست» میان قرون وسطی و دوران جدید

نظریه‌پردازان «گسست» براساس نتایجی که از گسست مذکور می‌گیرند به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) گسست و مشروعیت دوران جدید؛ ب) گسست و نامشروعیت دوران جدید.

۱.۲.۲ «گسست» دوران جدید از «سنت» و مشروعیت آن

قائلان به این نظریه به‌واسطه در کانون بحث قراردادادن مفهوم «سنت» (tradition) در مسیحیت گسست‌های ایجادشده از آن مبنا در اندیشه مدرن را بررسی می‌کنند، به‌گونه‌ای که نظریه‌پردازانی هم‌چون هانس بلومبرگ، جواد طباطبایی، حنا آرنست، و پل هازار (Paul Hazard) از کسانی‌اند که «در مخالفت (با قائلان به پیوست)...کوشیده‌اند منطق گسست بنیادینی را که با آغاز دوران جدید در مبانی اندیشه سنتی و اندیشه جدید صورت گرفته است توضیح دهند» (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۹۲). امثال بلومبرگ و طباطبایی با دنبال‌کردن خطی خاص از نظریه گسست از «سنت» که با عنوان «دنیوی‌شدن از راه آخرت‌اندیشی» شناخته می‌شود دوران جدید را دورانی مشروع می‌دانند. دوران جدید

در نظر فیلسوفی هم چون طباطبایی از سده دوازدهم میلادی به این سو با تدوین مفهوم «سنت» و شکل گیری الهیات مسیحی و به تبع آن درگرفتن «جدال قدیم و جدید» با گسست‌هایی پی‌درپی از «سنت» از سده دوازدهم تا نوزدهم میلادی ممکن شده است (همان: ج ۱، دفتر ۱، ۱۰۱-۱۴۴).

نظریه‌پردازانی مانند حنا آرنه بر گسست میان «فرهنگ دینی» (مسیحی) و «فرهنگ غیردینی» (مدرن) و «آگاهی تاریخی مسیحی» و «آگاهی تاریخی مدرن» تأکید دارند که از نتایج آن در دوران جدید این بود که کلیسا از دولت جدا شد، دین از زندگی همگانی بیرون رانده شد، و سیاست همه تأییدات دینی خود را از دست داد و این موجب شد که عنصر سیاسی دین از بین برود، عنصری که طی سده‌هایی که کلیسای کاتولیک به‌عنوان وارث امپراتوری روم عمل می‌کرد آن را به‌دست آورده بود. در نتیجه، گسستی که حاصل شد دین را تبدیل به «امری خصوصی» در «حوزه عمومی» کرد (آرنه ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۱۲). پُل هازار در ایده خود، «بحران در وجدان اروپایی»، معتقد به «تغییر آگاهی‌ای است که میان سال‌های ۱۶۸۰ و ۱۷۱۵ میلادی در اروپا رخ می‌دهد». برای پُل هازار این تغییر در آگاهی مبتنی بر «تغییر در ایده‌هایی است که انسان‌ها درباره چیزها یا اشیا داشتند». او بر «دگرگونی‌های روان‌شناختی» متمرکز می‌شود که با «فروپاشی ارزش‌های سنتی» حاصل می‌شود و مدعی است که «دگرگونی‌های عمیق روان‌شناختی در اواخر سده هفدهم موجب فروپاشی ارزش‌های سنتی شد و در سده هجدهم (اروپایی‌ها) برای یافتن ارزش‌هایی نو و ساختن بنیانی جدید برای فرهنگ اروپایی تلاش می‌کنند» (Miel 1973: 232).

۲.۲.۲ «گسست» دوران جدید از قرون وسطی و نامشروعیت آن

این گروه از نظریه‌پردازان گسست را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد که در دو جهت متفاوت رو به سوی «سنت» و دوران پیشامدرن یا رو به فراروی از مدرنیته و گذار از آن دارند: الف) سنت‌گرایان؛ ب) پست‌مدرن‌ها.

۱.۲.۲.۲ «گسست» دوران جدید از «سنت» و نامشروعیت آن

این دسته از قائلان به گسست که از آن‌ها به‌عنوان «سنت‌گرا» یاد می‌شود دوران مدرن را گسستی بنیادین از «سنت» تلقی می‌کنند (که جریان آن با رنه گنون (René Guénon) آغاز شد و نظریه‌پردازانی هم‌چون آناندا کوماراسوامی (Ananda Coomaraswamy)، فریتیفوف شوان (Frithjof Schuon)، تیتوس بورکهارت (Titus Burckhardt)، و امروزه سیدحسین نصر

و تاندازه‌ای لئو اشتراوس، که او را به تساهل درون این دسته جای داده‌ایم، چراکه سنت‌گرایی او دقیقاً مانند شوان یا نصر نیست اما مشابهت‌هایی دارند، آن را تداوم بخشیدند) و نتایج برآمده از آن گسست را انحرافی بزرگ از حکمت الهی / الهیاتی و نامشروع می‌دانند.

مطابق توضیح نصر، «سنت‌گرایان با مقدماتی که تجدّد بر آن‌ها بنا شده است مخالف‌اند. کل جهان‌بینی، مقدمات و مبانی، و اصول تجدّدگرایی از منظر سنت کاذب و مورد انتقاد است» (نصر ۱۳۸۳: ۱۸۲-۱۸۳). از همین رو معتقد است «دوران جدید دوران جاهلیت نوین است که بت‌های مکاتب باطل باید در آن از بین برود» (همان: ۲۸۴). برای نمونه لئو اشتراوس به‌عنوان مدافع فلسفه و حکمت یونانی / قرون وسطایی گسست را بر محور «سه موج مدرنیته» توضیح می‌دهد. او مدرنیته را «تغییری رادیکال در فلسفه سیاسی پیشامدرن» می‌فهمد. «تغییری که در ابتدا به‌مثابه ردیه‌ای بر فلسفه سیاسی پیشامدرن در برابر دیدگان ظاهر می‌شود». اشتراوس تأکید می‌کند که «مدرنیته از ره‌گذر گسستی از اندیشه پیشامدرن» پدیدار شده است (اشتراوس ۱۳۹۶: ۲۸۹-۲۹۰).

۲.۲.۲.۲ «گسست» دوران جدید از قرون وسطی و نامشروعیت آن

این دسته از قائلان به گسست که پست‌مدرن نامیده شده‌اند با برجسته‌کردن گسست «معرفتی» میان دو دوران مذکور و شکل‌گیری ابرروایت مدرنیته بر نامشروعیت آن تأکید دارند. برای مثال، میشل فوکو از تغییر «اپیستمه» یا «نظام دانایی» صحبت می‌کند که از سده شانزدهم تا بیستم میلادی در اروپا اتفاق افتاده است. از نظر فوکو، نخستین تغییر در اپیستمه در سده شانزدهم ظاهر شد که از آن به «اپیستمه رنسانس» یاد می‌کند. تغییر دوم از سده هفدهم تا پایان هجدهم است که با اپیستمه دکارتی یا کلاسیک شناخته می‌شود و تغییر سوم در سده نوزدهم حاصل شد که اپیستمه «مدرن» نام دارد. تغییر چهارم را که پس از ۱۹۵۰ میلادی حاصل شده است تغییر «پسامدرن» می‌نامد (Miel 1973: 236-237). پست‌مدرن‌ها مدرنیته را به‌دلیل کلان‌روایت‌های نامشروع می‌دانند.

۳. کارل لویت: دوران جدید به‌مثابه «دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی» و نامشروعیت آن

کارل لویت پس از مهاجرت به آمریکا کتابی با عنوان معنا در تاریخ: دلالت‌های الهیاتی فلسفه تاریخ^۳ به‌واسطه انتشارات دانشگاه شیکاگو در سال ۱۹۴۹ میلادی منتشر کرد و پس

از بازگشت به آلمان، در سال ۱۹۵۳ میلادی، آن کتاب با تغییراتی اندک تحت عنوان تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفه تاریخ^۴ منتشر شد. از نظر مفسران، کتاب معنا در تاریخ را باید اثری چندسویه دانست که نه تنها به مسئله کلی معنا و اهمیت رخدادهای گذشته پرداخته است، بلکه مسئله پیش‌زمینه الهیاتی فلسفه تاریخ را نیز با توجه به ارتباط تاریخ قدسی و تاریخ سکولار بررسی کرده است (ریستر ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۱۰). بر همین اساس، لویت در کتاب مذکور این نظریه را مطرح می‌کند که در اندیشه تاریخی غربی تنها دو «سنت» اصیل و معتبر وجود دارد: نخست، سنت باستانی که مبتنی بر تصور دوری از زمان است؛ دوم، سنت قرون وسطایی/ مدرن که بر اساس ایده‌ای خطی شکل گرفته است و متعاقب آن الگوی آینده‌محور توسعه انسانی است. در نتیجه، فلسفه تاریخ که در سده هجدهم میلادی شکل گرفت نتیجه چیزی جز سکولاریزاسیون بنیان آخرت‌اندیشی مسیحی از پایان جهان و رستگاری متعاقب آن نیست (Palti 1997: 504).

بررسی فقرات زیر از کتاب لویت جزئیات نظریه او را نمایان می‌سازد:

لویت فلسفه تاریخ را این‌گونه تعریف می‌کند: «واژه فلسفه تاریخ بر تفسیری نظام‌مند از «تاریخ جهانی» دلالت می‌کند که بر نوعی اصل و قاعده مبتنی است، اصلی که رخدادهای و سلسله وقایع تاریخی را یک‌کاسه می‌کند و برای نیل به معنایی نهایی جهت می‌بخشد». مطابق با این تعریف، لویت فلسفه تاریخ و به‌ویژه مفهوم الهیاتی تاریخ را (مفهومی که تاریخ را بر تحقق وعده الهی و رستگاری استوار می‌سازد) تماماً وابسته به الهیات تاریخ می‌داند. نکته این‌که در این صورت فلسفه تاریخ را که فلسفه‌ای «علمی» می‌دانند نمی‌توان علمی دانست، چراکه چگونه ایمان به رستگاری می‌تواند بر طبق مبانی علمی تأیید شود؟ او بر این نکته تأکید دارد که برخلاف این باور رایج که تفکر تاریخی به معنای دقیق کلمه تنها در دوران مدرن و قرن هجدهم آغاز شده است فلسفه تاریخ از ایمان آئین یهودی و مسیحی به تحقق وعده الهی نشئت می‌گیرد و به سکولارشدن الگوی معاداندیش آن ختم می‌شود (لویت ۱۳۹۶: مقدمه، نوزده - بیست). به عبارتی، چنان‌چه این پرسش را طرح کنیم که اساساً تاریخ چرا برای اروپایی‌ها موضوعیت یافته است؟ او پاسخ می‌دهد که «دل‌مشغولی ما (اروپایی‌ها) در باب «فلسفه» یعنی «معنای» تاریخ محصول مستقیم دین است» (ریستر ۱۳۹۴: ۱۱۰). از همین روست که تنها وقتی در افق از پیش تعیین‌شده‌ای از معنای نهایی به‌سر می‌بریم، معنای هر چند پنهان و مخفی تاریخ واقعی را بی‌معنی و بیهوده خواهیم یافت. این افق را تاریخ معین ساخته است، چه تفکر یهودی و مسیحی نخستین‌بار این پرسش سهمگین را مطرح ساختند (لویت ۱۳۹۶: مقدمه، بیست‌وسه).

نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد این است که لویت با طرح این مطالب می‌خواهد راه طرح این مطلب باز کند که تاریخ در معنای «فلسفه تاریخ» یعنی «تفسیری نظام‌مند از تاریخ جهانی» در سنت اروپایی از کجا آغاز می‌شود: یونان یا مسیحیت؟

در اندیشه یونانی و مسیحی، دو نظام برای توضیح تاریخ تدوین شده است. بر پایه مقدمات اندیشه یونانی، که ناظر بر تحول ذوری و هر تاریخی تاریخ سیاسی بود، فلسفه تاریخ معنایی نمی‌توانست داشته باشد، در حالی که با الهیات مسیحی طرح پرسش از معنای تاریخ امکان‌پذیر شد، تاجایی که صرف امکان طرح «این پرسش بزرگ» از معنای تاریخ را باید ناشی از «اندیشه یهودی - مسیحی» دانست (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۸۳).

پرسشی که می‌توان این‌جا مطرح کرد این است که لویت بر چه مبنایی به این نتیجه رسیده است؟ در پاسخ باید گفت: او برای اثبات مدعای خویش به سراغ جهان‌بینی و تاریخ در یونان باستان و مسیحیت می‌رود. در باب باستانیان معتقد است که آن‌ها «بیش از ما در گمانه‌زنی‌های خویش جانب اعتدال را می‌گرفتند»، به گونه‌ای که باستانیان «نه در پی برداشتی معنادار از جهان بودند و نه به دنبال کشف معنای غایی جهان»، بلکه «آنان تحت تأثیر نظم مرئی و زیبایی کیهان قرار داشتند و قانون کیهانی کون و فساد الگوی فهم ایشان از تاریخ را تشکیل می‌داد». یونانی‌ها زندگی و جهان را و بالاتر از آن همه چیز را در حرکت «چرخه‌ای تکراری» می‌دیدند مانند «تکرار ابدی طلوع و غروب خورشید، آمدن تابستان و زمستان، و زایش و زوال». چنین دیدگاهی به هستی «فهمی عقلانی و طبیعی از جهان به دست می‌داد، فهمی که تأکید و تصدیق تغییرات موقتی و زمان‌مندی را با نظم، ثبات، و تغییرناپذیری دوری ترکیب می‌کرد. امر تغییرناپذیر، چنان‌که در نظم ثابت اجرام آسمانی متجلی بود، بیش از پیشرفت و تغییر بنیادی برای یونانی‌ها جذاب و ارزش‌مند بود».

از نظر لویت در یونانی که با عقلانیت کیهانی احاطه شده بود جایی برای رخدادهای تاریخی یگانه و بی‌همتا که ارزش و اهمیتی جهانی دارند وجود نداشت؛ به این معنا که وقتی برای یونانی‌ها بحث «سرنوشت بشر در تاریخ» مطرح می‌شد معتقد بودند که بشر به قدر کفایت از حزم و دوراندیشی بهره برده است تا در برخورد با شرایط سخاوت و بلندنظری پیشه سازد و پا را فراتر از این نمی‌نهادند، بلکه در وهله نخست دل‌مشغول لوگوس کیهان بودند و به خداوند و معنای تاریخ وقعی نمی‌نهادند. متفکران یونانی فلسفه تاریخ را چیزی متناقض می‌دانستند. تاریخ در دیدگاه آنان در تاریخ سیاسی خلاصه می‌شد

و به معنای درست کلمه بر مطالعه دقیق اصول دولت‌مردان و مورخان دلالت می‌کرد (لویت ۱۳۹۶: مقدمه، بیست‌وسه - بیست‌وچهار). از نتایج چنین نگرشی به تاریخ این است که «تاریخ‌نویسان یونانی تاریخی را موردبررسی قرار می‌دادند که حول یک حادثه بزرگ سیاسی دور می‌زد» (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۸۳).

در تحلیل نظر لویت درباره باستان باید گفت که او می‌خواهد نشان دهد که فلسفه تاریخ برای یونانیان وجهی نداشته است و به آن بی‌اعتنا بوده‌اند، اما در دیدگاه یهودیان و مسیحیان که «تاریخ در وهله نخست تاریخ‌رستگاری است» و از نظر او بر «دغدغه و دل‌مشغولی پیامبران و واعظان و معلمان دلالت می‌کند»، در نتیجه، «نفس وجود فلسفه تاریخ و تلاش برای نیل به معنا از تاریخ‌رستگاری نشئت می‌گیرد: فلسفه تاریخ محصول ایمان و اعتقاد به هدف نهایی است» (لویت ۱۳۹۶: مقدمه، بیست‌وچهار - بیست‌وپنج). از سویی، «در دوره مسیحی نیز تاریخ سیاسی تحت‌تأثیر و تسلط همین پیشینه الهیاتی بود و با آن دست‌وپنجه نرم می‌کرد. از برخی جهات سرشت ملت‌ها به رسالتی الهی یا شبه‌الهی مربوط می‌شود». لویت از این عبارت نتیجه می‌گیرد که بی‌جهت نیست که اروپایی‌ها به‌طور متناوب از واژه‌های «معنا» و «هدف» استفاده می‌کنند، چراکه هدف آن چیزی است که بیش از هر چیزی «معنا را برایمان تعیین می‌کند. معنای همه چیزها بدان‌گونه که هستند و نه بدان‌گونه که طبیعت تعیین کرده است، از آن‌جاکه آفریده خداوندند یا ساخته دست بشرند، به هدف بستگی دارد». او از این موضع گزاره مذکور را به بحث تاریخ تعمیم می‌دهد و معتقد است «این نکته درباب ساختار صوری معنای تاریخ نیز صادق است». صدق این گزاره درباب تاریخ این‌گونه قابل‌بیان است که معناداری تاریخ یا معنادارشدن تاریخ دقیقاً به این مسئله بستگی دارد که ما تاریخ را دارا و واجد «هدفی استعلایی فراتر از واقعیت‌های موجود» بدانیم. نکته این‌که چون حرکت تاریخ حرکتی زمانی است، «هدف» در تاریخ که مبنایی الهیاتی دارد صورت «مقصود» یا غایت تاریخ را به‌خود می‌گیرد.

تبعات چنین بینشی به تاریخ در توضیح وقایع تاریخی خود را نشان می‌دهد، به‌گونه‌ای که وقایع در تاریخ یا توالی آن‌ها واجد هیچ معنایی نیست، یعنی صرف یک‌سری رویدادها هستند، اما ما تاریخ را دارای غایتی تصور می‌کنیم. در قدم بعد، «وقتی نتایج و پیامدهای یک حرکت تاریخی آشکار شد» درباب آن تأمل می‌کنیم و آن را بر مبنای غایت کلی تاریخ توضیح می‌دهیم «تا معنای کل را از راه تعیین نقطه آغاز و نقطه پایان مشخص سازیم، هرچند کل خود مجموعه‌ای از وقایع جزئی است». درست در همین روند است که ما برای تاریخ «آغاز و پایان» در نظر می‌گیریم و با مشخص کردن آغاز آن، پایانش را به‌انتظار

می‌نشینیم و معنای تاریخ را در هیئت هدف نهایی فهم می‌کنیم. البته لویت معتقد است که یونانی‌ها هم وقایع تاریخی را معنادار می‌فهمیدند، اما وجه تمایز آن‌ها با فهم مسیحی این‌جاست که فهم معنادار آن‌ها منتهی به هدف نهایی نبود، آن‌هم به دلیل فهم دوری که داشتند (همان: مقدمه، بیست‌وپنج - بیست‌وشش).

لویت در این موضع مفهوم «آینده» را در غایت‌پنداری برای تاریخ که ریشه یهودی - مسیحی دارد برجسته می‌کند، به این معنا که ما تاریخ را در هیئت «در زمان» می‌فهمیم و به تبع آن معنای تاریخ را نیز به‌طور کلی در هیئت مقصود نهایی. با این‌همه «افق زمانی» و آن مقصود نهایی مبتنی بر آینده‌ای آخرت‌شناسانه است و آینده جز در هیئت امید و انتظار برای ما وجود ندارد. افزون‌براین «امید و انتظار آینده» بیش‌ازهمه در دل پیامبران یهود لانه کرده بود. بدین روی دیدگاه یهودی و مسیحی درباب گذشته مستلزم نوید و وعده‌ای است درباب آینده. بنابراین تفسیر گذشته به نوعی پیش‌گویی وارونه بدل می‌شود، پیش‌گویی که گذشته را «مقدمه‌ای» معنادار بر آینده می‌داند» (ریستر ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۳).

چنان‌چه این نظر لویت را با جزئیات بیش‌تر بررسی کنیم، باید بگوییم که چون مطابق توضیح لویت باستانیان با درکی دوری از تاریخ می‌زیستند لاجرم سرنوشت را هم «مقدر» می‌پنداشتند و وقایع آینده در نظر ایشان تائنده‌ای «پنهان» بود و «ذهنی الهام‌گرفته می‌توانست پرده از آن بردارد». چنین تصویری برای باستانیان این مشخصه و ویژگی را در زندگی آن‌ها برجسته می‌کرد که «تصمیماتشان را براساس کاوش و تحقیق در تقدیر اتخاذ می‌کردند». این تصور باستانی حتی تا روم تداوم می‌یابد، اما کلیسا ریشه آن را می‌خشکاند؛ به این معنا که تقدیر باستانی در تاریخ با کلیسا تبدیل به «اراده الهی» می‌شود، اما انسان مدرن معتقد است که خودش می‌تواند آینده‌اش را بسازد (لویت ۱۳۹۶: مقدمه، سی‌وسه). از نظر لویت، مدرن‌ها یا «امروزی‌ها» دل‌مشغول وحدت و یگانگی تاریخ جهانی‌اند و به «پیشرفت تاریخی جهانی به سوی مقصودی نهایی یا دست‌کم «جهانی بهتر» حساسیت نشان می‌دهند. از همین روست که اروپایی‌ها در دوران معاصر «هم‌سو با یکتاپرستی، پیش‌گویانه و موعودگرایانه عمل می‌کنند». از نظر او، اروپایی‌ها هنوز هم «یهودی و مسیحی» هستند، حتی اگر خودشان را یهودی و مسیحی ندانند؛ «البته در چهارچوب همین سنت مسلط نیز خرد کلاسیک را به‌ارث برده‌اند». بنابراین وقتی درباره «تکثر و گوناگونی فرهنگ‌ها» حرف می‌زنند با «کنج‌کاوی بی‌حد و حصر سراسر جهان طبیعی و تاریخی را به‌خاطر دانش بی‌طرفانه‌ای که هیچ علاقه‌ای به رستگاری ندارد» بررسی می‌کنند و هم‌چنان «در مسیر خدایان متعدد کلاسیک» قدم برمی‌دارند. از نظر لویت اروپایی‌ها «نه در دوران باستان» به‌سر می‌برند و «نه در عصر

مسیحیت باستان، بلکه در دوران مدرن زندگی می‌کنند»، «دورانی که کمابیش ترکیبی ناهم‌گون از هر دو سنت باستانی و مسیحی است» (همان: مقدمه، چهل و پنج - چهل و شش). لُویت، با بررسی دو سنت باستانی و الهیاتی از نگرش به تاریخ، نتیجه می‌گیرد:

متأخرین (مدرن‌ها) با تفسیر عرفی اصول الهیات در جهت پیشرفت به‌سوی تکامل و کاربرد اصول آن، در قلمرو شمار فزاینده دانش‌های تجربی، فلسفه تاریخ را تأسیس کردند. هر تاریخی ناظر بر آینده است و وجدان تاریخی انسان غربی از اشعیای نبی تا مارکس، از آگوستین قدیس تا هگل، جواکینو فیوره ای، و شلینگ را این فکر معاداندیشانه متعین کرده است (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۸۳-۱۸۴).

لُویت با بررسی و برجسته‌کردن دو گونه تصور باستانی (دوری) و الهیاتی (خطی) از تاریخ نتیجه می‌گیرد که این دو گونه از تصور را باید تنها «رویکردهای اساسی» درباره فهم تاریخ تلقی کرد و اساساً آگاهی تاریخی مدرن نیز که خود را در فلسفه‌های تاریخ متجلی کرده است بر مبنای آن دو سنت سخن گفته است. لُویت می‌نویسد: «حتی تازه‌ترین کوشش‌ها در باب تفسیر تاریخ چیزی نیستند جز روایت‌هایی از این دو اصل اساسی یا ترکیبی از آن‌ها» (لُویت ۱۳۹۶: مقدمه، چهل و شش). او به جهت اثبات مدعایش درباره تبدیل الهیات تاریخ به فلسفه تاریخ در طی فرایند دنیوی شدن به‌سراغ کارل مارکس می‌رود، مارکسی که به‌زعم لُویت،

همه‌چیز را از آینده انتظار داشت، از آن‌جاکه مارکس پیش‌تر حساب شرح‌های خود را از فلسفه پسا‌هگلی «ایدئولوژی آلمانی» جدا ساخته بود، با اطمینان فلسفی آینده را پیش‌بینی می‌کرد، آینده‌ای که یگانگی عقل و واقعیت، هستی و ذات، را چنان‌که هگل گفته بود، محقق می‌ساخت (همان: ۲۲).

مطابق توضیح طباطبایی، از نظر لُویت،

در تفسیر مارکس، تاریخ جهانی «پیش از تاریخ» شر بنیادین و به‌تعبیر متألهین «گناه اولیه زمان ماست» و این «پیش از تاریخ»، مانند گناه اولیه، توانایی‌های اخلاقی و ذهنی انسان را تباه می‌کند. طبقات استثمارگر از «نظام حیاتی خود» تنها آگاهی «کاذبی» می‌توانند داشته باشند، در حالی که طبقه کارگر «گناه استثمار» دامن آن را نیالوده است، از سویی پرده پندارهای سرمایه‌داران را می‌درزد و از سوی دیگر، «به حقیقت خود نائل می‌شود». به‌نظر کارل لُویت، در تحلیل مارکس از تاریخ جهانی، استثمار به‌عنوان شر بنیادین از صرف پدیداری اقتصادی فراتر می‌رود. از همین رو «پرولتاریا اقتصاد مدرن را

درمقام تقدیر و سرنوشت مدرن تجسم می‌بخشد» و این تجسم‌بخشی در تلاقی منافع جزئی پرولتاریا با منافع مشترکی خواهد بود که «برعلیه منافع شخصی اموال و سرمایه خصوصی» به‌پا می‌خیزد. لویت از این نظر مارکس به این نتیجه می‌رسد که مارکس تنها و تنها براساس چشم‌انداز جهانی و فرجام‌شناسانه بود که می‌توانست پرولتاریا را «قلب» تاریخ آینده و خود را «مغز» آن بنامد. از همین روست که مارکس فلسفه پرولتاریا را درمقام مردمان برگزیده در مانیفست کمونیست شرح می‌دهد، اثری که مضمون‌هایش ربط و مناسبتی علمی دارند، چهارچوبش خصلتی فرجام‌شناسانه دارد و دیدگاهش پیش‌گویانه است (طباطبایی ۱۳۹۳، ج ۱، دفتر ۱، ۱۸۵-۱۸۶).

مطلبی دیگر که می‌توان این‌جا درنظر لویت به آن پرداخت قضیه «پیشرفت در برابر مشیت» نام دارد. مطابق با نظر لویت، «در فلسفه‌های تاریخ، مفهوم پیشرفت... عرفی شده مشیت در الهیات تاریخ است و از این‌رو لویت آن را «دیانت جدید پیشرفت» می‌نامد» (همان: ج ۱، دفتر ۱، ۱۹۰). از نظر لویت، دیدگاه معمول و رایج در میان عقل‌گرایان سده هفدهم و هجدهم «پیشرفت» را چیزی نامحدود و نامتناهی تلقی می‌کرد که به‌سوی عقلانیت، آزادی، شادی، و خوش‌بختی بیش‌تر حرکت می‌کند. البته این حرکت هنوز به‌کمال نرسیده است، چراکه درنظر ایشان «زمان هنوز کامل و بالغ» نشده بود. برای مثال آن‌چه «جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها» در تاریخ اروپا می‌نامند حدود یک سده به‌درازا کشید و کسانی چون «فونتل»، «سویفت»، و «لسینگ» با شور و هیجان در آن شرکت کردند و «تأکید و پافشاری بر پیشرفت، به‌ویژه پیشرفت فکری» داشتند. لویت به‌انتقاد می‌نویسد: «تمایز میان «مدرنیته» و «دوران باستان» علی‌الظاهر چشم خود را بر روی این پرسش می‌بندد که آیا مدرنیته مسیحیت را نیز پشت سر گذاشته است یا نه». در نتیجه اگر بر روی این مباحث «به‌غایت زیان‌بخش» متمرکز شویم، «مشکل اساسی آن تخصص بنیادی میان دوران باستان و دوران مسیحیت بود، میان عقل و وحی» (لویت ۱۳۹۶: ۵۷).

لویت نتیجه جدال میان «عقل و وحی» را «تبدیل کامل اندیشه مدرن پیشرفت به نوعی دین و آئین» می‌پندارد که هرچه پافشاری بر برتری مدرنیته فزونی می‌یابد، رنگ‌وبوی مسیحی بیش‌تری در آن می‌بیند. برای مثال از نظر لویت «ساختار گنگ و مبهم» اندیشه امثال گُندُورسه، کنت، و پروڈن که درباب پیشرفت سخن گفته‌اند ریشه‌ای مسیحی دارد، اما به‌ظاهر خود را با مسیحیت دشمن نشان می‌دهد. این ریشه مسیحی قطعاً با اندیشه دوران باستان بیگانه است، اما آن‌چه او دین و آئین مدرن پیشرفت می‌نامد معتقد است بر مبنای «امید و انتظاری فرجام‌شناسانه» استوار است که از رستگاری یعنی پیشرفت در آینده سخن

می‌گویند. این قسم امید به آینده که بر ناامیدی نسبت به زمان حال استوار است و دلیل اصلی امید به آینده در همین ناامیدی از زمان حال نهفته است در الگوی باستانی تاریخ قابل مشاهده نیست. حتی از نظر او چنین تصویری را در هیچ‌یک از نویسندگان کلاسیک، نویسندگانی که در باب فروپاشی آتن یا روم قلم می‌زدند، نمی‌توان یافت. از همین رو، تفسیر فرجام‌شناسانه تاریخ سکولار در مقام تاریخ مبتنی بر قضاوت و رستگاری در مخیله مورخان باستان نمی‌گنجید. در نتیجه، «باور به پیشرفت نتیجه دور و در عین حال پراهمیت امید مسیحی و انتظار یهودی بود» (همان: ۵۷-۵۹).

پرسشی که می‌توان در برابر مدعیات لویت مطرح کرد این است که اگر بپذیریم که الهیات تاریخ از جای‌گزینی فهم خطی به جای دُوری حاصل شد و الهیات تاریخ افقی را گشود که در دوران مدرن منجر به شکل‌گیری فلسفه تاریخ شد، دوران مدرن را «اکنون» چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ لویت در پاسخ به این پرسش ما کتاب خود را با عباراتی کوتاه و معنی‌دار به پایان می‌برد، عباراتی که در نظر او نشان از «نامشروعیت» دوران جدید دارند. وی می‌نویسد:

ذهن مدرن، از راه چشم‌انداز ترقی‌جویانه چشم خود را بر روی دلالت ضمنی مسیحی در مورد خلقت و کمال می‌بندد، در حالی که جهان‌بینی باستان را در خود جذب می‌کند و مستحیل می‌سازد، جهان‌بینی که بر اندیشه حرکت بی‌پایان و مداوم استوار است. ذهن مدرن، پس از جذب جهان‌بینی باستان، ساختار دوری این جهان‌بینی را دور می‌اندازد. ذهن مدرن هنوز تصمیم نگرفته است که می‌خواهد مسیحی باشد یا پگانی. ذهن مدرن با یک چشم مؤمنانه می‌بیند و با یک چشم بخردانه، بنابراین نظرگاهش در قیاس اندیشه یونانی یا انجیلی لاجرم مبهم و مه‌آلود است (همان: ۲۶۶).

۴. هانس بلومینبرگ: دوران جدید به مثابه «دنیوی شدن از راه آخرت‌اندیشی» و

مشروعیت آن

در اوایل دهه ۱۹۶۰ میلادی فیلسوف آلمانی، هانس بلومینبرگ، در هفتمین کنگره فلسفه آلمانی که در پاییز ۱۹۶۲ میلادی در شهر مونتسر با عنوان «فلسفه و پیشرفت» برگزار شد، با ارائه مقاله‌ای و در مقام مناقشه بر آرای کارل لُویت و هم‌فکران او در آن کنگره، جدالی اساسی با مدعیان ضد‌مدرن را آغاز کرد که منجر به پژوهش ژرف و گسترده او درباره ماهیت دوران جدید و نسبت آن با دوران قدیم، قضیه سکولاریزاسیون، گسست و پیوست،

و در نهایت «مشروعیت» دوران مدرن شد. او با ردّ مدعیات امثال اشمیت و لویت و حتی آرنت شرحی بدیل و جای‌گزین از خاستگاه دوران جدید ارائه کرد. او این شرح را بسط و گسترش داد و در سال ۱۹۶۶ میلادی در کتابی تحت عنوان مشروعیت دوران جدید^۵ منتشر کرد. پس از انتشار کتاب مذکور واکنش‌هایی متفاوت و به‌خصوص جوایبه‌هایی از سوی لویت منتشر شد. بلومبرگ ویراستی جدید از آن کتاب را، که به‌شکلی قابل‌ملاحظه نسبت به قبل تجدیدنظر شده بود و آن هم به‌منظور پاسخ به نقادی‌ها و برطرف‌کردن بدفهمی‌هایی که در برخی انتقادات به‌چشم می‌خورد، در سال ۱۹۷۳ میلادی منتشر کرد و ویرایست‌های جدید کتاب مذکور سه بار دیگر در سال‌های ۱۹۷۴، ۱۹۷۶، و ۱۹۸۹ ارائه شد.

بلومبرگ بحث خود را با نقادی دیدگاه‌های رایج از مفهوم «سکولاریزاسیون» آغاز می‌کند و با طرح پرسش از «این ادعا که مفهوم یا ساختار مدرنیته سکولاریزاسیون ساختار یا مفهومی مسیحی است دقیقاً چه معنایی دارد» (Wallace 1981: 68) ابهام و گنگ‌بودن مفهوم «سکولاریزاسیون» در میان کاربران آن را برجسته می‌کند، چراکه «نویسندگانی با دیدگاه‌های متفاوت اصطلاح عرفی یا دنیوی‌شدن را به‌گونه‌ای به‌کار گرفته‌اند که گویی مفهومی دقیق و بدیهی است، درحالی‌که بلومبرگ با بررسی موشکافانه ابهام بنیادین این اصطلاح را باز می‌کند» (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۹۵).

البته باید توجه داشت که نظریه بلومبرگ درباره دوران جدید و خاستگاه‌های آن مبتنی بر رویکرد «پدیدارشناسی تاریخی» (historical phenomenology) است که دوران جدید را دارای مقدماتی می‌داند که در «دوران» (epoche) پیش از آن است. به‌عبارتی، از نظر او اشتقاق دوران جدید از مقدمات خود یعنی «دوران باستان متأخر» که می‌توان آن را سنت یونانی و «قرون وسطای متأخر» یا سنت مسیحی نامید به‌معنای نامشروعیت دوران جدید (آن‌گونه‌که امثال لویت و اشمیت و بسیاری از متألهین برپایه «قضیه سکولاریزاسیون» آن را توضیح داده‌اند) نیست، بلکه این اشتقاق دال بر «مشروعیت» دوران جدید است، چراکه دوران جدید تحت شرایطی که مکتب نام‌انگاری در اواخر قرون وسطی با «مطلق‌گرایی الهیاتی» فراهم کرد موجب «اثبات خویشتن انسان» و «گسست» از «سنت» شد و از سوی دیگر، دوران جدید توانست برخلاف قرون وسطی بر دوگانه‌انگاری مکتب گنوسی غلبه کند. از همین رو قضیه «سکولاریزاسیون» که در آن دوره متداول شده است بنا را بر نامشروعیت دوران جدید قرار داده است و با نادیده‌گرفتن تمایزهایی پرشمار میان دوران جدید و قرون وسطی، به خلط میان آن دو دوران و بنیادهای آن پرداخته است. بر همین

اساس بلومبرگ در نقادی‌ای که از نظریه سکولاریزاسیون ارائه می‌کند بنا را بر تخریب کامل آن می‌گذارد و طرحی جدید از سکولاریزاسیون ارائه می‌کند (وتس ۱۳۹۳: ۴۷) که پیش‌تر از آن با عنوان «دنیوی‌شدن از راه آخرت‌اندیشی» یاد کردیم.

از نظر بلومبرگ معنای سکولاریزاسیون در معنایی غیر از آن‌چه لویت یا اشمیت مطرح کرده‌اند به‌آسانی قابل‌تعین است. فارغ از این‌که ما مخالف یا موافق با سکولاریزاسیون باشیم، به‌خوبی می‌توانیم آن «فرایند طولانی‌مدت که در آن با ناپدیدشدن پیوندهای مذهبی گرایش‌ها به امر متعالی، وعده‌های اخروی، مناسک مذهبی، و تغییرات بنیادین که در گفتار و به‌تبع آن در زندگی روزمره عموم مردم و زندگی خصوصی اشخاص ایجاد شده است» را مشاهده کنیم. این درحالی است که شماری از متألهین با افسوس خوردن از چنین فرایندی از دنیوی‌شدن یاد کرده‌اند، به این دلیل که «دنیا حتی دنیوی‌تر» می‌شود. آن‌چه مهم است و قابل‌اثبات این است که دوران جدید دورانی از «دنیاگرایی» ناب است و دستگاه سیاست آن دولت سکولار (Blumenberg 1999: 3).

می‌توان گفت که بلومبرگ، برخلاف آن‌هایی که از «دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی» و به‌تبع آن نامشروعیت دوران جدید سخن گفته‌اند، سکولارسازی را «خلع امر روحانی از جامعه و از تکالیف یک جماعت» می‌داند و تاریخ تحول مفهومی که او از این واژه ارائه می‌دهد توضیح‌دهنده این واقعیت است که واژه سکولاریزاسیون دراصل بر مصادره اموال کلیسا دلالت می‌یافته است که در سال ۱۸۰۳ میلادی رخ داد. در آن زمان، سکولارسازی به‌معنی برچیدن سیطره کلیسا بر اموال و دارایی‌هایی دلالت داشت که زیر نظر کلیسا قرار داشت و تبعات آغاز چنین فرایند و خلع ید کردن کلیسا امروزه ذیل این واژه غالباً بحران اعتقادی فرهنگ مدرن و مرتبط با آن، واپس‌راندن فراینده دین و کلیسا از عرصه‌های عمومی و خصوصی فهمیده می‌شود که جدایی حکومت و کلیسا گسست میان سیاست و دین و نیز رهایی هنر، علم، فلسفه، و همچنین رهایی نظام حقوقی و تربیتی در روند دوران جدید به‌میزان فراینده‌ای به تنزل قیدوبندهای دینی و کلیسای انجامید. از همین رو، سکولاریزاسیون چیزی نیست مگر خلع ید و برچیدن دامنه‌های قدرت و سیطره کلیسا. نکته‌ای که این‌جا می‌توان به آن اشاره کرد این است که روایت بلومبرگ از سکولاریزاسیون و نقد روایت‌های رایج از آن که متألهین و لویت ارائه داده‌اند ناظر بر دو مسئله است. از نظر بلومبرگ سکولاریزاسیون چیزی جز «بسط دامنه صلاحیت مراجع دنیوی»، که درمقابل مرجعیت دینی کلیسا و «رو به زوال نهادن اعتبار الگوهای تفسیر و نهادهای دینی» است، نیست؛ اما روایت‌های رایج که «دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی» را توضیح می‌دهند نشان‌دهنده

«تغییر شکل یا دگرگونی مضامین اصالتاً الهیاتی به مضامین دنیوی» هستند و نقد بلومبرگ دقیقاً معطوف به این گونه روایت‌هاست.

به بیان دیگر، مورد نخست از سکولاریزاسیون که بلومبرگ روایت می‌کند روندی است که در جریان درونی دوران جدید رخ داده و هم‌چنان در جریان است، اما روایت‌های رایج که می‌توان به نظریه‌ای اشاره کرد که لویت مدعی آن بود، یعنی «تغییر مضامین اصالتاً الهیاتی به مضامین دنیوی، همانا فرایند تغییر صورت و مسخ معنای اصلی این مضامین و بیگانه‌شدن با آن‌هاست. نتایج چنین صورت‌هایی پدید آمدن مفاهیمی سکولار شده از مضامین دینی است». چنین برداشتی از مفاهیم مدرن، همان‌گونه که امثال لویت و اشمیت ارائه می‌دهند، در معرض اتهام قرار دادن دوران جدید و رأی به نامشروعیت آن است (وتس ۱۳۹۳: ۴۷-۴۸). باید توجه داشت مسئله مهم در این جا این است که از نظر بلومبرگ،

نویسندگانی که دوران جدید و اندیشه تجدد را از مجرای عرفی‌شدن مقولات اندیشه سنتی توضیح داده‌اند، برحسب معمول، میان «خاستگاه و غایت» به نسبتی یک‌سویه قائل شده و آن نسبت را ناظر بر «تبار» یا «دگرگونی جوهری» دانسته‌اند. به عبارتی، قائل به یک «دنیاکریزی» در مسیحیت شده‌اند و بعد براساس فرایند سکولاریزاسیون «دنیاکرای» یا «دنیاطلبی» در دوران جدید را نتیجه گرفته‌اند. از همین رو، این روند گسترده و فراگیر عرفی‌شدن دنیا بیش‌تر از آن‌که «زوال تدریجی» باشد به صورت «بیان تغییرات کیفی» قابل‌تعیین پدیدار می‌شود که در آن سابق شرط لاحق است و این بدون آن قابل فهم نیست (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۹۵-۱۹۶).

شایان ذکر است که این یک‌سویه‌نگری هواداران قضیه سکولاریزاسیون یعنی دنیاکریزی مسیحی و تبدل آن به دنیاکروی مدرن در فرایندی از سکولاریزاسیون که دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی را مفروض می‌گیرد از نظر بلومبرگ نامشروع است، چراکه در مقام مناقشه به این قضیه معتقد است. این نکته را باید در نظر داشته باشیم که دوران جدید صرفاً به عنوان در اختیار گرفتن دنیا و توسعه آن نیست که پیش‌تر به واسطه مسیحیت از دست‌رس خارج شد، بلکه باید فقدان و ازدست‌دادن دنیا نیز فهمیده شود. بر همین اساس است که حنا آرنه از «غیاب بی‌مثال دنیا» به عنوان نشانه دوران جدید سخن می‌گوید. انسان مدرن آن‌زمان که قطعیت دنیایی را که به دست آورد از دست داد به سوی خویش پرتاب شد، نه دنیا (Blumenberg 1999: 8).

این مناقشه بلومبرگ به هواداران «قضیه سکولاریزاسیون» مطابق توضیح طباطبایی ناظر بر این مسئله است:

از این نظریه که برابر آن هر امر نویی در تاریخ اندیشه باید هم‌چون استحالهٔ جوهر تاریخی عمیقی درک شود بلومبرگ به «وجودشناسی اصالت جوهری تاریخ» تعبیر می‌کند. و با موشکافی‌های خود نشان داده است که عرفی‌شدن به‌عنوان «صورتی توضیح روندهای تاریخی» در نوشته‌های هواداران نظریهٔ عرفی‌شدن تنها در صورتی می‌توانست موجه باشد که «تصوراتی که گمان می‌رود عرفی شده‌اند» به «وحدتی در روند تاریخی» بازگشت داده شوند، اما این نکته در نوشته‌های هواداران نظریهٔ عرفی‌شدن جالب توجه است که این وحدت «نه وحدت عملکردها، بلکه وحدت مضمون‌هاست»: «در جاهایی از نظام توضیح جهان و انسان از خود مضمون‌هایی یک‌سره ناهم‌گن می‌توانند عملکردهایی یگانه داشته باشند». هدفی که هواداران نظریهٔ عرفی‌شدن از این وحدت عملکرد مفاهیم قدیم در دستگاه مفاهیم جدید دنبال می‌کنند نفی مشروعیت دوران جدید و تأکید بر این نکته است که جهان با مسیحیت صورتی نو به خود گرفته است و دورانی آغاز شده است که فراتر رفتن از آن ممکن نخواهد شد. نفی نوآئین‌بودن مفاهیم اندیشهٔ دوران جدید و فروکاستن این مفاهیم به مشابه آن‌ها در الهیات مسیحی موجب شده است که بلومبرگ بحث مشروعیت دوران جدید را بار دیگر به‌گونه‌ای درجهت «تاریخ مفاهیم» مطرح کند که بحث دربارهٔ گسست‌ها امکان‌پذیر باشد و در واقع، بررسی نقادانهٔ مفهوم عرفی‌شدن به‌عنوان «مقولهٔ نامشروعیت» هدفی جز نشان‌دادن سرشت تجددستیز آن برای توجیه مشروعیت مسیحی دوران جدید ندارد. جدال دربارهٔ عرفی‌شدن ناظر بر ادعای نوآئین‌بودن دوران جدید و ایضاح نسبت آن به میراث الهیاتی مسیحی است و بلومبرگ، با تکیه بر دستاوردهای تاریخ مفاهیمی که بتواند گسست‌های تاریخ اندیشه را تبیین کند، دفاع از مشروعیت دوران جدید را... هم‌چون بحثی در مبانی مطرح می‌کند (طباطبایی ۱۳۹۳: ج ۱، دفتر ۱، ۱۹۹-۲۰۰).

از نظر بلومبرگ، مدعیات هواداران «قضیهٔ سکولاریزاسیون» که از تغییر مضامین اصالتاً الهیاتی به مضامین دنیوی سخن می‌گویند مانند این است که بگوییم:

شکلی از «ب» سکولار شدهٔ «الف» است. برای نمونه، اخلاق مدرن کار سکولار شدهٔ اخلاق رهبانیت زاهدانه است. انقلاب جهانی سکولار شدهٔ انتظار پایان جهان است. رئیس‌جمهور جمهوری فدرال سکولار شدهٔ پادشاه است. چنین گزاره‌هایی معرفت‌ارتباطی روشن میان خاستگاه و غایت، تکامل، و تغییر در ویژگی‌های یک جوهر است (Blumenberg 1999: 4).

یوزف و تس به‌منظور فهم بهتر این قضیه تمثیلی جالب ارائه می‌کند که اشاره به آن خالی از لطف نیست. نقل کردیم که بلومبرگ مدعای امثال لویت را مصداق این می‌داند که

بگوییم شکلی از «ب» سکولار شده «الف» است. این گزاره را می‌توان این‌گونه توضیح داد که مثلاً ما با «گلابی» روبه‌رویم که تغییر شکل یافته «سیب» است، اما این گلابی هم چنان مزه سیب می‌دهد! چنین فرایندی یعنی این که تغییری مسخ‌کننده رخ داده است که با حفظ هم‌زمان جوهر صورتی نو به خود گرفته است. نقدی که بلومبرگ به چنین نظرهایی وارد می‌کند ناظر بر این مسئله است که

اگر در خلال همین جریان جوهر نیز دگرگون شود، ما دیگر در این جا نه با یک تغییر مسخ‌کننده، بلکه با جای‌گزین شدن یک گلابی واقعی به‌جای سیب سرورکار داریم! بر همین اساس، تلاش بلومبرگ افشای وجه فساد چنین مدعایی از سوی هواداران قضیه سکولاریزاسیون و به‌چالش کشیدن آن مدعیات است. او چنین فرایندی که مدعی است «گلابی صورتی از تغییر شکل سیب است، اما هم چنان مزه سیب می‌دهد» یا «مفاهیم مدرن تغییر شکل سکولار شده مفاهیم الهیاتی هستند، اما هم چنان مضامین الهیاتی دارند» که در فرایندی که «دنیوی شدن آخرت‌اندیشی» می‌توان نامید به‌مقابله برمی‌خیزد. از نظر او از اساس نمی‌توان مدعی شد که جریان‌های دوران جدید که به‌عنوان صورت‌های سکولار شده مطرح شده‌اند واقعاً صورت‌های سکولار شده باشند. از سوی دیگر، و نقطه ثقل تحقیقات حساس بلومبرگ در همین مسئله قرار دارد، نشان می‌دهد که بسیاری از مضامین سکولار که مضامین اصیل واقعی الهیاتی با آن‌ها منطبق است تغییر شکل مسخ‌کننده آن‌ها نیستند (وتس ۱۳۹۳: ۵۱-۵۲).

در این موضع، بلومبرگ به‌سراغ نقادی مدعیات لویت در کتاب معنا در تاریخ می‌رود. او درباره نظریه لویت در کتاب معنا در تاریخ و نوشته‌های متعاقب آن تلویحاً به مدلی از فرایند سکولاریزاسیون اشاره می‌کند که با سه مشخصه یا معیار قابل بیان است: نخست، «جوهر» مشترک و مشخص مسیحی به‌شکلی سکولار تبدیل یافته است؛ دوم، جوهر مذکور آشکارا به چهارچوبی مسیحی متعلق است؛ سوم، تحول حاصل شده که آن را سکولاریزاسیون می‌نامند یک‌سویه است و عاملی بیرون از مسیحیت موجب آن است (Wallace 1981: 69). از نظر او، این‌که ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت، آن‌گونه که لویت می‌گوید، ریشه و خاستگاهی آخرت‌شناختی در مسیحیت دارد اما با تمایزهایی روبه‌رویم که از اساس راه تبدیل ایده‌ای الهیاتی مانند مشیت را به ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت می‌بندد.

باید توجه داشت که از نظر بلومبرگ آخرت‌شناسی و ایده‌ای مثل مشیت بیان‌گر واقعه‌ای فراتاریخی است و از بیرون به تاریخ تحمیل می‌شود، استعلایافته و با تاریخ ناهم‌گن است. این در صورتی است که ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت درونی و ذاتی تاریخ

است و از ساختاری سرچشمه می‌گیرد که در هر لحظه از تاریخ و در دل آینده وجود دارد. نکته دیگر این‌که باید توجه داشت که ایده پیشرفت از مثال‌های آن‌که همواره در زندگی فردی انسان، در نسل‌های منفرد، و ترکیب آن‌ها به‌عنوان نتایج تجربه، اراده، و پراکتیس رُخ می‌دهد به‌وجود نمی‌آید، بلکه «پیشرفت» تعمیمی است در بالاترین سطح و جهشی در تاریخ به‌عنوان یک کُل که آشکارا در هر نقطه‌ای از زمان امکان‌پذیر نبود. بلومبرگ این پرسش را مطرح می‌سازد که اگر پیشرفت در هر نقطه‌ای از زمان ممکن نبود چه چیزی آن را ممکن ساخت؟ از نظر او، تجربه‌هایی بدیع از آغاز دوران جدید که گستره‌ای وسیع از زمان را پوشش می‌دهد مانند «وحدت نظریه‌ای قاعده‌مند از حیث روش به‌مثابه وجودی منسجم که مستقل از افراد و نسل‌ها گسترش می‌یابد» به‌عمومیت نهایی ایده پیشرفت منجر شد و خود را به‌مثابه مرحله‌ای طبیعی نمایاند (Blumenberg 1999: 30-31). دو تجربه اساسی که در اوایل دوران جدید ایده مدرن پیشرفت را شکل دادند عبارت‌اند از «جهش رو به جلوی برآمده از ستاره‌شناسی در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی و "جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها" که در اواخر سده هفدهم شدت یافت» (Wallace 1981: 69).

جالب توجه است که بلومبرگ برآمدن ایده مدرن پیشرفت را در جایی پی می‌گیرد که در اواخر قرون وسطی و اوایل دوران جدید نقد پسااسکولاتیکی به ارسطو ارائه شد و این نقد به‌گونه‌ای بود که آن‌چه او «پیشرفت دانش» می‌نامد با رهاکردن ارسطو ممکن می‌شود. در این دوره، مرجعیت باستانیانی هم‌چون ارسطو زیر سؤال می‌رود و انسان‌های اروپایی شروع به مقایسه خود با دستاوردهای باستانیان می‌کنند و این «قدرت‌مندترین آغازهای ایده پیشرفت بود» (Blumenberg 1999: 32). از سوی دیگر، تدوین «روش» در این دوره در حوزه زیبایی‌شناسی منجر به غلبه بر مرجعیت هنر و ادبیات باستانی می‌شود (Wallace 1999: xviii). به‌عبارت‌دیگر، همان‌طور که در حوزه نظر به‌طور نسبی ایده پیشرفت خود را نمایان می‌سازد، به‌تبع آن، در حوزه ادبیات و مباحث زیبایی‌شناسی نیز درمقابل سنت قرار می‌گیرد. البته مسئله مهم در این جریان از دست‌رفتن مرجعیت باستان در جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها بود (Blumenberg 1999: 33). نتیجه این مرجعیت‌زدایی از باستان، چه در حوزه علم که همراه با اقتدار ارسطویی بود و چه در حوزه هنر و ادبیات، منجر به طرح ایده «روح خلاق» شد که هر عصری می‌تواند روح خلاق خود را داشته باشد و به پیشرفت دست یابد. توسعه متوازی تأسیس روش و ایده هنر به‌شکلی ابتدایی در سده هفدهم شکل گرفت و در ادامه به‌وسیله فرایندی که ایده پیشرفت به حوزه‌هایی مانند جامعه و تکنولوژی

بسط یافت و فراتر رفت و به تمامی حوزه‌ها سرایت کرد دنبال شد و عمومیت یافت که در نوشته‌های ولتر و جان‌شینان او در فلسفه تاریخ نمود می‌یابد (Wallace 1999: xviii).

لُویت در کتاب *معنا در تاریخ* «امید» به رستگاری و روز جزا را به «امید» به پیشرفت در «آینده» ربط داده و پس از مخدوش کردن حدود این دو، «این» را از «آن» قیاس گرفته و قائل به تبدل «آن» به «این» از راه سکولاریزاسیون شده بود. از نظر بلومبرگ، مشهود است که امید به امنیت بیش‌تر و بهتر انسان در جهان درضمن پیشرفت شکل گرفت و چنین امیدی می‌تواند محرکی برای تحقق ایده پیشرفت شود؛ اما «امید» در ایده پیشرفت با «امید» در آخرت‌شناسی مسیحی نمی‌تواند یک‌سان انگاشته شود. باید توجه داشت که امکان دارد برای مقاطعی کوتاه یا طولانی از تاریخ آخرت‌شناسی دربردارنده مجموعی از امیدها باشد، اما نکته این‌جاست که آن زمان که نوبت ظهور ایده مدرن پیشرفت فرامی‌رسد امید آخرت‌شناختی بیش‌تر مجموعی از ترس و وحشت از روز جزا در آینده است. بلومبرگ تأکید می‌کند که برآمدن امید به پیشرفت را باید به‌مثابه برپاداشتن و حفظ مجموعه‌ای اصیل و بدیع از امکان‌های دنیوی علیه امکان‌های اخروی تلقی کرد، به‌گونه‌ای که در رویکردی که تاریخ را به‌مثابه پیشرفت می‌فهمد چشم‌داشت الهیاتی و امید به رویدادهای آخرالزمانی که از بیرون به تاریخ تحمیل می‌شود حتی اگر امید مؤمنان بر آن استوار باشد مانعی دربرابر گرایش و فعالیت‌هایی تلقی می‌شود که می‌تواند ضامن فهم امکانات و تحقق نیازهای بشر در این دنیا باشد. بلومبرگ تأکید می‌کند که غیرممکن است «انتظار» آخرت‌شناختی منجر به ایده‌ای سکولار شده شود، مگر این‌که ما چگونگی «ناامیدی» از انتظار ماورائی را به‌عنوان عامل درونی برآمدن «امید» به پیشرفت مدرن بتوانیم نشان دهیم (Blumenberg 1999: 31).

لُویت در کتاب *معنا در تاریخ* فصلی مفصل به ایده‌های کارل مارکس اختصاص داد و مدعی بود مفاهیمی هم‌چون انقلاب و کمونیسم سکولار شده قیامت و بهشت در مسیحیت‌اند. بلومبرگ معتقد است که «شباهت ظاهری» میان بهشت و وضعیت نهایی که در کمونیسم است «تفاوت عمیق» میان آن‌ها را مخدوش کرده است. او در این موضع دو نکته را متذکر می‌شود: نخست این‌که وضعیت نهایی در کمونیسم به‌وسیله انسان و در دنیا محقق می‌شود، اما بهشت در دنیایی دیگر و به‌دست خداوند تحقق می‌پذیرد؛ نکته دوم در شرایط امکان این دو وعده کمونیسم و الهیات است. به‌عبارتی کمونیسم چون امری دنیوی و ناشی از فعل انسان است قابلیت تحقق دارد، اما وعده بهشت از نظر بلومبرگ تنها یک «وعده» است. بر همین اساس شباهت ظاهری این دو موجب خلط آن‌ها شده است (ibid.: 86-87).

پس از نقادیِ مدعیاتِ مدعیان «قضیه سکولاریزاسیون» از متألّهین تا لویت که طرح یک‌به‌یک آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد، بلومبرگ شرحی بدیل را مطرح می‌کند تا «قضیه سکولاریزاسیون» را که از بنیاد آن را سست کرده بود به مثال آن سخن‌نغزی که نیچه در کتاب *دجلال* نوشته بود (آن‌چه در حال افتادن است، به جای تلاش برای نگه‌داشت آن، لگدی نثار آن کن تا زودتر بی‌افتد) به کلی ویران سازد. وی می‌نویسد: «اگر کسی می‌خواهد فرایندی که من پیش‌تر طرحی از آن را با عنوان «سکولاریزاسیون» ارائه کردم بدانند چیست... به‌هرروی آن سکولاریزاسیون «آخرت‌اندیشی» نیست، بلکه سکولاریزاسیون از راه آخرت‌اندیشی است» (ibid.: 45).

پرسشی که می‌توان مطرح کرد این است که بلومبرگ «دنیوی‌شدن از راه آخرت‌شناسی» را چگونه تبیین می‌کند؟ بلومبرگ تأکید می‌کند که هرچند بسیاری از مفاهیم و جریان‌های دوران جدید ذاتاً با مضامین قرون وسطایی مسیحی سروکاری نداشتند، به‌رحال نقش آن‌ها را به‌عهده گرفتند و به این ترتیب جای آن‌ها را پر کردند. سوژکتیویته مطلق، پیشرفت، تاریخ، پول، نژاد، ملیت، و مفاهیم بسیار دیگر تغییرشکل‌های مسخ‌شده مفاهیم الهیاتی نیستند، اما باین‌حال در دوران جدید جای خالی آن‌ها را پر کرده‌اند. مطمئناً آن‌ها جوهر یکسانی نظیر تصورات دینی ندارند، اما واجد همان کارکردند. این نظر بلومبرگ که به جای اندیشه جوهری اندیشه کارکردی را مطرح می‌کند پیرو فلسفه ارنست کاسیرر است که مفهوم کارکرد را جای‌گزین مفهوم جوهر ساخته بود (وتس ۱۳۹۳: ۵۴). بلومبرگ این فرایند کارکردی را به‌شکل «مدلی از «نظام‌های مواضع» (کارکردها)» (systems of positions or «functions») و «اشغال مجدد» (reoccupations) شرح می‌دهد. مطابق این مدل «آن‌چه از دوران پیشین به‌ارث رسیده است سیستمی از «جاهای (مواضع) خالی» (empty positions) است که دوران جدید که برمی‌آید باید آن‌ها را با مواد، معانی، و مفاهیم مدرن پر کند. بلومبرگ به‌دنبال مدلی که مطرح می‌کند اثبات می‌کند که دوران جدید تداوم خطی از دوران پیشین، قرون وسطای مسیحی، نیست (José Palti 1997: 505-506). از همین رو، «خرد مدرن در شکل فلسفه چالش‌پرسش‌های بزرگ و بسیار بزرگ، هردو، را که به آن واگذار شده بود پذیرفت» (Blumenberg 1999: 48). چگونگی گذار از دوران قدیم به جدید را نیز او با طرح ایده «مطلق‌العنانی الهیاتی» (theological absolutism) و «اثبات خویشتن انسان» (human self-assertion) در فرایند دنیوی‌شدن از راه آخرت‌اندیشی توضیح می‌دهد. بلومبرگ مفهوم مطلق‌العنانی الهیاتی را به مکتب نام‌نگاری قرون وسطایی متأخر نسبت می‌دهد و معتقد است که مکتب نام‌نگاری الهیات را به ساحت مطلق‌گرایی

می‌کشاند. مفهوم اثبات خویشتن انسان را نیز به کل دوران جدید نسبت می‌دهد که پاسخی به آن مطلق‌گرایی الهیاتی بوده است. به عبارتی، «قول به مطلق‌العنانی الهیاتی قرون وسطایی متأخر موجب قوت‌گرفتن و ضرورت‌یافتن تلاش انسان برای اثبات خویش در دوران جدید می‌شود» (وتس ۱۳۹۳: ۲۶).

در نظر بلومبرگ قرون وسطای مسیحی کماکان شناختی تقریباً بدیهی در باب خلقت و تاریخ، خاستگاه انسان، و تعین وجودی او داشت؛ قابل‌اعتماد بودن و اعتبار این شناخت در پایان قرون وسطی و در جریان دوران جدید به‌نحو فزاینده رو به کاستی نهاد، اما پرسش‌هایی که روزگاری این شناخت پاسخی به آن‌ها بود کماکان به قوت خود باقی ماندند. افول باورپذیری و فقدان اعتبار پاسخ‌های قرون وسطایی «پرسش‌هایی کافی برای آن‌ها» برجای گذاشت که «لازم و ضروری بود متعاقباً به آن‌ها پاسخ‌های جدیدی داده شود» (همان: ۵۵). او می‌نویسد: «هم‌چنان‌که ما می‌دانیم، دوران جدید این امر را ناممکن یافت که پاسخ‌دادن به پرسش‌ها درباره‌ی کلیت تاریخ را نپذیرد. به همین ترتیب فلسفه‌ی تاریخ تلاشی برای پاسخ به پرسش‌های قرون وسطایی با ابزار و معانی در دسترس برای دوران بعد از قرون وسطی است». بلومبرگ این نکته را مطرح می‌کند که در این پاسخ‌گویی به پرسش‌های به‌ارث‌رسیده ایده‌ی مدرن پیشرفت به‌سبب چهارچوبی که آن پرسش‌ها با داستان رستگاری، خلقت، و قیامت مطرح کرده بودند در نواحی ای خاص از حدود خود خارج شد (Blumenberg 1999: 48-49). درنهایت، آن‌گونه‌که دیوید فریدریش اشتراوس، متأله آلمانی، گفته بود «نمی‌توان جایی را که همواره در آن چیزی را مشاهده کرده‌ایم خالی تصور کنیم». بحرانی که در باورپذیر بودن پاسخ‌های کلان قرون وسطی ایجاد شد انبوهی از پرسش‌ها را برای دوران جدید برجای گذاشت که خود را به‌عنوان نظامی از جاهای خالی توصیف کرد که اقتضای از نو‌پُردن را داشت. از همین رو، مضامین کاملاً ناهم‌گون در نقاطی معین از نظام انسان برای تفسیر جهان و خویشتن در نظر بلومبرگ می‌توانند کارکردهایی یک‌سان به‌عنده بگیرند. او این جریان از نو‌پُردن جاهای خالی‌شده‌ی نظام را «جابه‌جایی جاهای خالی‌شده‌ی پاسخ‌ها توصیف می‌کند». به عبارتی دوران جدید از راه آخرت‌اندیشی با رهاکردن ایده‌های مسیحی و طرح ایده‌هایی غیرمسیحی ممکن شد، ایده‌هایی که «خرد» در آن جایگاهی کانونی دارد. در نتیجه، از نظر بلومبرگ «مفهوم مشروعیت دوران جدید نه از کارکردها و دستاوردهای خرد، بلکه از ضرورت خردورزی استنتاج می‌شود» (ibid.: 99).

۵. نتیجه‌گیری

مطابق هدفی که برای نگارش این نوشتار داشتیم، اشاره‌ای کوتاه به نظریه‌هایی گوناگون که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی دربارهٔ دنیوی‌شدن مطرح شده است صورت پذیرفت و دسته‌بندی جدیدی ارائه شد. نکتهٔ حائز اهمیت این‌که اکثر نظریه‌های مذکور ذیل بحثی عام یا آن‌گونه‌که بلومینبرگ می‌گوید یک «قضیه» صورت‌بندی شده‌اند که از آن به «سکولاریزاسیون» یاد می‌شود. اکثر نظریه‌ها دوران جدید را دنیوی‌شدهٔ مسیحیت یا آخرت‌اندیشی مسیحی می‌دانند که ذیل آن از مشروعیت یا نامشروعیت دوران جدید بحث می‌شود. به عبارتی نظریهٔ غالب در این «قضیه» دوران جدید را «دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی» تفسیر می‌کند. کارل لُویت از نظریه‌پردازانی است که نظریه‌ای قابل‌توجه را ذیل بحث «دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی» با تمرکز بر «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» ارائه می‌کند و رأی به نامشروعیت مدرنیته می‌دهد. درمقابل، هانس بلومینبرگ با نقادی تمام نظریه‌های موجود تا زمانهٔ خود، از اساس، دست به تخریب «قضیهٔ» دنیوی‌شدن می‌زند و با ارائهٔ شرحی بدیل، نظریهٔ «دنیوی‌شدن از راه آخرت‌اندیشی» را مطرح می‌کند. شرح بدیل او، برخلاف امثال لُویت که قضیهٔ سکولاریزاسیون را براساس «دگرگونی صورت مفاهیم و ایده‌های» الهیاتی به مفاهیم مدرن توضیح می‌دادند، بر موضعی «کارکردی» دربارهٔ مفاهیم و ایده‌های دوران جدید و مسیحیت استوار است. وی معتقد است در دوران جدید ضمن «تداوم» پرسش‌های قرون وسطایی با پاسخ‌ها یا جای‌گزینی پاسخ‌های مدرن به جای پاسخ‌های الهیاتی و گسست از مبانی سابق روبه‌رویم، پاسخ‌هایی که با ایده‌ها و ابزار مدرن به پرسش‌های به‌ارث‌رسیده به دوران جدید و پرسش‌های برآمده از دوران جدید داده شد. براینکه این‌که نمی‌توان مفاهیم دوران جدید را با مبانی الهیاتی یا دنیوی‌شدن آخرت‌اندیشی توضیح داد. بر همین اساس درباب نسبت دوران جدید با قرون وسطای مسیحی تداوم و گسست در اروپا به‌نظر می‌رسد ایدهٔ هانس بلومینبرگ با توجه به نقادی‌هایی که ارائه می‌کند و شرح بدیل او که مبتنی بر تداوم «پرسش‌های قرون وسطایی» و «گسست در پاسخ‌ها» است بیان‌گر این نکته است که دوران جدید نمی‌تواند دنیوی‌شدهٔ ایده‌های مسیحی باشد، بلکه با همهٔ اجزا جای‌گزین آن شده است و پاسخ‌های خود را نیز مطابق آگاهی مدرن به‌دست آورده است و می‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترجمه این عبارت سکولاریزاسیون آخرت‌شناسی است، اما برای رساتر بودن و تدقیق مفهومی بحث از «سکولاریزاسیون آخرت‌اندیشی» استفاده کرده‌ایم.
۲. ترجمه این عبارت سکولاریزاسیون از راه آخرت‌شناسی است، اما برای رساتر بودن و تدقیق مفهومی بحث از «سکولاریزاسیون از راه آخرت‌اندیشی» استفاده کرده‌ایم.
3. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History.*
4. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtphilosophie.*
5. *Die Legitimität der Neuzeit/ The Legitimacy of the Modern Age.*

کتاب‌نامه

- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳)، *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳)، *الهیات سیاسی: چهار فصل درباره مفهوم حاکمیت*، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران: نشر نگاه معاصر.
- آرنت، حنا (۱۳۸۸)، *میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر اختران.
- ریستر، برتولد (۱۳۹۴)، *کارل لویت، کاوشی نقادانه در باب تاریخی‌گری*، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: نشر فلات.
- سولومون، رابرت (۱۳۷۹)، *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم*، طلوع و افول خود، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر قصیده.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳)، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۵۰۰-۱۷۱۹*، دفتر نخست: *جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست*، ویراست دوم با تجدیدنظر کامل، تهران: نشر مینوی خرد.
- لویت، کارل (۱۳۹۶)، *معنا در تاریخ*، ترجمه سعید حاجی نصری و زانیار ابراهیمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- وتس، فرانتس یوزف (۱۳۹۳)، *درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ*، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری، ویراسته محمدرضا حسینی بهشتی، تهران: نشر چشمه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

- Blumenberg, Hans (1999), *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press.
- Chalozin-Dovrat, Lin (2013), "Crisis' in Modernity: A sign of the Times between Decisive Change and Potential Irreversibility", in: *Discourse and Crisis, Critical Perspectives*, Antoon De Rycker and Zuraidah Mohd Don (eds.), Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- José Palti, Elías (1997), "In Memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest", *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, no. 3.
- Koselleck, Reinhart (2004), *Futures Past on the Semantics of His Historical Time*, trans. and Introduction by Keith Tribe, New York: Columbia University Press.
- Miel, Jan (1973), "Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault", *Yale French Studies*, no. 49, Science, Language, and the Perspective Mind: Studies in Literature and Thought from Campanella to Bayle.
- Wallace, Robert M. (1981), "Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate", *New German Critique*, no. 22, Special Issue on Modernism.
- Wallace, Robert M. (1999), *Translator's Introduction in the Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press.

