

جدال نظری کارل لویت و هانس بلومبرگ «دوران جدید» به مثابه «دنیوی شدن آخرت اندیشی» یا «دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی»

بهنام جودی*

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

چکیده

در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم، سرخوردگی‌هایی بسیار به جهت فروپاشی ارزش‌های مسیحی و همچنین ایده آل پیشرفت در اروپا بروز کرد که موجب بازاندیشی و جدال نظری درباره‌ی ماهیت و بنیان‌های دوران جدید و نسبت آن با قرون‌وسطای مسیحی شد. این تلاش‌ها قضیه‌ای را در کانون بحث‌ها قرار داد که با عنوان «دنیوی شدن» شناخته می‌شود. از همین رو، درباره‌ی نسبت دوران جدید با قرون‌وسطا دو مبنای «گسست و پیوست» مطرح گردیده است که ذیل قضیه‌ی دنیوی شدن، نظریه‌های «دنیوی شدن آخرت اندیشی» و «دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی» شکل گرفته‌اند. کارل لویت و هانس بلومبرگ نمایندگان بارز این دو نظریه‌اند که جدال نظری ایشان در این خصوص واجد اهمیت بسیار است. در این مقاله تلاش شده است تا دیدگاه‌های متفاوت در خصوص فرایند «دنیوی شدن» در اروپا با تأکید بر مواضع کارل لویت و هانس بلومبرگ، ارائه و زمینه‌ی پژوهش‌های آتی درباره‌ی اندیشه‌ی ایشان را فراهم آورد.

* 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، nazarian2004@yahoo.com

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

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

۱. مقدمه

در سده‌ی بیستم، سرخوردگی‌هایی بسیار به جهت فروپاشی ارزش‌های مسیحی و همچنین ایده آل پیشرفت در اروپا بروز کرد که موجب بازاندیشی و جدال نظری درباره‌ی ماهیت و بنیادهای «دوران جدید»-*Neuzeit* شد. به‌گونه‌ای که از میانه‌ی سده‌ی 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 به عنوان بزرگ‌ترین روش برای رهایی از آنچه وی «تأثیر خفه‌کننده‌ی مسیحیت» می‌نامد، نمونه‌های نخستین این مطالعات هستند. (Wallace, 1999: xiii) ادسون هوسرل در سده‌ی بیستم یکی از کسانی بود که با نوشتن کتاب «بحران علوم اروپایی»، بحران اروپا را به عنوان «موضوع پژوهش فلسفی و پرسشی مبرم از زمان حال» در دستور کار قرار داده 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» «دغدغه‌ی خود را «طلب هستی» معرفی می‌کند، به همراه این شکوه‌ی غریب که مابعدالطبیعه‌ی غربی از زمان افلاطون به «فراموشی 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 واژه‌ی «هستنده» چه مراد می‌کنیم؟... آیا ما امروزه حتی از ناتوانی خود در فهم واژه‌ی «هستی» به حیرت اندر می‌افتیم؟» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۵۸) در نظر این دسته از متفکران به‌گونه‌ای رادیکال چیزی در سنت و جهان آنها، خطا به نظر می‌رسید.

بر همین اساس، تلاش‌ها برای فهم نسبت ماهیت دوران جدید با قرون وسطا، قضیه‌ای را در کانون بحث‌ها قرار داد که با عنوان «دنیوی شدن» (Secularization) شناخته می‌شود و دو مبنای «گسست» (Discontinuity) و پیوست (Continuity) درباره‌ی آن طرح شده است. دو نظریه‌ی مهم ذیل این دو مبنا، نظریه‌هایی هستند که در مخالفت با یکدیگر، دوران جدید را «دنیوی شدن آخرت اندیشی»^۱ (قائل به پیوست) و «دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی»^۲ (قائل به گسست) تفسیر می‌کنند. کارل لویت (Karl Löwith) و هانس بلومبرگ (Hans Blumenberg) نمایندگان بارز این دو نظریه‌اند که دست به جدال نظری اساسی با یکدیگر

زدند. بر همین پایه، تلاش ما در این نوشتار، ارائه و بررسی دیدگاه‌های لُویت و بلومبرگ در این زمینه است تا استدلال‌های آنها را در خصوص «دوران جدید به مثابه دنیوی شدن آخرت اندیشی و دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی» در معرض قرار داده، زمینه‌ی پژوهش‌های آتی را فراهم نماییم.

۲. دیدگاه‌ها در خصوص فرآیند «دنیوی شدن»

در میان دیدگاه‌های موجود درباره‌ی نسبت «دوران جدید» با «قرون وسطا» که براساس تز «دنیوی شدن» به بحث پرداخته‌اند، دو مبنا و دیدگاه کلی قابل طرح است. دیدگاه نخست، قائلان به «پیوست» و دیدگاه دوم، قائلان به «گسست» می‌توان نامید. بر همین اساس در این بخش، با ارائه‌ی دسته‌بندی این دیدگاه‌ها، با برجسته کردن تزه‌های نظریه‌پردازان درون این دسته‌بندی، جایگاه کارل لُویت و هانس بلومبرگ را در این دسته‌بندی‌ها معین خواهیم کرد تا در بخش بعد، مبنای جدال نظری ایشان، روشن شود.

۱.۲ «پیوست» یا «تداوم» میان قرون وسطا 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 اندیشه‌ی 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، د ۱: ۱۹۲) نظریه‌پردازانی همچون ماکس وبر، کارل لُویت، کارل اشمیت (Carl Schmitt) و راینهارت کوزلک (Reinhart Koselleck) ذیل این دسته‌بندی هرکدام با بررسی وجوه گوناگون نسبت دوران جدید با قرون وسطا بر «تداوم» بنیاد اندیشگی قدیم در شکلی جدید به واسطه‌ی فرآیند «دنیوی شدن»، «دنیوی شدن آخرت اندیشی»، تأکید کرده‌اند.

برای نمونه، اشمیت در تز خود که به بررسی مفاهیم الهیاتی و نظریه مدرن دولت می‌پردازد، معتقد است که «تمام مفاهیم نظریه‌ی مدرن دولت مفاهیمی الهیاتی‌اند که دنیوی شده‌اند» (اشمیت، ۱۳۹۳: ۷۷) در نظر راینهارت کوزلک، به عنوان مثال، می‌توان به مطالعه‌ی او که او درباره‌ی مفهوم دینی «پیش‌گویی» (Weissagung) در الهیات و تبدل آن به مفهوم مدرن «پیش‌بینی عقلانی» (Die Rationale Prognostik) در سیاست انجام داده است، اشاره

کرد. او برای این منظور، سه طرح از زمانمندی-Verzeitlichung- از ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰م در تاریخ اروپا را مطرح می‌کند. طرح نخست در سده‌ی شانزدهم نمایانگر تاریخ انتظار قیامت برای مسیحیان است که «پیشگویی‌های دینی» از آخرالزمان در آن سده، نقشی پررنگ دارند. دوم، سده‌ی هفدهم که براساس جنگ‌های مذهبی و اوج‌گیری پیشگویی‌های دینی، دولت‌های مطلقه‌ی مدرن شکل می‌گیرند و با پیشگویی‌ها و جنگ‌های مذهبی مبارزه می‌کنند و با ممنوع کردن پیشگویی‌های دینی، سیاست را محوریت می‌دهند. برهمین اساس، «پیش‌بینی عقلانی» در سیاست داخلی و خارجی دولت‌های مطلقه جایگزین پیشگویی‌های دینی می‌شود. سوم، در سده‌ی هجدهم فلسفه‌های تاریخ و فیلسوفان «پیش‌بینی کننده‌ی آینده»، بروز و ظهور می‌یابند و جای پیامبران پیشگوی اعصار گذشته را می‌گیرند. (Koselleck, 2004: 9-25) از نظر کوزلک چنین فرآیندی از تحول، «بی‌گمان آگاهی سیاسی اوان دوران مدرن درباره‌ی زمان را از آخرت‌شناسی مسیحی جدا می‌سازد...باین حال جایگزینی آینده‌ای پیش‌بینی شده به جای آینده‌ای پیش‌گویی شده گسستی بنیادین با باورهای مسیحی نیافت» (Koselleck, 2004: 21) در نتیجه، بخصوص در نظر اشمیت و لُویت، مفاهیم مدرن، صورتی سکولار شده از مفاهیم الهیاتی هستند که نشان از نامشروعیت این مفاهیم سکولار دارد.

۲.۲ «گسست» میان قرون وسطا و دوران جدید

نظریه پردازان «گسست» براساس نتایجی که از گسست مذکور می‌گیرند به دودسته تقسیم می‌شوند: آلف) 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 به واسطه‌ی در کانون بحث قرار دادن مفهوم «سنت»-Tradition- در مسیحیت، گسست‌های ایجاد شده از آن مبنا در اندیشه‌ی مدرن را بررسی می‌کنند. به گونه‌ای که نظریه‌پردازانی همچون هانس بلومبرگ، جواد طباطبایی، حنا آرنه و پُل هازار (Paul Hazard) از جمله کسانی هستند که «در مخالفت (با قائلان به پیوست)...کوشیده‌اند منطق گسست بنیادینی را که با آغاز دوران جدید در مبانی اندیشه‌ی سنتی و اندیشه‌ی جدید صورت گرفته است، توضیح دهند» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، د: ۱۹۲) امثال بلومبرگ و

طباطبایی با دنبال کردن خطی خاص از نظریه‌ی گسست از «سنت» که با عنوان «دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی» شناخته می‌شود، دوران جدید را دورانی مشروع می‌دانند. دوران جدید در نظر فیلسوفی همچون طباطبایی از سده‌ی ۱۲م به این سو با تدوین مفهوم «سنت» و شکل‌گیری الهیات مسیحی و به تبع آن درگرفتن «جدال قدیم و جدید» با گسست‌هایی پی‌درپی از «سنت» از سده‌ی ۱۲ تا ۱۹م، ممکن شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، د: ۱۴۴-۱۰۱)

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، سیاست همه‌ی 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 به عنوان وارث امپراتوری روم عمل می‌کرد، آن را به دست آورده بود.» در نتیجه، گسستی که حاصل شد دین را تبدیل به «امری خصوصی» در «حوزه‌ی عمومی» کرد. (آرنه، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۲) پل هازار در ایده‌ی خود «بحران در وجدان اروپایی»، معتقد به «تغییر آگاهی‌ای است که میان سال‌های ۱۶۸۰م و ۱۷۱۵م در اروپا رخ می‌دهد.» برای پل هازار این تغییر در آگاهی مبتنی بر «تغییر در ایده‌هایی است که انسان‌ها درباره چیزها یا اشیاء داشتند.» او بر «دگرگونی‌های روان‌شناختی» متمرکز می‌شود که با «فروپاشی ارزش‌های سنتی» حاصل می‌شود و مدعی است که «دگرگونی‌های عمیق روان‌شناختی در اواخر سده‌ی هفدهم موجب فروپاشی ارزش‌های سنتی شد و در سده‌ی 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 وسطا و نامشروعیت آن

این گروه از نظریه پردازان گسست را می‌توان به دودسته تقسیم کرد که در دو جهت متفاوت روبه سوی «سنت» و دوران پیشا مدرن 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 به عنوان «سنت‌گرا» یاد می‌شود دوران مدرن را گسستی بنیادین از «سنت» تلقی می‌کنند - که جریان آن با رنه گنون (René Guénon) آغاز شد و نظریه‌پردازانی به ترتیب آناندا کوماراسوامی (Ananda Coomaraswamy)، فریتیفوف شوان (Frithjof Schuon)، تیتوس بورکهارت (Titus Burckhardt)، و امروزه سید حسین نصر و تاندازه‌ای لئو اشتراوس که او را به تساهل درون این دسته جای داده ایم چراکه سنت‌گرایی او دقیقاً به مانند شوان یا نصر نیست اما مشابهت‌هایی دارند، آن را تداوم دادند - نتایج برآمده از آن گسست را انحرافی بزرگ از حکمت الهی/الهیاتی و نامشروع می‌دانند.

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

۲.۲.۲.۲ «گسست» دوران جدید از قرون‌وسطا و نامشروعیت آن

این دسته از قائلان به گسست که پست‌مدرن نامیده شده‌اند، با برجسته کردن 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 سده‌ی ۱۶ تا ۲۰ میلادی در اروپا اتفاق افتاده است. از نظر فوکو، نخستین تغییر در اپیستمه در سده‌ی شانزدهم ظاهر شد که از آن به «اپیستمه‌ی رنسانس» یاد می‌کند. تغییر دوم از سده‌ی هفدهم تا پایان هجدهم که با اپیستمه‌ی دکارتی یا کلاسیک شناخته می‌شود و تغییر سوم در سده‌ی نوزدهم حاصل شد که اپیستمه «مدرن» نام دارد. تغییر چهارم که پس از ۱۹۵۰م حاصل شده است را تغییر «پسامدرن» می‌نامد. (Miel, 1973: 236-237) پست‌مدرن‌ها، مدرنیته را به خاطر کلان‌روایت‌هایش، نامشروع می‌دانند.

۳. کارل لُویت: دوران جدید به مثابه «دنیوی شدن آخرت اندیشی» و نامشروعیت آن

کارل لُویت پس از مهاجرت به آمریکا کتابی با عنوان «معنا در تاریخ: دلالت‌های الهیاتی فلسفه‌ی تاریخ»^۳ به واسطه‌ی انتشارات دانشگاه شیکاگو به سال ۱۹۴۹م منتشر کرد و پس از بازگشت به آلمان آن کتاب با تغییراتی اندک به سال ۱۹۵۳م، تحت عنوان «تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفه‌ی تاریخ»^۴ منتشر شد. از نظر مفسرین، کتاب «معنا در تاریخ» را باید اثری چند سویه دانست که نه تنها به مسئله‌ی کلی معنا و اهمیت رخدادهای گذشته پرداخته است بلکه مسئله پیش‌زمینه‌ی الهیاتی فلسفه‌ی تاریخ را نیز با توجه به ارتباط تاریخ قدسی و تاریخ سکولار مورد بررسی قرار داده است. (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۰-۱۰۹) بر همین اساس، لُویت در کتاب مذکور این تز را مطرح می‌کند که در اندیشه‌ی تاریخی غربی تنها دو «سنت» اصیل و معتبر وجود دارد: نخست، سنت باستانی که مبتنی بر تصور دُوری از زمان می‌باشد. دوم، سنت قرون‌وسطایی/مدرن که براساس ایده‌ای خطی شکل گرفته است و متعاقب آن الگوی آینده محور توسعه‌ی انسانی. در نتیجه، فلسفه‌ی تاریخ که در سده‌ی هجدهم میلادی شکل گرفت نتیجه‌ی چیزی جز سکولاریزاسیون بنیان آخرت اندیشی مسیحی از پایان جهان و رستگاری متعاقب آن نیست.» (1997 Palti: 504)

بررسی فقرات زیر از کتاب لُویت جزئیات تز او را نمایان می‌سازد:

لُویت فلسفه‌ی تاریخ را این‌گونه تعریف می‌کند: «واژه‌ی فلسفه‌ی تاریخ بر تفسیری نظام‌مند از «تاریخ جهانی» دلالت می‌کند که بر نوعی اصل و قاعده مبتنی است، اصلی که رخدادها و سلسله وقایع تاریخی را یک کاسه می‌کند و برای نیل به معنایی نهایی جهت می‌بخشد.» مطابق با این تعریف، لُویت فلسفه‌ی تاریخ و به‌ویژه در خصوص مفهوم الهیاتی تاریخ، مفهومی که تاریخ را بر تحقق وعده‌ی الهی و رستگاری استوار می‌سازد، تماماً وابسته به الهیات تاریخ می‌داند. نکته‌این که در این صورت، فلسفه‌ی تاریخ را که فلسفه‌ای «علمی» می‌دانند، نمی‌توان علمی دانست چراکه چگونه ایمان به رستگاری می‌تواند بر طبق مبانی علمی تأیید شود؟ او به 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 اما فلسفه‌ی تاریخ از ایمان آیین یهودی و مسیحی به تحقق وعده‌ی الهی نشئت می‌گیرد و به سکولار شدن الگوی معاد اندیش آن ختم می‌شود. (لُویت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه نوزده و 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 به سر می‌بریم-معنایی هرچند پنهان و مخفی- تاریخ واقعی را بی‌معنی و بیهوده خواهیم یافت. این افق را تاریخ معین ساخته است، چه تفکر یهودی و مسیحی نخستین بار این پرسش سهمگین را مطرح ساختند.» (لویت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه بیست و سه)

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 اندیشه‌ی یونانی و مسیحی، دو نظام برای توضیح تاریخ تدوین شده است. برپایه‌ی مقدمات اندیشه‌ی یونانی-که ناظر بر تحول دُوری و هر تاریخی تاریخ سیاسی بود- فلسفه‌ی تاریخ معنایی نمی‌توانست داشته باشد، درحالی‌که با الهیات مسیحی طرح پرسش از معنای تاریخ امکان پذیر شد تا جایی که صرف امکان طرح «این پرسش بزرگ» از معنای تاریخ را باید ناشی از «اندیشه‌ی یهودی-مسیحی» دانست (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، د: 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.» به‌گونه‌ای 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 به‌مانند «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 بانظم، 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 وهله‌ی نخست دل‌مشغول لوگوس کیهان بودند و به خداوند و معنای تاریخ وقعی نمی‌نهادند... متفکران یونانی فلسفه‌ی تاریخ را چیزی متناقض می‌دانستند. تاریخ در دیدگاه آنان در تاریخ سیاسی خلاصه می‌شد و به معنای درست کلمه بر مطالعه‌ی دقیق اصول دولتمردان و مورخان دلالت می‌کرد. «لوبیت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه بیست و سه و بیست‌وچهار) از نتایج چنین نگرشی به تاریخ این است که «تاریخ نویسان یونانی تاریخی را موردبررسی قرار می‌دادند که حول یک حادثه‌ی بزرگ سیاسی دور می‌زد.» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، د: ۱۸۳)

در تحلیل نظر لوبیت درباره‌ی باستان، باید گفت که او می‌خواهد نشان دهد که فلسفه‌ی تاریخ برای یونانیان وجهی نداشته است و به آن بی‌اعتنا بوده‌اند اما در دیدگاه یهودیان و مسیحیان که «تاریخ در وهله‌ی نخست تاریخ رستگاری است» و از نظر او بر «دغدغه و دل‌مشغولی پیامبران و واعظان و معلمان دلالت می‌کند.» در نتیجه، «نفس وجود فلسفه‌ی تاریخ و تلاش برای نیل به معنا از تاریخ رستگاری نشئت می‌گیرد: فلسفه‌ی تاریخ محصول ایمان و اعتقاد به هدف نهایی است.» (لوبیت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه بیست‌وچهار و بیست‌وپنج) از سویی، «در دوره‌ی مسیحی نیز تاریخ سیاسی تحت تأثیر و تسلط همین پیشینه‌ی الهیاتی بود و با آن دست‌وپنجه نرم می‌کرد. از برخی جهات، سرشت ملت‌ها به رسالتی الهی یا شبه الهی مربوط می‌شود.» از این عبارت، لوبیت نتیجه می‌گیرد که بی‌جهت نیست، 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 همه‌ی چیزها، بدان‌گونه که هستند و نه بدان‌گونه که طبیعت تعیین کرده است، از آنجاکه آفریده‌ی خداوندند یا ساخته‌ی دست بشراند، به هدف بستگی دارد.» او از این موضع، گزاره‌ی مذکور را به بحث تاریخ تعمیم می‌دهد و معتقد است «این نکته در باب ساختار صوری معنای تاریخ نیز صادق است.» صدق این گزاره در باب تاریخ اینگونه قابل بیان است که معناداری تاریخ یا معنادار شدن تاریخ دقیقاً به این مسئله بستگی دارد که ما تاریخ را دارا و واجد «هدفی استعلایی فراتر از واقعیت‌های موجود» بدانیم. نکته‌این که چون حرکت تاریخ حرکتی زمانی است، «هدف» در تاریخ که مبنایی الهیاتی دارد صورت «مقصود» یا غایت تاریخ را به خود می‌گیرد. تبعات

چنین بینشی به تاریخ در توضیح وقایع تاریخی خود را نشان می‌دهد به گونه‌ای که وقایع در تاریخ یا توالی آن‌ها، واجد هیچ معنایی نیست یعنی صرف یکسری رویدادها هستند اما ما تاریخ را دارای غایتی متصور می‌شویم. در قدم بعد، «وقتی نتایج و پیامدهای یک حرکت تاریخی آشکار گشت»، به تأمل درباب آن می‌پردازیم و آن را بر مبنای غایت کلی تاریخ توضیح می‌دهیم «تا معنای کل را از راه تعیین نقطه‌ی آغاز و نقطه‌ی 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 به انتظار 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 خاطر فهم دُوری که داشتند. (لویت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه بیست‌وپنج و بیست‌وشش)

لویت، در این موضع، مفهوم «آینده» را در غایت پنداری برای تاریخ که ریشه‌ی یهودی-مسیحی دارد، برجسته می‌کند. به این معنا که ما تاریخ را در هیئت «درزمان» می‌فهمیم و به تبع آن معنای تاریخ را نیز به‌طور کلی در هیئت مقصود نهایی. باین‌همه «افق زمانی» و آن مقصود نهایی مبتنی بر آینده‌ای آخرت شناسانه است و آینده جز در هیئت امید و انتظار برای ما وجود ندارد. افزون بر این «امید و انتظار آینده» بیش از همه در دل پیامبران یهود لانه کرده بود. بدین روی دیدگاه یهودی و مسیحی در باب گذشته مستلزم نوید و وعده‌ای است در باب آینده. بنابراین تفسیر گذشته به‌نوعی پیشگویی وارونه بدل می‌شود، پیشگویی که گذشته را «مقدمه‌ای» معنادار برآینده می‌داند. (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۳-۱۱۲) چنانچه این نظر لُویت را با جزئیات بیش‌تر مورد بحث قرار دهیم، باید گفت که چون مطابق توضیح لویت-باستانیان با درکی دوری از تاریخ می‌زیستند لاجرم سرنوشت را هم «مقدّر» می‌پنداشتند و وقایع آینده در نظر ایشان تا اندزه‌ای «پنهان» بود و «ذهنی الهام گرفته 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 ریشه‌ی آن را می‌خشکاند. به این معنا که تقدیر باستانی در تاریخ با کلیسا تبدیل به «اراده‌ی الهی» می‌شود اما انسان مدرن معتقد است که خودش می‌تواند آینده‌اش را بسازد. (لویت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه سی‌وسه) از نظر لویت، مدرن‌ها یا «امروزی‌ها»، دل‌مشغول وحدت و یگانگی تاریخ جهانی

هستند و نسبت به «پیشرفت تاریخ 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 موعود گرایانه عمل می‌کنند». از نظر او، اروپایی‌ها هنوز هم «یهودی و مسیحی» هستند حتی اگر خودشان را یهودی و مسیحی ندانند، «البته در چارچوب همین سنت مسلط نیز خرد کلاسیک را به ارث برده‌اند». بنابراین وقتی درباره‌ی «تکثر و گوناگونی فرهنگ‌ها» حرف می‌زنند با «کنجکاوی بی‌حد و حصر سراسر جهان طبیعی و تاریخی را به خاطر 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» به سرمی‌برند 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.» (لویت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه چهل و پنج و چهل و شش) با بررسی دو سنت باستانی و الهیاتی از نگرش به تاریخ، لویت نتیجه می‌گیرد که

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

لویت با بررسی و برجسته کردن دو گونه تصور باستانی-دوری- و الهیاتی-خطی- از تاریخ نتیجه می‌گیرد که این دو گونه از تصور را باید تنها «رویکردهای اساسی» درباره‌ی 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. لویت می‌نویسد: «حتی تازه‌ترین کوشش‌ها در باب تفسیر تاریخ چیزی نیستند جز روایت‌هایی از این دو اصل اساسی یا ترکیبی از آن‌ها.» (لویت، ۱۳۹۶، مقدمه: صفحه چهل و شش) او به جهت اثبات مدعایش درباره‌ی تبدل الهیات تاریخ به فلسفه‌ی تاریخ در طی فرآیند دنیوی شدن، به سراغ کارل مارکس می‌رود. مارکسی که به‌زعم لُویت «همه‌چیز را از آینده انتظار داشت. از آنجاکه مارکس پیش‌تر حساب شرح‌های خود را از فلسفه‌ی پسا‌هگلی «ایده‌نولوژی 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.» (لویت، ۱۳۹۶: ۲۲) مطابق توضیح طباطبایی، از نظر لُویت:

در تفسیر مارکس، تاریخ جهانی «پیش از تاریخ» شر بنیادین و، به تعبیر متألهین، «گناه اولیه‌ی 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، درحالی‌که طبقه‌ی کارگر «گناه استثمار» دامن آن را نیالوده است، از سویی پرده‌ی پندارهای سرمایه‌داران را می‌دزد و، از سوی دیگر، «به حقیقت خود نایل می‌شود.» به نظر کارل لُویت، در تحلیل مارکس از تاریخ جهانی، استثمار، به عنوان شر بنیادین، از صِرف پدیداری اقتصادی فراتر می‌رود. «از همین رو» پرولتاریا اقتصاد مدرن را در مقام تقدیر و سرنوشت مدرن تجسم می‌بخشد» و این تجسم بخشی در تلاقی منافع جزئی پرولتاریا با منافع مشترکی خواهد بود که «برعلیه منافع شخصی اموال و سرمایه‌ی خصوصی» به پا می‌خیزد. لُویت 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 در مقام مردمان برگزیده در مانیفست کمونیست شرح می‌دهد، اثری که مضمون‌هایش ربط و مناسبتی علمی دارند، چارچوبش خصلتی فرجام‌شناسانه دارد و دیدگاهش پیشگویانه است. (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۱، د: ۱۸۶-۱۸۵)

مطلبی دیگر که می‌توان اینجا در نظر لُویت به آن پرداخت، قضیه‌ی «پیشرفت در برابر مشیت» نام دارد. مطابق با نظر لُویت، «در فلسفه‌های تاریخ، مفهوم پیشرفت... عرفی شده‌ی مشیت در الهیات تاریخ است و، از این رو، لُویت آن را «دیانت جدید پیشرفت» می‌نامد.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، د: ۱۹۰) از نظر لُویت، دیدگاه معمول و رایج در میان عقل‌گرایان سده هفدهم و هجدهم، «پیشرفت» را چیزی نامحدود و نامتناهی تلقی می‌کرد که به سوی عقلانیت، آزادی و شادی و خوشبختی بیشتر حرکت می‌کند. البته این حرکت هنوز به کمال نرسیده است چراکه در نظر ایشان «زمان هنوز کامل و بالغ» نگشته بود. برای مثال آنچه «جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها» در تاریخ اروپا می‌نامند که حدود یک سده به درازا 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 به انتقاد 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 تخاصم بنیادی میان دوران باستان و دوران مسیحیت بود، میان عقل و وحی.» (لویت، ۱۳۹۶: ۵۷) لویت نتیجه‌ی جدال میان «عقل و وحی» را «تبدیل کامل اندیشه‌ی مدرن پیشرفت به‌نوعی دین و آئین» می‌پندارد که هرچه پافشاری بر برتری مدرنیته فزونی می‌یابد، رنگ و بوی مسیحی بیشتری در آن می‌بیند. برای مثال از نظر لویت «ساختار گنگ و مبهم» اندیشه‌ی امثال کُندُورسه، کنت و پرودُن که در باب پیشرفت سخن گفته‌اند، ریشه‌ای مسیحی دارد اما به ظاهر خود را با مسیحیت دشمن نشان می‌دهد. این ریشه‌ی مسیحی قطعاً با اندیشه‌ی 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 در هیچ‌یک از نویسندگان کلاسیک، نویسندگانی که در باب فروپاشی آتن یا روم قلم می‌زدند، نمی‌توان یافت. از همین رو، تفسیر فرجام‌شناسانه‌ی تاریخ سکولار در مقام تاریخ مبتنی بر قضاوت و رستگاری در مخیله‌ی مورخان باستان نمی‌گنجید. در نتیجه، «باور به پیشرفت نتیجه‌ی دور و در عین حال پراهمیت امید مسیحی و انتظار یهودی بود.» (لویت، ۱۳۹۶: ۵۹-۵۷) پرسشی که می‌توان در برابر مدعیات لویت مطرح کرد، این است که اگر بپذیریم که الهیات تاریخ از جایگزینی فهم خطی به‌جای دُوری، حاصل شد و الهیات تاریخ، افقی را گشود که در دوران مدرن منجر به شکل‌گیری فلسفه‌ی 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، درحالی‌که جهان‌بینی باستان را در خود جذب می‌کند و مستحیل می‌سازد، جهان‌بینی که بر اندیشه‌ی 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 پاگانی. ذهن مدرن با یک چشم مؤمنانه می‌بیند و با یک چشم بخردانه، بنابراین نظرگاهش در قیاس اندیشه‌ی یونانی یا انجیلی لاجرم مبهم و مه‌آلود است. (لویت، ۱۳۹۶: ۲۶۶)

۴. هانس بلومبرگ: دوران جدید به مثابه «دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی» و مشروعیت آن

در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰م، فیلسوف آلمانی هانس بلومبرگ، در هفتمین کنگره‌ی فلسفه‌ی آلمانی که در پاییز ۱۹۶۲م در شهر مونتسر با عنوان «فلسفه و پیشرفت» برگزار شد، با ارائه‌ی مقاله‌ای و در مقام مناقشه بر نظرات کارل لویت و همفکران او در آن کنگره، جدالی اساسی با مدعیان ضدمدرن را آغاز کرد که منجر به پژوهش ژرف و گسترده‌ی او درباره‌ی ماهیت دوران جدید و نسبت آن با دوران قدیم، قضیه‌ی سکولاریزاسیون، گسست و پیوست و درنهایت «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 به سال ۱۹۶۶م در کتابی تحت عنوان «مشروعیت دوران جدید»، منتشر کرد. پس از انتشار کتاب مذکور، واکنش‌هایی متفاوت و بخصوص جوابیه‌هایی از سوی لویت منتشر شد. بلومبرگ ویراستی جدید از آن کتاب را که به شکلی قابل ملاحظه نسبت به قبل مورد تجدید نظر قرار گرفته بود و آن هم به منظور پاسخ به نقادی‌ها و برطرف کردن بدفهمی‌هایی که در برخی انتقادات به چشم می‌خورد، به سال ۱۹۷۳م منتشر و این جریان ویراست زدن بر کتاب مذکور سه بار دیگر به سال‌های ۱۹۷۴م، ۱۹۷۶م و ۱۹۸۹م تکرار 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 گنگ بودن مفهوم «سکولاریزاسیون» در میان کاربران آن را برجسته می‌کند چراکه «نویسندگانی، با دیدگاه‌های متفاوت، اصطلاح عرفی یا دنیوی شدن را به گونه‌ای به کار گرفته‌اند که گویی مفهومی دقیق و بدیهی است، درحالی که بلومبرگ با بررسی موشکافانه ابهام بنیادین این اصطلاح را باز می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱: ۱۹۵) البته باید توجه داشت که تز بلومبرگ درباره‌ی دوران جدید و خاستگاه (های) آن، مبتنی بر رویکرد «پدیدارشناسی تاریخی»-Historical Phenomenology- است که دوران جدید را دارای مقدماتی می‌داند که در «دوران»-epoche- پیش از آن است. به عبارتی، 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، نه به معنای نامشروعیت دوران جدید آنگونه که امثال لویت و اشمیت

و بسیاری از متألهین بر پایه ی «قضیه ی سکولاریزاسیون» آن را توضیح داده‌اند، بلکه این اشتقاق دال بر «مشروعیت» دوران جدید است چراکه دوران جدید تحت شرایطی که مکتب نام‌انگاری در اواخر قرون‌وسطا با «مطلقه‌گرایی الهیاتی» فراهم کرد، موجب «اثبات خویشتن انسان» و «گسست» از «سنت» شد و از سوی دیگر، دوران جدید توانست برخلاف قرون‌وسطا بر دوگانه‌انگاری مکتب گنوسی غلبه کند. از همین رو، قضیه‌ی «سکولاریزاسیون» که در آن دوره متداول شده است، بنا را بر نامشروعیت دوران جدید قرار داده است و با نادیده گرفتن تمایزهایی پرشمار میان دوران جدید و قرون‌وسطا، به خلط میان آن دو دوران و بنیادهای آن پرداخته است. بر همین اساس بلومبرگ در نقادی‌ای که از تز 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 «دنیوی شدن از راه آخرت‌اندیشی» یاد کردیم.

از نظر بلومبرگ، سکولاریزاسیون در معنایی غیر از آنچه لویت یا اشمیت مطرح کرده‌اند، معنای آن به‌آسانی قابل تعیین است. فارغ از این که ما مخالف یا موافق با سکولاریزاسیون باشیم، به‌خوبی می‌توانیم آن «فرایند طولانی مدت که در آن با ناپدید شدن پیوندهای مذهبی، گرایش‌ها به امر متعالی، وعده‌های اخروی، مناسک مذهبی و تغییرات بنیادین که در گفتار و به تبع آن در زندگی روزمره‌ی عموم مردم و زندگی خصوصی اشخاص» ایجاد شده است، مشاهده کنیم. این درحالی است که شماری از متألهین با افسوس خوردن از اینکه چنین فرآیندی از دنیوی شدن به این دلیل که «دنیا، حتی دنیوی‌تر» می‌شود، یاد کرده‌اند. آنچه مهم است و قابل اثبات، این است که دوران جدید، دورانی از «دنیا‌گرایی» ناب است و دستگاه سیاست آن دولت سکولار (Blumenberg, 1999: 3) می‌توان گفت که بلومبرگ بر خلاف آنهایی که از «دنیوی شدن آخرت‌اندیشی» و به تبع 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 توضیح‌دهنده‌ی این واقعیت است که واژه‌ی سکولاریزاسیون در اصل «بر مصادره‌ی اموال کلیسا دلالت» می‌یافته است که در سال ۱۸۰۳م رخ داد. در آن زمان، سکولار سازی به معنی برچیدن سیطره‌ی کلیسا بر اموال و دارایی‌هایی دلالت داشت که زیر نظر کلیسا قرار داشت و تبعات آغاز چنین فرآیند و خلع کردن کلیسا، امروزه ذیل این واژه غالباً بحران اعتقادی فرهنگ مدرن و مرتبط با آن، واپس راندن فزاینده‌ی 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 به میزان فزاینده‌ای به تنزل قیدوبندهای دینی و کلیسایی انجامید. از همین رو، سکولاریزاسیون چیزی نیست مگر، خلع ید و برچیدن دامنه‌های قدرت و سیطره‌ی کلیسا. نکته‌ای که می‌توان اینجا 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 دامنه‌ی صلاحیت مراجع دنیوی» که در مقابل مرجعیت دینی کلیسا و «روبه‌زوال نهادن اعتبار الگوهای تفسیر و نهادهای دینی»، نیست اما روایت‌های رایج که «دنیوی شدن آخرت اندیشی» را توضیح می‌دهند نشانگر «تغییر شکل یا دگرگونی مضامین اصالتاً الهیاتی به مضامین دنیوی» می‌باشند و نقد بلومبرگ دقیقاً معطوف به این گونه روایت‌ها می‌باشد. به بیانی 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 تزی 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 بیگانه شدن با آن‌ها است. 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: ۴۸-۴۷) باید توجه داشت مسئله‌ی مهم در اینجا، این است که از نظر بلومبرگ،

نویسندگانی که دوران جدید و اندیشه‌ی تجدد را از مجرای عرفی شدن مقولات اندیشه‌ی 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 «دنیا‌گریزی» در مسیحیت شده‌اند و بعد براساس فرایند سکولاریزاسیون، «دنیا‌گرایی» یا «دنیاطلبی» در دوران جدید را نتیجه گرفته‌اند. از همین رو، «این روند گسترده و فراگیر عرفی شدن دنیا بیش‌تر از آنکه «زوال تدریجی» باشد، به صورت «بیان تغییرات کیفی» قابل تعین پدیدار می‌شود که، در آن، سابق شرط لاحق است و این بدون آن قابل فهم نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، د: ۱۹۶-۱۹۵)

لازم به ذکر است که این یک‌سویه‌نگری هواداران قضیه‌ی سکولاریزاسیون یعنی دنیا‌گریزی مسیحی و تبدل آن به دنیاگرایی مدرن در فرآیندی از سکولاریزاسیون

دنیوی شدن آخرت اندیشی» 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 دوران جدید صرفاً به عنوان در اختیار گرفتن دنیا و توسعه‌ی آن نیست که پیش‌تر به واسطه‌ی مسیحیت از دسترس خارج شد بلکه باید فقدان و از دست دادن دنیا نیز فهمیده شود. بر همین اساس است که حنا آرنه از «غیاب بی‌مثال دنیا» به عنوان نشانه‌ی دوران جدید سخن می‌گوید، انسان مدرن، آن زمان که قطعیت دنیایی را که به دست آورد، از دست داد، به سوی خویش پرتاب شد نه دنیا. (Blumenberg, 1999: 8)

این مناقشه‌ی بلومبرگ به هواداران «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» مطابق توضیح طباطبایی، ناظربراین مسئله است:

از این نظریه که برابر آن هر امر نویی در تاریخ اندیشه باید همچون استحاله‌ی جوهر تاریخی عمیقی درک شود بلومبرگ به «وجودشناسی اصالت جوهری تاریخ» تعبیر می‌کند... و با موشکافی‌های خود نشان داده است که عرفی شدن به عنوان «صورت توضیح روندهای تاریخی» در نوشته‌های هواداران نظریه‌ی عرفی شدن، تنها در صورتی می‌توانست موجه باشد که «تصویراتی که گمان می‌رود عرفی شده‌اند»، به «وحدتی در روند تاریخی» بازگشت داده شوند، اما این نکته در نوشته‌های هواداران نظریه‌ی عرفی شدن 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 نظریه‌ی عرفی شدن 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 نوآئین بودن مفاهیم اندیشه‌ی دوران جدید و فروکاستن این مفاهیم به «مشابه» آن‌ها در الهیات مسیحی موجب شده است که بلومبرگ بحث مشروعیت دوران جدید را بار دیگر به گونه‌ای در جهت «تاریخ مفاهیم» مطرح کند که بحث درباره‌ی گسست‌ها امکان‌پذیر باشد و، در واقع، بررسی نقادانه‌ی مفهوم عرفی شدن، به عنوان «مقوله‌ی نامشروعیت»، هدفی جز نشان دادن سرشت تجددستیز آن برای توجیه مشروعیت مسیحی دوران جدید ندارد. جدال درباره‌ی عرفی شدن ناظر بر ادعای نوآئین بودن 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

تیین کند، دفاع از مشروعیت دوران جدید را... همچون بحثی در مبانی مطرح می‌کند.
(طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، د: ۱۹۹-۲۰۰)

از نظر بلومبرگ، مدعیات هواداران «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» که از تغییر مضامین اصالتاً الهیاتی به مضامین دنیوی سخن می‌گویند به‌مانند این است که بگوییم «شکلی از «ب»، سکولار شده‌ی «الف» است. برای نمونه، اخلاق مدرن کار، سکولار شده‌ی اخلاق رهبانیت زاهدانه است. انقلاب جهانی سکولار شده‌ی انتظار پایان جهان است. رئیس جمهور جمهوری فدرال، سکولار شده‌ی پادشاه است. چنین گزاره‌هایی معرف ارتباطی روشن میان خاستگاه و غایت، تکامل و تغییر در ویژگی‌های یک جوهر است.» (Blumenberg, 1999: 4) یوزف وتس به‌منظور فهم بهتر این قضیه، تمثیلی جالب ارائه می‌کند که اشاره به آن خالی از لطف نیست. نقل کردیم که بلومبرگ مدعی امثال لویت را مصداق این می‌داند که بگوییم شکلی از «ب»، سکولار شده‌ی «الف» است. این گزاره را می‌توان اینگونه توضیح داد که مثلاً ما با «گلایی» روبرو هستیم که تغییر شکل یافته‌ی «سیب» است اما این گلایی همچنان مزه‌ی سیب می‌دهد! چنین فرآیندی یعنی این که تغییری مسخ‌کننده رخ داده است که با حفظ هم‌زمان جوهر، صورتی نو به خود گرفته است. بلومبرگ نقدی که به چنین نظراتی وارد می‌کند ناظر بر این مسئله است که

اگر در خلال همین جریان جوهر نیز دگرگون شود، ما دیگر در اینجا نه با یک تغییر مسخ‌کننده، بلکه با جایگزین شدن یک گلایی واقعی به‌جای سیب سروکار داریم! بر همین اساس، تلاش بلومبرگ افشاء وجه فساد چنین مدعایی از سوی هواداران قضیه‌ی سکولاریزاسیون و به چالش کشیدن آن مدعیات است. او چنین فرآیندی که مدعی است «گلایی صورتی از تغییر شکل سیب است اما همچنان مزه‌ی سیب می‌دهد» یا «مفاهیم مدرن تغییر شکل سکولار شده‌ی مفاهیم الهیاتی هستند اما همچنان مضامینی الهیاتی دارند» که در فرآیندی که «دنیوی شدن آخرت اندیشی» می‌توان نامید به مقابله بر می‌خیزد. از نظر او از اساس نمی‌توان مدعی شد که «جریان‌های دوران جدید که به عنوان صورت‌های سکولار شده مطرود شده‌اند، واقعاً صورت‌های سکولار شده باشند. از سوی دیگر - نقطه‌ی 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 مسخ‌کننده‌ی آن‌ها نیستند. (وتس، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۱)

در این موضع، بلومبرگ به سراغ نقادی مدعیات لُویت در کتاب «معنا در تاریخ» می‌رود. او در خصوص تز لُویت در کتاب «معنا در تاریخ» و نوشته‌های متعاقب آن تلویحاً به مدلی از فرآیند سکولاریزاسیون اشاره می‌کند که با سه مشخصه یا معیار قابل‌بیان است: نخست، یک «جوهر» مشترک و مشخص مسیحی به شکلی سکولار تبدیل یافته است. دوم، جوهر مذکور آشکارا به چارچوبی مسیحی متعلق است. سوم، تحول حاصل‌شده که آن را سکولاریزاسیون می‌نامند یک‌سویه بوده و عاملی بیرون از مسیحیت موجب آن است. (Wallace, 1981: 69) از نظر او، اینکه ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت، آن‌گونه که لُویت می‌گوید، ریشه و خاستگاهی آخرت‌شناختی در مسیحیت دارد اما با تمایزهایی روبرو هستیم 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، استعلا یافته و با تاریخ ناهمگن است. این در صورتی است که ایده‌ای مدرن به‌مانند پیشرفت، درونی و ذاتی تاریخ است و از ساختاری سرچشمه می‌گیرد که در هر لحظه از تاریخ و در دل آینده وجود دارد. نکته‌ی دیگر این که، باید توجه داشت که ایده‌ی پیشرفت از مثال‌های آن‌که همواره در زندگی فردی انسان، در نسل‌های منفرد و ترکیب آن‌ها، به عنوان نتایج تجربه، اراده و پراکتیس رُخ می‌دهد، به وجود نمی‌آید. بلکه «پیشرفت» تعمیمی است در بالاترین سطح و جهشی در تاریخ به عنوان 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 به مثابه وجودی منسجم که مستقل از افراد و نسل‌ها گسترش می‌یابد»، به عمومیت نهایی ایده‌ی پیشرفت منجر شد و خود را به مثابه مرحله‌ای طبیعی نمایاند. (Blumenberg, 1999: 30-31) دو تجربه‌ی اساسی که در اوایل دوران جدید ایده‌ی مدرن پیشرفت را شکل داد عبارتند از «جهش روبه‌جلوی برآمده از ستاره‌شناسی در سده‌های ۱۶ و ۱۷» و «جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها» که در اواخر سده‌ی هفدهم شدت یافت» (Wallace, 1981: 69)

جالب توجه است که بلومبرگ، برآمدن ایده‌ی مدرن پیشرفت را درجایی پی می‌گیرد که در اواخر قرون‌وسطا و اوایل دوران جدید، نقد پسااسکولاتیکی به ارسطو ارائه شد و این نقد به‌گونه‌ای بود که آنچه او «پیشرفت دانش» می‌نامد، با رها کردن ارسطو ممکن می‌شود.

در این دوره، مرجعیت باستانیانی همچون ارسطو زیر سوال می‌رود و انسان‌های اروپایی شروع به مقایسه‌ی خود با دست آوردهای باستانیان می‌کنند و این «قدرتمندترین آغازهای ایده‌ی پیشرفت بود.» (Blumenberg, 1999: 32) از سوی دیگر، تدوین «روش» در این دوره در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی منجر به غلبه بر مرجعیت هنر و ادبیات باستانی می‌شود. (Wallace, 1999: xviii) به عبارتی دیگر، همانطور که در حوزه‌ی نظر، به طور نسبی ایده‌ی پیشرفت خود را نمایان می‌سازد به تبع آن، در حوزه‌ی ادبیات و مباحث زیبایی‌شناسی نیز در مقابل سنت قرار می‌گیرد. البته مسئله‌ی مهم در این جریان، از دست رفتن مرجعیت باستان در جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها بود. (Blumenberg, 1999: 33) نتیجه‌ی این مرجعیت زدایی از باستان چه در حوزه‌ی علم که همراه با اقتدار ارسطویی بود و چه در حوزه‌ی هنر و ادبیات، منجر به طرح ایده‌ی «روح خلاق» شد که هر عصری می‌تواند روح خلاق خود را داشته باشد و به پیشرفت دست یابد. توسعه‌ی متوازی تأسیس روش و ایده‌ی هنر، به شکلی ابتدایی در سده‌ی هفدهم شکل گرفت و در ادامه به وسیله‌ی فرآیندی که ایده‌ی پیشرفت به حوزه‌هایی مانند جامعه و تکنولوژی بسط یافت و فراتر رفته و به تمامی حوزه‌ها سرایت کرد، دنبال شده و عمومیت می‌یابد که در نوشته‌های ولتر و جان‌شینان او در فلسفه‌ی تاریخ نمود می‌یابد. (Wallace, 1999: xviii)

گویت 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، قائل به تبدل «آن» به «این» از راه سکولاریزاسیون شده بود. از نظر بلومنبرگ، مشهود است که امید به امنیت بیش‌تر و بهتر انسان در جهان در ضمن پیشرفت شکل گرفت و چنین امیدی می‌تواند محرکی برای تحقق ایده‌ی پیشرفت شود اما «امید» در ایده‌ی پیشرفت با «امید» در آخرت‌شناسی مسیحی نمی‌تواند یکسان انگاشته شود. باید توجه داشت که امکان دارد برای مقاطعی کوتاه یا طولانی از تاریخ، آخرت‌شناسی در بردارنده‌ی مجموعی از امیدها باشد اما نکته‌ی اینجاست که آن زمان که نوبت ظهور ایده‌ی مدرن پیشرفت فرامی‌رسد، امید آخرت شناختی بیش‌تر مجموعی از ترس و وحشت از روز جزا در آینده بود. بلومنبرگ تأکید می‌کند که برآمدن امید به پیشرفت باید به مثابه برپاداشتن و حفظ مجموعه‌ای اصیل و بدیع از امکان‌های دنیوی علیه امکان‌های اخروی، تلقی کرد. به گونه‌ای که در رویکردی که تاریخ را به مثابه 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 در برابر 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» آخرت شناختی منجر به ایده‌ای سکولار شده شود، مگر اینکه ما چگونگی «ناامیدی» از انتظار ماورائی را به عنوان 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 داده و مدعی بود مفاهیمی همچون انقلاب و کمونیسم، سکولار شده‌ی قیامت و بهشت در مسیحیت هستند. بلومبرگ معتقد است که «شبهات 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، بوسیله‌ی انسان و در دنیا محقق می‌شود اما بهشت در دنیایی دیگر و به دست خداوند تحقق می‌پذیرد. نکته‌ی دوم در شرایط امکان این دو وعده‌ی کمونیسم و الهیات است. به عبارتی کمونیسم چون امری دنیوی و ناشی از فعل انسان است، قابلیت تحقق دارد اما وعده‌ی بهشت از نظر بلومبرگ تنها یک «وعده» است. بر همین اساس شبهات ظاهری این دو، موجب خلط آن‌ها شده است. (Blumenberg, 1999: 86-87)

پس از نقادی مدعیاتِ مدعیان «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» از متألّهین تا لُویت که طرح یک‌به‌یک آن‌ها در این مقال نمی‌گنجد، بلومبرگ شرحی بدیل را مطرح می‌کند تا «قضیه‌ی سکولاریزاسیون» را که از بنیاد آن را سست کرده بود به مثال آن سخن‌نغزی که نیچه در کتاب دجال نوشته بود: «آنچه در حال افتادن است به‌جای تلاش برای نگهداشتن آن، لگدی نثار آن کن تا زودتر بی‌افتد» به‌کلی ویران می‌سازد. وی می‌نویسد: «اگر کسی می‌خواهد پروسه‌ای که من پیش‌تر طرحی از آن را با عنوان «سکولاریزاسیون» ارائه کردم بدانند چیست... به‌هرروی آن، سکولاریزاسیون «آخرت اندیشی» نیست بلکه سکولاریزاسیون از راه آخرت اندیشی است.» (Blumenberg, 1999: 45) پرسشی که می‌توان مطرح کرد این است که «دنیوی شدن از راه آخرت شناسی» را بلومبرگ چگونه تبیین می‌کند؟ «بلومبرگ تأکید می‌کند که هرچند بسیاری از مفاهیم و جریان‌های دوران جدید ذاتاً با مضامین قرون وسطایی مسیحی سروکاری نداشتند، اما به‌رحال نقش آن‌ها را به عهده گرفتند و به‌این ترتیب جای آن‌ها را پُر کردند. سوبژکتیویته‌ی مطلق، پیشرفت، تاریخ، پول، نژاد، ملیت و مفاهیم بسیار دیگر، تغییر شکل‌های مسخ‌شده‌ی مفاهیم الهیاتی نیستند، اما با این حال، در دوران جدید جای خالی آن‌ها را پُر کرده‌اند. مطمئناً آن‌ها جوهر یکسانی نظیر تصورات دینی

ندارند-اما واجد همان کارکردند.» این نظر بلومبرگ که به‌جای اندیشه‌ی جوهری، اندیشه‌ی کارکردی را مطرح می‌کند پیرو «فلسفه‌ی ارنست کاسیرر که مفهوم کارکرد را جایگزین مفهوم جوهر ساخته بود»، می‌باشد. (وتس، ۱۳۹۳: ۵۴) بلومبرگ این پروسه‌ی کارکردی را به شکل «مدلی از «نظام‌های مواضع» (کارکردها)»^۶ و «اشغال مجدد»-reoccupations شرح می‌دهد. مطابق این مدل «آنچه از دوران پیشین به ارث رسیده است، سیستمی از «جاهای (مواضع) خالی»-Empty positions است که دوران جدید که برمی‌آید باید آن‌ها را با مواد، معانی و مفاهیم، مدرن، پُر کند. به دنبال این مدلی که بلومبرگ مطرح می‌کند، او 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، چالش پرسش‌های بزرگ و بسیار بزرگ، هر دو را که به آن واگذار شده بود، پذیرفت.» (Blumenberg, 1999: 48) چگونگی گذار از دوران قدیم به جدید را نیز او با طرح ایده‌ی «مطلق‌العنانی الهیاتی»^۷ و «اثبات خویشتن انسان»^۸ در فرآیند دنیوی شدن از راه آخرت اندیشی توضیح می‌دهد. بلومبرگ مفهوم مطلق‌العنانی الهیاتی را به مکتب نام‌انگاری قرون وسطای متأخر نسبت می‌دهد و معتقد است که مکتب نام‌انگاری، الهیات را به ساحت مطلقه‌گرایی برمی‌کشد. مفهوم اثبات خویشتن انسان را نیز به‌کل دوران جدید نسبت می‌دهد که پاسخی به آن مطلقه‌گرایی الهیاتی بوده است. به عبارتی، «قول به مطلق‌العنانی الهیاتی قرون وسطای متأخر موجب قوت گرفتن و ضرورت یافتن تلاش انسان برای اثبات خویش در دوران جدید می‌شود.» (وتس، ۱۳۹۳: ۲۶)

در نظر بلومبرگ قرون وسطای مسیحی که کماکان شناختی تقریباً بدیهی در باب خلقت و تاریخ، خاستگاه انسان و تعیین وجودی او داشت، قابل اعتماد بودن و اعتبار این شناخت در پایان قرون وسطا و در جریان دوران جدید به نحو فزاینده روبه 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» به‌جای گذاشت که «لازم و ضروری بود متعاقباً به آن‌ها پاسخ‌های جدیدی داده شود.» (وتس، ۱۳۹۳: ۵۵) از همین می‌نویسد: «هم چنان‌که ما می‌دانیم، دوران جدید این امر را ناممکن یافت که پاسخ دادن 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 وسطا است.» بلومبرگ این نکته را مطرح می‌کند که در این

پاسخ‌گویی، به پرسش‌های به ارث رسیده، ایده‌ی مدرن پیشرفت به خاطر چارچوبی 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، آنگونه که 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 وسطا ایجاد شد، انبوهی از پرسش‌ها را برای دوران جدید به‌جای گذاشت که خود را به عنوان 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 به عهده بگیرند. او این جریان از نوپُردن جاهای خالی شده‌ی نظام را «جابه‌جایی جاهای خالی شده‌ی پاسخ‌ها توصیف می‌کند.» به عبارتی دوران جدید از راه آخرت اندیشی با رها کردن ایده‌های مسیحی و طرح ایده‌هایی غیر مسیحی ممکن شد. ایده‌هایی که «خرد» در آن جایگاهی کانونی دارد. در نتیجه، از نظر بلومبرگ «مفهوم مشروعیت دوران جدید نه از کارکردها و دست آوردهای خرد بلکه از ضرورت خردورزی استنتاج می‌شود.» (Blumenberg, 1999: 99)

۵. نتیجه‌گیری

مطابق هدفی که برای نگارش این نوشتار داشتیم، اشاره‌ای کوتاه به نظریه‌هایی گوناگون که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی درباره‌ی دنیوی شدن مطرح شده، صورت پذیرفت و دسته‌بندی جدید ارائه شد. نکته‌ی حائز اهمیت این‌که، اکثر نظریه‌های مذکور ذیل بحثی عام یا آن‌گونه که بلومبرگ می‌گوید یک «قضیه» صورت‌بندی شده‌اند که از آن به «سکولاریزاسیون» یاد می‌شود. اکثر نظریه‌ها، دوران جدید را دنیوی شده‌ی مسیحیت یا آخرت اندیشی مسیحی می‌دانند که ذیل آن مشروعیت یا نامشروعیت دوران جدید، مورد بحث قرار می‌گیرد. به عبارتی نظریه‌ی غالب در این «قضیه»، دوران جدید را «دنیوی شدن آخرت اندیشی»، تفسیر می‌کند. کارل لُویت از نظریه‌پردازانی است که نظریه‌ای قابل توجه را ذیل بحث «دنیوی شدن آخرت اندیشی» با تمرکز بر «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» ارائه کرده و رأی به نامشروعیت مدرنیته می‌دهد. در مقابل، هانس بلومبرگ با نقادی تمام نظریه‌های موجود تا زمانه‌ی خود، از اساس، دست به تخریب «قضیه» دنیوی شدن زده و با ارائه‌ی شرحی بدیل، نظریه‌ی «دنیوی شدن از راه آخرت

اندیشی» را مطرح می‌کند. شرح بدیل او برخلاف امثال گویت که قضیه‌ی سکولاریزاسیون را براساس «دگرگونی صورت مفاهیم و ایده‌های» الهیاتی به مفاهیم مدرن توضیح می‌دادند، بر موضعی «کارکردی» درخصوص 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، روبرو هستیم. پاسخ‌هایی که با ایده‌ها و ابزار مدرن به پرسش‌های به ارث رسیده به دوران جدید و پرسش‌های برآمده از دوران جدید، داده شد. برآیند اینکه، نمی‌توان مفاهیم دوران جدید را با مبانی الهیاتی یا دنیوی شدن آخرت اندیشی توضیح داد. بر همین اساس درباب نسبت دوران جدید با قرون وسطای مسیحی-تداوم و گسست- در اروپا، به نظر می‌رسد ایده‌ی هانس بلومبرگ با توجه به نقادی‌هایی که ارائه می‌کند و شرح بدیل او که مبتنی بر تداوم «پرسش‌های قرون وسطایی» و «گسست در پاسخ‌ها» می‌باشد، بیانگر این نکته است که دوران جدید نمی‌تواند دنیوی شده‌ی ایده‌های مسیحی باشد بلکه با همه‌ی اجزا، جایگزین آن شده است و پاسخ‌های خود را نیز مطابق آگاهی مدرن، به دست آورده و می‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

1 Secularization of Eschatology

ترجمه‌ی این عبارت، سکولاریزاسیون آخرت شناسی، می‌باشد اما جهت رساتر بودن و تدقیق مفهومی بحث از «سکولاریزاسیون آخرت اندیشی» استفاده کرده ایم.

2 Secularization by Eschatology

ترجمه‌ی این عبارت، سکولاریزاسیون از راه آخرت شناسی، می‌باشد اما جهت رساتر بودن و تدقیق مفهومی بحث از «سکولاریزاسیون از راه آخرت اندیشی» استفاده کرده ایم.

3 Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History

4 Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie

5 Die Legitimität der Neuzeit / The Legitimacy of the Modern Age

6 Systems of positions (or 'functions')

7 Theological Absolutism

8 Human Self-Assertion

کتاب‌نامه

- آرنت، خنا، ۱۳۸۸، *میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه‌ی سیاسی*، ترجمه‌ی سعید مقدم، نشر اختران
- اشتراوس، لئو، ۱۳۹۳، *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*، ترجمه‌ی یاشار جیرانی، نشر آگه
- اشمیت، کارل، ۱۳۹۳، *الهیات سیاسی: چهار فصل درباره‌ی مفهوم حاکمیت*، ترجمه‌ی لیلا چمن خواه، نشر نگاه معاصر
- ریستر، برتولد، ۱۳۹۴، *کارل لُویت، کاوشی نقادانه در باب تاریخی گری*، ترجمه‌ی زانیار ابراهیمی، نشر فلات
- سولومون، رابرت، ۱۳۷۹، *فلسفه‌ی اروپایی از نیمه‌ی دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه‌ی قرن بیستم*، *طلوع و افول خود*، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، نشر قصیده
- طباطبایی، جواد، ۱۳۹۳، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جدید در اروپا جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۷۸۹-۱۵۰۰* دفتر نخست: *جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات، ویراست دوم با تجدیدنظر کامل*، نشر مینوی خرد
- لُویت، کارل، ۱۳۹۶، *معنا در تاریخ*، ترجمه‌ی سعید حاجی نصری و زانیار ابراهیمی، انتشارات علمی و فرهنگی
- نصر، سید حسین، ۱۳۸۳، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، دفتر نشر و پژوهش سهروردی
- نصر، سید حسین، ۱۳۸۳، *معرفت و معنویت*، ترجمه‌ی انشاء الله رحمتی، دفتر نشر و پژوهش سهروردی
- وتس، فرانتس یوزف، ۱۳۹۳، *درآمدی بر اندیشه‌ی هانس بلومنبِیِرگ*، ترجمه‌ی فریده فرودفر-امیرنصری، ویراستار محمدرضا حسینی بهشتی، نشر چشمه
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس
- Blumenberg, Hans, 1999, *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, MIT PRESS
- Chalozin-Dovrat, Lin, 2013, 'Crisis' in Modernity: A sign of the times between decisive change and potential irreversibility chapter 2 in *Discourse and Crisis, critical perspectives*, edited by Antoon De Rycker and Zuraidah Mohd Don, John Benjamins publishing company Amsterdam / Philadelphia
- Koselleck, Reinhart, 2004, *FUTURES PAST ON THE SEMANTICS OF HISTORICAL TIME*, Translated and Introduction by Keith Tribe, COLUMBIA UNIVERSITY PRESS NEW YORK
- Koselleck, Reinhart, 2000, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, suhrKamp
- José Palti, Elías, 1997, 'In Memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, No. 3 (Jul., 1997), pp. 503-524

- 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 (1973), pp. 231-245
- Wallace, Robert M. 1981, 'Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate', New German Critique, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), pp. 63-79
- Wallace, Robert M. 1999, *Translator's Introduction* in *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, MIT PRESS

