

محمدرضا نیکفر

حقانیت عصر جدید نه از کارکردهای خود، بلکه از ضرورت خردورزی استنتاج می‌شود. هانس بلومبرگ

خاستگاه و چیستی عصر جدید

نوشته زیر با معرفی دیدگاه هانس بلومبرگ در مورد خاستگاه و ماهیت عصر جدید می‌آغازد و پس از انتقاد از تک‌عامل‌بینی در تحلیل تاریخی و نیز اروپامداری آن می‌کوشد برداشت جهان‌روایی از این ادراک عرضه کند که عصر جدید با سرافرازی انسانی مشخص می‌شود و این مبنای حقانیت آن است.

تحلیل بلومبرگ از جهان‌بینی پایان سده‌های میانه

کتاب پرمغز و پرحجم حقانیت عصر جدید اثر هانس بلومبرگ^۱ (۱۹۹۶-۱۹۲۰) فیلسوف آلمانی از زمان چاپ نخست آن در سال ۱۹۶۶ همواره بحث‌انگیز بوده و در زمینه پرسمان عصر جدید اینک دیگر ارجی چون یک اثر کلاسیک را دارد. بلومبرگ در کتاب بازمی‌نماید که عصر جدید پاسخ و واکنشی بوده است در برابر مطلق‌بینی الهیاتی سده‌های میانه. انسان مجبور می‌شود به‌پاخیزد، خود را بنماید و خودبودگی را بر خود روا داند. این خود-سرافرازی در نگر بلومبرگ پایه حقانیت عصر جدید است.

منظور بلومبرگ از مطلق‌بینی الهیاتی اعتقاد به وجود خدایی متعال، فهم‌نشدنی و با چیرگی مطلق بر جهان است که هر کاری از او سر تواند زد، زیرا کرده‌های او در چارچوب خردورزی بشری نمی‌گنجند. خدای دوره پایانی سده‌های میانی *potentia absoluta* است، قوه مطلق است که به هر شکلی نمود تواند یافت؛ کارش و دامنه‌اش هیچ مرزی نمی‌شناسد؛ افق بیکرانی از امکانها می‌گشاید که در درون آن دست به انتخاب می‌زند؛ می‌آفریند و شاید لحظه‌ای دیگر بود را نابود کند. آفریده و ساخته او را نمی‌توان شناخت، چون ابزار کار شناخت چون و چرا است، اما کار وی چون و چرا ندارد. پس جهان عقلانی نیست، نظمی ندارد، توده‌ای است به‌هم‌ریخته و بی‌انتظام درهم‌آمیخته. این مطلق‌بینی قدرت خدایی در تضاد با آن بینش سنتی قرار داشت که جهان را مأمونی ساخته شده برای انسان می‌دانست و گمان می‌برد که بشر در کانون آفرینش قرار دارد. به نظر بلومبرگ مطلق‌بینی نام‌انگار سده‌های میانه پسین اروپایی انسان را از افق معنایی جهان به در می‌برد.

بلومبرگ شرح می‌دهد که این مطلق‌بینی انسان را تنها می‌گذاشت: اینجا انسان بود و آنجا جهانی بی‌حساب و کتاب. خدا پنهان بود، پنهان مطلق. بر آن پنهان اعتمادی نبود، چون اعتماد پایبندی به حساب و کتاب را پیش می‌نهد. می‌شد اسمش را اتفاق گذاشت، خیر یا شر. نادیدنی بود و می‌شد نادیده‌اش گرفت.

1 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M 1988.

جهان این مطلق‌بینی الهیاتی جهانی بی‌معنا بود. این باورِ بلومبرگ برخاسته از این اندیشه است که چیزها تنها در زیست-جهان انسانی معنا دارند^۲: اگر رابطهٔ زیست-جهان با کلیتی به نام گیتی، که مرزهایش تصورنشده است، گسسته شود، آن کلیت قلمرو بی‌معنایی می‌شود. در مذهبها این کلیت معنامند است، چون سازنده و سازمان‌دهندهٔ آن حضور مشخصی در زیست-جهان انسانی دارد و همواره در حال گفتگویی معنامند با انسان است. مطلق‌بینی الهیاتی خدا را از پهنهٔ زیست-جهان انسانی بیرون می‌برد و با این کار جهان را بی‌معنا می‌سازد. انسان تنها می‌شود.

خیزش انسان

انسان تنهاست و باید با تنهایی سر کند. او فقط می‌تواند به خود متکی باشد. انسان مجبور به خودبودگی، خودنمایی و خودسرافرازی می‌شود. به نظر بلومبرگ با این اجبار عصرِ میانه به پایان می‌رسد و عصرِ جدید آغاز می‌گردد.

انسان مجبور می‌شود روی پای خود بایستد، به جایی می‌رسد که درمی‌یابد دیگر نمی‌تواند توکل کند. خود طرح جهانی را می‌افکند که پیوندهای آن عقلانی‌اند، حساب و کتاب دارند و ادراک‌پذیرند. باید خرد داشت تا نظم بخردانهٔ آن را شناخت. برای شناخت طبیعتی که در مقابل ماست، با ما مقابله می‌کند و ظاهراً هیچ نظمی ندارد و چه بسا فاجعه‌آفرین است، باید طبیعت انسانی خود را تکامل بخشید، از همهٔ نیروهای آن بهره گرفت و راه خود را در آن طبیعت بیرونی پیچیده، سرکش و فاجعه‌زا گشود. عزیمتگاه انسان خودنام برخوداستوارِ عصرِ جدید خردورزی اوست. برپایهٔ این عزیمتگاه است که دانش جان می‌گیرد و فناوری رشد می‌کند. انسان قادر می‌شود رخدادها را پیش‌بینی کند، قاعده‌های پیدایی و دگرگونی آنها را کشف کند و با این کار مسیر آنها را تغییر داده و نیروی آنها را به خدمت خود درآورد. دانش-جویی و دانش-فزایی عصرِ جدید با کنجکاوی نظری آغاز می‌شود. عصرِ جدید به دورهٔ فترت دانش-جویی پایان می‌دهد. در دورهٔ باستان دانش-جویی فضیلت دانسته می‌شد. (اسطو، به‌عنوان مثال، دانش-جویی را در سرشت انسان می‌دانست. انسان برای خوشبخت شدن باید این سرشت نیکوی خویش را تربیت کند و وضعیتی فراهم سازد تا نیروی نهفته در آن آزاد شود. ارسطو سعادت را در دانشوری می‌جست. با چیره شدن کلیسا و تفکر کلیسایی سعادت در جایی دیگر و در چیزی دیگر جسته شد. آگوستین به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین پدران کلیسا کنجکاوی نظری را در ردیف گناهان قرار داده بود. او معتقد بود که خیره شدن به آسمان و رصد ستارگان منجر به دوری از خدا و فراموش کردن وظیفهٔ اصلی این جهان می‌شود که بستن توشهٔ آخرت است. او راه سعادت را رویگردانی از جهان، پست شمردن آن، مراقبه و مکاشفه و خداجویی در درون خویشتن می‌دانست. در اوج فکر مسیحی سده‌های میانه توماس آکوئینی نشسته است. او که جنبه‌هایی از تفکر یونانی را جذب کرده، همچون آگوستین با کنجکاوی نظری و دانشورزی مخالف نیست. اما تا زمانی که سلطهٔ کلیسا برقرار است، دانش ارج خود را

بلومبرگ این اندیشه را در کتاب زیست-زمان و جهان-زمان (Lebenszeit und Weltzeit)، که آن را پس از حقانیت عصر جدید انتشار داده، پرورانده است.

بازنمی‌یابد. ارجی که عصر جدید به دانش می‌نهد، نه به دلیل آن است که سعادت می‌آورد، بلکه از آن رو است که به آدمی قدرت می‌بخشد و به او امکان می‌دهد بر طبیعت چیره شود.

گنوستیک و چیرگی بر آن

به نظر بلومبرگ این که آگوستین به‌عنوان یک متفکر شاخص دورهٔ میانه جهان را خوار می‌شمارد، ماده را پست می‌داند، از «پابین» روگردان شده و می‌خواهد تنها به «بالا» بنگرد، نمود نفوذ ژرف تفکر گنوستیکی در اندیشهٔ دینی است. گنوستیک را در تقابل آن با نحوهٔ نگرش یونانی به جهان بهتر می‌توان شناخت. یونانیان جهان را به‌عنوان نظامی هماهنگ و بسامان در نظر می‌گرفتند. با شگفتی به آن می‌نگریستند، در آن زیبایی می‌دیدند، آن را خانهٔ خود می‌دانستند و به سازوکار آن اعتماد داشتند. بی‌اعتمادی به جهان نه با افلاطون، بلکه با نوافلاطونیان آغاز می‌شود. آنان اندیشه‌های شرقی بی‌اعتماد به جهان را برگرفتند و با رویکرد افلاطونی به دنیای متعالی مثل در آمیختند. آن اندیشه‌های شرقی با آبخور هندی و ایرانی و بابلی و مصری سعادت را نه در هر دانشی بلکه در معرفتی خاص می‌دیدند که روگردان از ماده و روکننده به فراسوی آن است. آن معرفت خاص با واژهٔ یونانی gnosis بیان می‌شد. این واژه در نزد افلاطون به‌معنای شناخت هستندگان حقیقی و دانشی که پیش‌شرط کردار درست است، به کار برده شده است.^۳ واژه در ترجمهٔ یونانی عهد قدیم و عهد جدید نیز راه پیدا کرده است. معنای آن در عهد قدیم معرفت به جهان و حقیقت الهی است و در عهد جدید شناختی است که روح‌القدس به روح بشری هدیه می‌کند تا راز مسیح را درک کند و راه رستگاری را تشخیص دهد. پیروان گنوستیک در مسیحیت، این شناخت را نه شناخت عقلانی بلکه شناختی شهودی می‌دانستند، ادراکی بی‌میانجی که نصیب آن کسی می‌شود که پا در سلوک عرفانی نهاده باشد. برای این سلوک مرتبه‌هایی در نظر می‌گرفتند. سلوک را مرتبه‌مند می‌دانستند چون تصور می‌کردند بود جهان چنین است: اینجا ماده است و آنجا روح، اینجا اهریمن است و آنجا خداست؛ برای گسستن از اینجا و پیوستن به آنجا باید منزلهای میانی را پشت سر نهاد. مسیح در نگر آنان نه پسر خدا بلکه مرتبه‌ای از هستی است که در آن روح و ماده و نور و ظلمت از هم جدا می‌شوند. مسیح رستگاری آور است چون این جدایی رستگاری آور را در وجود خود بودش بخشیده و سمت سلوک را نشان داده است. این باور با آیین رسمی کلیسا نمی‌خواند، از این رو روحانیت رسمی آن را زندقه و مانع‌گری اعلام کرد و به مبارزه با آن رو آورد. کلیسا اما نتوانست بر اندیشهٔ گنوستیکی چیره شود.

گنوستیک جهان را پست و ظلمانی و هدف سلوک عارف را چشم‌پوشی بر آن می‌دانست و هر تلاشی برای تبدیل این جهان به خانه‌ای انسانی را آلودگی به ماده و تاریکی اعلام می‌کرد. آنچه کلیسا را بر آن وامی‌داشت علیه گنوستیک مبارزه کند، نه جهان‌گریزی آن، بلکه دوگانه‌پنداری آن به صورت جدایی خدای آفریننده و خدای رستگارکننده بود. گنوستیک افزون بر این برای سلوک عرفانی نقشی را به روحانیت به‌عنوان میانجی گر زمین و آسمان واگذار نمی‌کرد و این به معنای بی‌اعتنایی به کلیسا بود. به

باورِ بلومبرگ کار نظری کلیسا اساساً با درگیری با گنوستیک آغاز شد. در جریان این درگیری فکری دستگاه نظری‌ای برپا شد که شاخص اصلی دورهٔ میانه است. این دستگاه نظری نتوانست بر گنوستیک چیره شود. گنوستیک به‌عنوان بدبینی به جهان، تحقیر و ردِ کنجکاوی نظری شناختِ جهان و دشمنِ تلاش برای بسامان کردن زندگی این-جهانی در جای‌جای این دستگاه رخنه کرده بود. این عصر جدید بود که چیرگی بر گنوستیک را ممکن ساخت. در این عصر بود که انسان با اعتماد به جهان نگرست، به خانهٔ زمینی خود آری گفت و در پی شناخت و بهسازی آن برآمد. به نظر بلومبرگ یکی از مهمترین شاخصهای برحق‌بودگی عصر جدید ورشکندانِ نهاییِ گنوستیک است.

پاسخ بلومبرگ به منکرانِ حقانیت عصر جدید

بنابر آنچه در بالا گفته شد بلومبرگ حقانیت عصر جدید را گرد این دو نکته مستدل می‌کند: (۱) این عصر برآمده از بن‌بستِ فکری دورهٔ میانیِ پسین است و (۲) این امکان را می‌یابد که گنوستیک را که دستگاه فکری قرونِ وسطایی نتوانست بر آن غلبه کند و در جبهه‌های بسیاری مغلوب آن شد، درهم شکند.

اما پیشبردِ بحثِ حقانیتِ عصرِ جدید ضرورتی نداشت اگر کسانی در پی انکار آن برنیامده بودند. منکران معمولاً بحث خود را از راه درگیری با مفهوم، روند و پیامدهای این-جهانی‌گری (سکولاریسم) پیش می‌برند. از همین روست که بلومبرگ در کتاب خود جای ویژه‌ای به تحلیل این مفهوم و برداشت منتقدان از آن اختصاص می‌دهد.

این-جهانی شدن در درجهٔ نخست به معنای معاف کردن روحانیان از الزامِ تعلق به دسته‌ها و فرقه‌های کلیسایی بوده است. معنای دیگری که این مفهوم به دست آورده در ادامهٔ روندِ سلبِ مالکیت از کلیساست. حاصل این روند که در آغازِ سدهٔ ۱۸ میلادی شروع شد، محدود کردنِ مالکیتِ کلیسایی بر آن چیزهایی است که در حیطةٔ وظیفه‌های در عرف پذیرفته شدهٔ کلیسا می‌گنجند. معنای سومِ واژه منع دخالتِ کلیسا در سازوکار دولت، نهادهای حکومتی و قضایی و آموزش و پرورش است. در بحثهای جدلی معنای چهارمی جا باز کرده که در وجه مثبت آن با بارهایی چون دنیوی شدن و عرفی شدن و در وجه منفی با باری چون تزکِ معنویت و ایمانِ مشخص می‌شود. در این معنا آنان که مدافع این-جهانی شدن و شاخص برجستهٔ فکری آن که همانا روشنگری است هستند بر دستاوردهای بزرگی چون رها شدن سیاست و قضاوت از قیدوبندهای دینی، آزادی اندیشه، دانش و هنر و آزادی فرد در انتخاب شیوهٔ زیست و نگرش انگشت می‌گذارند. منتقدان در مقابل شکوه می‌کنند که معنویت از میان رفته، بی‌ایمانی به فسادهای مختلفی منجر شده و بشر اسیر «جاهلیت» تازه‌ای گشته است.

کلیسا مدت‌هاست از ستیز آشکار با این-جهانی‌گری دست برداشته است. اگر کشیشی برخیزد و بگوید باید کلیسا قدرت سیاسی را به دست گیرد و نحوهٔ زیست و اندیشه در جامعه را تعیین کند، در درجهٔ نخست شاید همکاران کلیسایی‌اش به او به چشم کسی بنگرند که عقل از سرش پریده است. کلیسا چاره‌ای جز همزیستی با روندهای حاصل از این-جهانی‌گری ندارد و پذیرفته است که باید جهان را آن گونه که هست بپذیرد و در دنیایی عمل کند که دیگر این-دنیایی است. عده‌ای از متفکران مسیحی از این بیچارگی فضیلت ساخته‌اند و بر آن شده‌اند از زیست به‌ناچار کلیسا در جهانی این-جهانی-شده تبیین مثبتی

عرضه کنند. بلومبرگ از کسانی چون گوگارتن و بولشمن^۴ که از سرآمدان الهیات پروتستان در عصر ما هستند، نام می‌برد. بن‌هوفر، تیلش و لوبه^۵ نیز از جمله کسانی هستند که در این دسته می‌گنجد. بلومبرگ ادعای این متألهان در این باره را که این-جهانی شدن در اساس با مسیحیت تضادی ندارد و خود برخاسته از جنبه‌های این-جهانی دین است، رد می‌کند و آن را تهی از صداقت می‌داند. این متألهان در نهایت برآنند که دین بحران‌زده را نجات دهند و از سر ناچاری در صدد انکار تضاد میان دین و خرد مدرن برآمده‌اند. در نگر بلومبرگ آنها که این تضاد را دیده‌اند و آن را برجسته می‌کنند، برای درگیری فکری جالبتر اند.

بلومبرگ بیشتر با منتقدانی درگیر می‌شود که در بحث حقانیت عصر جدید مفهوم حقانیت را در معنای «اصالت» به کار برده و تلاش کرده‌اند ثابت کنند که محورهای اندیشه عصر جدید اصیل نیستند و از نوعی دگرذیسی مفهومی کانونی دوره پیشتر حاصل شده‌اند. دو منتقد نامور در این جریان کارل اشمیت و کارل لویت هستند.^۶ اینان مفهومی را در اندیشه عصر جدید برگرفته‌اند و کوشش کرده‌اند ثابت کنند که این مفهومی تباری الهیاتی دارند، یعنی از الهیات آمده‌اند، اما چهره عوض کرده‌اند و خود را اینک با نامی دیگر معرفی می‌کنند، بنابر این اصیل نیستند. کارل لویت به‌عنوان نمونه از مفهومی چون «پیشرفت» نام می‌برد و مدعی است که این مفهوم برخاسته از اندیشه دینی برداشت از تاریخ به‌عنوان روندی با سرانجام رستگاری بشری است. او با این کار کل فلسفه تاریخ پا گرفته در عصر جدید را ریشه‌دار در الهیات می‌داند و کسانی چون هگل و مارکس را در ردیف بشارت‌نگران سنتی رستخیز مسیح قرار می‌دهد. کارل اشمیت نیز معتقد است که همه مفهومی کلیدی سیاست جدید ریشه در الهیات دارند. کتاب قانون به جای کتاب مقدس نشسته است، دولت و دستگاه قانونگذاری جای قادر متعال را گرفته است، وضعیت اضطراری همان روز آخرت است. بلومبرگ معتقد است که این منتقدان از برخی شباهتهای صوری نتیجه‌گیری‌های شتابزده‌ای کرده‌اند. مفهومی عصر جدید جوهر و محتوایی کاملاً متفاوت با مفهومی دارند که این منتقدان میان آنها و مفهومی جدید تناظر برقرار می‌کنند. به‌عنوان نمونه پیشرفت روندی است این-جهانی، از این-جهان برمی‌آید و در این-جهان می‌ماند، رستگاری دینی و بشارت دین درباره نجات همگانی در آینده‌ای دور، در قالب این-جهانی نمی‌گنجد؛ بشارت از جهانی دیگر می‌آید، شوند آن خارج از اراده نیروهای این-جهانی است و بودش که پیدا کند این-جهان دیگر این-جهان نیست. درباره کتاب قانون و کتاب احکام دینی نیز بحث به همین سان است. این تفاوت را کسانی چون ما که زیر حکومت عالمان دین زندگی می‌کنیم، به خوبی حس می‌کنیم. قانون قانون می‌ماند و حکم فقهی حکم فقهی. در حالی که نیت این بوده است که با استنتاج قانون از حکم فقهی و بازبینی عرف با نگاه دینی این دوگانگی را از میان بردارند. در مورد مفهومی پیشرفت و رستگاری نیز تجربه مشابهی داریم. رستگاری از زاویه فکر دینی حاکم بر ایران در نهایت با ظهور ناجی موعود صورت

4 Gogarten, Bultmann.

5 Bonhoeffer, Tillich, Lübbe.

کتابهای زیر شاخص طرز فکر این منتقدان هستند:

Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1968.

Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1979.

می‌گیرد. در سنت آمده است که جهان را کفر و ظلم و فساد فراخواهد گرفت و چون تباهی فراگیر شد، روز ظهور فرا می‌رسد. کار مؤمنان در این فاصله این است که انتظار کشند، عبادت کنند و دعا کنند تا موعد رستگاری پیشتر افتد. این انتظار و حکمت آن با مفهوم جدید پیشرفت و فلسفه تاریخ استوار بر آن از یک مقوله نیستند و هیچ اشتراک جوهری و محتوایی ندارند. ایده پیشرفت حتا در تضاد با آن نگرش ایمانی است. اگر پیشرفت حاصل شود و انسان بتواند جهان خود را بهینه سازد، دیگر انتظار رستگاری‌ای که از جایی دیگر نیرو می‌گیرد، موردی نخواهد داشت.

بلومبرگ انکار نمی‌کند که مفهومی جدید به جای مفهومی کهنه می‌نشینند و به سخن دیگر جایگاه ایجاد شده از سوی آنها را اشغال می‌کنند. این واقعیت را اما نباید به عنوان دگرذیسی تفسیر کرد و از آن به نابه‌حق بودن مفهومی جدید و در نتیجه عصر جدید رسید.

انتقاد از بلومبرگ

برنشت بلومبرگ در بیانی فشرده چنین است: عصر جدید پایان سرافکنندگی و آغاز سرفرازی انسان است. او در توضیح سرافکنندگی دوره‌های پایان عصر باستان و عصر میانه به گنوستیک رومی آورد و ریشه همه سرافکنندگی‌ها را در این جریان می‌جوید. این رویکرد غلوآمیز است و از نظر تاریخی دفاع‌پذیر نیست، چون هنوز در باره مفهوم گنوستیک و تعیین مرزهای آن توافق روشنی وجود ندارد؛ کسانی هستند که آن را تنها در حاشیه یهودیت می‌جویند، کسانی هستند که مانویت را شاخص آن می‌دانند و افول مانویت را پایان کار آن می‌خوانند و کسانی هستند که گنوستیک را فراتر از این یا آن جریان تاریخی دانسته و آن را به پیروی از تحلیل وجودی هایدگری نوعی زیستن در جهان اطلاق می‌کنند.^۷ کسانی هستند که آن را جریان مرموزی می‌دانند که از حدود ۲۳ قرن پیش تا کنون به نوعی در پس یا پیش صحنه فرهنگی خاور نزدیک و شمال آفریقا و اروپا حضور داشته است. اندیشه دوگانه‌پنداری اهریمنی/الهی، ظلمانی/نورانی و مادی/روحی با هدف تحقیر و نفی این-جهان به سود آن-جهان با وجود سادگی ساختاری خود نموده‌های بس مختلفی داشته است.^۸ جمع کردن همه آنها زیر عنوان گنوستیک مفهوم فریبه‌ی را می‌سازد که تعیین شناسنامه تاریخی آن ناممکن است. اشکال کار بلومبرگ در این است که با شر مطلق قلمداد کردن گنوستیک از بار مسؤولیت مسیحیت می‌کاهد. روایت او از الهیات سده‌های میانه پسین در اروپا نیز یکجانبه است. تمام فکر آن دوره را نمی‌توان در نام‌نگاری^۹ ای خردستیز خلاصه کرد و نیز نمی‌توان آغاز خردباوری جدید را واکنش در برابر آن خردستیزی دانست. ویلیام اُکام^{۱۰} را در نظر گیریم. او برجسته‌ترین سخنگوی آن نام‌نگاری‌ای است که بلومبرگ بر آن انگشت می‌نهد. او با

بنگرید به اثر شاخص زیر:

Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Erster Teil: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1988; Zweiter Teil: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1993.

برای آشنایی با سطح و تنوع تحقیق در مورد گنوستیک و دستیابی به عنوانهای منبعهای پژوهشی جدید بنگرید به:

Julia Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, Hamburg 2001.

9 nominalism

10 William Ockham / Occam (c. 1285-1347)

صراحت بی‌ظنری حقیقت کلیات را تا حد انتزاعی فشرده شده در نامها فرومی‌کاهد و با این کار منکر ارزش علمی الهیات می‌شود. امر دینی امر اعتقادی است و در نهایت استدلال‌ناپذیر. دانش تنها می‌تواند با رویکرد به جزئیات خودش یابد. این ایستار راه را بر تجربه‌باوری هموار می‌کند. پیامد آشکار آن انکار ارج ویژه دستگاه روحانیت است که مدعی است بر مقولات اعتقادی که اشراف کلیات هستند، آگاهی دارد. این آگاهی به باور اُکام یا گمان است یا اعتقاد؛ گمان‌ورزی که نباید کسی را ممتاز و سرور کند؛ اعتقاد اما عنایتی است الهی که بر هر کسی تعلق تواند گرفت و شرط آن بر دوش افکندن ردای روحانی نیست. حتا پاپ نیز نمی‌تواند مدعی باشد که از فلان مؤمن گمنام گم‌گشته در میان توده مردمان ساده اعتقاد استوارتر و پالوده‌تری دارد. اُکام را که سرکرده نام‌باوران است، نباید به‌خاطر این که در اندیشه‌هایش پوچی الهیات را آشکار کرده و تناقضهای فکر دینخوا را باز نموده خردستیز بنامیم. سلسله مهمی از رخدادهای فکری و بعضاً سیاسی پس از او نه واکنش نسبت به اندیشه او، بلکه کنشهای برانگیخته از سوی آن بودند. گسست تند میان دو دوره کهنه و جدید گسست میان هرزه‌اندیشی به پایان خط رسیده و خرد نوپایی که خط تازه‌ای را ترسیم می‌کند نبوده است. نام‌باوری اُکام اعلام ورشکستگی عقلانیتی است که خود را ناظر بر کلیات و از این طریق چیره بر جزئیات می‌دانست. او اما تیغ به دست نگرفت^{۱۱} تا کل الهیات را بستر و در پهنه هستی پس از هرسی بی‌واهمه فقط تک‌باشنده‌ها را به جا بگذارد. بحث کلیات و جزئیات در سده‌های میانه مهم بود و عنوانی بود برای بحث پوشیده میزان دخالت آسمان در زمین. در جهان اسلام نیز دیده‌ایم که موضع ابن‌سینا چگونه بحث‌انگیز شد و به طرد آن انجامید چون خدای او که علمش بر جزئیات از راه کلی‌نگری‌اش بود، نمی‌توانست نقش دخالت‌گری را ایفا کند که دین به وی سپرده بود. موضع انتقادی اُکام در برابر پاپ با موضعش در بحث کلیات همخوان بود. این موضع اما قاطعیت پی‌آیندگانی را نداشت که چرخهای جنبش اصلاح مسیحیت را به حرکت درآوردند. اُکام یک ارسطویی بود و فرآورده آن نوزایش ارسطویی که این‌دشت آغازکننده آن بود. هیچ اندیشه قابل‌اعتنایی در نزد او نمی‌بینیم که پیشتر در نوشته‌های ارسطو ندیده باشیم. پرروشن است که روا نیست نوزایش ارسطویی سده‌های میانه پسین را به نام گنوستیک بنویسیم.

نام اُکام با اصطلاح فلسفی اُسْتَرَه اُکام (Ockham's Razor) جاودانه شده است. اگر برای توضیح پدیده «الف»، مجموعه‌ای فراهم آمده از «ب»، «پ» و ... «ی» را در اختیار داشته باشیم باید تیغ اُکام را به دست بگیریم و نخست مجموعه را هرَس کنیم تا فقط آنچه به راستی لازم است، باقی بماند؛ اگر کار با توسل به «ب» و «پ» پیش رفت، دیگر نباید به سراغ چیزهای دیگر رفت؛ دخالت دادن «ت» نه فقط کاری زاید، بلکه محتملاً خط‌انگیز است. قاعده‌ای که اینک به اُسْتَرَه اُکام مشهور است در نوشته‌های خود فیلسوف به شکلهای زیر تقریر شده است: «گزافه‌کاری است اگر کاری را که با اندک پیش می‌رود با بسیار پیش بریم.» «اگر حقیقت با دو چیز بیان شدنی باشد، لازم نیست پای چیز سوم را به میان بکشیم.»؛ نباید وجود یک بسیارگانی را فرض کرد مگر به حکم الف (عقل، ب) تجربه یا پ) مرجعی خط‌ناپذیر. مقاله‌ای بسیار خواندنی درباره اُسْتَرَه اُکام نوشته زیر به قلم سه استاد نام‌آور شیمی است:

Roald Hoffmann, Vladimir I. Minkin, Barry K. Carpenter, *Ockham's Razor and Chemistry*, in: HYLE - International Journal for Philosophy of Chemistry, Vol. 3 (1997), pp. 3-28.

مقاله در اینترنت دست‌یافتنی است؛ بنگرید به: www.hyle.org/journal/issues/3/hoffman.htm

مشکل بلومبرگ را به هیچ‌رو نباید در این دید که او بر تاریخ اندیشه در دوره گذار به عصر جدید مسلط نیست. او استادی کم‌نظیر در این حوزه است. مشکل در تفسیر او از تاریخ و ماده‌های تاریخی است. برای عرضه آن چنان تفسیری از عصر جدید که تک‌عامل‌بین نباشد باید افق دید را وسعت بخشیم و آن کلی را در نظر بگیریم که دست کم به اعتبار معنای جامع عصر جدید تاریخ اندیشه و نبردهای درنوردیده در این پهنه جزئی از آن است. معنای جامع عصر جدید سیاست و اقتصاد و اندیشه را در بر می‌گیرد و این چیزی است که به مفهوم تنگ بلومبرگ آن واگرداندنی نیست. آن کل همانا چون ایده‌ای کانتی سرراستانه در نگر واریسی تاریخی نمی‌نشیند. شناخت جوهر آن نه از راه شناخت هر باشنده‌ای که در آن بوده است و حوزه‌هایی که آن باشنده‌ها در آن توزیع شده‌اند، بلکه از راه آگاهی برگرایشها و جریانهای تعیین‌کننده پویش آن حاصل می‌شود. گرایش اصلی این است: پایان دادن به بندگی. این گرایش را در آستانه عصر جدید در همه جا می‌بینیم. بلومبرگ خود با تعریف عصر جدید به‌عنوان شروع سرفرازی انسان گذار را با این گرایش توضیح می‌دهد. او اما در تشریح این گرایش در حوزه فلسفه و الهیات سده‌های میانه پسین گوهر انسان‌شناسانه گرایش به سرفرازی را نمی‌بیند و این همان چیزی است که لودویگ فویرباخ آن را در ماهیت مسیحیت^{۱۲} دیده و انگیزه و سمت آن را چیرگی بر از‌خود-بیگانگی دانسته بود. ریشه این امر در این است که بلومبرگ روند تاریخ را به‌عنوان فاصله‌گیری از واقعیت ترس آور هستی تفسیر می‌کند، استعاره‌سازی و اسطوره‌سازی را به چشم شگردهای بنیادی چیرگی بر وحشت رویارویی با واقعیت می‌بیند و از نقش وحشت آور خود این سازه‌ها غافل است. بلومبرگ توجه ندارد که نه واقعیت بلکه درک انسان از آن وحشت آور بوده است. در معبدهایی که انسانها به پا کردند تا از ترس طبیعت به آنها پناه برند، خون بیشتری ریخته شده تا بر اثر سانحه‌های طبیعی. بلومبرگ ترس آور را واقعیت مجردی می‌بیند که در «استعاره‌های مطلق» مابعدالطبیعی و ماوراءالطبیعی بیان می‌شوند، در صورتی که ترس آور اصلی واقعیت انسانی است. انسانها را انسانها کشته‌اند نه نیروهای مرموزی که از آسمان آمده‌اند، انسانها را انسانها به بردگی واداشته‌اند؛ عبودیت لفظی است عمیقاً انسانی.^{۱۳}

سرافکنندگی را باید در مجموعه واقعیت انسانی تعریف کرد. چنین تعریفی اساساً سیاسی است، حتا در آنجایی که با مفهومهای الهیاتی بیان می‌شود. سویه‌های آن اینهايند:

۱. تقدیر همزیستی انسانی چیرگی یک تن یا یک گروه بر دیگران است. هیچ چاره‌ای جز سرسپردگی نیست. هر طغیانی تنها مکث کوتاهی است میان خاکساری در برابر آن و خاکساری در برابر این.

۲. زمین مقهور آسمان است، قدرت یا قدرتهایی وجود دارند در نهایت ناشناختنی که اراده خود را پیش می‌برند و انسان چاره‌ای جز خاکساری در برابرشان ندارد. رابطه آسمان و زمین بازتابی است از رابطه سلطه در نظام زمینی.

12 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841.

در اینجا فرصت گسترش دامنه این بحث انتقادی وجود ندارد. منظور من از اشارتی که به بنیادهای فکر بلومبرگ شد این است که برخورد انتقادی به کتاب حقیقت عصر جدید، برای این که به عمق رود، باید مبتنی بر درگیری با استعاره‌شناسی و اسطوره‌شناسی او باشد.

۳. تبیین مشکلِ موقعیتِ وجودیِ آدمی در نظام سلطه صورت می‌گیرد و این پیشاپیش به معنای آن است که پاسخهای چیره در این پهنه فراخوان به سرسپردگی هستند.

۴. طبیعت چه بسا روزی انسان را قطع می‌کند و چه بسیار پیش می‌آید که با خشونتِ خانمانسوزی رخ بنماید. مهربان کردن و رام کردن آن در گروِ عبودیتِ بیشتر است و این عبودیت در برابر هر که یا هر چه باشد، بازتابی است از رابطه سلطه در پهنه واقعیتِ انسانی.

مقدم بر خاکساری در برابر فراسو سر فرود آوردن در برابر قدرتهای اینسوست. الهیات از سیاست ناشی می‌شود.^{۱۴} اگر ساختار زیست اجتماعی آدمی بر پایه سلطه نبود، هیچ ضرورتی نداشت که مشکلِ موقعیتِ وجودیِ آدمی، یعنی مسئله‌هایی چون مرگ و زندگی و معنای هستی، تبیینهایی بیابند که عرصه گشوده در آنها با چیرگی شاهوار آسمان بر زمین مشخص شود. بینش و منشی را که با سویه‌های بالا مشخص شود، نمی‌توان تنها مختص گنوستیک دانست. شاید در گنوستیک این سرافکنندگی‌ها بیان بارزی یافته باشند، اما تنها به این دلیل نمی‌توان نقش جریانهای بینشی و آیینهای دیگر را در بنده منشی انسان پیش از عصر جدید ندید یا سهم آنها را تنها با میزان آلودگیشان به گنوستیک توضیح داد. در خطه ما نیز کارکرد بینشهای هرمسی و باطنی و پساتر عرفانی را نمی‌توان تنها به نام گنوستیک نوشت و علت منشی خاکسارانه مردم این سرزمین را فقط به اینها برگرداند. عرفان نمونه خوبی برای پژوهش درباره بینش بنده پرور است اما هرگونه تلاش برای انتزاع آن از آیین چیره به تحریف بود و کارکرد تاریخی آن می‌انجامد.

بر پایه اندیشه مقدم دانستن سیاست بر الهیات درگیری انتقادی با کسانی چون کارل اشمیت و کارل لویوت در حد تحلیل تاریخی مفهومها باقی نمانده و حقانیت عصر جدید تنها در این جسته نمی‌شود که تجدد مفهومهای اصیلی برای تبیین جهان و تاریخ عرضه داشته است. حقانیت عصر جدید در درجه نخست با تلاش برای برافکندن استبداد سیاسی مشخص می‌شود. ما با دو مجموعه مواجه هستیم: یک مجموعه هم‌تافته‌ای است از استبداد، نظام اقتصادی کاستی یا شبه کاستی، بی‌حقوقی مطلق رعایا و عبودیت مطلق الهیاتی و مجموعه دیگر عبارت است از تلاش برای استبدادزدایی، پویش اجتماعی، بهره‌وری از حق و آزاداندیشی. عصر جدید نشستن این مجموعه به جای آن مجموعه است. انتقادهایی که حقانیت عصر جدید را انکار می‌کنند، تا جایی به التقاط دچار نیستند که کل مجموعه نخست را بخواهند. نمی‌توان به‌راستی مشروعه‌خواه بود هم‌هنگام اما آزادی را کلمه‌ای خبیثه ندانست.

تعمیم مفهوم عصر جدید

خرد عصر جدید به ویژگی‌های یک فرهنگ و خو و خیم مردمان در یک منطقه واکاستنی نیست. راستاهای اصلی این خرد اینهاست:

۱. بُعد اجتماعی و سیاسی: جامعه باید بسامان شود و با تدبیری عقلانی اداره گردد.

توضیح بیشتر این برنهیشت در مقاله زیر آمده است:

محمد رضا نیکفر، الهیات سیاسی، در: نگاه نو، ش. ۴۷ (ش. ۳ دوره جدید)، بهمن ۱۳۷۹، صص. ۲۲-۱۸.

۲. بُعد فرهنگی و رفتاری: بهنجار آن چیزی است که پاسدارنده حرمت و آزادی فردی و جمعی انسانی باشد و آسایش و شادمانی و پرورش استعدادهای انسان را تضمین کند.
۳. بُعد شناخت‌شناسانه: شناخت حقیقی خردورز است و راهبر خرد منطبق است.
۴. بُعد گیتی‌شناسانه: نظم جهان با رویکردی درونمان شناختی است و مترجم گویای آن ریاضیات است.

توضیح تاریخی-تبارشناختی تنها حادثه چگونگی شروع رویکردها در هر یک از این راستاها را روشن می‌سازد.

برداشت بلومبرگ از خاستگاه عصر جدید برداشت تبارشناسانه‌ای است که حقانیت صوری آن را در واکنش گسلنده آن از سنت می‌جوید. از آنجایی که این سنت سنت مشخصی است، حقانیتی که به اثبات می‌رسد، به خودی خود به کل مورد رخداد جهانی عصر جدید تعمیم‌پذیر نیست. از این نظر دیدگاه بلومبرگ نیز در ردیف دیدگاه‌های اروپامدارانه قرار می‌گیرد. هاکس ویر نیز دیدگاه مشابهی داشته است. در تبارشناسی‌ای که او عرضه می‌دارد، پروتستان‌یسم چنان نقش بی‌همتایی ایفا می‌کند که عقلانیت عصر جدید را به پدیده‌ای صرفاً رخ‌نموده در غرب و میانه اروپا فرومی‌کاهد.

اتفاق فرخنده آغاز دوران نو در اروپا رخ داده است. این امر بی‌گمان به عصر جدید تشخص معینی بخشیده است که نمی‌توان آن را به‌عنوان امری عارضی و جانبی نادیده گرفت، اما سازگاری تاریخی با آن امری است که در اساس تابع پذیرش بایستگی‌های گوهری خود عصر جدید است. جایی که این پذیرش وجود ندارد طبعاً آن سازش نیز معنایی ندارد. این سازش ادراک‌پذیرتر می‌شود اگر دریابیم که در رخداد عصر جدید کلتی به نام اروپا وجود نداشته است. این کلت با بار سیاسی آشنای آن پساتر شکل گرفته است. جریانهای مختلفی درهم می‌آمیزند و حادثه‌های مختلفی به هم زنجیر می‌شوند تا حادثه بزرگ رخ دهد. خاستگاه بسیاری از این جریانها و حادثه‌ها بیرون اروپاست. تبارشناسی آنها عصر جدید را چونان دستاوردی همگانی برمی‌شناساند.

آغاز عصر جدید یک حادثه است، اما نه بدین معنا که تفاوتی نمی‌کرده است که کجا رخ دهد و می‌توانسته است هر جایی رخ دهد. دوران تازه نمی‌توانسته است در خطه فرهنگی ما آغاز شود. در لحظه رخ‌نمود عصر جدید هیچ چیزی در ساخت و بافت فرهنگی و اجتماعی ما وجود نداشته است که فرآورده نظام بندگی و سرافکنندگی نباشد و این نظام را بازتولید نکند. اگر چنین چیزی نیز وجود می‌داشت آن نیروی کمکی را نمی‌یافت که هم پشتیبان فکری‌اش باشد و هم سنت‌شکنی را با نوعی تداوم سنت تعادل بخشد. در اروپا این نقش را جنبش نوزایی ایفا کرده است که زنده‌کرد میراث یونانی و رومی بوده است. در این میراث خردورزی چه در تبیین جهان و موقعیت وجودی انسان در آن و چه در سامان‌بخشی به نظام سیاسی و اجتماعی بسی ارجمند است. رویکردهای این میراث به جهان و انسان دین‌خویانه نیست و فضای عاطفی و زیبایی‌شناسانه‌ای که ایجاد می‌کند، انسان‌گرایانه است. هنجارهای فضا‌ساز آن عظمت و نظم هستند. این میراث شکستها و سرخوردگی‌های موقعیت انسانی را در تراژدی و در کمندی تبیین می‌کند. انسان در برابر دیگر نیروهای شناخته و ناشناخته کیهانی و فراکیهانی قرار می‌گیرد. شکستش نه دعوت به توبه و تسلیم بلکه به اندیشه‌ورزی بیشتر است. اندیشه‌ورزانه می‌گرید یا می‌خندد. نیروهایی نیز که در برابر

اویند، گریان یا خندان می‌شوند. شکست او سرشکستگی همگانی است. خدایان نیز اسیرِ قانونهای نظم‌انگیز یا آشوب‌انگیز کیهانی هستند. کسی خارج از صحنه تراژدی یا کمدی قرار ندارد.

عامل اساسی دیگری که آغازگاه عصر جدید را در اروپا قرار می‌دهد، سامان سیاسی این خطه است که در مقایسه با آسیا با درجه کمتری از استبداد مشخص می‌شده و در هم شکستن استبداد الهیاتی چه در زمینه فکری و چه در قالب تشکیلات متألهان یعنی کلیسا را برای مردمان اروپای غربی ساده‌تر کرده است. این امر در ارتباط با پیشرفتگی اجتماعی-اقتصادی در اروپای غربی زمینه مساعدی را برای پرورش اندیشه‌های نو در این قاره فراهم کرده است.

از آگاهی بر آغازگاه اروپایی عصر جدید در نهایت تنها می‌توان به این نتیجه رسید که اروپاییان فرصت و امکان بیشتری داشته‌اند برای این که آن ویژگی‌های فرهنگیشان را - که هیچ پیوند ضروری با جوهر پدیدارشناسانه عصر جدید یعنی سرفرازی انسانی ندارد - در جهان مدرن رواج دهند و از پیشرفتگیشان خودمحو رانه بهره برند. نتیجه‌گیری‌ای بیشتر از این حد برای مستدل‌سازی خویش به ناگزیر به نسبت‌باوری فرهنگی و حتا نظریه‌های نژادی روی می‌آورد.

عصر جدید از اروپا آغاز شد، اما تعمیمی که یافت تعمیمی صرفاً جغرافیایی نبود. در هر جایی که رخ نمود ژرفای تاریخی یافت و جبهه‌گیری گفتمانها را گرد دو قطب سرافکنندگی و سرفرازی انسانی موجب شد. از آنجایی که کل تاریخ گذشته هر خطه‌ای در رویارویی با عصر جدید باز-سازی و باز-ارزیابی می‌شود ورود به دوران نو چنان ریشه تاریخی‌ای می‌یابد که برداشت از عصر جدید به‌عنوان پدیده‌ای بیرونی تحریف آن است. تنها حادثه مقایسه‌شدنی با رخداد پانهادن به دوران نو در گذشته خطه‌های مختلف فرهنگی و سیاسی ظهور و گسترش آیین‌های فراگیر دینی در آنهاست. دینها نیز سنتهای پیش از خود را باز-ساخته و از نو ارزش‌گذاری کرده‌اند. اما ژرفای تاریخی‌ای که آنها در این سو در میان فرهنگهای متکامل یافته‌اند، به پای میزان نفوذ و رسوخ عصر جدید نمی‌رسد. دینهای بزرگ نیز همانا از جایی آغاز شده‌اند، اما رجوع مدام به مکان و زمان‌پاگیری آنها توضیح‌دهنده همه تأثیرهای تاریخی آنها نیست. سخنی مشابه در مورد عصر جدید، سترنای صدق بیشتری دارد.

ژرفای تاریخی‌ای که عصر جدید در هر دیار یافته، خود معیاری به دست می‌دهد برای این که از چیستی این رخداد درکی جهان‌روا عرضه کنیم. این ژرفای تاریخی به زبان رشد نیروهای تولیدی، کیفیت مشخص ساختار سیاسی و سرانجام خودویژگیهای فرهنگی ترجمه‌پذیر نیست. در مقابل، مفهومهای بلومبرگی سرافکنندگی و سرفرازی، با توجه به این که در هر جایی می‌توانند بار اجتماعی، سیاسی و الهیاتی مشخصی یابند، این توانایی را دارند که تعمیم یافته و چیستی رخداد پایان دوران کهن و آغاز دوران تازه را به بیان درآورند. سرافکنندگی و سرفرازی مفهومهایی هستند از یکسو ریشه‌دار در هر سنتی و از سوی دیگر برخاسته از ادراک عصر جدید. در پرتو آنها گذشته سامان معنایی‌ای می‌یابد که رو به آینده دارد و مبارزه امروز در دل همان سنتی پیشینه خود را می‌یابد که قصد دگرگون‌سازی‌اش را دارد.

در دفاع از حقانیت عصر جدید

بیان اثباتی

نوشته زیر با مشخص کردن مفهوم حقانیت می‌آغازد و پس از توضیحی درباره چستی عصر جدید با تعریف این عصر به‌عنوان دوران آزادی و سرفرازی، حقانیت آن را گرد نکته‌های اصلی زیر مستدل می‌کند: عصر جدید بازنماینده حقیقت انسان است چون حقیقت وی در آزادی وی پدیدار می‌شود، عصر جدید دوران دستیابی به حق طبیعی آزادی است و در این مفهوم مشروع است، پاسخ عصر جدید به منش و نظام بنده‌پرور کهن به جاست و این پاسخ در متن هر فرهنگی نهفته است چون سرسپردگی و سرفرازی مفهومی هستند در هر فرهنگی تجربه‌گشته و فهم‌شده. به این اعتبار عصر جدید در هر جامعه‌ای رخ نماید اصیل است، اگر چه تاریخ جهانی آغاز آن را در اروپا ثبت کرده است. مقاله در ادامه به برتری اخلاقی عصر جدید نسبت به دوره‌های پیشین می‌پردازد. در پایان میان انتقادهای بجا و نابجا به عصر جدید تفاوت گذاشته می‌شود.

مقاله‌ای که در شماره گذشته آفتاب زیر عنوان خاستگاه و چستی عصر جدید چاپ شد، درآمدی است بر این نوشته.

مفهوم حقانیت

موضوعی که باید پیشتر از درگیر شدن در بحث‌هایی چون بحث سنت و مدرنیت بر آن اندیشیده شود، موضوع حقانیت یا ناحقانیت عصر جدید است. این بحث زمینه‌ساز است و حتا در جایی که تصریح نشود نوع نگرش ما به آن خود را به صورت گرایش یا جزمیتی نشان می‌دهد که جهت بحث‌های دیگر را تعیین می‌کند. بنابر این کمترین بهره صراحت بخشیدن به برداشت ما از آن پرتو افکندن بر بحث‌های دیگری است که در آن مقوله‌هایی چون سنت، مدرنیت، حق، آزادی، عدالت و حقوق بشر حضور دارند.

منظور از حقانیت چیست؟ حقانیت بهره‌مندی از حق است و حق راستی است. سخنی حقانیت دارد که راستی را پدیدار سازد. سخن نابحق سخن دروغ است. در پهنه هنجارها و ارزشها حقانیت انطباق با اصلهای این پهنه یا دقیقتر بگوییم برآورده‌سازی آنهاست، در هر دو مفهومی که از برآوردن برداشت می‌شود: برآوردن هم به معنای ارضا کردن است و هم پرکردن. حقانیت تصدیق هنجار است، گردن نهادن به آن است و ارضای آن چیزی که هنجار می‌طلبد. پرکردن است، چون هنجار صوری است، صورت است و در مورد مشخص با محتوای مشخصی پر می‌شود. اگر هنجار را شرع، چه به‌عنوان شریعت و چه به‌عنوان حق طبیعی، در نظر گیریم، حقانیت مشروعیت می‌شود. مفهوم دیگری از حقانیت برداشت می‌شود که آن را با 'بجابودگی' می‌توانیم به دست دهیم. آنچه حقانیت دارد بجاست، یعنی بر جایگاه خود نشسته است و حق دارد که بر آن جایگاه بنشیند. نابحق نابجاست، ناسزاوار است، ناشایسته است. چیزی ناسزاوار

است که سزای آرایش معینی از پدیده‌ها نباشد، از آن آرایش برخاسته باشد. نایحق به این معنا ناصیل است.

عصر جدید به چه معنایی حقانیت دارد یا ندارد؟ عصر جدید پدیدارکننده راستی است یا ناراستی؟ بهنجاری است یا نابهنجاری؟ مشروع است یا نامشروع؟ اصیل است یا ناصیل؟ می‌کوشیم به این پرسشها پاسخ گوئیم.

ایستارِ عصر جدید

پس از قتل منصور حلاج در ادبیات خطه فرهنگی ما چهره‌ای افسانه‌ای از او ساختند، از آن بسیار گونه تعبیر عرضه کردند اما یک نکته را نگفتند: ما قتل او را محکوم می‌کنیم و این ربطی بدان ندارد که ما درباره فکر و سلوک او چه می‌اندیشیم. این سخن مدرن است و با اندیشه بر آن می‌توان به تفاوت ایستار اخلاقی عصر جدید با دورانهای پیشین پی برد. تاریخ را بازسازی کنید و به‌عنوان انسان روشن‌اندیش مدرن در گذشته حضور یابید: کوشش می‌کنید مانع محاکمه حلاج شوید، به جای حلاج روحانیانی را که فتوای قتل او را صادر کرده‌اند مستحق دادگاهی شدن می‌دانید، ریشه ماجرا را در نبرد قدرت، درگیری‌های فرقه‌ای و جهالتی همه‌گیر می‌جوئید و کمتر بدان توجه دارید که شخص حلاج چه‌های و هوایی می‌کند. می‌گوئید بگذارید هر چه می‌خواهد بگوید و هر چه می‌خواهد بیندیشد، تا زمانی که کسی را آزار نداده در هر کاری آزاد است. اگر کسی معتقد است که وی گمراه است باید با او بحث کند و توصیه کند این یا آن کتاب را بخواند. اگر خود حلاج سخت‌مُصر است که با عوالمی دیگر ارتباط دارد و به این خاطر بی‌قرار است و احیاناً به خود و دیگران آزار می‌رساند، نیکوست که برای درمان روانش چاره‌ای اندیشیده شود تا آرامش یابد و پندار و رفتار بهنجاری داشته باشد. و سرانجام توصیه شما به عارفان و شاعرانی که گرد ماجرا فرقه‌سازی و افسانه‌پردازی می‌کنند این است که گزاف نگویند، آگاه باشند و با دفاع از آزادی اندیشه و بیان کاری کنند که فردا این مصیبت دامنگیر کسی دیگر نشود. این بازگشت مجازی به گذشته دیگرسانی‌ای را بازمی‌نماید که خودویژگی عصر جدید را به نیکی جلوه‌گر می‌کند. هیچ مانع منطقی برای بازنمود تفاوت بدین شیوه وجود ندارد. اعتراض هرمنوتیکی در این باره که اگر این‌گونه به گذشته بازگردیم و درباره رخدادهای آن پیش-داوری کنیم، آن را نخواهیم فهمید، به این آزمون ساده تفاوت‌نمای ما بر نمی‌خورد. در این تقابل آنچه از دست می‌رود معنای ساختگی یک ماجراست نه حقیقت آن، و همانا آگاهی بر ساختگی بودن معنای سنتی ماجراست که فهم درست آن و چرایی بودیش را امکان‌پذیر می‌کند.

مفهوم این تفاوت‌گذاری این نیست که انسان دوران کهن برخوردار از آن شعور اخلاقی نبوده تا آدمکشی را محکوم کند. مشکل ذهنی وی این است که ماجرای چون قتل منصور حلاج را عمدتاً زیر هر مقوله‌ای دسته‌بندی می‌کند جز مقوله ساده آدمکشی. مفهومها و شبح‌هایی که فضای فکری و زیستی آن روزگار را پر کرده و معرکه سرسام‌آوری از نبرد قدسی و شیطانی به پا ساخته‌اند، از او امکان تحلیل ساده و منطقی موضوع را می‌گیرند. بر خشونت به‌عنوان خشونت اندیشه نمی‌شود.

انتزاع، دسته‌بندی و تعریفهایی که بر آن‌اند به ذات پدیده‌ها و مفهومها راه یابند مشغولیت‌های اصلی تفکر خردورز کهن را می‌سازند. آنچه فکر کهن با آن بیگانه است پرسش از پی چیزها در نسیت

آنهاست: نسبت به اعتبارِ موقعیتِ زمانی-مکانی و تاریخی و به اعتبار تأثیرگذاریِ دیدِ فردِ نگرنده بر آنها. برکل هستی نیز مَهرِ نسبت می خورد و با این رویکرد این پرسش سر بر می آورد که چرا هستی هست و چیزها هستند به جای آنکه نباشند. مقایسه میان این پرسش به عنوان یکی از تبیین های مسئله اصلی مابعدالطبیعه در عصر جدید با تبیین ارسطویی آن (آگاهی بر هستی در خودباشی آن) حکایت از هیچ فرونگذاری ای دارد که هیچ چیزی را به امان خود رها نمی کند.

جهان کهن با نظم سه گانه مشخص می شود: ساختارِ مقدرِ قدرتِ سیاسی و سلطه طبقاتی، رابطه مقدرِ آسمان و زمین و نظم مقدرِ هستی شناختی. در هر سه پهنه تفاوت فرازین و فرودین تفاوت ذاتی ای است که همیشه برقرار است. عبودیت الزامی است برخاسته از این تفاوت ذاتی. متناظر با بندگی در دو پهنه نخست، پستی از نظر گوهر و جودی در پهنه سوم است. نامها عوض می شوند - نامهای امیران و خدایان -، اما در رابطه بنده و رب چیزی عوض نمی شود. این نظمِ نظامی است اساسا سیاسی، به این معنا که اقتدار محور آن را می سازد: اقتدارِ شاه و اقتدارِ خدا. بسیاری از مفهومیهای مابعدالطبیعی نیز رابطه سلطه را بازتاب می دهند: یکی اصل است و دیگری فرع، یکی جوهری است و دیگری عَرَضی. عصر جدید به هم خوردنِ نظم سیاسی-الهیاتی-مابعدالطبیعی جهان است. جهانی فرو می ریزد و جهان تازه ای شکل می گیرد که محور اقتدار در آن مدام موضوع چالش است.

عصر جدید تحولی است که از حوزه سیاست آغاز می شود. این نظر که می توان نظم سیاسی دیگری داشت، دامنه اثرگذاریِ قدرتِ مرکزیِ سیاسی را محدود کرد و برای نظم بهینه بحث و چاره اندیشی و نظرخواهی کرد، جهان کهن را به هم ریخت. همخوان با تزلزلِ قدرتِ شاه، تحول دید در الهیات و در مابعدالطبیعه بود. مقدس های کهن قدرت خود را از دست دادند. اسطوره زدایی - که روندی است همچنان روان - به تاراندن اشباح باستانی آغازید. بُعد معرفتی تحول را می توانیم با موضوع اندیشه قرار دادنِ قدرت مشخص کنیم. تفاوت با گذشته در ایستاری است که نسبتِ قدرت را کشف می کند. سنجیدن آن در نسبتش با همکنشی انسانها و جامعه و ساختار آن شکل گیری ایده تأسیس و قرارداد را امکان پذیر می کند. جامعه ای که تأسیس شده و با قراردادی میان انسانها شکل گرفته، تحول پذیر است، می تواند از آنچه هست بسامان تر شود. این سازه، سازه ای است انسانی و مسئولیت سامان و زیست آن با انسانهاست. با این دید دولت دیگر سایه خدا نیست. دولت که زمینی شد، کلیسا به ناچار فقط مسؤول آسمان گشت. این اساس آن چیزی است که سکولاریسم نامیده می شود. سکولاریسم یعنی باور به این که دولت سازه ای است انسانی. مخالفت با آن باور به ظل الله بودن فرمانفرمای دولتی است.

با تقدس زدایی از قدرت دولتی روندی آغاز می شود که همه مفهومیها را این-جهانی می کند. حتا مفهومیهای آن-جهانی به زیست-جهانی انسانی برگردانده می شوند. نگرش انتقادی در زمینه هایی بسیار به جای نگرش تقلیدی می نشیند. همپای تجدد چیزی به نام سنت شکل می گیرد. در برشگاههای زمانی ویژه ای در زیست تاریخی همه ملتها و فرهنگها شکل گرفتن سنت، به عنوان سر بر آوردن شمایلها و شاکله های خاصی در پشت سر، با اختراع سنت، یعنی سرهم بندی چیزهایی برای تقویت هویت، همراه می گردد. ایستار کهن با تبدیل شدن به ایستار سنتی در مفهوم پیش گفته، بسی چیزها از نگرش مدرن می آموزد. کنشگر می شود، از مفهومیها و رخساره های گفتمانی جدید بهره می گیرد و به زندگی خود ادامه

می‌دهد. سرپناه‌گاه‌های مختلفی برای مصون نگاه داشتن آن وجود دارند. اعتقاد عامه، فرهنگ عامه (فولکلور)، فرهنگ ملی، هنر و ادبیات از جمله این سرپناه‌گاهها هستند. کم‌کم جا می‌افتد و پذیرفته می‌شود که مدرن بزییم و مدرن بیندیشیم، اما در عرصه‌های خاصی که میراث گذشته‌اند و سنتی به شمار می‌آیند، بر پایه ایستار کهن اندیشه و داوری کنیم. از این روست که قضاوت مدرن درباره ماجراهایی چون ماجرای حلاج تعجب‌انگیز می‌شود. بسیاری گمان می‌کنند با ایستار مدرن معنایی از دست می‌رود - معنا در مفهوم افق به جلوه‌درآیی جهانی با اشباح و توهم‌های خاص آن آری، هیچ حقیقتی اما زایل نمی‌گردد.

چیستی عصر جدید

در کانون انقلاب‌های جهان نو انقلاب برای درهم‌شکستن نظام مبتنی بر بندگی در جامعه نشسته است. انقلابها و تحولات پیش آمده در پهنه اعتقادی دینی بازتاب تحولات اجتماعی هستند. در محتاطانه‌ترین تقریر می‌توان دامنه و گستردگی‌ای را که در عصر جدید یافته‌اند به زمینه اجتماعی‌ای برگرداند که دیگر بندگی کهن را بر نمی‌تابد. انسان سنخ‌نمای عصر جدید انسان آزاد و سرفراز است. چیستی عصر جدید را در سرفرازی و آزادی‌ای باید جست که نصیب انسان می‌کند.

عصر جدید را نباید تنها در تباین آن با سده‌های میانه تعریف کرد. تباین شاخص آن تفاوت با کل دوران کهنه است که سده‌های میانه را نیز شامل می‌شود. مفهوم کیفی فرهنگی سده‌های میانه بیانگر چیرگی مطلق‌بینی الهیاتی ویژه دینهای سامی در بخشهایی از جهان است. این مفهوم در این معنای فرهنگی آن در جایی کاربرد دارد که پیشتر در آن جهان‌بینی‌ای فرهنگ‌ساز باشد که کمینه‌ای از کثرت‌گرایی را بپذیرد. یونانی که با خدایان هومری کثیرش و با دموکراسی و تنوع اندیشه‌های فلسفی‌اش مشخص می‌شود، عالی‌ترین نمونه فرهنگی کهنی است که در تباین آشکار با مطلق‌گرایی سده‌های میانه قرار دارند. فرهنگ ایرانی پیش از چرخش مطلق‌گرایانه‌ای که از روزگار ساسانیان آغاز می‌شود و تباهی آن را به دنبال می‌آورد، در زمره این فرهنگها قرار دارد. در الهیات این فرهنگ هنوز مفهوم یاری، که پیشینه آن فرزندپروری مادرانه و پساتر پدرانه است، بر مفهوم بندگی می‌چربد. بندگی با ساختار معینی از قدرت سیاسی که در آن قدرت بنده‌ساز زمین و آسمان ترکیب می‌شوند، غلبه می‌یابد. شاخص آن، قدرت‌گیری ویژه روحانیان زرتشتی، تبدیل دین زرتشت به دینی دولتی و پایان کثرت‌گرایی است که زیر نام این دین وجود جهان‌بینی‌های مختلفی را ممکن می‌ساخته است. دوران ساسانیان پیش‌درآمد و زمینه‌ساز تن دادن به مطلق‌بینی‌ای است که شاخص اصلی سده‌های میانه خطه فرهنگی ماست.^۱

عصر جدید در جایی عمدتاً در تباین آن با دوره‌های میانه مشخص می‌شود که خاطره تاریخی دوران کهن پیش از دوره‌های میانه یاری‌رسان نواندیشی روشن‌نگر در نبرد با تاریک‌اندیشی باشد. این یاری‌رسانی در اروپا در جنبشی به نام نوزایش صورت گرفته است. در خطه فرهنگی ایران به سختی

در باره پوشش همخوان سلطنت و الهیت و عاقبت آن در نزد ساسانیان بنگرید به اشارتی در:

مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم)، تهران: نشر آگه، ۱۳۷۵، صص. ۵۰۳-۵۰۰.

می‌توانیم از چیزی به نام نوزایش سخن گوئیم. رویکرد جدید به دوران کهن را بیشتر باید به حساب ملت‌باوری ایرانی بگذاریم تا نوعی نوزایش فکری. یاری‌رسانی آن به نبرد علیه تاریک‌اندیشی در درجه نخست تا حد کشف دوره چیرگی مطلق‌باوری به‌عنوان یک دوره تاریخی دارای آغازی مشخص، سنجیدنی با دوره پیشتر و دیدن فراز و فرودهای آن است. با این کار بینشی که خود را فراسوی تاریخ قرار می‌دهد تبدیل به چیزی تاریخی می‌گردد. سنجش‌پذیر شدن ناگزیر آن به‌عنوان یک دوره تاریخی باعث روا گشتن پرسشهایی از این دست می‌شود که آیا چیرگی آیین به‌راستی سعادت همگانی را به همراه آورد. اگر کسی پاسخ گوید آری، با این اعتراض مواجه خواهد شد: ما که پیشتر سعادتمندتر بودیم! و نیز در برابر این ادعا واقعیت فلاکت کنونی به رخ کشیده خواهد شد و بدبختی‌های دیگری که سده‌های میانه خطه تاریخی را شوم و سیاه کرده‌اند.

بندگی و خاکساری منشی است کهنتر از آیینهای چیره در سده‌های میانه. ایستار عصر جدید نفی کلیت این منش است هر چند که تباین آن با سده‌های میانه چشمگیرتر می‌نماید. انسان سرفراز عصر جدید در چهار پهنه زنجیرهای بندگی را می‌گسلد: ۱. در پهنه جامعه با خیزش علیه استبداد؛ روندی آغاز می‌شود که بندگی را در همه حوزه‌های اجتماعی به موضوع چالش بدل می‌کند و زمینه‌های نفی آن را فراهم می‌آورد. حوزه‌های شاخص عبارت‌اند از: حوزه قدرت سیاسی، حوزه اقتصاد و حوزه رابطه دو جنس. ۲. در پهنه جهان‌بینی با واژنش تقلید و تحمیل و تعبد و رویکرد به انتقاد و همپرسی و گفتمان. ۳. در پهنه دانش با انتقاد از جزمی‌اندیشی، رویکرد به تجربه و درآمیزش دانستن و توانستن، ۴. در پهنه پسند با محور قرار دادن خواسته‌های انسانی.

در همین عرصه‌های اصلی رهایی می‌توانیم جنبه‌های اصلی بندگی کهن را بازشناسیم. شکل متکامل آن مبتنی بر سلطنت مطلقه زمینی متکی بر سلطنت مطلقه آسمانی است. دو مطلق آسمانی و زمینی در ترکیب تکمیل‌کننده خود انسان را به بردگی می‌کشاند. بردگی سیاسی، بردگی معیشتی، بردگی الهیاتی، بردگی در منش اخلاقی، ناتوانی در اندیشه و اسارت ذوقی همه مکمل یکدیگرند. وظیفه آیین‌های مختلف توجیه مشروعیت‌بخش این کلیت بنده‌ساز و برگزاری مراسم برای تأکید جمعی بر ضرورت خاکساری و درونی کردن فردی منش سرسپردگی است.

حقانیت عصر جدید

در برابر نظامها و منشهای بنده‌ساز عصر کهن مقاومتهایی صورت می‌گیرند که هیچ یک راه به جایی نمی‌برند.^۲ تنها آن کلیت شناخته شده به‌عنوان عصر جدید از جریانهای مختلف سیاسی، اعتقادی، فکری، اجتماعی، معرفتی و ذوقی است که پایه عبودیت کهن را درهم می‌شکند. این کارکرد و دستاورد، مبنای حقانیت عصر جدید است. بر این اساس جنبه‌ها و معناهای مختلف حقانیت عصر جدید را بازمی‌نماییم.

داریوش آشوری به خوبی نمونه تلاشی را برای نرم کردن خوی عهد عتیقی آیین بازنموده است که اوج آن شعر حافظ است. بنگرید به:

داریوش آشوری، عرفان و رندی در شعر حافظ. بازنگریسته‌ی هستی‌شناسی حافظ، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۹.

عصر جدید حقانیت دارد چون پدیدآورنده راستی است. حقیقت انسان در آزادبودگی اش رخ می‌نماید. به سپارش سقراطی «خودت را بشناس!» تازه در عصر جدید، که فراهم کننده زمینه خودباشی انسان است، به راستی گوش توان سپرد.^۳ در برابر خودباشی از-خود-بیگانگی می‌نشیند که شکل‌های مختلفی دارد. آگاهی بر آنها، انتقاد از ایدئولوژی‌های موجه کننده آنها و تلاش برای دگرگون کردن نظام‌های از-خود-بیگانه-ساز در عصر جدید امکان‌پذیر می‌شود. این امتیاز دوران ما نسبت به دورانهای تاریخی دیگر است، امتیازی که به هیچ رو ناشی از پرده‌پوشی این واقعیت نیست که در این دوران شکل‌های تازه از-خود-بیگانگی پدید می‌آیند یا همچون کالاپرستی رواج بی سابقه‌ای می‌یابند.

خودباشی رهایی‌بخش عصر جدید زمینه‌ساز رویکرد دکارتی به خود می‌شود: «می‌اندیشم، پس هستم.» در این رویکرد نقش سازای نهاد ادراک کننده کشف می‌شود و این کشف کلیدی می‌شود برای گشودن راز بسیاری از معماهای دورانهای گذشته. مفهوم نهاد ادراک کننده^۴ به تدریج از مفهومی انتزاعی تبدیل به پدیده‌ای پویا می‌شود که سازه‌ها و سویه‌های آن در خودآگاهی، ناخودآگاهی، تاریخ، جنسیت، نمادپردازی، زبان، جامعه، نظامها و ساختارهای همکنشی جسته می‌شود و از آن رو بدان به چشم یک واگشتگاه می‌نگرند که مفهوم‌پرداز و مفسر همه این حوزه‌ها و سازه‌هاست. واگشتگاه بودن آن نه واگردنده به نوعی منزلت ترافرانده نهاد ادراک کننده بلکه برخاسته از واقعیت تاریخی آزادی انسان و خودمداری موقعیت وجودی انسان در عصر جدید است. سازنده جهان به‌عنوان جهان تجربه‌های ممکن خود انسان است.

آزادی حقی طبیعی است. حقانیت عصر جدید در کشف این حق طبیعی و زمینه‌سازی سیاسی و اجتماعی برای برآورده‌سازی هنجارهای برخاسته از این حق است. در این مفهوم عصر جدید مشروع است. براین مبنا آن نظامی در عصر ما مشروعیت دارد که پاسدار آزادی انسانی باشد. چالش مشروعیت‌ها در نهایت چالش میان آزادی و استبداد است. اساس مشروعیت عصر کهن گنجیدن در نظام عبودیت بود، اساس مشروعیت در عصر ما پابندی به هنجار رهایی است. اصلاح در باورهای سنتی اصلاح در درک آنها از مشروعیت است.

نظام استبدادی کهن شایسته انسان نبود. انسان از آن رنجهای فراوان برد. آن نظام به انسان امکان آن را نمی‌داد که استعدادهای خود را پرورش دهد و از همه تواناهایی خود بهره برد. شایسته است که انسان آزاد و سرفراز باشد. حقانیت عصر جدید در سزاوار دانستن آزادی است.

عصر جدید پاسخی سزاوار به حق‌کشی‌های همه دوره‌های پیش از خود است. در هر فرهنگی سرفرازی و سرافکنندگی مفهومی ادراک‌پذیرند و تاریخ هر فرهنگی را می‌توان به صورت چالش میان

برخلاف تصور رایج، عصر جدید در زمینه دانشها با طبیعتات مشخص نمی‌شود. طبیعتات پیشتر نیز وجود داشت، هر چند با اصلها و آغازه‌هایی دیگر مشخص می‌شد. آنچه با عصر جدید برای نخستین بار شکل می‌گیرد انسانیت است، که پایه آن چیزی را می‌سازد که در تقسیم‌بندی‌های دانش‌پژوهانه و سازمان‌دهی دانشگاهی علوم انسانی نامیده می‌شود. تاریخ به‌عنوان پاره مهمی از علوم انسانی پیش از عصر جدید نیز وجود داشته، اما طبق تقسیم‌بندی ارسطویی از علوم به‌عنوان یک دانش در نظر گرفته نمی‌شده است.

نیروهای تلاش‌ورز برای آزادی و سرفرازی انسان و نیروهای برده‌ساز بازنوشت. بدین اعتبار عصر جدید رخدادی است اصیل، یعنی ریشه‌مند در درون هر فرهنگی.

برتری اخلاقی عصر جدید

آرمان اخلاق بهسازی رابطه‌های انسانی است بدانسان که کسی دیگری را نیازارد، ارج هر کسی پاس داشته شود و فرد و جمع، در سعادت و از سعادت یکدیگر سعادتمند باشند. مبنای سعادتمند بودن از سعادت یکدیگر آزادی انسانهاست. با عصر جدید دوران آزادی آغاز شده است. اینکه به سعادت فردی و جمعی دست یابیم، بستگی به شعور و اراده خودمان دارد.

به این اعتبار که تنها انسان آزاد می‌تواند رفتار اخلاقی داشته باشد، عصر جدید را باید آغاز اخلاق دانست. در این عصر است که نیکی به خاطر نیکی ارجمند می‌شود، نه از آن رو که بدان حکم شده، سنت آن را می‌ستاید و نیکوکاری را پاداشی بزرگ است. از چنین نگرگاهی - اگر از درکی به تمامی اخلاقی از دین عزیمت شود - می‌توان عصر جدید را دینی‌ترین عصر دانست زیرا در آن برای نخستین بار امکان انتخاب دین و امکان معرفتی یکسر گرونده به فراسوی مفروض فارغ از هر گونه تعهد قومی و قبیله‌ای و فرقه‌ای و اجبار در تظاهر فراهم می‌گردد.

مفهوم انسان چونان انسان در عصر جدید شکل گرفته است. پیش از آن انسان به‌عنوان عضو طایفه و گرونده به این یا آن فرقه تعریف می‌شد. آنچه که اینک دستوره‌های اخلاقی آیین‌های کهن نامیده می‌شوند، جزئی از آداب و رسوم طایفه یا فرقه بوده‌اند. تبعیض، ذاتی این آداب و رسوم بوده است: تبعیض میان زن و مرد، خردسال و کهن‌سال، دارا و ندار، برده و آزاد، ارباب و رعیت، روحانی و غیرروحانی، معتقد و کافر و همانندهای اینها. این تبعیضها را عصر جدید از میان برمی‌دارد و اجازه می‌دهد اخلاقی شکل بگیرد که به انسان به اعتبار محض انسان بودنش می‌نگرد. این نگرش شکل‌های تازه تبعیض را که در عصر جدید سربرمی‌آورند یا با دگردیسی شکل‌های کهن در روند جهانی شدن امکان گسترش بی‌سابقه‌ای را می‌یابند، نقد می‌کند و بازمی‌نماید که عصری آغاز شده که قادر به نقد اخلاقی خود است. این توانایی از جمله ریشه در آن دارد که در این عصر تبعیض به‌عنوان تبعیض بازشناسی می‌شود. به این اعتبار عصر جدید عصر ژرفترین نوع عدالتخواهی است.

نگریستن به انسان چونان انسان به‌عنوان هم دارنده و هم وضع‌کننده حق زمینه‌ساز بودش‌یابی مفهوم حقوق بشر و سرانجام تبلور ایده آن به صورت اعلامیه جهانی حقوق بشر شده است. این اعلامیه پاسخ بشریت است به همه حق‌کشی‌های رواداشته‌شده در همه عصرها. هیچ آیینی اندیشه‌هایی همسنگ این اعلامیه عرضه نکرده است. آیین‌های سنتی تأثیرگذار از آنجایی که کلیت انسانی را قربانی تبعیض‌گذاری‌هایشان می‌کردند، هیچ یک نتوانستند حتا تا آن حد به مفهوم انسانیت نزدیک شوند که با کشتار و خشونت مخالفت ورزند. همه مشوق آدم‌کشی بوده‌اند. دفاعی که اینک از آنها صورت می‌گیرد، شاید موضع صادقانه کنونی دفاع‌کنندگان در مخالفت با خشونت باشد، اما حاوی هیچ گزاره صادقانه‌ای درباره گذشته تاریخی نیست. آن مجموعه‌ای که سنت را می‌سازد و بدون آن نامی از آیین نیازمند به دفاع در میان نبوده، در متنها بازتاب یافته است و این متنها با صراحت از تبعیض و خشونت دفاع می‌کنند. گفتن این که آدمیان حکمهای اصلی و کانونی سنت‌ساز را بد فهمیده‌اند، تنها یک معنای حقیقت‌گو می‌تواند

داشته باشد: عصر جدید است که اجازه می‌دهد از متنها تفسیری به‌راستی اخلاقی کنیم. این سخن اما نه امتیازدهی به آن متنها، بلکه ارجمندی به عصر جدید است.

عصر جدید کاشف جسمانیت انسان است. در این عصر است که سرانجام این حقیقت پذیرش می‌یابد که کلیت وجودی انسان جسمانی-روانی است. احترام به شخصیت انسان احترام به تمامیت وجودی است که در درجه نخست با تن مشخص می‌شود. نفی خشونت بدون احترام به این تمامیت و این پاسداشت بدون ارجمندی به پیکر انسانی میسر نیست. بخش بزرگی از دستاوردهای عصر جدید در زمینه رفع تبعیض از زن، دفاع از حقوق کودک و نیز انسانی کردن قانونهای جزا و نقرتی که نصیب جنگ و جنگ‌آوری شده است، به این ادراک نو از جسمانیت برمی‌گردد.

درک مدرن به انسان برای نخستین بار امکان آن را داد که خشونت را به نام واقعی‌اش بخواند و برای زدودن آن از پهنه زندگی اجتماعی چاره‌جویی کند. پیشتر همواره خشونتی وجود داشت که تقدیس می‌شد و بر خود حتماً نام رحمت می‌نهاد. خشونت را طبیعی می‌دانستند چون نظام مبتنی بر تبعیض آن را ایجاب می‌کرد. عصر جدید پلشتی تبعیض را به انسان شناساند. هر چه پیشتر می‌آیم انتقاد بر شکلهای آشکار و پنهان تبعیض پرمایه‌تر، براتر و فراگیرتر می‌شود. تبعیض‌های شکل گرفته بر اثر پدیده‌های مدرن نیز بلافاصله کشف شده و برای رفع آنها چاره‌جویی می‌شود. معرفت عصر جدید تنها معرفت تاریخی‌ای است که توانایی انتقاد از خود و انتقاد از همه پدیده‌های مربوط به عصر خود را دارد.

انتقاد از عصر جدید

ارج ویژه عصر جدید نه در دستاوردهای فناورانه، بلکه در آزادی سیاسی و اجتماعی و فکری است. عصر جدید دوران آزادی و سرفرازی انسان است. هر انتقادی از آن، اگر بخواهد به هدف زند، باید در درجه نخست این موضوع را در نظر داشته باشد.

فضیلت عصر جدید در امکانی است که برای همزیستی انسانی عرضه می‌کند؛ واقعیت آن بودش نیروی واقعی آن نیست زیرا آزادی شرط کنش اخلاقی است، نه خود آن کنش. از این نظر نیز عصر جدید طرحی ناتمام است.^۵ اعتراف به ناتمام بودن یا ناتمام ماندن طرحی که در روشنگری بیان روشنی یافت، واقع‌بینی‌ای است که معتقد به تجدید نظر در انسان‌شناسی‌های خوشبینانه قرنهای ۱۸ و ۱۹ و تا حدی ۲۰ است. بر پایه این انسان‌شناسی تصور می‌شد که اگر انسانی به آزادی دست یابد به یکباره جامع فضیلتها خواهد شد. آنها نیروی گریز از آزادی، چسبیدن به بتهای گذشته، گذاشتن بتهای جدید به جای آنها و ترکیب قدیم و جدید در بتخانه‌های از-خود-بیگانگی را پیش‌بینی نکرده بودند. مارکسیسم مهمترین نمونه این انسان‌شناسی خطاپندار است. ضعف اصلی مارکس را نه در نظریه‌های سیاسی و اقتصادی‌اش، بلکه در برداشت خوش‌بینانه‌اش از انسان باید جست. او تصور می‌کرد که برنامه روشنگری با انقلابی سیاسی که به

نگریستن به کارنامه عصر جدید چونان پروژه‌ای ناتمام را یود گن هابرماس رواج داده است. بنگرید به این مقاله کلاسیک شده او:

Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt/M 1981, S. 444-464.

عرصه ساختار اجتماعی کشیده شود متحقق خواهد شد. او می‌خواست حکم قطعی اخلاقی کانت را در نظامی اجتماعی به نام کمونیسم مجسم کند. این برنامه با مانع انسان مواجه شد، در درجه اول آن انسانهایی که برنامه‌گذار بودند. انسان باید بسی بیشتر تجربه کند و بیاموزد تا آزادی همه‌جانبه خود را در عدالت جوید و نفی سلطه.

از عصر جدید بسیار انتقاد شده است. بخش بزرگی از انتقادهای رایج ناسزاوار هستند، از آن جمله آن هنگام که از جنگ سخن می‌رود، از خشونت، و فشار کشوری بر کشور دیگر. اینها هیچ یک پدیده‌های تازه‌ای نیستند. انتقاد از عصر جدید باید انتقاد از امکانهای پدید آمده در این عصر برای سرباز زدن از اساس برنامه خود این عصر باشد. این برنهیشت این گونه اثبات شدنی است:

- عصر جدید با اندیشه بازتابی مشخص می‌شود که محورهای آنها از این قرارند: اندیشه بر اندیشه (دکارت را یاد آورید و کل سنت فلسفه نهادگانی^۶ و نیز فلسفه انتقادگر بر آن را که بدون نهادگانی عصر جدید میسر نمی‌شده است)، اندیشه بر تاریخ (عصر جدید است که به درکی روشن از دوره تاریخی می‌رسد، پیشتر این درک بسی مبهم و مغشوش بود؛ نمونه آن را می‌توان در ابن خلدون دید که حس مبهمی دارد از سر آمدن یک عصر و آغاز عصری تازه. عصر جدید از آغاز به خود به‌عنوان مرحله‌ای تازه نگریسته است. ارمغان این عصر خودآگاهی تاریخی است)، اندیشه بر جامعه، سیاست، حقوق و اقتصاد (جامعه‌شناسی، سیاست‌شناسی، حقوق‌شناسی و اقتصادشناسی همه دانشهایی جدید هستند. آنچه در گذشته بوده تنها اهمیتی موزه‌ای دارد)، اندیشه بر انسان و فرهنگ (روانشناسی، مردم‌شناسی، فرهنگ‌شناسی، دین‌شناسی)، اندیشه بر پسند انسانی (زیبایی‌شناسی)، کشف پیکر آدمی (پزشکی مدرن، ورزش)، خودآگاهی جنسی (ادراک جنسیت در سوبیه‌های مختلف آن)، کشف زمین، کشف جهان، کشف محیط زیست و سرانجام اندیشه بر فناوری و دانش.
- عصر جدید به دلیل بازتابی بودن بینش خود قادر به ادراک خویش و انتقاد از خویش است. امکان بسیاری از انتقادهای بر عصر جدید را خود این عصر پدید آورده است. مثلاً وقتی از تخریب وسیع محیط زیست در این دوران سخن گفته می‌شود، باید توجه داشت که خود مفهوم 'محیط زیست' بر ساخته این عصر است.
- پس اصولاً فقط با مفهومیها و دانشهای این عصر است که می‌توان از این عصر انتقاد کرد. انتقادهای دیگر تقلیدی و جعلی هستند.
- در این عصر اما امکانهایی پدید آمده تا سد راه اندیشه بازتابی شوند و انسان را از درک موقعیت بازدارند. اینها ایدئولوژی‌هایند. تمام آنها به نوعی از دگرذیسی جهان‌بینی‌های کهن حاصل شده‌اند. تنها یکی از آنها جدید است: ایدئولوژی تقدیس تکنولوژی، یعنی باور به این که پیشرفت فناوری به‌خودی‌خود سعادت آور است. این ایدئولوژی اما به این صورت ناب خود عرضه نشده و همواره چاشنی ایدئولوژی‌های دیگری می‌شود که به نوعی تقدیر اعتقاد

دارند. آنچه تأثیر ایدئولوژی‌ها را تقویت می‌کند نیروی تکنولوژیکی است که پشت سر آنها عمل می‌کند.

- تقدیس فناوری از جمله بدین شکل صورت می‌گیرد که گمان می‌شود با سازوکارهای خودکار فناورانه می‌توان تأثیرهای مخرب فناوری را مهار کرد. این تأثیرها از جمله آن محصولهای فرعی هستند که در محاسبه‌های اولیه نمی‌گنجد - چه به دلیل دو مانع قدرت و منفعت و چه به دلیل نفس محاسبه‌ناپذیری عملی در موقعیتی مشخص از نظر امکان برنامه‌ریزی و مراقبت.

- این فرآورده‌های جانبی نیز محصولهایی بازتابی‌اند، اما بازتابی در مفهوم غیرارادی بودن و نظارت‌پذیر نبودن.^۷

- مسئله اصلی بشریت معاصر مهار این نوع بازتاب ناآگاهانه از راه آگاهی بازتابی است. امکانهای مختلف عصر جدید خاصه از نظر امکانهای فنی پشتیبان هر دو روند هستند. مسأله این است که کدام روند پیش افتد.

اندیشه در این چارچوب فقط از اندیشه روشن‌بین و روشنگر مدرن برمی‌آید.

برای نخستین بار اولریش بک (Ulrich Beck) آنها را به نام بازتابی خوانده است. در این مورد بنگرید به: محمدرضا نیکفر، در آستانه سده و هزاره‌ای تازه، در نگاه نو، ش. ۴۲ (پاییز ۱۳۷۸)، صص. ۸۹-۱۱۰.