



دانشگاه باقرالعلوم

پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

عنوان:

مبانی فلسفی مدرنیسم

استاد راهنما:

حجة الاسلام دکتر محمد مهدی گرجیان

استاد مشاور:

دکتر علیرضا قائمی نیا

نگارنده:

سید جلال عمادی

1385

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدیم به دوستان اران معرفت

و همه آنان که در این نوشتار، مرا یاری نموده‌اند.

سپاسگزاری:

بعد از ستایش خداوند متعال، قبل از هر چیز، از اساتید راهنما و مشاور خود، جناب آقای دکتر محمد مهدی گرجیان و دکتر علیرضا قائمی نیا کمال تشکر را دارم. بعد از این، ناسپاسی خواهد بود اگر همراهی خانواده را در طول تحصیل، قدر ندانم. نیز جا دارد از اساتید محترم و دوستانی که کمک‌هایی به من در ارائه راهنمایی و معرفی منابع نموده‌اند، تشکر ویژه نمایم، از جمله جناب آقای دکتر محسن جوادی و دکتر مهدی ذاکری، و از دوستان: جناب آقای مصطفی آزادیان و آقای جهان‌بین. در پایان از همه یاری‌کنندگان در تهیه این پایان‌نامه سپاسگزارم.

چکیده

مبانی تفکر فلسفی، اصول جهان بینی را ارائه می دهند که این خود نوع زندگی و نحوه داوری ما را رقم می زند. التزام به هر مبنای فکری ای، استلزاماتی را برای حیات به بار می آورد که خود را در تبیینات و تأملات فلسفی، تدابیر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، حقوق، قواعد و غیره، جلوه می دهند. مدرنیسم به عنوان شیوه‌ای فکری در تمدن غرب، از مخاطب خود می خواهد که مدرن باشد، یعنی: زندگی طبق شیوه‌هایی که در جامعه جدید بعد از قرون وسطای غرب ظهور کردند، تفکر طبق اصول معرفتی جدید و عقلانیت براساس معیارهای جدید (علمی) آن. قبل از هر چیز، مدرنیسم یک مسئله فرهنگی است که در برابر فرهنگ‌ها و تمدن‌های محلی و سنتی دیگر، مدعی کمال انسانی در پرتو تغییر فعال است و این فرایند را محدود به نفی سنت‌های به جا مانده و معقولیت براساس دستاوردهای علمی می کند. وضع مدرن با یک انسان‌نگری و در حقیقت، نگرش نو به قوه معرفت انسان، آغاز و با انسان‌گرایی عام ادامه می یابد. برخی از شرایط فکری، سیاسی و اجتماعی، فرهنگی و علمی جامعه سنتی (که قرون وسطا خوانده می شود) تقاضای جامعه غربی برای تحول را باعث شده و گسترش داده‌اند. حوزه‌ها، نوع و قلمرو این تحول بستگی به مواضع تحت کنترل سنت داشته است که، به گواهی تاریخ، همه حوزه‌های حیات بشر بوده‌اند. چون سنت پیشامدرن یک سنت دینی بود، نوعاً بخشی از تحولات روشی و در بخش دیگر (محتوایی) ضد دین کلیسایی بوده‌اند. شناخت مبانی تحولات ضروری است، زیرا به زندگی عملی، باورها، تمایلات و تصمیمات ما مرتبط هستند. مدرنیته و مدرنیسم نیز تحت این قاعده هستند. مدرنیسم به عنوان حامی فکری مدرنیته، بیانگر تحولاتی است که از رنسانس به بعد در جهان غرب روی داده‌اند که مصادف بود با دگرگونی‌هایی در موضوعات ادبی، فلسفی، علمی و... نقد مدرن کار خود را با هدف نفی اعتبار هر گونه مرجعیت خارجی و اصالت بخشیدن به عقل و آگاهی انسانی در تاریخ و در هدایت حیات مترقی، آغاز می کند و تفوق خود را با روشنگری و اوج خود را با علم‌پرستی، جشن می گیرد. زندگی مدرن در یک بستر علم باورانه و سکولار پیش می رود و اندیشه‌های محوری در آن اصالت و کفایت انسان و اندیشه ترقی می باشد. مبانی فکری، شامل اندیشه‌هایی معمولاً در پنج حوزه است: متافزیک (هستی شناسی)، معرفت شناسی، ارزش شناسی، انسان شناسی و روش شناسی. شناخت مبانی فلسفی مدرنیسم، شناخت مکاتب فکری است که تخصصاً در یکی از حوزه‌های نام برده شده و یا به عنوان یک تفکر فلسفی مطرح شده و بسط یافته‌اند. در مجموع، این مبانی به طور اجمالی عبارتند از: انسان‌گرایی، علم‌گرایی، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، فردگرایی و لیبرالیسم، سکولاریسم، برابرگرایی، اخلاق، نفس و زیبایی شناسی مدرن و... در بخش اول این پایان‌نامه، ضمن تبیین فرهنگنامه‌ای مدرنیسم و اصطلاحات مربوطه، تحلیلی مختصر از وضع مدرن، عوامل و تحولات مرتبط با آن، ارائه می شود. این بحث شامل مباحثی است همچون تحلیل مفهومی و تاریخی وضع مدرن، قرون وسطا، طبقات دگرگونی در جامعه غربی و... در این بخش ضمن دسته‌بندی دگرگونی‌های منجر به مدرن و عصر مدرن ذیل سه طبقه تحول، تحویل و تقابل، به عوامل و ویژگی‌های وضع مدرن اشاره شده است. در بخش بعدی نیز مباحثی در باب مکاتب عام فکری مدرن مطرح شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: مدرنیته، مدرنیسم، مدرنیزاسیون، مادی‌گرایی، تحویل‌گرایی، اومانیزم، علم‌گرایی، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، فردگرایی، سکولاریسم، لیبرالیسم، اخلاق مدرن، نفس مدرن، زیبایی شناسی، قرون وسطا، رنسانس، روشنگری، نهضت اصلاح دینی، عقلانیت.

فهرست مطالب

4	کلیات: طرح تفصیلی تحقیق.....
5	بیان مسئله.....
6	اهمیت بررسی مسئله.....
6	اهداف این تحقیق.....
6	سابقه پژوهش.....
7	فرضیه پژوهش.....
7	منابع تحقیق.....
8	دیباچه.....
11	پیشگفتار.....
16	بخش اول:مقدمه (درآمدی بر وضع مدرن).....
17	تبیین فرهنگ نامه‌ای (فنی و اصطلاحی).....
19	تحلیل وضع مدرن.....
24	ریشه یابی تحلیلی.....
29	قرون وسطا.....
38	طبقات دگرگونی در جامعه غربی.....

38.....	تحول.....
39.....	تحول اجتماعی سیاسی.....
42.....	تحولات درون سنتی.....
44.....	جنبش اصلاح دینی.....
48.....	پیشرفت علمی و صنعتی.....
49.....	رنسانس و اومانیسم.....
53.....	روشنگری.....
56.....	تفکرات جدید (ماده گرایی).....
60.....	تحویل.....
61.....	تقابل.....
69.....	مدرنیته، یک روایت.....
71.....	عقل و عقلانیت.....
74.....	مدرنیزاسیون.....
77.....	سنت و مدرنیته، سنتی و مدرن.....
82.....	نتیجه.....
Error! Bookmark not defined.	بخش دوم: مبانی فکری مدرن.....
Error! Bookmark not defined.	انسان گرایی (اومانیسم).....
Error! Bookmark not defined.	مفهوم شناسی.....
Error! Bookmark not defined.	بررسی تاریخی.....
Error! Bookmark not defined.	انسان گرایی و انسان.....
Error! Bookmark not defined.	انسان گرایی و اصلاح گری دینی.....
Error! Bookmark not defined.	انسان گرایی و علم گرایی.....

Error! Bookmark not defined.	سیر تحول
Error! Bookmark not defined.	فردگرایی (individualism)
Error! Bookmark not defined.	سکولاریسم
Error! Bookmark not defined.	عقل گرایی
Error! Bookmark not defined.	علم گرایی (Scientism)
Error! Bookmark not defined.	تجربه گرایی
Error! Bookmark not defined.	برابر گرایی (Equalitarianism)
Error! Bookmark not defined.	اخلاق مدرن
Error! Bookmark not defined.	زیبایی شناسی مدرن (Aesthetics)
Error! Bookmark not defined.	نتایج
Error! Bookmark not defined.	فهرست منابع

کلیات:

طرح تفصیلی تحقیق

بیان مسئله

مدرنیسم (modernism) که معادل آن را در فارسی عموماً تجددگرایی قرار می‌دهند، امر فکری-فرهنگی است که به تغییر و تحولات مهمی که بعد از قرون وسطا در غرب رخ داده‌اند، اشاره دارد. گرچه این مفهوم در طول زمان گسترش یافته است، در حقیقت، چهارچوب نظری تمدن جدید غرب را، یعنی تمدن تقریباً ششصد ساله آن را، شکل داد. متقابل‌های این رویداد فکری را معمولاً سنت‌گرایی (traditionalism) (اختصاصاً بر اساس سنت مسیحی قرون وسطا و به طور عام، با توجه به داعیه جهانشمولی مدرنیته، هر سنت فرهنگی دیگری) و پست مدرنیسم (post-modernis)، قرار داده‌اند.

گرچه این دسته‌بندی‌ها حصر عقلی نیست، اما معمولاً در حوزه گفتمان فرهنگی این سه جبهه مطرحند که مدرنیسم و پست مدرنیسم در آن علی‌الاشتراک در برابر سنت‌گرایی قرار گرفته و پست مدرنیسم هم به عنوان نقدی بر مدرنیسم وارد عمل می‌شود. شمول این مفاهیم تحولات فکری فرهنگی، سیاسی اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی، هنری و ... را در بر می‌گیرد و هر یک از این جبهه‌ها سعی کرده است در هر یک از این حوزه‌ها فلسفه خود را مطرح سازد. بارزترین مفهوم مدرنیسم، سنت‌گریزی و نقد ثابت‌های فرهنگی است و این که مقبولات خود را قابل طرح جهانی می‌انگارد. از این رو، در برابر هر نوع سنت محلی یا دینی‌ای به عنوان یک چالش نگریسته می‌شود که نیازمند مطالعه و بررسی است.

از آن‌جا که فلسفه‌ها جهان‌بینی‌ها را شکل داده و این خود، فرهنگ‌ها را ایجاد و پروراند و فرهنگ تقریباً همه سرمایه یک جامعه است، هر نوع بررسی رویدادهای فکری از جمله مدرنیسم، مستلزم بررسی مبانی نظری و فلسفی آن است.

اهمیت بررسی مسئله

سنت‌های به ویژه شرقی و در این میان، سنت‌های دینی، ناچار از مواجهه با پدیده مدرنیسم غربی هستند. هرستنی با توجه به مؤلفه‌های خود با این مسئله برخورد خواهد کرد. نوع برخورد هر سنتی با این امر، اعم از برخورد نفی‌ای یا اثباتی و یا تعدیلی، مبتنی بر تحلیل مبانی این مسئله است. لذا، شناخت مبانی فکری آن قبل از هر چیز دیگری لازم است. داوری‌ها و برخوردها نشانگر فرهیختگی ما خواهد بود و فرهیختگی، بر آگاهی‌های همه‌جانبه مبتنی است. سرمایه فرهنگی را نمی‌توان تنها در یک تقابل صرف به رخ کشید، بلکه باید نشان داد که چه منابعی به عنوان سرچشمه‌ها و نقاط قوت فرهنگ، در برابر چالش‌های دیگر فرهنگ‌ها می‌توان به دست داد. برای حفظ ثبات فکری فرهنگی، باید مبانی چالش‌ها را شناخت و حل کرد.

جامعه دینی ما که بر باورهای جامع اسلامی مبتنی است و از طرفی، با چالش فرهنگ‌های به ویژه غربی، هم از جانب فرهنگ دینی آن و هم از جانب فرهنگ سکولار و ضد دینی آن، روبرو است، لازم است آگاهی‌های خود از مبانی فکری این چالش‌ها را ترقی داده تا فرهیختگی فرهنگ، مانع از جمود و التقاط مبنایی گشته و از این راه، با ارائه برنامه حیاتی جامع، غنای فرهنگی خود را حفظ کند.

اهداف این تحقیق

این پژوهش به هدف شناخت مبانی فکری فلسفی پدیده‌ای به نام مدرنیسم صورت گرفته که امروزه بزرگترین چالش فرهنگ دینی اسلامی است. متفرع بر این هدف، ارائه تحقیقی مستقل در این باب است تا با کارهای دیگر از این دست که توسط پژوهشگران تواناتر و اهل نظر صورت می‌گیرد، جامعه فکری فرهنگی ما از منابع از این دست خالی نباشد. شناخت مفهوم، علل پیدایش و توسعه وضع مدرن و شناخت مبانی فکری آن و فراهم آوردن زمینه‌ای برای فهم و بررسی مبانی فرهنگ‌ها، از اهداف این پژوهش بوده است.

سابقه پژوهش

گرچه به طور پراکنده پژوهش‌های زیادی در ابعاد مختلف مسئله مدرنیسم صورت گرفته است، اما دو نکته در این مطالعات وجود دارد که انگیزه این نوع تحقیق را بیشتر می‌کند. اول آن‌که اکثر منابعی که در کشور ما مطرح شده‌اند، بیشتر به نوعی بررسی‌های جامعه‌شناختی و سیاسی بوده‌اند. دوم آن‌که در خصوص مبانی فلسفی، پژوهش‌هایی که به ابعاد این حوزه از مباحث در یک منبع پردازد بسیار اندک است، گرچه در موضوع‌های

مختلف کارهایی دارای ارزش پژوهشی ارائه شده‌اند. نویسندگان، این تحقیق را هرگز یک سابقه پژوهشی نمی‌دانند و امیدوار است صاحبان قلم و اندیشه برای غنای منابع بنیادی فرهنگی به این موضوع به گونه‌ای جامع بپردازند.

فرضیه پژوهش

مدرنیسم به عنوان یک پدیده فکری، جامع اندیشه‌هایی در همه حوزه‌های بوده و در قلمروهای اصلی اندیشه، یعنی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی (اخلاق، هنر، ...) و روش‌شناختی مطرح است. جهت‌گیری‌های اصلی در آن، تفکرات سکولاری و تحویلی است و از این حیث گاهی حتی صددرصد در برابر سنت‌های دینی قرار می‌گیرد. این حقیقت با نقد و رویارویی با سنت مسیحی قرون وسطایی آغاز شد و به تدریج، با تعمیم ملاک‌های خود در برابر همه سنت‌ها قرار گرفت.

منابع تحقیق

نوع و گستردگی موضوع مورد پژوهش معمولاً منابع خود را تعیین می‌کند. مسئله مورد تحقیق در این پژوهش بسیار گسترده بوده و منابع آن عموماً عبارتند از تواریخ اندیشه، تاریخ‌های تحولات (مانند تاریخ تمدن‌ها)، منابع صاحب‌نظران متنفذ و مؤثر در جریان پیدایش و پرورش مدرنیسم، دایرة‌المعارف‌ها و گستردگی مباحث و محدود بودن وقت این پژوهش و نیز کمبود آثار از این دست در زبان فارسی، تا حدی از غنای منابع و مباحث این پژوهش کاسته است، اما تجربه‌های پژوهشی نشان می‌دهد هر چه منابع، اصیل‌تر و در مطالب دقیق‌تر باشد، پژوهش با ارزش‌تر خواهد بود.

این پژوهش که اساساً توصیفی است با مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است و در آن ابتدا با بررسی کلیاتی در باب وضع مدرن، و بعد دسته‌بندی مبانی فکری آن در هر یک از حوزه‌های فلسفی، مطالبی ارائه شده است.

دیباچه

مسئله نوین/تجدد/مدرن گرایی، مسئله‌ای نیست که اهمیت آن لازم به اثبات برای اهل نظر باشد. هرکس که به نوعی با مسائل فکری و فرهنگی سروکار داشته باشد، بی گمان بخشی از دغدغه‌های فکری او بررسی شاکله مدرن گری است و با موضوعات، اهمیت و ضرورت بررسی آن‌ها، آشنا و روبروست، با هر برداشتی که از ابعاد آن داشته باشد. دو گونه بررسی‌ها را می‌توان صورت داد؛ یکی در باب اصل مدرن، فارغ از جنبه‌های دیگر آن و دیگری درباب مدرن گرایی؛ مدرن گرایی امری بیش از اصل مدرن [مدرنیته] است. گاهی بررسی یک مسئله، محقق را درگیر جوانب خود نمی‌کند، گویی این بررسی بخشی از انواع نگریستن به یک امر است، چنان که کسی به یک تابلو نگاه می‌کند یا کسی به یک فناوری صنعتی. اما، چنان که اشاره خواهد شد، مدرن گرایی، بیش از یک نگریستن است، نوعی پرداختن و درگیر شدن است در واقع، نوعی «بودن است، یعنی پژوهشی است که (می‌توان گفت به طور ناخود آگاه) فرد را درگیر خود می‌کند؛ زیرا این آموزه، یک فکر و جهان بینی است که با خود شیوه‌ای از حیات را در بر دارد و از این لحاظ خود را با عناصر زندگی مرتبط می‌سازد، عناصری همچون باور و نوع نگرش، عواطف و عواطف ورزی و رفتار و برخورد. مدرن گرایی، شیوه فکری ایست برآمده از حرکت های کم و بیش پانصد ساله اخیر غرب، به ویژه اروپای شمالی، و آمریکای شمالی و با خود داعیه جهان شمول دارد؛ یعنی اولین پیامد آن به چالش کشیدن فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر (عموما محلی، سنتی و دینی) است. این مسئله آن قدر تأثیر و پیامد بر مسائل دارد که بخشی از بررسی هر مسئله‌ای، از فلسفه و الهیات گرفته تا هنر و اخلاق، تا سیاست و علوم اجتماعی، و تا اقتصاد و محیط زیست، شامل بررسی تفکرات مدرن است. نوین گرایی، در حقیقت دو بعد دارد: 1- نظری و 2- فرایندی؛ یعنی یک وقت از بنیان‌های فکری این مسئله سخن می‌گوییم و یک وقت از جریان پیاده سازی/شدن این شیوه. در بعد اول، مجموعه‌ای از تفکرات بنیادین وجود دارد که اساس فکری تمدن جدید غرب است. و در بعد دوم، مجموعه‌ای از سیاست‌ها، فعالیت‌ها و

انفعال‌های هماهنگ بر اساس آن شیوه‌های فکری... ایسم (...ism) (گری/ گرای)، معرف بعد اول و... زاسیون (...zation) (سازی) معرف بعد دوم است.

امروزه نوین گرایی، به جز از گستردگی مباحث مشمول خود (که همه حوزه‌های حیات انسانی است)، از بعد فرایندی خود نیز (که به هدف توسعه حیات دنیوی انسان است) قوت می‌پذیرد. بخشی از پذیرش‌های این گونه مبانی فکری و شیوه‌های فرهنگی، مدیون همین گذر روانی است. لذا طرفداران و بنیان این گونه تئوریه‌ها، خود را به صرف نظریه پردازی مشغول نمی‌کنند، بلکه آن را با ابعاد اجرایی و واقعی‌تر پیوند زده تا راه و دایره شمول آن را بهتر فراهم آورند، به خصوص وقتی که با این مسائل برخورد جامعه شناختی و سیاسی می‌شود، و از این طریق، جلوه خوشایندی از نتایج فکری و عملی آن را به نمایش می‌گذارند.

از سویی، در طرف به اصطلاح شرقی تفکرات و فرهنگ‌ها برخی میراث سنتی و پاگرفته وجود دارند که در برخی موارد گاه به طور کامل متعارض با دیدگاه‌های نوین گرایانه هستند. این گونه فرهنگ ها، تلاش می‌کنند، قبل از هر چیز، ابعاد فرایندی را از ابعاد نظری و بنیادین جدا سازند تا خلط بعد عملی و تئوریک نگردد. در بعد نظری نیز عوامل و بنیان‌های تاریخی و غیر تاریخی خود تفکر مدرن نیز باید مورد بررسی واقع شوند؛ هر گونه پذیرش و تقلید بی اساس یا هر گونه ردّ بی دلیل، جوامع را دچار مشکل خواهد کرد. بر این اساس، شناخت مبانی فکری یک تمدن و عوامل پیدا و پنهان شکل‌گیری تاریخی آن، شاید اولین و ضروری‌ترین راه مواجهه با چنین تفکراتی باشد.

بعد از همه بررسی‌هایی که ممکن است صورت پذیرد، به طور نمونه احتمال دارد این مسئله پیش آید که آیا تمام تحولاتی که زندگی بشر غربی در دوره جدید آن را تجربه کرده است و به اصطلاح زندگی بهتر بشر غربی به آن نیاز داشت، نمی‌توانست در درون سنت مقابل آن، سنت مسیحی، صورت گیرد، بدون اینکه اصل سنت از بین برود، یا، با توجه به تفاوت ظریف سنت و سنت گرایی (مانند مدرن گرایی)، اگر این امر امکان نداشت (به دلیل تعارض کلی برخی عناصر مدرن گرایی و سنت گرایی)، آیا تعمیم شعاری این دو تفکر درست است یا خیر؛ یعنی وقتی می‌گوییم «سنت و مدرنیته»، آیا این یعنی هر سنت و هر مدرنیته‌ای. ثمره این بحث را به ویژه در جایی می‌توان دید که اولاً رابطه ابعاد مدرنیته (یعنی بعد نظری و فرایندی) را رابطه‌ای ضروری می‌گیرند و ثانیاً این الگوی فکری و آن پارادایم «سنت و مدرنیته» را کپی کرده و قالبی از آن ساخته و دیگر فرهنگ و تفکرات را در آن می‌ریزند و شکل می‌دهند، یعنی چیزی در حد یک کار روشنفکرانه بی مغز. حداقل در جایی که پای فرهنگی به میان آید که سنتی باشد، داعیه جهانی داشته باشد، احتمالاً سنت الهی باشد، نظام

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

اجتماعی - سیاسی و انسانی خاصی داشته و در عین حال قواعد تحول را در خود داشته باشد، بررسی این گونه مسائل لازم خواهد بود.

این دیباچه به این قصد آورده شده است تا به عامل ایجاد دغدغه بررسی چنین مسائلی اشاره کرده باشد. اصل اهمیت بررسی مبانی فکری یک تمدن بر کسی پوشیده نیست و این پایان نامه هرگز ادعا نمی کند حتی به اهداف کوچکی در این باب هم، به دلیل ضعف علمی نویسنده، رسیده باشد، اما تلاش‌های خود را در راستای آن دغدغه فکری می‌بیند و امیدوار است اهل قلم و نظر صالح در عرصه‌های فرهنگ کشور، در کنار تلاشی که برای بسط فرهنگ غنی اسلامی می‌کنند، به تلاش‌های بنیادین در این راستا نیز، به هدف غنی سازی نظری، تهیه منابع برای مطالعات بنیادی، راهنمایی پژوهش گران و... بپردازند. مبانی فلسفی مدرنیسم، تحقیقی است [طبق اهداف این پایان نامه] اساساً توصیفی که تحلیل روشنگرانه موضوع را به اهل خود وا می‌گذارد.

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

پیشگفتار

وصف مدرن، امروزه توصیف یک بخش از محصولات فکری یک جامعه خاص نیست، بلکه اتصاف یک فکر و فرهنگ به یک شیوه از زندگی است. مدرن‌گری تلاش دارد تا خود را وارد جزئیات حیات بشر کند و در کنار این تلاش جهان‌شمولی خود را حفظ کند. تلاش انسان تنها زیستن نیست، بلکه چگونه زیستن است؛ انسان به زندگی، به عنوان مجموعه‌ای از کیفیات بودن، کیفیات حیات انسانی و کیفیات حیات بهتر انسانی، می‌نگرد. از این رو، به هر آنچه بر حیات و به ویژه بر بهتر زیستن او تأثیر بگذارد، اقبال می‌کند. شیوه‌های متفاوت زندگی شاید انسان را به این مسئله کشاند که چرا به فلان شیوه خاص زندگی کند. از طرفی، چنان‌که خود این وضع انسانی نیز نشان می‌دهد، حیات انسان، تابع امتیاز انسانی او در این جهان یعنی فکر و در کنار آن احساس‌ها و رفتارها و تعامل این سه با یکدیگر است و به عبارتی، تأثیر کنترل‌کنندگی این سه بر یکدیگر. این کنترل‌کنندگی صرفاً محدود‌کنندگی هر یک از این‌ها برای یکدیگر نیست، بلکه تحولی است که در یکدیگر و در کل حیات انسانی ایجاد می‌کنند. هر چه که بر فعالیت و روابط این عناصر زندگی انسانی تأثیر بگذارد، عامل مهم و لازم به بررسی است.

سنجش، از رفتارهای حیاتی انسان است و از پایه‌های سنجش، شناخت و آگاهی است. هرچه بر آگاهی انسان تأثیر بگذارد، بر رفتار و نوع زندگی او تأثیر می‌گذارد. نقش مکاتب همین است، یعنی تغییر آگاهی انسان. مجموعه‌ای از تفکراتی که در عصر مدرن در جامعه غربی روی دادند نیز همین نقش را ایفا کردند و آن‌چه که امروز آن را مدرنیته می‌خوانیم، در حقیقت، آگاهی جدید بشر غربی را با آن معرفی می‌کنیم. مدرنیسم، شیوه‌ای از زندگی را ارائه می‌کند که وقتی وارد قلمرو فکر و فرهنگ می‌شود، لاجرم بر آن تأثیر گذاشته و پیامد تأثیر، تغییر در باورها، هنجارها، واکنش‌ها و به تدریج استحاله فرهنگ‌های دیگر و در نتیجه تشکیل یک تمدن است. اهمیت بررسی فرهنگ‌هایی مانند فرهنگ مدرن، که امروزه چالش فرهنگی جوامع متعدد می‌باشد، ناشی از اهمیتی است که فرهنگ در زندگی انسان دارد. منشأ دیگر اهمیت بحث از مدرن و مدرنیته، نقشی است که این

تفکر با ادعای جهان شمولی، در به چالش کشیدن و استحاله فرهنگ‌های دیگر، ادعای مطابقت با آمال انسانی و افتخار به مؤلفه‌های خود، ایفا می‌کند، همراه با وضعیتی تکنیکی ای که جوامع مدرن دارند.

چنان که در دیباچه اشاره شد، مدرن‌گری دو لایه دارد؛ یکی، لایه پدیداری یا همان بعد فرایندی و دوم، لایه بنیادین یا همان بعد نظری. خود وضع مدرن نیز تکیه و تاکید زیادی بر لایه پدیداری ای دارد که ظاهری از حیات آزاد و لیبرال و جامعه صنعتی و تخصصی - فنی را با لوای علم باوری، بر می‌تابد. از این حیث، وقتی با ظواهری از این امور روبرو شویم، ممکن است مثلاً به عنوان فردی با هنجارهای سنتی، پرسیم که آیا نمی‌شود سنت داشت و از تکنولوژی بهره برد و کسی در پاسخ به طور معقولی بگوید: می‌شود. البته نباید پیش داوری کرد؛ زیرا چنین پاسخ‌هایی متفرع بر روشن شدن یک بحث دقیق است و آن این که باید معلوم ساخت آیا سنت و سنت‌گرایی و یا مدرن و مدرن‌گرایی، هر دو یکی هستند یا خیر و آیا به طور مثال تکنولوژی و پیشرفت صنعتی، لزوماً و ضرورتاً مبتنی بر تفکر مدرن و همان مدرن‌گرایی است یا خیر، یا این که سنت‌گرایی وقتی با ظواهری این چنینی مخالفت می‌کند، آیا نشان‌گر آن است که واقعاً سنت با آن‌ها در تعارض است یا تنها سنت‌گرا، به دلیل غلبه فکری خاصی، فقط بخشی از توانایی انسانی و مزایای حیات او را تعطیل گذارده است.

به هر حال، در لایه دوم، یعنی بعد نظری، و در پس آن فرایند‌ها، مجموعه‌ای از تفکرات بنیادین وجود دارد که در پی تشکیل ذهنیتی خاص در افراد و پی ریزی ساختار خاصی در جامعه است. از این حیث، اگر کسی این بنیادها را بپذیرد یک مدرن‌گراست و تردیدی در مدرن شدن او نیست.

شاخص‌ترین روحیه‌ای که، با بررسی وضعیت مدرن، به دست می‌آید، روحیه تقابل با سنت است. معمولاً در این تقابل، سنت‌ها، با شاخصه‌های فکری مدرن، اموری هستند بر آمده از و مبتنی بر نگرش‌های غیر علمی (و از این حیث، غیر عقلانی)، مملو از آراء کهنه، با کمترین قبول نقش انسانی و بدون برنامه توسعه محور برای زندگی انسانی. مجموعه‌ای از متقابل‌های این عناصر و شاخصه‌های انسان‌گرایانه و سکولار دیگر، به زعم مدرنیست‌ها، نشانه‌های عقلانیت، ترقی خواهی، تاریخ سازی و تکامل حیات انسان هستند که سنت (مفروض) فاقد آنها است.

با تفکیک این دو لایه از وضعیت مدرن، برای شناخت حقیقت تمدن مدرن بهتر است به شناخت مبانی نظری و مؤلفه‌های بنیادین آن پرداخت. برخورد معقولانه با هر فرهنگی، مستلزم شناخت مبانی فکری آن است. امروزه گفتمان سنت و مدرنیته از حدود مرزها فراتر رفته و غرب به عنوان بانی این تمدن، مدعی است که مدرن‌گری شیوه مطلوب و معقول حیات (دنیوی) است.

قبل از هر چیز، باید توجهی به گذرهای روانشناختی مفروضات خاص آن داشت؛ به هر حال، هر کسی با توجه به مقتضیات حیات، طالب زندگی‌ای آزادانه تر، ایمن تر، پیشرفته تر و معقول تر است و دواعی چنین حیاتی، معمولاً جذابیت روانشناختی دارند، چون تا حدی موافق با علایق نشان می دهند.

نیز باید توجه داشت که اذهان را در ابتدا از یک مغالطه تاریخی بر حذر داشت؛ سنتی که جامعه غرب آن را تجربه کرده و توصیف می کند، سنت خاصی است که تا حدودی اگر کسی آن را بررسی کند، شاید وضع مدرن را به دلیل نفس تقابل با آن معقول بیابد، یعنی معقولیت ناشی از تقابل و نه معقولیت نفس امر مدرن (که بحث خود را دارد). لذا، فراتر رفتن گفتمان سنت و مدرنیته، فراتر رفتن مدعیات طرف مدرن با شاخصه‌هایی از قبیل تقابل با سنت، امتزاج ابعاد نظری و فرایندی، معقولیت ادعایی و شعارهای اساسی آن است نه فراتر روی طرف سنت؛ شاید هیچ یک از سنت‌ها و به تبع آن سنت گرایی مجرب جامعه غربی را هیچ سنت دیگری بر نتابد، یا امکان آن هست که سنتی پیدا شود که این قوه را داشته باشد که در تقابل با شیوه فکری دیگر، معقولیت خود را حفظ کند. پس بهتر است سنت‌ها، با توجه به آموزه‌ها و روش‌های خاص خود، در منطقه فکری خود قرار داده شوند. در غیر این صورت، گفتمان یا دچار گذر روانشناختی شده و یا دچار مغالطه تعمیم بدون ملاک خواهد شد؛ یعنی در واقع گفتمان در سایه به طور مثال، نوگرایی بی بنیاد روانشناختی واقع خواهد شد و از واقعیت دو طرف، یعنی حقیقت سنت و حقیقت مدرنیته، دور می شود. در صدد آن نیستیم که اثبات کنیم سنت‌ها و تفکرات اساساً و مطلقاً نسبی‌اند در حالی که ممکن است آن‌ها تنها تعابیر مختلف یک حقیقت باشند؛ می‌خواهیم بگوییم که اگر بخواهیم به طور عام صحبت کنیم، برخی نقوص یک سنت از برخی قواعد، روی کردها، تفاسیر و روش‌های تعبیه شده در آن، بر می‌خیزند تا از اصل سنت و نیز برخی از جوانب مثبت یک شیوه فکری مانند مدرن‌گری، بر ظواهر و پدیدارهای آن مبتنی‌اند، تا مبانی بنیادین.

توافق و تغایر فرهنگ‌ها، ناظر بر تحلیلی از مبانی فکری آن‌هاست که ممکن است در حالی که در برخی ظواهر و اهداف حیات با هم مشترک هستند، در ذهنیت و هویت مطلوب انسانی، تعارض داشته باشند. شناخت مبانی فکری یک تمدن، کنار زدن پوسته به ظاهر مطلوب یا غیر مطلوب آن و کاوش در اصول فکری آن است. پایه‌های فکری، اساساً جهان بینی یک تمدن و فرهنگ هستند که مجموعه‌ای از تفکرات فلسفی شاکله آن‌ها را تشکیل می‌دهد. باورهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مذهبی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و... معمولاً مبتنی بر باورهای بنیادینی هستند که فلسفه و به تعبیری، متافیزیک حیات انسانی را تشکیل می‌دهند که خود آن‌ها و استلزامات فکری شان، گاه به طور آگاهانه مورد توجه‌اند و گاه به طور ناخودآگاه.

مدرن‌گری تلاش می‌کند استلزمات خود را (و لو به طور ناخودآگاه) بر ذهنیت و ساختارهای دیگر تلقین کند. علم باوری می‌تواند حاکم باشد و لو ساختار کلی جامعه، بر مبانی فکری این باور جاهل باشد و عقلانیت حیات را می‌توان بر ناخود آگاهی انسان جدید از معیارهای بنیادین عقلانیت بار نمود، که این مباحث بیشتر بعد جامعه‌شناختی می‌یابند.

به هر حال، هر فرهنگ را زمانی می‌شود شناخت که فلسفه آن شناخته شود. ظاهر فرهنگ ممکن است تنها مانند یک رنگ تازه‌ای باشد که بر ظاهر یک جرم پوسیده برق می‌زند یا بنای مجللی که بر پایه‌های نا استوار مبتنی است. این مبانی فلسفی است که باطن هر تمدنی است و در حقیقت، این فلسفه یک فرهنگ است که در مجموعه‌ای از هنر و ادبیات و منابع دیگر نمایانده می‌شوند. فلسفه، ناظر به حقایق عقل است که ممکن است همین حقایق به طور صور حسی و خیالی در هنر نمایانده شود، از معنا داری و پوچی گرفته تا جبر و اختیار و... مدرنیسم، برجسته‌ترین پدیده فکری قرن‌های اخیر در جامعه غربی، و امروزه رویارو با تفکرات دیگر است. شرق و سنت‌های شرقی، شاید نه آن سنت غربی را تجربه کرده باشند و نه آن تحولات بعدی را از این رو، مواجهه این دو بنیادهای فکری، یا در کل، هر سنت‌گرایی‌ای، به مجموعه‌ای از چالش‌ها و تعارضات خواهد انجامید که راه حل اساسی آن سنجش از راه شناخت مبانی است و تجربه‌های تاریخی نشان داده است که تحولات، تمدن سازند و تمدن‌ها ساختار حیات را شکل می‌دهند. اگر کسی بخواهد به نحو معقولی مدرن‌گرا یا سنت‌گرا باشد، عاقلانه آن است که آگاهانه چنین باشد، و الا کسی که دل به پدیده‌های مدرن (مانند صنعت مندی) سپرده و مدعی باشد کاری به محتوای آنها ندارد، صرفاً دچار عقب ماندگی مدرن شده است. ممکن است استلزمات یک تحول آن قدر وسیع باشد که قالب و محتوا، ذهنیت و اراده‌ها، باطن و ظاهر و حقیقت و پدیدار را ممزوج و یا جایگاه آنها را عوض کند. تنها تحول مهم نیست، بلکه ماهیت، قلمرو، ابزار، روش‌ها و اهداف آن نیز باید مورد توجه باشد.

اهمیت و ضرورت شناخت مبانی فکری تمدن جدید، بر کسی مجهول نیست. امروزه، کشورهای مدرن، شواهد عینی این تحولاتند، اما همیشه این گونه نبوده که همه به تمجید تحولات جدید پردازند یا تمام تحولات مورد تأیید باشند. در طول تاریخ جدید، همیشه واکنش‌های منفی‌ای نیز نسبت به وضع مدرن وجود داشته و دارد و پست مدرنیسم نیز ماهیت خود را از این واکنش‌های منفی می‌گیرد. نوگرایی، تفسیر جدیدی است از روی کرد انسان به خود، جهان، سرنوشت، نقش و شیوه حیات خود، و این یک جهان‌نگری کلی است. مواجهه با آن مستلزم شناخت مؤلفه‌های بنیادین و ویژگی‌های فکری آن است. تفاوت تفکر و جهان‌سنتی با مدرن،

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

تفاوت معنا داری و بی معنایی، عینیت و ذهنیت، وظیفه و نقش، و کمال و پیشرفت است و اینها مؤلفه‌های مهم یک جهان نگری می‌توانند باشند.

مدرن گرایی، روایتی از ذهنیت خاصی است که بعد از وضعیت قرون وسطا، در جامعه غربی بروز کرد. این ذهنیت، شامل تحولاتی است در حوزه‌های مختلف از قبیل، متافیزیک، معرفت شناسی، اخلاق و زیبایی شناسی، روش شناسی، ساختارهای اجتماعی و سیاسی و... که شناخت این مؤلفه‌ها، شناخت حقیقت مدرن گرایی است. در این نوشتار تلاش می‌شود تا با تحولات و مبانی فکری جامعه جدید غرب آشنا شده و مؤلفه اصلی تفکرات جدید معرفی شود. این تلاش ضمن تبیین مفاهیم، معرفی و بررسی مؤلفه‌ها صورت می‌گیرد که امید است مفید واقع گردد.

سید جلال عمادی

قم

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

بخش اول:

مقدمه (در آمادی بر وضع مدرن)

تبیین فرهنگ نامه‌ای (فنی و اصطلاحی)

(Modern, modernity, modernism, modernization)

چنان که دیده می‌شود، از خانواده "مدرن" (modern)، که خود یک وصف است، سه تعبیر ویژه دیگر در حوزه مباحث فکری و فرهنگی وجود دارد که عبارتند از: مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون. ریشه لغوی واژه modern لفظ لاتینی modernus است که خود از قید modo مشتق شده است. Modo به معنای "امروز"، "اخیراً"، "به تازگی"، و "گذشته نزدیکتر" 1 است. "مدرن" (modern) با هم گروه‌های خود در زبان‌های دیگر مانند "moderno" در ایتالیایی و "modeneuer" در هلندی، از حیث لغوی، به طور عام یعنی "جدید" و "نوین" 2.

"مدرنیته"، "مدرنیسم" و "مدرنیزاسیون" وقتی استعمال می‌گردند، دیگر تنها ابعادی از معنای فنی و لغوی "مدرن" نیستند و در حقیقت، مفهوم آن‌ها زمانی که به معنای اصطلاحی شان توجه شود، فهمیده می‌شود. نمی‌گوییم همه این واژه‌های همزاد بوده و در یک دوره خاصی یا اثر خاصی برای رساندن مفاهیم اصطلاحی خاصی استعمال شدند، بلکه دست کم می‌توان گفت از حیث مفهوم اصطلاحی‌ای که می‌یابند در یک جبهه عمل می‌کنند و نماینده شیوه فکری و عملی خاصی هستند. به طور ضمنی همه این‌ها دال بر یک دوره و یک تحول خاص هستند که معمولاً وقتی چیزی به آنها متصف شود یا در ذیل آن‌ها قرار بگیرد، آن مفهوم ضمنی مراد است. یعنی صرف معنای فنی و عامی مانند "جدید"، ملاک نیست، بلکه باید انتظار مفهومی وسیع‌تر داشت، مانند استعمال اصطلاحاتی همچون هنر جدید (modern art)، فلسفه جدید (modern philosophy)، دوره جدید (modern ages) شیوه زندگی جدید (modern way of life) و... همه این‌ها به طور ضمنی حاکی از غلبه شیوه خاصی از تفکر در دوره یا بر موضوع خاصی هستند. لذا مفهوم اصطلاحی آنها، مهم‌تر از مفهوم فنی آنهاست.

1. websters Dictionary of English

2. اندره لالاند، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، نشر فردوسی، تهران، 1377.

به طور عام، به هر حرکتی که متأثر از تحولات فکری بعد از قرون وسطا در غرب صورت پذیرفت، می توان لقب مدرن داد. گرچه وقتی مدرن وصف دوره‌ای خاص و وصفی تاریخی است، گاهی به تحول فلسفی قرن هفده و گاهی به تحولات (عمدتاً هنری) قرن نوزده و... داده می‌شود، اما از آن جا که همه این‌ها در بستر تحول جدید فکری در غرب صورت گرفته اند، ذیل یک مفهوم عام تری از "جدید" (مدرن) مطرحند که معمولاً وصف یک نگرش است و لذا می‌توان بحث از مدرن گرایی را شامل بحث از گرایش جدید بعد از قرون وسطا، از رنسانس به بعد، گرفت، یعنی شامل همه آن چه که تمدن جدید غرب را ساختند.

تعریف مدرنیته امر آسانی نیست. معمولاً از «تجدد» به عنوان معادل فارسی آن استفاده می‌شود. عموماً از جوانب مختلف به این اصطلاح پرداخته می‌شود؛ به طور نمونه گاهی جامعه شناختی و گاهی فلسفی. اما از بررسی مفهومی و بررسی عوامل، ویژگی‌ها و تحولاتی که در دوره‌های متصف به مدرن روی دادند، شاید بتوان معنای عامی از آن به دست آورد. به طور عام، می‌شود گفت مدرنیته یعنی «به شیوه مدرن بودن» یا چنان که در لغت نامه وبستر آمده است، یعنی «وضعیت مدرن بودن».³

می توان گفت تعاریفی که تخصصاً ارائه می‌شوند توصیفی از این وضعیت هستند. [مثلاً] آنتونی گیدنز در یک تعریف ابتدایی مدرنیته را از این گونه معرفی کرده است: «مدرنیته به شیوه زندگی اجتماعی و تشکیلات و سازمانهای اجتماعی‌ای اشاره دارد که از حوالی قرن هفدهم به این طرف در اروپا ظاهر شد و به تدریج دامنه نفوذ آن کم و بیش در سایر نقاط جهان بسط یافت.»⁴ این معرفی که در یک قالب جامعه شناختی صورت می‌گیرد، در حقیقت توصیف تحولات اجتماعی (سازمانی و نهادی‌ای) است که در وضعیت جدیدی که برای حیات انسان رخ داد، بروز کرده اند، یعنی وضعیت مدرن بودن با وضعیت جدید حیات اجتماعی انسان غربی مساوی شد. اما عجلتاً باید گفت وضعیت مدرن بنیادی‌تر از صرف تحول نهادی است. ضمن این که قرن هفده نیز بخشی از وضع پیش آمده مدرن است، منتهی، به تعبیر قاصر نگارنده، وضع مدرن مدون.

به هر حال، وضع مدرن مصادف است با ظهور فکر و ذهنیت خاص و مدرن گرایی آن دسته از مبانی فکری و اندیشه‌هایی است که وضع مدرن بودن را حمایت می‌کنند. در مجموع و به طور اختصار، «مدرن یعنی آن چه

3. *Websters Dic. of English*, "the state of being modern".

4. به نقل از: گروه نویسندگان، فرهنگ واژه‌ها، صفحه 508.

جدید است، مدرنیته یعنی خود تجدد، مدرنیسم یعنی تجدد گرایی و مدرنیزاسیون یعنی رغبت یا اجبار به مدرن شدن / سازی». 5

تحلیل وضع مدرن

بررسی تاریخی مفهوم مدرن نیز کمی دشوار است؛ چون این اصطلاح در هر دوره یا اثر خاصی، مفهومی مضیق یا موسّع تری می‌یافت. «مفهوم مدرن تاکنون مراحل مختلفی را از سر گذارنده است؛ از جمله در خلال قرن پانزدهم، مقارن با دوره رنسانس، مدرن نقطه مقابل «وسطا» با مفهوم «باستان» هم آغوش بود. «6 نیز گفته شده است که رومیان سده پنجم، برای باورهایی که در تقابل با باورهای هنجار شده جامعه بودند، لفظ «moderni» را در برابر واژه «antiqui» به کار می‌بردند. 7 زیگمون باومن با نسبت دادن واژه مدرن به قرن هفدهم، معتقد بود که از قرن پانزدهم به این سو مورد استفاده بود.

هرچه از زمان که می‌گذشت مفهوم مدرن، مفهومی وسیع تری پیدا می‌کرد که این را از تحولات به وجود آمده می‌یافت. گفته شده که اصطلاح مدرنیته اولین بار در آثار ژان ژاک روسو در قرن هجدهم به کار رفت. 8 نیز شارل بودلر (67-1821) در اثر خود «نقاش زندگی مدرن» (1863) که در باب کنستانتین گای (c.guys) نوشته است، از این واژه استفاده نمود. وی در این اثر، که منظر ناخوشایند زندگی مدرن (شهری) در چشم این هنرمند را نشان داده و انسان جدید را یک پرسه زن صرف می‌داند، می‌گوید: «... مطمئن باشید این مرد آن گونه که من او را تصویر کرده ام - ... - هدفی عالی تر از هدف یک پرسه زن صرف دارد، هدفی کلی تر، چیزی سوای لذت فرار اوضاع و احوال. او در جستجوی آن کیفیتی است که باید به من اجازه دهید آن را مدرنیته بنامم. » 9 این استعمالها ممکن است به قصد مفهومی خاص (اجتماعی یا هنری یا...) صورت گرفته باشند که البته همه تابعی از وضع مدرن جهان غرب هستند.

5. غلامرضا اعوانی، مجله سروش اندیشه، شماره 34.

6. گروهی از نویسندگان، فرهنگ واژه ها، صفحه 507.

7. بابک احمدی، معمای مدرنیته، صفحه 3.

8. گروهی از نویسندگان، فرهنگ واژه ها، صفحه 508.

9. برداشت از: «شارل بودلر، "نقاش زندگی مدرن"، ترجمه مهتاب بلوکی، دراز مدرنیسم تاپست مدرنیسم، لارنس کهن، ویراسته عبدالکریم رشیدیان،

نشرنی، تهران، 1381، ص 147 - 139.

مدرن، با یک نگاه به حیات این اصطلاح در جامعه فکری و فرهنگی، «گاه وصف یک دوره است، گاه وصف یک نگرش و گاه وصف یک فرایند. آن جا که وصف یک دوران است، یک قسیم قطعی دارد که آن «غیر مدرن» است که شامل دو مفهوم قدیم (tradition) و بعد از مدرن (post – modern) می شود.» بررسی هر یک از این مفاهیم، بررسی ویژگی های یک دوران، یک فکر غالب و جریانات حاکم بر جامعه انسانی در حوزه های مختلف است. اما هر چه باشد تقابل این ها نیز یک ارتباط است و بررسی هر یک مستلزم بررسی دیگری است. انتقاعی قاطع این سه دوره را از هم جدا نمی کند و معمولاً حوادث تاریخی و فکری اساس کار تقسیم بندی است.

هر حرکت و پدیده ای در جامعه انسانی، مبتنی بر بنیادی فکری است و اندیشه، مهم ترین عنصر فرهنگ هاست. حیات انسانی هرگز از اندیشه ها خالی نبوده و تفاوت عمده دوره های فکری فرهنگی، تفاوت وسعت و پایه های اندیشه ها در آن هاست. در حقیقت، تمایز قشرهای فرهنگی بشر، تمایز نگرش ها و تبیینی است که انسان فرهنگی، از خود، جهان پیرامون، سرنوشت و غیره دارد. به هر حال، "مدرن" وقتی وصف یک اندیشه باشد، مدرنیسم را شکل داده و آن گاه که وصف یک فرایند باشد، مدرنیزاسیون از آن حاصل می شود. به طور تاریخی، به چند دوره از تاریخ بعد از قرون وسطا در غرب "مدرن" اطلاق شده است. برخی ظهور فلسفه قرن هفدهم (به ویژه فلسفه دکارت) را مدرن می دانند، برخی روشنگری قرن هجدهم را و برخی ظهور مکاتب (عمدتاً هنری) قرن نوزدهم را. اما اجمالاً به نظر می رسد که حق آن است که دوره مدرن با رنسانس آغاز می شود؛ زیرا پدیده هایی که بعدها بروز کرد، اموری هستند که در وضع جدید متفاوت با قبل روی داده اند. روحيات اصلی نقد و تقابل حاصل نگرش های عصر نوزایی است و این بستر را برای ظهور امور بعدی آماده می کرد.

بررسی تاریخی مفهوم مدرن هرچه باشد، شکی نیست که در دایره تحولاتی است که در دنیای غرب و در زمانی خاص رخ داده و ادامه یافتند. این تحولات معلول عناصر خاصی است که شناخت آن ها برای فهم محتوای تحولات لازم اند. شاخص ترین ویژگی وضع مدرن، "تقابل" است و از آن جا که بخشی از مفهوم مدرن، تقابل با گذشته و سنت است و به تعبیر دقیق تر، مدرن گرایی در برابر سنت گرایی، می ایستد، فهم طرف دیگر قضیه لازم به نظر می آید.

گرچه گاهی تلاش می شود مدرنیته، در جهت داعیه جهان شمولی، مستقل مطرح باشد، اما حقیقت تاریخی آن و پایه های مؤکد آن، نشان می دهد که بخشی از مفهوم خود را از ماهیت سلبی و تقابلی دارد و عقلانیتی را از

طریق نفی عناصر گذشته و ابراز تقابل، کسب می‌کند. یعنی اگر یک طرف قضیه آن است که مدرن، «جدید بودن» و... است، در طرف دیگر، به تعبیر کانولی، «مدرنیته خود را در تقابل دوره‌ای تعریف می‌کند که «عقلانی نیستند»، «تولیدی نیستند»، «مدنیت ندارند»، «دموکراتیک نیستند»، «متساهل نیستند» و «توسعه یافته فنی نیستند». 10 در حقیقت، «سستی نبودن» جزیی از مفهوم مدرنیته است. سنت به دلیل آن که فاقد عناصری است که انسان مدرن آن را شاخصه عقلانیت می‌داند، مردود و قابل ستیز است. مدرنیته از لحاظ تاریخی به دوره‌ای اطلاق می‌شود که در اروپا با رنسانس آغاز می‌شود و از لحاظ فکری عبارت است از روی کردهایی که در برابر سنت گرایی می‌ایستد. سنت، ساختار ثابت فرهنگی در طول زمان است و سنت گرایی پایبندی به اصول ثابت در طول زمان که از گذشته مانده‌اند. در نظر طرفداران مدرن، جریان مدرنیته، «برآیند مثبت ضعف‌هایی است که «سنت» [مفروضی] با خود داشته است.» ذات مدرنیته را تحولاتی شکل می‌دهد که چهره فکری فرهنگی و بعد، اجتماعی و سیاسی دنیای غرب را به گونه‌ای دگرگون ساخت که گاهی برخی به وضوح از تقابل این دو دوارن، با تعبیر تقابل دوران رکود و تاریکی و عقب ماندگی با دوره پیشرفت و روشنی و پویایی، یاد می‌کنند. بدین لحاظ، زمانی که از وضع مدرن صحبت می‌کنیم، در حقیقت از یک انقلاب سخن می‌گوییم؛ زیرا حتی محتوای تمدن گذشته را عوض کرد آن قدر که «پیروزی خرد انسانی بر باور سستی» یا جایگزینی عقلانیت با افسون‌ها دانسته شد.

به طور کل با مدرنیته و مدرنیسم به دو گونه برخورد می‌شود: 1) برخورد جامعه شناختی و 2) برخورد فلسفی. روی کردهای جامعه شناختی، به مدرنیته به عنوان یک ساختار می‌نگرد که در قالب نهادها، سازمان‌ها، کیفیت حیات اجتماعی بشر و ارتباطات بشری، تبلور عینی پیدا کرده‌اند. تلاش اندیشمندان از این دست آن بود که «استلزامات عصر مدرن را برای زندگی انسان‌ها روشن سازند و سعی کردند در این راه، ویژگی‌های جامعه مدرن، زندگی مدرن (شهری) و نظام صنعتی را تبیین کنند. 11

گرچه برخی جامعه شناسان دیدگاه خوشبینانه نسبت به مدرنیته و تحولات آن دارند، برخی نیز آن را مفید نمی‌دانند. «جان اف. راندال بعد از مفهوم مشترک دانستن «سوژه خود تصریح‌گر» به عنوان خاستگاه مدرنیته نزد اندیشمندانی همچون کانت، هگل و مارکس، می‌گوید که تلاش آنان در قبال اصلاح گری، نوزایی و روشنگری

10 Connolly, w. , *Political Theory and Modernity*, Basil Blackwell, 1988, p.1-2.

11. مجله سروش اندیشه، ش 34، صفحه 246.

و تکمیل این سه عنصر در جهت تکمیل تمدن غرب بوده است، در حالی که باومن نتیجه این تلاش‌ها را چیزی جز ابهامات و دوگانگی و مضامین متضاد نمی‌داند. کانولی نیز در کتاب *نظریه سیاسی و مدرنیته*، مدرنیته را با تمام ضعف‌هایش، فرایند مفیدی می‌داند و آن را محصول شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... خاصی می‌نگرد. وی با تقسیم دوره‌ها به ما قبل مدرن (pre - modern)، مدرنیته ابتدایی (late - modern)، مدرنیته پیشرفته (high - modern) و پسا مدرنیته (post - modern)، می‌گوید که دوره اول، دوره رکود، دوره دوم و سوم، دوران دستاوردها و دوره چهارم، دوران بازگشت و گذشته نگری است.¹² از نظر گیدنز، مدرنیته به شیوه و مناسبات مختلف حیات اجتماعی یا سازمان‌های اجتماعی اشاره دارد. او می‌گوید این عناصر از حوالی قرن هفده در اروپا ظاهر شدند. دورکیم آن را «پیامد تقسیم کار» دانسته و وبر آن را «فرایند تعمیم یافته و همگانی عقلانی شدن و زیمل آن را «شکل عینیت یافته فرهنگ مدرن».¹³ نزد هگل و طرفداران او نیز مدرنیته تمایز نهادهای اجتماعی است که قبلاً با هم متحد بوده‌اند و هابرماس طی ارائه نظریه نظام‌های اجتماعی مدرن، آن را تمایز نهادی و فرهنگی می‌داند.¹⁴

اما به نظر می‌رسد توصیفات جامعه شناختی از مدرنیته، توصیف پیامدهای وضع مدرن برای جامعه غربی باشند. در حقیقت جامعه شناسان، استلزامات جهان نگری جدید و نتایج تغییرات فکری جدید انسان غرب را بر ساختارها، نقش‌ها و نهادهای جامعه جدید، تبیین می‌کنند. اوضاع اجتماعی جوامع ناشی از تغییر اراده‌ها در آن‌هاست و اراده‌ها، تحت نفوذ باورها و احساسات افراد جامعه است. بنیادی‌تر از پدیدارهای اجتماعی، اراده‌ها و بنیادی‌تر از اراده‌ها، باورها هستند. بررسی‌های دقیق‌تر شاید بتواند نشان دهد که وضع مدرن عمیق‌تر از صرف تحولات نهادی است و نمی‌توان آن را صرفاً در قالب یک حادثه تاریخی (زمان مند و مکان مند) که در زمان خاص و مکان خاص رخ داده‌اند، تحلیل کرد.

مسئله مهم در این مباحث این است که مدرنیته را اولاً و بالذات باید وصف چه چیزی بدانیم. «موجودی که به مدرن و متجدد بودن متصف می‌شود، اولاً و بالذات فرد انسانی است».¹⁵ و به اعتبار افرادی که در یک جامعه یا دوره‌ها به سر می‌برند، جوامع یا دوره‌ها به مدرن بودن متصف می‌شوند. همه جلوه‌های حیات بشری

12. برداشتی از: گروهی از نویسندگان، *مدرنیته و مدرنیسم*، ترجمه حسینعلی نودری، انتشارات نقش جهان، تهران، 1379.

13 گروه نویسندگان، *فرهنگ واژه‌ها*، ص 9-508.

14 گروه نویسندگان، *جامعه سنتی، جامعه مدرن*، ترجمه منصور انصاری، ص 20-15.

15 مجموعه سخنرانی‌ها در باب سنت گرای، تجدد گرای، پساتجدد گرای، (جلسه دوم) مصطفی ملکیان، دانشگاه صنعتی شریف، 1378.

در درون یک تمدن و فرهنگ تغییر و رشد می‌کنند و این فکرهای بنیادین و جهان‌نگری‌ها هستند که تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بر آن‌ها استوارند و وقتی عوض شوند، آن‌ها نیز عوض می‌شوند.

به دلیل مرکزیت اندیشه بشری در هر نوع تحولات است که اندیشمندان، مدرنیته را تحول در آگاهی بشر می‌دانند. درک مدرنیته در تغییرات به وجود آمده در آگاهی است و مدرنیته ارج گذاری نوعی آگاهی و روی‌کرد است و در حقیقت سخن بود لر که مدرنیته را «امرگذرا» می‌داند، دال بر این تغییر (آگاهی) است. 16 ماهیت مدرنیته در حقیقت یک پدیده فلسفی است و با شناخت نگرش فلسفی آن، می‌توان آن را درک کرد. 17

گرچه مظاهر نگرش‌ها مدرن خود را در مجموعه‌ای از پدیده‌های هنری، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، نشان می‌دهد، اما سنگ بنای آنها در تمدن، روی‌کردهای فلسفی اند؛ نگرش مدرن (مدرنیسم)، آیین‌های است که انسان جدید، چهره فلسفی خود را در آن می‌بیند، یعنی آن چه را که چه بودن او را برای چگونه بودن او بر می‌تابد، چنان که انسان سنتی، آیین سنتی داشت؛ شاید لب آن چهره این بود که انسان سنتی خود را «جزیی از عالم، پرتوی از حقیقت مطلق، سربازی در تاریخ و تحت مشیتی خارجی»، می‌دید، در حالی که انسان جدید خود را آزاد و تحت اراده خود. و این نگرش فلسفی و پایه یک جهان بینی (از جمله انسان‌نگری) است و این‌ها ملاک‌هایی را برای تمایزات و تحولات بیرونی، نهادی، روشی و... به دست می‌دهند.

به هر حال، «شاخص‌ترین مباحث مدرن در حوزه اندیشه است و «مدرن» اساساً، ناظر به تغییر «روی‌کرد» است.» 18 جهان مدرن یعنی جهانی که در آن انسان آگاهی جدیدی را برای خود شکل می‌دهد. در این که این آگاهی چه نقشی داشته و آن را ایفا می‌کند، تفاوت دیدگاه‌ها با توجه به نوع تحلیل از وضع مدرن وجود دارد. به طور نمونه، کسانی که تقابل با سنت را اصل مدرنیته دانسته و اساساً مدرنیته را در این قالب تبیین می‌کنند، نقش این آگاهی را شناخت بنیان‌های سنتی در زندگی نو و رفع آن‌ها، می‌دانند. شارل بودلر در اثر پیش گفته، یعنی *نقاش زندگی مدرن*، مدرنیته را این گونه بیان می‌کند که یعنی: «درک این واقعیت که چیزهایی از زندگی و باور کهنه در زندگی نو باقی است و ما باید با آن‌ها مقابله کنیم.» 19

16 جان لچت، *پنجاه متفکر بزرگ معاصر*، ترجمه محسن حکیمی، ص 297، انتشارات خجسته، تهران، 1378.

17 گروه نویسندگان *جامعه سنتی جامعه مدرن*، ترجمه منصور انصاری، انتشارات نقش جهان، تهران، 1381.

18 شارل بودلر، *نقاش زندگی مدرن*، به نقل از: بابک احمدی، *معنای مدرنیته*، ص 9-10، نشر مرکز، تهران، 1377.

19. همان.

فرد مدرن یعنی کسی که در طول زندگی نو، با باورهای کهنه در حال مقابله است. و البته از نظر بودلر چون آن کهنه‌ها خود را در مظاهر نو پیچیده‌اند و شناخت آن‌ها مشکل است، فرد پرسه زن در جامعه مدرن نمی تواند چنان کاری کند و فرد مدّ نظر تنها فردی است که در حاشیه جامعه مدرن زندگی کند. اما چنان که اشاره شد، جامعه مدرن، ساخته انسان مدرن است و انسان مدرن تابع نگرش جدید خود. نگرش جدید (فلسفی) و نقشی که آگاهی جدید داشته و ایفا می‌کند، از مبانی معرفتی خاصی در مدرنیته بر می‌خیزد، یعنی در حقیقت، مدرنیته با یک «انسان نگری و نگاه جدید انسان به خود آغاز می‌شود.»

به همین خاطر، هر نوع پرداختن به مدرنیته، متفرع بر سنجش اساس معرفتی انسان مدرن، یعنی عقل و کفایت آن، است. گویی افتخار او، کفایت مستقل عقل اوست و با تفسیر جدیدی از آن، نو می‌شود و این تازگی را به همه حوزه‌ها می‌کشاند. از این حیث، «مدرن، وصف روی‌کردی است درباب [منبع] و روش رسیدن به یک معنا، معرفت و نگرش [و ورش]، در جهت تبیین یک حقیقت، حادثه، حالت و...» انسان جدید آن منبع را خود، با توجه کفایت عقلی، می‌داند. از همین تفسیر از خود است که تقابل با گذشته بر می‌خیزد. اگر مهم ترین بخش‌های حیات بشری، یعنی حقوق و اخلاق، در دید مدرن یعنی جدایی از قواعد استوار بر سنت‌های ثابت (از جمله منابع مقدس) و تکیه بر قواعد انسانی زندگی روزمره، بی شک، این از باور به کفایت عقل انسانی در شناخت درستی مبتنی است.

بدین لحاظ، مدرنیته عبارت است از یک ذهنیت، ذهنیتی خود بنیاد، در برابر ذهنیت سنتی. بررسی زمینه‌های بروز چنین ذهنیتی، نشان می‌دهد که این ذهنیت اصرار دارد که در برابر سنت و سنت‌گرایی قرار گیرد و این از آن حیث است که این ذهنیت، «سنت» را یک «بحران» دانسته و در پی راه حل است. سنت در این جا اختصاصاً سنت فلسفی - دینی (و اجتماعی) قرون وسطایی است که بر دوره حکومت هزار ساله سنت مسیحی بر جامعه غربی دلالت دارد. از آن جا که مدرنیته بخشی از عقلانیت ادعایی خود را از تقابل با سنت می‌گیرد، شناخت اجمالی آن سنت نیز لازم به نظر می‌رسد.

ریشه یابی تحلیلی

به طور عمده، معمولاً در بررسی عوامل بروز و ظهور تفکر و جامعه مدرن، از عناصر و عواملی همچون تفکر رنسانسی، روشنگری، پیشرفت‌های علمی و صنعتی و... نام برده می‌شود. اما به جز این امور به نظر

می‌رسد مسئله دیگر و مهمی وجود دارد که می‌توان آن را ناشی از همان به اصطلاح بحران سنت زاده دانست. وضعیت سنتی، شرایطی را به وجود آورد که تحولاتی را ناگزیز می‌ساخت. آن مسئله مورد نظر تقاضای جامعه غربی است. این نکته نیز از آن جهت مهم به نظر می‌آید که ارتباطی با مسائل دیگری پیدا می‌کند؛ به طور نمونه، این مسئله که آیا تحولاتی که در جامعه جدید روی داد، نمی‌توانست اصلاحاتی در درون سنت باشد و اگر سنت به گونه دیگری عمل می‌کرد، آیا تحولات وضع دیگری نمی‌داشت.

به هر حال، شرایط سنتی، تقاضای تحولات خاصی را بر تابانندند. این که نوع این تحول، چه باشد، بستگی دارد به همان شرایط موجود و قلمرو نگرش سنتی. عواملی چون انسان‌مداری، اصلاح‌گری، روشن‌گری، توسعه علمی و...، به یکباره حاصل نشدند. مدت‌ها رفتار فرهنگی و اجتماعی کلیسا به علاوه ضعف‌های فکری سنت مسیحی، عملکرد اهل کلیسا، نظام مدرسی و غیره، روحیات نقدی‌ای را برانگیختند که گاهی در خود اهل کلیسا بروز می‌کرد. سپس سلسله از اوضاع، تقاضایی برای تحول را به وجود آوردند که در دوره جدید رشد یافتند. آن اوضاع در فضای تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، فلسفی و اخلاقی قرون وسطا قابل بررسی است.

شاید بررسی تقاضا و مقتضیات جامعه جدید، بررسی یک مسئله اجتماعی (جامعه‌شناختی) باشد اما این یک واقعیت بود که مشکلات علمی، فلسفی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دوره وسطا، مشکلات عمدتاً فکری و اجتماعی را ایجاد می‌کردند و حداقل این روحیه را موجب شدند که باید تحولی صورت بگیرد. کوچک‌ترین و اولین حرکتی که بر اساس برنامه خاصی هم نبود، حرکت‌های اومانیستی (انسان‌گرایانه) بود، آن هم با شاخصه بازگشت به ادبیات و هنر باستان که شروع یک تحول فکری در ابتدای عصر نوزایی قلمداد می‌شد، و البته به تدریج بازگشتی به فلسفه باستان و احیاء آثار افلاطونی، در این زمینه‌ها، باکار کسانی همچون پترارک، اراسموس، پیکو میراندولا، فیسینو و...، شیوع تفکر اصلاح دینی را نیز نباید از یاد برد.

احتمالاً ابتدایی‌ترین تاثیر آن‌ها، تاثیر اجتماعی و روانشناختی آن بر عامه و جامعه بود و عجالتاً باید گفت قوی‌ترین عنصر سنت مسیحی، عنصر مرجعیت بود که آن تحولات آن را نشانه می‌رفتند و این از ابهت و اعتبار دین و عناصر آن کاست. نوع واکنش‌هایی اولیه، به خصوص ادبی، هم بیشتر بر اساس تغییر اسلوب و قواعد ادبی و تفسیری بود که متون حتی مقدس کلیسا از فقدان اسالیب روشن‌مند و فصیح، رنج می‌برد و بدین لحاظ عده‌ای حتی تغییر متن مقدس و متون تعلیمی را به سبک ادبیات قدیم (وگرچه غیر دینی) مانند ادبیات هومر یا نشر سیسرو، خواستار شدند. اما گرچه کار با قالب‌ها و اسلوب شروع می‌شود، به تحول در محتوا و جان مایه می‌رسد.

تمام این تحولات و دگرگونی‌های بعدی، و این که چرا در جامعه غربی، چنین تقاضاهایی بروز کرد، به دلیل همان رکوردهایی بود که به جامعه سنتی و قرون وسطایی و در تعبیری کلی تر، به سنت گرایی، نسبت داده می‌شود، یعنی به دلیل آن چه که برخی همچون پترارک با استناد به آن‌ها، قرون وسطا را عصر تاریکی یا رکود نامیده‌اند. اولین ثمره چنین تحولاتی، بالا رفتن روحیه نقدی بود. این نقدها در ابتدا قالبی و بعد، محتوایی، فلسفی و علمی شدند. جامعه کلیسایی چاره‌ای نداشت جز پافشاری بر آموزه‌های خود، زیرا متوجه تحول محتوایی شده بود. ضمن این که مسائل اجتماعی هم به این تحولات کمک کردند، چه وضعیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی‌ای که از مشکل امپراطوری‌ها و حکومت‌ها (و رابطه آن‌ها با نهاد کلیسا) به وجود آمدند، یا روحیات اجتماعی‌ای که از آموزه تحقیر انسان مسیحی بروز کردند، یا نزاع‌های دینی و بعدها اختلافات مذهبی (کاتولیکی لاتینی با پروتستانی ژرمنی)، یا دیده شدن کشفیات تازه علمی و صنعتی و توافق آن‌ها (در برخی موارد) بر مدعیات دینی (که به طور روانی روحیه علم پرستانه به وجود می‌آوردند) یا تجربیات اجتماعی جدیدی که در آشنایی با جوامع دیگر به دست می‌آمدند و....

می‌توان گفت بزرگترین عامل بروز و پذیرش تحولات، نبود روحیه تحول در اهل کلیسا بود (که گاه با دلایلی بر اساس آموزه‌های دینی قرین می‌شد) و نبود قواعد تحول در سنت، روش و فلسفه‌ای که مسیحت با خود داشت. حفظ سنت مسیحی در اندیشه اهل کلیسا، حفظ صورت سنت بود، در حالی که تحولات راه خود را در سیرت و جان مایه و محتوای فرهنگ‌ها و سنت‌ها، باز می‌کنند. برای آنان تقابل با یک پدیده، روبرو شدن با آن نبود، بلکه پشت کردن به آن بود. لذا، جامعه تشنه اصل تحول بود؛ یعنی آن قدر جامعه از جمود رنج می‌برد که تقاضای خود تحول، بدون فهم این که چه چیزهای قرار است متحول شود، اهمیت داشت.

وجود چنین تقاضایی و شیوع روحیه نقد و بروز تفکرات اصلاحی و عوامل دیگر، دوشادوش هم، تحول را به سمت تقابل پیش بردند. در حقیقت، عنصر فکری، فرهنگی و فلسفی و علمی جدید، جایی می‌نشست که عناصر سنتی خالی گذاشتند. به همین دلیل این روحیه به وجود آمد که دستاوردهای جدید (به ویژه علم) می‌تواند جای سنت را بگیرد.

این که این تحول به نحو جامعی همه قلمروها و عناصر را در بر می‌گرفت و ابعاد اجتماعی، اخلاقی، سیاسی، فلسفی و علمی داشت، به دلیل آن بود که آن سنت، یک نهاد کامل و جامع بود که براساس مرجعیت در همه حوزه‌های حیات بشری دخالت می‌کرد، نهادی که نقش‌های علمی (وبه نظر مدرن‌ها ضد علمی)، اجتماعی سیاسی و فلسفی را با تکیه بر سنت دینی خود و تلفیق آن با فلسفه کلاسیک سازگار و اصرار بر آموزه‌های خود،

یکجا ایفا می‌کرد (بدون این که ابزار لازم را داشته باشد). لذا در بررسی عوامل تحولات مدرن، با جنبه‌هایی روبرویم که هر یک عامل عمده و مستقلی است و شاید به همین دلیل است که برخی ماهیت این تحولات را عمدتاً دینی، برخی جامعه‌شناختی و برخی فلسفی می‌دانند. از آن جا که این نهاد نقش خود را در یک نظام الهیاتی تعریف می‌کرد، هر واکنش نسبت به آن خدشه در الهیات آن بود. و وقتی زیرنهادی از آن (مانند نهاد علمی) در مواجهه با دستاوردهای روشمند علمی (طبیعی) قرار می‌گرفت که خود را مستقل از روش الهیاتی می‌دانست، در مجموع، نهاد ضد علمی تلقی می‌شد و در برابر علم قرار می‌گرفت.

اگر در مواردی، از وضع مدرن به دلایلی همچون تغییر غیر عقلانیت (افسون) با عقلانیت تمجید می‌شود (علی‌رغم بدبینی‌هایی هم که به آن نسبت داده می‌شود)، شاید این تمجیدات از یک جهت میل به درستی داشته باشد. احتمالاً اگر هر کسی با وضعیت انسان در قرون وسطا روبرو می‌شد، حالاتی بحرانی را استبطا می‌کرد که در آن انسان، به گل مانده یا مرده است و لازم است پویا و سرزنده شود. پس تمجیدات، قبل از هر چیزی، تفسیر رضایت‌بخشی از یک امر هستند و آن صرف واکنش به «بحران» است. در این راه، انسان غربی از عصر نسبی طلایی (باستان) شروع و به عصر طلایی کامل امیدوار شد. پس، عقلانیت اولیه انسان جدید، آگاهی او به وضع و واکنش در برابر آن بود. اگر سنتی، تحول را برنتابد و قواعد تحول را در خود نپروراند، تحول آن را پس می‌زند؛ تحول یا باید از دلی برون آید و یا دست ردی خواهد شد بر سینه سنت بحران آفرین.

این که جامعه غربی چگونه متوجه تحول شد و به چه امیدی دست به تحول زد، مباحثی است که عناصری همچون بازگشت به منابع باستان، آشنایی با دستاوردهای علمی و فلسفی جوامع دیگر (مانند اسلام طی دوره‌های حاکمیت اسلام بر سر زمین‌های اروپایی، جنگ‌های صلیبی، معاملات بازرگانی، ترجمه آثار اندیشمندان مسلمان، مدنیت اسلامی و...)، اختلافات درون سنتی، نظریه‌های جدید علمی و غیره را، مطرح می‌سازد.

توجه انسان جدید غرب به سرنوشتی بهتر و آینده‌ای معقول تر، با یک میل به «گذشته تر» همراه شد؛ شاید انسان جدید سرخود را برگرداند که ببیند چه باری بردوش می‌کشد، پشت سرخود تجربه‌ای یافت، تجربه‌ای انسانی تر و آزادانه تر. تمایل به آن باعث شد که بار خود را بر زمین بگذارد و آسمان را با زمین معامله کند. البته این تمایل امر عجیبی نبود. مظاهر هنر و اندیشه باستان به وفور در فرهنگ قرون وسطایی وجود دارند. بسیاری از منابع و اسلوب‌ها بوده‌اند که سرمایه کار تعلیمی و فکری سنت وسطا بودند. جلوه‌های معماری یونانی رومی بر دیوار بناها خود نمایی می‌کرد. الهیات مسیحی از فلسفه ارسطویی و افلاطونی تغذیه می‌شد.

علاوه بر این ها، آن منابع در زمینه‌های خود بسیار غنی بوده‌اند. گذشته از این، به ویژه در اوایل دوره جدید و در میان اندیشمندان دینی‌ای که تمایل به تفکر انسان‌گرایانه داشتند (نظیر پیکو میراندولا) و دیگر دسته ایتالیایی ها، این تفکر مقبول بود که حقیقت را می‌توان از روحانی کلیسا شنید یا از عالم باستان، عیسی یا از افلاطون؛ در حقیقت، آن‌ها قائل به تعمیم پیام حقیقت بوده‌اند.

این عوامل، نگاه پیروان را از تمرکز بر مرجعیت انحصاری بر می‌گرداند. اگر کسی می‌گفت که با توجه به نقش انسانی بیشتر فرهنگ باستان، بهتر است به زمینه‌های انسانی‌تر حیات، باتکیه بر قابلیت‌های انسان، فکر کنیم، شاید اندیشمند مسیحی چیزی نداشت تا در پاسخ بگوید مگر اصرار بر آموزه‌های خود (به ویژه در باب حقارت انسان) یا آن که به فکر اصلاح می‌افتاد و یا منتظر انقلاب می‌بود، که اصلاح آن هم به نفع انقلاب تمام شد. باستان، آن قدر آزادانه تر، انسانی‌تر و بدین لحاظ، مطلوب‌تر بود که اسلوب ادبی آن، ملاک اصلاح ادبی متون (حتی مقدس) باشد و تفسیر و تبیین و فلسفه ورزی آن، مایه نظر ورزی عالمان در تبیین آموزه‌های دینی، تاجایی که اندیشمندان آن، مبانی فلسفه باستان را عامل تحکیم دین بدانند. باستان انسانی‌تر، آزاد تر، بی طرف تر، آگاهانه تر، نسبی تر، مستقل تر، طبیعی‌تر و... است و اگر بخواهیم در سنت اجرا کنیم، سنت، انسان مدارانه‌تر و سکولاری‌تر است، از حوزه علم و نظر ورزی علمی خارج شده، آگاهی مفروض را به آگاهی تاریخی انسان می‌دهد، از مطلق‌گویی بری می‌شود، الهیات طبیعی‌تر (معقول‌تر و عینی‌تر!) دارد و وقتی به تدریج از حوزه معرفت بشری خارج شود، کم‌ترین ارتباط را با حیات علمی انسان دارد. بدین سان، از دل تحول، تقابلی کامل به وجود آمده و سکان هدایت را به دست می‌گیرد.

دوره جدید به نوعی می‌خواهد به تحول خود معقولیت و مقبولیت ببخشد و تمجیدات از دوره مدرن، به دلیل تلاشی است که در این راستا صورت پذیرفت. پایبندی به نقد، تلاش برای اصلاح، تاکید بر علم و روش علمی، دل سپردن به دستاوردهای حیات طبیعی، تشکیل الهیات طبیعی‌تر، تأسیس اخلاق مستقل، استقلال نهادها، تخصصی شدن نقش ها، بی طرفی عقیده ها، هم‌آرایی عادلانه‌تر سطوح طبقاتی، تکامل همزمان فرهنگ و اجتماع، توزیع منابع زیبایی، تأسیس مدنیت و دموکراسی، تشکیل حیات لیبرال، توفیق عقل انتقادی و ابزاری بر عقل فرا طبیعی و... از جمله این تلاش‌ها برای معقولیت هستند.

در هر صورت، عصر جدید که با رنسانس (و حتی کمی قبل) آغاز می‌شود، عصر جوشش از درون بود و به تعبیری، عصر نظرات جدید و بدین سان، دنیای جدید؛ دنیای تازه است و هم دنیای تازه ها، که از آگاهی تاریخی انسان در حال، بر می‌خیزد.

جامعه غربی، دگرگونی وسیع و پیچیده‌ای را از سرگذراند تا ذهنیتی جدید شکل گیرد. این که می‌گوییم جامعه غربی، به دلیل آن است که مدرنیته قبل از آن که یک معادله فکری جهانی باشد، یک تحول درون اجتماعی بود، که تاحدی هر گونه بررسی از جنبه‌های مدرنیته، هم بستگی به بررسی وضع مقابل آن در جامعه غربی، یعنی اوضاع قرون وسطا، دارد. انسان در حال نو شدن، انسان پایان دوره وسطا با حاکمیت سنت کلیسایی است، که اینک می‌خواهد «پلی بین آگاهی و تاریخ» بزند. آن اوضاع چنان است که انسان غربی به جای آن که بخواهد از آن بگذرد، بر آن پلی می‌زند میان باستان افتخار آمیز و دوره جدید طلایی. تقاضای تحول چنان بود که یک چرخش روشی در یک حوزه فرهنگی، یعنی انسان‌گرایی ابتدایی، که «قبل از هر چیز یک تغییر نگرش ادبی با توجه به غنای ادبیات کلاسیک بود که اتفاقاً ابتدا توسط عده‌ای علمای دینی مورد توجه قرار گرفت»²⁰، نقطه چرخش بنیادی و کلی در جامعه غربی شد که طی آن جهان بینی جدید شکل گرفت.

تقاضای غربی نشان از یک گذشته طولانی‌ای دارد که یا ناخوشایند است یا ترجیح داده می‌شود نا خوشایند معرفی شود. آن گذشته، قرون وسطا است.

قرون وسطا

اگر به آینه توجه شود، یک طرف آن تیره و طرف دیگر شفاف است تا انسان خود را در آن ببیند؛ نزاع سنت و تجدد، نزاع بر سر این است که کدام یک طرف تیره باشد. انسان مدرن ترجیح می‌دهد که آن طرف، سنت باشد.

قرون وسطا (middle/medieval ages)، که بعضاً از آن به عنوان «عصر تاریکی» یاد می‌شود، به دوران تقریباً طولانی هزار ساله‌ای اشاره دارد که با فروپاشی امپراتوری روم غربی در قرن چهارم یا پنجم (م) آغاز و تا قرن چهاردهم (یعنی شروع عصر رنسانس) ادامه می‌یابد. منظور از ادامه، حاکمیت مطلق است و الّا حتی سال‌ها بعد نیز رواج نسبی داشت. لذا، برجسته‌ترین ویژگی این قرون، حاکمیت مسیحیت در آن است. کلیسا هر چند گفته می‌شود که در آن دوران وارث مسیحیت تحریف شده‌ای بود، اما همیشه بر نشر معارف خود اصرار داشت و گرچه اهل دانش آن به تعلیم غیر عقلانی ملتزم نبودند، ولی به خاطر قدرت حاکم بودن آن، به خصوص با مسیحی شدن امپراتورها و مستحکم شدن مرجعیت کلیسا، کسی چندان به مخالفت با آن بر نمی‌خاست.

20. آلیستر مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، نشر مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم، 1382.

ظلمت این عصر را البته نمی توان در ابتدا و منحصرأً به این سنت نسبت داد؛ مسیحیت شاید مانند سنت‌های دیگر یک حادثه فرهنگی و فکری تاریخی است که گرچه آموزه‌ها و تفکرات به خصوصی دارد، اما در ابتدا طی یک نظام، به طوری که بعدها پیدا کرده یا به سنت‌های فلسفی و غیر فلسفی نسبت داده می‌شود، ارائه نشد. فروپاشی امپراتوری با تلی از مشکلات اجتماعی و اقتصادی و هرج و مرج‌های فرهنگی همراه بوده و جامعه آن عصر مملو از نابسامانی‌ها و شرایطی همچون وجود نژادها، نزاع‌های داخلی، منازعات قدرت و... بود. پاگرفتن و بسط خود مسیحیت در جامعه‌ای که دچار رکود بود، به کندی صورت می‌گرفت و تکرار می‌کنیم که در چنین وضعیتی حتی خود سنت مسیحی، نظامی نبود که خود را بخواهد جایگزین نظام‌های دیگر کند و جامعه را از رکود خارج کند. بسط مسیحیت بیشتر به خاطر آن بود که جامعه، با چنان وضعیتی که داشت، آن را راه حلی می‌دید. اما، وقتی مسیحیت به طور نسبی پاگرفت و خود را به عنوان نظام معرفی کرد، ضعف‌هایی هم با خود داشت.

شاید مهم ترین ضعف آن این بود که مسیحیت با توجه به آموزه‌های خود، چندان توجهی به توسعه همگانی نداشت و رکودها در جنبه‌های مختلف (به ویژه اموری که به حیات دنیوی مربوط بوده‌اند) از جمله اقتصادی، باقی ماندند. و از آن جا که در این دوران و بعد، کلیسا نظام حاکم خود را می‌دید، به فکر توسعه سازمانی و توسعه نهاد کلیسا افتاد و در این راه از دینمداری عامه و آموزه‌های دینی نیز بهره برد. عدم توجه به توسعه‌های علمی و فکری، تعصب نهادینه شده مذهبی، وضعیت بد اقتصادی و غیره، از جمله مشکلات کلیسا بودند. پس به طور کل قرون وسطا (به عنوان دوران رکود، عقب ماندگی، مشکلات و نابسامانی‌ها) با مسیحیت شروع نمی‌شود، بلکه مسیحیت با آن شروع و با آن ادامه می‌یابد. این که چرا مسیحیت به آن وضع ادامه داد تا حدی بحث جدا داشته و شاید مربوط به ماهیت آموزه‌های مسیحی در باب دنیا و انسان و شیوه‌های عملی اهل کلیسا می‌باشد.

در طول زمان، عناصر ناخوشایندی وجود داشتند که دامنگیر مسیحیت بوده و از همان زوایا، مسیحیت خدشه دید و شاید انتقاد برخی اندیشمندان حتی دینی، ناظر بر رفع مشکلات از این دست و دیگر ضعف‌های روشی و نظری بود. مهم ترین عناصر ناخوشایند گریبانگیر مسیحیت، عبارت بودند از: (1) عدم ارائه برنامه‌های عملی خاص برای زندگی از طرف اربابان کلیسا (به ویژه بعد از مشکلاتی که امپراتوری‌ها به وجود آوردند و وضع نابسامانی فرهنگی و اجتماعی‌ای که نتیجه شورش بربرها بود) و (2) فقدان اصول نظری و عقلی برای عقاید و مخالفت شدید با اهل نظر (به ویژه علمی).

پیامد مشکل اول (نبود برنامه عملی مناسب)، بی اعتمادی مردم به شریعت به عنوان روشی مناسب برای کسب حیات سعادت آمیز را در پی داشت. از یک سو، شریعت خود را به عنوان تنها راه رسیدن به سعادت و زندگی هدفدار معرفی کرده و از طرفی، هر کسی به وضوح، فقدان برنامه مناسب در این راستا را مشاهده می کرد و اگر برنامه ای بود و شریعتی ارائه می شد، همان بود که همراه با تحجر و تعصب از سوی اهل کلیسا اعمال می شد. علاوه بر این، آن‌ها برخی از آموزه‌های دینی، مانند بهشت و جهنم، آمرزش، اعمال دفن و... را مال التجاره قرار داده بودند. بدین ترتیب نوع رابطه شریعت و مردم تغییر کرد و به ویژه آن که هر چه وضع اقتصادی مردم بدتر می شد رابطه آن‌ها با کلیسا و اهل آن، کمتر می شد.

مشکل دوم (فقدان اصول نظری و فکری)، که بسیار مهم‌تر به نظر می‌رسد، ناتوانی کلیسا را (و در حقیقت دین را آن گونه که اهل کلیسا ارائه کردند) برای تبیین حوادث و حقایق هستی، نشان می‌داد. این امر به همراه مخالفت با نتایج علمی و فکری دیگر، مشکل را دو چندان می‌کرد؛ این مسئله به وجود آمد که چرا از یک سو کلیسا با نتایج علمی مخالفت و از سویی هیچ تبیینی از هستی ارائه نمی‌کند، به خصوص آن که برخی نظریات علمی تعیبه شده، ضد علمی به نظر می‌آیند. در ارائه نظریه هم کلیسا تکیه بر آثار قدیمی کرده بود که قبل از هر چیز مربوط به دوران الحاد (غیر مسیحی) بودند، که واکنش‌های داخلی را نیز در برداشت، ضمن این که همان مبانی نیز مورد نقد بوده‌اند. در کنار این‌ها مشکلات روشی‌ای وجود داشت که به حوزه تعلیم و تربیت، زبان و عملکرد اخلاقی برخی اهالی کلیسا، به خصوص آنان که بیشتر در میان مردم بوده‌اند، مربوط می‌شد.

آموزه‌های دینی منبع و مشی کلی نظریه‌پردازی‌ها در دوران وسطا بود. دین مسیحی آموزه‌های خاصی در باب جهان و انسان داشت. جهان به طور کل به عنوان مخلوق الهی مطرح است که خداوند آن را از عدم خلق نموده است، یعنی خلق چیزی که سابقه ندارد (creatio ex nihilo (creation out of nothing)). انسان خلق شد، در وجه کمال خود و در مقامی برتر و بهشتی، تا مظهر کامل الهی باشد. اما انسان در اثر غرور، عصیان کرد و از آن مقام تنزل یافت و به بلای گناه جبلی و دنیا گرفتار آمد. خداوند با لطفی که از طریق مسیح روا داشت، راه نجات و سعادت را برای آن‌ها فراهم ساخت. تمام تلاش انسان در این دنیا باید معطوف به اطاعت از خدا باشد تا در آخرت به رستگاری مورد نظر برسد و به ملکوت آسمان‌ها راه یابد و در حقیقت به لطف الهی، به اصل خود، یعنی آن مقام الهی، بازگردد. نقصان همیشگی انسان مجال رستگاری کامل در دنیا را به او نمی‌دهد، بلکه در آخرت به آن می‌رسد.

تاریخ نگری مسیحت مبتنی بر سرنوشت مفروض و مقدر انسان است که کتاب مقدس بر آن دلالت دارد. به تعبیر استیس²¹، کل تاریخ جهان در آن نوعی درام دینی است که سه اساس دارد: هبوط آدم، تجسم پسر خدا در مسیح (و تصلیب او) و روز داوری. بدین سان، تاریخ، حقیقت مشخصی است که به سمت کمال پیش می‌رود و این کمال ناشی از غایت‌اعلایی است که جهان به سمت آن در حرکت است.

برنامه حیاتی سنت مسیحی برای نجات، همان است که در متون مقدس و تفسیر رسولان و اکابر کلیسا آمده است. جمع کردن لب همه آموزه مسیح کار دشواری است، اما بزرگان مسیحی همیشه تلاش کردند، تا فرمولی را به عنوان خلاصه آموزه مسیح ارائه دهند تا سر مشق انسان‌ها باشد. یکی از معروفترین فرمول آموزه که «جوهره مسیحیت» خوانده می‌شود، سه عنصری است که پولس رسول به آن اشاره می‌کند. وی می‌گوید: «در یک کلام، سه چیز است که همیشه باقی می‌ماند: ایمان (faith)، امید (hope) و محبت (love)، بالاتر از همه در این میان، «محبت» است.»²²(1cor.13:13)

فعالیت کلیسا بیشتر متمرکز بر امور اجتماعی بود. چنان که اشاره شد، چندان برنامه‌ای برای توسعه (به ویژه دنیوی) نداشت. با توجه به آموزه این سنت در باب انسان، وظایف او، دنیا و رستگاری (اخروی)، انسان وسطایی از نظر آنان نیازی به توسعه علم و صنعت ندارد، و چیزی معتبر است که در خدمت دین باشد. پیش از هر چیز، کلیسا به تسهیل و رتق و فتق امور دینی و عبادی می‌پرداخت و از آن جا که تا حدودی متکی بر اعانه مردم بود، راه‌هایی را برای این کار پیمود. اصل، در رفتار دینی، انجام مراسم و مناسک بود، نه تشکیل دستگاہی معرفت بخش. نظام آموزش آن هم، که تعداد زیادی مدارس دینی بودند، چندان تمایلی به علوم نداشتند جز آن چه که از دین یا به نوعی در خدمت دین باشد. پاپ یا سراسقف، مقام و مرجع معتبر تبیینات (و حتی تعیین منابع و اسلوب آموزشی) بود. سازمان کلیسا به جهت تشکیل جامعه مسیحی (Christian community) احداث شد که در آن رهبران دینی، هدایت مراسم‌ها را به عهده داشتند. البته بنای مجلل کلیساها نیز احتمالاً دلیل دیگری نیز داشت و آن شبیه سازی ملکوت آسمان‌ها در زمین بود که مؤمنین واقعی به آن راه می‌یابند.

21. ولترتی. استیس، دین و نگرش‌های نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، ص 24.

22. pelikan, J., "Christianity", in *Ency. of Religion*, M., Eliade., Vol.3, p. 35 Mcmillan CO. New York, 1987.

تمام آموزه‌ها حول نجات انسان دور می‌زند. نجات انسان بر پنج عنصر متکی است: 1) نهاده آلوده انسان (به عنوان عامل رنج) 2) فیض و لطف الهی از طریق مسیح و تصلیب فدیة وار او، 3) ایمان و شریعت مسیح به عنوان تنها راه نجات، 4) قیام مسیح در آخر الزمان و 5) رستگاری در آخرت.

عقیده مسیحی مبتنی بر ایمان اوست تا عقل. به تعبیری، مسیحیت یک حادثه فکری تاریخی است که، گرچه دارای آموزه‌هایی است که رنگ مابعدالطبیعی دارند به این معنا که مجموعه‌ای از عناصر فرا طبیعی، فرا تجربی و متعالی (transendant) را بر می‌تابند، اما، فلسفه‌ای در کنار فلسفه‌هایی همچون ارسطویی یا افلاطونی نیست، بلکه مجموعه‌ای از آموزه‌های انکشافی (revelatory) است که بر ایمان (faith) پیرو خود مبتنی است. در نقلی از قدیس آتانازیا (athanasi) که آن را «حکم آتانازی» خواندند، وی می‌گوید: «هر کس بخواهد نجات یابد باید، قبل از هر چیز، ایمان کاتولیکی داشته باشد.»²³

شاید بتوان ایمان را به معانی مختلفی گرفت؛ مانند: پایبندی به الوهیت (به خاطر لطف قبلی که خدا به جهان داشت)، اطمینان به محبت و حقانیت الهی، اعتماد به مسیح (به عنوان منبع خیر و نجات)، تعهد به نظرات و اعمالی که در کلام الهی آمده است و... به هر حال، ایمان از یک توجه درونی و از یک دعوت و اعتماد، بر می‌خیزد. و البته اگر حوزه عقل و ایمان جدا می‌شود به این دلیل نیست که لزوماً بین آن‌ها تعارض است؛ ممکن است اهل ایمان، برای عناصر ایمانی خود توجیهی داشته باشد. اما اصل برای دین‌داری، عقل ورزی انسانی نیست، بلکه ایمان و پایبندی است؛ یعنی برای آن که ایمان داشت، لازم نیست مانند فلسفه‌ها، سلسله‌ای از مفاهیم و صورت‌های انتزاعی، صورت بندی کرد.

«نخستین وجه ممیزه قرون وسطا در فرایند تاریخ، تغییر هنجارهای اخلاقی است که شکل جزمی و نو آیینی به خود می‌گیرد؛ دولت و کلیسای دارای سازمان عالی دولتی و فرادولتی، پایبندی جمعیت به هنجارهای مقرر را تضمین می‌کردند... زمان تساهل نبود و در برخی اوقات ابراز عقاید مغایر با آیین رسمی برابر با مرگ بود... علوم تجربی از ادامه حیات ایستاد و الاهیات، فلسفه را خارج کرد و مذهب در هر جا که مسلط می‌شد هنجارهای خاص اخلاقی و ذهنی آن را تحت تأثیر قرار می‌داد.»²⁴

23. ibid.

1. ایگور ام. دیاکونوف، گذرگاههای تاریخ، ترجمه مهدی حقیقت خواه، ص 110-109.

«در تفکر قرون وسطا، خدا عالی ترین مرتبه از سلسله مراتب وجود بود و انسان مرکز عالم خلق. طبیعت تابع و طفیل وجود بشر بود. نقش سایر موجودات که در این سلسله فروترند، عمدتاً با نقشی که در برآوردن اهداف و آمال انسان داشتند، بر آورد می‌شد؛ چرا که جهان برای خدمت به او آفریده شد. طبیعت، صحنه نمایشی بود بین خدا و انسان. تاریخ جهان در پرتو تبعیت آن از طرح ازلی خداوندی، تفهیم می‌شد و به دوره‌های مختلف آن در این پنج کلمه اشاره شد: آفرینش، میثاق، مسیح، کلیسا، کمال. نمایش کیهانی، بر محور بخشایشگری خدا دور می‌زند و عملی که برای رستگاری انسان گنهکار انجام می‌دهد، یعنی تجسد عیسی و مرگ فدیه وار او. هدف انسان پیوستن به خداست و رستگاری او به این است که غایات خویش را با اراده و فرمان خدا منطبق سازد. انسان یک بدن فانی دارد و یک روح جاوید موجود عاقل و مختاری که وظیفه و وفای به عهدش، اطاعت از اراده خدا و پیروی از عقل است. هر چیز دیگری باید با معنا یا اهمیتی که در این سلوک انسان، یا با نقش و غایتی که در طرح ازلی خدا دارد (و سر انجام بازگشت به اوست)، سنجیده شود...؛ هر چیزی جایگاه، اعتبار و نقش خاص خود را دارد و مقرر است در طلب غایت قصوای خویش باشد. علم، کیهانشناسی، تاریخ و الهیات، همه، از منشأ واحدی صادر و به معنای واحدی ناظر هستند. و این تصویری موجز از جهان‌بینی قرون وسطا است...»²⁵

در باب تفکر فلسفی و کلامی قرون وسطا، مجال بحث مستقل مورد نیاز است. اندیشمندان مسیحی در فلسفه در حقیقت، پیرو اسلاف فیلسوف یونانی هستند، اما آشنایی آن‌ها با فلسفه در ابتدا بسیار محدود بود و مدت‌ها آنان منابع معدودی از آثار باستان را در اختیار داشتند. شاخص ترین حرکت فکری این دوره‌های اولیه با آثار و تفکرات کسانی چون بوئیوس و آگوستین قدیس آغاز می‌شود و قبل از آن‌ها حضور و عملکرد مسیحی بیشتر اجتماعی است. افکار فلسفی آگوستین نیز تا حدودی مبتنی بر فلسفه‌های قبل است و در حقیقت، او فلسفه‌ای اشراقی را ارائه می‌کند؛ شاید آن صور مثالی افلاطونی، در آگوستین صور کلی در علم خدا هستند که باید اشراق شوند. آگوستین جامعه فکری وسطایی را با افلاطون گری آشنا ساخت و نظریات فلسفی نو افلاطونی مسیحی شده‌ او و فلسفه‌ورزی او در حوزه دین به زبان لاتین، در جامعه لاتینی زبان تاثیر عمده‌ای بر تفکرات داشت.

25. باکمی تصرف: ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص 26.

به تدریج با آشنایی جامعه فکری وسطایی با منابع جدید فلسفی، به ویژه ارسطویی، این نوع فلسفه نیز رونق یافت. آثار فیلسوفان غیر مسیحی، از جمله مسلمان، «جامعه فکری آن دوره را با ارسطو محوری جدید روبرو ساخت و در حقیقت، غرب این دوره و بعد، از این طریق با فلسفه واقعی ارسطویی آشنا شد» و فلسفه و طبیعیات ارسطو، تفکر غالب آن جامعه فکری شد.

شاخصه تفکر این دوره ها، رابطه نزدیک دین و فلسفه است. به نحوی پیش فرض، همه نظریه پردازی‌ها حول حقایق دینی صورت می‌گرفت. بیشترین تاثیر فکری را در این دوره مسیحیت بر جریان تفکر فلسفی نهاد و بخشی عظیمی از موضوعات مورد بحث در آن، موضوعات مطروحه در آن سنت بودند و بدین لحاظ، بزرگترین اندیشمندان این عصر، بیشتر متکلم و متاله هستند تا فیلسوف مستقلی مانند فیلسوفان یونانی. گرچه برخی اندیشمندان به فلسفه و مسائل فلسفی پرداخته‌اند و در زمینه دین فلسفه پردازی کردند، اما دغدغه اصلی همه در این دوره دین بود و فلسفه در خدمت کلام بود، حتی زمانی که فیلسوفی به استناد یک مبحث فلسفی ارسطویی (مانند بحث جوهر) با آموزه‌ای (مانند تثلیث) مخالفت می‌کند و در ظاهر عقل را مقدم بر دین می‌گیرد، دغدغه دینی دارد و حداقل هدف او در این کار معقولیت بخشی مفروض به آموزه هاست. البته باید گفت در باب نوع و میزان رابطه دین و فلسفه همیشه اختلاف نظر وجود داشت، اما به هر حال رابطه نزدیکی که بین آن‌ها (به ویژه با فلسفه ارسطویی) ایجاد شد، گاه نقد یک نظر فلسفی، نقد یک مبنای دینی تلقی می‌شد. معمولاً دفاع یا مخالفت با فلسفه در طی دوره وسطا همیشه وجود داشت.

«در این که حاصل تلاش فکری این سنت الهیات (کلام) (theology) گفته شود یا فلسفه، برخی ترجیح می‌دادند اسم فلسفه باقی بماند، چون به طور کل، با ورود فلسفه (یونانی) به درون سنت دینی مخالف بودند و تاکید آن‌ها بر بقای نام فلسفه، نوعی توجه نقدی بود تا بگویند که این دو (دین و فلسفه) ربطی به هم ندارند. آن‌ها هم که مدافع بودند، عده‌ای مانند آکویناس، فلسفه در خدمت دین را می‌پذیرفتند و تلاش آن‌ها، تحکیم مبنای دین توسط فلسفه بود. عده‌ای هم عقل و فلسفه را در حوزه دین تعطیل می‌دانستند.»

رونق بازار علمی از قرن دهم و یازدهم به بعد است. تعداد مدارس بیشتر شد و نظریه پردازی‌ها توسعه یافت. برخی مدرسه‌های ویژه‌ای تشکیل دادند و مباحث وسیع‌تری را مورد بحث قرار دادند. با تجمع و تمرکز برخی مدارس در یک محل دانشگاه‌ها (به ویژه حوالی قرن دوازدهم و سیزدهم) تشکیل شد که حوزه مباحث فلسفی و علمی را به طور تخصصی‌تر بسط دادند. متفکرین بزرگی (همچون آکویناس، اسکوتیوس، بناونتوره و...) در آن مراکز تدریس می‌کردند. شیوه مدرسی آموزش معمولاً بر اساس تعیین متن خاص بود. اسکولاستیک،

مشتق از اسکولا، به معنی مدرسه بود. روش فلسفی قرون وسطا عبارت بود از ابتدا بر تشریح متون معتبر خاص و تأمل در موضوعات (الهی) آن. برنامه‌های آموزشی و منابع هم بیشتر به دست سراسقف‌ها صورت می‌گرفت. زبان لاتینی که آثار کلاسیک و باستانی هم به آن زبان وجود داشت، تنها زبان رسمی بود. آثاری همچون نثر سیسرو، سنکا و... هم به این زبان وجود داشت که بعدها جامعه از طریق آن‌ها، با افکار و فرهنگ این منابع آشنا شد.

به طور کل، جهان‌شناسی و در حقیقت، وجود‌شناسی واقعیت در قرون وسطا، بیشتر بر اساس تقسیم واقعیت به جوهر و عرض و تبیین علل مادی، صوری، فاعلی و غایی است (و تا حدودی بر تبیین سطوح واقعیت، یعنی ماده (زمانمند و مکانمند)، روح (غیر مکانمند) و خدا (نه زمانمند و نه مکانمند)، مانند نظر آگوستین، که همه این سطوح خیرند). انسان حقیقتی مادی و صوری است که دارای ویژگی غیر مادی نفس برای تشکیل «موجود عاقل» است. معرفت‌فرایندی است مبتنی بر قوه عقلانی انسانی که حاصل شهود مستقیم عقلانی ذوات مستقل غیر قابل تغییر (به مدد اشراق الهی (به ویژه در نظر آگوستین) است و در عالم طبیعی، از طریق انتزاع مفاهیم کلی از جزئیات به ادراک حسی در آمده، است. اخلاق قرون وسطا، اخلاقی دینی - فلسفی و واقع‌گرایانه، فضیلت محور و سعادت محور است که بر اساس خیر موجود در عالم تبیین و فضایل (با دخالت فضایل دینی) به عنوان معیارهای حیات اخلاقی تبیین می‌شوند.

این اخلاق مبتنی بر عقیده به وجود نظم احسن و اخلاقی جهان است؛ همه چیز نیکو و خیر آفریده شده که به سمت خیر اعلی در کارند. تبیین فلسفی آن بر اساس فلسفه‌های یونانی است که برای سازگاری با سنت مسیحی، تعدیل یافته‌اند. این اخلاق مبتنی بر نگرش عینی‌گرایانه نسبت به ارزش، تفسیر سعادت‌گرایانه از خیر انسان و توجه به فضیلت به عنوان محور سنجش‌های اخلاقی، است. بر اساس عقیده به خیر مابعدالطبیعی نهاده شده در عالم، بین وجود و خیر، رابطه عینی و نزدیک وجود دارد. اشیا، از آن جا که موجودند، خیرند. هدف، خیر غایی انسان و هدف زندگی اخلاقی او، سعادت و کمال است که این سعادت از طریق زندگی اخلاقی همراه با فیض الهی حاصل می‌آید، به واسطه ایمان، امید، احسان (و ارزش‌های الهی دیگر) که لیستی از فضایل اضافه شده به فهرست فضایل اخلاق باستان مانند عدالت و شکیبایی و... است. مباحث مربوط دیگر در دایره همین اصول مشترک صورت می‌گیرد؛ مانند بحث از نوع وحدت با خدا، رابطه فضایل با هدف غایی، مسئله معیار خوبی و بدی اعمال (امراهی یا غیره).

فلسفه طبیعی قرون وسطا تلفیقی از دو دیدگاه است: دیدگاه فلسفی و طبیعیات ارسطو (و تا حدی افلاطون) و دیدگاه کتاب مقدس در باب طبیعت، خلقت و... بدین لحاظ، در باب ماهیت جهان، موجودات و قوانین حاکمه، کیهان شناسی نظری صرف صورت پذیرفت. طبیعت، واقعیت مادی هدفمندی است که طبق نظامی عقلانی همراه با قوانین به خصوص که قابل فهم انسان نیز هست، خلق شده و در یک سلسله مراتب وجودی (که طبیعت پایین ترین سطح آن است) به مراتب عالی تر وجود و در نهایت به خدا می رسیم. احتمالاً آن محرک بلا تحرک ارسطو در این سنت، آن خدای خیراعلایی است که غایت همه چیز است. البته نباید آموزه‌هایی هم چون خلق از عدم، خلق شش روزه عالم و منشأ جهان و غیره را که در متون مقدس قطعی‌اند، در این سنت فلسفی دینی، نادیده گرفت.

به طور کل مسیحیت یک جهان بینی خاص بود که هم از طریق فلسفه موجود (و نه آن که خود فلسفه مستقلی باشد) و هم از طریق مسایل غیر فلسفی (ودینی)، بر تفکر و فرهنگ قرون وسطا تأثیر گذاشت. به هر حال سنت مسیحی آموزه‌ای خام نبود، بلکه مملو از حقایق و موضوعاتی بود که به راحتی می توانستند موضوع یک بحث فلسفی باشند. «از نظر برخی اندیشمندان بزرگ مسیحی، دین مکمل فلسفه بود و با ساختار و روشی که به آن می دهد، آن را از حالت الحاد خارج می سازد، و از آن طرف، فلسفه هم پایه تحکیم دین است. این رابطه اکمال و تکمیل بین دین و فلسفه است که در فلسفه به جستجوی فهمی از حقیقت کمک کار است و در خود فهم و شهود حقیقت، مایه تحکیم دین می باشد.»

شاید به طور موجز بتوان سنت فلسفی دینی قرون وسطایی را این گونه تلخیص کرد: خدا، به عنوان خالق، غایه الغایات و خیر اعلی؛ جهان، مظهر اراده، خیر و نظم الهی، عقلانی و اخلاقی؛ وجود نظام عینی اخلاقی عالم، و فضایل، به عنوان معیارهای سنجش اخلاقی (و تا حدی اراده الهی، مایه عینیت ارزش‌های اخلاقی)؛ انسان موجودی عاقل و دارای شرافت، متشکل از بدن (فانی) و نفس (جاوید)؛ طبیعت (مظهر نظام عقلانی و خیر محور) قابل فهم برای انسان؛ عقل و حس و انکشاف به عنوان منابع شناخت؛ امکان شناخت از ما بعدالطبیعه؛ معرفت به عنوان شهود عقلانی حقایق؛ وجود اصول ثابت و پیشینی برای معارف؛ سنت مسیحی به عنوان تنها راه نجات (از طریق ایمان)؛ رابطه نزدیک دین و فلسفه (ایمان و عقل، و بیشتر تقدم ایمان بر عقل)؛ نظام مدرسی، شیوه مطلوب آموزشی؛ مرجعیت به عنوان تنها منبع معتبر معرفت و عمل دینی؛ نظام اجتماعی مسیحی (کلیسا محور، آیین محور، غیر متساهل، جامع اداره دینی، سیاسی، اجتماعی و...، معنویت گرا و آخرت گرا) به عنوان نظام مطلوب اجتماعی.

طبقات دگرگونی در جامعه غربی

در این بخش وارد سلسله دگرگونی‌هایی خواهیم شد که جامعه غربی به خود دید و منجر به پاگیری وضع مدرن شد. به طور کلی، در بررسی دوره‌های مدرن و سنتی، سه طبقه از دگرگونی‌ها قابل ملاحظه‌اند که عبارتند از: (1) تحول، (2) تحویل و (3) تقابل. هر یک از این سه ممکن است مرتبط با یکدیگر باشد، اما به دلیل برجستگی نوع دگرگونی در آن‌ها در کنار هم دسته‌بندی شده‌اند. تحول را می‌توان ناظر به همه جوانب دانست. تحویل را می‌توان در بعد نظری فرهنگ غربی مطرح ساخت و تقابل را نیز به عنوان پیامد دگرگونی‌های دو نوع گذشته و ویژگی وضع جدید در نظر گرفت.

تحول

در باب مجموعه تحولی که روی دادند و برخی پایه تحولات بعدی در دوره مدرن بوده‌اند، مجال بحث فراوان و مستقلی نیاز است. عوامل پدید آمدن و پیامد احتمالی هر نوع تحولی، هم علی‌حده قابل بررسی است، هم در ارتباط با تحولات دیگر و هم در ارتباط با پیامدی که مجموع آن تحولات به بار آوردند. این تحولات، به طور عام، دسته‌ای از دگرگونی‌های فلسفی و الهیاتی، علمی - صنعتی، اجتماعی - سیاسی، و غیره‌اند که در درون جامعه فکری و اجتماعی غرب روی دادند. شروع این تحولات به ویژه از دوره دوم هزاره وسطاست، البته آن تحولات تأثیر گذار، در این دوره به گونه‌ای جزئی و درون سنتی بوده و بعد، به نحو شایع روی دادند. تمام این دگرگونی‌ها متشکل‌اند از برخی رویکردها، عملکردها و پیامدها.

هنگام ظهور دوره وسطا دو امر وجود دارد: یکی مسئله امپراطوری و وضع سیاسی روم، که چندان مورد نظر نیست؛ جز این که با وضعیتی که پیدا کردند مانند جنگ‌ها و شورش‌ها و تقسیم بندی امپراطوری‌ها و وضعیت نابسامان ناشی از آن‌ها، بستری نامناسب برای ظهور هر نظام اجتماعی بودند، چه رسد برای رواج سنتی که چندان نظام جا افتاده‌ای نبود. (شاید یکی از جنبه‌های مثبت سنت مسیحی (که از این حیث مشترک با سنت‌های دیگر است) این بود که نوعی وحدت فکری و عملی در میان قشرها ایجاد می‌کرد. ضمن این که رفتار و طریقه عملی روحانیان مسیحی که به تزهّد و عدم اعتنا به دنیا میل داشت، نیز نوعی مایه جلب نظر عامه‌ای بود که در وضع نابسامانی به سر می‌بردند). امر دوم آن است که طبق گواهی تاریخ، قبل از دوره وسطا، در حوزه تفکر، تاریخ و پشته‌ای از فلسفه ورزی‌های مختلف وجود دارد که به عنوان مکاتب فلسفی (و تا حدودی برخی مکاتب عملی) سر برآوردند، ادامه یافتند یا نتوانسته‌اند ادامه یابند، اما قابل طرح بودند.

به طور کل، دو فلسفه رایج، حاکم بر این دوره‌ها بود و بیشتر مباحث دیگر حول همین فلسفه‌ها (به نحو پذیرش یا مخالفت) دور می‌زد. و آن فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی بود. در برابر این فلسفه‌ها معمولاً تفکرات شککرا، اتمیست و حسگرا قرار داشتند. نوع اندیشه ورزی در این فلسفه‌ها، خردورزی آزاد عقلی است که در آن اصول معرفتی و منطقی عامی عنوان شده و در خدمت عقلورزی انسان قرار می‌گیرند. فلسفه‌ها با توجه به اصول معرفتی خود، جهت خود را می‌پیمایند. جز فلسفه ورزی، دغدغه خاص دیگری وجود ندارد، مگر در میان مکاتب عملی، که انگیزه‌های عملی در فلسفه ایجاد شده و به زندگی عملی مرتبط می‌شود. آن‌جا که فیلسوفان آثاری در سیاست و پژوهش اجتماعی و غیره ارائه می‌کنند، همه آن‌ها، نتایج فلسفه آن‌هاست. به دلیل یکجانبگی فلسفه‌ها و عدم دغدغه‌های دیگر، می‌توان شاهد فلسفه‌های حتی صد در صد مقابل هم بود. نیز، فلسفه‌ها خود را مجبور به تلفیق با امری غیر فلسفی نمی‌بینند. طبیعت و فراطبیعت نگری آن‌ها بر اساس اصول عقل طبیعی و مبانی فلسفی‌شان است. از حیث اجتماعی، اندیشمندان، نظریه پرداز می‌کنند و امپراتوری‌ها، حکومت. اجتماع، بیش و پیش از آن که تحت نفوذ حکمت‌ها و نظریه‌ها باشد، تابع شرایط سیاسی و اجتماعی خود است.

مسیحیت وقتی وارد صحنه شد که تحولاتی خاص پیامدهای خود را ایجاد کرده بودند. سنت مسیحی، فلسفه نبود که خود را در میان انبوه دیدگاه‌ها رها کند، بلکه یک مکتب فکری عملی بود که آموزه خود را به زندگی عمومی، آینده و سعادت، تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان و نگرش‌ها و باورها مرتبط می‌کرد، سنتی با تفکرات و دستورالعمل‌های خاص و درکل، شیوه زندگی خاص. شرایط موجود، شرایط مطلوبی نبود، چون همه را دچار مشکل می‌ساخت و نشان از نابسامانی اجتماعی می‌داد، اما زمینه‌های مطلوبی داشت. آموزه‌های بنیادین مسیحیت در باب انسان و دنیا و مسئله سعادت و نجات، تحمل زندگی نابسامان را بیشتر می‌کرد. اما این‌ها مربوط به دوره‌های اولیه است و مشکلات آن طبیعی به نظر می‌رسد.

تحول اجتماعی سیاسی

بخشی از تحولات رخ داده در دوره وسطا، تحولات اجتماعی - سیاسی‌اند. ابعادی از این تحولات به تفکرات سنت مسیحی باز می‌گشت. مثلاً باورهای این سنت در باب بی‌ارزشی زندگی دنیوی و اهمیت معنویت، باعث عدم پیشرفت‌های حیات دنیوی و بدین لحاظ باقی ماندن مشکلات عمدتاً اقتصادی و اجتماعی می‌شد. اما بخشی از تحولات به طور مستقل تأثیر داشتند؛ مانند رابطه کلیسا و امپراتوریها، آشنایی با جوامع دیگر (از جمله

اسلامی)، جنگ‌های صلیبی و... با رواج مسیحیت، طولی نکشید که این سنت به دربارها راه یافت، به ویژه زمانی که امپراتوری‌هایی همچون قسطنطین و دیگران مسیحیت را، احتمالاً به دلایلی سیاسی، به رسمیت شناختند. شاید اولین دلیل آن این بود که امپراتورها از این طریق یکپارچگی و وحدت جدیدی میان اقشار برای غلبه بر مشکلات خود ایجاد می‌کردند. و نیز با رواج مسیحیت، تابع حکومت ساختن توده‌ها آسان تر بود. با اختلافات سیاسی و منازعات قدرت و تقسیم بندی سرزمین‌ها و حکومت‌ها، اگر یک امپراتوری می‌توانست عامل وحدت مهمی پیدا کند که آن‌ها را به مرتبط سازد، کار بزرگی بود. و این امتیازی برای مسیحیت در برابر قدرت‌ها بود. اما به تدریج این رابطه‌ها باقی نماند و تقابلاتی بین پاپ‌ها و حکام پدیدار شد. معمولاً حکام در شرایط نیاز، متوسل به پاپ‌ها و کلیسا می‌شدند. به تدریج، وضع، به ویژه با اختلاف نظرهای مذهبی و مخالفت برخی با مرجعیت و...، به کلی برگشت و حتی پاپ‌ها دست نشانده حکام شدند.

کلیسا مشکلات اجتماعی زیادی داشت از جمله وجود فرقه‌های مختلف، وجود افراد نالایق بر مسند پاپی (مخصوصاً وقتی مناصب کلیسا پاداشی بود برای خوش خدمتی به پادشاهان)، فتوای شدن، جدایی کلیسا (به ویژه در بیزانس) از پادشاهی و نزاع بر سر کسب قدرت (که ابتدا پاپ قدرت را در اختیار گرفت و بعد این امپراتورها بودند که پاپ‌ها را عزل و نصب می‌کردند، مانند دستگیری بونیلاس هشتم توسط فیلیپ چهاردهم)، تفتیش عقاید و مقابله با علما و... 26.

رویارویی و آشنایی با جوامع دیگر که مهم‌ترین آن اسلام و مسلمین بود، از جمله تحولات اجتماعی آن دوران است. اسلام دینی بود با مدعیات و روش‌های جدید که به سرعت پیشرفت می‌کرد. با ورود اسلام (به ویژه از طریق اسپانیا)، مردم سنت جدیدی می‌دیدند که گرچه دینی بود، اما روش‌های متفاوتی داشت. مسلمین بعد از فتوح سرزمین‌ها، رفتار مداراگرانه‌ای با مردم بومی (از قبیل مالیات سنگین نیستن، قلع و قمع نکردن مخالفین، آزاد گذاشتن در عقاید و مناسک) داشتند. لذا کمتر با مخالفت عمومی رو به رو بودند و به تعبیر ویل دورانت، «حتی به شادی پذیرفته می‌شدند.»²⁷ با فتح اسپانیا هم قضیه از همین قرار بود؛ ملایمت در رفتار، نیستن مالیات سنگین تازه و آزادی دادن به مردم، از جمله عوامل مهم محبوبیت مسلمین فاتح در نزد مردم آن سرزمین، به عقیده ویل دورانت²⁸ بود. تأثیر اسلام بر فرهنگ و تمدن غرب تنها در شیوه رفتار نبود، بلکه

26. برداشت از: عزت الله نوذری، *اروپای قرون وسطا*، ص 199-197.

27. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج 4، ص 360.

28. همان، *اسلام در اسپانیا*، ص 372.

می‌رفت تا تحولی شگرف و به تعبیر مونتگمری وات، تصویر جدید از غرب، به وجود آورد. وات می‌گوید: «اسلام نه تنها در تولیدات مادی اروپا شریک است و نه تنها اروپا را از نظر عقلانی در زمینه علم و فلسفه برانگیخت، بلکه اروپا را واداشت تا تصویر جدیدی از خود به وجود آورد». 29 به هر حال، اسلام دینی بود که به اعتقاد چنین مورخانی، به جنبه‌های دنیایی حیات و پیشرفت مادی، حمایت از نظریه‌ها و عنصر عقلانیت، ترغیب به علم، کار در زمینه‌های مختلف علوم مانند ریاضی، فلسفه، نجوم، تجارت، پزشکی و... توجه داشت، نه فقط به اعمال خشک عبادی و تعصبی در عقاید. اسلام با آن که در دین بودن تا حدی مانند مسیحیت بود، اما به عقل و علم بشری، علی‌رغم کاستی‌های آن‌ها، احترام می‌گذاشت.

جنگ‌های ویرانگر صلیبی که سال‌های طولانی ادامه یافت، مملو از صفحه‌ها و صحنه‌های تاریک بود: دروغ‌پردازی‌ها و تبلیغات علیه مسلمین و ترکان برای به هیجان آوردن مسیحیان، تزویرهای مذهبی برخی اهل کلیسا برای ترغیب به جنگ، فجایع صورت گرفته توسط صلیبیون و موارد دیگر. هرچه بود، جنگ صلیبی مواجهه جامعه اسلامی و مسیحیان بود و برای مدتی آن‌ها در جوامع اسلامی تحت تأثیر فرهنگ و دستاوردهای مسلمین بودند. این بر تغییر روحیه جامعه غربی تأثیر گذارد. ویل دورانت می‌گوید:

[بعد از جنگ و در نتیجه این جنگ‌ها]... تمدن اسلامی، عملاً نشان داد که از نظر آراستگی، آسایش، فرهنگ و جنگ، به مراتب بر تمدن مسیحی برتری دارد. ... گذشته از تضعیف معتقدات مسیحیان، اثر مهم جنگ صلیبی آن بود که مسیحیان را با صنعت و بازرگانی جهان اسلام آشنا کرد و از این راه باعث ازدیاد فعالیت‌های غیر روحانی در جوامع اروپایی شد... شیوه‌های بهتری برای بانکداری از جهان اسلام و امپراتوری بیزانس اقتباس شد... رفت و آمد افراد، تبادل آرا و گردش پول بیشتر شد...³⁰

به هر حال، این مواجهات جوامع باعث تأثیر پذیری جامعه مسیحی‌ای شد که جامعه دیگر را غنی تر، دنیایی تر و با تفکر و روش جدید در باب انسان و زندگی او می‌دید. چیزی که ویل دورانت در پایان آن مباحث آن را «دروازه ورود به دوره رنسانس» می‌داند.

29. مونتگمری وات، تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی، ترجمه عبدالمجید محمدی، ص 143.

30. ویل دورانت، تاریخ تمدن، بخش دوم، ص 21-815.

تحولات درون سنتی

سنت مسیحی، اساساً سنتی ایمانی و آخرتگرا بود. نجات بشر تنها از طریق ایمان به مسیح فراهم می‌شد و معنویت راه رسیدن به رستگاری اخروی بود. قبل از هر چیز باید گفت که کل این سنت را نباید همه جا به یک فهم دانست. گرچه برخی آموزه‌های بنیادی مسیحی مورد باور مشترک همه است، اما با توجه به تفاوت سرزمین‌ها و تاریخ آن‌ها (به ویژه روم شرقی و غربی)، نوع فهم آن‌ها از مسیحیت تا حدودی متفاوت بود. به طور عام، در یک طرف امپراتوری، مردمی لاتینی تبار وجود داشتند و در طرف دیگر، مردم عموماً ژرمن تبار. نوع فرهنگ حاکم بر این جوامع، بر فهم آن‌ها از سنت مسیحی هم تأثیر گذاشت. شاید بی دلیل نباشد و یکی از شواهد از این دست باشد که به جهت همین تفاوت فهم‌ها بود که نهضت اصلاح دینی در میان ژرمن تبارها شروع، عمومیت و پذیرش یافت تا در میان لاتینی تبارها که همیشه طرفدار کاتولیک باقی ماندند. اما در غالب دوران وسطی مرجعیت واحدی به عنوان رهبر دینی وجود داشت و مسیحیت خود را تنها راه رستگاری معرفی کرد. از این جهت و با توجه به سنتی که داشت و با ظهور اختلافات ملوک و حاکمان، این به نفع کلیسا بود که از رویه خاص خود و پتانسیل خود برای جمع کردن عموم در یک گروه، پیروی و استفاده کند. با همین تدبیر سازمان مسیحیت و کلیسای مقتدر شکل گرفت.

در امور تعلیم، کلیسا، کسانی از کشیشان و راهبان داشت که متون دینی و آن چه را در خدمت دین باشد، تعلیم می‌دادند. لذا، چندان به قلمرو وسیع معرفتی به جز الاهیات به همان اندازه فهم اندیشمندان مسیحی، نیازی نبود. به طور خاص مسئله عمده، ایمان دینی بود و کلیسا نیازی به تأملات بیشتر در دین نمی‌دید، چون کافی بود که مردم مؤمن باشند. اداره اقتصادی کلیسا هم از طریق مردم بود و کلیسا گاهی از امور دینی مانند فروش آمرزش نامه، جمع آوری اعانه‌ها، دریافت پول اجرای آیین‌ها و... بهره می‌برد. نیز مستغلات و وقفیات زیادی را در دست داشت.

به طور کل، سنت مسیحی مبتنی بر ایمان مقدم بر عقل بود و فلسفه‌ای هم که تلاش می‌شود تا به عنوان مبنای تبیینات الهیاتی باشد، فلسفه ارسطویی و افلاطونی است که کلیسا به فراخور حال خود، آن‌ها را با آموزه‌های خود سازگار می‌کرد. در برخورد با فلسفه‌ها، اختلاف نظرهایی میان اهل کلیسا وجود داشت؛ یعنی در باب رابطه کلام و دین از یک طرف و فلسفه در طرف دیگر، اندیشمندان مسیحی تفاوت دیدگاه فاحشی داشتند. و شاید برخی تا حدی از اختلاف نظر در باب اصل ایمان و عقل ناشی می‌شد. اما به هر حال، برخی دین و فلسفه (عقل) را مقابل هم قرار می‌دادند، از جمله این گروه‌ها، ایمان‌گرایان و باطن‌گرایان هستند. برخی

ایمان را مقدم بر عقل می دانستند؛ برخی عقل را مقدم و برخی دیگر نیز احتمالاً فلسفه و دین را عین هم دانسته که حکمت تبلور آن می باشد. گفته شده «اسکات ایرژن اولین اندیشمند مدرسی بود که گفت حکمت حقیقی با دیانت حقه یکی است و حکم خدا همان است که عقل حکم می کند.»³¹ اسلوب مدرسی تربیت، بر این اساس بود که راهبانی با تکیه بر متون خاص و بیشتر به زبان لاتین، در مدارس دینی به تعلیم آموزه‌ها می پرداختند. و از این جا می توان گفت تعالیم تا حدودی کشیش محور یا استاد محور بود. به همین جهت بود که برخی اساتید به خاطر تمایل شان، شیوه‌های عملی خاصی نیز تعلیم می دادند. شاید یکی از دلایل ایجاد فرقه های مختلف در مسیحیت همین امر بوده است.

دگرگونی‌های مختلفی در طی قرون، به ویژه قرون آخر دوره وسطی رخ داده و روی می دادند. برخی تحولات مربوط به روش‌ها و شیوه آموزش بود و برخی به منابع، فلسفه‌ها و نظریه ها، و برخی هم در درون سنت، مربوط به آموزه ها، در کنار انتقادات از عملکردها و رفتار غیر اخلاقی برخی اهالی کلیسا. در درون سنت مسیحی، همیشه اختلاف نظر بر سر تبیین درست آموزه ها، نوع الهیات مقبول، روش آموزش و غیره وجود داشت که بعدها بحث راست کیشی به دلیل ظهور همین اختلافات پیش کشیده شد. این اختلافات انسجام درونی نظام مسیحی را سست می کرد و حداقل جلوه خوبی نداشت. مثلاً با اختلاف نظری که در باب آموزه رستگاری و نحوه حرکت در جهت آن وجود داشت، «برخی راهبان در دیرها و صومعه‌ها آموزه‌های خود را تعلیم می دادند به طوری که بعدها الهیات صومعه‌ای بر آن نام نهادند». دیرها رایج ترین مراکز آموزش نهاد کلیسا محسوب می شدند که با تأکید بر آموزه مسیح در باب انسان و حقارت و سرنوشت او، برخی بیشتر به روش‌های عملی، مثل ترک دنیا و باطن گرایی، ترغیب می نمودند. و این سنت را از عموم جامعه دور می ساخت.

اختلاف نظر بر سر برخی مسائل (از جمله نظریه‌های فلسفی) نیز به تشکیل مکاتب الهیاتی انجامید، از جمله الهیات آکوینی (منسوب به آکویناس) و الهیات اسکوتوسی و اکامی. «دائز اسکوتوس (1265-1308) حوزه کلامی را از آن حد که آکویناس (به عنوان فراسوی عقل) مستثنا می کرد بسط داد. وی اصول عقاید مسیحی را بر پایه مشیت و اراده الهی بنا کرد و اختیار را صفت اصلی انسان و جایگاه آن را فراتر از عقل قرار داد. و این آغاز نقد اتحاد فلسفه و دین بود. این جدایی مرحله‌ای از پیشرفت تلقی می شد تا فلسفه از قید بندگی کلام آزاد شود... . عالم فلسفی اسکوتوسی و عالم کلامی آکوینی از هم جدا شد... . اکام جریان اسکوتوسی را پیشرفت

31. عزت الله نودری، اروپایی قرون وسطا، ص 220.

داد و قابل اثبات بودن هرگونه عقیده کلامی را از طریق عقل انکار کرد و فراعقلی بودن بسیاری از آموزه‌ها را اثبات کرد.³² «اسکوتوس تقدم اراده بر عقل را (برخلاف آکویناس پذیرفت و کلام را مقدم بر فلسفه گرفت و گفت که حقیقت دو جنبه دارد. اگر چه میان عقل و ایمان تضاد ذاتی نیست و هر دو مکمل هم هستند، اما عقل نمی‌تواند رموز ایمان را تبیین کند، نیز ماهیت ذات باری، سرنوشت و ماهیت روح را. تنها با ایمان متکی برانکشاف الهی به یقین می‌رسیم و مقاصد کلامی عملی است نه نظری».³³ بدین ترتیب، طبیعت دوگانه پذیرش عقاید دینی با ایمان و پذیرش فلسفه با عقل، پدید آمده و این متفاوت با مکتب آکوینی بود که عقل پایه تحکیم دین محسوب می‌شد. چنین اختلافاتی، تزلزل بزرگی بر سر تشخیص این امر بود که دینداری درست کدام است و این حیرت بزرگی برای عامه در باب اعتبار آموزه درست بود.

اختلاف نظرهای دیگر عبارت بودند از اختلاف بر سر روش آموزش مدرسی و زبان آن، که عده‌ای بعدها مانند اراسموس که خود یک کشیش بود، بر این روش‌ها انتقاد داشتند. از طرفی با توسعه شهرها و جوامع و بسط زبان‌ها و اختلاف نژادها، روحیه ملی‌گرایی در جوامع بیشتر شد و از جمله، تمایل به استفاده از زبان محلی گسترش یافت و بدین سان، زبان لاتین که زبان رسمی کلیسا بود مورد کم توجهی قرار گرفت. اختلاف بر سر برخی مسائل بنیادین مانند مرجعیت، برخی پول‌هایی که کلیسا دریافت می‌کرد، رابطه حکومت و کلیسا و پدیدار شدن دو پاپ در یک زمان (که این دو حتی همدیگر را تکفیر می‌کردند و این در حالی بود که عقیده بر آن بود که پاپ هیچگاه اشتباه نمی‌کند در حالی که این دو اشتباهات یکدیگر را گوشزد کرده و حتی تکفیر کردند) و دیگر مسائل فلسفی و دینی و اجتماعی، موجب بروز منازعات آشکار اهل کلیسا گردید. این اختلافات، صورت و سیرت کلیسا و سنت مسیحی را دچار تحولات بسیاری کرد.

جنبش اصلاح دینی، نهضتی است مبتنی بر قرائت جدید از دین و اساسی‌ترین عنصر فکری آن شاید اعتبار قرائت‌های مختلف از دین و عدم اعتبار هرگونه مرجعیت در معارف و امور دینی بود. این نهضت گرچه مورد توجه افراد مختلفی بود، معمولاً با نام مارتین لوترکینگ و نیز کالوین گره خورده است. «نهضت اصلاحی اولیه در قرن سیزده با کار کسانی چون جان وایکلیف و جان هاوس و دیگران، وجود داشت»³⁴، اما اوج این حرکت

32. دمپی، تاریخ علم، ص 117.

33. آلبرت آوی، سیر حکمت در اروپا، ترجمه علی اصغر حلبی، ص 166.

34. عزت الله نودری، اروپا در قرون وسطی، چاپ اول، انتشارات نوید، شیراز، 1373، ص 226.

در قرن شانزدهم بود. اهمیت این اصلاح با نظرات اصلاحی قبل از خود بیشتر در این است که این نگرش اصلاحی تا حدی بود که برخی آن را عامل پیشرفت تفکرات انسان-گرایانه و سکولاری می‌دانند. انگیزه و اهداف این نهضت که در نیمه اول قرن شانزدهم آغاز شد، کاملاً دینی بود که فرآیند آن تا حدی تحت تأثیر انسانگرایی نیز قرار گرفت. بخش عظیم این اصلاح ناظر بر مشکلات همه جانبه‌ای بود که کلیسای کاتولیکی به آن‌ها دچار بود. بنیان این اصلاح هم از جمله کسانی هستند که رابطه خوبی با کلیسای کاتولیک و مرجعیت پاپ در آن ندارند. از طرفی، در این زمان صنعت چاپ نیز به ترویج این جنبش کمک شایانی کرد. بیش و پیش از هر چیز، این اصلاح تأکید بر بازگشت به اصل کتاب مقدس و تکیه کامل بر مسئله «ایمان» دارد. ناگفته نماند که در قرون وسطی معارف دینی متکی بر متن مقدس و ترجمه لاتینی وولگات به همراه شروح و منابع الهیاتی دیگر بود. با نقد برخی بر این منابع، (از جمله نقد اراسموس بر ترجمه وولگات و چاپ جدید متن مقدس به زبان یونانی و ترجمه آن به زبان لاتینی، و مشکلاتی که در ترجمه اولیه وجود داشت) و نیز اتکاء شدید الهیات مسیحی به فلسفه عقلانی یونانی (ارسطویی) (و سپس نقدهایی که بر مبانی آن شد)، اصلاح طلبان را به تأکید بر بازگشت به اصل متن مقدس کشاند. در متن وولگات و متن اراسموس، ماهیت برخی آیین‌ها عوض شده بود و این، نقد اصلاح طلبان را بر منبعی که سال‌ها مورد اتکاء مسیحیان بود، برانگیخت. نیز وابستگی الهیات مسیحی به منابع فلسفی، اصلاح طلبان را واداشت تا حین نقد این الهیات، الهیات مسیحی مبتنی بر کتاب مقدس ارائه کنند. طبیعت و تعداد برخی آیینها، اصلاح کلیسا و... از جمله نقدهای نهضت لوتری بود. 35

در یک کلام، نهضت لوتری، فاصله‌ای قایل شد بین فرهنگ دینی‌ای که در دوره وسطی حاکم بود با اصل و بنیاد دین، و خواستار تغییر این فرهنگ از طریق رجوع به اصل کتاب مقدس بود. تبیین معارف دینی به فهم هر فرد متدین و تجربه درونی او وابسته است و همه در این امر، برابرند. این تفکر که هر کس به فراخور حال خود می‌تواند به کتب مقدس مراجعه و آن را درک کند، نوید دین عامه پسند بود و در کنار آن به مرجعیت سستیزی این جنبش نیز کمک کرد. مشکلات اجتماعی مانند کم شدن رابطه مردم با کلیسا، فاصله طبقات ارزشی بین مردم و اهل کلیسا، فساد برخی اهل کلیسا، پرداختن به امور دنیایی و جمع آوری مال و تشکیل سازمانی درباری توسط کلیسا، قدرت گرفتن برخی پادشاهی‌ها و مخالفت آن‌ها با پاپها، اختلاف نظر الهیاتی و فلسفی و نقد

35. برداشت از: آلیستر مک گراث، *انتقال به مدرنیته*، ترجمه محمد تقی انصاری پور، در مجله «هفت آسمان»، شماره پانزده، 1381، ص 137.

فلسفه ارسطویی، اختلاف در باب رابطه دین و فلسفه و تشکیل طبیعت دوگانه ایمان و عقل، مخالفت با پاپی گری و تفکر واسطه مستقیم خدا بودن... از جمله مشکلات دستاویز اهل اصلاح بود. در کنار همه این ها، مخالفت کامل کلیسای کاتولیک با هرگونه نظر اصلاحی و محکومیت بنیان اصلاح به جای برخورد مناسب با آن، حساسیت عمومی بیشتری به خصوص در جوامع غیر لاتینی، برانگیخت و به پذیرش تفکر اصلاحی کمک کرد. ثمره این نهضت، مذهب پروتستان بود.

«ندای اصلاح طلبی در حقیقت تقاضا برای اصلاح کلیسا از جهت ساختاری، اخلاقی و قانونی بود»³⁶ مشکلات ساختاری مانند خود سازمان کلیسا، پاپی گری، انتصاب صاحب منصبان دینی و... مشکلات اخلاقی مانند فساد اخلاقی کشیشان، تن پروری برخی اهل کلیسا (و حتی عدم شرکت در مناسک مذهبی)، دنیاگرایی اهل کلیسا، مشکلات برخی پاپها (حتی بی سواد بودن بعضی از آنها) و مشکلات قانونی مانند آیینهای مشکل دینی، قوانین سخت گیرانه در برابر برخی منتقدین و غیره. آموزه‌های لوترکینگ که خود یک روحانی مسیحی بود، تأثیر عمیق بر جوّ دینی داشت. ثمره برخی از این آموزه‌ها عبارت بودند از عامی کردن دین، نقدهای اخلاقی او بر روحانیون، ترویج تساهل، درخواست تسهیل مراسم و مناسک دینی و... .

از حیث کلی، مقام پاپ، به ویژه در قرون وسطی، عالی ترین مقام معنوی بود که حق دخالت در همه امور از جمله سیاست را داشت و در برابر، تنها کلیسا متولی امور کلیسا بود. لوتر بر این عقیده که مقام معنوی کلاً منحصر در اهل کلیسا باشد اعتراض داشت. وی در رساله‌ای به نام «خطاب به اشراف مسیحی ملت آلمان»، نوشت: «این مطلب کاملاً جعلی است که پاپ، اسقف‌ها، کشیش‌ها و راهبان، مقام معنوی‌اند و پادشاهان، اشراف، صنعتگران و کشاورزان، مقام دنیوی... . همه مسیحیان دارای مقام معنوی‌اند... همه ما به خاطر غسل تعمید، کشیشان رسمی هستیم».³⁷ وی سازمان کلیسا را سازمانی غیر لازم خواند که از نظر کاتولیک‌ها برای تشکیل جامعه مسیحی لازم بود. «هرجا که کلام خدا باشد، ایمان هست و هرجا ایمان باشد کلیسای حقیقی هست». تلاش لوتر آن بود که تفکیکی که در قرون وسطی بین اهل کلیسا و عوام کشیده شده بود، از میان بردارد. البته منظور از بین بردن نهاد کلیسا نبود، بلکه شاید اصلاح سازمان کلیسا و حذف سوء استفاده برخی از این نهاد بود.

36. آلیستر مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ص 52.

37. به نقل از: همان، ص 424.

آموزه‌های مسیح مبتنی بر نظریه نجات و رهایی (redemption/salvation) است و آمرزیدگی، عنصر اصلی نجات در مسیحیت. در آموزه لوتری، آمرزیدگی تنها از طریق ایمان حاصل می‌شود و ثمره آمرزیدگی، ایجاد رابطه شایسته با خداست و این رهایی است. فیض الهی که واسطه رابطه با خداست نقش اصلی در آمرزیدگی را ایفا می‌کند. از حیث سنتی، فیض الهی واسطه بین ذات بشری و طبیعت الهی اوست که به طور جوهری در ما قرار داده شد. مفهوم آمرزیدگی مشخص می‌کند که انسان برای رهایی چه کار کند. اختلاف نظر در باب این امر همیشه مورد حیرت عوام بود. دیدگاه انسان‌گرایانه که آگاهی فردی را مورد تأکید قرار می‌داد، باعث بروز این مسئله بود که یک فرد چه کند تا آمرزیده شود. بر اساس تعلیم لوتر، خدا با ما پیمان درونی بسته که هر کس (به محض آن که) ایمان بیاورد، رستگار می‌شود. اما با توجه به نهاد انسان، آیا کسی می‌تواند وعده الهی را برآورده سازد و نجات یابد؟! چون انسان فاقد نیروی برآوردن پیش شرط رسیدن به فیض الهی (یعنی ایمان) بود، پس نجات نمی‌یابد. در اینجا لوتر معتقد شد که خدا، چون مهربان است، این نیرو را به او می‌دهد. یعنی فیض خدا فقط آن نیست که بعد از داشتن ایمان واقعی و برآوردن پیش شرط از طرف ما، آن وعده‌ها نصیب انسان گردد، بلکه این‌ها (ایمان آوردن) خود فیض‌اند.³⁸

ایمان از نظر لوتر ناظر به اعتماد است و امری شخصی است. مرجع فهم حقایق دینی فرد است نه منابع تاریخی. ایمان، تجربه درونی هر فرد از وجود الهی است. حوزه عقل و ایمان کاملاً از هم جدایند و این طبیعت دوگانه، تفکیکی ضروری است؛ علم و فلسفه ما را به ایمان نمی‌کشاند. محتوای ایمان عبارت است از یک درک فردی و اعتماد به عناصر آن ایمان و درک.

از جمله امور مورد اعتراض نهضت اصلاح طلبی علیه کلیسای وقت، عملکرد آن و استفاده ابراری و تجاری از برخی آموزه‌ها مانند آمرزشنامه، بود. کلیسا با وعده این که هر کس آمرزشنامه خریده و آن را استفاده کند، روح مرده او از بالای برزخ رها شده و به آمرزش می‌رسد، پول کلانی از مردم جمع‌آوری می‌کرد به علاوه پول اجرای آیین‌های دیگر.

در هر صورت، نهضت اصلاح دینی، با نظرات اصلاحی همه جانبه، و تا حدی متأثر از نگرش انسان‌گرایانه، تزلزلی در سنت و سازمان کلیسایی ایجاد کرد و دو قطب اصلی در درون سنت به وجود آورد، یکی از کمترین

38. به نقل از: همان.

پيامد این گونه اختلافات، منازعات (حتی خونین) مذهبی بود، در کنار خدشه پذیر شدن شدید سنت از طرف عناصر خارج از سنت.

پیشرفت علمی و صنعتی

از دیگر تحولات مورد توجه و بسیار مهم در جامعه غربی، تحولات (انقلاب) علمی و صنعتی است؛ یعنی آن چه که به طور اختصار عبارت است از انقلاب کپرنیکی (تغییر نگرش زمین مرکزی به خورشید مرکزی)، کار کپلر (در اثبات بیضوی بودن مدار حرکت سیارگان و نه مستدیر بودن آن)، کار گالیله (در نظرات علمی جدید، کشفها، برگزاری آزمون تجربی، ساخت ابزارهای علمی و...)، کار نیوتون که چندان نیاز به معرفی ندارد و دیگر دستاوردهای صنعتی در حوزه‌های پزشکی، کشاورزی، نظامی، چاپ، نساجی و غیره. ظهور علم و انقلاب علمی از مهمترین عوامل ظهور عصر مدرن و بزرگترین حامی تفکر مدرن است و این عامل خود خاستگاه بسیاری از توجهات و نگرش‌های مدرن است. علم به عنوان محصول مطالعات تجربی، با روشمندی خود نشان داد که می‌تواند منبع معتبر معرفت و تبیین باشد (وبعداً نه تنها این بلکه مایه اعتبار هر تبیینی در هر حوزه ای). اهمیت این عامل آن قدر هست که می‌توان ظهور دنیای مدرن را با ظهور علم یکی دانست و این می‌تواند بدان خاطر باشد که آن چه قرار است در دنیای مدرن جای سنت مطرود را بگیرد، علم است.

جامعه قرون وسطایی، جامعه تقریباً غیر علمی بود؛ نه در حوزه نظر و نه در حوزه صنعت هیچ تلاش علمی صورت نمی‌پذیرفت و اولین دلیل آن شاید برآمده از مجموعه آموزه‌هایی باشد که توسعه را مطلوب نمی‌دید. از این حیث است که برخی آن دوره را عصر عقب ماندگی نامیده‌اند. مهم ترین موضوع مورد دغدغه و پرداخت اهالی وسطی، الهیات بود و از درون سنت، پیشرفت علمی بر نمی‌آمد. به جز این، برخورد اهالی کلیسا با کشفیات و کاشفان علمی بر وخامت علمی می‌افزود. اندک مسائل علمی موجود، با عقاید مسیحی وفق یافته بودند و اتکاء عقیدتی بر آنها وجود داشت. از این لحاظ بود که خدشه در برخی نظرات علمی، تزلزل در عقاید مسیحی بود.

کشف کپرنیکی، شروع انقلاب علمی بود. او با ردّ نظریه زمین مرکزی و تنسيق خورشید مرکزی، در یک نظریه مهم نجوم شناختی‌ای که به شدت مورد حمایت کلیسا بود، تحول ایجاد کرد. بعد از او نیز کپلر با اثبات بیضوی بودن مدار حرکت، باز به یک عقیده سنتی تاخت و در ضمن، تأییدی بر خورشید مرکزی داشت. این چنین عالمانی معمولاً از معادلات ریاضی برای اثبات مدعیات خود بهره می‌بردند که البته کمک شایانی به آنها

کرد. بعد از آن پیشرفت‌های علمی، گاليله در تقویت موتور تحرک پویایی علمی و نیز قوت آن در برابر فلسفه و سنت دینی حاکم، کارهای بزرگی کرد، از جمله استفاده از تجربه علاوه بر کار ریاضی، ساخت ابزار علمی و... . کار نیوتون انقلاب علمی را به اوج و به نتیجه رساند، تا جایی که کفه علم تجربی را، علاوه بر بسط روحیه علمگرایی، حتی بر الهیات و فلسفه رایج سنتی فایق ساخت. روشمندی علم تجربی، جذاب و مفید بود و بحث روششناختی را اهمیت بخشید. همین روحیه بود که دکارت را به تدوین جدید فلسفه (ماهیتاً سنتی) واداشت. اندیشمندانی همچون فرانسیس بیکن به علم و علم‌گرایی پایه‌های نظری بخشیدند و در طرف دیگر کسانی همچون هابز، با استفاده از دستاوردهای علمی و نظری، ریشه الهیات و مابعدالطبیعه را بر می‌کنند. بعد از آن «انقلاب صنعتی در دوره‌های رو به پویایی و دوره جوانی مدرن شکل گرفت و این تحولات از نیمه دوم قرن هجدهم آغاز و تا نیمه قرن نوزدهم استمرار داشتند.»³⁹ حاصل این انقلاب، (در کنار کارهای نظری مانند تدوین دایرةالمعارف‌ها، ارائه نظریه‌های مادی‌گرایانه، فلسفه‌های ذهنی و نقدی و...) تمرکز بر حیات صنعتی و ماشینی و سکولار برآمده از تبیین‌های علمی از جهان بود که در حقیقت تفکر مدرن را عملاً وارد جزئیات حیات بشر کرد.

رنسانس و اومانیزم

جهان نو و جهان بینی مدرن، از رنسانس آغاز می‌شود. گرچه ظهور مدرن، مصادف با ظهور فلسفه‌های جدید یا نهضت‌های فلسفی یا هنری جدید دانسته می‌شود، اما حقیقتاً نگرش‌هی نوین، ادامه رویکردها و چرخش‌های عصر نوزایی هستند. البته برخی رنسانس را از آن جهت از دایره مدرن واقعی خارج می‌کنند که حاوی دستاوردهای چندان مهمی نیست. چنین نظری درست است و اصلاً اصطلاح نوزایی برای اطلاق بر این دوره‌های اولیه، تسامحی است. در دوره رنسانس، امور مدرن حائز اهمیتی مانند فلسفه‌های قرن هفدهم، روشنگری قرن هجدهم و یا نهضت‌های آوانگاردی و رمانتیکی و...، قرن نوزدهم و بعد را نمی‌بینیم. اما با توجه به تحولات دوره‌های اولیه جدید، به درستی می‌توان گفت که عصر رنسانس عصر شروع دوره جدید و در حقیقت عصر «گذر» است. کم‌ترین دستاورد دوره رنسانس، ظهور و تقویت روحیه نقدی است، که امروزه وضع مدرن بخشی از ماهیت خود را از آن دارد و در حقیقت، مدرنیته با نقد آغاز می‌شود و در بستر نقد رشد می‌یابد،

39. گروه نویسندگان، فرهنگ واژه‌ها، ص 524

نقد روشی و نقد محتوایی و نقد سنجش؛ یعنی بسیار از سبک‌ها، اسلوب‌ها و روش‌های رایج مورد بازبینی قرار می‌گیرند و بسیاری از اصول و معیارهای معرفتی و داوری، ارزش و اعتبار، مورد انتقاد واقع می‌شوند. حال چه فرقی می‌کند که از کجا شروع شود.

قرون وسطا (medieval ages) توسط رنسانسی‌ها اطلاق یافت و این اصطلاح که مشتق از عبارت لاتینی *medium aevum* است، توسط انسان‌گرایان عصر نوزایی ساخته شده است، برای دلالت بر دوره‌های میانه عصر طلایی کلاسیک رومی-یونانی و عصر بازگشت به این دوره طلایی؛ یک سر این عصر پایان تکامل نیافتۀ فرهنگ رومی است و سر دیگر آن، انقلاب فرهنگی-دراماتیکی است که خود اومانیست‌ها تلاش بر اعمال آن دارند. 40 خود اصطلاح نوزایی و رنسانس، در حقیقت طعنه‌ای به گذشته است و با یک بازآفرینی، بازنگری و بازگشت آغاز می‌شود، البته در این دوره و بعد، رویدادهای تازه اجتماعی، سیاسی و... هم وجود دارند؛ مانند اختلاف و انتقادات از کلیسا، یافته‌های علمی، پیشروی سپاه عثمانی و آشنایی جامعه غربی با آثار و فرهنگ اسلامی و یونانی، روابط اقتصادی جدید و حتی نهضت اصلاح دینی و مسائل دیگر. ولی آغاز رنسانس معمولاً با بحث از نگرش اومانیستی و بازگشت به آثار کلاسیک شروع می‌شود. روحیه نوزایی هم ابتدا از ایتالیا آغاز می‌شود. 41 این امر عجیب نیست؛ بسیاری از مظاهر فرهنگ یونانی و رومی در این بخش از اروپا وجود داشت، از جمله معماری، و آثار ادبی و کلاسیک رواج بیشتری در آن‌جا، به ویژه در میان اشراف و نخبگان داشت.

اما، از مرز زمینی که بگذریم، از حیث جغرافیای فکری و عملی، دیدگاه‌های عصر نوزایی، به ویژه انسانگرایی، مرز میان رویکردها و روش‌های سنتی و جدید بود. انتقاد از سیستم آموزشی مدرسی و زبان و منابع لاتینی-کلیسایی و اصرار بر پیگیری آثار ادبی آزادتر کلاسیک و باستان، تمایلی به استفاده از منابع غیر سنتی و متکی بر فرد و ذهن انسانی بود. تا حدودی نیز پیگیری جریان روشنفکری (که مجموعه‌ای از اتحادیه‌های دانشگاهی (در اواخر قرون وسطا) بودند که با پیشرفت دانشگاه‌ها، آکادمی‌ها و فرهنگ شهری همراه بود و انتقادهایی که این جریان بر مبانی دینی و سیاسی جامعه داشت)، به بروز نگرش‌های جدید کمک کرد. گرچه بسیار از امور سازگار با خطوط کلیسا نبود، اما تقاضای تحول در جامعه غربی به تحول در سیستم فکری اهالی وسطا نیز انجامید و این به پذیرش روحیه جدیدی کمک کرد که به دنبال پژوهش آزادتر در حوزه علوم و

40. Concise Routledge Ency. Of philosophy, Routledge, L, and NY, 2000. P.553

41. دمپی‌یر، تاریخ علم، ص 121.

ادبیات انسانی بود. نفس اتکای سیستم فکری سنت به مبانی فلسفی و طبیعی باستان، توجه عامه را به غنای منابع باستانی در حوزه‌های مختلف جلب کرد. حرکت انسان گرایانه عصر نوزایی، گسترش دخالت ذهن و آگاهی عقل محور انسانی بود.

گرچه برخی انسان گرایان ابتدایی رنسانسی مانند دسیدریوس اراسموس (که او را حتی پدر انسانگرایی نیز خوانده‌اند)، دغدغه غیر دینی نداشتند و در حقیقت، نگرش آن‌ها از نقدی بود که بر روش و عملکرد سنتی به ویژه از حیث فقدان غنای علمی اهل کلیسا، روش نامناسب آموزش، فساد اخلاقی، پرداخت نامناسب متون مقدس و... داشتند، اما، گسترش روحیه نقدی به تدریج از حد روش‌ها و قالب‌ها فراتر رفت و راه در نقد محتوا پیش گرفت. نگرش انسان گرایانه به تفسیر جدید از انسان و حیات، قابلیت، جایگاه و پیشرفت او انجامید. بازگشت به باستان، از چشم اندازه‌های آن به قدرت خرد انسانی نشأت می‌گرفت که منابع باستانی تجربه چنان قابلیت‌هایی بودند.

اومانیسم گرچه در ابتدا ناظر به سبک بود اما به حوزه فکر و فلسفه کشیده شد و از آن جا که مفهوم بنیادین آن تأکید بر اصالت انسان و قابلیت‌های او بود، از اساس تفکر ضد سنتی بود و به تدریج به ضد دینی تبدیل شد. البته در بررسی مفهوم اومانیسم نباید از تقسیم بندی‌ها مختلفی که از لحاظ تاریخی و محتوایی پیدا کرد، غفلت داشته باشیم، چون در یک تقسیم بندی، اومانیسم به دینی و غیر دینی، دسته بندی می‌شود چنانکه به هنری و فلسفی و...، اما در هر مفهومی باشد، تأکید بر آن، تأکیدی ضد سنتی است.

رنسانس و نوزایی را بسیاری از اوضاع فکری و اجتماعی قبل کمک کردند و در حقیقت، اواخر دوره وسطا خود مقدمه رنسانس بود، اختلافات مکاتب الهیاتی مسیحی، اختلاف نظر بلوک‌های مسیحی لاتینی تبار و ژرمن تبار (به خصوص در باب مرجعیت) و پاگیری تفکر اصلاح، نقد روش مدرسی، نقد فلسفه و طبیعیات ارسطو (به ویژه با کار نامگرایی اکامی)، اختلاف عملکرد صاحب منصبان سیاسی و مذهبی، استفاده ابزاری از عرق دینی عامه، شیوع روحیه تفکیک دین و سیاست، مشکلات ناشی از جنگ، فساد اهل کلیسا، ترویج رویکردهای زاهدانه، تمایل به اندیشه ترقی در میان عالمان و عامه مردم و...، از جمله آن اوضاع بودند.

گرچه رنسانسی‌ها و انسانگرایان در ابتدا کار محدودی می‌کردند و چندان در پی ارائه فلسفه جدید و مدرنی نبودند، اما در حقیقت از مهم ترین ابزار فرهنگی یعنی هنر و آموزش استفاده کردند. آموزش و منابع آن و آثار ادبی، یکی از مؤثرترین ابزار انتقال فرهنگ و تفکر است و جامعه را با نظرات جدید آشنا می‌کند. دیدگاه انسان گرایانه، مادر دیدگاه‌های جدید است که بر محوریت انسان، عقل و جایگاه او تأکید اساسی دارد. البته پرداخت

انسانگرایی در دوره‌های مختلف متفاوت است. گاه می‌توان از انسان‌گرایی رنسانسی و از نوع روشنگری آن، در یک بررسی تاریخی، گفت و گاه از حیث مؤلفه‌های فکری، از آن‌ها و انسان‌گرایی اگزیستانسیالیستی گفت و... هرچه باشد انسان‌گرایی یک حرکت سکولاری است که رنگ همه نگرش‌های مدرن واقع شده است.

در یک رویکرد عام، لب‌نگرش انسان‌گرایانه آن است که «انسان چیزی را از خود به حقیقت می‌بخشد» و نتایج خود را بر واقعیت بار می‌کند. این تأثیر شامل تعیین هویت، تشخیص سرنوشت، تبیین حیات و روش آن، داوری‌ها، تعیین غایات و... می‌شود. بدین لحاظ کار انسان جدید دیگر سازگاری نیست، بلکه سازگار ساختن است و از این راه، جایگاه برتر او کامل می‌شود. «حرکت انسان‌گرایانه تغییری است از سوژه به ابژه»؛ یعنی وقتی است که مفهوم عینی حقیقت جای خود را به مفهوم ذهنی از آن می‌دهد.

انسان‌گرایی انسان جدید از دو نوع آگاهی او بر می‌خیزد: آگاهی از خود انسانی جدید و تجربه انسانی نو (با هویت خاص، نقش خاص و قابلیت‌های خاص) و آگاهی از انسان در زمان (با نفی تعلق به گذشته، با دخالت در تاریخ و تعلق به حال). آگاهی تاریخی او، به تعبیر جامباتیستا ویکو، مبتنی است بر این که «تاریخ در (بی‌خبری محض) به وسیله فعالیت مادی ذهن (و تخیل) ساخته می‌شود».

حیات انسان‌گرایانه ارتباط نزدیکی با حیات سکولار و علمی دارد که آن را به حیات روشنگرانه‌ای مرتبط می‌سازد که طبق آن عقل انسان به تنهایی کافی و وافی در حرکت به سوی سعادت و محور نظر و رفتار انسان است و نیازی به تعریف انسان در دایره مفاهیم متعالی و وجود الهی نیست. در حقیقت، این نگرش اساس جدیدی برای طبیعت انسان می‌چیند، در قالب عقل و مفاهیم خودبنیاد، نه قالب مفروض و خارجی. طبق این نگرش، حیات (فردی یا اجتماعی) مبتنی است بر کار عقلی (ابزاری) انسان و نه چیز دیگر. اوج دیدگاه‌های انسان‌گرایانه، دیدگاه اگزیستانسیالیستی است که هر نوع ماهیت و طبیعت انسانی را ردّ و قائل به اصالت وجود انسانی است و آزادی در عمل و انتخاب، محور همه رفتارها است و هیچ پارادایم و معیاری برای سنجش اعمال انسانی در آن وجود ندارد.

در هر صورت آن چه در رنسانس و انسان‌گرایی ابتدایی آن، یعنی روحیه نقد و رویگردانی نسبی از سنت در آن، دیده می‌شود، آغاز و بستر وضع مدرن است که اوج آن را در قرون بعد، به ویژه هفدهم تا بیستم شاهدیم. رنسانس و اومانیزم، حاکی از یک انسان‌نگری و طبیعت‌نگری و ظهور چیزهایی است که فرهنگ سنتی هیچ تمایلی به بروز آن‌ها نداشته است. با توجه به وضع سیال و متغیر مفهوم مدرنیته، ممکن است در هر دوره، تغییر نگرش در وسعت معنایی آن حاصل شود و از این رو، ممکن است ماهیت مدرن بودن در هر برهه

فکری، تفسیر جدید یا تغییر مفهومی پیدا کند. حرکت‌های مدرن در مراحل مختلف تاریخ فکر غربی تفاوت‌هایی داشته‌اند؛ مانند ماهیت مدرن رنسانسی، مدرن روشنگری، مدرن قرن نوزدهم و... در هر صورت، مدرنیته خود یک سنت است و چون ماهیت خود را از وضع حال و امروزی و اکنونی می‌گیرد، «ممکن است با تغییر مقتضیات سوژه و آگاهی تاریخی او، در خود تحول ببیند» و تحول هدف حرکت مدرن است. لذا، ماهیت مدرنیته رنسانسی شاید تنها عبارت بود از یک «گذر» که این خود پاسخی به تقاضای تحول در جامعه فکری و فرهنگی غربی بود. و چنین گذری هم طبیعی است. مسلماً وسعت قلمرو وضع مدرن رنسانسی نسبت به دوره‌های بعد، محدودتر و عناصر آن ابتدایی‌تر هستند، اما بی تردید هر چه بود، یک وضع جدید بود.

رنسانس پلی است بین تحولات قرون وسطی و عصر عقل‌گرایی و مدرن. از آن جا که قرون وسطی در مبانی فکری، خود را به مبانی فلسفی باستان و در حقیقت عقلانیت فلسفی باستان متکی کرد، رنسانس در بازگشت و ارجاع به منابع باستانی (وگرچه عموماً هنر و ادب) (و نیز از طریق تفکر اصلاح دینی) تأکیدی بر عقل و ذهن انسانی بود. چیزی که بعدها در دوره‌های جوانی مدرن یعنی قرن هفدهم و عصر روشنگری، قالب فلسفی پیدا کرده و این تأکید به اصرار تبدیل شد و در کنار آن به مدد تحولات نظری، معیار و مبنای عقلانیت نیز تغییر کرد.

روشنگری

قرن هفدهم با ظهور فلسفه دکارت و پیروان کم و بیش هم نظر او را عصر عقل‌گرایی فلسفی (معرفت‌شناختی) نامیدند. بعدها و در قرن هجدهم نوعی عقل‌گرایی بروز کرد که عقل‌گرایی قرن هفدهمی را ناقص می‌دانست و تلاش کرد تا عقل‌گرایی و عقلانیت را در همه حوزه‌های فعالیت بشری جاری سازد. از این نگرش به عقل‌بستگی یا عقل‌روشنگری یاد میشود. عقل‌گرایی قرن هفدهم چنان که اشاره شد، در برابر تجربه‌گرایی بود اما عقل‌گرایی روشنگری تجربه‌گرایی را از مولفه‌های خود می‌شمرد؛ عقل قرن هفدهم مواد خود را با خود دارد، اما عقل روشنگری مواد خام خود را از تجربه می‌گیرد و آن قوه انتظام بخش به این مواد حاصله از تجربیات است. عقل روشنگری را عقل‌ابزاری جزئی و استدلال‌گر می‌خوانند. عقل‌گرایی قرن هفدهم همیشه تلاش داشت تا رابطه خود را با عناصر ما بعد الطبیعی، مانند خدا، حفظ کند. خدا نقش عمده‌ای در عقل‌گرایی دکارتی و غیره دارد. اما عقل روشنگری گرچه در برخی موارد از دین طبیعی یا حتی و حیاتی یاد می‌کرد به

تدریج هر نوع دینی را رد کرد. علم ایده آل عقل روشنگری است. روشنگری عقل باید در علم و اخلاق و سیاست و شناخت انسان مرجع تفکر باشد.

روشنگری (enlightenment) واژه‌ای تاریخی است حاکی از حوادث فکری دوره مدرن، که حتی گاهی آن را اساس فکری مدرنیسم و خلاصه تفکرات آن می‌دانند. «سده روشنگری، به دلیل فعالیت‌ها شدید عقلانی در آن در همه زمینه‌ها، به عصر روشنگری و خرد معروف است. مباحث زیادی در باب معرفت عقلی و حسی مطرح شد. علوم طبیعی با شیوع ماده گرایی و ذره گرایی شکل جدید یافت و علوم اجتماعی پایه گرفت. در باب مسائلی چون تفسیر تاریخ، ترقی انسان، حکومت و دولت، اقتصاد و...، نظریه‌هایی مطرح شد.»⁴² به طور عمده، شاخص‌ترین ویژگی عصر معروف به روشنگری، عقل بنیادی و عقل بسندگی در آن است و طبق آن هر آن چه از این منبع نجوشد یا مبتنی بر آن نباشد امر فراعقلی و غیر عقلی بوده و در حقیقت رابطه‌ای با حیات فکری و عملی انسان ندارد. و از این حیث، دین هم به عنوان یکی از امور خارج از حیطه عقل، اعتباری ندارد. البته همه اندیشمندان عصر روشنگری، ضد دین نیستند، اما پیامد عقل بسندگی، حیات سکولار است.

در باب ماهیت روشنگری مطالب فراوانی وجود دارد، اما آن چه که برای مفهوم مورد نظر ما کافی است، دیدگاه کانتی از روشنگری است. اگر بخواهیم به طور آرمانی در باب روشنگری چیزی بگوییم، احتمالاً باید از زبان کانت بگوییم. از نظر کانت «روشنگری، خروج آدمی است از نابالغی [ناشی از] تقصیر خویشتن خود، نابالغی آن است که بدون هدایت دیگری، نتوانی فهم خویشتن به کارگیری».⁴³ چه قصوری مانع از روشنگری است، نبود فهم کافی یا امری دیگر؟ به نظر کانت قصور ناشی از کمبود فهم نیست، بلکه از کمبود دلیری است در به کار گرفتن آن بدون نیاز به هدایت خارجی.⁴⁴ در حقیقت، از نظر او روشنگری آن است که بتوان بدون تقلید و التزام به هیچ امر دیگری، فهم خود را به کار برد، یعنی بدون التزام به دغدغه‌هایی ناشی از ملاحظه نتایج فهمورزی، نگرانی از پیامد آن برای باورهای مفروض و مراقبت در به دست آوردن نتایج مفروض. از این حیث، این مفهوم تأکید و اعتمادی است بر عقل و دستاوردهای عقلی. سرمایه روشنگری انسان عقل و فهم اوست و ناروشنگری ناشی از تقلید عقل و فهم است. این که برای رسیدن به روشنگری چه باید کرد، کانت

42. آلبرت آوی، سیر حکمت در اروپا، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ دوم، انتشارات زوار، تهران، 1368، ص 242.

43. ایمانوئل کانت، «پاسخ به پرسش روشنگری چیست»، ترجمه سیروس آرین پور، در *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم* ویراسته عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، نشر نی، تهران 1381، ص 51.

44. همان.

می‌گوید: «برای دستیابی به این روشنگری به هیچ چیز نیاز نیست جز به آزادی، آن هم به کم‌ترین نوع آن، یعنی آزادی در کاربرد عقل خود، در همه امور». 45 پس در یک کلام می‌توان روشنگری کانت را اینگونه بیان کرد که یعنی: بلوغ فکری در سایه کاربرد آزاد عقل خود انسانی.

دو نکته قابل ذکر است. مطلب اول آن که با بقیه مطالبی که کانت در این نوشته خود می‌آورد، از جمله گله از برخی ندهاها و منادی‌هایی که به اموری پیش از عقل ورزی دعوت می‌کنند (چنان که می‌گوید: «اما از همه سو ندا می‌آید که عقل نورزید... کشیش می‌گوید ایمان بیاور، عقل نورز!») و مطالب دیگر از این نوع، به نظر می‌رسد موضع او واکنشی است در برابر وضع موجود، که گرچه شعار عام و آرمانی است، اما ناظر به وضع جامعه سنتی غرب با حاکمیت روش فکری خاص است. در واقع او وضع حاکم چند صد ساله به ویژه قرون وسطایی را موجب نابالغی فکری انسان دانسته که به شدت پایبند مرجع خارجی است. کار او در این زمینه شبیه کار راجر بیکن است که همه مشکلات را ناشی از مرجعیت محوری فکری دانسته و راه حل را رفع این مرجعیت می‌دانست. در حقیقت کار چنین افرادی (که گرچه عقل محورند اما هنوز جایی در فلسفه خود برای دین و خدا باز می‌گذرانند)، یک نهضت اصلاح عقلی و فکری با تأکید بر رفع اعتبار هر مرجع خارجی در فهم است.

مطلب دیگر آن که این نگرش‌ها که مشحون از رویکردهای انسان‌گرایانه با تأکید بر کفایت نظری و عملی عقل (محدود) انسانی است، حاکی از عقل خود بنیاد است و این عقل و فهم نیز، دیگر معنای سنتی را ندارد که قوه شناخت حقایق (متعالی و فراطبیعی) و انتظام مفاهیم انتزاعی است؛ حوزه کار عقل در فلسفه‌هایی همچون فلسفه کانت مشخص است. عقل نقدی، عقل مطلوب کانتی است که راهی به فراطبیعت، خارج از قالب زمان و مکان، ندارد. حوزه حقایق فراطبیعی مانند خدا، حوزه دین است که آن از یک الزام اخلاقی به دست می‌آید نه عقل.

به طور کل، دیدگاه‌های روشنگرانه عقل‌گرایانه، برآمده از تفسیری از طبیعت انسانی است که مهم‌ترین ویژگی ذاتی آن عقل و آزادی است. یک روشنگر، یک عقل‌گراست به آن معنایی که در عصر مدرن می‌یابد. ذات روشنگری عبارت است از نفی «مدارگری». و مرجع محوری این تفکر از اساس تقابلی است با ایمان

محوری (جزمی) که بنیان خود را بر تفسیر فراطبیعت نگرانه از انسان و جهان، جامعه، حقوق، علم، فلسفه و ارزش، بنا نهاده است.

تفکرات و متفکرین زیادی بر نگرش روشننگرانه و تحولات آن تأثیر نهادند. کار اومانستی، مایه چنین تفکراتی است که در آن اصالت انسان برتر و مترقی، آرمان حیات است. علم، به ویژه با تدوین آن توسط فرانسیس بیکن و پیشرفت‌های علمی و صنعتی، به استنتاج این امر انجامید که روش علمی، روش معرفت معتبر است و لذا فلسفه (ستی) به کناری نهاده شد. فلسفه سیاسی لاک با نفی «حق الهی» حکومت، قراردادگرایی کسانی همچون مونتسکیو و بعد ژان ژاک روسو، طرفداری از حکومت‌های مردمی و حقوق مدنی، تجربه گرایی کسانی چون هیوم، عقل کانتی، ذهنی گروهی فلسفه‌های جدید، اصالت ذهن شناسنده (به ویژه باکار دکارت)، پیشرفت‌های همه جانبه، اندیشه‌های سکولار و...، اساس کار روشنگری است.

تفکرات جدید (ماده گرایی)

بخشی از تحولات پیش آمده که علاوه بر آن که خود حاکی از وضع جدید برای شکل گیری تمدنی جدید در غرب هستند، مایه و پایه وضع مدرن و فرایند مدرنیته بوده و در حقیقت، بخشی از تدوین تفکر مدرن را به لحاظ فکری فلسفی به عهده دارند و حتی گاهی این گونه معرفی می‌شوند، مجموعه تفکراتی هستند که به ویژه در اواخر دوره رنسانس مطرح شده‌اند و مرحله جدیدی از وضع مدرن و مدرنیسم را معرفی می‌کنند. قسمتی از این تفکرات عبارتند از علم گرایی بیکنی، فلسفه دکارتی و ماده‌گرایی.

فرانسیس بیکن که پدر علم جدید غرب دانسته می‌شود، در واقع، به مجموعه فعالیت‌های عالمان طبیعی، پایه‌های فلسفی بخشید و از این راه، علم را به عنوان تنها سرمایه معرفت بشر از طریق مشاهد و استقراء و تنها ابزار برآوردن آمال بشری، از جمله سلطه بر طبیعت، معرفی کرد، چیزی که از نظریه پردازی‌های انتزاعی برنمی آید.

فلسفه دکارت، که او را نیز پدر فلسفه جدید غرب توصیف و به همراه بیکن به عنوان پایه گذاران وضع مدرن هم تلقی می‌شوند، در حقیقت، تصویری از فلسفه‌های سنتی است در روشی جدید. او را می‌توان بازگشتی به سنت دانست. فلسفه او از جمله فلسفه‌های عقل محور دو واقعیتی است که البته تلاش او ارائه روش جدیدی برای فلسفه ورزی است تا از این طریق، با توجه به روش مندی علوم طبیعی و توفیقاتی که از این جهت کسب کرده است، پایه‌های استواری به فلسفه ببخشد، هم در برابر شک گرایی و هم در برابر حس و تجربه گرایی. اما

از لحاظ مختلفی با تفکر سنتی متفاوت بود؛ همصدایی او با عالمان طبیعی در باب ماشین وار بودن کار عالم، بخشی از این تفاوت هاست. فلسفه او نیز بر تمایز کامل دو ساحت ذهن و بدن و اصالت ذهن انسان متکی است که تاحدی به ذهنی گروهی انسان مدارانه و اصالت فاعل شناسنده، اعتبار می‌بخشد و از این طریق پلورالیسم معرفتی را نتیجه می‌داد. عدم تبیین کافی او از ارتباط ذهن و بدن نیز، نقص دامنگیر فلسفه او بود.

ماده گرایی را باید از شاخصه‌های تمدن و تفکر جدید غرب دانست. این دیدگاه از جمله تفکرات واقع‌گرایی مونیستی (monistic = وحدت‌گرایانه و تک‌مقوله‌ای) است که در برابر واقع‌گرایی دوگانه‌گرا و ذهن‌گرایی مطلق قرار می‌گیرد. طبق این دیدگاه، ماهیت جهان به جای این که محصول ذهن مطلق یا حاکی از دو واقعیت مادی و غیر مادی (مجرد) باشد، یک واقعیت دارد و آن واقعیت مادی (corporeal) آن است. «آن چه هست مادی است و آن چه مادی نیست، اصلاً نیست». نمونه (فلسفه‌های ذهنی مطلق، فلسفه هگلی‌هاست) و فلسفه دو واقعیتی، فلسفه‌های افلاطونی، ارسطویی، سنتی (وسطایی) و دکارتی است و نمونه فلسفه‌های ماده‌گرا، فلسفه اتمیست‌ها، فلسفه هابز و... می‌باشد.

با هر قوت و ضعفی که این دیدگاه داشته باشد، ماده‌گرایی یک رویکرد تحویلی است که تبیین جهان را صرفاً بر اساس پدیده‌های متشکل مادی (از طریق بررسی روابط و علل در آن) می‌پذیرد. و درحوزه‌های مختلف، این یعنی همه چیز در قالب علل طبیعی و پدیدارهای مادی، قابل تبیین است (حتی اموری مثل فکر و رفتار). پس دید تحویل‌گرایانه معتقد است همه امور هستی‌شناختی را تحت یک مقوله بنیادین، و آن هم ماده می‌توان تبیین کرد.

تبیین‌های دو واقعیتی از جهان، معمولاً بر اساس نظریه‌پردازی‌های انتزاعی در باب واقعیات مادی و تشخیص مبادی‌ای است که نمی‌توانند مادی باشند. این امور غیر مادی هم معمولاً مرتبه بالاتری از وجود هستند. ماده‌گرایی معتقد است، هرچه وجود دارد مادی است و از این حیث، آن چه که نسبت موجود بودن داشته باشد و بخواهد از نوع دیگر (حتی برتر در نحوه وجود) و غیر از آن چیزی باشد که به تجربه عادی ما در می‌آیند، از دایره وجود خارج هستند. از این جهت، وجود خدا، فرشتگان و مجردات دیگر، از جمله روح، انکار، و هر دیدگاه خدا‌باورانه و دو طبیعتی، رد می‌شود. یکی از دستاویزهای نظری این نگرش آن است که جهان می‌تواند تنها بر اساس تبیین فیزیکی و تجربه عادی ما قابل تبیین باشد و نیازی به امور فرامادی نیست و در حقیقت نوعی طبیعت‌گرایی است. و از آن جا که تبیین عالم را از طریق تک مقوله ماده قابل تبیین دانسته، تحویلی و تقلیلی است و چون چنین تبیینی حاصل آن چیزی است که علم خوانده می‌شود، پوزیتیویستیک است.

ماده، یکی از جواهری است که فلسفه باستان، به ویژه ارسطو، تبیین جهان طبیعت را به وسیله آن‌ها ارائه می‌کرد. قبل از او، به نظر می‌رسد فیلسوفان اولیه که عالم را معمولاً از عناصر اربعه انتخاب و تبیین می‌کردند، نوعی طبیعت‌نگری داشته‌اند، اما این که ماده‌گرایی (الحادی) را نیز مد نظر داشته‌اند باید بررسی شود. اما وقتی دموکریتوس از اصالت اتم می‌گفت، مسلماً یک ماده‌گرا بود. یک اتمیست معتقد است که بنیاد جهان تنها از یک اتم (نادیدنی غیر قابل مشاهده و تغییر و ابدی) تشکیل یافته و آن مبدأ جهان و تغییرات است. این ماده‌گرایی در اپیکوریان (در تنسیق فلسفه حس‌گرای لذت‌گرا) به اوج می‌رسد و بعد صراحتاً عنوان می‌شود که خدای طبیعت، خود طبیعت است.

اما به هر حال، با فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی، نظریه‌های طبیعت دوگانه به قوت خود می‌ایستد و در قرون وسطا نیز حمایت و الاهیاتی می‌شود. با ظهور رنسانس، نگرش‌های جدید و تحولات به بار آمده که پایان تفکر قرون وسطا بودند و نیز پیشرفت‌های علم، نقد فلسفه ارسطویی (به ویژه با نام‌گرایی)، نقد طبیعیات ارسطو و... تمدن غرب یک بار دیگر و این بار به گونه‌ای کامل، روی خود را به ماده‌گرایی باز می‌کند. تحولاتی که از نقد روش و تفکرات اصلاحی در الهیات آغاز می‌شود، به تدریج به فلسفه‌هایی می‌رسد که یک انقلابند.

زمانی که علوم طبیعی و مکانیکی به اوج می‌رسد، نگرش ماده‌گرایانه را به ویژه حوالی قرن هفدهم، نوید می‌دهد. البته فقط علم جدید نبود که عالم را مکانیکی دانست بلکه فلسفه جدید دکارت نیز با عقیده به دوگانگی مطلق عالم، بدن و جسم عالم را مکانیکی دانست که از طریق قوانین بنیادین مادی کنترل شده و قابل تبیین هستند. در نقد فلسفه‌های دوگانه انگار، گر چه کسانی مانند گاسندی (1655-1952) شاید ماده‌گرایی خود را همه‌گیر نکرده باشند، اما توماس هابز آن را به همه ساحات کشاند و از این طریق امور فرامادی مانند نفس و خدا را منکر شد. او به صراحت گفت که قواعد تبیین مادی نه تنها بر امور حسی حاکم است، بر اندیشه نیز این گونه است و تفکر چیزی جز فعالیت اجزای مادی در مغز نیست.⁴⁶

«هابز معتقد بود که هدف فلسفه (که شامل علوم نیز هست) آن است که «زندگی انسان را سروسامان بخشد»⁴⁷. و این هدف همه تمدن‌هاست. این به دلیل آن است که «شناخت، قدرت است» و در این بین بررسی علل و معالیل از همه مهم‌تر است. فلسفه باعث آن می‌شود که از طریق شناخت علل (causes)، (رفتار) اشیا و

46 برداشت از:

46. *Ency. Of Religion*, (Ed.) Eliade, M., Vol, 9, P, 280-283

47 commodity of human life

مردم را به کنترل در آوریم (هابز، در باب اجسام 48). عقب ماندگی فلسفه از زمانی است که باور به امور غیر مادی، به طور مثال در افلاطون، پیدا شد (لویاتان، 442). از نظر او فلسفه بررسی عقلی اشیاء از طریق بررسی علل در آنهاست و لذا، الهیات خارج می شود و خدا نیز که موجودی «ابدی، غیر قابل تغییر و غیر قابل شناخت» است، نه جزو علت های قابل بررسی است و نه قابل دسترسی عقلی. آن چه هست مادی است و غیر مادی وجود ندارد. آن چه به نام کلیات ذکر می شود چیزی جز اصطلاح و واژه نیست (نام گرای) (لویاتان، 19). از نظر او، خود اصطلاح «جوهر غیر مادی» که دکارت به آن معتقد بود، متناقض در درون خود است. 49

ماده گرایی، به نحو شایانی مورد توجه قرار گرفت و بعدها توسط کسانی مانند دیدرو، دلامتریه، هولباخ و دیگران دنبال شد تا به مارکس (و انگلس) رسید (البته به شکل ماده گرایی دیالکتیکی درآمد که جوهر جهان را ماده می دانستند، اما تبیین مادی تنها را نمی پذیرفت. این ماده گرایی در حقیقت، هگل مادی شده است تا از این طریق هم تبیین مکانیکی تکاملی می شد و هم تبیینی از تغییرات اجتماعی حاصل می آمد). سپس ماده گرایی راه خود را در فلسفه های تحصلی و پوزیتیویستی پیمود. پوزیتیویست منطقی با تکیه بر تجربه باوری و اصل تحقیق پذیری، مابعدالطبیعه و امور فرامادی را مهمل دانست و موجودات مابعدالطبیعی را منکر شد. به طور کل، ماده گرایی معتقد است که «ماده جوهر یگانه جهان است و هر آن چه در داوری های بدوی انسان ها غیر مادی شمرده می شود، یا قابل تحویل به ماده است و یا موهوم است.» در کل، در این نظر وجود هر نوع مبدأ غیر مادی برای جهان را رد می کند، منکر جوهر مستقل نفس است و همه ارزش ها و باورها رابه امور مادی قابل تأویل و تحویل می داند. 50

به هر حال، ظهور تفکر ماده گرایانه، با پایان یافتن دوره وسطا و شروع عصر جدید، از مظاهر و مبانی تفکر مدرن غرب است. به جز این دسته از تفکرات، مبادی فکری دیگری نیز رواج یافتند که تحولات مدرن را کامل می کردند، مانند تجربه گرایی در معرفت شناسی، نظریه های اخلاق مستقل و اخلاق کمی و علمی، فلسفه های ذهنی و فلسفه کانت و....

48. concerning body (De corpore)

49. cooper, D , *world philosophies* , p. 256-257.

50 گروه نویسندگان، فرهنگ واژه ها، ص 3-481.

تحویل

یکی از شاخص‌ترین ویژگی وضع مدرن، تفکر تحویلی (reductionistic) در آن است. تحویل، عمدتاً در تفکر علمی و نگرش علم‌گرایانه شکل می‌گیرد و از این حیث همزاد شیوع تبیینات و پیشرفت‌های علمی (و مادی) است. در حقیقت، رویکرد تحویلی در تبیینات، الگویی از تبیین‌های علمی در همه حوزه‌هاست و این دگرگونی در رویکرد، از جمله طبقات دگرگونی مهم در عصر مدرن و عصر علم است که در همه حوزه‌ها پیاده شده است.

بعد از به بن‌بست رسیدن کار معرفتی، اصول معرفت‌شناختی و تبیین‌های فلسفی سنتی، برخی از اندیشمندان دست به کار مستقل زدند. با جدا شدن و استقلال حوزه‌های مختلف، از جمله علم، فلسفه، اخلاق، علم سیاست و... از «سنت» و نیز استقلال آن‌ها از یکدیگر و علاوه بر آن‌ها، دورتر شدن آن‌ها از تبیین‌های مابعدالطبیعی، هر یک از این حوزه‌ها مباحث معرفتی و استقلال موضوعی خود را پیمود. اولین حرکت این برخوردها، چنان‌که اشاره شد، جدا شدن از التزام به هر گونه مبادی، مبانی و تبیین‌های مابعدالطبیعی بود و بعد از آن، پرداخت موضوعات و مسائل هر یک از حوزه در بستر مناسب خود بود. هدف چنین پردازی، به ویژه با روحیه علم‌گرایی رواج یافته، علمی، روشمند و عقلانی ساختن این حوزه‌هاست. تقلیل ایمان به نوعی تجربه فردی، و تقلیل متافیزیک به ماده‌گرایی و پدیدارشناسی، معرفت به تجربه و داده حسی؛ اخلاق و زیبایی‌شناسی به ذهنیات و احساسات و انفعالات روانشناختی و نفس به مجموعه‌ای از فعالیت‌های فیزیکی، نمونه‌هایی از حرکت‌های تحویل‌گرایانه است.

کار ویژه در این حرکت (تحویلی) تبیین از طریق امور مادون جزئی (و قابل تجربه و بررسی علمی) است. به تعبیر ویلیام جیمز، اگر در دید سنتی، پدیده‌های مادون تحت هدایت وجودی اعلی قرار گرفته و تبیین می‌شوند، در نگرش تحویلی، این پدیده‌های عالی هستند که به امور ادنی ارجاع و بر اساس آن‌ها تبیین می‌شوند. هدف پردازش تحویلی، در دسترس قرار دادن حقیقت (نهایی یا مکشوف و پدیداری) موضوعات است و تحویل یعنی این نگرش که «تبیین موضوعات از طریق اجزاء کوچک و حقایق بنیادی، ما را به حقیقت یک چیز می‌رساند.»

تقابل

تقابل (با «سنت»)، شاخصه فرهنگ جدید غرب است. تحول، پیامد اوضاع حاکم بر جامعه سنتی و شرایط فکری و اجتماعی آن بود که تصمیم انسان جدید بر تجدید نظر را تقویت کرد. تحویل نیز پیامد نگرش‌های تحول یافته بود. و اینک تقابل، حاصل این تحولات و تحویلات است. وضع مدرن، در یک تقابل قابل فهم است و نیروی مدرن، واکنش‌هایی است متشکل از روی گردانی‌ها، تقابل و رد و انکار آگاهانه یا ناآگاهانه پیشامدرن. شناخت وضع مدرن در یک شناخت زمینه‌های تقابل آن با سنت است و از آن جا که سنت در یک کلام یک جهان بینی است، منشأ تقابل را نیز باید در جهان بینی این دو جستجو کرد.

جهان بینی مجموعه‌ای از آرا، نگرش‌ها، دستورالعمل‌ها و سنت‌هایی است که در باب جهان، انسان، سرنوشت، تاریخ و آینده وجود دارد. چنین بررسی‌ای عمدتاً توسط اندیشمندان صورت گرفته است که نمونه‌ای از آن کتاب دین و نگرش نوین 51 ولترتی. استیسی است. با زمینه کار قرار دادن اثر مذکور به این تقابلات اشاره‌ای می‌کنیم. استیسی در منبع ذکر شده سه مسئله عمده در جهان‌بینی سنتی و مدرن را متذکر می‌شود: «مسئله خدا [ودین]، مسئله غایت و مسئله نظم اخلاقی جهان». بحث اول تا حدودی بحث مبدأ و غایت شناختی است، بحث دوم معنا شناختی و بحث سوم ارزش شناختی.

جهان بینی قرون وسطی البته از نظر استیسی (دین و نگرش نوین، ص 28)، آمیزه‌ای از آراء علمی- فلسفی است. گرچه این نظر، تا حدی به لحاظ‌هایی (مانند قضیه زمین مرکزی که استیسی آن را نمونه جنبه علمی نام می‌برد)، درست است، اما به طور کامل صحیح نیست؛ جهان بینی قرون وسطی اساساً دینی- فلسفی است که جنبه دینی آن را سنت مسیحی (طبق متون مقدس و تفسیر اهل کلیسا) و جنبه فلسفی آن را سنت فلسفی ارسطویی و گاهی افلاطونی و غیره شکل می‌دهد.

نمی‌توان به دلیل وجود برخی مسائل علمی، آن سنت را علمی خواند؛ در منابع نظری قرون وسطی اساساً تجربه هم در کنار منابع دیگر جزئی از منابع شناخت دانسته می‌شد چنان که در فلسفه ارسطویی چنین است، اما طبق گواهی تاریخ هرگز به مسائل برآمده از چنین منابعی پرداخته و ترغیب نمی‌شد. نکته دیگر آن که اصولاً اصطلاح علمی مفهوم خاصی را می‌رساند که بعدها در مقابل سنت وسطی می‌ایستد. گرچه مسئله‌ای چون زمین مرکزی علمی (تجربی است) اما از آن جا که علم حاصل روشی است که کمتر مورد توجه اهالی وسطاست،

51 ولترتی. استیسی، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، انتشارات حکمت تهران، 1377.

سنت آن را علمی نمی‌سازد. باید به این نکات، برخوردهای اهالی کلیسا را با اهل علم افزود که هرگز نشان از یک برخورد علمی نداشت و دلیل علمی هم بر آن ارائه نمی‌شد. تأکید بر نظریه‌های علمی خاص در قرون وسطی را نمی‌توان دارای اهداف علمی برای سنت دانست؛ مهم‌ترین منابع علمی قرون وسطی منابع ارسطویی، جالینوسی و بطلمیوسی است که بررسی آن نشان می‌دهد که اقبال وسطائیان به آن‌ها به دلیل قوه سازگاری آن‌هاست نه آن که در یک بررسی به روش مناسب آن‌ها به دست آمده باشند. در حقیقت، اقبال عقیدتی است تا علمی؛ احتمالاً برخی آموزه‌های مسیحی از قبیل شرافت و برتری انسان و اهداف طبیعی در خدمت انسان و...، توافق بیشتری با زمین مرکزی‌ای داشت که آن هم از حیث تبیین‌مبنی بر طبیعیات (ناقص) ارسطو بود.

اگر بخواهیم دسته‌بندی معقول‌تری از دوره‌های فکری داشته باشیم، شاید بهتر آن باشد که بگوییم دوره باستان، دوره‌ای فلسفی است؛ دوره وسطا، دوره‌ای دینی - فلسفی، دوره جدید اولیه دوره‌ای علمی - فلسفی و دوره جدید متأخر تا عصر حاضر، دوره‌ای علمی می‌باشد.

دین و عنصر اصلی در آن، یعنی خدا، محور همه نگرش‌ها، تبیینات و عملکردها در قرون وسطاست که آموزه‌هایی را طبق تفسیر بینادینی که از عالم و انسان دارد، برای هدایت و نجات بشر، شامل می‌شود و به عنوان تنها راه نجات مطرح است. گرچه ماهیت خدا مشخص نیست، اما متعلق کامل ایمان (وشناخت) است و ایمان در این مرحله مقدم است بر منبع شناخت انسانی که عبارت است از عقل محدود و ناقص. در باب ایمان مقدم بر عقل جمله معروفی از آکویناس نقل می‌شود که گفت: «راهبر انسان به سوی خداوند هم، خداوند است؛ وجود خود را به تعقل و رحمت خود را به میانجیگری حضرت مسیح، بر مردمان آشکار ساخت و انسان چاره‌ای ندارد جز این که به این حقیقت ایمان داشته باشد» و عقل را به دسترسی و دریافت آن راهی نیست و کاری که از دست آن برمی‌آید این است که شبهات و مشکلات را رفع کند و به عبارت دیگر فلسفه باید خدمتگزار دریافت (انکشاف) باشد. 52 البته مباحث متعدد و حتی فلسفی در باب خدا در همین دوره هم بسیار است که بخش عظیمی از مباحث الهیات و کلام و فلسفه قرون وسطا را شکل می‌دهد. خدا آن خیر مطلق است که عالم را با مشیت خود و طبق غایات مشخص (خیر) آفرید و انسان را خلق کرد تا در طریق الوهیت به رستگاری برسد. دین فضایی را با خود دارد که برای نجات بشر (در کنار فضایل قابل فهم انسانی) و تشکیل حیاتی اخلاقی، کافی هستند.

52 کرین برنیتون، تاریخ تمدن غرب و مبانی آن در شرق، ج 1، ص 242، به نقل از: عزت الله نوذری، اروپای قرون وسطا، ص 221.

به طور کل، چنان که قبلاً اشاره شد، مسیحیت دین آخرت گراست. «سرنوشت معنوی و اخروی انسان مهم‌تر از روابط و امور دنیوی اوست و جهان وجه مجازی‌ای است که محتوای آن، معنای مذهبی آن است.» انسان موجودی است با تاریخ مشخص و فطرت پلید که حیات او در ابتدا در یک وضع بهشتی بوده، سپس به هبوط دچار شده و طبق تفسیر آگوستینی، به شهر خدا پایان خواهد یافت و آرمان الهی بر آرمان باطل پیروز خواهد گشت. وظیفه انسان (بعد از تولد جدید از طریق مسیح) تلاش برای پاکیزه کردن خود از طریق ایمان برای رسیدن به رستگاری (یعنی آن مقام الهی و رسیدن به خیر مطلق) است. و البته آلودگی دامن‌گیر انسان و نقص‌های او مانع رسیدن به رستگاری حقیقی او بوده و لذا، آن لطف الهی که در دنیا (با نجات انسان) نصیب او شده در آخرت هم همان لطف الهی است که او را به رستگاری مورد نظر می‌رساند.

حقایق دین متعلق ایمان است و تلاش عقلی (اگر مقبول باشد) طبق نظر برخی مانند آکویناس، مایه تحکیم دین است. البته این یکی از چهار دیدگاه اصلی در باب رابطه دین و عقل است و دیدگاه‌های دیگر به اجمال عبارتند از: فلسفه (حکمت) برابر با دین؛ فلسفه (عقل) معیار فهم دین و جدایی کامل حوزه فلسفه و دین. اختلاف نظر در این باب‌ها، چنان که ذکر شد، حتی به ظهور مکاتب الهیاتی متفاوت انجامید که نمونه‌های آن مکتب آکویناسی در برابر اسکوتوس و اکامی بود. به هر حال، خدا، برای نجات بشر، قواعد و قوانینی قرار داد که تا حدی قابل فهم بشر است و نجات، آرمان اصلی در دین است. بدین ترتیب، سیطره کامل دین اعمال می‌گردد. مرجع هر تفسیر و تبیینی، مقام کلیسایی (پاپ) است. گویی پاپ به گونه‌ای دارای نیروی الهام حقیقت است و واسطه مستقیم روحانی مسیح است. و این یعنی در حالی که دین (وصاحب منصب دینی) حق دارد در همه امور و حوزه‌های حیات بشر، دخالت کند، هیچ امری حق دخالت در آن را ندارد.

«فلسفه قرون وسطا همه چیز را ما بعدالطبیعی می‌نگریست، از رویدادهای طبیعی گرفته تا حقایق اخلاقی و تا احوال نفسانی، همه در یک مرز وجود دارد و دور آن دایره الوهیت کشیده شده است. حقیقت نهایی همه چیز را شامل می‌شود. الوهیت، محور وجود، بقا و تبیین است.» «آفرینش همه چیز از آغاز زمان توسط خدا، آفرینش انسان، آفرینش نخستین زن از نخستین مرد و عصیان آدم ابوالبشر از نصیحت الهی» این‌ها فهرست حقایق داستان پیدایش است...» 53

هستی انسان و تاریخ او در یک رابطه با خدا مفهوم می‌یابد نه با طبیعت. خداوند خیر اعلی در سایه لطف و فیض خود، نقش ره‌یابگر دارد که تاریخ انسان را به سوی کمال پیش می‌برد. خدا به آن چه بهترین است علم داشته و فرمان داده است. اما انسان به دلیل پلیدی خود، اهل فرمان نیست، پس باید به یک رابطه خاص با خدا ادامه دهد. حیات انسان نمایشی از نیایش کیهانی است و ایمان و توبه و... سناریوی این نمایش.

تبیین غایی از جهان، تبیین عالم بر اساس اهداف مفروض است و علت‌های عالم در تحقق رسیدن به آن اهداف عمل می‌کند. این نگرش، رویکرد اکثر رهیافت‌های دینی است (دین و نگرش‌نویس، ص 45) و اساساً از یک منشأ دینی سرچشمه می‌گیرد: این که خدا جهان را بر اساس اهدافی خلق کرده و انتظام داده است. غایت مندی جهان مرادف است با عقلانی بودن جهان و از نظر دینی، بی‌هدفی پوچی است که ابتناء عقلی ندارد. بر اساس سنت مسیحی «تبیین همه عالم باید بر حسب اهداف خدا برای انسان باشد» (دین و نگرش‌نویس، ص 45). تبیینات غایی از دو حیث می‌تواند صورت گیرد. یکی این که عالم هدفی دارد و این که پدیده‌های خاص و جزئی هم دارای غایت و قابل تبیین غایی هستند. نیز غایت را می‌توان در خود جهان در نظر گرفت یا چیزی خارج از آن (مانند خدا). به هر حال، به تعبیر باربور در علم و دین، در پاسخ به این پرسش که چه نوع تبیینی باید از پدیده‌ها و عالم و رویدادها ارائه کرد، سنت مسیحی این را می‌گوید که باید بر وجه حقیقی و معقول آن، یعنی بر اساس غایتی که دارد و هدفی که بر می‌آورد، انجام پذیرد. این تفکر آمیزه‌ای از سنت فلسفی ارسطویی و سنت مسیحی است. خدای خیر اعلی، مبدأ، مدبر و غایت همه هستی است.

نظام اخلاقی جهان، مسئله‌ای جهان‌شناختی است که مهم‌ترین خاستگاه آن تبیینات دینی از عالم است. این اندیشه سه اصل اساسی در جهان را بر می‌تابد: 1) وجود نظام (به دلیل هدفمندی)، 2) وجود نظام اخلاقی (به دلیل خیر محوری خلق عالم) و 3) عینیت اخلاقی این عالم. چنان که اشاره شد تبیین عالم به عنوان مخلوق هدفمند خدای خیر اعلی، بار ارزش‌شناختی اخلاقی عینی را به عالم نسبت می‌دهد که کمال آفرینش به آن بستگی دارد. همین می‌تواند بنیاد حیات اخلاقی ما باشد. قایل شدن به نظام اخلاقی مستلزم آن است که ارزش‌های اخلاقی اموری عینی هستند نه ذهنی. اگر چیزی را ذهنی بدانیم، به طور عام یعنی آن را مترتب بر حالات درونی انسان مانند عاطفه و احساس و نظر او کرده‌ایم و این یعنی نظام عینی ویژه‌ای نداریم، بلکه هر چه هست محصول ذهن است (دین و نگرش‌نویس). وجود نظام در عالم نشانه معقولیت عالم است و نظام اخلاقی خیر محور، نشانه کمال مفروض آن، و این سنت مسیحی در باب نظام عالم است.

حال، نگرش‌های متقابل هر یک از موارد یاد شده، عرصه تقابل دیدگاه‌های سنتی و جدید بوده است که پیامد تحولات فکری و عملی ویژه‌ای بودند؛ مهم‌ترین عامل تقابل، علم و دستاوردهای علمی بود. تشکیل دیدگاه‌های جدید برابر بود با تشکیل دیدگاه‌های علمی. تبیین علمی از عالم بر اساس روش مورد نظر علم، که در کارهای عالمان طبیعی پیاده می‌شد، مستلزم دیدگاه‌های ملموس‌تر در باب عالم بود تا نظری و این، نظریه پردازی‌های سنتی را بی اثر می‌ساخت. تبیین علمی در کل، یک تبیین ماشین وار است که در برابر تبیین غایی از عالم می‌ایستد. عالم در این دید صرفاً بر اساس علت‌ها عمل می‌کند و شناخته می‌شود؛ مکانیسمی است که قواعد کار خود را با خود دارد و هیچ هدف خاصی را دنبال نمی‌کند. در روش علمی که بر اساس تجربه و مشاهده پیش می‌رود، هر نوع تبیین غایی از عالم، غیر علمی و لذا غیر معتبر است. در این دیدگاه، از آن جا که علل، امور مقدم هستند و غایت، امر مؤخر بوده که تأثیری بر پدیده ندارد، لذا نمی‌تواند به عنوان علت بررسی شود.

فلسفه ارسطویی، گرچه در باب خدای مسیحی دغدغه‌ای ندارد، اما تبیین عالم در آن بر اساس علل چهارگانه که به محرک بلا تحرک می‌رسد، در سنت مسیحی، با تلفیق سنت فلسفی و دینی، به خدای اعلائی مبدل می‌شود که عالم را با نظمی نیکو و دارای اهداف خاص آفرید و خود غایت نهایی همه چیز است. فلسفه طبیعی ارسطو و تبیین او در باب حرکت، قابل سازگاری با سیستم الهیاتی کلیسا بود و جامعه فکری قرون وسطا به آن وابستگی داشت. خود کلیسا از این بابت از دو جهت خدشه پذیرفت. ابتدا از حیث اجتماعی که جامعه را در باب غنای فکری منابع یونانی متقاعد می‌کرد و بعد، از حیث فکری که اولاً، به دلیل ابتدا بر منابع باستانی (معمولاً سکولار) و وابستگی فکری به آن، مورد انتقاد برخی از اهالی کلیسا بود و ثانیاً، با نقد فلسفه ارسطویی، بنیان تفکرات الهیاتی آسیب دید. ابتناء بر نظریه نجوم شناختی زمین مرکزی (بطلمیوسی) و فلسفه طبیعی (ارسطویی) که هر دو به طور ویژه جولانگاه علم بوده‌اند، زوایای آسیب پذیر کلیسای مسیحی بودند.

با نقد زمین مرکزی، کار کپرنیک، به حق، علاوه بر کشف علمی یک انقلاب بود؛ زیرا ضربه بر مبانی فکری عامه و رایج دینی بود. دست کم این نظر، پذیرش جانبی عقیدتی داشته که طبق آن بر اساس شرافت انسان به عنوان مرکز خلقت که در کتب مقدس هم به آن‌ها اشاره شد، زمین هم مرکز عالم (صغیر) ملاحظه می‌شد. انقلاب کپرنیکی اعتماد عمومی به تبیین‌های دینی را کم کرد. گرچه برخوردهای عقیدتی کلیسا تا حدی از جوانب موضوع کاست، اما با ادامه کار کپلر، گالیله و دیگران، کلیسا دچار چالش جدی شد. کارگالیله علاوه تجربی بودن و ابزارمندی که قطعیت نتایج را بیشتر می‌کرد، بنیاد حرکت مخالف بود، گرچه ممکن است خود او

یک متدین بوده باشد. وی عملاً علم و معرفت را از حوزه دین بیرون کشید و با نقد طبیعیات ارسطو (به ویژه در مسئله حرکت)، ضربه تمام کننده به پیکر سنت وارد ساخت. بخشی از نظریه حرکت او ثابت کرد که بر خلاف نظر ارسطو، حرکت نیازی به نیروی مداوم ندارد و پیامد الهیاتی آن این بود که خدا لازم نیست که فیض دایم به عالم داشته باشد، و دستاوردها و پیامدهای دیگر.

نیوتون، اساس الهیات را عوض کرد، و البته با توجه به دغدغه‌های دینی شخص او تا این حد می‌توان از الهیاتی در باب او سخن گفت. عالم ماشینی نیوتون دارای قوانین خود بود که اصلاً نیازی به وجود خدا نمی‌دید (مگر به تبیین خود او در باب منشأ نظم ماشینی عالم). عرق دینی خود او، وی را به خدانشناسی طبیعی سوق داد؛ یعنی الهیات اکتشافی به جای الهیات انکشافی. قدرت فهم قوانین طبیعت از طریق عقل، که مورد تأیید آموزه‌های دینی و تفاسیر اندیشمندان دینی بود، دستاویز این نظر شد که نیازی به وحی مورد نظر نیست. عالم طبیعت، ماشینی است که بدون هیچ تشخیص، معنا و هدفی، فقط کار ماشینی خود را می‌کند. ما با شناخت طبیعت بر آن مسلط می‌شویم. در الهیات طبیعی، تنها خدا یک رخنه پوش نبود، بلکه بسیاری از مسائل بنیادین دینی مانند معجزه، نیز انکار شد.

کار نیوتون این الگوی معرفتی را به بار آورد که نشان داد روش کسب یک معرفت معتبر چگونه باید باشد، یعنی «چگونه یک تبیین می‌تواند رضایت بخش باشد». با نظریه‌پردازی‌های تحویلگرایانه دیگر، خدا نیز از دایره معرفت بیرون رفت. علم با طرح فرضیه و پیگیری از طریق روش علمی به دست می‌آید و غیر از این هر چه باشد (مانند روش‌های صرف نظری)، غیر معتبر است. با تبیین کسانی همچون سیمون لاپلاس، در خصوص منشأ جهان از طریق نظریه سحابی، دیگر حتی نیازی به خدای نیوتون در ایجاد و نظم اولیه، نبود. اگر علل طبیعی بر جهان حاکمند، نیازی به علت رخته پوش نیست. «خدا» اگر بخواهد مطرح باشد، تنها یک «فرض» خواهد بود که قابل رد است، چنان که لاپلاس آن را رد کرد. بدین‌سان، ماده‌گرایی علمی و تبیینات تحویلگرایانه، که جهان بر اساس اجزاء کوچک مادی آن قابل تبیین است، کامل می‌شود.

یکی از مهم‌ترین تأثیر حرکت علمی نوین، تأثیر روانی آن بود که با توجه به تبیینات قاطعی که علم به طور روشمند ارائه می‌کرد و از طرف دیگر ضعف الهیات در پرداخت معتبر موضوعات مربوط، عامه مردم به اعتماد بیشتر به علم روی آورده و به تدریج رابطه آن‌ها با تبیینات دینی کمتر می‌شد. خدای الهیات طبیعی، خدایی نبود که رابطه وثیق و نزدیکی با مردم و جامعه داشته باشد. لذا تلاش برای ارتقاء و تکامل حیات از طریق عقل طبیعی، امر سکولار اما جا افتاده‌ای بود که جامعه علمی غرب آن را به بار آورد.

تأثیر دیگر حرکت علمی، روی‌آوری به تبیین‌های تحویلی و تقلیلی در همه حوزه‌ها بود. در کنار این همه، تفکر اصلاحی در حوزه دین، با جدا کردن عقل و ایمان و تقلیل معرفت از خدا به تجربه درونی و فردی، عملاً ایمان را از حوزه معرفت عقلی خارج ساخت. «رواج دین شخصی هم، تساهلی را در بر داشت که با همه چیز سازگار بود.» نهضت‌های روشنگری قرون بعد نیز، تدوین فکر مدرن بود. این حرکت با شعار عقل بسندگی، عقل طبیعی (جدا شده از حوزه ما بعدالطبیعه) را بر آورنده همه آمال انسانی معرفی کرد و نیاز به دین را رد می‌کرد. گر چه در این دوره عده‌ای بر شریعت عقل و وحی (به عنوان حقایقی از یک منبع) و برخی بر همان خداشناسی طبیعی تأکید داشتند، اما غالب جریان روشنگری حول تفکر سکولار دور می‌زند. این جنبش در صدد تعمیم عقلانیتی که در علم ظاهر شد، بر همه حوزه‌های معرفتی و علمی بشر بود. مرکزی‌ترین مؤلفه‌های آن عقل و طبیعت است. طبیعت حامی حیات انسان و عقل رهبر اوست و او را به کمال سعادت می‌رساند. سرمایه عقل، که به مدد طبیعت به دست می‌آورد، علم است. در حقیقت، تاریخ جدید انسان‌یابی شکل می‌گیرد که در آن انسان در همین عالم به کمک عقل به سعادت می‌رسد. «عصر روشنگری، عصر ایمان بود اما نه به خدا، بلکه به انسان، طبیعت و علم.»

بررسی علمی نظام طبیعت نشان می‌دهد که طبیعت و اجزاء آن عناصری بی طرف نسبت به هر نظام مفروضی هستند و هیچ نظم ارزشی، اخلاقی و خیر محور را نمی‌رسانند. لذا نسبت دادن نظام اخلاقی و در حقیقت نسبت دادن هر گونه معنایی به عالم، خارج از بررسی علمی آن و غیر موافق با وضعیت طبیعی (و ماشینی) عالم است. به این لحاظ، به نظر می‌رسد استناد هرگونه معنا و هدفی و نظامی به عالم، ناشی از ذهن فاعل ناظر باشد که طبق پیش فرض‌های خود شکل می‌دهد. پس برداشت هر گونه معنای اخلاقی از عالم که بتواند پایه عینیت اخلاق بوده و مشیر به اراده خیر موجودی ما بعدالطبیعی باشد، برداشتی، از حیث علمی، نادرست ملاحظه شد.

پیامد

قبل از هر چیز وضعیت نابسامان اجتماعی شاهدهی بود بر ناتوانی سازمان کلیسا در اداره امور اجتماعی جامعه که نه تنها به توسعه حیات بشری توجهی نداشت، بلکه اموری همچون جنگ نیز، تجربه‌های جدید مشکلی را بر جامعه تحمیل کردند. بدتر از آن، اختلافات درون سنتی‌ای بود که قوام فکری و سازمانی نهاد کلیسا و سنت را متزلزل ساخت و ضمن بروز اختلاف نظرها، به ثبات عقیدتی و ایمان سنتی عامه ضربه زد. اختلاف نظرهای

فکری، در گیری‌های عقیدتی، حتی از جمله اختلاف بر سر پاپی‌گری به عنوان معتبرترین مرجع دینی و اختلافات سیاسی و رهبری اجتماعی، نشان از ضعف درونی عمیق داشت که به تنهایی برای زوال قدرت دین کافی بودند. نهضت اصلاح دینی، گرچه جنبشی دین محور بود، اما در کنار نقدهای فکری و فلسفی دیگر، نشان داد که جامعه فکری و فرهنگ دینی رایج و حاکم، از اصلی‌ترین عنصر، یعنی مرجعیت، گرفته تا آیین‌ها، دارای نقوص و حواشی نادرستی است که دامنگیر آموزه‌های بنیادین، ساختار سازمانی و دستورالعمل‌ها و مناسک شده است. این امور به علاوه جریان‌های ناگفته دیگر، ابهت عمومی کلیسا را (و از آن طریق سنت را) شکست و بی اعتمادی عمومی را به بار آورد.

جنبش علمی، اما انقلابی مؤثرتر بود. اولین جنبه دستاوردهای علمی آن بود که خود را به عنوان جبران خلأهایی نشان می‌داد که جامعه سنتی آن را به وجود آورد. شاید اگر مشکلات عمومی دیگر سنت نبود، ظهور علم آن قدر تأثیر نمی‌داشت. توجه عمومی به علم و رواج روحیه علمگرایی در میان عامه شاید از توجه آنان به ضعف‌های سنتی و انتظار جبران آن از طرف علم ناشی شده باشد. علم با شعار توسعه، خود را همدوش تحولات طبیعی و انسانی نشان می‌داد و از این تحول در جهت بهره‌مندی انسانی استفاده می‌کرد، در حالی که سنت بر ایستایی فرهنگی تأکید داشت و آن را در تعصب بر آئین‌های صرف و دیگر برخوردها نشان داده بود؛ علاوه بر این، علم بر تمرکز بر عالم بیرون و تغییر آن در جهت بهره‌های انسانی، پای می‌فشرد، در حالی که سنت بر صرف تغییرات (معنوی) درونی و جدایی هر چه بیشتر از عالم بیرون با تأکید بر تقدیر و تاریخ مشخص و سازگاری با عالم بیرون، اصرار داشت. اگر نقد و اصلاحاتی همچون اصلاح دینی، تنها یک تفسیر جدید از دین را جایگزین تفسیر قدیمی‌تر می‌کرد، علم این بار خود، جای تمام دین و سنت می‌نشست.

روشمندی، دستاوردهای محسوس و پیشرفت‌های چشم‌گیر علم، این روحیه را به وجود آورد که علم می‌تواند جایگزین سنت در اداره حیات بشری باشد. ملاک‌های معرفتی و اصول تبیین در علم، به تدریج با نفی هر گونه التزام به امور ما بعدالطبیعی، غایات مقدر در عالم و نظام خیر ارزشی ما بعدالطبیعی در آن، عملاً در برابر نظام سنتی ایستاد. عالم می‌تواند بدون تلقی و حضور هیچ معنا و هدفی کار ماشینی خود را صورت دهد. بهتر است انسان چنین باشد تا آن اهدافی که خود دارد را بهتر جایگزین ساخته و سیطره یابد. بعد از این مرحله، استقلال موضوعی هر یک از حوزه‌های معرفتی از متافیزیک و اخلاق تا سیاست و اقتصاد و بررسی ویژه آن‌ها به عنوان موضوعی انسانی، عملاً در پی ارائه فرهنگ جدیدی برای انسان بود.

احتمالاً لازم است بین دو مفهوم کشف علمی و انقلاب علمی (و دستاورد صنعتی و انقلاب صنعتی) تفاوت قائل شد. انقلاب، حاکی از دگرگونی بنیادین است؛ ممکن است، به تعبیر استیسی (دین و نگرش نوین)، «یک کشف علمی لزوماً نه می‌تواند یک دلیل بر اثبات خدا باشد و نه دلیل خاصی بر رد او.» یک کشف علمی در قلمرو آن علم و به عنوان جزیی از متعلق پژوهش و ملاک‌های درونی و بیرونی (از همان قلمرو) قابل بررسی و سنجش باشد؛ یا دستاورد صنعتی می‌تواند تنها یک پیشرفت در یک نحوه از زندگی مادی انسانی تلقی شده و نسبت به ابعاد دیگر حیات بی طرف بوده یا به طور ارزشی در خدمت ابعاد دیگر باشد. اما، انقلاب علمی در پی ارائه ما بعدالطبیعه علمی جدید است. اگر الهیات (نه چندان سودمندی) قرار است بماند، باید در حیطه عقلانیت علمی به عنوان الهیات طبیعی مطرح باشد.

انقلاب، دگرگونی خود را وارد بنیادها، اصول کلی و نگرش عمومی می‌کند. کشف علمی، به دنبال نشان دادن یک حقیقت جزیی طبیعی در عالم است، در حالی که انقلاب علمی یک نگرش علمی در باب جهان، و یا یک جهان بینی علمی ارائه می‌دهد؛ اگر جهان سنتی تحت طرح ازلی الهی ما بعدالطبیعی بر اساس غایات و تقدیرات خاص حرکت می‌کند، جهان علمی تنها یک لاشه بی جان و ماشین بزرگی است که خود به خود کار می‌کند. انقلاب علمی زمانی است که علم معیار خود را به عنوان ملاک معتبر همه معرفت‌ها می‌خواند و عقلانیت حیات را در چهار چوب داده‌های خود معنا می‌کند.

تأثیر انقلاب صنعتی، صرفاً دستاوردهای صنعتی نبود بلکه ارائه الگوی جدیدی از زندگی بود که انسان را جزیی از ماشین کار قرار داد و گروه‌های انسانی را تنها در قالب نقش‌های صنعتی و ماشینی تعریف کرد. انقلاب صنعتی فرزند انقلاب علمی است که تجلی زندگی مدرن است. تحول در مناسبات انسانی، در ساختار جمعیتی و به تبع آن تحول در ساختار فرهنگی و در سبک زندگی، تحول در الزامات مورد دغدغه انسان‌ها (اخلاقی، اجتماعی...)، در روابط فردی، در ساختار طبقاتی جامعه، و تحول در شاکله‌های سیاسی و اجتماعی و...، نتایج احتمالی یک انقلاب علمی و صنعتی هستند. این نوع تحولات، محصول تغییر نگرش سنتی به نگرش‌های انسان‌گرایانه، پیشرفت باورانه و دنیاگرانه هستند.

مدرنیته، یک روایت

مدرنیسم، به طور خاص خود یک مکتب ویژه‌ای نیست، بلکه نماینده مکاتب و روایتی از تحولاتی است که در عصر فکری جدید غرب ظهور یافته‌اند. نوع برخوردی که با آن تحولات می‌شود و تفسیر و روایتی که از

آن‌ها داده می‌شود، ماهیت این نگرش را مشخص می‌کند. روایات عام فلسفی و جامعه شناختی‌ای وجود دارند که در هر یک اندیشمندان با ارجاع نوع تحول به یک فرایند خاص، ماهیتی از وضع مدرن به دست می‌دهند که حقیقت مدرنیسم به عنوان شاکله کلی یک دسته از جریانات فکری را شکل می‌دهد. به اجمال به چند روایت اشاره می‌شود.

به طور کلی نمی‌توان ماهیت یقینی‌ای از مدرنیته و اصول آن که یا فلسفی‌اند یا جامعه شناختی، اشاره کرد؛ چون «مدرنیته امر خود انتقادی است که دائماً اصول خود را نقد می‌کند». اما این فرایند باید برانگاره‌های بنیادین استوار باشد تا مفهوم نقد و کمال را با خود داشته باشد. در کل چند روایت مشهور از مدرنیته و وضع مدرن وجود دارد که مسیر کلی مدرنیته را نشان می‌دهند. به اجمال برخی از این روایات عبارتند از هگلی، وبری، هابرماسی و کانتی، که سه روایت اول جامعه شناختی و روایت کانتی نیز فلسفی است.

هگل، جنبه اساس مدرنیته را تمایز نهادی می‌داند، یعنی تفکیک حوزه‌های اقتصاد، اخلاق، حقوق، سیاست و... در دید او این حوزه‌ها در دوره قبل از مدرن با هم متحد و تحت یک کنترل بوده‌اند. از حیث داوری، این تفکیک مطلوب است، زیرا موجب استقلال بیشتر می‌شود. مسئله اصلی بعد از این، برای هگل و طرفدارانش این بود که چگونه این تمایز و تفکیک‌ها را که موجب استقلال و آزادی (از آداب و مراجع سنتی) شده‌اند، با وحدت هنجاری مورد نیاز زندگی انسان سازگار کرد. راه حل خود هگل برابری عقلی با واقعی است، یعنی «آن چه عقلی است واقعی است و آن چه واقعیت دارد عقلی است». بعد از او تلاش زیادی برای ارائه اصلی برای حفظ وحدت هنجاری شده است که از پرولتاریای مارکس گرفته تا قدرت نیچه از جمله این تلاش‌ها هستند. 54

وبر، اما ماهیت مدرنیته را مسئله عقلانیت و «فرایند تعمیم یافته عقلانیت» در پرتو رفع افسون‌ها، معرفی می‌کند. از نظر او تمایز مدرنیته و سنت، تمایز فرهنگی است که طی آن حوزه‌های ارزشی (اخلاق، مذهب، هنر، سیاست، حقوق، علم و...) از هم تفکیک شده و هر کدام عقلانیت خود را پی گرفت. ارزش هر حوزه مبتنی بر عقلانیت خاص آن حوزه است. اگر حوزه‌های زندگی از هم جدا و حوزه ارزشی که مربوط به گزینش فردی است (مثل ایمان) بررسی شود، با تمایز حوزه‌های عقلانیت (ابزاری) و افسون مواجه می‌شویم که با رفع خرافه‌ها و افسون‌ها، عقلانیت زندگی، کامل می‌شود.

54 برداشتی از: گروه نویسندگان، جامعه سنتی جامعه مدرن، ترجمه منصور انصاری، چاپ اول، انتشارات نقش جهان، تهران 1381، ص 20-16.

سنت هابرماسی مدرنیته، تلفیقی از ماهیت هگلی و وبری آن است؛ یعنی او معتقد است که هم تمایز نهادی و هم فرهنگی و هنجاری در مسیر تکامل اجتماعی رخ می‌دهد. از نظر او، البته، مدرنیته یک پروژه نا تمام است؛ زیرا در کنار ارتقاء در جنبه تولیدی و عقلانیت ابزاری، می‌بایست عقلانیت فرهنگی نیز تداوم می‌یافت، یعنی عقلانیت اخلاق و فرهنگ نیز باید همدوش عقلانیت ابزاری و نهادها، صورت می‌گرفت که نگرفت و این موجب بدبینی‌ها نسبت به پروژه مدرنیته شد. 55 هابرماس در گفتار فلسفی مدرنیته 56 از فرهنگ مدرن تفسیر دو سطحی دارد؛ یک سطح آن عبارت است از پتانسیل و قوه عقلانیت و دومین سطح، تحقق نامتوازن این قوه در جریان مدرن سازی در غرب است. این عدم توازن، روی کرد منفی نسبت به آن را به وجود می‌آورد و البته این مشکل آن «قفس آهنین» و بر نیست، بلکه از نظر هابرماس، قابل حل و رفع است. 57

روایت کانتی، مبتنی بر دیدگاه او در باب روشنگری است. تعریف او از روشنگری که دستاورد عصر مدرن است، چیزی است که ماهیت مدرنیته را شکل می‌دهد؛ یعنی بلوغ فکری در پرتو کاربرد آزاد عقل انسانی. با تحلیل او از عقل و فلسفه و وظیفه آن‌ها، کانت در حقیقت مدرنیته را عبارت می‌داند از یافتن جایگاه مناسب عقل و آزادی آن از مراجع خارجی هدایت.

عقل و عقلانیت

از قدیم مبحث عقل و عقلانیت همیشه مورد توجه و بحث بوده است. عقل به طور عام به جز آن که و جه تمایز انسان از سایر حیوانات است، به عنوان نیروی فهم و باور و شناخت نظام علمی است که معمولاً از این حیث به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود: عقل نظری، عقل در هنگام فعالیت شناختی و تشکیل باور و عقل عملی همان عقل در هنگام تعیین وظایف و حقوق است. تفکرات سنتی معمولاً با نگرش جزم اندیشانه به عقل و کار کرد آن می‌نگرد. در این دسته غالباً عقل دارای اصولی ثابت و لایتغیر است که همه چیز بر اساس آنها عقلانیت یافته و معمولاً خود عقل نقد ناپذیر و تغییر ناپذیر است.

اما در دوره مدرن، دیدگاه انتقادی نسبت به عقل شکل می‌گیرد. در این دوره‌ها معمولاً خود عقل و اصول آن نقد و تردید و اصلاح پذیر تلقی می‌شوند. همه مباحث مربوط به عقل انسان غالباً با بررسی قوه فهم انسانی

55 همان.

56 . Philosophical Discussion of Modernity.

57 . Cambridge Companion to Habermas, ed.S.K. White, Cambridge university press, 2005, pp.6-9.

صورت می‌گیرد و گاهی از عقل یک قوه ثابت یاد می‌شود، گاهی یک قوه تغییر پذیر، گاهی هم شأن نظری منسجم دارد و گاهی تنها شان عملی، گاهی دارای اصول خود است، اما گاهی هم خام بوده و منتظر داده‌های عوامل دیگر.

طلوع و پیشرفت علم جدید تحولاتی را در نگرشهای مربوط به انسان و قوه معرفت او موجب شد. پیش و بیش از هر چیز نوع نگرش به انسان از آن حالت سنتی و عمدتاً دینی به حالت دنیوی‌تر عوض شد و توجهات عطف بر شان انسان و کفایت عقلی و علمی او شد. و بعد با توسعه دستاوردهای علوم طبیعی نگرش کفایت علم و روش علمی برای برآوردن نیازهای فکری و عملی انسان مطرح شد. در دوره جدید به ویژه قرن هفدهم، انگیزه‌های جدیدی برای پرداختن و نظر ورزی در حوزه عقل و عقلانیت بروز کرد و تلاش‌هایی، بیشتر عقل‌گرایانه صورت گرفت تا پایه و شاکله‌ای استوار برای حیات فکری و عملی انسان تشکیل شود و با توجه به استحکام ریاضی و هندسه، آن روش محک و عامل ثابتی برای حقایق علمی نیز شود. در ابتدا در یک نگرش عقل‌گرایانه آن روش ریاضی و هندسی پیاده و نقش تجربه در تشکیل معرفت نسبت به نقش عقل کم‌اهمیت‌تر شد. معرفت آن شناخت اصول ضروری و پایه‌ای است که باید با شهود عقلی کشف می‌شد. در ظاهر با این کار آن دیدگاه شکاکانه حل می‌شود؛ یعنی این نگرش که معرفت ممکن نیست و قابل انتقال نیست، زیرا معرفت امری درونی است نه عینی و مضمون عینی هم نداد. بدین ترتیب واقع‌گرایی‌ای ثابت می‌شود که طبق آن حقیقت ساده و غیر پیچیده وجود دارد و قابل دستیابی است و ذهن انسان آینه تمام‌نمای حقیقت است. معرفت هم امری عینی است و هم مضمون عینی دارد.

در مقابل با تلاش تجربه‌گرایانه، نگرش عقل‌گرایانه به چالش کشیده شد. عقل‌شان معرفتی خود را از دست داده و معرفت با تجربه حاصل می‌شود. عقل هیوم بنده انفعالات است. (رساله‌ای در باب طبیعت انسان). نقش عقل نقش معرفتی نیست و مصدر هیچ حکم معرفتی یا اخلاقی نمی‌باشد. عقل تنها صورت بخش تصورات ما است و برای فهم روابط و نسبت‌های میان تصورات. است شناخت امور واقع متعلق به عقل نیست. لذا عقل نظری کاملاً بی‌اثر است و عقل عملی هم همان عقل ابزاری است ناظر به نظام بخشی به ابزار جهت رسیدن به اهداف. اخلاق حوزه عقل عملی نیست، بلکه حوزه احساسات انسانی است. در برابر عقل‌گرایی تمام‌عیار و تجربه‌گرایی تمام‌عیار، فلسفه انتقادی کانت است که شان محدودتری را برای عقل و تجربه ثابت می‌کند. عقل اصول نظام بندی ذهن بشر را دارد که برای راهنمایی و نظم بخشی معرفت ما هستند، اما این اصول هرگز ویژگی و بیانگر واقعیت نیستند.

عقلانیت از مباحث عمده تفکرات بشر است که حول محور معنا بخشی به حیات و فعالیت انسان صورت می گیرد. عقلانیت با توجه به مفهومی که از عقل و کارکرد و قلمرو فعالیت آن ارائه می شود، معنا می گردد. به طور عام عقلانیت به معنی ابتنا بر روش عقلی است که البته کار عقل تبیینات متفاوت دارد. در دوره جدید عقلانیت بر اساس مفهوم تجربی عقلانی چیده می شود؛ عقلی یعنی آن که ابزارها به درستی در خدمت اهداف باشند. عقل (ابزاری) قوه ای است که داده های تجربی را کنار هم می چیند و بدون دخالت در آن و بدون ایفای نقشی معتبر ما را به هدف می رساند. با ابتنا بر علم، عقل و عقلانیت علمی- فنی، شکل می گیرد. عقل مدرن چیزی برای شناسایی حقیقت ندارد. مواد او را علم ارائه می کند.

به هر حال، مهم ترین تفاوت نگرش نوین با سنتی، تفاوت در ملاک معقولیت است. فرمول عقلانی حیات سنتی بر اساس منابع گوناگون و معتبر معرفت، از جمله عقل است، عقلی که (علی رغم محدودیت خود) قوه منطقی کسب معرفت را با خود دارد و متکی به اصول ثابت و پیش بینی و مطلق است که چهار چوب و پایه اعتبار هستند. این عقل منبع هر نوع تبیین و تشخیص درست و نادرست در حوزه نظر و عمل است و معرفت، شهود عقلی حقیقت است. اما، «عقل مدرن در حقیقت لایه ای از عقل عملی است و از آن به عقل ابزاری یاد می شود. پایه معرفتی این عقل، معرفت تجربه گرایانه است. Reason، عقل جزئی است که ابزار رسیدن به اهداف است و کار آن نظام دادن به تجربه ها و مواد خام در قلمرو ماده و طبیعت برای رسیدن به اهداف برنامه ریزی برای معاش است.»⁵⁸

عقل مدرن، یک عقل انتقادی علمی است؛ اصول مطلق ندارد و خود عقل نیز مورد ارزیابی است و معقولیت هم تنها در دایره روش علمی معنا پیدا می کند. کار دانشمندان علوم طبیعی از کپرنیک گرفته تا نیوتون و غیره، شتاب پذیرش معقولیت علمی را بیشتر کرد. کار روشمندان علوم طبیعی الگویی برای معرفت معتبر و راه رسیدن به آن را ارائه داد. (کانت) با محدود کردن حوزه عقل نظری، معتقد بود که کار فلسفه تشخیص کار عقل است و کار عقل تهیه اصول انتظام بخش داده هاست، نه آن که صور قوام بخش معرفت ما باشد. داده های خام ما از تجربه حاصل می شوند و صورتها، از ساختار ذهن ما تبعیت می کنند و معرفت ما از پدیدارها را که از قلمرو زمان و مکان می گذرد، شکل می دهند؛ آن چه از این قلمرو خارج است، متعلق معرفت عقلی ما نیست، پس امور ما بعدالطبیعی از حوزه معرفت نظری خارجند. گرچه کانت برای عقل نظری شأنی قایل شد (و عقل عملی را

58 گروه نویسندگان، فرهنگ واژه ها، ص 532.

نیز اهمیت ما بعدالطبیعی (از طریق اخلاق) داد، اما هیوم آن را به کل بی اثر کرده بود و عقل عملی هم، قوه تشخیص عمل درست یا نادرست نبود (لذا اخلاق نیز از حوزه عقل بیرون رفت)، بلکه قوه فهم ابزار مناسب برای رسیدن به اهداف معیشتی مورد نظر ما است، یعنی عقل ابزاری یا عقل معاش.

عقل و عقلانیت ابزاری مدرن، در فرایند مدرنیزاسیون، به طرق مختلفی اعمال می شود، عقلانی بودن به معنای علمی بودن است. تحکیم رابطه عقل و حقیقت، اصالت فاعل شناساگر و ذهنی شدن فرایند معرفت و محدود شدن آن به حوزه پدیدارها و عقلانی شدن در سایه علم، نتیجه تفکر و فلسفه جدید است. تجلی این عقلانیت، سکولار شدن (دنیوی شدن)، صنعتی شدن و تحصیلی شدن است.

مدرنیزاسیون

مدرنیزاسیون (modernization)، مدرن کردن/سازي، به مجموعه‌ای از فعالیت‌ها، سیاست‌ها و تدابیری اطلاق می شود که فرایند مدرن کردن/ شدن را به پیش می برد. و این موضعی است که جوامع مدرن در قبال جوامع غیر مدرن اتخاذ می کنند. این حقیقت اساساً یک فرایند اجتماعی و (سیاسی) بوده که قابل بررسی‌های گوناگون است، و از این طریق بنیان‌های فکری مدرن را بر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها تحمیل می کند. این که آیا اصولاً جوامع مدرن در پی مدرن کردن واقعی جوامع دیگر هستند یا خیر، تا حدی مبتنی بر روشن شدن این است که آیا اصولاً وضع مدرن و مدرن شدن یک عنصر آگاهانه است یا ناآگاهانه، که هر یک از گزینه‌ها پرسش‌هایی را مطرح می سازد. اما در کل، به نظر می رسد که جوامع مدرن قبل از هر چیز احتمالاً به جوامع غیر مدرن به عنوان بازار می نگرند تا تمدن مستقل، که موضوع و مجال این بحث از نگارش حاضر بیرون است.

فرایند مدرن شدن/ سازی، مراحل گوناگون دارد. ابتدا فرد، پایه اصلی در ساختار جامعه شده و بعد وظایف و نهادها تخصصی تر و حوزه‌های مختلف از هم تفکیک می شوند. از آن جا که ملاک، علم است و علم، عنصر بی طرف ارزشی است، در مرحله بعد، هیچ امتیاز ارزشی خاصی برای نهاد خاصی وجود ندارد و همه تحت قاعده کلی عقلانیت علمی هستند؛ از جمله هیچ نهادی در حکم فرا طبیعی، امتیاز ویژه‌ای ندارد و همه باید به طور برابر در آزمون عقلانیت (علمی) قرار گیرند. 59 چنان که اشاره شد، سکولار شدن جزیی از اصول

59 برداشتی از: گروه نویسندگان، جامعه سنتی و جامعه مدرن، ترجمه منصور انصاری ص 224.

عقلانیت است؛ خانواده مذهب اگر بخواهد بماند، باید عقلانی باشد و از قاعده عقلانیت تبعیت کند. اما آیا ممکن است؟ در عالم مدرن، خیر.

برای عقلانی شدن، الگوی سکولاری ضروری است و تدبیر عرفی شدن و، به تعبیر وبر 60 «افسون زدایی» پیش خواهد گرفته شد؛ مذهب چون دایره فرا طبیعی‌ای دارد که از حوزه علم خارج است، طبیعتاً حذف خواهد شد. مشکل سنت‌ها (دینی) از نظر اهل مدرن آن است که به جهت تقدم ایمان بر عقل (ابزاری)، راهی برای عقلانی شدن (علمی) ندارند، لذا «افسون» تلقی می‌شوند. در این عقلانیت، تفسیر علمی جای تفسیر کیهان شناختی را می‌گیرد و قوانین علمی که از بررسی علل و روابط پدیده‌ها حاصل می‌شود، تبیین درستی از عالم به دست می‌دهد.

عقلانیت علمی در هر حوزه، معنای خاص خود را دارد و به طور مثال در اقتصاد، عقلانیت با ساز و کار محاسبه سود و زیان است، در سیاست عقلانی شدن (به تعبیر وبر) بیش از هر چیز به استقرار نظام عقلانی و علمی اداره جامعه (مانند نظام بوروکرات)، مربوط است. 61 تمایز فرهنگی‌ای که برای سنت و مدرنیته قایل می‌شوند (مانند نظریه وبر)، طبق آن تفکیک حوزه‌های مختلف صورت می‌گیرد، حوزه‌هایی مانند اخلاق، علم، مذهب و...؛ احتمالاً هر یک از حوزه‌ها عقلانیت خود را باید پیدا کند و لذا دنیای چند عقلانیتی مانند دنیای چند خدایی، درست می‌شود. نوعی (ملاک مشترک) عقلانیت مدرن (که در حقیقت، همان علمی شدن است، به همه جنبه‌های حیات تسری می‌یابد. و یک دسته از حوزه‌ها عقلانیت فردی (درونی) پیدا می‌کنند (مانند ایمان) و عقلانیت چنین حوزه‌های ارزشی‌ای، عقلانیتی (اگر بشود برای آن‌ها قایل شد) درجه دو است که کمتر در محک واقعیت داشتن و نداشتن قرار می‌گیرند، چون از حوزه بررسی عقلانی خارجند لذا معمولاً این حوزه‌ها غیر واقعی هستند، زیرا آن عقل مدرن است که تصمیم می‌گیرد و همه حوزه‌ها را نقادی و ارزیابی می‌کند و آن چه در خدمت معاش نیاید اخراج می‌کند. پس، عقلانی شدن مدرن، عبور از سنت دینی است، به جهت آن که علم ثابت کرد که دین (مفروض) به جهت خالی بودن از تطابق با الگوهای علمی، فاقد قوه لازم برای اداره جامعه است. این یعنی نه تنها عرفی شدن، عقلانیت برای دین نیاورد، بلکه دین در فرایند عقلانی سازی جای خود را به علم داد و به واسطه آن از بین رفت.

60 همان، ص 240

61 همان، ص 4-143.

علم، هر چیزی را بر اساس قواعد خود تفسیر می‌کند. برای عقلانی شدن هر چیزی، به قوانین درونی و طبیعی آن نگریسته می‌شود، از نظر مدرنیست، طبیعت ایمانی دین، فقدان عقلانیت علمی آن را به بار می‌آورد و در حقیقت، دین به کل از موضوع ارزیابی عقلانی خارج می‌شود. این مسئله پیش می‌آید که امور یا عقلانی‌اند (به عنوان موضوع ارزیابی علمی) و یا غیر عقلانی و فراعقلانی‌اند. دین در ابتدا به عنوان امر فرا عقلانی، عراضی می‌شود و بعد چون عقلانیتی را بر نمی‌تابد و مطابق اصالت نقش (تخصصی) فرد نیست، قابل آن است که غیر عقلانی ملاحظه شده و به طور کامل کنار زده شود. بنابراین، دین زدایی هدف اصلی حرکت سکولاری مدرن است، نه فردی و عرفی کردن دین، و این از منطبق عقلانیت نوین به دست می‌آید.

از آن جا که مدرن‌گری در مفهومی خاص، به ویژه جامعه شناختی، برابر است با دنیایی شدن، صنعتی شدن، دیوان‌سالاری و شهر نشینی، مدرنیزاسیون نیز سیاست مدرن کردن از این نوع است. مدرن بودن به یک معنی، صنعتی سازی است و این تنها استقرار چرخه صنعت نیست، بلکه ملاحظات جانبی دیگری نیز دارد. این فرایند مبتنی بر استقرار و تولید علم به هدف دنیوی سازی بهتر است. اگر چیزی بخواهد، آرمان و آمال انسانی را برآورده سازد، آن علم است که محصولش صنعت است. و این یکی از آن ملاحظات است. دنیوی سازی، فرایندی از عقلانی سازی است از طریق علم که تجلی آن صنعت است. در واقع عقلانی سازی یعنی استقرار علم و صنعت.

عقلانی بودن مدرن جامعه به معنای عقل بیشتر داشتن جامعه نیست، بلکه به معنی علم بیشتر داشتن است؛ یعنی منابع و دانش علمی بیشتری در جامع وجود داشته و در باب جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دانش بیشتری داریم. البته این بدان معنا نیست که لزوماً مردم چنین جامعه‌ای عالم‌ترند. این دانش در سطح نخبگان است و در سطح توده، ممکن است توده این جامعه جاهل‌تر از جوامع دیگر باشد. می‌توان گفت تفاوت جامعه دانا و نادان این است که جوامع دانا حتی به ابزارها و ماهیت آن‌ها علم دارند، در حالی که جوامع نادان تنها از ابزارها استفاده می‌کنند بدون این که بدانند چیست و چگونه به دست آمده‌اند. 62 به هر حال، مدرن سازی، یعنی عقل علمی جایگزین نهاد یا اعتقاد دینی و قومی شود، و علمی‌تر شدن، عقلانی‌تر شدن است.

موضوع عقلانیت متفرع بر بحثی معرفت شناختی است. اگر در دیدگاه سنتی منابع دیگری علاوه بر عقل و حس برای معرفت وجود دارد، در دیدگاه جدید با تبدیل شدن معرفت شناسی از بحث از خود معرفت به بحث

از روش و ابزار رسیدن به معرفت، معرفت تجربی به عنوان تنها معرفت معتبر و دارای روش خاص، شناخته شد. عقلانیت، مطابقت با عقل نیست، (اصولاً عقل هیچ اصول ثابتی در خود ندارد، بلکه سرمایه خود را از تجربه می‌گیرد)، بلکه تناسب ابزار با اهداف است. تنها منبع عقلانیت علم است، و ارزیابی عقلانی یا غیر عقلانی، بررسی روش‌های کسب معرفت یک حوزه است. هر چه خارج از روش علمی باشد، عقلانیت ندارد. چون روش مهم است، دیگر مضمون باور مهم نخواهد بود؛ هر چه باشد، اگر در روش علمی به دست آید، عقلانی و در غیر این صورت نامعتبر است. پس، برخلاف دیدگاه‌های سنتی، از جوانب عقلانیت مدرن آن است که «روش» اهمیت دارد نه «مضمون» و این جوهره یک پژوهش علمی است. این یعنی اگر در دوره سنتی، باوری به و مفهومی از رستگاری و نجات انسان وجود دارد، وابسته به مضامین و محتوای باور ماست و آن چه متعلق باور ماست مایه سعادت است و روشی مانند ایمان، ابزار رسیدن به سعادتند، در حالی که در دیدگاه جدید «امید نهایی» را باید در «روش» جست. مهم آن است که از روش عقلانی (که به طور تاریخی خود را در علم و کار عالمان طبیعی نشان داد) تبعیت کنیم، و این شامل همه حوزه‌های حیات انسانی می‌شود. سعادت ما امری فعلی است که همان عقلانیت داشتن حیات است، برخلاف دیدگاه‌های سنتی، که رستگاری در آن، امید آتی است. همه چیز حیات مدرن وابسته به عنصر عقلانیت آن یعنی علم است. علم، مجموعه دانش‌های جزئی ما در باب عالم طبیعت، پدیده و رویدادها در آن است. این عامل خود وابسته به روش اثبات اعتبار از طریق آزمون و تجربه است که در دیدگاه جدید به عنوان محک همه معارف و تبیین‌های ما حتی در حوزه علوم انسانی هستند و این همان جامعه تحصیلی تجربه محور است که همه فرضیه‌ها در آن باید از آزمایشگاه آزمون، متحقق و ثابت بیرون آیند. به طور کل عقلانیت مدرن را باید تبعیت از عقل ابزاری در روشی تحصیلی دانست که نوعی حیات دنیوی، سکولار و صنعتی را به ارمغان می‌آورند.

سنت و مدرنیته، سنتی و مدرن

سنت در برابر مدرنیته و تجدد، سنت تاریخی غرب است که در یک دوره هزار ساله به نام قرون وسطی، حاکم بوده است. مدرنیته، تفکر خود را می‌تواند در برابر هر سنتی مطرح سازد، اما معقولیتی را که از تقابل با سنت مفروضی، علی‌الادعا کسب می‌کند، نمی‌تواند در برابر هر سنتی تعمیم دهد؛ زیرا اولاً خود، تاریخمند است و ثانیاً طبقه‌بندی‌های فکری، حصر عقلی نیست و ثالثاً، احتمال این که سنتی با خود قوه لازم برای معقولیت را داشته باشد، همیشه باقی است.

مدرنیته، قبل از هر چیز، تحول و واکنشی است که در برابر سنت مفروضی قرار گرفت. این حقیقت، تعریف جدیدی است از عناصر مشمول سنت و در مواردی، جبرانی است بر نقوص و عناصر مفقود در سنت؛ تجدّد، تجدید نظر در باب آن چیزهایی است که تفکر سنتی در باب آنها قرار داشت: انسان، عالم، رابطه این دو، تاریخ، غایت و قوانین. سنتی، وصف جهانی است تحت برنامه‌ای ازلی و از پیش تعیین شده، با اهدافی خاص که خیر خود را با خود دارد، و انسان سنتی، انسانی است که هویت، تاریخ و سرنوشت و اهداف کلی حیات او، تا حدودی از قبل مشخص شده است، و سایر ویژگی‌های دیگر که تا حدودی اشاره شده و می‌شود.

برخی، پایه‌های تمدن مدرن و آغاز مدرنیته را دوره رنسانس، برخی قرن هفدهم (با ظهور علم و فلسفه جدید)، برخی ظهور روشنگری و عده‌ای دیگر ظهور جنبش‌های (عمدتاً هنری) حوالی قرن نوزدهم، می‌دانند. به نظر می‌رسد با توجه به ریشه‌یابی تحولات مدرن (که حتی برخی از آن‌ها ساختارهای جدیدی از برخی عناصر قدیمی و برخی دیگر رشد روحیه‌های ظاهر شده در عصر وسطی هستند) و این که تحولات دیگر در درون این نگاه جدید صورت گرفته و توسعه یافتند، می‌توان گفت دوره مدرن و تفکرات آن با رنسانس آغاز شده، در حوالی قرن هفدهم تدوین یافته، در دو قرن بعدی رواج یافته و در قرن بیستم به ویژه با ظهور دیدگاه‌های تحصّلی و پوزیتیویستی به اوج می‌رسد. البته تصمیم بر این که تحولات مدرن، آیا از ابتدا به طور کامل و آگاهانه و طبق برنامه‌ای خاص بوده‌اند یا نه، بسیار مشکل است و شاید کسی قایل به وجود چنین چیزی نباشد. «مدرنیته» گرچه «خود را فایق بر تاریخ و طراح تاریخ و تاریخ‌مندی انسان» می‌داند، اما خود حقیقتی تاریخمند است. شاید می‌توانست در مسیر خود، راه دیگری را بی‌ماید و امروزه توصیف دیگری بیابد. تقسیم‌بندی دسته‌های فکری، حصر عقلی نیست و بروز سنت و سنت‌گرایی به شکل دیگر و مدرن و مدرن‌گرایی به شکل‌های دیگر، خالی از امکان نیست. آرمان‌ها و آمال حرکت‌ها و تحولات مدرن، چیزی‌هایی هستند که روایت‌های مختلف از تحولات آن‌ها را شکل داده‌اند.

همه تبیینات در تفکر سنتی با محوریت امور فراطبیعی و اصول ثابت صورت می‌گیرد، در حالی که این‌ها در تبیینات جدید جایگاهی ندارند، مانند خدا (که اگر وجود داشته باشد یا بیرون از ماشین عالم است و خدایی ضعیف‌تر از خدای سنتی است که در هستی‌شناسی محوریت نداشته و خود نیز بیان دقیق فلسفی و علمی ندارد و یا بخشی از تجربه درونی فرد خاص است که رابطه‌ای با حیات فکری و عملی او پیدا نمی‌کند.) «برای انسان سنتی همه چیز همان بود که از آسمان به زمین می‌رسید و انسان موظف است درون خود را با نظام الهی بیرون سازگار کند.» و مدرنیته، درب آسمان را بست که این رویکرد در آن، محصول اصالت (عقل) انسانی است. رابطه

انسان و عالم در این جا، رابطه سوژه و آبه است و تکلیف، سازگار ساختن بیرون است. انسان، آزاد است تا هر تفکری را تجربه کند و این از عقل خود بنیاد او بر می خیزد. عقل انسان مدرن، مشیر نیست، بلکه نقاد است؛ کار آن نشان دادن راه صحیح و ناصحیح بر اساس اصول ثابت و مقدر نیست، بلکه بررسی و ارزیابی راهها و روشها است و این ارزیابی شامل خود عقل نیز می شود.

مهم ترین ویژگی عصر مدرن، آگاهی تاریخی است. انسان در حال مدرن شدن، احساس کرد انسان «حال چسبیده به گذشته است» و تلاش دارد تا خود را از گذشته، یعنی در حقیقت از اموری که قبل از آگاهی او تعین یافته اند، جدا کند. مدرنیته در «در زمان حال بودن» شکل می گیرد: این که الان تازه است و گذشته کهنه و باید عوض شود. از دیدگاه یک مدرن، تاریخ سنت، داستان رقم خورده و سناریوی نوشته شده است که انسان در آن تنها نقش محوله را بازی می کند و تاریخ جدید، محصول آگاهی خود انسان: سناریویی که خود می نویسد و نقش خود را خود او تعیین می کند. برای انسان جدید، انسان سنتی کسی است که «پذیرش برای او مقدم بر فهم است و قبول غیرآگاهانه دارد، یعنی چیزی را می پذیرد و به آن پایبند است که در آن نقشی ندارد».

افتخار یک مدرن آن است که توجه به انسان، عقل، علم و تجربه، در جریان معرفت دارد و به طبیعت که به آن شرافت یافته است. این نگرش آکنده از نقد گذشته است و بیش از هر چیز از انسانگری جدید ناشی می شود. به تعبیر آزبورن، مدرنیته عبارت است از نوعی کیفیت و ویژگی «جدید بودن»، بیان گر تازگی زمان حال و گسست از گذشته است و در معنای کلی یعنی ایده نو... و در عام ترین شکل یعنی «ساختار آگاهی زمان حال تاریخی». 63 سرباز تاریخ بودن یا سازنده تاریخ، چیزی است که انسان جدید در باب آن و انتخاب شق دوم تصمیم می گیرد.

«ذهنیتی که در محافل مختلف و حتی برخی تشکلات دینی به وجود آمده است، شاخصه عصر مدرن هستند. توجه و اعتماد به انسان، توجه به علم و توجه به مشاهده و آزمایش مستقیم، ذهنیت در حال ظهور و رشد عصر مدرن بودند. اگر مدرنیته عصر تحولات دایمی است، عصری آگاه به تحولات نیز هست و اگر تاریخ همیشه بر انسان می گذرد، این بار این انسان است که آگاهانه تاریخ خود را می سازد. مدرنیته عصری است که اشکال حقوقی، آفرینش های مادی و معنوی، دانش و حتی اعتقادات، جریاناتی متغیرند، جریاناتی که فقط تا اطلاع

63 پیتر آزبورن، "مدرنیته گذر از گذشته به حال، در مدرنیته و مدرنیسم"، حسینعلی نوزری، ص 65.

ثانوی باید به آنها باور داشت. نه تنها این تغییرات مورد پذیرشند، بلکه باور به این است که رو به تکاملند و فرایندهای سنتی کم کم جای خود را به جریانات جدید و بهتر می دهند.»⁶⁴

برای انسان متجدد، تاریخ سیر تکاملی است که به دست خود انسان طی می شود و آگاهی تاریخی شیوه‌های تکاملی زندگی را ایجاد می کند و اگر این نباشد، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها عقب مانده خواهند بود. لذا، تاریخ و گذشته سنتی و جامعه سنتی همه ایستا و تعطیل اند، مگر آن که آگاهی آنها و نقش تاریخی انسان با تغییر ذهنیتها، دستورها، نهادها، روش‌ها، ارزش‌ها و مفاهیم، تغییر کنند و این حاصل نمی شود مگر با توسل به عقل و تغییر ملاک‌های آن چه که برای انسان خوب تلقی شده است.

باورهای سنتی مبتنی بر چیزی بودند که از ورای جهان و انسان نازل می شد و از حیطه علم بشر خارج بودند؛ باور به آنها تا حدودی غیر اختیاری بود و حداقل به خاطر تقدسشان، هیچ حوزه‌ای مانند علم، قدرت نفوذ در آنها را نداشت. این حوزه‌ها خود — مفسرند و همه جوانب حیات را شامل می شوند. تاریخ انسان در آن، خارج از حیات انسان رقم می خورد. تفکر و فلسفه سنتی، در چهار چوب‌های معینی شکل می گیرند و معمولاً فلسفه‌ها، متعالی و فراطبیعی اند و دارای سرمایه پیشین عقلی، و عقل موهوبه الهی برای رسیدن به حقایق از طریق نظوروری و تأمل در بدیهیات، انتزاع کلیات و... است. حکومت، حق الهی است و مبانی آن و ویژگی حاکمان نیز در سنت بیان شده است. جامعه، متشکل از افراد، نهادها، و نقش‌های معنوی و مادی ای است که همه عناصر در آن تحت هدایت سنت به سوی کمال تعریف شده طبق طرحی مشخص، پیش می روند. اما برای انسان مدرن، در یک کلام چیزی معتبر است که محصول علم و عقل بشری اوست و از این طریق، اصالت خود را اثبات می کند. اصالت برای او، جایگاهی فرانسانی نیست، بلکه چیزی است که او را به طبیعت نگری می کشاند.

اگر برای انسان سنتی اندیشه تهذیب مهم است، برای انسان مدرن ترقی و پیشرفت اندیشه محوری است و برای او در این راستا، به تعبیر زیگمون باومن، «پیشرفت اساساً، اقدامی انسانی است و این امر تنها مستلزم به کارگیری عقل انسانی است.» خرد، ابزار ایجاد دنیای بهتری است که مناسب نیاز بشری باشد. در این میان، تفکر و فلسفه مدرن به اموری می رسد که تفکر گذشته حتی فکر ورود به آن را نمی کرد؛ مابعد الطبیعه کنار زده می شود، متون مقدس دچار تفسیر انسانی می شود، معرفت شناسی از معرفت حقایق به ارزیابی ابزار و روش

64 زیگمون باومن، "مدرنیته چیست"، در مدرنیته و مدرنیسم، حسینعلی نودری، ص 45-25.

تبدیل شده و فلسفه از کاخ آسمان به کوخ زمین آورده می‌شود. سیاست نیز در آن مبتنی بر اراده افراد است و عقلانیت خاص خود را دارد و دولت قلمروی جدید برای خود باز می‌کند و تحت اندیشه بوروکراتی، به شیوه‌های جدید اداره ملت فکر می‌کند. و این همه محصول نگرش علمی او هستند.

داوری‌های ارزشی، اخلاق و زیباییشناسی، اگر در تفکر سنتی، عینی بوده اند، در تفکر مدرن وابستگی خود به مابعد الطبیعه را از دست می‌دهند و با محور شدن ذهن فاعل شناساگر و یا حالات نفسانی او اموری وابسته به درون انسان هستند. اخلاق سنتی تا حدی مانند اخلاق باستان فضیلت محور است، البته با دخالت فضایل سنت مسیحی، که طبق آن، به تعبیر آنسکم در فلسفه اخلاق جدید، فضیلت در سیاق و متن قانون الهی معنا می‌یابد. علاوه بر فضایل عقلانی، وقتی پای خدا در میان باشد و خدا نیز غالباً قانون گذار، معنای اخلاقی زندگی، تسلیم شدن در برابر امر الهی است. با ناکارآمدی نسبی عقل، اراده الهی، به عنوان خیر اعلی، ملاک خوبی اخلاقی است. بدین ترتیب، لیستی از فضایل جدید هم به دست می‌آید. اما اخلاق جدید، با شیوع تفکرات تحویل گرایانه و سکولار، انگیزه‌های انسانی اخلاق را ملاک خوبی و بدی می‌داند، حال چه نفع شخصی باشد یا سود همگانی یا حتی انگیزه‌های الهی. مهم آن است که اخلاقی مستقل است که انسان آن را با توجه به حقیقت و طبیعت خود شکل می‌دهد.

تفاوت اصلی اخلاق سنتی و مدرن در یک کلام، آن است که در حالی که اخلاق سنتی متکی به خردورزی فلسفی و امور عینی خارج از انسان است، اخلاق مدرن متکی به بررسی حالات روانی انسان و امور درونی اوست، همچنین است زیبایی شناسی مدرن. تشکیل اخلاق سکولار، با این وصف، قطعی است و این در پی تغییر در مسئله اخلاقی مورد دغدغه است؛ اگر در اخلاق سنتی پرسش اصلی این است که چه چیزی انسان را خوب می‌سازد، در اخلاق جدید آن است که چه کاری برای انجام، درست (با معیارهای جدید انسانی) است. در این صورت، باید منتظر پاسخ خودگروانه، سودگروانه و... بود. اخلاق انسانی وقتی بخواهد در روش معتبر جدید، علمی باشد، باید ذیل یکی از رشته‌های روانشناسی، جامعه شناسی یا شاید حتی فیزیک اخلاقی قرار گیرد (مبنی بر این که زندگی اخلاقی یعنی زندگی بر اساس قوانین ماده و طبیعت). در کل با چهار برابر تحویل، اخلاق جدید شکل می‌گیرد: عدول از اخلاق فضیلت سنتی - الهی؛ ذهنی کردن اخلاق؛ علمی کردن اخلاق؛ کمی کردن اخلاق.

تمایز سنت و مدرن به این است که مدرن همه جوانب حیات را از تعهدات الزام‌آور رها می‌سازد، تعهدات ثابتی که چهار چوب حیات فکری و عملی سنت هستند. مدرنیته به دلیل امر خود ارتقای در برابر ایستایی

تمجید می‌شود که راز آن در تغییر ذهنیت کلی انسان و آزادی او از بند آداب است. در تفکر مدرن به تعبیر مارکس «هر جامدی آب می‌شود و هر مقدسی هتک می‌گردد.» در حقیقت، پیام مدرنیته آن است که «اگر سنت نباشد، فرصت انسان برای تفکر درباره حال و آینده (و توسعه حال برای رسیدن به آینده بهتر و عقلانی‌تر)، بیشتر می‌شود. جداسازی حوزه‌های حقیقت، هنجارهای ارزشی، شناخت و تفکیک عقل محض و عملی، از جمله ویژگی‌های تفکر مدرن است. با محدودیت عقل نظری به حوزه شناخت علمی، در تفکر مدرن، بخش غیر انسانی و ورای طبیعی، خارج از حوزه نظریه‌پردازی و فاقد مفهوم است و هر مفهومی که به آن داده شود صرفاً از زاویه استفاده انسانی است. انسان، برای پیشرفت باید تکیه به علم کند و حوزه‌های دیگر تحت آن باشند. این اندیشه‌ها با فلسفه‌های جدید به ویژه، بیکن، دکارت، هیوم، کانت و...، تنسیق فلسفی می‌شوند؛ اگر طبیعت دوگانه دکارت مشکل فلسفه جدید شد، در هیوم، دیگر طبیعت دوگانه معنا ندارد و در کانت از دایره معرفت نظری خارج است، علم و عقل روشنگری، گرایشی است به حذف مداخله هر امر دیگر به ویژه مابعدالطبیعی. برخلاف تفکر سنتی که تکیه بر ثابتات دارد، تفکر مدرن متکی به متغیرات است یا آن چه که خود «پویایی» می‌داند. یک نظریه مدرن و خوب، آن است که در خدمت این تغییر بوده و صرفاً بر اساس عقلانیت بشری باشد. به هر حال سنت و تجدد و سنتی و مدرن، نام و اوصاف دو جهان بینی متقابل هستند که تفاوت ماهوی دارند.

نتیجه

ویژگی تفکرات مدرن، در یک جعل اصطلاح، عبارت از دو حرکت است: 1) بازگشت و 2) واگشت (تحویل). قبل از هر چیز حرکت بازگشتی زمانی صورت گرفت که انسان جدید به یک دوره انسانی‌تر و غیر دینی مراجعه کرد. این حرکت به طور عام هم از سوی متدینین و هم از سوی ادبا و فلاسفه پیگیری شد. این بازگشت بعدها به سوی علم بود، که به تدریج با تئوریزه شدن از سوی کسانی چون بیکن، اهمیت بیشتری یافت. نیز بازگشت به خود و ذهن در فلسفه‌هایی همچون فلسفه دکارتی، و بازگشت به طبیعت و ماده با کار کسانی چون توماس هابز. از این حیث به طور اجمال مدرنیته عبارت است از بازگشت از عالم فرا طبیعی به عالم انسانی و طبیعی به عنوان منابع، قلمرو و ابزار شناخت، تبیین و هدایت حیات انسانی.

واگشت نیز به طور کل عبارت بود از روی‌آوری و تغییر وجه همت از تحلیل و نظریه پردازی کلی و انتزاعی به بررسی عناصر جزئی، بنیادی‌تر و در دسترس‌تر، و بر اساس منابع انسانی‌تر و تبیین علمی‌تر. با چنین حرکت‌هایی (البته نه چندان دفعی) انسان ذهنیتی یافت که حاصل آن تکوین وضعی بود که آن را مدرن و

محصول آن را مدرنیته می‌نامیم. (البته باز لازم به ذکر است که در بررسی‌ها و تفسیرهای جامع‌تر، عده‌ای مدرنیته را به دوره خاص و جدیدتر مثل قرن هفدهم یا هجدهم و نوزدهم بر می‌گردانند و با توجه به وسعت و تفاوت نگرش‌های مدرن تا حدی این انتساب درست است. اما آب‌ها در بسترهای مناسب به جریان می‌افتند. شاخصه‌های نگرش جدید در کل، که از زمان رنسانس بستر سازی شده و رشد کرده‌اند، چیزهایی هستند که در برابر سنت در کل قرار می‌گیرند و از این حیث با تقابل روشی و محتوایی کل دوره جدید با دوره سنتی روبرو هستیم.)

در مجموع، می‌توان برای انسان (و عالم) غرب، سه تولد را در نظر گرفت که با سه سرنوشت همراه بود: 1) تولد نخستین با سرنوشت هبوط، 2) تولدی جدید با سرنوشت نجات و 3) تولدی نو با سرنوشت مدرن و مدرنیته؛ دو سرنوشت اول مفروض و مقدر هستند و سرنوشت سوم، به اصطلاح، خود نوشت است. با ظهور اصل مدرن و جریان تاریخی آن، به نظر می‌رسد آن چه اکنون به عنوان تفکرات جدیدتر ظهور می‌کنند، ترمیمی بر وضع مدرن هستند.

تحولات مدرن به طور عام از دو اساس بر می‌خیزند، یعنی 1) از خود نگری و تاریخ‌نگری جدید و 2) از اندیشه ترقی. در خودنگری جدید، انسان در تاریخ به دنبال هویت جدید با نقش بیشتر، آزادانه‌تر، وابسته به حقایق انسانی‌تر و آگاهانه‌تر است و در تاریخ نگری، که قرون وسطا را حاوی سنت تنگ نظرانه در این باره می‌دید، در پی ارائه برنامه جدیدی برای تکمیل تاریخی فرد بود. در این راستا تلاش تاریخ‌نگری انسان معطوف به ایجاد آگاهی جدید در انسان است، یعنی «در پی آزادسازی شخصیت و نقش انسانی جدیدی که فهم جدیدی از خود انسانی وی را در بر داشته باشد». تاریخ فرایندی از تغییرات است که طبق اندیشه سنتی به طور هدفمند به سوی فرجامی مقدر پیش می‌رود. در حقیقت تاریخ مجموعه‌ای از تحولات تحت اراده الهی است و این یعنی اراده الهی است که به فعلیت می‌رسد. در دید جدید، با رد هر گونه هدفمندی و غایت‌مندی جهان، تاریخ مجموعه تغییراتی است که نه تقدیرات و نه غایات آن را پیش می‌برند، بلکه در حقیقت، «فعل انسانی عاقل و آگاه و آزاد است» که جهت تشکیل تغییر مترقی، به تنظیم عقلانی- علمی این تحولات می‌پردازد، پس «تاریخ محصول آگاهی و فعل انسان می‌شود».

تفکرات مدرن در ابتدا و در بنیان، نقد هستند؛ برخورد مدرنیته با سنت، برخوردی تقابلی و نقدی است که به اشکال متفاوت بروز کرد. این نقد (critique)، به تعبیر میشل فوکو (Foucault) در نقد چیست، به وجوه مختلف بروز کرد. می‌توان گفت از نظر او، ماهیت نقد مدرن در برابر سنت به طور عام عبارت است از فرار از

مرجعیت و بالاسر. وی این نقد مدرن را با سه وجه و سه مرحله و بازگشت معرفی می کند؛ در ابتدا، انسانی که عقیده قطعی کلیسا را در باب حکومت بر همه افعال، باورها و اراده‌های افراد تحت سنت، نمی پذیرفت، به فکر روی آوردن به اصل کتاب مقدس افتاد تا رابطه سنت و افراد را از اصل منبع بدون هدایت مرجعیت خارجی بفهمد و بدین سان، تعریف جدید از این اتصال ارائه کرد.⁶⁵

حالت دوم این نقد، از یک طبیعت نگری آزاد انسان جدید برخاست؛ یعنی فرد با بازگشت به طبیعت خود و فهم آزادی در خود، رویکر نقدی به مرجعیتی پیدا کرد که آن را معارض حقوق طبیعی خود می دید. مفهوم نقد سوم مدرن، با توجه انسان به عقل خود شکل می گیرد. او این قابلیت فهم درست و نادرست را برای خود کافی دانسته به طوری که نیازی به مرجعیت خاص نباشد.⁶⁶ با این نگرش نقدی، انسان‌گرایی و فردگرایی و برابرگرایی خود را شکل داد و دست به تبیین و فعالیت زد. به نظر می توان از حالت نقدی انسان جدید، استقلال و خود آیینی (autonomy) او را استخراج کرد. همه این‌ها معطوف و مسبوق به یک وضع مذهبی است و مدرنیته در واقع در برابر آن می ایستد. «مدرن شدن بر گرداندن چهره رو به آسمان انسان سنتی به سوی زمین است» و «علم و عقل جای‌گزین نهادها، عقاید و رفتارهایی می شود که از سرچشمه مذهب تبیین [و کنترل] می شدند» و در آن انسان سنتی مأمور اطاعت از مراجع است، و این باعث می شود که انسان جدید به او این نسبت را بدهد که فردی بی قاعده است؛ چون از خود قاعده ندارد، متوسل قواعد خارجی می شود و انسان جدید قاعده خود را از خود و طبیعتی می گیرد که از اوست.

می توان دریافت که چند عنصر در حیات انسان مدرن ملاک هستند: نفی سنت (به عنوان امری ایستا) و ذهنیت گذشته (که مرتبط با فراطبیعت است)؛ نفی تسلیم تاریخ بودن؛ کفایت علم و عقل انسانی؛ همه چیز با دخالت آگاهی انسانی در جهت تکامل و عقلانیت است و این که فرهنگ‌های غیر از این منجمد و متوقف و عقب مانده هستند.

به طور اجمال ویژگی‌های انسان و عالم جدید عبارتند از:

جهان مدرن، طبیعتی ماشینی وار است که اجزا کوچک ماده در آن اصالت دارند. و فی نفسه دارای هیچ غایت و برنامه و ارزش عینی خاصی نیست؛

65 میشل فوکو، "نقد چیست"، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، در مجله ارغنون، شماره 15، پاییز 78، ص 221.

66 همان.

انسان مدرن موجودی دارای ویژگی طبیعی عقل و آزادی برای بهتر زیستن است: *67 تلاش انسان مدرن معطوف به امور بیرونی و سازگار ساختن آن هاست نه امور درونی و سازگار ساختن خود با نظام بیرونی؛ انسان مدرن علم گرای تجربه گراست؛

... ترقی خواه است؛

... دنیا گراست؛

*... برابر گراست (مبنی بر نفی مرجعیت به دلیل امتیازات خاص)؛

*... تعبد ستیز است؛

*... عقل گرای (ابزاری) و استدلال گراست؛

... انسان گراست (با تأکید بر طبیعت و اصالت انسان و جایگاه او)؛

*... فرد گرا و لیبرال است (غالباً و به طور عام)؛

*... احساس و عاطفه گراست؛

... ذهن گراست؛

... تکثرگراست؛

... (در جامعه صنعتی خود) تخصص و نقش گراست؛

... روش گراست (تا مضمون گرا)؛

... سکولار است؛

... تاریخ ساز است؛

... نسبی گراست؛

... طبیعت گراست؛

... تحویل گراست.

67 موارد علامت زده شده برداشتی است از: سنت گرایی، تجدد گرایی و پسا تجدد گرایی، مجموعه سخنرانی‌های مصطفی ملکیان در دانشگاه صنعتی شریف، سال 1378.