

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	طلیعه
۱۷	فصل اول: مسئله یک عمر: جست و جوی حقیقت هستی یا نظم و بی نظمی تاریخ
۲۱	در هبوطی دیگر و «بی نظمی عصر»: ضرورت مرض شناسی ناحقیقت تجدد
۳۳	مسئله مرگ و زندگی انسان: چاره جویی «ایمان متاستاتیک» تجدد
۳۶	جست و جوی بی پایان: خواب گردی در رؤیای حقیقت
۴۸	فصل دوم: فلسفه تاریخ غیرسکولار: وکلین در گذر از فلسفه های تاریخ تجدد
۶۵	مسئله ای هویتی: عالمی منفتح به حقیقت متعالی یا «فیلسوف حضور الوهی»
۷۹	فصل سوم: تاریخ تجدد: روایت ارتجاع تاریخ و طغیان انسان علیه هستی
۸۱	موجودی برزخی: انسان به مثابه بازیگری در میانه وجود
۸۶	تجدد یا مسخ حقیقت برزخی: الوهی سازی انسان مطلقیت بخشی دنیا
۸۹	تجدد، روایتی کهنه در صورتی نو: گریزی تازه از هستی انسانی
۹۷	تجدید «امر قدیم» در صورت تجدد: الوهی سازی یا مطلقیت بخشی مجدد جهان
۱۰۳	از انسان گرایی تا روشنگری: در مسیر الوهی سازی یا خودبنیادی انسان
۱۱۳	عصر خودآگاهی کامل تجدد: ظهور و طغیان انسان تجددی
۱۲۳	شکوفایی تجدد: مرگ خدا یا مرگ انسان؟ یک تیر و دو نشان!
۱۲۴	آتش پرومته ای در دست انسان تجددی: علم تجربی یا سحر جدید
۱۲۸	پیدایش شرایع تجددی: ایدئولوژی ها
۱۳۶	نشانه های بیمارگونگی آگاهی: از غنوسیه یا تجدد «کهن» تا تجدد «نو»
۱۳۹	ظهور انسان تجددی: قاتل خدا یا محبوب از حق؟
۱۴۵	فصل چهارم: تاریخ تجدد در روایت ها: چالشی با تحریف های تاریخی
۱۵۰	تجدد در روایت های خودشناسانه: قلب حقیقت تاریخی تجدد
۱۵۱	خودآگاهی به تمایز تاریخی تجدد: تلاش برای سروری تجدد بر تاریخ

صفحه	عنوان
۱۶۷	تاریخ تجدد در گفتمان جامعه‌شناختی: تجدد به مثابه ضرورتی تاریخی
۱۸۱	مابعد تجدد گرایی یا خودشناسی ایدئال تجدد: تجدد بی بنیان یا مطلق
۱۹۵	چالشی با گفتمان‌های تجددشناسی: تجدد به مثابه گریز از حقیقت و جعل تاریخی
۲۰۲	فصل پنجم: انقلاب در تجددشناسی: تجدد بدعت مسیحی یا غنوسیه عتیق در ظهور جدید
۲۰۵	حل معضل تجددشناسی: تجدد تحولی وجودشناسانه در تمدن مسیحی
۲۱۰	حقیقت تجدد: تحولی عقلی - علمی یا تحولی وجودی - دینی؟
۲۲۴	طرحی برای اصلاح علم تجدد: بازگشتی به ریشه‌ها
۲۲۶	مبنایی برای اصلاح علوم اجتماعی: دین و انسان‌شناسی سنت
۲۴۲	تاریخ ضرورتی گریزناپذیر برای علم انسان
۲۴۹	رسالت حقیقت، تکلیفی برای یک عمر: گشودگی به نقد و اصلاح
۲۵۶	کتابنامه
۲۶۱	نمایه اسامی
۲۶۳	نمایه موضوعی

طلیعه

در برگشت به عقب، با مروری بر آنچه از آغاز تاکنون درگیر آن بوده و درمورد آن تحقیق یا مطالعه کرده و نوشته یا سخن گفته‌ام، دغدغه و اشتغالی به جز «تجدد و سنت» و در واقع رابطه این دو به عنوان مسئله و موضوع مورد توجه خود نمی‌یابم. این کار نیز استثنایی بر این قاعده نیست. با این حال به یک معنا این نوشتار برای من نقطه عطفی در بررسی و تحقیقاتی است که در تلاش مستمر برای فهم مقوله‌ای که به مدرنیته یا تجدد اشتها یافته و رابطه آن با سنت انجام داده‌ام. همان‌طوری که می‌دانیم، تجدد که در اینجا معنای اصطلاحی و نه لفظی آن مورد توجه است، یکی از غامض‌ترین و مسئله‌سازترین مقولات در علوم اجتماعی غربی است که خود فی‌نفسه نیز تمامی مفاهیم اصلی آن مناقشه‌انگیز و موضوع مجادلات بی‌انتهاست. با این حال این موضوع یا مفهوم بر کلیدی‌ترین و کانونی‌ترین سؤال و مسئله‌ای دلالت می‌کند که علوم مذکور در صدد فهم و یافتن جوابی درخور آن هستند. در واقع اگر بگوییم که کلیت گفتمان اجتماعی سکولار یا پرسمان نظریه اجتماعی تجدد متوجه این مقصود می‌باشد، سخنی مبالغه‌آمیز یا به گراف بیان نکرده‌ایم. قول یا نظری که تجدد را موضوع غایی جامعه‌شناسی در معنای علم انحصاری اما تام و جامع شناخت امر اجتماعی و نه علمی در کنار سایر علوم اجتماعی نظیر سیاست یا اقتصاد و تاریخ می‌داند، مفروضه‌ای است که اگوست کنت^۱ بنیان‌گذار این علم خاصه و به‌تمامه تجددی بر پایه آن، به تعریف و تعیین قلمرو علوم اجتماعی تجددی و مشخصاً تحدید موضوع جامعه‌شناسی دست زد. برای وی که در طبقه‌بندی علوم تجددی هیچ علم اجتماعی دیگری به غیر از جامعه‌شناسی را به عنوان علمی معتبر در باب امر اجتماعی به رسمیت نشناخته و حتی جایی نیز برای تاریخ در آن قرار نمی‌دهد، دلیل پایه‌ای برای اثبات ضرورت ایجاد جامعه‌شناسی، پیدایی موضوعی تازه به نام جامعه مدرن است؛ این نظر کنت که با طبقه‌بندی خود به یک معنا در حقیقت جریان‌های نظری و مطالبات مطرح طی دو قرن پس از ماکیاولی درمورد ضرورت ایجاد علمی نوین در باب امر اجتماعی را جمع‌بندی و ترکیب کرده است، به صراحت و تأکید دو قرن بعد در زمانه پیری و بحران نظریه اجتماعی تجدد و به‌ویژه جامعه‌شناسی با صراحت و وضوح توسط «آخرین مدرنیست» و آخرین مدافع

1. August Comte

جامعه‌شناسی مدرن نیز تفوه و اظهار شده است.^۱

در هر حال اینکه نظریه اجتماعی تجدد در صورت جامعه‌شناسانه یا اشکال دیگر آن در حقیقت نظریه‌های ناظر به تجدد یا شناخت‌هایی در باب انسان، جامعه و تاریخ تجدد می‌باشد، صرف‌نظر از آنچه در مقام تعریف موضوع و تحدید قلمرو علوم اجتماعی تجدد از سوی بنیان‌گذاران و نظریه‌پردازان این علوم بیان گردیده، در واقعیت محقق این علوم یا آنچه در عمل و از خلال نظریه‌پردازی‌های آن‌ها حاصل شده نیز منعکس می‌باشد. با این حال گرچه این نظر در واقع می‌تواند به منزله دلیلی بر الزام به دستیابی به تعریفی روشن و صریح از تجدد برای هر کاری در این زمینه اقامه گردد، خود دلالتی بر استحاله این کار یا عدم امکان یا حداقل صعوبت آن است. از آنجایی که مطابق این درک، در کلیت و تمامیت آن، نظریه اجتماعی تجدد محتوایی به غیر از تجدد یا شناخته‌هایی در باب آن نیست، اقدام یا تلاش برای چنین کاری به معنای مبادرت برای اظهار این کلیت و تمامیت، ولو از طریق تجمیع یا تلخیص آن است. در هر حال حتی در صورت امکان غلبه بر دشواری‌های این کار، درگیری در آن معنای درگیری در مناقشاتی دارد که در این زمینه از آغاز وجود داشته و متزایداً با گذشت زمان نیز تشدید شده است، اما فراتر از این دلایل، دلیل حاکم در اینجا این است که در این مقام امکان تعریف این اصطلاح وجود ندارد. این عدم امکان، نه از نظر دشواری و صعوبت این کار، بلکه از این نظر است که تلاش برای دادن تعریفی از این اصطلاح در این آغاز به معنای پیش‌دستی نسبت به کاری است که این رساله به قصد آن نوشته شده است.

با این حال علی‌رغم تمام آنچه در این باب بیان گردید، در این کار نیز اجتناب از بیان نوعی تعریف در حد شرح‌الاسم ناممکن است؛ زیرا نمی‌توان موضوع بحث را به طور کامل مجهول باقی گذاشت. بر این وجه، بر مبنای ظاهری‌ترین و عام‌ترین خصیصه‌ای که اقل مناقشه در مورد آن وجود دارد، می‌توان آن را دال یا مشیر بر واقعیتی تاریخی به نام غرب معاصر (در عام‌ترین معنا) یا وضعیت اجتماعی حاصله در غرب مسیحی پس از قرون وسطا دانست. این تعریف متضمن این معناست که بحث از تجدد صرفاً به وجهی از وجوه یا بُعدی از ابعاد آن نظر ندارد، بلکه ناظر به یک مقوله عینی و یک کلیت انضمامی است؛ گرچه که مباحثات جاری در این زمینه و از جمله این رساله به دلایلی عمدتاً بر «گفتمان فلسفی» مدرنیته یا وجوه اندیشگی و

1. Mestrovic, 1998.

عقیدتی آن تمرکز داشته است. دلیلی که این حصر توجه را توجیه و مدلل می‌کند به سادگی آن حقیقتی است که به یک معنا کل تلاش فکری فوکو^۱ ناظر به بازنمایی یا آشکارسازی آن بوده است. این حقیقت که علم یا اندیشه در این تمدن بالنسبه به سایر تمدن‌ها به وجه یا شکلی خاص نقش کانونی و محوری دارد، موضوعی است که در این کار نیز پیش و بیش از فوکو به شکل جوهری و بنیانی تری محور نظریات و گلین در باب حقیقت تجدد است؛ گرچه حقیقت و معنای این ویژگی بنیادین تجدد، نه چنان که اقتضای اهمیت کانونی آن است، بلکه در کوران تعبیر و تفسیرهای متضاد دائماً متزاید از تجدد به علاوة ابهامات ناشی از جایگاه و نقش علم و عقل در تاریخ بشری و حیات انسانی یکسره مغفول مانده است.

به نظر نمی‌رسد که نیازی باشد در مورد اهمیت و ضرورت اهتمام به این موضوع و تلاش برای دستیابی به درکی درست از تجدد استدلال شود. البته دیده می‌شود که بعضاً به اتکای دلایلی، تداوم بحث در این خصوص را غیر ضروری یا حتی نادرست قلمداد می‌کنند. عمده دلایل مطرح شده یکی گذر تاریخی مدرنیته یا پایان تجدد و دیگری کفایت مباحثات یا اشباع کلام و اندیشه در این زمینه است. در مورد اول، بدون انکار حقیقت پایان یافتگی تجدد یا حداقل ورود آن به مراحل پایانی، بایستی بر لزوم توجه به وجوه دیگری که همچنان ما را به ضرورت بحث در این زمینه معجب می‌کند توجه داشت؛ اما باید دقت داشت که مسئله پایان تجدد را با آنچه در مباحثات مابعدتجددگرایانه در این خصوص گفته شده یا می‌شود خلط نکرد. اکنون روشن شده است که آنچه در این مباحثات در مورد پایان تجدد طرح می‌شد، تا آنجایی که به مابعدتجدد و مابعدتجددگرایی مربوط می‌شود، یک خطای نظری بوده است. ویژگی‌ها و خصایصی که در مقام تعریف و تعیین وضعیت و شرایط جوامع غربی در مرحله اخیر تحولات آن بیان می‌شود، تنها مبین دگردیسی درونی این جوامع و ورود تجدد به مرحله جدیدی از مراحل تطور تاریخی آن است. علی‌رغم اینکه تحولات حادث در جوامع تجدیدی در چند دهه اخیر در کلیت آن تحولات حاد و دگرگون‌کننده‌ای بوده است، با این حال دلالتی بر ظهور جوامع و تاریخی متفاوت با جوامع و تاریخ تجدد در غرب ندارد. استمرار و تداوم جوهری ساختارها و چارچوب‌های ساختاری جوامع غربی در مرحله اخیر از تطور تاریخی تجدد تا بدان پایه بوده است که نظریه پردازان غربی، اکنون به جای تعبیر مابعدتجدد از تعبیری چون «تجدد ناب» یا خالص، «تجدد متأخر»، «تجدد بالا» و «تجدد خوداندیش» برای اشاره به

1. Michel Foucault

این مرحله از تجدد استفاده می کنند. به این معنا مطابق این نظریه ها دگرگونی های جوامع تجدیدی در مرحله مابعدتجدیدی یا تجدد خالص به هیچ رو حکایت از ختم و پایان تجدد نمی کند؛ گرچه در بعضی از روایت های این نظریات، به ویژه روایت اولیه و بدوی، به روشنی از ورود آن به مرحله انحطاط و ازهم پاشیدگی یا احتضار سخن گفته می شد.

با وجود این، دقیقاً به واسطه دلالت روشن و قطعی احتضار بر مرگ و ختم قریب الوقوع، این صحیح است که منتقدین از پایان تجدد سخن گویند؛ اما نکته این است که به این معنا سخن گفتن از پایان، نه تنها مفید فایده ای که منتقدین به آن نظر دارند نیست، بلکه برعکس کاملاً علیه آنان است، زیرا احتضار در هر حال بر تداوم هستی محتضر دلالت می کند. اما از این گذشته، آیا کسی می تواند شک کند که تجدد و غرب تجدیدی هنوز یک نیروی تعیین کننده، اگر نگوئیم که تعیین کننده ترین نیرو، در صحنه تاریخ جهانی است؟ به این ترتیب آیا معقولیتی دارد که با توجه به تأثیری که تجدد همچنان بر سرنوشت و تاریخ ما دارد، ضرورت شناخت آن انکار شود؟

اما ضرورت تردیدناپذیر و مبرمی که تداوم تلاش برای شناخت تجدد و بحث در این باب را موجه می سازد و بلکه آن را به اولویت اول ما در قلمرو شناخت مبدل می کند، از جای دیگری می آید. وجهی از این ضرورت در گذشته و وجهی از آن در حال و آینده قرار دارد؛ گرچه در نهایت از مشکلی واحد برمی خیزد. این را که ما به چه میزان خود فی نفسه بر بنیادهای مرتبط با وجوه تعیین کننده و سازنده ساحت هستی و ژرف خویش در باب تجدد، اندیشه و تأمل کرده ایم کنار باید گذاشت. با توجه به پاسخ بدیهی این مسئله، اگر بر این مبنا عمل یا داوری کنیم، اصولاً کل بحثی که تا اینجا داشته ایم بی وجه و لغو خواهد شد. از این نیز بگذریم که نه تنها به شکل مستقل و خودبنیاد که وجه درست و معنادار تأمل و شناخت است، بلکه در صورت معمول و مألوف اتکای ما بر غرب و منابع تجدیدی برای شناخت آن نیز بعید است کسی بتواند ادعا کند رخداد تاریخی عظیم ظهور تجدد را به خوبی شناخته یا حتی منابع غربی ناظر به آن را به وجه درستی کاملاً فهمیده است!

در هر حال از وجهی بنیادی تر به دید این رساله، مسئله حیاتی در این زمینه که تبعات جبران ناپذیری بر زندگی و سرنوشت ما در گذشته داشته و تداوم آن، حال و آینده مان را به شکل خطرناکی تهدید می نماید، خطا یا خطاهای قبلی و فعلی در فهم و شناخت تاریخی است که غلبه آن تقدیر تاریخ بشریت و از جمله ما را تا هم اکنون تحت تأثیر خود تعیین کرده است. این رساله مشخصاً حاصل درگیری در این دو مسئله است. مسئله یا در واقع خطای اول

وجوه متعددی دارد؛ اما از میان تمامی آنچه در این زمینه قابل طرح بوده یا طرح شده است، دیدگاه مورد بحث در این رساله، وجه کاملاً مغفولی را در معرض دید قرار می‌دهد. توجه به این دیدگاه نتایج و پیامدهای خطیری برای تجددشناسی به طور کلی و تجددشناسی ما دارد. با قبول این دیدگاه که اکنون ادله فراوانی صحت آن را تأیید می‌کند و با اتخاذ منظر آن برای فهم تجدد، این موضوع در صورت کاملاً متفاوت و بدیعی ظاهر می‌شود و کلاً معنا و مفهوم یکسره تازه‌ای می‌یابد. از این منظر تازه، نه تنها به لحاظ نظری فهم ما از تجدد در گیر نوعی دگردیسی انقلابی خواهد شد، بلکه کل تاریخ ظهور و گسترش آن در صورتی نو و غیرمنتظره به چشم در خواهد آمد. این دگردیسی و ظهور متفاوت به‌ویژه قصه رویارویی و مواجهه تجدد و سنت را که در کانون و محور تاریخ معاصر ما و به یک معنا کل آن قرار داشته است به یک حسرت و اندوه غیرقابل التیام بدل خواهد کرد. از این منظر تازه، روشن می‌شود که خطای ما در این مواجهه، وجهی جزئی نداشته و صرفاً به بُعد یا مورد و ابعاد و مواردی خاص مربوط نمی‌شده و نمی‌شود، بلکه ناظر به مغالطه‌ای است که کلیت بحث را از اساس و در پایه لرزانده و در معرض فروپاشی قرار می‌دهد.

خطایی که در اینجا فراتر از همه خطاهای موجود در این زمینه وجود دارد، در واقع از خطای شرقی‌ها، از جمله ما، در پذیرش مغالطه غربی‌ها و متجددین در مورد ماهیت تجدد یا جایگاه مقوله‌ای درست تجدد است. این خطا که برای اولین بار در عصر روشنگری در قالب نظری ریخته شده و صورت رسمی یافته است، تجدد را با توجه به محوریت بنیادین علم در این نظم تاریخی اجتماعی، ماهیتاً به شکل قسمی تحول در حوزه شناخت و دانش، شناخته و معرفی نمود. یک دلیل بنیادی مؤثر و تعیین کننده در اتخاذ این نوع فهم و مواجهه، همان گونه که اجمالاً می‌دانیم، به کانونیت شناخت علمی یا عقلی در تمدن در حال ظهور تجدد برمی‌گردد. مواجهه‌ای که میان نیروها و جریان‌های حامل تجدد و دین در جریان این ظهور و تطور تاریخی شکل گرفت، همان گونه که وجهی محوری و کانونی در نفس این تحول و تعیین ماهیت آن داشته است، نقشی بنیادین در این نوع فهم و خودآگاهی تجدد و حاملین آن از این تحول تاریخی ایفا کرده است. اولین مواجهه علنی و رسمی تجدد با سنت و به طور مشخص تر کانون سازنده آن ظاهراً وجهی شناختی دارد. از آنجایی که در نوک پیکان‌ستیز تجدد با دین، علوم تجربی و دانشمندان (چون کوپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن) قرار داشتند و تجدد به صورت آشکار و بی‌پرده در نقطه شروع نقد و رد دین، جهان‌شناسی قرون میانه یا ارسطویی - بطلمیوسی را به عنوان جهان‌شناسی دینی مورد تهاجم قرار می‌داد، خودشناسی اولیه

متجددین، تجدد را در صورت انقلابی علمی و مبارزه با جهل و نادانی عرضه و معرفی می‌کرد؛ اما این خطا و مغالطه سرنوشت‌ساز که تاریخ تجدد و منازعه آن با سنت و دین را در همه جا و به‌ویژه شرق به صورت کاملاً متفاوتی درآورد، به یک سمت این منازعه محدود و منحصر نمی‌شد. دقیقاً همان مغالطه‌ای که در تعیین جایگاه تجدد صورت گرفت و به عرضه آن در هیئت یک نهضت علمی و علم منجر گردید، در مورد دین نیز انجام گرفت. تنها تفاوتی که در این صورت‌بندی مغالطی وجود داشت، در ارزش تخصیص داده‌شده به دین بود. منطقاً هر منازعه‌ای مستلزم طرف‌هایی است که واجد ارزش‌های متضاد بوده و قطب‌های مقابل نزاع را تشکیل دهند. از آنجایی که در منازعه‌ای عام نظیر آنچه میان تجدد و سنت برقرار بوده است، طرف‌های نزاع بایستی موضوع منازعه را واجد جوهر مشترک و ماهیت واحدی تلقی کنند، خطایی که متجددین در مورد تجدد دچار آن می‌شوند، عیناً در مورد دین از سوی آن‌ها تکرار می‌گردد. با قرار دادن دین تحت مقوله شناخت و آن‌هم شناخت یا علم تجربی، دین نیز تحت مقوله علم تجربی اما با ارزش منفی قرار گرفت. با توجه به اینکه از پیش، علم تجربی مصداق حقیقت و شناخت مطابق واقع قلمداد شده است، صاحب‌نظران تجدد به دین به عنوان شناخت غیرواقعی و جهل، ارزش باقیمانده یا کاذب را اعطا می‌کنند. در نهایت در نتیجه این مغالطه، ماهیت و جوهر تجدد، علم و شناخت حقیقت یا نظریه حقیقی و مطابق واقع و تاریخ تجدد، تاریخ نهضت علمی و کشف حقیقت و منازعه تجدد با دین، نزاع نظریات علمی با نظریات خرافی و وهمی، علم با جهل، حقیقت با تعصب، دروغ و کذب و نور با ظلمت گردید.

حاملین تجدد در فرایند ایجاد و توسعه تحول تاریخی و در جریان اسقاط نظم قرون وسطا به طور اساسی بر ایجاد عقلانیت متمایزی از عقلانیت کلیسایی اتکا داشته و در نزاع خود با حافظین نظم موجود، ابزار شناختی حاصله از آن یا علم مدرن را به عنوان سلاح اصلی و یا حتی تنها سلاح خود می‌دیده‌اند. پیدایی این وضعیت تاریخی، هم در تعیین جوهره این فرایند و هم در تعیین آگاهی و فهم از آن، نقش عینی غیرقابل تردید و انکار داشته است. با این حال درک اینکه تجدد یا حاملین آن عامدانه یا غیرآگاهانه از رهگذر مغالطه و صورت‌بندی کاذب از ماهیت خود و تاریخ منازعه با دین در حقیقت پیش از شروع و در همان آغاز منازعه، سرنوشت آن، یعنی پیروزی خود را تضمین کرده است، نیز چندان دشوار نیست؛ برای این منظور تنها کافی است منازعه مورد بحث را در صورت حقیقی‌اش تصویر کرد و به شکل فرضی تاریخ آن را در متن اصلی یا غرب و همچنین در حاشیه یا شرق بر پایه این فرض بازسازی نمود. اگر نزاع تجدد با دین نه در صورت نزاع علم با جهل و حقیقت با جهالت یا نور

با ظلمت، آن‌هم نه در چارچوب «سیاست معرفت‌شناختی» تعریف‌شده توسط تجدد یا علم تجدیدی تصویر می‌گردید، بلکه به‌شکل درست و حقیقی آن، نزاع دین با دین، آن‌هم دینی تحریف‌شده و بدعت‌آمیز درک می‌شد، حتی در بستر اصلی آن که رویاروی دیانت تجدد، دیانتی تحریف‌شده و مسئله‌دار چون دیانت کلیسایی مسیحیت قرار داشت، فرض پیروزی دیانت تجدد در نزاع، بایستی معجزه‌ای فوق‌تمام معجزات دیده‌شده در تاریخ تلقی شود. برای قبول این حقیقت که تجدد بدون این صورت‌بندی از خود به عنوان عقل و حقیقت و رقیب تاریخی‌اش، دین به عنوان جهل و شناخت‌کاذب، به‌سختی امکان پیروزی در این نبرد را می‌توانست تصور کند، اگر نگوییم تصور آن ناممکن بود، تنها تذکر منازعه‌های ادیان با یکدیگر در تاریخ و همچنین توجه به تلاش و کوشش بی‌وقفه‌ای که متجددین برای اجتناب از مواجهه با مسیحیت یا شکل‌گیری چنین تصویری از منازعه تجدد با آن، به عنوان منازعه‌ای دینی با آن مبذول می‌داشتند، کفایت می‌کند.

تمام شرقیان و حتی مخالفین غربی تجدد از آغاز تاکنون مرتکب خطایی مهلک در مواجهه با آن بوده‌اند. علی‌رغم ویژگی مسیحیت در تأکید و توجه به ابعاد ایمانی و غیرشناختی، به واسطه درکی خطا از حقیقت دین از سوی مدافعین آن و کانونیت‌بخشی به دکما یا اصول اعتقادی در تعیین جوهره دین از سوی مسیحیت کلیسایی یا یونانی‌زده، از آغاز این مواجهه و منازعه در میدان تعریف‌شده توسط حاملین تجدد در قلمرو شناخت به جریان افتاده و به همین قلمرو محدود گردیده است. همان‌گونه که خواهیم دید، حاملین تجدد به طور آگاهانه‌ای از بسط دایره نزاع و به‌ویژه توسعه و تعمیق آن به حوزه بنیادها و قلمرو اصول اجتناب کرده و از درگیری در هر بحثی در این محدوده‌ها طفره می‌رفته‌اند؛ اما از سوی مقابل، تلاشی در جهت اجتناب از منازعه در قلمرو شناخت و علم مبذول نگردیده، بلکه برعکس به واسطه قرار گرفتن در مقام مدافعین جهان‌شناسی یونانی و درگیری با علم و رویارویی با حاملین علم مدرن از جایگاه دانش در تثبیت میدان نزاع و تحدید آن به شناخت علمی نقشی اساسی ایفا کردند. به این ترتیب آن‌ها از یک طرف با تحدید یا تمرکز منازعه در حوزه علم به ایجاد و تثبیت این درک که تجدد یا دگرگونی جاری، تحولی شناختی و معرفتی است، به‌نحوی آشکار مدد رساندند، از طرف دیگر از وجه سلبی نیز مانع از درک ابعاد غیرشناختی و غیرمعرفتی منازعه و تطور تاریخی جاری گردیدند؛ به‌نحوی که نه تنها درک تجدد را در مسیر خطایی قرار دادند، بلکه در باب ماهیت علم و حتی دین نیز موجب استقرار و تداوم دیدگاه‌هایی یک‌سویه و اشتباه گردیدند، اشتباهاتی که تنها بعد از حدود دو قرن کار مستمر فکری در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه حوزه مطالعات دین و

علم، خاصه تاریخ و فلسفه علم، در مسیر تصحیح و اصلاح افتاد. البته از همان آغاز بعضی از منظری پایه‌ای‌تر با درک ماهیت نیروی در حال ظهور تجدد، نزاع تجدد با دین را در صورت نزاع کفر و ایمان می‌دیدند و از تجدد به شرک یا «کفر جدید»^۱ تعبیر می‌کردند. از جهتی می‌توان گفت که این گروه در شرق، به‌ویژه جهان اسلام و خاصه ایران، غالبیت داشتند؛ کما اینکه تقریباً و در واقع همه مظاهر منازعه‌های تجدد با دین یا حتی سنت در کشور ما بدو منازعه کفر و ایمان یا دین و بی‌دینی به حساب می‌آمد، به‌نحوی که نه تنها در وضعیت کنونی غیرقابل درک می‌باشد، بلکه برای بسیاری در متن رخداد یا ازمنه قریب به آن نیز درک نشده و مظهر جهالت صرف یا تعصب محض به حساب می‌آمد. از مواجهه با آبله کوبی و واکسیناسیون یا آب لوله کشی گرفته تا رویارویی با تئاتر و سینما یا بلندگو، رادیو و تلویزیون، یا مدارس و آموزش و پرورش غیرمکتبی، دانشگاه و علوم مدرن، همه حداقل در برهه‌هایی ولو اندک یا در میان اجتماعات و محدوده‌های جغرافیایی حاشیه‌ای، صورت مواجهه‌ای از قسم مواجهه ایمان و کفر یا دین و بی‌دینی داشته است. با این حال علل و عوامل مختلفی مانع از این شد که حقیقت امر و اتفاقی که در حال وقوع بود در صورت واقعی آن درک شود که یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین آن‌ها ادعای تجدد در مورد ماهیت علمی آن و عرضه خود به صورت ظهور عقلانیت و تحول عقلانی بود. این ادعای مغالطه‌آمیز که بعضاً توسط اهل دین و مشخصاً نخبگان فکری آنان، با اظهاراتی که می‌گفت آورده‌های تجددی به‌ویژه علم و عقلانیت تجددی همان دیدگاه‌های اسلامی است که متجددین در عمل به آن از اهل اسلام سبقت گرفته‌اند،^۲ نهایتاً در جامعه ما نیز پذیرفته شد؛ گرچه این پذیرش هیچ‌گاه صورت مطلق نیافته و دامنه منازعه و مخالفت با این دید غالب و شایع، حتی تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی و پس از آن نیز تداوم داشته است. در هر حال نهایتاً در نتیجه تثبیت و جاگیری تدریجی این دیدگاه توجیهی تجدد، مواجهه جوامع با تجدد به صورت تعامل با محصولات فرهنگی و دستاوردهای تمدنی بشر، یافته‌های طبیعی عقل و نتایج رشد و تکامل عقل طبیعی

۱. New pagan and new paganism: این‌ها تعبیری است که به کرات متفکران غربی در ارجاع به آن استفاده می‌کنند؛ برای مثال پتر گی در یکی از معتبرترین کارها در حوزه تاریخ اندیشه در باب روشنگری، در ارجاع به جنبش منورالفکران اولیه در این عصر در مقام توجه‌دهی به نسبت اندیشه‌های آنان با دین این تعبیر را به کار می‌گیرد. در واقع این مفاهیم عیناً عنوان فرعی یکی از مجلدات کار تاریخی در باب روشنگری است (Gay, 1966).

۲. مثلاً رجوع شود به: بازرگان، ۱۳۵۹.

جلوه داده شد که عدم‌پذیرش آن‌ها ناشی از سنت‌های جاهلانه و غلط یا ستیز غیرعقلانی دین و دین‌داران با علم، عقل و ترقیات عقلانی حیات تاریخی بشر تلقی می‌شد. به این ترتیب با سست شدن تدریجی حصارها و سازوکارهای طبیعی و حفاظتی جوامع و افراد درگیر با توسعه تجدد در برابر حملات خارجی به بنیان‌های فرهنگی و ساختارهای اجتماعی که از بیرون درون جامعه، به واسطه غلبه جهانی تجدد و حاکمیت نیروهای دست‌نشانده آن بر جامعه تجهیز و تشدید می‌شد، جامعه‌ای عمیقاً و شدیداً تجددزده در پس این توفان ویرانگر باقی ماند که تلاش آن برای رهایی از تجدد و برگشت به هستی خویش دم‌به‌دم سخت‌تر و دشوارتر می‌گردید. دشواری حاصله از این مغالطه تاریخی به میزانی است که بعضاً هر تلاشی برای فرار از تجدد به تعمیق و بسط بیشتر آن و فرورفتن در گردابی هولناک‌تر منجر گردیده است؛ به نحوی که گویی به واقع تجدد پایان و تنها غایت ممکن تاریخ بشری بوده و در نتیجه هر گامی در راه فرار از آن به هر سویی که باشد در واقع گامی به سمت نزدیکی به آن خواهد بود. اینکه ما از آغاز مواجهه با تجدد هر روز سریع‌تر و با سهولت بیشتری تجددزده می‌شده و بعضاً هنوز نیز می‌شویم، تنها یکی از تبعات غلبه تدریجی مغالطه معرفتی یا مقولی در باب تجدد و قبول روایت تجدد از ماهیت و حقیقت آن است؛ البته این مهلک‌ترین پیامدها و به یک معنا کل یا هدف اصلی آن است، زیرا تجدد چه چیز دیگری جز این را از این منازعه انتظار داشته یا می‌تواند انتظار داشته باشد و طرف مقابل یا ما در اینجا چه هدف دیگری جز اجتناب ممانعت از فروپاشی به‌ویژه انحلال فرهنگی در برابر سیل ویرانگر غرب تجددی داشته است یا داشته‌ایم. روشن است که نتیجه منازعه‌های تاریخی از جمله نزاع تاریخی جوامع غیرغربی از جمله جامعه ما با تجدد، محصول تلاش‌ها و رخدادهای مختلفی است که وقوع یا عدم‌وقوع آن‌ها سرنوشت متفاوتی را موجب می‌شود؛ اما تردیدی نمی‌توان داشت که درک درست از ماهیت نزاع و رقیب، شرط ضروری و محوری هرگونه توفیقی در آن است. بی‌تردید در صورتی که ما تجدد را دین و منازعه آن را با دین از قسم منازعه‌های ادیان با یکدیگر می‌دیدیم، قطعاً کوشش‌ها و تلاش‌هایی که طی این سال‌های منازعه از سوی نخبگان فکری جامعه مصروف یافتن سؤال از نسبت تجدد با دین یا مظاهر مختلف آن (چون عقل، علم، سینما، تئاتر، پارلمان، دموکراسی، آزادی، حقوق بشر، قانون، حزب، نمایندگی، تفریح و بازی، کار، سرمایه‌داری، ثروت، بانک، بیمه، روزنامه‌نگاری، و روابط دو جنس) که در قالب پرسش از نسبت عقل و علم (تجدد در این چارچوب تفسیری) با دین می‌شده است، بلاموضوع و بی‌وجه می‌گردید. به علاوه با داشتن درک درست نه تنها درگیری در این نوع مجادلات موضوعیتی

نمی‌یافت، بلکه پیامدهای ویرانگر آن نظیر انشقاق جامعه در کل، خاصه نخبگان فکری به قطب‌های متخاصم و تبدیل بعضی به محمل‌ها و عاملین دشمن و اندیشه‌ها و محصولات آن که حاصلی جز تضعیف جامعه و هرز بردن نیروهای آن و بلکه قرار گرفتن آن در خدمت رقیب و اهداف آن نیز اتفاق نمی‌افتاد. حداقل اینکه یا ما ناآگاهانه، خود به دست خود عامل تحقق آنچه از آن می‌گریختیم نمی‌شدیم یا اینکه با آگاهی و توجه به تمام جوانب و لوازم آن چنین می‌کردیم؛ اما با گرفتاری در مغالطه تجدد، نه تنها وقت و نیروی گرانبهائی که می‌بایستی در جهت درست برای تجهیز جامعه در برابر موج ویرانگر تجدد به کار می‌رفت، در مسیر غلط به کار رفته است، بلکه هنوز نیز درگیر این مسئله‌ایم که آیا مثلاً سکولاریزم، آزادی، دموکراسی، علوم انسانی تجدد با دین تعارض دارد یا خیر. و با کمال تعجب هنوز نیز از این به اصطلاح نخبگان کسانی پیدا می‌شوند که نه فقط که و به نفع سازگاری این دو، بلکه در مقام دفاع از این نظر عجیب و تناقض آشکار که اساساً سکولاریزم متوجه حفظ و دفاع از دین است و بلکه بالاتر از این، سکولاریزم مرتبه‌ای کمالی در حیات دین است، مجادله و استدلال می‌کنند.^۱ نکته جالب در این میان این است که این همه را در حالی انجام می‌دهند که تاریخ‌پیدایی تجدد، سکولاریزاسیون، علم، آزادی و کلاً وجوه ساختاری تمدن تجدیدی به تصریح بنیان‌گذاران آن و نظریات موجود در علوم اجتماعی غربی و بالاتر از همه تاریخ مشهود کشورهای سکولار غربی و سرنوشت دیانت در این کشورها و جوامع در پیش روی آن‌ها و جهانیان است!

اما اگر نیاز به تداوم مباحثات تجددشناسی برای درک خطاهایی که در گذشته مرتکب شده‌ایم، عمدتاً یک ضرورت معرفتی یا نظری است، ضرورت این امر برای حال و آینده عمدتاً وجه عملی دارد. همین بحث اخیر که از مباحثات جاری در کشور نقل گردید، گویای این است که تا چه پایه منازعه سنت و تجدد، به ویژه دین و تجدد، در فضای دوره مابعدانقلابی جامعه زنده و فعال است. درک درست این منازعه و فهم عمیق تجدد اکنون به یک معنا با توجه به پیچیده‌تر شدن آن و همچنین ظهور و حضور همه‌جانبه تجدد در جامعه یا به تعبیر درست‌تر تجددزدگی فراگیر و آلودگی عمیق‌تر و گسترده‌تر به مظاهر و وجوه مختلف تجدد بیش از گذشته ضرورت یافته است. به این دلایل و به واسطه اینکه تجدد بعد از حدوداً دو سده

۱. برای مثال رجوع کنید به:

صدری، احمد (۱۳۷۳)، «فاهیم میان‌فرهنگی و حاملان آن»، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۱، ص ۱۸۵.

صدری، احمد (۱۳۸۲)، «روشنفکران و فهم تمدن‌ها»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۷۵ و ۷۶، ص ۴-۱۰.

نفوذ و تحمیل در وضعیت کنونی بستر و زمینه‌های داخلی یافته است، به‌سادگی می‌تواند تصمیم‌گیری‌ها و اقداماتی را که به منظور ساخت جامعه بر مبنای انقلاب اسلامی و حقیقت دینی انجام می‌گیرد منحرف سازد. در واقع به‌روشنی از مباحثات جاری در جامعه می‌توان فهمید که زمینه و تمایل برای پذیرش مغالطهٔ تجدد و دستیابی به نوعی سازش با آن، اکنون بسیار قوی‌تر و فعال‌تر و در واقع غیرقابل‌مقایسه با گذشته است. حداقل دلیل مؤثر بر چنین تمایلی، صعوبت و دشواری غیرقابل‌مقایسهٔ خواست ایجاد جامعه‌ای برکنار از تجدد به دلیل شیوع و نفوذ گسترش‌یابنده و روبه‌تعمیق تجدد است. وضعیت کنونی به‌صورتی است که سختی فوق‌العادهٔ کار خواسته یا ناخواسته همه را مستعد تنزل معیارها به قصد تقریب آن‌ها به زندگی تجددی و سازش با آن می‌کند که در واقع سازش با واقعیت موجودی است که حاصل کار دو قرنی تجدد در تخریب جامعه و آلوده‌سازی آن به مظاهر زندگی تجددی می‌باشد. تحت این شرایط، پرده‌برداری از مغالطهٔ تجدد و بازنمایی منازعهٔ آن با دین در صورت درست آن به‌شکل منازعهٔ دینی یا دین با دین می‌تواند به بازبایی حساسیت‌های گذشته و تقویت آن‌ها کمک کند و جامعه را از ارتکاب خطاهای مهلک گذشته حذر دهد و به حرکت آن در مسیر درست کمک کند.

در هر حال دیدگاهی که در این رساله درمورد آن بحث می‌شود، آنی است که به ما کمک می‌کند تا تجدد و منازعهٔ تاریخی آن را در این صورت پنهان‌شده و ناگفته بینیم. این دید گرچه از وجهی سابقه‌ای دیرین دارد، اما قطعاً برای بسیاری، به‌ویژه خوانندگان ایرانی، نظری بدیع و تازه است. همان‌گونه که در کتاب خواهد آمد، فهم تجدد به‌عنوان شکل بدعت‌آمیزی از مسیحیت در قرن نوزدهم میلادی امر شایعی بوده است. با این حال، علی‌رغم اینکه کسانی نظیر نیچه^۱ به این امر اشعار پیدا کرده بودند، این دیدگاه چنان‌که باید، به‌دلایل روشنی پی گرفته نشد و عمدتاً در حد اشارت باقی ماند. البته از وجهی دیگر نیز این نظر که از تجدد، معنای دنیوی شدن یا دنیوی کردن^۲ دیانت مسیحیت فهمیده شود، نظریهٔ جدیدی نیست؛ گرچه به واسطهٔ غلبهٔ رویکردهای سکولار در مباحث مربوطه، این نظریه یا روایت خاص از آن دیدگاه متقدم نیز چندان مورد توجه قرار نگرفته و مغفول مانده است؛ اما مسئلهٔ دنیوی شدن دیانت مسیحیت به‌عنوان نظریه‌ای در باب تجدد با بحث تاریخی درمورد نحوهٔ تحقق این فرایند در عالم واقع (و نه در سطح نظریه) متفاوت است. گرچه از بُعد فلسفی - کلامی نیز درک تجدد به‌عنوان دنیوی شدن مسیحیت اساساً در ایران شناخته‌شده نیست یا مورد اهتمام و بحث

۱. Nietzsche

۲. یعنی سکولاریزاسیون در معنای فلسفی و کلامی و نه در معنای جامعه‌شناختی.

نبوده است، اما وجه اخیر این نظریه، یعنی ایجاد ارتباط تاریخی بین فرقه‌های بدعت‌گرای مسیحی (غنوسیه) و تجدد، چه در ایران و چه در خارج از ایران، بیش از این‌ها در حاشیه قرار داشته که این کار نتواند به صورت نوعی نوآوری تلقی شود. به علاوه اگر این بحث مهم و تاریخی به نحوی در غرب طرح گردیده، در ایران تاکنون هیچ کاری در زمینه آن نشده و از این رو کاملاً تازه و جدید است. این همان دلیلی است که امیدوارم به اعتبار آن، این کتاب ولو اندک بر غنای گفتمان مربوط به تجدد، که خوشبختانه پس از انقلاب اسلامی در ایران رونق گرفته، بیفزاید.

آنچه بیان شد تمام اهداف و مقاصدی را که این کار به قصد پاسخ‌گویی به آن‌ها نوشته شده دربر نمی‌گیرد. قطعاً آگاهی از تفسیری که بر پایه آن، حقیقت تاریخی نقش فرقه‌های بدعت‌گرای مسیحی در تجدد معنای دیگری باید و از این طریق بصیرتی کاملاً بدیع و متفاوت نسبت به تجدد به دست آید، فی‌نفسه توجیهی کافی برای عرضه آن فراهم می‌آورد؛ با این حال دیدگاهی که در این کار عرضه شده، به علاوه پرتوهای روشنگری بر وجوه دیگری از معضلات و ابهامات تجددشناسی می‌اندازد که در درک درست تجدد بسیار مهم است. یکی از این ابهامات به نقش و جایگاه علوم در تجدد برمی‌گردد که به‌ویژه بعد از تثبیت اولیه تجدد و ظهور دگردیسی‌های درونی در آن به بالا گرفتن مجادلات بر سر ماهیت تجدد و شکل‌گیری روایت‌های متفاوت با روایت روشنگری تدریجاً به وجود آمد. با اینکه تاریخ تجدد و منازعه‌های آن همان‌گونه که در روایت‌های روشنگری و فلسفه‌های تاریخ اولیه تجدد منعکس گردیده از این حیث، صراحت و وضوح بی‌ابهام و شفافیت دارد، تحولات تاریخی آن بعد از قرن نوزدهم میلادی به ظهور روایت‌هایی منجر شد که حاصل آن پیدایی ابهاماتی در زمینه نسبت علوم تجددی با تجدد بود. این روایت‌های متأخر برخلاف روایت‌ها و فلسفه‌های تاریخ روشنگری که تجدد را ماهیتاً با علم و عقلانیت فنی یکسان می‌گرفت، بر نقش ساختارهای عینی نظیر اقتصاد، صنعت، فناوری یا دیوان‌سالاری و مشابه آن در پیدایی تجدد تأکید می‌کرد. این روایت‌ها که اساساً با شکل‌گیری جامعه‌شناسی آغاز شد و در مکاتب مختلف جامعه‌شناسی به اشکال متفاوتی دم‌به‌دم بر تعداد آن‌ها افزوده می‌شد، طی زمان با تحولات درونی تجدد بر ابهامات موجود در این زمینه دامن می‌زد، صرف‌نظر از هر تأثیر و پیامدی، این ابهامات که بر ربط و پیوند تجدد و علم متمرکز بود و در جهت تضعیف آن عمل می‌کرد، در مجادلات سنت و تجدد در شرق بر بدفهمی‌های قبلی افزود و موجبات تسریع جذب هرچه بیشتر یکی از تعیین‌کننده‌ترین عوامل و نیروهای دنیاگرایی تجددی گردید. از آنجایی که ما هنوز در گیر مجادلات حاد بر سر این مقوله، به‌ویژه علوم انسانی سکولار هستیم، ابهام‌زدایی در این زمینه از ضرورت‌های فوری و ملموس

عرصه عمومی و حتی برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری ملی است. از این حیث دیدگاهی که در این خصوص در خلال بحث اصلی در باب تجدد مطرح خواهد شد، در ارتباط دقیق و مشخص با این ضرورت‌ها قرار دارد. دیدگاهی که مورد بحث قرار خواهد گرفت، از حیثی به نظر برگشتی به روایت‌ها و فلسفه‌های تاریخ اولیه تجدد یا روشنگری است؛ اما این تظاهر اولیه بلافاصله با قرار گرفتن در درون توضیح آن در مورد ماهیت و معنای خاصی که علم از منظر درک متفاوت آن از تجدد به دست می‌آورد، از بین خواهد رفت. با توجه به اینکه تجدد در این درک تازه شکلی از اشکال جنبش‌های غنوسی است، علم و دانش ماهیت و جایگاهی محوری اما کاملاً متفاوت از آنی می‌یابد که در روایت‌های تجدد و حتی روشنگری دارد. با اینکه در این روایت محوریت و نقش کانونی علم مشابه با روایت روشنگری است، معنا و مفهومی که علم دارد این روایت را کلاً و از جمله از حیث نگاه آن به علم و نقش یا کارکرد آن متفاوت می‌سازد. در این روایت، علم معنای خنثی و این‌دنیایی را که روایت‌های تجددی از آن می‌دهد ندارد، بلکه برعکس، با نشان دادن اینکه علم در تجدد، واجد معنا و مفهومی است که دانش‌های باطنی و رمزی در نهضت‌های غنوسی دارد، مشخص می‌سازد که چرا در روایت‌های اولیه تجدد، علم جایگزین و رقیب دین تلقی می‌شود و نقش و شأنی چون دین برای حیات بشری می‌یابد. به این ترتیب نوری که از این ناحیه بر تجدد و تاریخ آن افکنده می‌شود، نه تنها بعضی ابهامات و معضلات موجود در روایت‌های تجدد از جمله روایت‌های روشنگری در مورد معنا و چرایی همسان و جایگزین دیدن علم و دین را پاسخ می‌دهد، بلکه چرایی اعطای چنان شأن و مقامی که علم و بنیان‌گذارانی چون نیوتن یافته و تا حد خدایی ارتقا می‌یابند نیز روشن خواهد شد.

اما تمام آنچه به عنوان اهداف و دلایلی که تقریر این کار را موجه می‌سازد گفته شد، در زمینه و بستری یا به بهانه‌ای انجام می‌گیرد که می‌تواند به منزله هدفی دیگر برای این کار به حساب آید؛ از این حیث هدف دیگر این اثر را می‌توان آشنایی با متفکری دانست که به رغم اهمیت گسترده و عمق اندیشه‌هایش، پیش از این در ایران نامی از وی برده نشده و مغفول مانده است. با اینکه اثر حاضر بر دیدگاه خاص اریک و گلین^۱ در مورد تجدد متمرکز است، از آنجا که امّات و رؤس دیدگاه‌های این متفکر آلمانی بسیار گسترده و عمیق است، اثر حاضر در نهایت تنها می‌تواند پیش‌درآمدی مجمل و مقدمه‌ای ابتدایی بر اندیشه‌های وی به حساب آید. آشنایی با این متفکر که به عنوان «طغیان‌گری علیه تجدد» توصیف شده است، از حیث فراهم

آوردن بنیان‌های نظری لازم برای ایجاد نقد تجدد، برای کسانی که عزم شناخت درست از تجدد را دارند، بی‌شک ضرورتی جایگزین‌ناپذیر است، اما مهم‌تر از وجه انتقادی، بُعد ایجابی اندیشه و تفکر اوست؛ زیرا دیدگاه‌های این متفکر زمینه و امکانی را فراهم می‌آورد که دربارهٔ نظریهٔ تجدد، عالم، انسان، جامعه و تاریخ به گونه‌ای دیگر بیندیشیم. ما تاکنون متفکران زیادی داشته‌ایم که به مضایق، دشواری‌ها، نقایص و توالی فاسد و سوءنظریهٔ تجدد، به‌ویژه در حوزهٔ علوم اجتماعی، بصیرت یافته‌اند؛ اما وگلین شاید از این حیث با دیگران متفاوت است، زیرا اولاً وی نقدی بنیادی‌تر و به معنای دیگر نقدی از بیرون بر تجدد ارائه می‌دهد، ثانیاً صرفاً در نفی تجدد باقی نمی‌ماند، بلکه بنیان‌های مثبتی را نیز برای جایگزینی نظریهٔ تجدد فراهم می‌آورد و از حد نفی و نقد فراتر می‌رود.

آشنایی این جانب با وگلین از سر درگیری دائمی‌ام با نظریهٔ تجدد و ماهیت دنیوی آن به‌ویژه در حوزهٔ علم و معرفت و بالاخص در حوزهٔ علوم اجتماعی بوده است. این آشنایی برای اولین بار در جریان کار روی رسالهٔ دکتری اتفاق افتاد که موضوع آن تحقیق در تاریخ شکل‌گیری جامعه‌شناسی و چگونگی ظهور این نوع فهم اجتماعی در چالش با سنت پیشین بود. در میان جهاتی که ذکر دیدگاه‌های وگلین را موضوع شایستهٔ توجه و مطالعه می‌ساخت، این دیدگاه وی برای بنده به‌غایت بدیع و جالب می‌نمود که: بازسازی و اصلاح علوم اجتماعی را اولین و ضروری‌ترین کار برای پایان دادن به مصائب، آلام، انحرافات، مفسدات، سببیت‌ها و بی‌عدالتی‌هایی می‌داند که تجدد در عالم به وجود آورده و می‌آورد. از این رو امیدوارم که این کار کمکی هرچند اندک در انجام این مهم داشته باشد که به بهانه و بر محور شناخت متفکری با دیدگاه‌های قابل‌اعتنا و شایستهٔ اهتمام در این زمینه انجام گرفته است.

بحران علم غربی مسئلهٔ تازه‌ای نیست؛ گرچه آشفتگی‌های ناشی از آنچه مابعدتجدد خوانده شده، ماهیت همه‌گیر و عمیق آن را کاملاً آشکار کرده است، اما آنچه شاید تازه باشد، این است که حل‌وفصل این بحران و خاتمهٔ آن را نباید در درون تجدد، بلکه باید بیرون از آن جست‌وجو کرد. از جهتی یک‌چنین دیدی در وضع حاضر شاید، برای بعضی، چندان تازه به نظر نیاید؛ گرچه با نظر به خیل کثیری از اهل نظر و دانشگاهیانی که علی‌رغم آگاهی نسبت به معضلات تجدد و به‌ویژه مشکلات آسیب‌زای علوم انسانی از حیث نظری و عملی، به‌دلایل مختلف از جمله عدم‌تصور جایگزین یا حتی امکان آن همچنان گرفتار آن‌اند، می‌تواند راهگشا باشد. وگلین که طرح خود را در این زمینه حدوداً بیش از پنجاه سال پیش ارائه کرده و از این حیث تقدیمی آشکار بر مابعدتجددگرایان دارد، معتقد بود بسیار پیش از آگاهی اینان به بحران تجدد، به‌ویژه بحران

عقلانیت و علوم تجددی، تجدد در این زمینه به نقطه بحرانی رسیده است. به علاوه وی اعتقاد داشت که تجدد و علوم تجددی در همان زمان آگاهی نسبت به بحران تجدد مقارن با نیچه و ماکس وبر^۱، به آخر خط رسیده است و از آن پس در گیر بحران دائمی و تلاش برای فائق آمدن بر آن بوده است. در واقع وی از منظری دیگر، ماکس وبر را آغازگر تلاش برای حل و فصل بحران علوم تجددی نیز می‌داند. با این حال برای وی روشن بود که هر توفیقی در این مسیر مستلزم خروج بشر از تجدد و برگشت به حقیقت اصیل انسانی و حضور فعالانه وی در بازی وجود و در برزخ میان وجود مادی و وجود ماورایی اش می‌باشد. این همان پایه و چارچوبی است که به ما نشان می‌دهد هر اصلاح و تحولی در علوم اجتماعی از کجا باید آغاز شود.

در باب و گلین، تا آنجا که به زندگینامه فکری اش مربوط می‌شود، در متن کتاب تا حدی بحث شده است؛ بنابراین در طلیعه این کار به طرح مجدد این مباحث نیازی نیست، اما تا جایی که به زندگینامه معمولی وی مربوط می‌شود اولین نکته‌ای که به نظر لازم می‌آید بدانیم آن است که اریک و گلین در آلمان متولد شده و میان سال‌های ۱۹۰۱ تا ۱۹۸۵ میلادی می‌زیسته است. او از آن دسته متفکرین آلمانی است که پس از روی کار آمدن حزب ناسیونال سوسیالیزم در آلمان تحت فشارها و آزار نظام فاشیستی هیتلر قرار گرفت و در سال ۱۹۳۸ میلادی به طور معجزه آسایی موفق شد که از دست گشتاپو فرار کند؛ به همین دلیل بیشتر زندگانی و حیات فکری وی در امریکا، که نهایتاً آن را برای استقرار برگزید، گذشته است. او نظیر بسیاری از متفکرین آن دوران، در جوانی حدود پنج ماه مارکسیست شد، اما پس از آن تا آخر عمر به این ایدئولوژی و فاشیسم، که بعدها به طور ملموس آن را درک کرد و کلاً به تمام ایدئولوژی‌ها به عنوان اصلی‌ترین مشکل نظری و عملی بشر تجددی نگاه می‌کرد. یکی از کسانی که در رهایی از کمونیزم به وی کمک کرد، ماکس وبر بود که تأثیر عمیق و همه‌جانبه‌ای بر او داشته است. در این کتاب نیز به تناسب، به میزان تأثیر وبر بر افکار و گلین و همچنین ارتباط و پیوندی که او با گروه کثیری از متفکرین آلمانی و غیرآلمانی داشته، اشاره شده است. آنچه در اینجا باید بر آن تأکید شود، این است که کار و گلین در واقع از جهتی بسط و گسترش اندیشه‌های وبر می‌باشد؛ اما این کار به نحوی صورت گرفته است که ماورای حدود درک و فهم وبر یا حتی توافق اوست، چون علی‌رغم تأثیرپذیری و گلین از وبر، خود وی از منتقدین اصلی او نیز می‌باشد.

ورود و گلین به امریکا با کار در دانشگاه هاروارد آغاز می‌شود و با کار در دانشگاه‌های

منطقه شرقی آمریکا و مشخصاً کالیفرنیا ادامه می‌یابد.^۱ او پیش از ورود به آمریکا آثار مهمی را تألیف و کار بر روی مجموعه بزرگ *تاریخ اندیشه‌های سیاسی*^۲ را نیز آغاز کرده بود. از این رو این دوره از زندگی او را باید دوره توسعه فکری وی از قلمرو سیاست به سمت فلسفه تاریخ و فلسفه آگاهی دانست که وی را در مجموعه متفکرین اگزیستانسیالیست و همچنین شلر، کاسیرر و یونگ قرار می‌دهد که به نقش محوری نمادها در حیات و تاریخ بشری آگاهی پیدا کردند. در هر حال این مقصد اخیر را باید نقطه‌ای دانست که نهایتاً به ایجاد یک نظام جامع فلسفی می‌رسد که بخش‌های پایانی عمر وی را دربر می‌گیرد.

همان گونه که با مرور مقایسه‌ای بر بحث‌های مقدماتی پیشین مشخص می‌شود، رساله حاضر صرف تکرار کاری نیست که با عنوان *تجدد/ازنگاهی دیگر* پیش‌تر چاپ شده است. با اینکه از جهاتی آن کار در این کار تکرار شده است، تغییرات حاصله آن را به طور اساسی به شکلی کاملاً متفاوت درآورده است. در حقیقت باید گفت که میزان کار و مطالعاتی که از زمان چاپ کتاب قبلی تا زمان تقریر رساله حاضر برای آن انجام گرفته است، چندین برابر آن بوده است. از این رو، علی‌رغم وحدت موضوعی و تا حدی ساختاری، این رساله را بایستی کاری نو و جدید به حساب آورد که عمق و گستره کار قبلی را به شکل آشکاری متحول ساخته است.

اینجانب برای به اتمام رساندن این کار، از مساعدت‌های بسیاری از افراد از جمله آقایان محمدرضا قائمی‌نیک و علیرضا معادی در ویراستاری و پیگیری امور نشر بهره‌مند شده‌ام. با این حال لازم می‌دانم که از همه افرادی که ذکر نام همه آن‌ها در اینجا مقدور نیست صمیمانه قدردانی کنم. روشن است که در این میان دین اینجانب نسبت به چاپ و انتشار نهایی این اثر مرهون زحمات و الطاف ایشان است؛ اما از آنجایی که تحقیقات و مطالعات مربوط به این اثر در شکل اولیه و بدوی آن در فرصتی که بورسیه وزارت آموزش عالی برای اینجانب فراهم کرد انجام شده است، اظهار دین و تقدیر از تمامی شهدا و مجاهدانی که پیدایی این امکان و بالاتر از آن جهت‌دهی بنده در این سمت و سوی تحقیقاتی مرهون مجاهدت‌های ایشان است، جز دین و شکر مزیدی حاصل نخواهد داشت. خداوند به همگان جزای خیر دهد و خطاهایمان را بر ما ببخشد.

حسین کچوبان

۱. بی‌مناسبت نیست که به علت انتخاب تلفظ «وگلین» به جای تلفظ آلمانی «فوگلین» اشاره کنم. با توجه به اینکه وگلین، اغلب آثارش را در آمریکا و به انگلیسی نوشته و مراجعه بنده به آثار و شارحین او از خلال زبان انگلیسی رقم خورده است از تلفظ انگلیسی او بهره گرفته‌ام.

2. *History of Political Ideas*, Vol.1-8.