



Research Paper

The Concept of Legitimacy and Its Place in the Debate between Schmitt, Löwith and Blumenberg over Modernity

Ali Ashraf Nazari^{1*}, Seyed Masoud Azarfam²

¹ Corresponding Author: Associate Professor, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: aashraf@ut.ac.ir

² PhD in Political Science, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran. Email: m.azarfam@ut.ac.ir

Abstract

The concept of crisis is rooted in German intellectual tradition, and has a long history that can be traced back to the reactions of Romantic thinkers to the philosophical ideas of Immanuel Kant. This enduring concept—as a byproduct of Kantian philosophy and Romanticism—persisted throughout the 19th century and reached its zenith in the early 20th century, and coincided with the burgeoning modernity and modernism. Carl Schmitt and Karl Löwith were the two prominent advocates of the idea of crisis during the 20th century, and presented a criticism of the fundamental principles of modernity and questioned its legitimacy by using the secularization thesis as their primary interpretive tool. The main objective of this essay is to reconstruct the debate between Carl Schmitt, Karl Löwith, and Hans Blumenberg on the legitimacy of the modern age and present an argument in its defense as Blumenberg might have done.

The Romantic scholars' reaction to Kant, which underlies much of the concept of crisis, was shaped by their dissatisfaction with what they perceived as Kant's overly rationalistic philosophy. Romantics championed a worldview that emphasized emotion, nature, and the sublime, which they saw as neglected by Kant's emphasis on reason. This led to a period of intellectual crisis that lingered and evolved as the result of subsequent philosophical developments and social changes. Schmitt and Löwith in their unique ways viewed the advent of modernity as a crisis. Schmitt as a political theorist and jurist saw the crisis in the transition from the traditional

***How to Cite:** Nazari, Ali Ashraf; and Seyed Masoud Azarfam. (2024, Winter) “The Concept of Legitimacy and Its Place in the Debate between Schmitt, Löwith and Blumenberg on Modernity,” *Fasl'nāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 53, 4: 819-838, <DOI: 10.22059/JPQ.2024.289279.1007497>.

Manuscript received: 19 September 2019; final revision received: 3 February 2024; accepted: 11 March 2024; published online: 12 March 2024.



forms of governance and social organization to the modern liberal democratic rule. For Schmitt, the essence of this crisis lay in the perceived loss of political unity and authority, which he saw as being undermined by the pluralism and individualism of modern democratic societies.

This essay will follow the intellectual journey of these three thinkers, shedding light on their debates about the legitimacy of the modern period, and will present a defense of Blumenberg's interpretation, arguing that the secularization thesis and the associated concept of crisis rely on a form of historical substantialism. This substantialism, which views historical periods as homogenous entities with essential characteristics is problematic. It oversimplifies the complex historical processes involved in the transition to modernity and neglects the heterogeneity and dynamism within each historical period. In conclusion, the authors will argue that the defense of the modern age, as Blumenberg elaborates, is not only possible but necessary. It will challenge the foundational assumptions of Schmitt and Löwith's critiques, arguing for a more nuanced understanding of modernity that acknowledges its complexity and dynamism and recognizes its unique legitimacy. This defense will proceed on the thesis that Schmitt and Löwith's discussion, which explains modernity according to the secularization thesis, involves a kind of historical substantialism which is apparently unjustifiable.

Keywords: Crisis, Eschatology, Legitimacy, Modernity, Political Theology, Secularization

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.



مفهوم مشروعیت و جایگاه آن در منازعه اشمیت، لوویت و بلومبرگ در باره مدرنیته

علی اشرف نظری^{۱*}، سیدمسعود آذرفام^۲

^۱ نویسنده مسئول: دانشیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: aashraf@ut.ac.ir
^۲ دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.azarfam@ut.ac.ir

چکیده

اندیشه بحران پیشینه‌ای تاریخی در سنت تفکر آلمانی دارد. بنابه یک خوانش می‌توان واکنش رمانتیک‌ها به کانت را سرآغاز اندیشه مبتنی بر بحران در این سنت به‌شمار آورد. اندیشه بحران در سده نوزدهم نیز ادامه پیدا کرد و در اوایل سده بیستم، با بسط تمام‌عیار عالم مدرن، به اوج خود رسید. کارل اشمیت و کارل لوویت از بزرگ‌ترین مدافعان اندیشه بحران در سده بیستم به‌شمار می‌آیند که از راه‌های متفاوت، بنیاد عصر نو را به نقد کشیدند و مشروعیت آن را به پرسش گرفتند. حربه‌ای که این دو اندیشمند به آن دست یازیدند، بر خوانشی ویژه از اصطلاح برنهاد سکولاریزاسیون بنا گذاشته شده است. در پاسخ به این انتقادات، هانس بلومبرگ، با نقد رویکرد اشمیت و لوویت در برابر عصر نوین، و ارائه تفسیری بدیل از خاستگاه‌های تاریخی این عصر، کوشید پروژه بنیادین «دفاع از مدرنیته» را پی بگیرد و به این انتقادات پاسخ دهد. پرسش اصلی این جستار این است چگونه می‌توان بر اساس مدعیات منازعه مشروعیت عصر جدید تفسیری از ظهور جهان مدرن به دست داد که در آن مدرنیته تنها استحاله‌ای از الهیات قرون وسطی تلقی نشود. در فرضیه پژوهشی بیان می‌شود که در چارچوب دیدگاه بلومبرگ، مدرنیته می‌تواند امری خودبنیاد قلمداد شود و تفسیر آن به‌منزله استحاله الهیات قرون وسطی ناشی از رویکردی غیرتاریخی و ذات‌گرایانه است. جستار حاضر با بازسازی تاریخی به منازعه اشمیت، لوویت و بلومبرگ درباره مشروعیت عصر جدید می‌پردازد و سپس با استفاده از روش پدیدارشناسی تاریخی که ناظر بر وجه تاریخمند پدیده‌های انسانی است، از دفاعیه بلومبرگ از عصر جدید به دفاع برمی‌خیزد.

واژه‌های کلیدی: الهیات سیاسی، سکولاریزاسیون، مدرنیته، مشروعیت، فرجام‌شناسی.

* **استناد:** نظری، علی اشرف؛ سیدمسعود آذرفام. (۱۴۰۲، زمستان) «مفهوم مشروعیت و جایگاه آن در منازعه اشمیت، لوویت و بلومبرگ درباره مدرنیته»، فصلنامه سیاست، ۵۳، ۸۳۸-۸۱۹. <DOI: 10.22059/JPQ.2024.289279.1007497>.
تاریخ دریافت: ۲۸ شهریور ۱۳۹۸، تاریخ بازنگری: ۱۴ بهمن ۱۴۰۲، تاریخ تصویب: ۲۱ اسفند ۱۴۰۲، تاریخ انتشار: ۲۲ اسفند ۱۴۰۲.



۱. مقدمه

مدرنیته^۱ به منزله پدیداری تاریخی واجد ابعاد و زوایای پیچیده بسیاری است و از زمان تکوین آن، اندیشمندان همواره کوشیده‌اند این پدیدار را به روش‌های گوناگون تبیین کنند. کشف قاره امریکا، انقلاب در اندیشه سیاسی، نفی نظریه زمین مرکزی، اصلاح دینی، تغییر مناسبات اجتماعی-اقتصادی، شکل‌گیری جامعه مدرن و ... را می‌توان به‌منزله مؤلفه‌هایی برشمرد که منحصراً در پرتو عصر جدید روی دادند و بدین‌سان این عصر را از قرون وسطی مسیحی متمایز ساختند. اگرچه سیل این وقایع بنیادین از حول و حوش سال ۱۵۰۰ بدین‌سو آغاز شد، در این دوران آستانه‌ای فهم چندانی از اقتضائات دوران جدید وجود نداشت و پس از بسط تدریجی این وقایع بود که رفته‌رفته منطق آن تبیین‌پذیر شد. از آغازین سده هجدهم آگاهی از پیدایش عصری جدید در زندگی روزمره مردم نیز کاملاً بسط پیدا کرد و همراه خود مفاهیمی را آفرید که تنها به این عصر اختصاص داشتند. هگل را نخستین کسی دانسته‌اند که شرح مفهومی روشنی از مدرنیته پروراند و آن را به محل تأمل فلسفی بدل کرد (Habermas, 1987: 4). پس از هگل نیز اندیشمندان پراهمیتی همچون مارکس، نیچه، دیلتای، وبر و ... افادات ارزشمندی بر فهم جهان مدرن کردند.

با آغاز سده بیستم و بسط تمام‌عیار عالم مدرن، درک و دریافت مدرنیته نیز وارد مرحله جدیدی شد. اگرچه اندیشه بحران در سنت اندیشه آلمان دست‌کم به سده هجدهم بازمی‌گشت و اغلب اندیشمندان آلمانی مدرنیته را با مفاهیمی همچون نیهیلیسم^۲، باخودبیگانگی^۳، اتمیسم^۴ و ...، به‌منزله نوعی انحطاط به تصویر می‌کشیدند، بحران سیاسی جمهوری وایمار و نیز تجربه یکی از خونبارترین جنگ‌های تاریخ بشریت موجبات رادیکال شدن هرچه بیشتر اندیشه بحران را فراهم آورد. در این دوره مضامین بدبینانه آثار اندیشمندانی چون اُسوالد اشپنگلر^۵ به

۱. مفهوم مدرنیته (به فرانسوی: Modernité؛ به انگلیسی: Modernity) بنابه سرشت آن، مفهومی بسیار پیچیده و لغزنده است و این پیچیدگی مانع ارائه تعریفی همه‌پسند با اتفاق‌نظر همگانی می‌شود. دریافت دو سوی منازعه مشروعیت عصر نو از مدرنیته-لوویت و بلومنبرگ- به‌شدت متأثر از هایدگر است؛ بدین‌سان می‌توان حضور نیرومند تفکر هایدگر در اندیشه آن دو را به‌منزله نقطه مشترکی برای دریافتشان از مدرنیته تلقی کرد. در پرتو عصر نو هنجارهای گوناگون جهان دستخوش تحولی اساسی قرار گرفته، و بنابه تعبیری جهانی یکسره نو پدید آمده است. با این همه، هایدگر بر پایه رویکردش به تاریخ هستی بر این باور است که همه این دگرگونی‌ها را می‌توان به دگرگونی در «تفسیر هستی» نسبت داد. از دید هایدگر، آزادی انسان، چیرگی بر جهان و سلطه عقل، از پیامدهای اساسی این دگرگونی هستند. بدین‌معنا که آس اساس همه دگرگونی‌هایی که در پرتو عصر نو روی داده‌اند، دگرگونی در فهم انسان از هستی بوده است. بر اساس شواهدی که می‌توان از آثار لوویت و بلومنبرگ به‌دست داد، می‌توانیم استدلال کنیم که دست‌کم آنگاه که لوویت و بلومنبرگ از مدرنیته یا عصر نو سخن می‌گویند، در اصل به یک «هستی‌شناسی» ویژه اشاره می‌کنند که متفاوت از هستی‌شناسی‌های پیشین است.

2. Nihilism
3. Alienation
4. Atomism
5. Oswald Spengler

نقل محافل فکری بدل شدند و بدینی به شدت بر فضای فکری و فرهنگی آلمان سایه افکند. در همین اثنا کارل اشمیت^۱، فیلسوف حقوق و نظریه پرداز بزرگ آلمانی با توصیف عصر جدید به منزله استحاله‌ای نامشروع از الهیات قرون وسطی، و به کمک مفاهیمی چون سکولاریزاسیون^۲ و الهیات سیاسی، کوشید این عصر را از مشروعیت تهی کند. اگرچه تفسیر اشمیت از پایه حول مفاهیم و روابط حقوقی و سیاسی می‌گشت، تفسیر او بسیار تأثیرگذار افتاد و چه پیش و چه پس از جنگ‌های جهانی نمایندگان پراهمیتی یافت. در دهه ۱۹۵۰، کارل لوویت^۳، دیگر فیلسوف پراهمیت آلمانی، بر آن شد که با تفسیر فلسفه‌های تاریخ مدرن به منزله صورت سکولار شده «الهیات تاریخ» مسیحیت، کلیت آگاهی تاریخی مدرن را در امتداد تفکر الهیاتی مسیحی تبیین، و به طور اساسی گسست میان قدیم و جدید را نفی کند. با همه این اوصاف، در دهه ۱۹۷۰ هانس بلومبرگ علیه دعاوی کسانی چون اشمیت و لوویت قد علم کرد و از مشروعیت عصر جدید به دفاع برخاست.

با وجود این، اهمیت پرداختن به این منازعه برای ما چیست؟ از آنجا که کلیت تمدنی ما ایرانیان نیز از یکی دو سده پیش خواهناخواه به عالم مدرن گره خورده است، اندیشمندان ایرانی کوشیده‌اند به قدر توان خود چستی عصر جدید را دریابند. با این همه، به دلیل مقتضیات تاریخی اندیشه در ایران معاصر که برخی پژوهشگران آن را برآمده از «تصلب سنت» دانسته‌اند (Tabatabaie, 2013: 8)، طی دهه‌های متمادی، تکوین فهمی مقتضی و بسنده از عصر جدید و بدنبال آن از خودمان ممتنع بوده و همین امتناع گاه به پیدایش وقایعی انجامیده است که هنوز با پیامدهای آن دست به گریبانیم. بر این اساس و با توجه به بحران‌های به‌خصوصی که بیشتر کشورهای غیرغربی گرفتار آن‌اند، ضرورت دارد که از سویی منطق تحولات تاریخی در غرب، و از سوی دیگر منطق تحولات تاریخی خودمان را دریابیم. از آنجا که منازعه درگرفته میان اشمیت، لوویت و بلومبرگ بسیار اساسی است و افق ارزشمندی بر فهم برخی مبادی و مقتضات بنیادین عصر جدید می‌افکند، پژوهش درباره این منازعه می‌تواند در

1. Carl Schmitt

۲. اشمیت و لوویت برای تبیین تکوین عصر نوین از مفهوم سکولاریزاسیون (به فرانسوی: *Sécularisation*)؛ به انگلیسی: *Secularization*) استفاده می‌کنند و معنای مورد توجه آنها متفاوت از معنای مصطلح این مفهوم است، که در چارچوب بحث آنها روشن خواهد شد. در اینجا، تعریف این دو از مفهوم سکولاریزاسیون دارای معنایی حقوقی است و تنها در سیاق تاریخ کلیسا تفسیرشدنی است. پس از دوره رفورماسیون (*Reformation*) مفهوم سکولاریزاسیون بیشتر برای فرایندی به‌کار می‌رفت که در آن دارای‌های کلیسا مصادره، و به دارای‌هایی سکولار بدل می‌شدند. این فرایند به اختصاص دادن معنایی منفی به این مفهوم منجر شد؛ و بدین‌سان کاربرد مفهوم سکولاریزاسیون در این شیوه ویژه را می‌توان به تسامح برابر با مفهوم فقهی «حقوقی» دانست. به نظر می‌رسد مبنایی که اشمیت و لوویت تلاش کردند با آن فرایند تکوین و تطور عصر نوین را شرح دهند نیز، مبتنی بر استعاره‌ای برآمده از مفهوم سکولاریزاسیون در همین شیوه است.

3. Karl Löwith

وضعیت تاریخی ما نیز بسیار روشنگر باشد. این را نیز بیفزاییم که پژوهش‌هایی از این دست در جامعه‌ای که مدرنیته، چه از جانب اردوگاه الهیات و چه از سوی داعیه‌داران اندیشه‌های ضدمدرن، از جمله پست‌مدرنیسم، زیر سیلی از حملات کوبنده قرار دارد، اهمیت دوچندانی می‌یابد.

به هر حال، هدف جستار حاضر نخست ارائه شرحی در حد مکان منسجم و نظام‌مند از آرا و نظرهای اصلی اشمیت، لوویت و بلومبرگ درباره نگرش آنها به مدرنیته، و ایضاً منطق منازعه میان آنهاست. همچنین در این جستار تنها بر رویکردی توصیفی، و تنها به بازسازی تاریخی این منازعه بسنده نکرده‌ایم، بلکه کوشیده‌ایم به کمک مبنای نظری‌ای که آن را به تسامح «تفکر تاریخی» خواهیم خواند، که در برابر «جوهرگرایی تاریخی» قرار می‌گیرد، مدعیات این سه تن را به محک این مبنای نظری بزنیم و درباره ایشان داوری کنیم.

۲. چارچوب نظری: «نقد جوهرگرایی و دفاع از تفکر تاریخی»

جوهر مفهومی بنیادین در فلسفه است که تاریخی به درازای تاریخ فلسفه دارد. اگرچه مورخان فلسفه، افلاطون و به‌خصوص ارسطو را مبدع این مفهوم دانسته‌اند، تفسیر هستی بر مدار جوهر صبغهای پیشافلاطونی دارد. آنچه را که یونانیان باستان آرخه^۱ می‌خواندند، می‌توان تعبیری پیشافلاطونی از مفهوم جوهر دانست. به‌طور نمونه، تالس ماده‌المواد عالم را آب، و شاگردش، آناکسیماندر، چنین جوهری را آپایرون^۲ می‌دانست. افلاطون با نفی چنین تعبیر ماده‌باورانه‌ای تفسیری به‌اصطلاح ایدئالیستی از بنیاد عالم ارائه داد. او در رساله‌های *اوتیفرون*^۳ و *فایدون*^۴ به توضیح معنای مدنظر خویش از مفهوم اوسیا^۵ می‌پردازد. از نظر افلاطون هستی حقیقت یا ذاتی دارد که از هرگونه تغییر و تطوری میراست و هیچ دگرگونی‌ای در آن راه نمی‌یابد. با این همه، تعریفی از جوهر که تأثیری تعیین‌کننده و درازآهنگ در فلسفه نهاد— و بیشتر فیلسوفان نیز این تعریف را برگرفتند— تعریف ارسطو از جوهر است. ارسطو متافیزیک آموزگار خود را پذیرفت و از اساس منکر وجود عالم مُثُل شد. به باور ارسطو، صورتی مستقل از خود اشیا وجود ندارد و جوهر در حقیقت امری درون‌ماندگار در عالم است. به گمان او مهم‌ترین موضوع فلسفه پرسش از چیستی هستی یا به بیان دیگر پرسش از چیستی جوهر است. از نظر ارسطو، «آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و خواهد شد، و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟»

1. ἀρχή
2. ἄπειρον
3. Εὐθύφρων
4. Φαίδων
5. οὐσία

(Aristotle, 2014: 208). همین برداشت جوهرگرا از هستی پس از دوره یونانی در قرون وسطی نیز ادامه یافت و حتی در فلسفه مدرن نیز، با همه جرح و تعدیل‌هایی که روی آن صورت گرفت، کماکان به زندگی خود ادامه داد.

باری اگر فلسفه را منفک از زندگی فرهنگی یک تمدن تلقی نکنیم و آن را برکشیدن زندگی فرهنگی یک قوم در قالب مفاهیم به‌شمار آوریم، آنگاه در خواهیم یافت که مفاهیم فلسفی تنها در محدوده دایره تنگ فلسفه به معنای دقیق کلمه ایفای نقش نمی‌کنند و روند تکوین و تطور آنها به‌شدت به روشی بستگی دارد که این مفاهیم در آن زاییده می‌شوند و می‌بالند. از این رو مفهوم جوهر و اطلاق آن به امور را نیز نباید مقید به فلسفه و زبان فیلسوفان بدانیم. مفهومی که در فلسفه‌ای زاییده می‌شود و می‌بالد، نه امری خودسرانه و آفریده دست فیلسوفان از عدم، بلکه تا اندازه زیادی صورت‌بندی فهم یک عصر در قالب زبان است. با این وصف، اگر از تسری مفهوم جوهر به تاریخ و به‌عبارت دیگر از جوهرگرایی تاریخی سخن بگوییم، سخن به‌گرافه نگفته‌ایم. طبیعی است که هستی‌شناسی یک تمدن به تاریخ‌نگاری آن نیز سرایت می‌کند، و ما در طول اعصار نه‌تنها با فلسفه‌ای جوهرگرا سروکار داشته‌ایم، با تاریخ‌نگاری‌ای جوهرگرا نیز مواجه بوده‌ایم. مورخی که ذیل مفهوم جوهر می‌اندیشد، همواره می‌کوشد در پس رویدادهای جزئی، اصلی کلی را بیابد تا بتواند همه جزئیات و امکانات را با آن توضیح دهد، اصلی که همچون نخ تسبیح همه چیز را به هم پیوند می‌دهد و مورخ جز با رجوع به آن نمی‌تواند چیزی را تبیین کند (Ankersmit, 1994: 175).

با همه این اوصاف و با وجود غلبه جوهرگرایی بر تاریخ‌اندیشه، راهی که کم‌وبیش از سده هجدهم به‌عنوان بدیل جوهرگرایی تاریخی پیموده شد، بیشتر معطوف به حیث تاریخی یا به‌عبارت دیگر تاریخ‌مندی^۱ امور است. از نیمه‌های سده هجدهم بدین سو دگرگونی اساسی‌ای در ساختار تفکر انسان غربی پدید آمد که از آن با عنوان یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های فکری در تفکر غربی یاد کرده‌اند. انسان پیشامدرن بسان فردی روستایی بود که هرگز پیش را بیرون از روستای خود نگذاشته است و از این رو گستره جهان‌ش از مرزهای روستایش فراتر نمی‌رود. چنین فردی چون جهان‌بینی‌ای غیر از جهان‌بینی خویش را به رسمیت نمی‌شناسد، این جهان‌بینی را به کل سرزمین‌ها و اعصار تاریخی تعمیم می‌دهد و به گمانش همگان همچون او می‌اندیشند و جهان را همچون او می‌بینند. هرچند در سده هجدهم علل و عواملی دست به دست هم دادند تا این نگرش از میان برود و شیوه تفکری به‌وجود بیاید که آن را «تفکر تاریخی» یا به بیان ارنست ترولیچ^۲ «تاریخ‌گرایی»^۳ خوانده‌اند. انسان مدرن در پرتو تفکر تاریخی

1. Historicity
2. Ernst Troeltsch
3. Historismus

درمی‌یابد که تاریخ متعلق به او نیست، بلکه او به تاریخ تعلق دارد (Gadamer, 1975: 278) و هیچ‌یک از مشخصه‌های زندگی انسانی در طول تاریخ بدون تغییر باقی نمی‌ماند. تفکر تاریخی دیدگان آدمی را به این حقیقت گشود که باورها، ارزش‌ها و افعال اموری فراتاریخی نیستند و ربط وثیقی به سیاق تاریخی خود دارند، و بدین‌سان نشان داد که باور به جهان‌بینی‌ای کلی، مکاشفه‌ای فراطبیعی، فرمان‌های اخلاقی مطلق، قانون طبیعی یا دین طبیعی، قوم‌مدارانه^۱ است و از تلاشی وهمی برای جستن فراسوی یک عصر برمی‌آید. انسانی که ذیل تفکر تاریخی می‌اندیشد، دریافته است که این تاریخ است که ذات، هویت و سرشت همه چیز در جهان انسانی را برمی‌سازد. از این رو هیچ چیز را نمی‌توان با رویکردی جوهرگرا نگریست و میان جواهر پاینده و اعراض دگرگون‌شونده قائل به تمایز بود، زیرا حتی جواهر امور نیز فراورده تاریخ است (Beiser, 2011: 1-2).

به نظر می‌رسد پس از این انقلاب تاریخی اگر کسی به عوامل و سیاق تاریخی امور بی‌توجه باشد و بر همان رویکرد جوهرگرای پیشامدرن پای بفشارد، همچون همان روستایی است که هرچند روستاهای دیگر را دیده و با آداب و رسوم، و قوانین متفاوت آنها آشنا شده است، کماکان نمی‌خواهد بپذیرد که جهان‌بینی دیگری به‌غیر از جهان‌بینی محدود و محصور خود او وجود دارد. بر سبیل این تمثیل هر فرد مدرنی که تأثیر و تأثر عوامل تاریخی را به رسمیت نشناسد به‌سان همان فرد روستایی دچار تأخری تاریخی است. این تأخر تاریخی را می‌توان با مفهوم «همزمانی ناهمزمان‌ها»^۲ بهتر دریافت. بدین معنی که باورمندان به جوهرگرایی تاریخی، اگرچه به لحاظ تاریخی در زمانی می‌زیند که تفکر تاریخی وهمی بودن چنین نظریه‌ای را به‌عینه نشان داده است، ولی از آن حیث که الزامات چنین تفکری را نمی‌پذیرند، به جهان پیشامدرن، که از پایه غیرتاریخی است، تعلق دارند.

به گمان ما، بر اساس آنچه گفته شد و با توجه به نقادی‌های بنیادینی که چه بر جوهرگرایی متافیزیکی و چه بر جوهرگرایی تاریخی وارد شده است، به نظر می‌رسد که نمی‌توان از جوهرگرایی تاریخی دفاع کرد. در ادامه بحث خود که درباره منازعه‌ای است که میان اشمیت، لوویت و بلومبرگ درگرفت، در ظاهر دعاوی اشمیت و لوویت مبنی بر نبود مشروعیت عصر جدید برآمده از نوعی جوهرگرایی تاریخی است، و همان‌طور که بلومبرگ به شکلی سلیبی نشان می‌دهند، نمی‌توان به کمک برنهاد سکولاریزاسیون عصر جدید را از مشروعیت تهی کرد.

1. Ethnocentric
2. die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

۳. اشمیت، الهیات سیاسی و سکولاریزاسیون

کارل اشمیت در زمانه‌ای بالید که اندیشه بحران بر سپهر اندیشه آلمان سایه افکنده بود و تردیدهای جدی‌ای نسبت به دعاوی مدرنیته وجود داشت. اگرچه این بحران خود را در اشکال و صورت‌های متفاوتی آشکار می‌ساخت، نماد سیاسی آن بحران جمهوری وایمار بود، جمهوری‌ای که پس از فراز و نشیب‌های بسیار در نهایت با به قدرت رسیدن هیتلر در ۱۹۳۳ فروپاشید. بر این اساس، طبیعی است که اشمیت، به‌منزله یک پژوهشگر حقوق، به این بحران بی‌تفاوت نباشد و در پی ارائه پاسخی به این بحران برآید. اگرچه پروژه‌ای که اشمیت برای حل این بحران پیش می‌نهد می‌تواند دلالت‌های نظری و عملی بسیار گسترده‌ای داشته باشد، بنابه ادعای خود او، پروژه‌اش حقوقی است (Schmitt, 2008: 49). زندگی فکری-پژوهشی اشمیت از آغاز سال‌های دهه ۱۹۲۰ آغاز می‌شود، ولی اثری که در آن او به عرضه تفسیرش از خاستگاه‌های مدرنیته می‌پردازد و برای بحث ما نیز مرکزیت دارد، کتاب *الهیات سیاسی* (۱۹۲۲) است. اشمیت که از همان آغاز تعلقاتی الهیاتی داشت، بحران جامعه خویش را نیز در گسست از تفکر الهیاتی تشخیص می‌دهد و علت‌العلل این گسست را پیدایش جامعه مدرن می‌داند. عنصر اساسی سیاست در اعصار پیشامدرن، تصمیم‌گرایانه و شخصی بودن حاکمیت بوده است، ولی با برآمدن دولت مدرن و تفویض حاکمیت شاه نخست به مردم و سپس منحل شدن آن در مفهوم انتزاعی مشروعیت گفتاری، که یکی از ارکان اساسی نظام حقوقی لیبرالیسم به‌شمار می‌آید، امر سیاسی از میان می‌رود (Braspenning and Tanghe, 2009: 106). اشمیت جامعه مدرن را به لحاظ سیاسی جامعه‌ای می‌داند که در آن به‌دلیل رسوخ کردن دولت و جامعه در یکدیگر، و از میان رفتن تمایز میان آن دو، معادله «دولتی=سیاسی» نادرست و گمراه‌کننده می‌شود، و آنچه تاکنون امری دولتی بوده، به امر اجتماعی و آنچه تنها امری اجتماعی بوده، به امری دولتی بدل می‌شود (Schmitt, 1996: 22). اینجاست که به باور اشمیت در جامعه مدرن امر سیاسی نفی می‌شود. او که بنیاد امر سیاسی را تمایز میان دوست و دشمن می‌داند، از این گلایه می‌کند که در جامعه مدرن مرز واقعی میان دوست و دشمن، که مؤلفه اصلی برسازنده هستی امر سیاسی است، از میان رفته است (Schmitt, 1996: 28).

با این همه، به گمان اشمیت امر سیاسی و به دیگر بیان، تمایز دوست و دشمن، که همان‌طور که گفتیم، در دوران مدرن از میان رفته است، در الهیات کاتولیک حضوری کنونی دارد. او توضیح می‌دهد که تفکر الهیاتی به‌دلیل روابط مفهومی‌ای که ذاتی آن است، تفکری بالذات سیاسی است و بحران سیاسی کنونی آلمان ناشی از نادیده گرفتن چنین تفکری است. در الهیات کاتولیک ما با تمایزی مطلق میان خداوند و شیطان، و مسیح و ضد مسیح مواجهیم که این تمایز نه‌تنها تمایزی الهیاتی، بلکه تمایزی سیاسی نیز است. به بیان دیگر، در الهیات

کاتولیک دوست و دشمن الهیاتی، و دوست و دشمن سیاسی در حقیقت یک چیزند (Meier, 1998: 77). چنین تفکری در ساحت سیاست موجب آن می‌شود که حاکم همواره به تعریف دشمن خود پردازد و از این راه سامان سیاسی را در جامعه برقرار سازد. با این حال، در تفکر لیبرال، که اقتصاد بر سیاست سیطره می‌یابد، هیچ دشمنی وجود ندارد، بلکه تنها با رقبا یا مخالفان معترض طرفیم (Schmitt, 1996: 28). نکته‌ای که اشمیت روی آن دست می‌گذارد، این است که اگرچه انسان مدرن از تفکر الهیاتی گسسته است، این تفکر بنابه سرشت بنیادین خود، سیطره خود بر جهان مدرن را به‌هیچ‌وجه از دست نداده است. واضح است که انسان مدرن به یاری عقل ابزاری خویش و فناوری، جهان را از اساس دگرگون کرده است. با این همه، به باور اشمیت مدرنیته رابطه‌ای دوپهلوی با دوران پیشامدرن دارد، به این معنا که مدرنیته به اعتبار ظاهر آن از دوران پیشامدرن گسسته است، ولی به اعتبار روح درونی آن چیزی جز ترجمه^۱ نظام آگاهی پیشامدرن در قالب مفاهیمی به‌ظاهر مدرن نیست. او در فقره معروفی از الهیات سیاسی می‌نویسد:

همه مفاهیم اساسی آموزه دولت مدرن مفاهیم الهیاتی سکولار شده هستند، نه تنها به دلیل تحول تاریخی‌شان، که در آن از الهیات به آموزه دولت منتقل شده‌اند، و به موجب آن، برای مثال خدای قادر مطلق به قانونگذار قادر مطلق بدل شده است، بلکه به سبب ساختار نظام‌مندشان که شناخت آن برای تأمل جامعه‌شناختی در این مفاهیم ضرورت دارد. وضعیت استثنا در علم حقوق شبیه به معجزه در الهیات است. تنها با آگاهی از این شباهت است که می‌توانیم شیوه تحول ایده‌های فلسفی دولت در قرون اخیر را دریابیم (Schmitt, 1985: 36-37).

شایان توضیح است که بحث حاضر اشمیت که مبنی بر آن «همه مفاهیم اساسی آموزه دولت مفاهیم الهیاتی سکولار شده هستند...»، باقی‌مانده بحثی حقوقی است که او در برابر «هنجارگرایی حقوقی» هانس کلسن مطرح می‌کند، و استدلالی است علیه «قیام به ذات» و «برون‌بی‌نیازی» نظم حقوقی. باری، روندی که اشمیت با آن استحاله مفاهیم و روابط الهیاتی به مفاهیم و روابط حقوقی و سیاسی را توضیح می‌دهد، روند «سکولاریزاسیون» است. روشن است که اشمیت در این فقره سکولاریزاسیون را در معنایی نه‌چندان متعارف به‌کار می‌برد که حاکی از تفسیر ماکس وبر از خاستگاه‌های عصر جدید است. استفاده از مفهوم سکولاریزاسیون برای توضیح فرایندهای به‌وقوع‌پیوسته به‌واسطه جامعه مدرن سابقه غنی و طولانی‌ای دارد. معنایی که جامعه‌شناسان دین اغلب از مفهوم سکولاریزاسیون مراد می‌کنند، فرایندی است که ذیل آن، مفاهیم، ارزش‌ها و نهادهای دینی رفته‌رفته قدرت و مرجعیت خود را از دست می‌دهند و جوامع به‌اصطلاح سکولار می‌شوند، ولی به‌نظر می‌رسد که اشمیت در این فقره نه این معنای توصیفی، بلکه معنای دیگری را در نظر دارد. مقصود اشمیت از سکولاریزاسیون در

این سیاق، استحاله مفاهیم الهیاتی به مفاهیم مدرن است، بی‌آنکه جوهر آن مفاهیم دگرگون شده باشد. پیشتر گفته شد که اشمیت قائل به ارتباطی ساختاری میان الهیات و سیاست است. از این رو مؤلفه‌های سیاست، به معنای دقیق کلمه، بالذات الهیاتی‌اند (به بیان دیگر باید باشند) و مؤلفه‌های الهیات کاتولیک نیز بالذات سیاسی‌اند. البته اشمیت به سرشت این ارتباط نمی‌پردازد و، همچون فقره بالا، به اظهاراتی کلی بسنده می‌کند. او ارتباط میان مفاهیم الهیاتی و مفاهیم مدرن را، که بنا به ادعای او ارتباطی از سنخ «شبهت»^۱ است، تنها میان مفاهیم «اساسی» یا به بیان دقیق‌تر مفاهیم «موجز» یا «درون‌پُر»^۲ برقرار می‌سازد، که به‌خودی‌خود باید ویژه‌تر از همه مفاهیم حقوقی مدرن باشند. با این وصف، در نوشته‌های اشمیت درباره فصل ممیز مفاهیم موجز و مفاهیم حقوقی به معنای عام کلمه سخنی به میان نمی‌آید.

۴. لوویت، و تاریخ جهانی و حصول رستگاری

کارل لوویت^۳، دیگر فیلسوف برجسته آلمانی، که تأثیری عمیق از بورکهارت، نیچه، وبر و هایدگر پذیرفته بود، مفهوم سکولاریزاسیون را به‌منزله ابزاری برای توضیح آگاهی تاریخی مدرن به‌کار بست. اساس مدعای لوویت، که در اثر اساسی او با عنوان *معنا در تاریخ* به سال ۱۹۴۹ مطرح می‌شود، این است که فلسفه‌های تاریخ مدرن، با وجود ادعایشان مبنی بر بداعت، چیزی جز صورت سکولاریزاسیون «الهیات تاریخ» مسیحیت نیستند. بنابه گفته خود لوویت، چنین تفسیری حاصل مطالعات او از ۱۹۴۱ در مدرسه الهیات دانشگاه هارتفورد بود که تأثیر ژرفی بر او داشت:

تدریس در مدرسه الهیات پروتستان مرا با مسیحیت آشنا کرد که به لحاظ اجتماعی و اخلاقی بسی تأثیرگذار بود، ولی به‌منزله ایمان بیشتر شبیه به باور به پیشرفت در قرون هجدهم و نوزدهم بود تا عهد جدید. تدریس در این مدرسه الهیات برای من فرصت آن را فراهم کرد که آبی کلیسا را از نزدیک مطالعه کنم، و این امر این طرح را در ذهنم ایجاد کرد که برداشت‌های تاریخی-فلسفی را از ویکو تا هگل و مارکس، و وابستگی آنها به متألهان تاریخ پیشین‌تر را بررسی کنم (Löwith, 2007: 188).

معنا در تاریخ لوویت، با وجود همه نقاط افتراق آن، واجد قرابتی اساسی با الهیات سیاسی اشمیت است و این قرابت از این قرار است که لوویت نیز همانند اشمیت، البته به شکلی منسجم‌تر و مبسوط‌تر، پیدایش عصر جدید را نوعی ترجمه الهیات مسیحی می‌داند و کل دوران مدرن را از اصالت تهی، و به دوران پیشامدرن احاله می‌کند. لوویت از روند انحطاط سخن می‌گوید که با پیدایش تفکر تاریخی مسیحی آغاز می‌شود. در این تفکر به جهان معنایی

1. Analogie
2. Prägnant
3. Karl Löwith

داده می‌شود که مبتنی بر هیچ واقعیت تاریخی جزئی‌ای نیست و سرشتی الهیاتی دارد و می‌توان از آن با عنوان الهیات تاریخ یاد کرد. علت اینکه لوویت عنوان می‌دارد که این سنخ از تفکر خاستگاه الهیاتی دارد این است که پیش از پیدایش مسیحیت در غرب، در فلسفه یونانی، هیچ اثری از فلسفه تاریخ به چشم نمی‌خورد و مورخان در عوض عرضه معنایی از روند کلی تاریخ، خود را به ارائه گزارش‌های تاریخی مقید می‌کرده‌اند.

پس از پیدایش عصر جدید، بیشتر فیلسوفان مدرن مدعی شده‌اند که از تفکر مسیحی گسسته، و با شورشی -چه تلویحی و چه تصریحی- علیه الهیات، نگرش الهیاتی به تاریخ را از ریشه برکنده و نگرشی فلسفی-تاریخی را جایگزین آن کرده‌اند. اگرچه لوویت بر این باور است که فلسفه تاریخ، طفیلی الهیات تاریخ است و به‌طور ویژه بر مفهوم الهیاتی تاریخ به‌منزله تاریخ کمال و رستگاری مبتنا دارد (Löwith, 1949: 1). به بیان دیگر، فلسفه تاریخ مدرن چیزی جز صورت سکولار شده «الهیات تاریخ» مسیحیت نیست که طی این فرایند اصل خود را از یاد برده است. اگر بر نهاد سکولاریزاسیون اشمیت را به یاد آوریم، او می‌گفت که تمام مفاهیم اساسی سیاست و حقوق مدرن، حاصل روند سکولاریزاسیون مفاهیم الهیاتی‌اند. لوویت نیز عنوان می‌دارد که فلسفه تاریخ مدرن، که سیطره‌ای تمام‌عیار بر فهم آدمی از خویشتن و جهان‌ش دارد، برآمده از روند سکولاریزاسیون الهیات تاریخ مسیحی است.

لوویت در مقدمه معنا در تاریخ از مبادی فلسفه تاریخ مدرن سخن می‌گوید و باور دارد که برخلاف دعاوی فیلسوفان مدرن مبنی بر علمی بودن فلسفه تاریخ، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این رشته را علم دانست، زیرا فلسفه تاریخ بر مفهوم تاریخ به‌منزله تاریخ کمال و رستگاری مبتنا دارد و «چگونه می‌توان صحت و سقم باور به رستگاری را با مبانی علمی مشخص کرد» (Löwith, 1949: 1). به باور لوویت معنایی کلی از تاریخ در نزد یونانیان باستان وجود نداشت و آنها در پی عرضه چنین معنایی نیز نبودند. یونانیان نگران گذشته و حال بودند و چندان توجهی به آینده نشان نمی‌دادند. علتش این است که «فلاسفه و مورخان یونانی باور داشتند که رویدادهای آینده واجد همان الگو و سرشت رویدادهای گذشته و حال هستند» (Löwith, 1949: 6).

در نتیجه یونانیان بر این باور بودند که به کمک تأمل در گذشته می‌توانند تقدیر طبیعی تاریخ را پیش‌بینی کنند. با پیدایش مسیحیت، جهان‌بینی یونان باستان دگرگون می‌شود و حال مورخ دیگر نه با الگو و سرشت طبیعی کیهان، بلکه با اراده الهی سروکار دارد که تنها خود خداوند می‌تواند از آن کشف رمز کند. آینده‌ای که در یهودیت و مسیحیت توصیف می‌شود، برخلاف آینده یونانی، «نه به قانون طبیعی تاریخ عملی، بلکه به ایمان و اراده آدمی بستگی دارد» (Löwith, 1949: 9). با این حال، در دورانی که در آن می‌زییم، یعنی دوران مدرن، آینده را

نه الگوهای کیهان تعیین می‌کنند و نه مشیت الهی، بلکه در این جهان‌بینی آینده به ابهامی تمام‌عیار بدل می‌شود. درحالی‌که انسان یونانی باور داشت که آینده امری مقدر است و می‌توان به کمک ابزارهای ویژه آینده‌بینی پرده از آینده برداشت، و انسان مسیحی نیز بر قضا و قدر محتوم الهی چشم دوخته بود، انسان مدرن این خیال را در سر می‌پروراند که خودش می‌تواند آینده را خلق کند (Löwith, 1949: 10).

باری، تاریخ دینی و تاریخ مدرن، با وجود همه دعاوی‌اش مبنی بر گسست از تاریخ دینی، در این نکته اتفاق نظر دارند که تمرکز حقیقی تاریخ بر روی آینده است، مشروط بر اینکه حقیقت در بنیاد دینی غرب مسیحی جای داشته باشد، که آگاهی تاریخی‌اش را، از اشعیاء تا مارکس، و از آگوستین تا هگل، و از یواخیم تا شلینگ، انگیزه رستاخیزشناختی معین ساخته است. به نظر می‌رسد که دو برداشت اصلی باستان و مسیحیت، یعنی حرکت ذوری و هدایت رستاخیزشناختی، حق مطلب را در باب رویکردهای پایه‌ای به فهم تاریخ ادا کرده‌اند، و حتی تازه‌ترین تلاش‌ها در جهت تفسیر تاریخ چیزی جز تعبیری متفاوت از این دو اصل یا تلفیقی از اینها نیستند (Löwith, 1949: 18-19).

مارکس چهره‌ای اساسی در شرح لوویت است. هدف مارکس، برخلاف بورکهارت، نه تعویق، بلکه تسریع فروپاشی جامعه بورژوازی-سرمایه‌داری به سبب کمال‌نهایی روند تاریخی کلی است. در نزد لوویت، اندیشه مارکس به لحاظ چارچوب رستاخیزشناختی و در نگرش پیامبرانه است، و مانیفست کمونیست نیز چیزی جز سندی پیامبرانه نیست. در نتیجه با همه مذهب‌ستیزی و یهودی‌ستیزی مارکس، ماتریالیسم او چیزی جز سکولاریزاسیون آموزه‌های یهودی-مسیحی نیست. لوویت می‌نویسد:

بنابراین تصادفی نیست که نبرد «نهایی» دو اردوگاه متخاصم بورژوازی و پرولتاریا با باور یهودی-مسیحی به مبارزه نهایی میان مسیح و ضد‌مسیح در واپسین دوران تاریخ، و رسالت پرولتاریا با مأموریت جهانی-تاریخی برگزیدگان مطابقت دارد؛ کارکرد رستگاری‌بخش و جهانی‌پست‌ترین طبقه بر اساس الگوی دینی صلیب و رستاخیز فهمیده می‌شود؛ و دگرگونی غایی قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی با دگرگونی شهر زمینی^۱ به شهر خدا، و کل فرایند تاریخ انسان که در مانیفست کمونیست طرح شده است با شمای کلی تفسیر یهودی-مسیحی از تاریخ به‌منزله پیشرفتی مقدر به سوی هدف نهایی، که معنادار است، مطابقت دارد (Löwith, 1949: 44-45).

لوویت و واپسین فیلسوف تاریخ را هگل می‌داند، زیرا او واپسین فیلسوفی به‌شمار می‌رود که حس تاریخی بی‌حد و حصرش همچنان مقید و منتظم بر سنت مسیحی است. هگل مسیحیت را در قالب عقل نظروزی، و مشیت را به‌منزله نیرنگ عقل تفسیر می‌کند. او با سکولاریزاسیون

ایمان مسیحی، یا به بیان خودش با تحقق روح، خود را به مسیحیت اصیل وفادار می‌داند و از این‌روست که اندیشه او را، برخلاف اندیشه مارکس، نمی‌توان حد‌اعلای سکولاریزاسیون دانست (Löwith, 1949: 52-59).

لوویت جستار خود را با بحث از فلسفه تاریخ در نزد پرودون، گنت، کندرسه و تورگو ادامه می‌دهد، و پس از آن به ولتر می‌رسد. در اواخر سده هفدهم و اوایل سده هجدهم، به‌طور دقیق‌تر، با آثار ولتر است که بحران تاریخ آگاهی اروپایی آغاز می‌شود، دوره‌ای آستانه‌ای که در آن الهیات تاریخ جای خود را به فلسفه تاریخ، عبارتی که خود ولتر وضع کرد، می‌دهد و از این‌رو صبغه الهیاتی خود را از یاد می‌برد و از آن بیگانه می‌شود. بدین‌سان ولتر سنتی را پایه‌گذاری می‌کند که اندیشمندان متعاقبش در درون این سنت می‌اندیشیده‌اند. لوویت در ادامه پس از بحث درباره ویکو، بوسوئه و یوآخیم فیوره‌ای به آرای آگوستین و اروسوس می‌پردازد و در نهایت به دقیقه آغازین پیدایش تفکر تاریخی، یعنی کتاب مقدس، می‌رسد. آگوستین، به‌منزله تأثیرگذارترین متاله مسیحی، در شهر خدای خویش علیه نگرش دُوری باستان، که دلالت ضمنی آن ازلیت و ابدیت عالم است، می‌شورد و در عوض از برداشتی خطی از زمان دفاع می‌کند، چراکه اگر گذشته و آینده مراحل یکسان در چرخه‌ای دُوری بدون هیچ آغاز و پایانی باشند، آینده‌ای واقعی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد (Löwith, 1949: 163). با وجود همه این‌ها، در نزد لوویت، نه الهیات تاریخ متألهانی چون آگوستین و نه فلسفه تاریخ فیلسوفانی چون ولتر، بر هیچ‌گونه اثبات علمی و نظری استوار نشده، بلکه هر آنچه این اندیشمندان بر آن باور دارند تنها موضوع ایمان است، چراکه در نزد عقل طبیعی مورخی تجربی باورنکردنی می‌نماید که شادکامی ابدی ما و رستگاری کل خلقت بر حادثه‌ای وابسته باشد که احتمالاً دوهزار سال قبل در فلسطین اتفاق افتاده است.

۵. بلومبرگ و «مشروعیت عصر جدید»

هانس بلومبرگ فیلسوف آلمانی، اگرچه در نوشته‌های ابتدایی خود عصر جدید را هم‌رأی با هایدگر با مفاهیمی چون بحران و نیهیلیسم توضیح می‌دهد، در نوشته‌های بعدی‌اش در برابر سیلاب گسترده نقد فرهنگی مدرنیته می‌ایستد و از مدرنیته و دستاوردهای آن به دفاع برمی‌خیزد. او برای نخستین‌بار در مقاله «پدر مطلق»، و در توضیح «جهان سوم» کافکا به مقوله سکولاریزاسیون پرداخت (Blumenberg, 2017: 105-115)، ولی بحث مفصل و بنیادین او درباره این مقوله تا دهه ۱۹۷۰ به تعویق افتاد. بلومبرگ در ۱۹۶۲ و در مناسبت هفتمین کنفرانس فلسفه آلمان در مونستر با موضوع «فلسفه و پرسش پیشرفت» بحثی مفصل و بنیادین درباره برنهاد سکولاریزاسیون را در قالب مقاله‌ای با عنوان «سکولاریزاسیون؛ نقد مقوله نبود

مشروعیت تاریخی» پیش کشید که بعدها همین متن با جرح و تعدیل‌هایی در فصل نخست مشروعیت عصر جدید مندرج شد (Blumenberg, 1985: 3-121).

بلومبرگ نخست به موقعیت تاریخی مفهوم سکولاریزاسیون و تبار استعمال آن می‌پردازد. این مفهوم در معنای مصطلح آن مفهومی توصیفی است و به روند دنیوی شدن، فارغ از ارزیابی مثبت و منفی این روند، اطلاق می‌شود. در این معنا سکولاریزاسیون متضمن نوعی از دست رفتن است، حال این از دست رفتن می‌تواند از دست رفتن اقتدار مذهبی دولت باشد و یا زوال آیین‌ها و مناسک دینی. به تعبیر چارلز تیلور عصر سکولار عصر نفی اعصار والاست. رویدادها در این عصر تک‌ساحتی می‌شوند که رابطه میان آنها نه قدسی، بلکه رابطه‌ای علی است (Taylor, 2007: 195). بلومبرگ با این تفسیر کاری ندارد. مسئله آنجاست که ابهام و در عین حال لغزندگی مفهوم سکولاریزاسیون موجب می‌شود که معنای دیگر از آن نیز مستفاد شود. این معنا دیگر نه توصیفی که تبیینی-تاریخی است:

اما در کارکردی معین‌تر، گزاره‌هایی به شکل کاملاً متفاوت رخ می‌نمایند، گزاره‌هایی به این شکل که «ب [صورت] سکولار شده الف است. برای نمونه، اخلاق کار مدرن صورت سکولار شده زهد رهبانی است؛ انقلاب جهانی انتظار سکولار شده پایان جهان است؛ رئیس‌جمهور جمهوری فدرال آلمان پادشاه سکولار شده است (Blumenberg, 1985: 4).

در ذیل چنین برداشتی، روند سکولاریزاسیون در جهان دیگر نه به منزله از دست رفتنی کمی، بلکه به مثابه مجموعه تحولات کیفی پدیدار می‌شود که در هر مورد، مرحله بعد تنها در ارتباط با مرحله پیشینش ممکن و فهم‌پذیر است. اینجاست که سکولاریزاسیون به مقوله‌ای برای تبیین شرایط و پیوندهای تاریخی بدل می‌شود. به یاد بیاوریم که اشمیت و لوویت نیز از برنهاد سکولاریزاسیون نه تنها در جهت توصیف نوعی از دست رفتن در جهان مدرن، بلکه از آن به منزله ابزاری برای تبیین تحولات تاریخی بهره می‌بردند. نقد بلومبرگ متوجه همین برداشت از برنهاد سکولاریزاسیون است. برداشتی تبیینی که هر امری را در جهان مدرن به صورت مثالی آن در عصر پیشامدرن وابسته می‌داند و نتیجه چنین تفسیری نبود مشروعیت عصر جدید است؛ بدین معنا که مدرنیته به منزله یک دوران هیچ چیزی از جانب خود ندارد و دورانی است سرتاپا عاریتی.

این شرح از پیدایش عصر جدید متضمن اتخاذ نوعی نگرش تداوم به تاریخ است. بلومبرگ با طرح مفهوم «جانشینی»^۱ در سایه «تاریخ مسئله» خویش، اگرچه پیدایش دوران جدید را امری خودسرانه و به اصطلاح مخلوق از عدم نمی‌داند، در عین حال تداوم به معنای دوام جوهری در پس اعراض را نیز نفی می‌کند. این معنی از گسست با تفاسیر خام از

گسست، به منزله آغاز عصری یکسره جدید، تفاوتی بنیادین دارد. بر اساس این معنا هر عصری ناگزیر از دل عصر پیش از خود برمی‌آید، ولی این برآمدن به این معنا نیست که یک دوران طفیلی دوران پیش از خود است، بلکه بدین معناست که یک عصر از دل شرایط عصر پیشین و به بیان دقیق‌تر از «پرسش‌های نه‌دیگر پاسخ‌پذیر» آن عصر برمی‌آید.

بلومبرگ در ادامه نقد خود را متوجه تفسیر لوویت از تبار ایده پیشرفت می‌سازد. پیشتر تفسیر لوویت را مطرح کردیم و گفتیم که به باور او آگاهی تاریخی مدرن و فلسفه‌های تاریخ برآمده از آن تباری الهیاتی دارند و اساسی‌ترین ایده فلسفه تاریخ مدرن، یعنی ایده پیشرفت، چیزی جز صورت سکولار شده فرجام‌شناسی مسیحی نیست. بлумبرگ چنین برداشتی را نوعی جوهرگرایی تاریخی می‌داند، بدین معنا که در تاریخ جواهری لایزال وجود دارند که در فرایند بسط تاریخ، ثبات خود را حفظ می‌کنند و هر تغییر و تحولی تنها تحول در اعراض این جواهر است. چنین تفسیری متضمن الگوی جوهر-عرض است. به باور بлумبرگ بر نهاد سکولاریزاسیون فرمولی را عرضه می‌کند که به مورخ اجازه می‌دهد که جوهر را در پس تحولات تشخیص دهد و از این طریق میان تحول در جوهر، که از این نظرگاه ممتنع است، و تحول در اعراض تمایز نهد. او در وصف این رویکرد از عبارت «معنای پنهان» (Blumenberg, 1985: 13) در پس لایه‌های تاریخی استفاده می‌کند. گویی در پس همه پدیده‌های تاریخی مدرن، از جمله مفاهیم و نهادهای سیاسی و حقوقی (اشمیت)، و آگاهی تاریخ و فلسفه تاریخ (لوویت) امری پنهان و استعلایی مندرج است که این پدیده‌ها روگرفتی نامشروع از آنهایند. به بیان ساده‌تر فرد قائل به جوهرگرایی تاریخی همچون ناظری است که درختی را دیده و چون آن درخت را از آغاز همانجا و به همان شکل دیده است، گمان می‌برد که درخت امری استعلایی و فراسوی زمان و مکان است.

از سوی دیگر بлумبرگ معتقد است که میان فرجام‌شناسی و پیشرفت هیچ رابطه معناداری وجود ندارد و لوویت نیز هیچ شرحی از نحوه تحول فرجام‌شناسی به ایده پیشرفت به‌دست نمی‌دهد. پیشرفت امری این‌جهانی است که متضمن درون‌ماندگاری تاریخ است و از این منظر هر تحولی در تاریخ توسط سازوکارهای درونی تاریخ رخ می‌دهد. اگرچه ایده رستگاری با انتظار برای مداخله نیرویی استعلایی از بیرون از تاریخ مساوت دارد. بлумبرگ می‌نویسد:

در باب وابستگی ایده پیشرفت به فرجام‌شناسی مسیحی، تفاوت‌هایی وجود دارد که مانع هرگونه فرانش یکی به دیگری می‌شده‌اند ... فرجام‌شناسی از رویدادی سخن می‌گوید که وارد تاریخ می‌شود، رویدادی که استعلایی است و تیجانسی با تاریخ ندارد، حال آنکه ایده پیشرفت از ساختاری حاضر در هر لحظه به سوی آینده بیرون می‌آید که درون‌ماندگار در تاریخ است (Blumenberg, 1985: 30).

از سوی دیگر فرجام‌شناسی و پیشرفت از حیث خاستگاهی نیز با هم متفاوت‌اند. فرجام‌شناسی از دل پرسش‌هایی در باب معنا برآمد، حال آنکه خاستگاه ایده پیشرفت را باید در مجادلات علمی و هنری و به بیان دقیق‌تر از «جدال قدیم و جدید» بازجست. بلومبرگ اشاره می‌کند که قیاس بین این دو امر در بهترین حالت اگر نگوییم بی‌معنا، مبهم است. شباهت را نباید به معنای اکتساب و استحاله، و تداوم محتوای ذاتی گرفت (Flusch, 2017: 475). نقد دیگر بلومبرگ به برنهاد سکولاریزاسیون این است که این برنهاد در عصر جدید از معضل زمان‌پریشی رنج می‌برد. در دوران پیشامدرن^۱ حقیقت هر امری در بیرون از آن و در قلمرویی استعلایی جای دارد، چراکه در چنین جهان‌بینی‌ای هر امر جزئی روگرفتی از امر مطلق کلی است. اگرچه این دریافت از حقیقت در سایه عصر جدید دگرگون شده است. می‌دانیم که در نزد انسان مدرن حقایق عقل با ضرورت درونی‌شان مشخص می‌شوند و دانش نیز به واسطه روش عقلانی‌ای که در دسترس همگان قرار دارد حاصل می‌شود. با این وصف، این الگوی اکتساب دانش به واسطه خودفرآوری درون‌ماندگار، اصولاً با برنهاد سکولاریزاسیون در تضاد است، برنهادی که مفهوم حقیقتی فراسوی ایده‌ها را پیش فرض قرار می‌دهد (Brient, 2002: 23). بدین‌سان برنهاد سکولاریزاسیون از معرفت‌شناسی‌ای الهیاتی در تبیین تاریخ بهره می‌گیرد و نسبت به تاریخ بما هو تاریخ بی‌اعتناست.

با همه این اوصاف، موضع بلومبرگ تنها سلبی نیست و او می‌کوشد تفسیر بدیل و در عین حال بدیع خویش از شرایط امکان‌پیدایش عصر جدید را نیز عرضه کند. بلومبرگ در فصول بعدی مشروعیت عصر جدید به تفسیر بدیلش از خاستگاه‌های عصر جدید می‌پردازد. می‌دانیم که مسئله شر مسئله‌ای به قدمت تفکر بشر است و نقشی بنیادین در تحولات فکری او داشته است. اینکه چگونه خدایی عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه شر را در عالم روا می‌دارد. این مسئله در طی تاریخ نیرومندترین استدلال علیه خداآوری به‌شمار می‌آمده و مدافعان متفکر ادیان را همواره به خود مشغول داشته است. به‌طوری‌که فیلسوف دین معاصر، الوین پلانتینگا، باور دارد که از میان همه استدلال‌های ضدخداآوری، تنها استدلال بر اساس شر سزاوار آن است که به‌واقع جدی گرفته شود (Plantinga, 1993: 72). جالب اینجاست که بلومبرگ نیز تکوین عصر جدید را به مسئله شر پیوند می‌زند و عصر جدید را یک تئودیه می‌داند (Blumenberg, 1987: 262). این نکته را باید در پرتو «تاریخ مسئله» و نظریه «جانشینی» او دریافت، بدین‌معنی که در قرون وسطی «مسئله» حل‌نشده شر، با وجود همه تلاش‌ها، به امری تفوق‌ناپذیر بدل می‌شود و بدین‌سان به تکوین دورانی جدید می‌انجامد. بلومبرگ در بخش دوم مشروعیت عصر جدید دو مقوله بنیادین را موجب زایش عصر جدید می‌داند:

1. Premodern Era

«مطلق‌گرایی الهیاتی»^۱ و «ابراز وجود انسان»^۲. رابطه این دو مقوله را باید در ذیل الگوی «پرسش/پاسخ» توضیح داد، بدین‌صورت که ابراز وجود انسان در عصر جدید پاسخی به مطلق‌گرایی الهیاتی قرون‌وسطای متأخر بوده است.

۶. نتیجه

در بخش‌های مختلف این جستار کوشیدیم نخست به تقریر محل نزاع اشمیت، لوویت و بلومبرگ درباره مشروعیت عصر جدید بپردازیم. گفتیم که اشمیت با طرح بحث خویش درباره الهیات سیاسی و استعمال برنهاد سکولاریزاسیون در معنایی ویژه، استدلال کرد که تمام مفاهیم و روابط اساسی در سیاست و حقوق مدرن در حقیقت استحاله مفاهیم الهیاتی‌اند. لوویت نیز با استفاده از مفهوم سکولاریزاسیون بر آن بود نشان دهد که فلسفه‌های تاریخ مدرن و ایده پیشرفت که اساس این فلسفه تاریخ‌هاست، چیزی جز صورت‌های سکولار شده الهیات تاریخ مسیحی و ایده فرجام‌شناسی آن نیستند. در سوی دیگر این منازعه بلومبرگ قرار داشت که در مناسبت‌های مختلف به تفصیل و با جزئیات بسیار دعوی اشمیت و لوویت را به نقد کشید و تفسیر بدیل خویش از خاستگاه‌های عصر جدید را نیز عرضه کرد. به گمان ما، و بر اساس چارچوب نظری‌ای که طرح کردیم، دعوی اشمیت و لوویت درباره نبود مشروعیت مدرنیته، و تمامی دعوی‌ای از این دست، به هیچ‌عنوان دفاع‌کردنی نیستند. با این همه، این نکته را باید بیفزاییم که ما در بحث خود از رویکرد سلبی بلومبرگ دفاع کردیم، ولی بحث درباره رویکرد ایجابی او که مبتنی بر شرحی بدیل از خاستگاه‌های عصر جدید است، موضوع مبسوط و پیچیده دیگری است که در مجال دیگر به آن خواهیم پرداخت.

قدردانی

لازم است از معاونت پژوهشی دانشکده حقوق و علوم سیاسی و داوران محترم فصلنامه سیاست دانشگاه تهران بابت همکاری و همفکری ایشان قدردانی نماییم.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

-
1. Theologischer Absolutismus
 2. Humane Selbstbehauptung

References

1. Ankersmit, F. (1994). *History and Tropology: The Rise and fall of Metaphor*. Berekly, CA: University of California Press.
2. Aristotle, (2014). *Metaphysics*, Trans. Sharaf-E-din Khorasani, Tehran: Hekmat. **[In Persian]**
3. Beiser, F. (2011). *The German Historicist Tradition*. Oxford, UK: Oxford University Press.
4. Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: the MIT Press.
5. Blumenberg, H (1987). *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge, MA: the MIT Press.
6. Blumenberg, H (2017). *Writings on Literature 1945-1958 (Schriften zur Literatur 1945-1958)*, eds. Alexander Schmitz and Bernd Stiegler. Berlin: Suhrkamp Verlag AG. **[In German]**
7. Braspenning, S; Tanghe, F. (2009). *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
8. Brient, E. (2002). *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
9. Flusch, K. (2017). *Hans Blumenberg: Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 Bis 1966*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
10. Gadamer, H.G. (1975). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Verlag.
11. Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Oxford: Polity Press.
12. Löwith, K. (1949). *Meaning in History*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
13. Löwith, K (2007). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*. Stuttgart: J.B. Metzler. **[In German]**
14. Meier, H. (1998). *The Lesson of Carl Schmitt*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
15. Plantinga, A. (1993). *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. Available at: <https://static1.squarespace.com/static/58f36d7c1e5b6cb8c0d88151/t/5b819b372b6a282494d6a96e> (Accessed 24 July 2023).
16. Schmitt, C. (1985). *Political Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
17. Schmitt, C. (1996). *The Concept of the Political*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
18. Schmitt, C. (2008). *Politische Theologie II*. Berlin: Duncker & Humblot.
19. Tabatabaie, J (2013). *Ibn Khaldun and Social Sciences*, Tehran: Sales. **[In Persian]**

-
20. Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



