

مدرنیته مشروع است

سرشناسه: آذرقام، سیده مسعود، ۱۳۷۰
عنوان و نام پدیدآور: مدرنیته مشروع است: بازسازی و بررسی منازعه مشروعیت عصر
جدید/ مسعود آذرقام؛ ویرایش تحریریه انتشارات ققنوس.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری: ۲۴۸ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۲۳-۱
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
عنوان دیگر: بازسازی و بررسی منازعه مشروعیت عصر جدید.
موضوع: تجدد
موضوع: Modernity
موضوع: تجدد-تأثیر
موضوع: Modernity -- Influence
شناسه افزوده: انتشارات ققنوس
رده بندی کنگره: B۱۰۵
رده بندی دیویی: ۱۰۷
شماره کتاب شناسی ملی: ۸۸۰۵۹۷۸

مدرنیته مشروع است

بازسازی و بررسی منازعه
مشروعیت عصر جدید

مسعود آذرفام





انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

مسعود آذرفام

مدرنیته مشروع است

بازسازی و بررسی منازعه مشروعیت عصر جدید

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۴۰۱

چاپ پارمیدا

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۱ - ۰۴۲۳ - ۰۴ - ۰۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0423 - 1

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

پیشگفتار و سپاسگزاری	۱۱
۱. مقدمه	۱۳
ما و مدرنیته	۱۳
در مسیر شناخت مدرنیته	۲۱
نفی مشروعیت مدرنیته و دفاع از مشروعیت آن	۲۸
ایضاح دو مفهوم	۳۰
هدف این جستار	۳۲
آثار پژوهشی	۳۴
۲. چارچوب نظری: جستاری در نقد جوهرگرایی تاریخی و دفاع	
از تفکر تاریخی	۴۱
مقدمه	۴۱
تکوین و تطوّر مفهوم «جوهر»	۴۲
تسری مفهوم جوهر به تاریخ یا «جوهرگرایی تاریخی»	۴۷
جوهرگرایی تاریخی نزد اشمیت و لوویت	۵۲

- ۵۶ نقد جوهرگرایی
۳. شکل‌گیری منازعه؛ اشمیت، الهیات سیاسی و سکولاریزاسیون ۶۹
- ۶۹ مقدمه
- ۷۰ امر سیاسی؛ تمهیدی برای نفی مشروعیت عصر جدید
- ۷۵ انانیت و تکنولوژی
- ۷۸ الهیات سیاسی یا مدرنیته در مقام استحاله الهیات
- ۹۰ تعرّضی به «الهیات سیاسی»؛ نقدی درون‌دینی
- ۹۲ مؤخره
۴. بسط منازعه؛ لوویت، و تاریخ جهانی و حصول رستگاری ۹۳
- ۹۳ مقدمه
- ۹۴ نیچه و نقد بنیادین عصر جدید
- ۹۶ وبر و «پوسته به سختی پولاد» مدرنیته
- ۹۹ هایدگر؛ عصر جدید بر فراز تاریخ غفلت از وجود
- ۱۰۸ بورکهارت و نقد ایده پیشرفت مدرن
- ۱۱۲ از هگل تا نیچه؛ بسط نیهیلیسم مدرن
- ۱۲۰ تاریخ جهانی و حصول رستگاری؛ تفسیر الهیاتی عصر جدید
- ۱۳۳ مؤخره
۵. آن سوی منازعه؛ بلومنبرگ و مشروعیت عصر جدید ۱۳۵
- ۱۳۵ مقدمه
- ۱۳۶ یک شرح حال
- ۱۳۷ بحران عصر جدید

- پاسکال، فلسفه و پرسش‌های زمانه ۱۴۰
- فاصله هستی‌شناختی به منزله ذات بحران عصر جدید..... ۱۴۳
- تمهیدی برای رهایی از ادبیات بحران..... ۱۴۵
- «پدر مطلق» کافکا؛ استعاره‌ای از مطلق‌گرایی الهیاتی ۱۴۸
- گسست از الهیات..... ۱۵۳
- نخستین نقدها بر سکولاریزاسیون..... ۱۵۵
- عصر جدید و آستانه دُورانی ۱۵۸
- اعاده حیثیت به تکنولوژی..... ۱۶۲
- کنفرانس مونستر؛ سکولاریزاسیون اساساً چیست؟!..... ۱۶۹
- تفسیری بدیل از خاستگاه‌های مدرنیته ۱۷۷
- تبارشناسی ایده پیشرفت..... ۱۸۹
- مؤخره..... ۱۹۲

۶. ادامهٔ منازعه..... ۱۹۵

- بخش اول: مشروعیت یا بدفرجامی عصر جدید؛ رودروی لوویت
و بلومبرگ..... ۱۹۵
- بخش دوم: درون‌ماندگاری یا تعالی؛ مباحثهٔ اشمیت و بلومبرگ. ۲۰۲

۷. بررسی مدعیات و نتیجه‌گیری ۲۲۷

- منابع ۲۴۱
- نمایه ۲۴۷

بر اساس روایتی رایج، مدرنیته هولوکاست، دو جنگ جهانی و خودکامگی را به ما ارزانی داشت، و اکنون نیز دارد محیط‌زیست را از بین می‌برد. خب، من برعکس آن استدلال می‌کنم: این‌که مدرنیته، که از آن موهبت‌های روشنگری را مراد می‌کنم، به سوی جهانی پیش می‌رود که بهتر از قبل است. اگر به داده‌ها بنگرید، پیشرفت در تمام ابعاد رفاه انسان مشاهده می‌شود. جنگ و جنایت و نیز خشونت علیه زنان و کودکان رو به افول است. اما جنبهٔ دیگری که افراد از درک آن عاجزند این است که انسان‌ها در همه جا بیشتر عمر می‌کنند و احتمال مرگ آن‌ها بر اثر بیماری کمتر است؛ کودکان از سال اول زندگی خود جان سالم به در می‌برند؛ احتمال زنده ماندن مادران در هنگام زایمان بیشتر است؛ کودکان باسوادترند؛ دختران بیشتر تحصیل می‌کنند؛ افراد ساعات کمتری کار می‌کنند؛ کار کودکان کمتر است؛ مردم در سایهٔ اینترنت دسترسی بیشتری به فرهنگ دارند؛ و نیز بیشتر مسافرت می‌کنند. هنگامی که به داده‌ها می‌نگرید، می‌بینید که جهان دارد بهتر و بهتر می‌شود.

استیون پینکر، مصاحبه با فیلونومیست

پیشگفتار و سپاسگزاری

کتاب حاضر در اصل نسخه‌ای جرح و تعدیل شده از رساله دکترای من در دانشگاه تهران است. مسئله چستی سنت و تجدد و نسبت این دو با هم مسئله‌ای مهم و تعیین‌کننده در تاریخ اندیشه ایران جدید است و به گمانم تقدیر تاریخی ایران نیز جز از دل جدال قدیم و جدید رقم نخواهد خورد. از این رو و در ادامه سنت پژوهشی پیرامون این جدال، در رساله حاضر به یکی از بنیادین‌ترین منازعات فکری غرب مدرن در باب ماهیت سنت و مدرنیته پرداخته‌ام که عموماً از آن با عنوان منازعه «مشروعیت عصر جدید» یاد می‌شود. اگرچه ممکن است این رساله در بادی امر صرفاً پژوهشی در حوزه تاریخ اندیشه غرب تلقی شود و ربط آن با وضع موجود ما چندان آشکار نباشد، همان‌طور که در مقدمه نیز نشان داده‌ام، نتایج آن دلالت‌های پراهمیتی برای ما دارد و امیدوارم در آثار متعاقب فرصتی پیش بیاید که این دلالت‌ها را با ژرفای بیشتری بکاوم و روشن‌تر کنم.

طبعاً بخش اعظم آثار پژوهشی این رساله به زبان آلمانی است، و من نیز حتی الامکان کوشیده‌ام به آثار زبان اصلی ارجاع دهم. اما از آن‌جا که منابع کتابخانه‌ای در ایران ابدأً به درد پژوهش جدی نمی‌خورند، در

برخی موارد ناگزیر شده‌ام به ترجمه‌های انگلیسی بسنده کنم. همچنین در سرتاسر متن بر آن بوده‌ام تا از اطناب، که درد مشترک اغلب آثار تألیفی در نظام پژوهشی ایران است، بپرهیزم و جز در مواردی که ایجاز مخل فهم بوده است، طریق ایجاز را پی بگیرم.

در نوشتن رسالهٔ حاضر مرهون افراد بسیاری هستم که به طور مستقیم و غیرمستقیم یاری‌ام کردند. بر خود فرض می‌دانم که از دکتر جهانگیر معینی علمداری، مرحوم دکتر داوود فیرحی، دکتر احمد خالقی، دکتر علی اشرف نظری، دکتر احمد بستانی و دکتر مهدی فدایی مهربانی صمیمانه سپاسگزاری کنم. قدردان خانواده‌ام هم هستم که با مهر و درکی ستودنی محیطی را فراهم کردند که بتوانم روی این رساله کار کنم. در نهایت این اثر همچنان ناکامل را به روان دکتر داوود فیرحی تقدیم می‌کنم.

مسعود آذرفام

تیرماه ۱۴۰۰

مقدمه

ما و مدرنیته

جستار حاضر اساساً ادای سهمی به شناخت غربِ مدرن به واسطهٔ یکی از جدی‌ترین منازعات فکری قرن بیستم است که به تسامح می‌توان آن را «منازعهٔ مشروعیت عصر جدید» نامید. اما به یکباره و بدون هیچ مقدمه‌ای نمی‌توان وارد بحث از این منازعه شد. پیش از آن‌که به منازعاتی از این دست پردازیم، باید روشن کنیم که شناخت غرب مدرن برای ما چه حاصلی می‌تواند داشته باشد و چه گرهی از کار ما می‌تواند بگشاید. به گمان ما، طرح مقولهٔ بحران و گره زدن این مقوله به وضعیت تاریخی خود ما می‌تواند فتح باب مناسبی برای پرداختن به منازعهٔ مشروعیت عصر جدید باشد. باید بگوییم آنچه امروزه در جامعهٔ خودمان شاهدش هستیم وجود و گسترش روزافزون بحران است. این بحران ابعاد و زوایای گوناگونی دارد؛ از بحران آب و محیط‌زیست گرفته تا انواع و اقسام بحران‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی. مفهوم نوآیین «بحران»^۱ با

1. crisis

ظهور مدرنیته موضوعیت پیدا می‌کند و همان‌طور که مورخان تاریخ اندیشه نشان داده‌اند، پیش از آن اندیشیدن به بحران و به تبع آن تکوین مفهوم «بحران» در گفتمان اجتماعی-سیاسی محلی از اعراب نداشته است. طبیعی است در جهانی که مقولهٔ مشیت سیطره دارد، انسان حتی وقایع ناگوار را هم برآمده از حکمت الهی می‌بیند و آن‌ها را امتحانی تلقی می‌کند که می‌تواند او را به سعادت اخروی رهنمون سازد. جالب این‌جاست که مفهوم «بحران» در زبان فارسی و معادل‌های اروپایی آن، که همه برگرفته از لفظ یونانی κρίνω هستند، مفاهیمی پزشکی بوده‌اند و واژه /مفهوم «بحران» به تغییری اشاره داشته است که بیمار را در حالت تب پدید می‌آید (نفیسی ۱۳۵۵، ۵۳۸). بر همین اساس، فی‌المثل ابن‌خلدون، به عنوان اندیشمندی متعلق به زمان قدیم که تمام اهتمام خود را صرف تبیین علل عظمت و انحطاط تمدن‌های مختلف کرد، زمانی که می‌خواهد از به‌اصطلاح بحران و انحطاط یک دولت سخنی به میان آورد، از مفهوم «هَرِم» استفاده می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۴۲۵، ۴۸۶)، که بر وضع سالخوردگی و فرتوتی فرد اطلاق می‌شود و به گمان او همان‌طور که آدمی را گریزی از فرتوتی نیست، دولت‌ها نیز نمی‌توانند از مغاک زوال و نابودی بگریزند.

اسناد تاریخی نمایانگر آن‌اند که از قرن هجدهم بدین سو استعمال مفهوم بحران در غرب گسترش بی‌سابقه‌ای داشته و حوزهٔ استعمالش نیز فراخ‌تر شده است. از این رو، برخی از اندیشمندان گسترش استعمال مفهوم بحران را مساوی با گسترش بحران به منزلهٔ امری واقع دانسته و لاجرم عصر جدید را نیز «عصر بحران» خوانده‌اند (مثلاً بنگرید به: Koselleck 1982, 641). لیکن به نظر می‌رسد که گسترش استعمال مفهوم بحران، دست‌کم در غرب، تا اندازهٔ زیادی نه بر گسترش واقعی بحران، بلکه بر فهم‌پذیری بحران و به تبع آن پیش‌بینی‌پذیری و اجتناب‌پذیری آن

دلالت دارد. این که در عصر جدید طنین بحران از هر سو به گوش می‌رسد و به بیان دیگر آگاهی‌ای از بحران شکل می‌گیرد ابداً بدین معنی نیست که وضعیت آدمی به طرزی بی‌سابقه و خیم‌تر شده و رو به زوال گذاشته است، بلکه به این معناست که حال مسئولیت همه وقایع نیک و بد حیات آدمی متوجه خود اوست و اوست که باید عزم خویش را جزم کند تا به قدر امکان عنان تقدیر خویش را در دست بگیرد، و البته این در دست گرفتن عنان تقدیرگاه تبعات هولناکی داشته است که نباید از آن‌ها چشم‌پوشیم. باری، اوضاع برای ما ایرانیان بسیار متفاوت با غربیان بوده و هست. مدرنیته به عنوان پدیده‌ای تاریخی به تدریج و در طی قرن‌ها از دل تحولاتی در مغرب‌زمین پدید آمد و در نتیجه ارتباطی ارگانیک با تمام ساحات حیات تاریخی غربیان داشته است. این بدین معناست که خود غربیان منطق تحولات تاریخی‌شان را درمی‌یابند و از این رو کمابیش از امکانات و محدودیت‌های عصر جدید نیز آگاهی دارند. اگرچه «نظر» نسبت به «عمل» همواره به لحاظ تاریخی در تأخر است، طبعاً هر عملی دیر یا زود در قالب نظر به فهم درمی‌آید. از این رو، تکوین و بسط عملی و نظری عالم مدرن در غرب مساوقتی طبیعی داشته است و بدین سان می‌توان برآمدن مدرنیته از دل قرون و سطای مسیحی را به منزله تحولی «درونزاد»^۱ تفسیر کرد. اما مواجهه ایرانیان با عالم مدرن در قرون اخیر، مواجهه یک تمدن با امری کمابیش بیگانه بوده است. ایرانیان بی‌آن‌که فهمی از منطق تحولات قرون اخیر در اروپا داشته باشند، به‌ناگاه در طی تقابل‌هایی، غالباً در بحبوحه جنگ‌ها، دریافتند که عالمی جدید شکل گرفته است و بی‌آن‌که فرصتی برای تأمل بیابند، به دلیل متعلقات منحصر به فرد این عالم که ماحصلش قدرتی مطلق‌العنان بود، خواه‌ناخواه خود را تحت سیطره آن یافتند.

1. immanent

منتها مجموعه جنگ‌هایی را که تقریباً از زمان صفویان در ایران درگرفت، و در اغلب موارد چیزی جز ناکامی عاید ایرانیان نشد، نمی‌توان وقایعی یکسره بدفرجام تلقی کرد. حُسن این وقایع به ظاهر منحوس این بود که آن زمان که ایرانیان غالباً به واسطه جنگ‌ها با عالم دیگری به نام غرب مواجه شدند، فرصت آن را یافتند که خود را از چشم «دیگری»^۱ نیز ببینند، از خواب غفلت بیدار شوند، و ظهور عالمی جدید را به رسمیت بشناسند. از این رو، مجموع این وقایع را می‌توان به لسان هگل آناتی به حساب آورد که روح ایرانی از مرتبه «آگاهی»^۲ به مرتبه «خودآگاهی»^۳ بالید. گویی ایرانیان به یکباره دریافتند که دیگر نمی‌توانند با رؤیایپردازی و رخوت رواقی مسلکانه خویش به اقتضائات جهان جدید پاسخ گویند و ناگزیر آگاهی خود را به سطحی برکشیدند که می‌توان آن را باز به تعبیر هگل مرحله «آگاهی ناشاد»^۴ نامید. همین خطِ سیر، اسباب آگاهی ایرانیان از بحران را فراهم آورد و موجب شد بر مفهومی که پیش‌تر صرفاً در حوزه پزشکی کاربرد داشت لایه‌های معنایی جدیدی بار شود و در توصیف اوضاع اجتماعی-سیاسی نیز به کار رود.

این‌که بحران را به رسمیت شناخته و اوضاع را بهبودپذیر دانسته‌ایم، خود، گاهی در مسیر پیشرفت است. اما آنچه تفوق بر بحران را ممکن می‌سازد به اندیشه درآوردن آن است. بحران ما اساساً از آن‌جا نشئت می‌گیرد که بنا به اقتضائاتی نتوانسته‌ایم آگاهی فراگیری از «اکنونیت»^۵ تاریخی‌مان حاصل کنیم و به تبع آن بحران را به اندیشه درآوریم. گرچه زمانی این ناآگاهی می‌توانست تا اندازه‌ای موجه باشد، در برهه کنونی هیچ عذری پذیرفتنی نیست و برای بقای نفس نیز که شده چاره‌ای جز تفکر در باب «خودمان» نداریم.

1. the other 2. Bewusstsein 3. Selbstbewusstsein
4. unglückliches Bewusstsein 5. Gegenwärtigkeit

البته آنچه تاکنون گفتیم ابداً بدین معنا نیست که ایران پیش از مواجهه با عالم جدید روزگار خوشی داشت و علت‌العلل هرگونه بحرانی ورود تجدد به ایران است. ایران تقریباً پس از یورش مغولان در قرن هفتم هجری روز خوش به خود ندید. گرچه در دوره حکمرانی صفویان از سویی، به دلیل وجود حکومتی متمرکز، امنیت به عنوان مهم‌ترین حلقه مفقوده در سامان اقتصادی جامعه تا اندازه‌ای برقرار شد و از سوی دیگر، نهادهایی پدید آمد که قدرت شاه را کمابیش مهار می‌کرد، در نتیجه ایران می‌توانست پس از قرن‌ها شکوه از دست‌رفته خود را تا اندازه‌ای اعاده کند، با برآمدن دوره قاجار سیر انحطاط ایران شتابی کم سابقه گرفت که دیگر نمی‌شد در برابرش ایستاد. در طی این سیر انحطاط، رابطه با عقلانیت بیش از پیش می‌گسست و بنا به تعبیری، سنت نیز متصلب‌تر می‌شد که حاصل این وضعیت نیز چیزی جز امتناع اندیشه نبود. اما مسئله بنیادین این است که با ورود تجدد به ایران منطقی بحث از اساس دگرگون شد و توضیح این شرایط جدید اسلوبی می‌طلبید که ایرانیان با شاکله مفهومی موجودشان فاقد آن بودند.

با همه این اوصاف، باید بپذیریم که بحران ایران در شرایط کنونی، یعنی در شرایط پس از مواجهه با تجدد، برخلاف شعارهای اصحاب ایدئولوژی، به هیچ‌وجه امری عادی، عارضی و موقتی نیست، بلکه آن را باید به نحوی ارگانیک تنیده شده در ساختارها لحاظ کنیم. هرچند درست است که وضعیت بحران، در معنای عام آن، وضعیتی است که با هستی یا به اصطلاح اگزیستانس بشر گره خورده و بشر بنا به موقعیت وجودی خویش همواره در موقعیت بحران قرار داشته و دارد، باید بپذیریم که بحران کنونی وضعیتی یکسره متفاوت است. بشر در طی حیات درازآهنگ خویش همواره با رنج‌ها و ناملایماتی همچون بیماری، فقر، بلایای طبیعی و غیره مواجه بوده و این وضع نیز همواره او را ناگزیر از

اندیشیدن به راهی برای دوام آوردن در برابر این رنج‌ها کرده است. اما بحران کنونی جامعه ایران ویژگی‌های بخصوصی دارد و واجد اقتضائاتی است که اگر تدبیری برای آن اندیشیده نشود ممکن است تبعات ناگواری داشته باشد. می‌دانیم که تکنولوژی یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های عصر جدید است. همچنین می‌دانیم که تکنولوژی مدرن قدرتی در اختیار بشر قرار داده که پیش از این هرگز نداشته و همین امر موجب شده که او در دو‌یست سال گذشته جهان را بیش از هر دوران دیگری دگرگون کند. او توانسته بر طبیعت چیره شود، بیماری‌ها را به پیشرفته‌ترین روش‌ها درمان کند، جلوی بلایای طبیعی را بگیرد، جوامع را به شیوه‌های نوینی سامان دهد، شیوه‌های ارتباطی را متحول و از این طریق جهان را به یک دهکده بدل کند، کره زمین را آلوده و تخریب کند و البته خونبارترین جنگ‌های تاریخ بشر را رقم بزند.

با وجود این، اگر همین تکنولوژی به دست کسانی بیفتد که منطق آن را درنیابند و امکانات سهمگینش را نشناسند، می‌توان در افقی نزدیک، از میان رفتن کامل تمدن ایرانی را بعینه دید. این مدعا، که ممکن است در بادی امر غریب به نظر برسد، نسبتی غیرقابل انکار با وضعیت فعلی ایران دارد. به نظر می‌رسد که عیان‌ترین شاهد این مدعا همین بحران آب باشد. در حالی که دست‌اندرکاران کشور توجه خود را صرفاً به خطرات خارجی معطوف کرده‌اند، پژوهش‌های معتبر اخیر نشان می‌دهند که در وضع کنونی، ایران جزء پنج کشوری است که بیشترین تنش آبی را دارند و پیش‌بینی می‌کنند که در آینده‌ای نه‌چندان دور منابع آبی ایران به طور کامل به پایان برسد. این بدین معناست که ایران برای نخستین بار در تاریخ درازآهنگش مورد تهدید جدی است و فرصت زیادی نیز برای تلف کردن وجود ندارد.

به هر تقدیر، آنچه گذشتن از بحران یا، به بیان بهتر، دوام آوردن در

حین بحران را میسر می‌کند به اندیشه درآوردن بحران یا دست‌کم اندیشیدن به شرایط امکان‌اندیشیدن به بحران است. اما امکان‌اندیشیدن به بحران نیز جز از مسیر اندیشیدن به جایگاه تاریخی ما یا به بیان دیگر اکنونیت تاریخی مان نمی‌گذرد؛ این‌که پیش از ورود مدرنیته یا به بیان بهتر هجوم آن چه بوده‌ایم، و با تحول بنیادینی که در قرون اخیر به واسطه مدرنیته به وجود آمده است چه شده‌ایم. با ورود مدرنیته گویی کلیت حیات تاریخی ما دگرگون شد و جایی نیست که نشود تجلیات این دگرگونی و شئون مختلف آن را دید. برای دریافتن اکنونیت تاریخی مان باید بفهمیم شئون تمدنی غرب مدرن که به یکباره بر سرمان خراب شدند چیستند، چرا که چه بدان اذعان کنیم چه نه، خود ما به عنوان ایرانی کمابیش با مقولات عالم غربی می‌اندیشیم. البته به یک معنا ارتباط تمدنی با غرب صرفاً به قرون اخیر محدود نمی‌شود و شاید بزرگ‌ترین تعارض بین دو تمدن ایرانی-اسلامی و غربی در سده‌های نخست تأسیس خلافت اسلامی و پس از ترجمه نوشته‌های یونانی به عربی بوده باشد که از آن غالباً با عنوان «تعارض عقل و وحی»^۱ یاد کرده‌اند.

حکمای ایرانی از دیرباز با این تعارض دست‌به‌گریبان بوده و برای حل آن تمام اهتمام خویش را مصروف داشته‌اند تا به این پرسش بنیادین پاسخ دهند که علی‌رغم تعارضات عدیده میان عقل و وحی، کدام یک برحق است و آیا می‌توان این دو نظرگاه را به نحوی با هم آشتی داد یا نه. می‌توان نقطه اوج این تعارض در جهان اسلام را تهافت الفلاسفه غزالی دانست که در آن به نقد رویه فیلسوفان می‌پردازد و حتی آن‌ها را تکفیر می‌کند. همین سابقه تاریخی نمایانگر آن است که به هر روی، در این دوره تعارض فلسفه و وحی به سود وحی حل می‌شود و فلسفه چنان

۱. با آن‌طور که لئو اشتراوس در مقاله پراهمیت خویش، «عقل و وحی» به سال ۱۹۴۸، عنوان می‌کند، «تعارض فلسفه و وحی».

ضربتی می خورد که از آن پس، آن سان که در الهیات مسیحی از آن سخن گفته اند، صرفاً به کنیز وحی بدل می شود.

باری، همان طور که گفتیم، واقعیتِ مسلّم این است که آنچه انسان ایرانی به لحاظ تاریخی هست و آنچه به هستی او قوام می بخشد ماحصل تجمیع چندین مؤلفه است که البته یکی از مهم ترین آن ها نحوه زیستن و اندیشیدن است که می توانیم از آن با عنوان «نحوه زیستن و اندیشیدن مدرن» یاد کنیم. برای این که این وجه از هستی انسان ایرانی را دریابیم و از آن طریق پرتوی بر تمامیت هستی تاریخی او بیفکنیم، باید به غرب نظر داشته باشیم. اما این امر با نظر افکندن به ظواهر غرب صرفاً فهمی ظاهری از غرب در اختیار ما قرار می دهد. تاریخ گواه آن است که از همان آفات اولیه تکوین آگاهی از غرب، که مصادف با حکمرانی سلسله قاجار بر ایران بود، غالباً مشغول همین ظواهر بوده ایم و هرچند همواره به تکنولوژی، نظام حقوقی و قدرت نظامی غرب رشک برده ایم، فقدان آگاهی از اُس اساس تمدنی غرب موجب شده که نتوانیم راه درستی بیابیم و این راه کج ما را به سمت و سوی منزلی برده است که ترک آن به این آسانی ها نیست.

به رغم این ناکامی ها، امری که در دهه های گذشته از آن آگاهی یافته ایم این است که برای دریافتن صحیح و شایسته غرب، که البته این دریافت همواره ایدئالی تنظیمی^۱ است، باید به تاریخی نظر افکنیم که غرب چنین تحولاتی را در ساحت نظر و عمل پشت سر گذاشته و به تعبیری به «غرب» بدل شده است. این بدین معناست که برای فهم غرب و شئون آن باید به خود غربیان رجوع کنیم و از اسلوب اندیشیدن آن ها آگاهی یابیم و حتی اگر غرب را «دیگری» یا، به بیان عامیانه تر، دشمن خود نیز می بینیم، این امر را به رسمیت بشناسیم که جدی ترین و

1. regulative ideal

رادیکال‌ترین نقدها از تمدن غرب را خودِ غربیان عرضه کرده‌اند و ما چون اسلوب نقد خویشتن را به شیوه صحیحی نداشته‌ایم، غالباً توپ را به زمین حریف انداخته‌ایم و با برنهاد^۱های نخ‌نمایی همچون «برنهاد توطئه» مسبب همه مصایب و مشکلاتمان را «دیگری» دانسته‌ایم.

در مسیر شناخت مدرنیته

پژوهش‌های ارزشمندی که به‌خصوص در دهه‌های گذشته در باب شناخت مدرنیته صورت گرفته روشن کرده است که می‌توان وجوه ژرف‌تری از مدرنیته را نیز شناخت. اکنون تقریباً همه پژوهشگران متفق‌القول‌اند که ظواهر غرب در حقیقت صرفاً بازتاب روندهای پیچیده نظری و عملی‌ای هستند که جز با آگاهی از آن‌ها نمی‌توان فهمی مقتضی از سرشت غربِ مدرن حاصل کرد. ما نیز در این جستار می‌کوشیم در ادامه مسیری که پژوهشگران گشوده‌اند، البته با قدم‌هایی لرزان اما مصمم، گام برداریم. منتها در مسیر این شناخت باید به ملاحظات توجه داشته باشیم که آن‌ها را نیز از خودِ غربیان آموخته‌ایم. مدرنیته پدیده‌ای تاریخی است و همچون تمام پدیده‌های تاریخی واجد ابعاد و زوایای پیچیده بی‌شماری است که به صورت‌بندی مفهومی تن نمی‌دهد. البته به لحاظ روش‌شناختی چه‌بسا بتوان این پرسش بلاغی را مطرح کرد که کدام پدیده است که در برابر صورت‌بندی مفهومی مقاومت نکند و بتوان تمام شئون آن را در قالب مفاهیمی روشن بیان کرد. آنچه پژوهشگر باید در وهله نخست به رسمیت بشناسد این است که غنای پدیده مورد مطالعه او، چه در علوم طبیعی و به طریق اولی چه در علوم اجتماعی-تاریخی، هرگز به او اجازه نخواهد داد تا آن پدیده را فراچنگ آورد و به تعبیری به ابژه پژوهش خویش بدل سازد. ما نیز در این جستار با به‌رسمیت‌شناسی

کامل این محدودیت پیش خواهیم رفت و حتی اشاره نیز می‌کنیم که قوه پیشران جستار حاضر شورشی علیه همه رویکردهای کلیت‌ساز و بنابراین ایدئولوژیک است، به مصداق آن سخن کارل پوپر «نظریه‌ای که مدعی باشد همه امور را تبیین کرده است عملاً هیچ چیز را تبیین نکرده است». البته این به معنای پذیرفتن این دعوی سردمداران تفکر پُست‌مدرن نیست که اساساً هیچ حقیقتی وجود ندارد یا زبان بی‌طرفی برای بیان حقیقت در اختیار نداریم. بلکه بدین معناست که حقیقت بنا به سرشت تحدیدناپذیرش هرگز به نحوی تمام و کمال به صورت‌بندی مفهومی تن نمی‌دهد، و هرگونه تقرّب به آن، تقرّب به حد امکان است.

با این اوصاف، در صورت‌بندی‌ای کلی می‌توانیم اشاره کنیم که وقایعی که از حول و حوش سال ۱۵۰۰ م بدین سو رخ داده‌اند آستانه تاریخی^۱ قرون وسطی و دوره مدرن را برمی‌سازند. در این دوره آستانه‌ای و پس از آن، وقایع تعیین‌کننده بسیاری روی داده‌اند که از بین آن‌ها می‌توان به کشف قاره آمریکا، فرماسیون، تحول در کیهان‌شناسی، تغییر مناسبات اجتماعی-اقتصادی و ... اشاره کرد. اما نکته حایز اهمیت این است که در این دوره آستانه‌ای فهم چندانی از اقتضائات دوران جدید وجود ندارد و گویی انسان غربی صرفاً نظاره‌گر این دگرگونی بزرگ است، بی‌آن‌که زبان آن را داشته باشد که بتواند منطق تکوین تاریخی آن را شرح دهد، و بر همین اساس است که تکوین خودآگاهی مدرن تا قرن هجدهم به تعویق می‌افتد.

این رخدادی طبیعی است چرا که، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، به اندیشه درآمدن مفهومی یک رویداد یا به تعبیر دیگر حصول خودآگاهی از آن، به لحاظ تاریخی همواره متأخر از وقوع آن رویداد است. فلسفه، به معنای صورت‌بندی مفهومی، بنا به آن تعبیر مشهور

هگل، جغد مینرواست که تنها زمانی که تاریکی شب فرا رسیده باشد بال می‌گشاید. رویداد باید رخ دهد، تمام شئون و جوانب خود را آشکار سازد، دگرگونی‌هایی در نظم ارگانیکی پیشین به وجود آورد، به منزله رویدادی جدید به رسمیت شناخته شود، و آنگاه مجال آن می‌یابد که به اندیشه دربیاید.

این روند را می‌توان به ظهور عصر جدید نیز اطلاق کرد و این دقیقاً اتفاقی است که رخ داده است. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، وقایعی که گسستی بنیادین از قرون وسطی ایجاد کردند تقریباً از قرن پانزدهم روی دادند،^۱ اما فهم ظهور جهانی جدید با تأخیر شکل گرفت و بعدها در قرن هجدهم، عصری با عنوان عصر جدید به رسمیت شناخته شد. البته همان‌طور که راینهارت کوزلک^۲ به درستی به آن اشاره می‌کند، مفهوم «عصر جدید» واجد یک تناقض منطقی است و آن این‌که «هر عصری که فرامی‌رسد، از آن حیث که خود را از گذشته متمایز می‌سازد، همواره جدید است» (Koselleck 2002, 148). با التفات به این تناقض، اما نمی‌توان منکر آن شد که در قرون اخیر با عصری مواجه می‌شویم که آگاهی تاریخی اساساً جدیدی را شکل می‌دهد و از طریق شکل‌گیری این آگاهی جدید یا به بیان دیگر تکوین تجربه‌ای متفاوت، می‌توان به نحوی مشروع از ظهور عصری جدید سخن گفت.

آنچه روشن است این است که از ابتدای قرن هجدهم این آگاهی جدید در زندگی روزمره مردم نیز کاملاً بسط می‌یابد و همراه خود مفاهیمی می‌آفریند که به این عصر جدید اختصاص دارند. آلمان فارغ از نقش کانونی‌اش در رفرماسیون، از قرن هفدهم بدین سو کانون فلسفه

۱. البته گفته‌اند که می‌توان این تاریخ را پیش‌تر بُرد و نشانه‌های عصر جدید را از قرون وسطای متأخر بازجست که در این‌جا با این تفاسیر کاری نداریم.

مدرن، و از این رو آگاهی مدرن، به حساب می‌آمده و نقشی اساسی در تطور اندیشه غربی داشته است. فلسفه مدرن آلمان در قرن هفدهم با لایبنیتس آغاز شد، در قرن هجدهم با کریستین وُلف و کانت بسط پیدا کرد، و در قرن نوزدهم با جنبش ایدئالیسم آلمانی به سرمداری فیشته، شلینگ و هگل به اوج خود رسید. تکوین خودآگاهی فلسفی از مدرنیته نیز از اواخر قرن هجدهم آغاز شد. مدرنیته در آغاز امکانات منحصر به فرد خود را نشان داد و آنچه در آگاهی اجتماعی رخ برآورد خوش‌بینی‌ای بود که در همه عرصه‌ها احساس می‌شد. مفاهیم مدرن از جمله پیشرفت، عقلانیت و آزادی، افق انتظار^۱ عموم را چنان دگرگون کرد که از منظر آنان عصر جدید سپیده دم مطلوب‌ترین جهان برای آدمی به نظر می‌رسید. فی‌المثل، به زعم لایبنیتس، جهان موجود بهترین جهان ممکن به شمار می‌رود، چرا که به گمان او هر امری که از خداوند صادر می‌شود مطابق با عقل والاست (Leibniz 1985, 131). این روند خوش‌بینی در طی تأملات فلسفی کانت ادامه پیدا کرد و حتی هگل نیز که برخی از مؤلفه‌های جهان مدرن را به نحوی رادیکال به نقد می‌کشید، در سال ۱۸۰۶، آن زمان که ناپلئون با سپاهش وارد پروس شد، با نگرشی خوش‌بینانه در نامه‌ای به دوستش، ایمانوئل نیتهامر،^۲ نوشت: «امپراتور – آن جان جهان^۳ – را دیدم که سوار بر اسب از شهر بازدید می‌کرد؛ احساس شگرفی است که چنین فردی را ببینی که این‌جا سوار بر اسب به نقطه‌ای چشم می‌دوزد، جهان را می‌گیرد و بر آن سروری می‌کند» (Hegel 1952, 119).

هگل را نخستین کسی دانسته‌اند که شرح مفهومی روشنی از مدرنیته پروراند و آن را به محل تأمل فلسفی بدل کرد (Habermas 1987, 5). او مدرنیته را با مفهوم «دانش مطلق» پیوند می‌دهد که آخرین مرحله از سیر

1. Erwartungshorizont 2. Immanuel Niethammer 3. Weltseele

تاریخی روح است و از آن با عنوان غایت قصوای^۱ روح یاد می‌کند. هگل تحت تأثیر ایده پیشرفت، جهان مدرن را والاترین نقطه در سیر صعودی تاریخ بشریت، و از این رو مدرنیته را حداعلای آزادی بشر می‌داند. پس از هگل، بحث‌ها دربارهٔ مدرنیته ژرفا و وسعت بیشتری یافتند و اندیشمندان هر یک به طریقی به صورت‌بندی فلسفی عصر جدید پرداختند.

باری، نکته‌ای که نمی‌توان از اهمیت آن گذشت این است که تاریخ‌فهم مدرنیته در آلمان پس از هگل با مفهوم «بحران» گره خورده است. رمانتیک‌های آلمانی، که البته بنا به تفسیری قابل دفاع هگل نیز از قماش آن‌هاست (بیزر ۱۳۹۸، ۱۴۱)، نخستین کسانی بودند که، البته نه با استعمال لفظ بحران، از بحران مدرنیته سخن گفتند و روشنگری را نه به دلایلی عارضی، بلکه به جهت برنامه‌آساساً معیوب آن، پروژه‌ای شکست‌خورده قلمداد کردند. آنچه فصل‌م‌میز رمانتیسم آلمانی محسوب می‌شود این است که «در حالی که رمانتیسم انگلیسی کمابیش جنبشی زیبایی‌شناختی و دل‌نگران فروپاشی سنت‌های هنری و شعری بود، و در حالی که رمانتیسم فرانسوی تحت لوای روسو تا حد زیادی اعتراضی علیه عرف اجتماعی به حساب می‌آمد و جوانب زیبایی‌شناختی آن را باید اموری متعاقب لحاظ کرد، رمانتیسم آلمانی از همان ابتدا جهان‌بینی‌ای مصرح و جامع بود» (Megill 1985, 5). در پی نقادی‌های هگل و رمانتیک‌ها از مدرنیته و ملهم از آنان، مارکس با مد نظر قرار دادن بحران‌های ناشی از مدرنیته و اتخاذ روش دیالکتیکی هگل، تاریخ را تاریخ مبارزهٔ طبقاتی و روند تکامل آن را تعیین‌یافتهٔ مناسبات اقتصادی دانست و کوشید جامعهٔ مدرن را با مفهوم سرمایه‌داری تبیین کند. مفهوم بحران را که از ارسطو تا هگل به عنوان مفهومی در فن‌نمایش استعمال

1. telos (τέλος)

می‌شد، و به نقطه عطفی در روندی سرنوشت‌ساز دلالت داشت که، علی‌رغم هرگونه ابژکتیویته‌ای، نه صرفاً خود را از بیرون تحمیل می‌کرد و نه نسبت به هویت اشخاصی که درگیر آن بودند امری خارجی محسوب می‌شد، نخستین بار مارکس به مفهومی اجتماعی-علمی در باب بحران نظام بدل کرد (Habermas 1992, 2). نیچه نیز با برگرفتن نگرشی انتقادی نسبت به مسیحیت و البته مدرنیته، از «مرگ خدا» سخن گفت. این عبارت در حقیقت از این عقیده نیچه حکایت دارد که «زمان حال وضعیت یلگی مطلق و فاقد هرگونه امر رهایی‌بخش است، امری که بتواند آدمی را با اشیا، آن‌سان که هستند، آشتی دهد» (Megill 1985, 33).

پس از آن، وبر در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری^۱ کوشید با تأکید بر تأثیر عوامل فرهنگی بر روند تکامل تاریخ، به‌ویژه تأثیر نظام اخلاقی پروتستانیسم در تکوین جامعه مدرن، نحوه بدل شدن «ردا» به «پوسته» به سختی پولاد^۲ را نشان دهد و به‌نوعی بنیادهای عصر جدید را به الهیات بازگرداند (Weber 2016, 171). به باور وبر، «روح سرمایه‌داری چیزى جز ابزار دست ماشین‌های بوروکراتیک نیست و جالب این‌جاست که خود افراد برای بسط تمام‌عیار این ماشین‌ها سرودست می‌شکанд» (Mitzman 1985, 177-178). با این همه، وبر اظهار می‌کند که «واپسین آدمیان این توسعه فرهنگی جز متخصصانی بی‌روح و لذت‌طلبانی بی‌قلب نیستند، در حالی که خود این پوچی چنین تصور می‌کند که به سطحی از انسانیت نیل کرده که پیش از این دست‌آوردی به آن نرسیده است» (Weber 2016, 172).

بر اساس آنچه رفت، اندیشه بحران و بدبینی نسبت به عصر جدید سابقه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه آلمانی داشت و به عبارت دیگر، نزد

1. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*

2. stahlhartes Gehäuse

بسیاری از متفکران آلمانی مدرنیته و بحران دو روی یک سکه محسوب می‌شدند. این بدین معناست که تداوم ادبیات بحران در قرن بیستم را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان امر بدیعی دانست. با وجود این، رویدادهای هولناکی که آلمان از ابتدای این قرن با آن‌ها دست‌به‌گریبان بود – تجربه یکی از خونبارترین جنگ‌های تاریخ بشر که دست‌کم پانزده میلیون کشته بر جای گذاشت و بیش از چهل میلیون نفر به انحای گوناگون از تبعات آن متضرر شدند، کشتارهای دسته‌جمعی و وضع خفگان و اختناق – صرفاً موجب رادیکال‌تر شدن بدبینی در قبال عصر جدید شدند. از سوی دیگر نیز، به دلیل شرایط منحصربه‌فرد آلمان به‌خصوص پس از قرن هجدهم، که در این جُستار مجال پرداختن به جزئیات آن نیست، جنبه‌های منفی و ویرانگر مدرنیته در آلمان به رادیکال‌ترین شکل آن تجلی یافتند. بدین سان، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، اگرچه از نیمه دوم قرن نوزدهم بدین سو بدبینی به یکی از مناقشات کانونی در محافل فکری آلمان بدل شد که مورخان تاریخ اندیشه از آن با عنوان «مناقشه بدبینی»^۱ یاد کرده‌اند، این روح بدبینی با شکست آلمان در جنگ جهانی اول و متعاقب آن امضای پیمان ننگین و رسای بیش از پیش گسترش و ژرفا یافت. آن سان که مورخان تاریخ اندیشه این دوره توضیح داده‌اند، بحران در آلمان، به‌خصوص در بحبوحه جمهوری وایمار، به‌یتری می‌ماند که هیچ فضایی نبود که از آن آکنده نباشد. و اوضاع نیز به‌گونه‌ای بود که «گاه زمان حال در وضعیت بحران نظام اقتصادی توصیف می‌شد، گاه بحران سیاسی و ایده دولت، و گاه بحران نظم سیاسی. اما گاه این بحران عمیق‌تر و فراگیرتر به منزله کل بحران فرهنگ فکری و معنوی، و در واقع به منزله بحران آگاهی دینی غربی درک می‌شد» (Ringer 1969, 245). بر همگان مسلم است که اگر فلسفه و به‌طور عام اندیشه را روح زمانه بدانیم، این روح نمی‌تواند در

قبال این امور بی اعتنا باشد؛ و روایتی که این جُستار طرح می‌کند در واقع روایتی است از ادامهٔ سنت تأمل فلسفی در باب مدرنیته که اگرچه کمابیش بدبینی آن به خوش‌بینی یا به بیان دقیق‌تر واقع‌بینی‌اش می‌چربد، می‌تواند فهمی ژرف‌تر و بدیع‌تر از عصر جدید در اختیارمان قرار دهد.

نفی مشروعیت مدرنیته و دفاع از مشروعیت آن

در امتداد سنت مدرنیته‌پژوهی فلسفی‌ای که از قرن هجدهم آغاز شد و به‌اجمال از آن سخن گفتیم، در قرن بیستم منازعه‌ای میان سه تن از مهم‌ترین اندیشمندان این قرن، کارل اشمیت، کارل لویت و هانس بلومبرگ، درگرفت که به‌تسامح آن را منازعهٔ «مشروعیت عصر جدید» می‌خوانیم. از آن‌جا که رسالت کل این جُستار در حقیقت شرح و بررسی این منازعه است و فصول بعدی نیز به تحریر مفصل محل این نزاع اختصاص دارد، برای آن‌که خواننده در همین ابتدا کمابیش از حدود و ثغور بحث آگاهی یابد، در این‌جا به عنوان تمهید به طرزی بسیار فشرده صرفاً شمای کلی این منازعه را طرح می‌کنیم.

همان‌طور که در صفحات گذشته نیز گفتیم، مدرنیته از قرن هجدهم به کانون تأملات فیلسوفان آلمانی بدل شده بود. این تأملات در قرن بیستم نیز ادامه پیدا کردند و با ورود به این قرن نه‌تنها از بدبینی فیلسوفان به عصر جدید کاسته نشد، بلکه با رادیکال‌تر شدن تبعات منفی مدرنیته و وقوع یکی از ویرانگرترین جنگ‌های تاریخ بشری، این بدبینی ژرف‌تر و دامنهٔ آن نیز فراخ‌تر شد. در نتیجه می‌توان گفت که تأمل در باب مدرنیته در آلمان قرن بیستم نیز پیوندی ژرف با اندیشهٔ بحران داشت. از قضا، وقایع جنگ جهانی اول و بحبوحهٔ بحران جمهوری وایمار مصادف بود با دوران بلوغ فکری یکی از مهم‌ترین اندیشمندان قرن بیستم، کارل اشمیت. در فصل سوم به جزئیات مدعیات او که بر عدم مشروعیت

مدرنیته دلالت دارد خواهیم پرداخت، اما مَخْلَص کلام این است که اشمیت به منزله فیلسوف حقوقی کاتولیک می‌کوشید با طرح نظریه‌ای برای دریافتن بحرانی که عصرش را فراگرفته بود بر این بحران فایق آید. او بر سبیل اندیشهٔ بحران بر آن بود که عصر جدید با همهٔ گستردگی و جاهت ظاهری اش هیچ‌گونه مشروعیتی نیست، چرا که همهٔ مفاهیم و مقولات به ظاهر بدیع این عصر چیزی جز استحاله و، به بیان دقیق‌تر، سکولاریزاسیون مفاهیم و مقولات الهیاتی قرون وسطایی نیستند که در فرایند این استحاله قوام و اثرگذاری خود را از دست داده‌اند.

در همان مسیری که اشمیت پیمود، اندیشمند پراهمیت دیگری گام نهاد که او نیز تأثیر ژرف و دراز آهنگی بر سپهر فکری آلمان قرن بیستم گذاشت. لبّ بحث این اندیشمند، یعنی کارل لوویت، نیز این است که هیچ‌یک از فلسفه‌های تاریخ مدرن، که نمایندهٔ آگاهی تاریخی مدرن‌اند، در اصل مدرن نیستند، بلکه صرفاً صورت‌هایی عاریتی از الهیات تاریخ مسیحیت‌اند که از آن‌جا که اصل خود را از یاد برده‌اند، نامشروع‌اند. این بدین معناست که به باور لوویت، فیلسوفان تاریخ مدرن، از ولتر تا مارکس، جز پیامبرانی ملّس به ردای دین ستیزی و الحاد نبوده‌اند.

پس از دهه‌ها سلطهٔ فهمی از مدرنیته که بر اساس مفهوم بحران و بدبینی سامان یافته بود، هانس بلومبرگ، در مقام مدافع آرمان‌های روشنگری، عزم خویش را جزم کرد تا، در تقابل با برنهاد عدم مشروعیت عصر جدید به سردمداری اندیشمندانی چون اشمیت و لوویت، به دفاع از مشروعیت مدرنیته برخیزد. بر همین اساس، او پس از نقادی‌های بنیادین اصولی که دعاوی اشمیت و لوویت متضمن آن بودند، تفسیر بدیلی از خاستگاه‌های عصر جدید به دست می‌دهد که نشان می‌دهد مدرنیته نه به واسطهٔ استحالهٔ نامشروع الهیات مسیحی، بلکه از دل

مسائلی برآمده است که قرون وسطای مسیحی ناتوان از ارائه پاسخی
موجه به آن‌ها بود.

فصل سوم این جستار به بازسازی همین منازعه خواهد پرداخت که
در یک سوی آن اشمیت و لوویت و در سوی دیگرش بلومبرگ حضور
دارند.

ایضاح دو مفهوم

از آن‌جا که در این جستار دو مفهوم «مدرنیته»^۱ یا «عصر جدید»^۲ و
«مشروعیت»^۳ نقشی اساسی ایفا می‌کنند و به کرات تکرار می‌شوند، بهتر
است در همین مقدمه به ایضاح این مفاهیم پردازیم. البته باید در نظر
داشته باشیم که با توجه به غنا و پیچیدگی این مفاهیم نمی‌توان تعریفی
سراسر است و بی‌کم‌وکاست از آن‌ها به دست داد و ما نیز قصد چنین کاری
نداریم. با وجود این، ناگزیر از آنیم که حدود بحث خود را در باب این
مفاهیم مشخص کنیم تا معنای دو مفهوم «مدرنیته» و «مشروعیت» در
سیاق منازعه مشروعیت عصر جدید کمابیش برای خواننده روشن شود.

● مفهوم مدرنیته یا عصر جدید بنا به سرشتش مفهومی بسیار پیچیده و
لغزنده است و طبیعی است که این پیچیدگی مانع از ارائه تعریفی شود
که همگان بر سرش اتفاق نظر داشته باشند. اما باید به یاد داشته
باشیم که دریافت دو طرف منازعه مشروعیت عصر جدید از مدرنیته،
یعنی لوویت و بلومبرگ، عمیقاً متأثر از هایدگر است و بدین سان
می‌توان حضور نیرومند تفکر هایدگر در اندیشه آن دو را به منزله نقطه
مشترکی برای دریافتشان از مدرنیته تلقی کرد. می‌دانیم که شئون
گوناگون جهان در پرتو عصر جدید در معرض تحولی اساسی قرار
گرفته و بنا به تعبیری، جهانی یکسره جدید پدید آمده است. اما