



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۷۱-۹۲
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242014.1718)

تفسیر موعودباورانه فیلسوفان یهودی از عصر جدید: امکانی برای عبور از دوگانه تداوم و گسست؟

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲

زهرا میقانی^۱

منصور معتمدی^۲

حسین مصباحیان^۳

مهدی حسن زاده^۴

چکیده

اروپا در جریان روشنگری، خودآگاهی تاریخی زمانه‌اش را در گسست از گذشته مسیحی و خودآئینی انسان فهمید. اما در قرن بیستم، به دنبال بحران‌های تاریخی بی‌سابقه، داعیه خودآئینی انسان و نوآئینی عصر جدید به چالش کشیده شد و این بار پرسشگری درباره بنیان‌های عصر جدید به دو شرح متفاوت انجامید. در شرح نخست، عصر جدید به مثابه تداوم عصر پیشین فهم شد و تمام مفروضات اساسی و خودبنیاد آن مورد پرسش قرار گرفت. در شرح دوم، عصر جدید به مثابه عصری درک شد یکسر متفاوت با عصر پیشین که پاسخ‌هایی جدید برای پرسش‌های کهن فراهم آورده است. با روشن شدن محدودیت‌های دو نظریه فوق، این پرسش مطرح شده است که آیا می‌توان خداباوری و انسان‌محوری، و به تبع آن نظریه‌های پیوست و گسست، را در جایی به هم نزدیک کرد؟ در جهت مواجهه با پرسش مذکور، این مقاله تلاش کرده است تا مفهوم یهودی موعودباوری در اندیشه طیفی از فیلسوفان یهودی را پشتوانه بررسی امکان فراتر رفتن از دوگانه موجود قرار دهد و راه سومی را معرفی کند که در آن نه تنها دین و مدرنیته ضدیتی ندارند که تفکر تحول‌خواهانه مدرن نیروی انتقادی و امید سازنده‌اش را از ایده‌های موعودباورانه می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

سکولاریزاسیون، عصر جدید، فرجام‌شناسی، موعودباوری، فیلسوفان یهودی

۱. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (zahra.mighani@mail.um.ac.ir)

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) (motamedi@um.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (mesbahian@ut.ac.ir)

۴. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (hasanzadeh@um.ac.ir)



**Jewish Philosophers' Messianic Interpretation of the New Age:
Going beyond the Dichotomy of Continuity and Rupture**

Zahra Miqani¹

Mansour Motamedi²

Hossein Mesbahian³

Mahdi Hasanzadeh⁴

Reception Date: 2021/10/19

Acceptance Date: 2022/02/21

Abstract

In its path to Enlightenment, Europe saw its historical self-consciousness in breaking with its Christian tradition and the concept of autonomy. In the twentieth century, however, and in the wake of unprecedented historical crises, the claim to autonomy and enlightenment was challenged; as a result, Europe's relationship with Christianity once again became the subject of scrutiny and investigation. Broadly speaking, two currents of thought emerged in response to this question. The first, was to construe this new historical situation as an extension of the old era, and thus proceeded with a questioning of all its assumptions and foundations. The second response construed the contemporary crisis wholly anew and characterized their time with a form of understanding that is capable of providing answers to life-long questions. Noting the limitations of both responses, this paper asks whether theism and humanism can be reconciled. In light of this question, we examine the concept of Messianism in Jewish philosophical thought in order to step beyond the current dichotomy and argue for a third response according to which the relationship of modernity to tradition is not antagonistic. In fact, messianic ideas generate critical force and constructive hope for the modern transformative thought.

Keywords

Secularization, New Age, Eschatology, Messianism, Jewish Philosophers

-
1. Ph.D. Student of Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. (zahra.mighani@mail.um.ac.ir)
 2. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) (motamedi@um.ac.ir)
 3. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Iran. (mesbahian@ut.ac.ir)
 4. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. (hasanzadeh@um.ac.ir)

۱. مقدمه

پس از جنگ جهانی دوم، اندیشمندان اروپایی با این پرسش روبه‌رو شدند که چگونه اروپایی که موطن روشنگری بود صحنه نمایش چنین فجایعی شد. چرا عقلانیتی که افتخار دموکراسی و حقوق بشر را به نام زده بود مولد خشونت و ویرانی‌های گسترده شد. برخی در جستجوی ریشه‌های ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه به فلسفه‌های تاریخ قرن نوزدهم رسیدند، یعنی جایی که عقلانیت اروپایی مجری تاریخ واحد جهانی است. عده‌ای از این نیز واپس‌تر رفتند و به یواخیم فیوره^۱ (۱۱۳۵-۱۲۰۲) در قرون وسطا رسیدند، که برای نخستین بار باور فرجام‌شناسانه^۲ به استقرار ملکوت خدا را به ایده ساخت اوتوپییایی^۳ زمینی در صورت اجتماعی کمال‌یافته بدل کرد (Svenungsson 2014, 65). در نهایت کارل اشمیت^۴ (۱۸۸۸-۱۹۸۵)، حقوقدان و نظریه‌پرداز آلمانی، و کارل لوویت^۵ (۱۸۹۷-۱۹۷۳)، فیلسوف آلمانی، اعلام کردند عصر جدید نتیجه فرایند سکولاریزاسیون است، یعنی استمرار فرجام‌شناسی مسیحی در صورت اندیشه اوتوپیا باورانه فلسفه تاریخ غرب.

این دیدگاه مخالفانی نیز دارد، که قائل به خودآئینی عصر جدید و گسست آن از مبانی الهیاتی‌اند. هانس بلومبرگ^۶ (۱۹۲۰-۱۹۹۶) مشروعیت عصر جدید^۷ را در دفاع از خودآئینی عصر جدید و در مقابل نظرات اشمیت و لوویت نوشت. بلومبرگ مفهوم سکولاریزاسیون را به معنای این جهانی^۸ شدن مفاهیم اصالتاً دینی رد می‌کند و استدلال می‌کند آنچه اینجا اتفاق افتاده نه این جهانی شدن دیدگاه‌های فرجام‌شناسانه، بلکه فرایندی درون سنت مسیحی است که طی آن دیدگاه‌های فرجام‌شناسانه مسیحی زمینه را برای کاهش دنیاستیزی و این جهانی شدن بیشتر فراهم می‌کنند.

لوویت و اشمیت در سوژه ایدئالیسم آلمانی میراث به‌جامانده از ایمان به وعده‌های آخرالزمانی کتاب مقدس را می‌بینند، سوژه‌ای که اکنون بر جای خدا نشسته و تاریخ جهان را بر اساس الگویی از پیش معلوم تفسیر می‌کند و مطلوبش را به هر بهایی می‌سازد. بلومبرگ اما فلسفه‌های تاریخ را نتیجه تلاش ناموفق سوژه برای پاسخ به سؤالاتی می‌داند که زمانی مسیحیت طرح کرده و اکنون خارج از محدوده عقلانیت خودآئین سوژه است. گویی هر دو دیدگاه مشکل را در تداخل دو قلمروی می‌دانند که ذاتاً با هم سرستیز دارند. لوویت و بلومبرگ، به رغم همه اختلاف نظرها، در یک مسئله اشتراک نظر دارند و آن مخالفت با بازگشت به ارزش‌ها و مفاهیم اصیل دینی است. در واقع هر دو متفکر دین را

فاقد ظرفیت‌های سازنده می‌دانند (Svenungsson 2014, 75). در حالی که اشمیت به عنوان یک مسیحی از وضعیتی که در آن انسان رستگاری‌اش را از اوتوپیاها سکولار می‌خواهد ناراضی است و انتظار موعودباورانه‌اش را فرو گذاشته، اشمیت صراحتاً اعلام می‌کند از جهانی که انسان برای انسان بسازد بیزار است.

این همان نقطه‌ای است که برخی فیلسوفان یهودی دیدگاهشان را در سوی مخالف صورت‌بندی می‌کنند. از نظر آنها عصر جدید می‌تواند تکرار رخداد خروج^۹ از بردگی و فرصت شکوفایی استعداد‌های انسان به عنوان سوژه‌ای اخلاقی باشد (Bielik-Robson 2013, 188). در این دیدگاه، ادیان توحیدی به عنوان منتقد و مدعی به میدان منازعات مباحث مدرن وارد می‌شوند، با این حال نه فقط به بازگشت از راه آمده دعوت نمی‌کنند که جریانی ترقی‌خواه و رهایی‌بخش تشکیل می‌دهند.

کتاب تفکر یهودی، اوتوپیا و انقلاب^{۱۰} را می‌توان از جمله پژوهش‌هایی دانست که به موضوع موعودباوری^{۱۱} یهودی و تفاوتش با اوتوپیا باوری سکولار می‌پردازد. مقاله حاضر با این پرسش به سراغ این موضوع می‌رود که آیا می‌توان موعودباوری فیلسوفان یهودی را راهی دانست برای فراتر رفتن از دوگانه دینی و سکولار؟ یا فراروی از واقعیت این جهانی بدون از دست دادن خود این جهان چگونه ممکن است؟

برای این منظور دو بخش نخست پژوهش را به این اختصاص می‌دهیم که چطور اشمیت، لوویت و بلومبرگ بر مبنای فرجام‌شناسی عموماً مسیحی، دو تعریف از سکولاریزاسیون ارائه می‌کنند. در بخش سوم پس از گذاری از فرجام‌شناسی و موعودباوری در یهودیت، به مفهوم یهودی امید موعودباورانه در اندیشه انتقادی دو فیلسوف یهودی یعنی فرانتس روزنتسویگ^{۱۲} و هرمان کوهن^{۱۳} می‌پردازیم.

۲. نظریه تداوم: «دنیوی شدن فرجام‌شناسی»^{۱۴}

الهیات سیاسی^{۱۵} اشمیت شرح نظریه حاکمیت^{۱۶} اوست و این که چطور استمرار مفاهیم الهیاتی در صورت‌های این جهانی دولت مدرن را شکل می‌دهد، فرایندی تاریخی که نه فقط برای مثال ویژگی‌های خدای قادر مطلق را به حاکم قادر مطلق انتقال می‌دهد، که یک ساختار نظام‌مند را از چارچوب دینی‌اش خارج می‌کند و به قلمرو در دسترس این جهانی می‌آورد و به انسان می‌سپرد (Schmitt 2005, 36). این تعریفی است که اشمیت از فرایند سکولاریزاسیون ارائه می‌دهد و «مدعی اشتقاق تاریخی و تناظر ساختاری و توالی نامشروع عصر دینی و عصر غیردینی است» (کرول ۱۳۹۹، ۲۶۷).

اشمیت از هراس و بیزاری‌اش از جهانی می‌گوید که انسان برای انسان ساخته و بیش از هر چیز مرادش جهانی است که در آن انسان خودش را از بلا تکلیفی فرجام‌شناسانه رها کرده و در زمین قطعیت اوتوپیی سکولار آرام گرفته است (Schmitt 2008, 54). به باور اشمیت، فلسفه تاریخ غرب ساختار فرجام‌شناسانه دینی را به قلمرو سکولار آورد و نقش فزاینده‌ای در پیدایی این فرجام به انسان داد. وقتی قرار بر این است که چیزی بیرون از قلمرو درون‌بود^{۱۷} وجود نداشته باشد، پس معنا را نیز باید در تاریخ این جهانی جستجو کرد. انتظار معنا از تاریخ نیز منجر به تصور الگویی شد که در آن تاریخ به هدف و غایتی میل می‌کند. فلسفه تاریخ این غایت را در برپایی اوتوپیی سکولار می‌جوید. انسان مدرن با دو ابزار تکنولوژی و برنامه‌ریزی جهان را برای تأمین نیازهایش به خدمت می‌گیرد و رستگاری را در همین جهان با تکیه بر اعمالش می‌سازد. از این رو خودش را از رستگاری آن جهانی بی‌نیاز می‌بیند یا به عبارتی برایش فرجام الهی تاریخ دیگر زائد به نظر می‌رسد (کرول ۱۳۹۹، ۸۱). فلسفه تاریخ با پایان دادن به انتظار برای رستگاری آن جهانی، فرجامی بشری برای تاریخ رقم زد و از جهان مسیحی بدلی بی‌روح و تهی از استعلا ساخت. بدین ترتیب، فرابود^{۱۸} اعتبارش را از دست داد و جایش را همه‌خدایی^{۱۹} گرفت. به باور اشمیت، فلسفه هگل، با فروکشیدن خدا به درون جهان و تعیین هدفی درون‌بود برای قانون و دولت، اوج این تحول فکری بود (Schmitt 2005, 50).

اشمیت تمام سال‌های مسیحی را انتظاری بلندمدت میان ظهور نخستین خدا در عصر سزار آگوستوس^{۲۰} رم و بازگشت دوباره‌اش در آخرالزمان می‌داند. مسیحیت اولیه در انتظاری کوتاه‌مدت^{۲۱} به سر می‌برد که تمام فعالیت‌های این جهانی را مختل می‌کرد، اما هنگامی که مسیحیان از بازگشت قریب‌الوقوع مسیح ناامید شدند، این انتظار کوتاه‌مدت در «آموزه آخرین چیزها»^{۲۲} به وسیله کلیسا و فرجام‌شناسی به انتظاری بلندمدت بدل شد (Schmitt 2008, 86).

هدف لوویت نیز در معنا در تاریخ^{۲۳}، مانند اشمیت، برملا کردن شالوده‌های پیشامدرن عصر جدید است، اما با دغدغه‌ای به کلی متفاوت. لوویت بر خلاف اشمیت نگران نابودی بنیان‌های مسیحی و بازگشت به حاکمیت اصیل الهی نبود. «لوویت دین و جایگزین‌های دین را به یک میزان مردود می‌شمرد» (کرول ۱۳۹۹، ۲۰۷). هدف لوویت این است که نشان دهد آنچه فلسفه تاریخ خوانده می‌شود فرافکنی داستان رستگاری به قلمرو این جهانی تاریخ است، یعنی سکولار شده الگوی فرجام‌شناسانه ایمان یهودی-مسیحی به تحقق وعده الهی.

به باور لوویت، آگاهی تاریخی غربی مبتنی بر طرحی معنادار و ترقی جویانه است. انگیزه این سیر آینده‌نگرانه را تفکر فرجام‌شناسانه‌ای فراهم می‌کند که برای یافتن منشأ آن باید تا پیشگویی‌های پیامبران بنی‌اسرائیل به عقب برگشت. هرچند ذهن مدرن دست از ایمان به تجسد مسیح برداشته باشد، اما «مقدمات و نتایج فلسفی‌اش را حفظ کرده، یعنی گذشته به مثابه تدارک و آمادگی و آینده در مقام کمال و پختگی» فرض می‌شود (لوویت ۱۳۹۶، ۲۳۵). این گونه تاریخ‌رستگاری در هیئت سکولارش به ایده پیشرفت^{۲۴} تغییر شکل داده که طبق آن هر مرحله از تاریخ متریقی‌تر از مرحله پیشین است.

بنابراین لوویت سکولاریزاسیون را در معنای تبدیل ایده‌های دینی به ایده‌های سکولار، در عین حفظ ماهیت دینی آنها، به کار می‌برد. بنا بر روایت لوویت، در فرایند سکولاریزاسیون، فرجام‌شناسی مسیحی پوشش دینی‌اش را فرو گذاشته و به فلسفه‌های تاریخ‌روشنگری تبدیل شده و سرانجام به هیئت ایدئولوژی کمونیسم درآمده است، اما ماهیت دینی‌اش در جریان این دگردیسی دست‌نخورده باقی مانده است (کرول ۱۳۹۹، ۷۶).

به باور لوویت، تنها یک بار گذار جوهری در تاریخ تفکر اروپایی اتفاق افتاده و آن گسست از دوره کلاسیک است. طبق دیدگاه یونانی‌ها در باب زندگی و جهان، «همه چیز در چرخه‌ای تکراری در حرکت بود، مانند تکرار ابدی طلوع و غروب خورشید» (لوویت ۱۳۹۶، بیست و چهار). از این رو، مفهوم تاریخ امکان بروز نمی‌یافت. در حالی که تاریخ‌رستگاری در دیدگاه یهودی و مسیحی درباره دلمشغولی و دوراندیشی پیامبران و رسولان و مصلحانی است که چشم به فرجامی وعده‌داده شده دارند. انبیای بی‌اسرائیل آغازگر رابطه نویی با امر متعالی‌اند. یهوه سرنوشت بشر را رقم می‌زند، هر چیزی برایش مقدور است و تصمیماتش بر اساس قوانین و دلایل منطقی و معلومی نیست. با وجود این خدای پیش‌بینی‌ناپذیر، که آزادانه در امور دنیوی دست می‌برد، گذشته دیگر تکرار و پیش‌نویس آینده نیست (الیاده ۱۳۶۵، ۱۵۴). همواره ممکن است خدای واحد به نحوی متفاوت تجلی کند. پیشگویی‌های پیامبران عهد عتیق ناظر به آینده است و از این سخن می‌گویند که چطور خداوند در تاریخ دخالت می‌کند و مقاصد الهی در آینده با ابزارهای این‌جهانی محقق می‌شوند.

می‌توان گفت که در مسیحیت اولیه هم مداخله مشیت الهی محاسبه‌ناپذیر بود. مطابق چنین برداشتی، ملکوت خدا نزدیک بود و هر لحظه ممکن بود به وقوع بپیوندد. با طولانی شدن انتظار، مسیحیان ایمان و امیدشان به تحقق وعده الهی را از دست ندادند،

اما پذیرفتند که پایان جهان به آینده موعول شده است و آنها در پایان مرحله ماقبل آخر زندگی می‌کنند. مؤمن مسیحی می‌دید که سیر حقیقی رخدادها وعده‌های عهد قدیم و جدید را به مخاطره می‌اندازد. نیاز بود پیوستگی تاریخ به نحوی حفظ شود و رخدادهای جهانی در پرتو امید مسیحی به رهایی تفسیر شود (لوویت ۱۳۹۶، ۲۶۳). در نظر مؤمن مسیحی، رخدادهای جزئی دنیوی بدون رخداد استعلایی تجسد مسیح معنا و جهتی ندارند (لوویت ۱۳۹۶، ۲۳۶).

مدتی بعد آگوستین (۴۳۰-۳۵۴) دوگانه تاریخ دنیوی و تاریخ مقدس را سامان داد، دو تاریخی که همچنان در تعارض و مستقل از هم وجود داشتند. در نظر آگوستین، تاریخ سکولار با وقایع جزئی‌اش معنادار نبود، اما در هر حال داستانی است که آغاز و پایانی مقدس دارد و در میانه آن رخداد یگانه تجسد قرار دارد که نقطه عطف تاریخ نیز هست (کرول ۱۳۹۹، ۲۰۰).

سرانجام یواخیم فیوره بود که تاریخ سکولار را بر مبنای طرحی امیدبخش معنا کرد. پیش از او تاریخ رستگاری تا اندازه‌ای تاریخ جهان را نیز تبیین می‌کرد، اما نه به این معنا که رخدادهای این جهان منبع و الگوی رستگاری باشند. یواخیم فیوره رستگاری را وارد تاریخ کرد و از این پس پیشرفت‌ها و پیروزی‌های سکولار نشانه‌ای از پیش رفتن در مسیر برپایی ملکوت خدا و پیروزی نهایی شدند (لوویت ۱۳۹۶، ۲۷۳-۲۷۵).

بخش بزرگی از کتاب معنا در تاریخ نیز به بحث درباره نظریات سوسیالیست‌ها، ایدئالیست‌ها و پوزیتیویست‌های قرن نوزدهمی مانند مارکس، هگل، پرودن و کنت اختصاص دارد، که همگی، با وجود اختلاف نظرهای ریشه‌ای، از نظر لوویت در این نقطه اشتراک نظر دارند که تاریخ جهان تحت الگوی قابل فهم یکپارچه و اجتناب‌ناپذیر واحدی به سوی غایتی آرمانی برای شرایط انسانی در حال پیشرفت است (Wallace 1981, 65). لوویت نتیجه می‌گیرد که این الگوی تفسیر تاریخ در خاستگاه اصلی‌اش شدیداً با مفهوم ایمان درهم‌تنیده است. در نظر لوویت، عصر مدرن فرزند نامشروع مسیحیت است؛ ناپاک است، چون بین آتن و اورشلیم و بین عقل و ایمان در نوسان است، یا به گفته‌ای دقیق‌تر از خود لوویت، «ذهن مدرن یک چشم با ایمان می‌بیند و یک چشم با خرد» (لوویت ۱۳۹۶، ۲۶۶).

لوویت در استدلال‌هایش تحولات اندیشه مسیحی و تمایلش به هر چه بیشتر این جهانی شدن را لحاظ نمی‌کند و ضعف و بحران‌های بالقوه در اندیشه مسیحی را برای

توضیح این دگرگونی‌ها به کار نمی‌گیرد (Wallace 1981, 67). این ملاحظات اما محورهای اصلی استدلال بلومبرگ در مخالف با نظریه تداوم را تشکیل می‌دهند.

۳. نظریه گسست: «دنیوی شدن از طریق فرجام‌شناسی»^{۲۵}

بلومبرگ در سخنرانی که در ۱۹۶۲ در هفتمین کنگره آلمانی فلسفه با موضوع «پیشرفت» ایراد کرد، نقدی اجمالی به تعریف لوویت از سکولاریزاسیون وارد آورد. بعدتر ادله‌اش را به تفصیل در مشروعیت عصر جدید نوشت تا تردیدهایی را بی‌اثر کند که بذر آنها را مخالفان مشروعیت این عصر کاشته بودند. این کتاب منبع اصلی دفاعیه بلومبرگ است که شامل ابضاح معنا و ترسیم مسیری متفاوت با دیدگاه لوویت برای فرایند سکولاریزاسیون می‌شود.

سکولاریزاسیون به مثابه مقوله‌ای تاریخی و به معنایی که نخستین بار به کار رفت موضوع بحث و مخالفت بلومبرگ نیست، یعنی به معنای روند بلندمدت بی‌اعتبار شدن قدرت روحانی در امور این‌جهانی و در نتیجه آن زوال پیوندهای دینی و گرایش به امر متعالی و رنگ باختن انتظارات آن‌جهانی و اجرای مناسک در زندگی روزمره عمومی و خصوصی. آنچه بلومبرگ نمی‌پذیرد سکولاریزاسیون به معنای تداوم تفسیر الهیاتی از شرایط و روابط تاریخی است (وتس ۱۳۹۳، ۴۷-۴۸)، یعنی دیدگاهی که لوویت نمایندگی می‌کند و سکولاریزاسیون را از مقوله تحریف‌های تاریخی می‌بیند. بی‌تردید گذر از قرون وسطا به عصر جدید نوعی توالی تاریخی است، اما ماهیت ثابتی میان این دو دوره وجود ندارد که، برای مثال، فرجام‌شناسی و مفهوم پیشرفت در آن با هم شریک باشند، چرا که در گفتمان‌های فرجام‌شناسانه رخدادها از بیرون به تاریخ وارد می‌شوند و ناهمگون با تاریخ‌اند، در حالی که ایده پیشرفت با قوانین و ساختار درون‌بودش شناخته می‌شود (Blumenberg 1999, 116).

در روایت بلومبرگ، سکولاریزاسیون به معنای رها شدن دنیا از چنگ آخرت و واگذار کردن جهان به خود-بیانگری^{۲۶} و یا تنفیذ حکم درونی آن است. زوال انحصار چشم‌انداز دینی نیز روندی است که اسباب آن درون خود دین فراهم شده و از پیامدهای الهیات مسیحی است. زیرا سخن گفتن از سکولاریزاسیون در گام نخست مشروط است به فرایند شکل‌گیری مفهوم «این‌جهانی بودن»^{۲۷}. این جهانی بودن نیز پیش از متضاد آن، یعنی آن‌جهانی بودن^{۲۸}، وجود ندارد. پس در واقع دین با خلق مفهوم آن‌جهانی بودن به مفهوم این‌جهانی بودن هستی داده است، یا به بیان بلومبرگ، «چیزی می‌تواند سکولار

(این جهانی) شود که بر اساس ارزش ادعاشده پیشین خودش فراین جهانی^{۲۹} باشد» (Blumenberg 1999, 42).

آن جهانی سازی نقشی است که بلومبرگ در عهد جدید برای «انتظار کوتاه مدت» یا انتظار بازگشت قریب الوقوع مسیح^{۳۰} قائل است، به این نحو که انتظار کوتاه مدت به زندگی واقعی فرد و نسلی که در آن حضور دارد راه پیدا می کند و فرد را از بند توجه به مصالح تاریخی مردم زمانه اش آزاد و نجات فردی را به مهم ترین دلمشغولی اش بدل می کند (Blumenberg 1999, 43-44).

مسیحیت اولیه خودش را در موقعیت دشواری یافت که در آن باید قابل اعتماد بودن خدایش را به جهانی بی ایمان نشان می داد، آن هم نه به وسیله تحقق وعده هایش، بلکه با به تعویق انداختن آن. کلیسای اولیه برای آن که فایده اش را به جهان پیرامون نشان دهد خودش را به عنوان عاملی تثبیت کننده سکولاریزه کرد، یعنی نقش این جهانی به عهده گرفت. انرژی ای که پیش تر صرف ایمان به آخر الزمان قریب الوقوع می شد آزاد شد و به کار خودنهادینه سازی کلیسا در دنیا درآمد (Blumenberg 1999, 43-44). در واقع، در یک روند درون دینی، مسیحیت با جایگزین کردن انتظار خود با یک بلا تکلیفی بلند مدت، خاصیت غیردنیوی بودن را از دست داد و در عوض بقای خودش را ممکن ساخت (Blumenberg 1999, 42).

الهیات مسیحی یک بار نیز در اواخر قرون وسطا با تأکید بر قدرت و اراده مطلق خدا اسباب محرومیت از دلمشغولی به رستگاری را فراهم کرد. این تحولی بود که به باور بلومبرگ در اواخر قرون وسطا با نومیالیسم روی داد. نومیالیسم به تمام پرسش ها درباره دلیل و هدف آفرینش تنها پاسخی آگوستینی می دهد: چون خدا می خواهد (Blumenberg 1999, 151-152). به باور بلومبرگ، حس عدم اعتمادی که قدرت خودسرانه خدای نومیالیستی القا می کرد پاسخ های فرجام شناسانه را نیز غیر قابل اتکا کرد. عمل خدا از دایره شناخت، کنش و بیان انسانی و شروط تاریخی خارج شد و به ورطه ای بی نام و نشان فرو افتاد. با پنهان شدن خدا و محروم شدن جهان از ضمانت متافیزیکی اش، انسان چاره ای ندید جز این که تماماً روی پاهایش بایستد و جهانی برای خویش در مقابل جهان قدیم بسازد. نومیالیسم، با نسبت دادن اراده نامحدود به خدا، تصمیماتش را برای انسان غیر قابل پیش بینی کرده بود، در حالی که پیشرفت علمی و تکنیکی اعتماد عقلانی به جهان را بار دیگر به انسان بازگرداند (وتس ۱۳۹۳، ۴۰-۴۱).

با این حال، این پرسش باقی می‌ماند که پس علت شباهت‌هایی که طرفداران نظریهٔ تداوم میان فلسفه‌های تاریخ و فرجام‌شناسی مسیحی برمی‌شمارند چیست. بلومنبرگ شباهت میان این مفاهیم قدیم و جدید را با فرایند جایگزینی مجدد^{۳۱} توضیح می‌دهد، یعنی قرار گرفتن مضامین جدید در جای مضامین قرون وسطایی و به عهده گرفتن کارکرد قدیمی آنها. بر اساس استدلال بلومنبرگ، مسیحیت به پرسش‌هایی پاسخ می‌داد که خودش ایجاد کرده بود. وقتی اندیشمندان مدرن پاسخ‌های مسیحی را کنار گذاشتند، هنوز برای پاسخ به این پرسش‌ها اجباری احساس می‌کردند. این اجبار به بر عهده گرفتن نقش طرح مسیحی آفرینش و فرجام‌شناسی بود که منجر به ساخت «فلسفه تاریخ» شد. البته که بدیل‌های عصر جدید جایگزین‌های نامناسب و نابسندای هستند، زیرا انتظارات و آرزوهایی که بر مبنای ایمان به قدرت بی‌پایان الهی مطرح و محقق می‌شدند پاسخ‌های درخوری در قلمرو عقلانیت پیدا نمی‌کنند (Wallace 1981, 75-76).

در مجموع، روایت بلومنبرگ از پیدایش عصر جدید بر تحولاتی درون سنت مسیحی تکیه دارد که موجب کاهش دلمشغولی‌های آن‌جهانی و خروج تدریجی ذهن و زندگی اروپای مسیحی از زیر سایه نفوذ قدرت‌های دینی شد که سدی بر سر راه کنجکاوی و آزادی انسان بودند. بلومنبرگ بر جنبه‌هایی از شرایط پیدایش عصر جدید پرتو می‌افکند که پیش از این مورد توجه قرار نگرفته بود، با این حال از طرفی خودش را در معرض این نقد قرار می‌دهد که توجه اندکی بر تأثیر ایجابی الهیات در روایتش دارد. برای مثال، جایگاه انسان در الهیات آفرینش کتاب مقدس را چندان در نظر نمی‌گیرد. جایگاه ویژه و برتر انسان در نظام آفرینش در طول اندیشه الهیاتی غرب دچار افت و خیزهای زیادی می‌شود اما نقشش به عنوان بستر خودفهمی مدرن انسان قابل انکار نیست (Svenungsson 2014, 74). همچنین روایت بلومنبرگ از نومیالیسم بیشتر بر اختیار مطلق خدا تأکید دارد و تأثیری را که در آزادی اراده انسان داشت چندان در محاسباتش لحاظ نمی‌کند، در حالی که نومیالیسم با این نگاه که انسان سزاوار لعن ابدی نیست گناه اولیه را تعدیل کرد و بر اهمیت اراده انسان افزود (گیلسپی ۱۳۹۸، ۸۳).

۴. فراسوی پیوست و گسست: فرجام‌شناسی به مثابه امکانی برای انسانی کردن دنیا؟

در کتاب مقدس تا پیش از بخش «انبیاء» شواهد اندکی از فرجام‌شناسی وجود دارد، اما آنچه بعدتر شکل می‌گیرد بر اساس ایده‌های بنیادین همین نخستین بخش‌های عهد عتیق

است، یعنی ایمان به خدایی که بنی اسرائیل را مردمان برگزیده خودش قرار داده است، با آنها پیمان بسته و در تاریخ این مردم فعالانه عمل می‌کند. از آنجا که این خدا خدای عادل و یگانه تمام جهانیان نیز هست، همگان را بنا بر خوب و بد اخلاقی پاداش می‌دهد یا مجازات می‌کند. این خدای یگانه برای این که پایبندی به پیمانش را در فرازونشیب‌های تاریخی نشان دهد در وقت نیاز نجات‌دهنده‌هایی برای قوم برگزیده‌اش تعیین می‌کند. از این پس نیز امید و انتظار به آمدن مسیح آینده و برقراری عدالت، نگهدارنده رابطه یهودیان و یهوه است. بنابراین می‌توان گفت دو عنصر اساسی فرجام‌شناسی یهودی باور به برگزیدگی و ایمان به وعده برقراری عدالت الهی است.

عاموس، از پیامبران دوره پیش از تبعید، برای نخستین بار به فرارسیدن «روز یهوه»^{۳۲} هشدار می‌دهد، روزی که در آن بنی اسرائیل به سبب پشت کردن به پیمانشان و پرستیدن خدایان مشرکان و فرو گذاشتن عدل و انصاف تنبیه خواهند شد (عاموس ۵: ۱۶-۲۷). اما یهوه همچنان بر سر پیمانش است و عاموس پیشگویی می‌کند که پس از ویرانی تنبیه بزرگ، دوره تاریخی نوینی برای بازماندگان^{۳۳} وفادار به یهوه آغاز می‌شود. هلاکت به سبب فراموش کردن شریعت و سپس آغاز دوره صلح و آسایش و تجدید پیمان با بازماندگان همگی از مضامین ثابت پیشگویی‌های فرجام‌شناسانه پیامبران پیش از تبعید است. در برخی پیشگویی‌ها نیز توصیفات مربوط به پادشاه آرمانی بنی اسرائیل افزوده می‌شود که سنگ بنای موعودگرایی دوره پس از تبعید و عنصر مهمی در فرجام‌شناسی متأخر یهودی است (Hartman 2007, 490).

در دوره تبعید بابلی و پس از آن، تا آخرین نوشته‌های کتاب مقدس، پیشرفت‌های مهمی در اندیشه فرجام‌شناسی یهودی رخ می‌دهد، زیرا بازگشت به یهودیه به اندازه رستاخیز مردگان مهم و معجزه‌آسا و آباد کردن دوباره آن چون آفرینشی نو بود (Hartman 2007, 491). پس از رهایی از تبعید نیز، به طور کلی تصورات فرجام‌شناسانه که پس از اشعیای دوم گستره‌ای جهان‌شمول یافته بود و بیانگر نوعی طرح الهی برای سرنوشت بشر بود، با بازگشت به یهودیه زبانی نمادین به خود می‌گیرد.

تا به اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نخستین ویژگی موعودباوری یهودی در این است که «ماشیح» هنوز نیامده و انتظار و امید به آمدن او و نه ظهورش است که جزئی از ایمان یهودی را می‌سازد. این ویژگی در دوازدهمین اصل از اصول سیزده‌گانه اعتقادنامه یهودی به خوبی پیداست: «من به طور کامل و فعال، خود را به اصل مسلم آمدن ماشیح ملزم می‌کنم و گرچه او همواره آمدنش را به تأخیر خواهد انداخت، من همواره از هیچ‌گونه

تلاشی برای مقدمه‌چینی ظهورش فروگذار نخواهم کرد، چرا که او هر روز و الی‌الابد در راه است» (شوارتزشیلد ۱۳۸۷، ۱۷۰). در نگاه یهود، بر خلاف اصیل‌ترین آموزه مسیحی، مسیحا هنوز نیامده و در هیچ نقطه‌ای از تاریخ، زمان به کمال و پختگی نرسیده و رستگاری محقق نشده است. وظیفه مؤمن یهودی است که در انتظاری پویا زمینه را برای ظهور مهیا کند، اما این تلاشی همواره ناکافی است.

بنابراین از دیدگاه تاریخی، هرچند در هر دو دیدگاه یهودی و مسیحی گذشته مستلزم نوید و وعده‌ای در باب آینده است، اما در مسیحیت زمان یک بار با آمدن مسیح به کمال و پختگی دست یافته و مسیحیان یک نقطه عطف تاریخی را پشت سر گذاشته‌اند. برای مسیحیان اولیه تاریخ رستگاری بر فراز تاریخ زمینی و بی‌اعتنا به آن در زمان حال پیش می‌رفت، در حالی که همان طور که لوویت نیز خاطر نشان می‌کند، «در نظر یهودیان رخداد مرکزی همچنان در آینده اتفاق می‌افتد و امید و انتظار رستگاری در دیدگاه آنان زمان را به دو قسمت تقسیم می‌کند: زمان حال و آینده ابدی» (لوویت ۱۳۹۶، ۲۲۹).

یهودیان زمان حال زمینی را بستر پیشروی تاریخ رستگاری و نقش‌آفرینی انسان برای تحقق رخداد وعده‌داده‌شده در آینده می‌دانند. آن دوگانه تاریخ سکولار و تاریخ مقدس در یهودیت وجود ندارد، شهری زمینی وجود ندارد که توجه به رخدادهای آن مؤمن را از شهر خدا غافل کند. یهودیان در پستی‌وبلندی‌های تاریخ همین جهان خشم و مهر و انتقام یهوه را تفسیر می‌کنند و در همین شهر زمینی با عمل به شریعتی که برای هر لحظه زندگی روزانه فرامینی دارد به ایمانشان پایبند می‌مانند. در همین نقطه، که یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق یهودیت و مسیحیت است، برخی فیلسوفان مدرن یهودی مجالی برای ابراز رویکردهای اخلاقی به موعودباوری یهودی می‌یابند.

یکی از فیلسوفان یهودی که تصور می‌کرد می‌تواند میان گرایش فلسفی‌اش و میراث دینی یهود وفاق ایجاد کند هرمان کوهن (۱۸۴۲-۱۹۱۹) است. کوهن فیلسوفی نوکانتی است با تفسیر ویژه‌ای از یکتاپرستی یهودی. نظرات کوهن درباره موعودباوری و فرجام‌شناسی یهودی، از این جهت که محل ارجاع استدلال‌های لوویت بوده، قابل توجه و تأمل است.

لوویت در نسخه انگلیسی معنا در تاریخ برای اثبات ایده اصلی کتاب نقل‌قولی آزاد از گزیده‌ای از کتاب دین عقل^{۳۴} کوهن به عنوان مثال می‌آورد. مقایسه این گزیده با متن اصلی نشان می‌دهد که لوویت ایده خودش را با مقصود کوهن درباره دیدگاه تاریخی پیامبران یهود در هم آمیخته و تغییری معنادار در مفهوم تاریخ نزد کوهن ایجاد کرده است.

در این ترجمه و تفسیر، لوویت به آینده موعودباورانه در اندیشه کوهن معنایی فرجام‌شناسانه داده است (Fiorato 2005, 135-136). او فهم کوهن از تاریخ را در امتداد اندیشه بسیاری دیگر از اندیشمندان کلاسیک و مدرن از تاریخ، مانند هگل و مارکس، بررسی می‌کند و به نظر می‌رسد که از استدلال‌های کوهن در مخالفت با دیدگاه‌های فرجام‌شناسانه بی‌خبر بوده است (Bienenstock 2012, 56-59). حذف اهمیت بُعد فرجام‌شناسانه از موعودباوری وجه ضروری دیدگاه کوهن است که از جای‌جای آثار فلسفی‌اش برداشت می‌شود (Fiorato 2005, 136).

لوویت ادعا می‌کند که از دیدگاه یهودی-مسیحی کوهن، تاریخ معنایی غایی دارد که به هدفی نهایی ورای رخداد‌های واقعی اشاره دارد. از منظر زمانی، این هدف نهایی در آینده‌ای فرجام‌شناسانه تحقق می‌یابد. به عبارتی این هدف هم فرجام است و هم معنا، یعنی با تکمیل زمان معنا نیز کامل می‌شود (Fiorato 2005, 137)، در حالی که در فلسفه کوهن فرجام جهان چندان اهمیت ندارد و فرجام‌شناسی به اعتقادات مربوط به مرگ و سرنوشت روح محدود می‌شود. البته کوهن وجود جریان‌های اندیشه فرجام‌شناسانه در یهودیت را می‌پذیرد، اما تمایز روشنی میان این اندیشه و آنچه «موعودباوری نبوی»^{۳۵} می‌نامد قائل است (Bienenstock 2012, 62). به عقیده کوهن، دیدگاه نبوی و پیشگویانه و ناظر به آینده تاریخ، بر خلاف دیدگاه یونانیان که به گذشته ارجاع داشت، افقی ایدئالیستی به روی مردمش گشود.

کوهن قصد داشت معنای پیشگویی‌های پیامبرانه را از تحریفی که باور داشت دچارش شده به معنای اصیل آن بازگرداند. از نظر کوهن، نبوت^{۳۶} در یهودیت بیش از هر چیز درباره اخلاق و عمل اخلاقی است و انسان را متوجه آنچه باید انجام شود می‌کند. مفاهیم اخلاقی به کنش‌های انسان جهت می‌دهند و به ضرورت آنها را متوجه آینده می‌کند. بر این اساس ارزشی که پیشگویی‌ها برای آینده قائل‌اند باید در معنای ارزش عمل انسان فهمیده شود. پس وقتی کوهن می‌نویسد که پیامبران عبری مبدع مفهوم تاریخ‌اند منظورش تاریخی است که انسان‌ها با اعمالشان می‌سازند، نه در معنای مورد نظر لوویت، یعنی علم تاریخ که موضوع آن رخداد‌های حال و گذشته است (Bienenstock 2012, 63).

حتی تصویری هم که بلومنبرگ از کوهن به دست می‌دهد، با وجود مخالفت سرسختانه‌اش با نتیجه‌گیری‌های لوویت، تحت تأثیر برداشت لوویت قرار دارد (Bienenstock 2012, 60). مقایسه نظرات بلومنبرگ درباره پیشرفت تدریجی و درون‌تاریخی با دیدگاه ایدئالیستی کوهن به تاریخ شباهت‌های قابل توجهی پیدا می‌کند.

همان طور که گفته شد، بلومبرگ بر تفاوت میان برداشت‌های فلسفی و فرجام‌شناسانه از تاریخ تأکید داشت و به این نکته توجه می‌داد که در گفتمان‌های فرجام‌شناسانه رخدادها از بیرون به تاریخ وارد می‌شوند و ناهمگون با تاریخ‌اند، در حالی که ایده پیشرفت با قوانین و ساختار درون‌بودش شناخته می‌شود (Blumenberg 1999, 116). بلومبرگ در این استدلالش با موعودباوری کوهن هم‌مسیر می‌شود و به نظر می‌رسد که در مخالفت با گفتمان‌های دینی تنها فرجام‌شناسی مسیحی را در نظر داشته است، چرا که مسیحیت عهد جدید توجه ویژه‌ای به انتقال زمان حال به «جهان فراسو» دارد که در فرجام‌شناسی همان آینده است، اما آینده‌ای غیرتاریخی و متعالی که نمی‌تواند معنایی آرمانی برای تحول و پیشرفت تاریخی-سیاسی انسان داشته باشد (Poma 1997, 237). در واقع علاقه عهد عتیق به تقدیر جهان علاقه‌ای عمیقاً دنیوی بود که با انتظار ظهور دوباره و قریب‌الوقوع خداوند در عهد جدید دگرگون می‌شود. پیامبران اسرائیل در اظهارات موعودباورانه‌شان از حدود واقعیت روزگارشان فراتر رفتند و مرزهای انتظارات سیاسی مردمشان را به گونه‌ای متحول ساختند که از افقی ایدئالیستی به تاریخ بنگرند (Poma 1997, 235).

ناظر بر آینده بودن مفهوم تاریخ نزد کوهن موعودباوری او را به مفهومی سیاسی بدل می‌کند. کوهن در کتاب دین عقل می‌نویسد که عدالت نگهدارنده تنش میان واقعیت و ایدئال ابدی است. بر اساس این دیدگاه، تحقق عدالت را باید همواره از آینده انتظار داشت (Schwarzschild 2007, 8536)، آینده‌ای که هیچ‌گاه نمی‌تواند به حال تبدیل شود، اما ایدئالی ترسیم می‌کند برای این که هر لحظه از وجود، بدون انتظار برای آینده، از آینده مسیحایی سرشار باشد (Fiorato 2005, 149). همین تصور، ایده و مفهوم از آینده موعودباورانه، دین را به اخلاقیات و مسئولیت اخلاقی پیوند می‌زند.

در یکتاپرستی مورد نظر کوهن نیز، که تأکید زیادی بر دگربودگی خدا و انسان دارد، تنها راه ارتباطی انسان با خدا رفتار عادلانه با دیگری است. هیچ راه معتبر دیگری برای پرستش یک خدای یگانه وجود ندارد. بی‌عدالتی تعرض به اس و اساس یهودیت است. رفتار ناعادلانه یعنی گسستن از خدایی که اصلی‌ترین صفتش عدل است (Namli 2014, 128-129).

شخصیت یهودی دیگری که آشنایی با اندیشه‌اش اینجا ضرورت دارد، فیلسوف یهودی-آلمانی، فرانتس روزنتسویگ^{۳۷} (۱۸۸۶-۱۹۲۹) است. موعودباوری روزنتسویگ مبتنی بر تفسیر سنتی یهودی و همسو با ایده‌های کوهن است. او در شناخته‌شده‌ترین کتابش، ستاره رستگاری^{۳۸}، بارها ستاره را به عنوان نشان موعودباوری یهود در مقابل

صلیب مسیحیان قرار می‌دهد و بر نقاط افتراق این دو موعودباوری و نتایج و پیامدهای هر کدام تأکید می‌کند.

در سنت یهودی، امید تمام نسل‌ها به آخرین فرد از نسل داوود دوخته شده است که به بیان روزنتسویگ، چون ستاره‌ای درخشان در انتهای راه تاریخ پرتوافشانی می‌کند: «از قلب آتشین ستاره پرتوهایی ساطع می‌شود که راهشان را در شب‌های بلند روزگاران می‌جویند. این باید راهی ابدی باشد، نه راهی موقت، هرچند ابدی و موقت به یک اندازه در زمان به درازا بینجامند» (Rosenzweig 2005, 357). همچنین روزنتسویگ برای نشان دادن تفاوت موعودباوری یهودی و مسیحی تمثیل برادر را برای مسیح نزد مسیحیان به کار می‌برد، در حالی که گویی یهودیان تولد یک کودک را انتظار می‌کشند:

تنها «از دهان کودکان و شیرخواران»^{۳۹} است که خدا ملکوتش را می‌یابد. مسیر بر پایان متمرکز است، سرانجام در آخرین جوانه، در مسیحایی که انتظار می‌کشیم. مؤمن مسیحی نیز به همچنین بر نقطه‌ای میانی متمرکز است اما مدت زیادی آنجا باقی نمی‌ماند. (Rosenzweig 2005, 368)

آن نقطه هرچند از نظر زمانی جایی در میانه تاریخ است، اما در شخص مسیح تبدیل به نقطه آغاز و پایان ایمان مسیحی می‌شود: «آگاهی مسیحی مجذوب نقطه آغاز راه، ایمان به نخستین مسیحی، آن مصلوب‌شده، است. اما آگاهی یهودی در امید به انسان آخرین روزها، پادشاهی از نسل داوود، جمع آمده است» (Rosenzweig 2005, 368).

بنابراین یهودی چشم به آینده و جهان رستگاری دارد که در راه است. ایده گذار از این جهان به جهان در راه، زندگی را به امروزی در انتظار ابدی بدل می‌کند. یهودی همواره میان جهان آفرینش و این جهان در راه تنشی احساس می‌کند. عمل کردن به شریعت تنها راه برای تبدیل جهان کنونی به جهان رستگاری است تا به این بی‌قراری پایان دهد. در عمل هر روزه به شریعت، احساسات دویاره یهودی، میان جهان آفرینش موجود و جهان الهام‌شده آینده، به هم می‌رسند و آرام می‌گیرند. شریعت برای عمل در همین جهان وضع شده و ابزار رهایی از نقصان این جهان در خودش تعبیه شده است. از این رو یهودیان همواره در تکاپوی ساختن جهان ایدئال‌اند. به گفته روزنتسویگ، یهودیان شریعت‌مدار آرمان‌گرایایی^{۴۰} با قدرت تغییر و بازسازی‌اند، درست بر خلاف مسیحیت بی‌شریعت که از مسیحیان سیاست‌مدارانی حافظ وضع موجود می‌سازد (Rosenzweig 2005, 428-429).

روزنتسویگ این تفاوت معنادار را درباره اندیشه مدرن پیشرفت نیز صادق می‌داند:

ایده پیشرفت در نگاه نخست همان ایده ملکوت خدا به نظر می‌رسد، اما خیلی زود به ذات خودش به مثابه مفهوم نامتناهیت و پیشرفت ابدی خیانت می‌کند. هر لحظه این پیشرفت بی‌وقفه با قطعیتی پیشینی تضمین شده است، به طوری که آینده در لحظه گذشته پیشاپیش حضور دارد. بنابراین هیچ چیز به اندازه «هدف ایدئال»^{۴۱} با ایده پیشرفت در تضاد نیست. بدون ادای وظیفه انتظار برای هدف ایدئال و فشار درونی برای تحقق آن، بدون این میل شدید به جلو انداختن زمان آمدن مسیح، آینده تنها گذشته‌ای است به درازای ابدیت. (Rosenzweig 2005, 244)

آینده ایدئالی که روزنتسویگ از موعودباوری یهودی استنباط می‌کند، شباهت بسیاری دارد با اندیشه اوتوپیایی که بلومنبرگ سپس‌تر، با وجود مخالفت با ایده‌های دینی، ترسیم می‌کند:

اوتوپیا، همان طور که از اسمش پیداست، جایی برای خودش ندارد. نمی‌توان مکان آن را به شیوه افلاطون و تمثیل غارش ترسیم کرد. از غار مسیر روشنی به سوی قلمرو آشکار صورت‌ها است، اما اوتوپیا نقش متفاوتی دارد. اوتوپیا منتقد واقعیتی است که وجود دارد. نمی‌گوید این واقعیت با چه چیزی باید جایگزین شود، بلکه امکانات علیه واقعیت موجود را به حرکت وامی‌دارد، با این هدف که این بار تعریف سخت‌گیرانه‌تری ارائه کند. (Bielik-Robson 2018, 140)

بلومنبرگ در دفاعش از زندگی نیز با روزنتسویگ اشتراک نظر دارد، با این تفاوت که دیدگاه زندگی‌مدارانه‌اش فاقد بعد موعودباورانه‌ای است که روزنتسویگ به آن می‌داد، یعنی در اندیشه روزنتسویگ نه تنها فضایی برای زندگی باقی می‌ماند بلکه امید برآمده از موعودباوری به کمک بازسازی و تثبیت زندگی می‌آید (Bielik-Robson 2014, 70). در واقع تأکیدی که روزنتسویگ بر مقبولیت انحای مختلف وجود و جدایی قلمروهای خدا و انسان و جهان در الهیات آفرینش دارد، نگرانی بلومنبرگ از سیطره دو قدرت دیگر بر اراده آزاد انسانی برای ساختن زندگی‌اش را بی‌وجه می‌کند.

در خوانش روزنتسویگ، جدایی جهان حواس و جهان الوهی مبتنی بر غلبه بر جهان حواس نیست. جهان مادی در عین گذرا بودنش ابدی است، چون آفریده خداست. روزنتسویگ مدعی است که الهیات آفرینش انحای چندگانه وجود را ممکن می‌سازد و اجازه می‌دهد خدا، انسان و جهان به طور جداگانه خود را اثبات کنند و به این نحو مانع مطلق‌گرایی و تمامیت‌خواهی می‌شود. در حالی که در تقسیم رادیکال قلمروها، درون بود به دست فرابود حذف می‌شود یا درون بود مغلوب ابزاری از جنس خودش می‌شود، مانند

اتفاقی که در ایدئالیسم رخ داد و عقل خودآئین انسان را از بُعد مادی وجودش جدا کرد (Mack 2014, 61).

روزننتسویگ کلیت فلسفه ایدئالیسم را نوعی شبه‌الهیات می‌بیند که در آن هستی جسمانی انسان حذف و انسان خداگونه می‌شود، سپس هر وعده‌ای که تحقق آن پیش‌تر از قلمرو فرابود انتظار می‌رفت، اکنون به توانایی‌های انسان در قلمرو درون‌بود سپرده می‌شود. در فلسفه کانت، ذهن خودآئین انسان با حذف هر نوع جسمانیت و بنابراین نقص احتمالی، ساخت بهستی زمینی را ممکن نشان می‌دهد. در فلسفه هگل نیز میان شناخت و باور ارتباط درونی برقرار می‌شود، به طوری که آنچه وحی وعده داده به وسیله فلسفه تحقق پیدا می‌کند (Mack 2014, 57-60).

وحی که در تعریف یهودیت ارتباط فرابود و درون‌بود است، در ایدئالیسم خاموش می‌شود، چون صدای دیگری ناشناختنی است. وحی در اندیشه روزننتسویگ جهانی را که در آن رخ می‌دهد از انسان نمی‌گیرد، برعکس، انسان را به فهمی از معنویت نهفته در فعالیت‌های این جهانی نزدیک می‌کند. یهودی با عمل به وحی و گردن نهادن به شریعت پیوسته در واقعیت ملکوت خدا زندگی می‌کند. روزننتسویگ تأکید دارد که شریعت آن گونه که کانت توصیف می‌کند یوغ بردگی این جهان نیست، برعکس به هستی جسمانی اعتباری معنوی می‌بخشد (Rosenzweig 2005, 457). از این رو روزننتسویگ از این ایده دفاع می‌کند که در یهودیت نه این جهان و نه دیگری جهان به هم فروکاسته نمی‌شوند و همین مانع شکل‌گیری تمایلات تمامیت‌خواهانه می‌شود (Mack 2014, 65). اندیشه یهودی با یادآوری ناکامل بودن جهان از یک سو مانع تمامیت‌خواهی و تن دادن به تصور یک اوتوپای سکولار می‌شود، و از سوی دیگر با ایده حرکت به سمت جهان رستگاری به یاری جهان می‌آید. اما فلسفه ایدئالیسم آلمانی با جدا کردن «ذات مسیحی» از مبانی یهودی‌اش آن را از دغدغه ناکامل بودن آزاد کرد (Mack 2014, 76).

ما اینجا قصد نداریم گرایش فیلسوفان یهودی به موعودباوری را در دو شخصیت، کوهن و روزننتسویگ، خلاصه کنیم و آن را واحد و یکپارچه نشان دهیم. تفاوت‌ها و اختلافاتی وجود دارند که می‌توان بر اساس آنها بهره‌مندی این فیلسوفان از موعودباوری یهودی را دسته‌بندی کرد یا از طیفی گسترده از نظرات سخن گفت. اما ویژگی مشترک آنها، که اختلافشان با رویکرد الهیات مسیحی نیز محسوب می‌شود، در این است که در یهودیت تاریخ صحنه عمل به پیمان‌ها و تحقق اهداف موعودباورانه است. این تاریخ بستر انتظاری منفعلانه برای رخدادی نیست که اسباب خروج انسان از تاریخ را فراهم می‌کند. تاریخ

فرصتی است برای این که جهان از آن گونه که هست به آن گونه که باید باشد رهنمون شود. در فاصله زمانی تا فرجام این تاریخ، ایمان به فرابود به ایمان به قوانینی طبیعی و سلسله ضرورت‌های تاریخی به سوی هدفی اوتوپایی بدل نمی‌شود (Bielik-Robson 2018, 152)، برعکس، ایمان به ایدئال‌ها تاریخ را در مسیری به سوی آزادی از ضرورت طبیعی راهنمایی می‌کند. همین انتظار فعالانه و تلاش برای حرکت در خلاف جهت طبیعت و به سمت ایدئال‌هاست که به تاریخ معنا و جهت می‌دهد. در این دیدگاه تاریخ روندی رو به پیشرفت نیست، بلکه آمیزه‌ای از شکست‌ها، بیداری‌ها و رنج‌هاست. در تفسیر فیلسوفان یهودی از موعودباوری، علاوه بر این که فضایی ایجاد می‌شود برای تحمل خواسته‌های این جهانی انسان، انسان قدرت مطالبه کردن از خدا، سرپیچی از دستوراتش یا توانایی ساختن و اصلاح جهان بهتری را نیز دارد، زیرا انسان به جایگاه مخلوق برگزیده ارتقا پیدا کرده است (Bielik-Robson 2014, 71).

۵. نتیجه‌گیری

در هر دو تعریف از سکولاریزاسیون، موعودباوری ایده‌ای تماماً آن‌جهانی تصور شده است. انتظار کوتاه‌مدت فرد را از بند توجه به مصالح تاریخی مردم زمانه‌اش آزاد و نجات فردی در فراتاریخ را به مهم‌ترین دلمشغولی بدل می‌کند. با به تأخیر افتادن ظهور مجدد، به باور لوویت و اشمیت، ایده‌ها و معانی که تماماً به آن جهان تعلق داشت به قلمرو درون‌بود وارد شد و به صورت‌های سکولار درآمد. بلومنبرگ اما این تحول را با فرایند جایگزینی توضیح می‌دهد، یعنی با به درازا کشیدن انتظار به ناچار ایده‌های سکولار جایگزین مضامین دینی شدند، در حالی که در سنتی مانند یهودیت موعودباوری از علاقه به تقدیر همین جهان آغاز می‌شود. همچنین، از آنجا که منجی هنوز نیامده موعودباوری ناظر به آینده است، نه متوجه رخدادی در گذشته که پس از آن تاریخ زمینی به کمال رسیده باشد. تدارک برای آمدن ماشیح نیز مسئولیتی است که بر دوش انسان گذاشته شده و با عمل به فرامینی در همین جهان محقق می‌شود. تاریخ رستگاری همین تاریخی است که انسان با عملش می‌سازد.

لوویت ادعا می‌کند که جنبش‌های ترقی‌خواهانه مدرن تلاش برای آوردن ایدئال‌های دینی و استعلاایی به زمین و خلق اوتوپایی زمینی در مرحله فرجامین تاریخ است. یعنی عصر مدرن آنچه را تماماً به آسمان تعلق داشته به زمین آورده و درون‌بود کرده است. بر اساس نظریه گسست نیز ایمان به انسان برای ساختن تدریجی یک اوتوپیا هیچ نوع

ارتباطی با باورهای آن جهانی دین ندارد. اما بر خلاف این دو نظریه، فیلسوفان یهودی از تفکر تحول خواهانه مدرنی می گویند که نیروی انتقادی و امید سازنده اش را از ایده های دینی می گیرد. آنچه در این دیدگاه از میراث دینی مورد نظر است نقش ایدئال ساز آن است. ایدئال ها در قلمرو فرابود قرار دارند و انسان این قابلیت را دارد که پیام های هنجارین را درک کند و به آنچه هنوز هستی ندارد بیندیشد، و از سوی دیگر می تواند در واقعیت کنونی تغییر ایجاد کند. به همین معنا، انسان محل تقاطع فرابود و درون بود است و از این رو نقش فعالانه یکتایی در تحقق وعده های موعودباورانه دارد. به عبارتی دین به تنها موجودی که قابلیت رؤیایپردازی و اندیشه درباره آینده دارد دورنمایی ایدئال می دهد، برای حرکت به سوی جهان آن گونه که باید باشد. این حرکت هیچ گاه متوقف نمی شود، چرا که رؤیای جامعه کمال یافته همواره امکانات جدیدی را آشکار می کند.

در مجموع می توان گفت موضع یهودی مدرن در قبال مدرنیته، هم شامل استقبال از جنبه های رهایی بخش آن می شود و هم هراس از ادغام و فروبلعیده شدن به وسیله تمایلات تمامیت خواهانه آن. اما این نگرانی موجب ضدیت دینی با مدرنیته یا صرف نظر کردن از دستاوردهای آن و بازگشت به عقب یا نامشروع دانستن عصر مدرن نیست. در این رویکرد مدرنیته مرگ الوهیت و افتادن در ورطه سکولاریزاسیون نیست، بلکه تکرار امیدبخش روایت خروج و داستان رهایی و خودسازی انسان با کمک خداست و فرصتی است برای احیای اهداف موعودباورانه. در معنایی که شرح آن رفت، فیلسوفان یهودی از امید موعودباورانه ای می گویند که انسان را در حرکت به سوی فرابود و در پیوند با آن نگه می دارد و با تکیه بر همین مفهوم میراث دینی یهود تلاش می کنند در مسیر رهایی بخشی که روشنگری آغاز کرده باقی بمانند. فیلسوفان یهودی مدرنیته را در ضدیت با سنت دینی و در چارچوب گفتمان سکولار و دینی نمی بینند، چون از دیدگاه آنان مدرنیته پروژه ای تا ابد ناتمام برای تحقق وعده های موعودباورانه است.

کتاب نامه

- الیاده، میرچا. ۱۳۶۵. *اسطوره بازگشت جاودانه: مقدمه ای بر فلسفه ای از تاریخ*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تبریز: نشر نیما
- شوارتزشیلد، استیون. ۱۳۸۷. «رویکرد اخلاقی به موعودباوری در آئین یهود». ترجمه مرتضی کریمی. *مشرق موعود ۸*.
- لوویت، کارل. ۱۳۹۶. *معنا در تاریخ*. ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کرول، جو پل. ۱۳۹۹. *پایان الهی یا بشری تاریخ*. ترجمه زانبار ابراهیمی. تهران: پگاه روزگار نو.
گیلسپی، مایکل آلن. ۱۳۹۸. *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*. ترجمه زانبار ابراهیمی. تهران: پگاه روزگار نو.

وتس، فرانتس یوزف. ۱۳۹۳. *درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ*. ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری. تهران: نشر چشمه.

Bielik–Robson, Agata. 2013. "Modernity: The Jewish perspective." *New Blackfriars* 94(1050): 188–207

Bielik–Robson, Agata. 2014. *Jewish cryptotheologies of late modernity: Philosophical marranos*. Routledge

Bielik–Robson, Agata. 2018. "The Messiah and the great architect: On the difference between the messianic and the utopian." *Utopian Studies* 29(2): 133–158.

Bienenstock, Myriam. 2012. "Hermann Cohen on the concept of history: An invention of prophetism?." *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 20(1): 55.

Blumenberg, Hans. 1999. *The legitimacy of the modern age*. Cambridge: MIT press.

Fiorato, Pierfrancesco. 2005. "Notes on future and history in Hermann Cohen's anti-eschatological messianism." In *Hermann Cohen's critical idealism*, pp. 133–160. Dordrecht: Springer.

Hartman, Louis F. 2007. "Eschatology". In *Encyclopaedia Judaica*. Edited by Fred Skolnik. New York: Thomson.

Mack, Michael. 2014. "Franz Rosenzweig's and Emmanuel Levinas's critique of German idealism's pseudotheology." *The Journal of religion* 83(1): 56–78.

Namli, Elena. 2014. "Jewish rationalism, ethics, and revolution: Hermann Cohen in Nevel." In *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, pp. 127–144. Brill Rodopi.

Poma, Andrea. 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Translated by John Denton. Albany: State University of New York Press.

- Rosenzweig, Franz. 2005. *The star of redemption*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Schmitt, Carl. 2005. *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 2008. *Political theology II: The myth of the closure of any political theology*. Translated by M. Hoelzl and G. Ward. Cambridge: Polity.
- Schwarzschild, Steven S. 2007. "Justice." In *Encyclopaedia Judaica*. Edited by Fred Skolnik. New York: Thomson
- Svenungsson, Jayne. 2014. "A secular utopia: Remarks on the Löwith-Blumenberg debate." In *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, pp. 65-78. Brill Rodopi.
- Wallace, Robert M. 1981. "Progress, secularization and modernity: the Löwith-Blumenberg debate." *New German Critique* 22: 63-79.

یادداشت‌ها

1. Joachim of Fiore
2. eschatological
3. utopia
4. Carl Schmitt
5. Karl Löwith
6. Hans Blumenberg
7. The Legitimacy of the Modern Age
8. worldly
9. Exodus
10. Namli, Elena, Jayne Svenungsson, and Alana M. Vincent, (eds.). *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*. Vol. 274. Rodopi, 2014.
11. messianism
12. Franz Rosenzweig
13. Hermann Cohen
14. Secularization of Eschatology
15. Political Theology
16. sovereignty

17. immanent
18. transcendence
19. pantheism
20. Caesar Augustus
21. immediate expectation
22. doctrine of the last things
23. Meaning in History
24. idea of progress
25. Secularization by Eschatology
26. self-assertion
27. worldliness
28. unworldliness
29. extrawordly
30. Parousia
31. reoccupation
32. Yom YHWH
33. The remnant
34. Religion der Vernunft
35. Prophetic messianism
36. prophecy
37. Franz Rosenzweig
38. The Star of Redemption

۳۹. مزامیر ۸: ۲.

40. utopianist
41. ideal goal