

سیدحسین شهرستانی

سوره اندیشه، شماره ۵۸-۵۹ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۱)، صص ۲۲۲-۲۲۵.

اشاره

«مدعای ما آن است که هستی انسانی در مقیاس فردی و اجتماعی و تاریخی، نهایتاً در پرتو نسبت و رابطه‌ای که میان او و "خداوند" برقرار می‌گردد، رقم می‌خورد. بر وفق چنین بینشی، صحنه تاریخ، صحنه ظهور و منازعه "ادیان" خواهد بود.»

این نکته‌ای است که نگارنده یادداشتِ ذیل_ که در پایان‌نامه خود به موضوع «نسبت نظری و تاریخی میان یهودیت و تجدد» پرداخته است_ ضمن اشاره به آن در تلاش است تا رابطه تجدد و به‌ویژه عقل ابزاری و روحیه تسخیرگرایانه انسان در مواجهه با طبیعت را با آموزه‌های الهیات یهود، روشن و شفاف سازد. اجمالی که باید بسیار بیش از این درباره‌اش اندیشید و گفت و نوشت.

1 نظریه‌های گوناگونی پیدایی و بسط

«تجدد» را توضیح داده‌اند که می‌توان آن‌ها را با توجه به نسبتی که میان دوران «مدرن» و ماقبل آن یعنی عصر «سنت» قائل‌اند به دو دسته تقسیم کرد:

■ اول، نظریه‌هایی که چیزی به نام دوران

مدرن در گسست از عصر سنت نمی‌شناسند و برای تجدد اصالت و بداعتی قائل نیستند.

■ دوم، نظریه‌هایی که «تجدد» را به‌عنوان

دوران تاریخی متمایز از دیگر دوران‌ها به

رسمیت می‌شناسند.

دسته دوم، خود به دو بخش تقسیم می‌گردد:

■ نظریه‌هایی که تجدد را در انقطاع محض از

سنت شناخته و آن را به نبوغ و بداعت

متفکران و نوابغ بزرگ منتصب می‌کنند.

برداشت متعارف «روشنگری» و «تجدد

کلاسیک» از خود چنین است.

■ و نظریه‌هایی که برای تجدد رد پای در

تاریخ و فرهنگ گذشته می‌یابند و در پس

بن‌مایه‌های اصلی آن، صورتی از نمودهای

تاریخی و معرفتی غیر مدرن را می‌بینند. در

این دسته اخیر نظریه‌هایی هستند که مشخصاً

تجدد را صورتی سکولار از افق معرفت و نظم

دینی می‌شمارند.

آنچه در پی می‌آید کوشش نظری برای ارائه‌ی

درکی نوین از تجدد است که بنیان‌های آن را

در الهیات و اخلاق «یهودی» جست‌وجو

می‌کند. نظریه‌ای که هر چند دعوی جایگزینی

تبیین‌های هم‌عرض را ندارد، لیکن پاسخی

کاملاً متفاوت به مسأله ارائه می‌دهد.

2 پرسش از پیدایی تجدد یا هر عصر و تمدن دیگر با پرسش از این که «بنیان تحول تاریخی چیست» و تسلسل عوامل تاریخی در تحلیل نهایی به کدام پایهٔ اساسی ختم می‌شوند، مرتبط است. مثلاً اگر مانند «مارکس»، «اقتصاد» را «زیربنا»ی جامعه و تاریخ دانستیم، طبعاً «سرمایه‌داری» را سرحلقهٔ اول و اصلی تجدد می‌شناسیم و اگر چون «کنت» و بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان روشنگری، «معرفت» را عامل پویایی تاریخ شمردیم، «علم تجربی» بنیاد کانونی تجدد خواهد بود.

3 مدعای ما آن است که هستی انسانی در مقیاس فردی و اجتماعی و تاریخی، نهایتاً در پرتو نسبت و رابطه‌ای که میان او و «خداوند» برقرار می‌گردد، رقم می‌خورد. این نسبت اولاً مولود جلوه و ظهور خداوند بر انسان، جامعه و تاریخ است، و ثانیاً محصول واکنش و پاسخ انسان، جامعه و تاریخ به آن؛ و این دو نسبت دائماً در رفت و برگشت اند. بر وفق چنین بینشی، صحنه تاریخ، صحنه ظهور و منازعه «ادیان» خواهد بود. «دین»ها (و نه «دانش»ها یا «فلسفه»ها یا «ساختارهای اقتصادی» یا «نژادها» یا «گونه‌های نظم اجتماعی» یا...) نبض حرکت تاریخ را در دست دارند.

4 هر دین، به اعتباری، به دو بخش عمده

تقسیم می‌شود: اول باورها، غایات و اعتقادات که «الهیات» آن دین را شکل می‌دهد؛ دوم مناسک و احکام که همان «شریعت» است؛ می‌توان از بخش سوم نیز سخن گفت:

«اخلاق» عملی، که در نتیجه ایمان به عقاید و عمل به شرایع در دین‌داران ایجاد می‌گردد.

الهیات، «معرفت» و «ایمان» انسان را صورت می‌بخشد؛ شریعت، «عمل» ظاهری را و

اخلاق، «ملکات» نفسانی را. در این میان

«الهیات» بر شریعت و اخلاق تقدم دارد؛ چرا که ایمان و معرفت بر ملکات و اعمال مقدم

است.

5] بر مبنای مقدمات مذکور، سرنخ جهش

تمدنی در عصر جدید را باید در تغییر نسبت وجودی میان انسان و جامعهٔ اروپای مسیحی با ذات الوهی جست‌وجو کرد. این تغییر نسبت، البته خود را پیش از همه و در کامل‌ترین صورت در ساحتِ «دین» و هویت دینی آشکار می‌سازد و چنان‌چه توضیح داده شد، «الهیات» قلب دین و حیات دینی است. پس با این مقدمات، مسأله شکل جدیدی به خود می‌گیرد: چه تحول الهیاتی سرسلسلهٔ تطورات تجدد شد؟ در طلوعهٔ ظهور عصر جدید، خداوند با کدام سیما و چه جلوه‌ای بر انسان ظهور یافت و در مقابل، انسان در پیشگاه او چه مواجهه‌ای پیدا کرد؟ و سؤال آخر پرسش از سابقهٔ این نسبت میان انسان و خداوند است: این درک الهیاتی نوظهور در کدام سنت دینی ریشه دارد و پیش از انسان مدرن، اقتضائات عملی و نظری این گونه مواجههٔ انسان با خدا در کجا به فعلیت رسیده بود؟

6 پاسخ مختار ما به این سؤال چنین است:

«الهیات» و پیرو آن، «شریعت» و در نهایت «اخلاق یهودی» پیش شرط و زادگاه تاریخی انسان مدرن و عصر جدید است. در این نوشتار کوشش می‌کنیم تا به اختصار نشان دهیم چگونه الهیات یهودی دست‌اندرکار خلق انسان جدید و منحصر به فردی شد که با «انسان مدرن» خویشاوند است. طبعاً در این مجال از ذکر برخی مقدمات ضروری و بخشی از بدنه اصلی بحث صرف نظر می‌کنیم و تنها به بعضی از ویژگی‌های عمده مشترک میان یهودیت و تجدد می‌پردازیم.

اما بعد:

انقلاب تجدد را، به اعتباری، می‌توان به جایگزینی «عقل ابزاری» با «عقل قدسی» و «عقل کلی» تعبیر کرد. تحول از عقل قدسی و کلی به عقل ابزاری، در تحلیل نهایی، تحول در «غایت» و مقصودی است که جهت‌گیری و ماهیت علم و عمل انسان را معین می‌سازد. غایت علم و عمل انسانی در اکثر بینش‌های دینی و سنتی پیش از جهان مدرن، به تعبیری، ادغام در نظم هستی یا هماهنگی با سنت‌های تکوینی و تشریعی خداوند _ به‌عنوان هستی مطلقِ هستی‌بخش_ و یا حضور در میدان بسط و ظهور فیض و اراده الهی در طبیعت و تاریخ بود.

خداوند، آن رحمت واسعه و حکمت سرشار شناخته می‌شد که سراسر مراتب وجود در محضر او به ستایش او قیام کرده‌اند و انسان در میان این همه، به خاطر مقام خلافت الهی، واجد منزلتی والا است که در عین حال، بارِ «تکلیف» و مسؤولیت او را در پیشگاه خداوند و در برابر هستی سنگین‌تر می‌کند.

در نقطهٔ مقابل، «عقل ابزاری»، در بنیان غایت دیگری را برای نظر و عمل انسان ترسیم می‌کند که حاکی از برقراری نسبتی جدید میان آدم و عالم است. این غایت جدید، همان «سلطهٔ بر طبیعت» و تعرض به اشیا در مسیر تحقق ارادهٔ خودبنیان نفس انسانی است. این‌جا دیگر سخن از مسؤولیت و «تکلیف» انسان در حفظ نظم هستی و نمایش جمال و جلال الهی نیست؛ بلکه سخن از «حق» ذاتی و اصیل او در کامجویی از طبیعت و تمتع از حیات و شکوفایی میل خویشتن است.

در نسبت با این غایت جدید، انسان مآلاً با اشیا رابطه‌ای ابزاری برقرار می‌کند که در آن اشیا تنها در پرتو اغراض و مقاصد دنیوی انسان، معنی می‌یابند و دیده می‌شوند. در مسیر برقراری این رابطهٔ جدید، البته هستی باید چهرهٔ جدیدی پیدا کند: ماده‌ای بی‌صورت و کالبدی بی‌روح و منفعل در برابر تسخیر و مداخلهٔ انسان.

در این راستا:

1- ربوبیت خداوند که فعل مهارناپذیر او را در ظرف تاریخ به ظهور می‌رساند، نفی و منحل می‌گردد. او همان قانون طبیعت است (اسپینوزا) یا دست کم همان «ساعت‌ساز» ازلی که در آغاز طبیعت را آفرید و دست از کار کشید (نیوتن).

2- مراتب روحانی هستی که از دست‌رس تصرف ابزاری انسان خارج اند، انکار یا معلق می‌شوند.

3- «طبیعت» و «تاریخ» دنیوی نیز از همه عناصر واجد «حرمت» و «قدسیت» تهی می‌گردد. طبیعت، نه مجلای ظهور صفات خدا، که توده‌ای از مواد یا «کمیت»های بی‌روح و بی‌جوهر و نیروهای کور اما قابل مهار است. نظم کیهان، نه انعکاسی از نظم عوالم علوی، که چینشی تصادفی یا مبتنی بر قوانین صوری ریاضی است. طبیعت، بی‌روح و تاریخ، بی‌معنی است. این انسان و ذهن خودبنیان اوست که باید هستی بی‌صورت را صورت بخشد و برای تاریخ معنا و مقصدی معین سازد. بدین‌سان، اراده و ذهن انسان جایگزین اراده الهی در ربوبیت طبیعت و تاریخ خواهد شد.

انسان که خلیفه و «جانشین» خدا بود، اینک مدعی «جایگزینی» اوست و در این جایگزینی بر آن است تا نسبت خداوند و هستی را در نسبت میان ذهن خود و عینیت اشیا بازسازی کند.

دوآلیسم دکارتی «ذهن» و «عین»، آیا یادآور شکاف و فاصلهٔ ابدی میان «خدا» و «خلق» نیست؟ (بعداً بیان می‌داریم که این رابطه دقیقاً با رابطهٔ خدای یهود_یهوه_ با هستی منطبق است).

و آیا معرفت‌شناسی ایده‌آلیستی «کانت» (و به تبع، هگل)، نسبتِ علم انسان و عینیت اشیا را به‌نحو خارق‌العاده‌ای مشابه نسبت «علم فعلی» و «متبوع» خدا و مخلوقاتش ترسیم نمی‌کند؟ (در الهیات کلاسیک، علم خدا تابع اشیا نیست، بلکه اشیا تابع علم اویند. چه، سبب تحقق آن‌ها همان عنایت و علم خدا به ایشان است. بدین روی، علم حق را علم «متبوع» یا «فعلی» می‌گویند که در مقابل علم «تابع» و «انفعالی» انسان قرار دارد).

و «مطلق» هگل، جز صورت سکولاریستی و انسان‌انگار خدا است؟

اما بنیان هستی‌شناسانه عقل ابزاری رابطه‌ای بیرونی و بیگانه و ابزاری با جهان طبیعی و جهان انسانی است که به وضوح در «علم» و «تکنولوژی» جدید از سویی و «سیاست» و «سرمایه‌داری» مدرن از سوی دیگر تجلی می‌یابد. پیش‌شرط قطعی تکوین و بسط این عقلانیت، زدودن هر عنصر عاطفی، عرفانی و اخلاقی است که می‌تواند مانع حاکمیت سلطهٔ منطقی، صوری و خشک عقل ابزاری باشد.

این «اخلاق‌ستیزی» و «منطق‌گرایی»، هم «موضوع» تصرف_جهان طبیعی و انسانی_ را برای تصرف آماده می‌کند و هم «فاعل» تصرف_ذهن و ارادهٔ انسان_ را مهبای مواجهه‌ای ابزاری و فاقد هر نوع همدلی، عاطفه و اخلاق می‌سازد. محصول این فرایند در جهان انسانی، همان «انسان سرمایه‌سالار» و «فردگرا»یی است که جز به منفعت خود نمی‌اندیشد. همان انسان «هابزی» که تعاملات اجتماعی‌اش نیز تابع «قرارداد»ی منطقی و سودآور تنظیم می‌شود. همان انسان «گزل‌شافتی» که رابطهٔ صوری و غیر شخصی را جایگزین رابطهٔ جوهری و شخصی و عاطفی می‌کند. انسانی که همه «چیز» را «مبادله» می‌کند و هر «چیز» را با ارزش نسبی آن در مبادله می‌شناسد.

طبیعت رازآمیز و پرتراوت دیروز، اینک منبع
سرشار انرژی‌های بالقوه‌ای است که باید در
خدمت او به فعلیت درآمده، ذخیره و کنترل
شوند. این بینش ابزاری، جهان انسانی را هم از
طراوت و حیات درونی‌اش محروم کرده و آن را
به میدان عمل نیروهای کور و مهارپذیر تقلیل
می‌دهد. «سائق»های غریزی به جای «اخلاق»
و «عقل عملی» و «عواطف انسانی» و «غایات
دینی»، بنیان نظم اجتماعی فرض می‌شوند.
این سائق‌های غریزی همان نیروهای طبیعی و
بی‌روح اند که جهان انسانی را مهیای مهار و
کنترل عقلانی می‌سازند و با این رسالت،
«علوم انسانی» به میدان می‌آیند. این علوم در
کار مشابه‌سازی جهان انسانی با طبیعت اند
_ آن‌هم طبیعتی که پیش‌تر، از حرمت و تقدس
و معنا تهی گردیده_ تا به لطف این مشابه‌سازی،
همان نسبت ابزاری‌ای که طبیعت را مقهور
آدمی کرد، با جهان انسانی برقرار شود و این
دنیای پیچیده و رنگارنگ و ناآرام را، رام، مطیع
و کنترل‌پذیر سازد.

آیا دغدغه «آگوست کنت» واضع

«جامعه‌شناسی» جز این بود؟ و «مارکس»؛

زمانی که هدف «تغییر» جهان را به جای

«تفسیر» آن برای خود برگزید؟

این هدف، همان هدف کلان «بیکن» برای علم

و «ماکیاولی» برای سیاست بود.

انسان «فاوستی» که روح خود را به بهای علم،

به شیطان می‌فروشد؛ همان انسانی است که در

پای نظم منطقی و عقلانیت صوری ذهن

خویش، طراوت و عطوفت و روحانیت خود و

هستی را قربانی می‌کند تا عقل ابزاری مبتنی

بر مواجهه‌ای بیرونی و استیلاجویانه تکوین یابد.

مدعای ما این است که چنین انسانی در گهواره

الهیات، شریعت و اخلاق یهودی مراحل رشد و

بلوغ خود را سپری کرده و در طلوع عصر

جدید پا به میدان عمل می‌گذارد. به اختصار

این مطلب را شرح می‌کنیم:

♦ خداشناسی یهودی که در کانون «الهیات» آن قرار دارد کلید ماجراست. «یهوه» خدای یهود، اولاً و بالذات خدای «سلطه» و غلبه و «قدرت» است. خدایی که بیشتر به شکوه و «جلال» اش آشکار می‌گردد تا «رحمت» و رافتش یا «حکمت» و علمش. در تعیین‌کننده‌ترین لحظه تاریخ برای یهودیان، در صحرای سینا خداوند بر ایشان ظاهر می‌شود و این ظهور آن‌چنان که یهودیان دریافتند و منتقل کردند، همه هویت و تقدیر آن‌ها را رقم می‌زند. تورات این لحظه را چنین توصیف می‌کند:

«و جمیع قوم رعدها و زبانه‌های آتش و صدای کرّنا و کوه را که پر از دود بود دیدند، و چون قوم، این را بدیدند بلرزیدند، و از دور بایستادند. و به موسی گفتند: "تو به ما سخن بگو و خواهیم شنید، اما خدا به ما نگوید، مبادا بمیریم." موسی به قوم گفت: "مترسید زیرا خدا برای امتحان شما آمده است، تا ترس او پیش روی شما باشد و گناه نکنید." « (خروج، 20: 18 و 19).

بدین‌روی رابطه خدا با انسان اولاً با «قدرت» و «جلال» او و نه «رحمت» و «حکمت» او، و نسبت انسان با خدا با «ترس» او و نه «شوق» و «محبت» او تعریف می‌شود.

♦ در بینش یهودی، تنزیه خدا، تنزیه معنوی او که با حضور همه‌جایی‌اش جمع شود نیست؛ بلکه تنزیهی آلوده به تجسیم است: خدا چون «پادشاهی» بیرون و جدا از اشیا و مخلوقات است. پس تنزیه او به‌منزله وجود فاصله‌ای پُرناشدنی و بیگانگی یا دوگانگی خدا و هستی است.

♦ خداوند، قوم «اسرائیل» را برای خود برگزیده و به آن‌ها منزلتی ممتاز نسبت به سایر آدمیان اعطا کرد؛ چنان‌چه پیش‌تر خود «آدم» را از بین موجودات برگزید و «به صورت خود آفرید» (پیدایش، 27: 1). بدین‌سان، موجودات در تسخیر آدم اند و آدمیان مسخر «اسرائیل»؛ پس این تسخیر که به‌مثابه صورتی از قدرت قاهره خداوند است، مستلزم دو «امتیاز

هستی‌شناختی» است: «امتیاز نخستین» آدمی از اشیا و «امتیاز مضاعف» اسرائیلی از آدمیان.

♦ «شریعت» یهود (هلاخا) در نسبت با الهیات یهودی خصلتی ویژه دارد. «سومبارت» به دقت نشان می‌دهد که شریعت خشک و صوری و مطلقاً غیر عرفانی یهودی و تلمودی، چگونه توانست یهودیان را مهبای ایجاد اخلاق و روحیه سرمایه‌داری کند: انسان‌هایی واجد «خرد مصنوع» یا همان «عقل ابزاری». «وبر» مشابه استدلال‌های سومبارت را درباره «پروتستانتیسم ریاضت‌کشانه» مطرح می‌سازد. فرصت بحث در این باب نیست که پروتستانتیسم تا چه اندازه متأثر از «عهد عتیق» و روحیه یهودی است؛ امری که وبر خود بدان معترف است.

♦ در چهارچوب الهیات و شریعت یهودی،

اخلاق عملی یهودیان ویژگی‌های ممتازی می‌یابد: یهودی نسبت خود با دیگران_اشیا و آدمیان_ را با الگوی نسبت میان خدا و هستی منطبق می‌کند. (چرا که او به صورت خدا آفریده شده و همچون خدای «قدوس»، «مقدس» است). نیرویی بیگانه و برتر که باید «قدرت» و سلطه خود را بر دیگران ظاهر کند و آن‌ها را بی‌آن‌که تمایلی در میان باشد، چون ابزاری در جهت اراده خود مستحیل سازد. چنان‌چه جهان ابزار و آلت بسط اراده خداست (نه مجلا و مرآت جمال و رحمتش)، شریعت تلمودی نیز او را مهبای برقراری نسبتی بی‌روح و رابطه‌ای خشک و قانونی با آدمیان کرده و در عین حال حرمت و قداست حیات و هستی دیگران را زیر پا گذاشته است. غیر یهودیان چون حیوانات اند و نجات جان‌شان، جز در گرو دریافت مزد ممنوع است. بیگانگان در حکم همان جهان طبیعی اند که در «سفر پیدایش» قلمرو تسخیر و سلطه انسان قرار گرفت.

نکته مهم آن است که این انقیاد باید از مسیر «ترس» یا «جهل» آنها حاصل شود. چرا که یهودیت، دینی «قومی» و «غیر تبشیری» است و دایره نفوذ خود را نمی‌تواند با «تبلیغ» دین و «دعوت» دیگران بدان گسترش دهد؛ بلکه باید به نحوی از برون، دیگران را «تسخیر» کرده و بر آنها سلطه و «نفوذ» پیدا کند. و این دقیقاً همان طرح علوم طبیعی و انسانی مدرن در رویارویی با طبیعت و انسان است: مواجهه ابزاری و تسخیر تکنیکی.

این مواجهه در مورد یهودیان البته تنها امری بالقوه نبود و در صورت‌های مختلف به فعلیت رسید: آنها به عوض ابزارهای آشکار قدرت عینی و معنوی، به ابزارهای نفوذ و سلطه پنهان مجهز شدند؛ «ثروت» و سرمایه‌داری که شهرت یهودیان در آن فراگیر است؛ «بدعت‌گذاری» و «تحریف» در دیگر مذاهب که هنر منحصر به فرد آنها در تاریخ است؛ و در نهایت «سحر» و «جادو»، آن‌هم با خصایصی منظم و منطقی و غیر اساطیری که خصوصاً عرفان یهودی (قبالا) را با دیگر فرق عرفانی متمایز می‌کند.

♦ و اما: ماهیت دنیاگرایانه یهودیت_ که درست در نقطهٔ مقابل مسیحیت رهبانی و آخرت‌گرا است_ چه بسا بستر ساز خصلت «سکولاریتی» تجدد باشد. خصلتی که در کنار و در بطن «عقلانیت ابزاری»، جزء مقومات تجدد محسوب می‌شود. تفصیل این مطلب در گنجایش این مقال نیست.

مؤخره:

- منظور از یهودیت، نه دین الهی موسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) و کلیمیان راستین، که آن یهودیت تاریخی دست‌خوش تحریف است.
- این دیدگاه، منکر سهم و قدر «یونان» در تجدد در قیاس با «یهودیت» نیست. در باب نسبت «آتن» و «اورشلیم»، یا «زئوس» و «یهوه»، و ربط آن‌ها در تکوین تجدد تأملاتی ابتدائی وجود دارد که *إن شاء الله* به کمال رسد.
- آنچه بیان شد مستظهر به استشهادات فراوان قرآنی است که خصائل یهود را چنان بیان می‌کند که گویی خصائل انسان تجددی است. گویی خداوند بر ما منت نهاده و بدین‌سان با ما ساکنان این واپسین عصر غربت، از عصیان تمامیت‌یافتهٔ تجدد و خصایص آن سخن می‌گوید.
- این طرح نظری مدیون ارشادات نظری استاد بزرگوارمان دکتر کچویان است و ضمناً امانت‌دار بینش‌های هایدگر، وبر، سومبارت، متفکران نظریهٔ انتقادی، سنت‌گرایان، مرحوم فردید و دکتر دآوری.
- این طرح نظری محتاج نقد و ارزیابی است؛ و اگر سخن حقی در اوست، شایان ترویج و تعمیق. در این مسیر آن‌که پروای حقیقت و درد دین دارد را خاضعانه به نقد و تحلیل فرا می‌خوانم.