

A Critique of the Book "Theological Roots of Modernity" from Theological Roots to Secular Fruits

Fatimah Bahjat *

Ali Asghar Islamic tanha **

Abstract

The purpose of this article is to critically review and evaluate the book *"Theological Roots of Modernity"* written by Alan Gillespie. The work is one of the successful socio-theological texts. The author develops his idea in the book with an optimistic stance towards modernity. His main concern is to prove the role of theology in the formation of modernity. A claim that has no place in the narrative of the Age of Enlightenment. Gillespie believes that not only is the antithesis to religion not the basis of modernity, but modernity has a religious origin and emerged in a theological dialogue; it is not a new issue. The conflict over the issue of the will of God and man, and the combination of the duality of determinism and free will, shape subsequent philosophical conflicts in every era. From the nominalist revolution to Petrarch's invention of individuality, the subsequent insoluble contradictions between Erasmus and Luther over the consequential problem of the contradiction between the will of God and the will of man provided the ground for Descartes to establish the semantics of subjectivity that has formed the basis of modernity and the present West. Gillespie analyzes modern evil as the transfer of divine attributes to man or the secularization of these attributes. Thus, he speaks of the disappearance of secularization and attributes the responsibility for the disasters

*PhD Candidate, Department of Sociology, Seminary and University Research Institute, Qom, Iran
(Corresponding Author), f.bahjat@rihu.ac.ir

** Assistant Professor, Faculty Member, Department of Cultural Studies and Communication, Baqerul Ulum
University, Qom, Iran, Islamitanha12@gmail.com

Date received: 08/12/2024, Date of acceptance: 22/04/2025



of world wars and other modern evils to the secularization of divine attributes and their transfer to man and social forces.

Keywords: Theology, Modernity, Determinism, Will, Nominalist, Subjectivity, Secularization.

Extended Abstract

The purpose of this article is to critically review and evaluate the book “Theological Roots of Modernity” by Alan Gillespie. This book is one of the successful socio-theological texts. The author develops his idea in the book with an optimistic stance towards modernity. His main concern is to prove the role of theology in the formation of modernity. This idea has no place in the narrative of the Enlightenment. Gillespie believes that not only is the antithesis to religion not the basis of modernity, but modernity has a religious origin and emerged in a theological dialogue, and is not a new issue. Michael Alan Gillespie bases his opposition to modernity on his opposition to the thesis of secularization; he sees all of modern science as based on the subject of autonomy and self-understanding to the extent that it has transferred the attributes of the infinite God to finite man and has made the divine attributes secular in a hidden way. He calls the concealment of secularization the beginning of all the contradictions and evils that can be revealed by tracing the theological roots of modernity. Gillespie believes that humanists did not deny God; they sought to elevate man from a helpless and forced nominalist being to a creative being, which was itself dependent on the existence of God, in the sense that the path to knowing God passes through man. The conflict over the question of the will of God and man, and the combination of the duality of determinism and free will, shape the fundamental philosophical conflicts in every era. From the nominalist revolution to Petrarch’s invention of individuality, the subsequent insoluble contradictions between Erasmus and Luther over the consequential problem of the contradiction between the will of God and the will of man provided the ground for Descartes to establish the semantics of subjectivity that has formed the basis of modernity and the current West. In Gillespie’s accounts, the debate between Descartes and Hobbes in the *Objections and Replies* to the *Meditations* is reminiscent of the debate between Erasmus and Luther, which was a dispute over free will and divine omnipotence; but between Descartes and Hobbes, the debate is over nature and man, with nature taking the place of God. Descartes considers man a natural divine being, and Hobbes considers man a completely

3 Abstract

natural being. Descartes makes room for human will, and Hobbes rejects human will. Gillespie considers these contradictions to be equally insoluble. He considers the basis of the contradiction between Descartes and Hobbes to be a contradiction in Kant's third dialectical proposition. Kant believes in dialectical arguments in issues such as will, the immortality of the soul, and the existence of God, in the sense that these propositions can neither be rationally proven nor simply rejected. Gillespie does not distinguish between these controversies and contradictions and reduces them to their theological roots. He attempts to analyze modern evil in terms of the transfer of divine attributes to man or the secularization of these attributes, and he attributes the responsibility for the disasters of world wars and other modern evils to the secularization of divine attributes and their transfer to man by social and historical forces. For Descartes and Erasmus, man has free will, and for Hobbes and Luther, the only thing behind the movement of matter is the absolute power of God as the final cause. This is the same issue of the relationship between human will and divine absolute will that was problematic in the very beginning of Christianity and is now resurfacing at the center of modernity. The modern ontological turn from man and God to nature confronts man with the same issue that Hobbes and Descartes' successors in the modern tradition were struggling with. Kant's polemical propositions clearly show this issue. There is a clear distinction between Karl Lewit's and Gillespie's perspectives on modernity. This is because Gillespie's idea is opposed to the anti-Enlightenment thought that criticizes modernity with a negative and pessimistic approach. Gillespie considers modernity, which stems from humanism, to have theological roots and analyzes the historical course of modernity in the context of contradictions and challenges of the debate about human will and agency. He is opposed to the thought that traces the roots of humanism and modernity to ancient Greek culture and pre-Christian works. Alan Gillespie has many aspects in common with Karl Lewit's thought. However, Gillespie never seeks to illegitimate or misrepresent modernity and has an optimistic perspective on modernity due to its theological origins. But Levitt criticizes modern thought with a pessimistic view, since it is secularized in theological concepts, lacking any kind of independent knowledge. The neglect of ancient Greek and pre-Christian ideas in finding the roots of the epistemological nature of modernity is evident in Gillespie's thought. On the other hand, the progressive and advancing understanding of history, with the occurrence of the human tragedies of the twentieth century, has revealed more than ever the evil of reason itself, the foundation of modernity. The existence

of such tragedies brings to mind a contradiction with the idea of the theological roots of modernity and the transfer of the attributes of a benevolent God to man, which remains unanswered in Gillespie's thought. On the other hand, the reduction of modernity to its theological roots plunges modernity into serious difficulties and closes the way to the inclusive world of modern reason. If we consider Judeo-Christian theology as the necessary antecedent to the emergence of modernity, we diminish modernity and confine it to an inherently Western time, and modernity is stripped of its universality. In this case, modernity will be local, not universal, and we must inevitably submit to a refusal to repeat the experience of modernity in contexts and times that lack this theological background.

Bibliography

- Ebrahimi, Zaniar (Summer 2020). "A Look at Gillespie's Theory in Theological Roots of Modernity / The Usurpation Thesis." *Siasat Nameh*, No. 14, pp. 270–272.
- Bostani, Ahmad (Summer 2020). "Michael Gillespie and the Question of Theology and Modernity / Phenomenology of Modernity." *Siasat Nameh*, No. 14, pp. 266–269.
- Joudi, Behnam; Toussali Rakan Abadi, Majid; Abniki, Hassan; Nazari, Ali Ashraf (2020). "Karl Löwith's Idea About Theological Foundations of Historical-Political Thought: Enlightenment within the German Anti-Enlightenment Tradition and Its Critics." *Quarterly Journal of Theoretical Politics Research*, No. 28, Ministry of Science, Grade C, pp. 109–138. <https://civilica.com/doc/170094>
- Johnson, Robert (2008). *Types of Humanism*, trans. Hedayat Alavi Tabar. *Farhang Journal*, No. 65, Spring.
- Gilson, Étienne (1994). *Critique of Western Philosophical Thought*, trans. Ahmad Ahmadi, Vol. 4, Tehran: Hikmat.
- Sanipour, Maryam (1999). *A Critique of Epistemological Foundations of Humanism*. Tehran: Youth Thought Center.
- Sanipour, Maryam (2010). *Modernity and Its Mythical Foundations. Fundamental West Studies*, Year 1, No. 1 ISC, pp. 87–116.
- Copleston, Frederick Charles (2009). *History of Greek and Roman Philosophy*, trans. Gholamreza Avani, Vols. 1 & 4. Tehran: Elmi-Farhangi.
- Kant, Immanuel (1983). *Critique of Pure Reason*, trans. Mir Shamsuddin Adib Soltani. Tehran: Amir Kabir.
- Gillespie, Michael Allen (2010). *Theological Origins of Modernity*, trans. Zaniar Ebrahimi. Tehran: Pegah Roozegar-e No.
- Löwith, Karl (2021). *Meaning in History*, trans. Zaniar Ebrahimi & Saeed Haji Naseri. Tehran: Elmi-Farhangi.

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» از ریشه‌های الهیاتی تا میوه‌های سکولار

فاطمه بهجت*

علی‌اصغر اسلامی تنها**

چکیده

هدف مقاله حاضر بازخوانی و ارزیابی نقادانه کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» نوشته آلن گیلسپی است. اثر مزبور یکی از متون موفق اجتماعی - الهیاتی است. نویسنده، با موضعی خوش‌بینانه نسبت به مدرنیته ایده خویش را در کتاب می‌پروراند. دغدغه اصلی او اثبات نقش الهیات در شکل‌گیری مدرنیته است. ادعایی که جایگاهی در روایت عصر روشن‌گری ندارد. گیلسپی معتقد است نه‌تنها ضدیت با دین، اساس مدرنیته نیست بلکه مدرنیته خاستگاه دینی دارد و ظهور یافته در یک گفتگوی الهیاتی است و نه مسئله‌ای جدید. تعارض بر سر مسئله اراده خدا و انسان و جمع بین دوگانه جبر و اختیار، نزاع‌های بعدی فلسفی را در هر دوره‌ای شکل می‌دهد. از انقلاب نومیالیستی تا ابداع فردیت توسط پترارک، در پی آن تناقضات حل‌ناشدنی بین اراسموس و لوتر بر سر مسئله دنباله‌دار تناقض بین اراده خداوند و اراده انسان زمینه‌ای فراهم آورد تا دکارت معنایی سوپراکتیویته را پی‌ریزی کند که اساس مدرنیته و غرب کنونی را شکل داده است. گیلسپی شرور مدرن را انتقال صفات الهی به انسان یا سکولار شدن این صفات تحلیل کند بدین‌سان او از اختفاء سکولاریزاسیون سخن می‌گوید و مسئولیت فجایع جنگ‌های جهانی و دیگر شرور مدرن را به پای سکولار شدن صفات الهی و انتقال آن به انسان و نیروهای اجتماعی می‌نویسد.

* دانشجوی دکتری، گروه جامعه‌شناسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول)،
f.bahjat@rihu.ac.ir

** استادیار عضو هیئت علمی، گروه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران،
Islamitanha12@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۳



کلیدواژه‌ها: الهیات، مدرنیته، جبر، اراده، نومیالیست، سوپژکتیویته، سکولاریزاسیون.

۱. مقدمه

مایکل آلن گیلسپی (Michael Alan Gillespie) فیلسوف معاصر آمریکایی و استاد دانشگاه دوک در ۲۴ ژانویه ۱۹۵۱ متولد شد و تحصیلات خود را در دانشگاه شیکاگو و هاروارد به پایان رساند. زمینه‌های پژوهشی او شامل فلسفه سیاسی، فلسفه قاره‌ای، تاریخ فلسفه و خاستگاه مدرنیته است. او در آثار خود به بررسی رابطه دین و سیاست می‌پردازد و نقش الهیات را در شکل‌گیری مدرنیته مورد واکاوی قرار داده است. از جمله آثار مهم او کتاب "ریشه‌های الهیاتی مدرنیته" است که در این نوشتار در پی واکاوی و ارزیابی انتقادی این اثر مشهور هستیم.

اثبات نقش اصلی دین و الهیات در شکل‌گیری مدرنیته ایده‌ای است که گیلسپی در کتاب ریشه‌های الهیاتی مدرنیته طرح می‌کند و معتقد است که نه تنها ضدیت با دین، اصل و اساس مدرنیته نیست، بلکه مدرنیته خاستگاه دینی دارد. مدرنیته در یک گفتگوی الهیاتی ظهور می‌یابد و در پی یافتن این خاستگاه مباحث کتاب صورت‌بندی می‌شود. مسائلی که گیلسپی در کتابش مطرح و به آن پاسخ می‌دهد را می‌توان در چند پرسش اساسی صورت‌بندی کرد. ۱. مدرنیته چگونه شکل گرفت و چه عواملی در پیدایش آن نقش داشتند؟ ۲. چه ارتباطی میان الهیات مسیحی و ظهور مدرنیته وجود دارد؟ ۳. چگونه نومیالیسم و فردگرایی در دوران رنسانس به تحول اندیشه مدرن کمک کردند؟ ۴. نقش متفکرانی مانند پترارک، لوتر، دکارت و هابز در شکل‌گیری مدرنیته چیست؟ ۵. مدرنیته چه تناقض‌هایی در خود دارد و چگونه این تناقض‌ها بحران‌هایی را ایجاد کرده‌اند؟ این کتاب با بررسی دقیق تحولات فلسفی و الهیاتی، تصویری متفاوت از مدرنیته ارائه می‌دهد و خوانندگان را به بازاندیشی درباره‌ی ریشه‌های فکری این دوره دعوت می‌کند.

گیلسپی در آغاز برای طرح مسئله‌اش از دو واقعه در عصر حاضر نام می‌برد و آنها را سرآغاز تغییر بسیاری از خوانش‌ها از مدرنیته می‌داند. اولین واقعه سقوط دیوار برلین است. دیواری که نماد تمامیت خواهی و تقابل جهان آزاد و دربند در دوران جنگ سرد است. است سقوط دیوار برلین اعتقاد به آینده‌ای لیبرالی، مبتنی بر صلح و شکوفایی را نوید می‌داد. آینده‌ای به‌سوی جهان مدرن با تبادل آزاد عقیده و تجارت و عصری جهانی به‌سرعت در حال پیش روی بود. واقعه دوم فرو ریختن برج‌های مرکز تجارت جهانی در ۱۱ سپتامبر

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۷

است برج‌هایی که نماد جهان لیبرالی و آزاد است این اتفاق سترگ، شعله ترس از تعصبی جدید که بشر را تهدید می‌کند، روشن کرد و پروژه مدرن با تردید روبرو شد. (گیلسپی ۱۳۹۸: ۳۴).

بسیاری از تحلیل‌گران، مهاجمان را متعصبان دینی می‌دانستند و یا مؤمنانی تاریک‌اندیش؛ اما به‌راستی سرچشمه این تعصب کجاست؟ به‌بیان دیگر، دیگری مدرنیته کیست؟ زمانی که دیگری یک اندیشه سر برمی‌آورد زمانی است که باید به بازخوانی آن اندیشه پرداخت. ما نه فقط دیگری یا مخالفان مدرنیته را شناختیم بلکه حتی مدرنیته را هم شناختیم. گیلپی در پی شناخت ایده مدرنیته است. (همان: ۳۵).

مسئله دیگر تمایز بین باستان و مدرنیته است. گیلپی برای نشان دادن خاستگاه مدرنیته ریشه‌های بحث را در دوران باستان و قرون وسطی جستجو می‌کند. (همان: ۴۶) و تمایز باستان و مدرن را بیش از اینکه تاریخی بداند، فلسفی می‌داند که درواقع تمایزی بین دو دیدگاه درباره کلیات است. در قرون وسطی دو خوانش متفاوت از ارسطو وجود دارد؛ خوانش قدیمی‌تر رئالیستی است که کلیات را نهایتاً اموری واقعی و تجسم‌یافته عقل الهی می‌داند. خوانش جدیدتر نومیالیستی (nominalist) است که کلیات را زیر سؤال می‌بردند و آن‌ها را نام‌هایی می‌دانستند که ما بر اشیاء می‌نهم؛ پس در خارج تنها جزئیات موجود هستند. به‌این ترتیب نومیالیست‌ها یک برداشت جدید از خدا و انسان و طبیعت مطرح می‌کردند که در آن تنها طبیعت قابل شناخت است و این زمینه‌ای بود برای حاکمیت انسان بر طبیعت که در مدرنیته انسان به صاحب طبیعت بدل می‌شود.

در فصل اول کتاب با عنوان انقلاب نومیالیستی و مدرنیته که گیلپی به آن می‌پردازد، مدرنیته درواقع تلاش برای برون‌رفت از بحرانی بود که نومیالیست‌ها ایجاد کردند. ما حاصل اندیشه آنها عرضه معنی جدیدی از اراده خدا و انسان بود. اینکه انسان با اراده خود و خود فهمی به سعادت می‌رسد. از اینجا دوگانه اراده خدا و اراده انسان شکل گرفت. تعارضی که تا به امروز نیز باقی مانده است. گیلپی می‌گوید

تعارض اینجا شکل می‌گیرد؛ خدا از طرفی دربند چیزی نیست و هر کار بخواهد انجام می‌دهد و قدرت مطلق است و از طرف دیگر خدا در صورت انسان خلق شده و انسان هم اراده آزاد دارد؛ اما اراده آزاد انسان با اراده مطلق الهی چگونه جمع خواهد شد؟ درواقع این دوگانه جبر و اختیار است که نزاع‌های بعدی فلسفی را در هر دوره‌ای شکل می‌دهد. (همان: ۸۴).

مجادلات و تناقضات حل ناشدنی لوتر و اراسموس بر سر مسأله اراده و آزادی، نقشی سرنوشت‌ساز در ظهور مدرنیته و پردازش سوژکتیویته دکارتی داشت و به‌عنوان شکافی بزرگ و تناقضاتی حل ناشدنی در قلب مدرنیته باقی ماند. دکارت با طرح دوگانه نفس و بدن، انسان را موجودی تا حدی الهی و تا حدی طبیعی دانست و قائل شد که نمی‌توان آن را ابژه کرده و با آن معامله طبیعی نمود. سوژکتیویته و دوگانه نفس و بدن دکارت سرآغاز اومانیسم (humanism) است. (همان: ۶۵). گیلپی معتقد است اومانیسم که دوشادوش نومیانیسم و از بطن آن برخاسته برخلاف آنچه ما می‌پنداریم، الحاد نیست و با دین سر دشمنی ندارد. اومانیسم رنسانس همیشه اومانیسمی مسیحی بوده است؛ که به‌جای ایمان یا مناسک دینی بیشتر به پراکتیس اخلاقی توجه می‌کرد از دل نومیانیسم و برای حل مسئله قدرت مطلق الهی پدید آمد. (همان: ۱۵۰).

در مقابل دکارت، هابز مطرح است او انسان را موجودی کاملاً طبیعی می‌داند که قوانین طبیعی بر او حاکم است. از انقلاب نومیانیستی تا ابداع فردیت توسط پترارک و بحث‌های الهیاتی لوتر و در پی آن تناقضات حل ناشدنی بین اراسموس و لوتر بر سر مسئله دنباله‌دار تناقض بین اراده مطلق خداوند و اراده انسان به ترتیب فصول کتاب را شکل می‌دهند. درواقع همه مباحث پیشین مقدمه‌ای است تا بفهمیم دکارت چگونه قضیه کوگیتو را ابداع کرد و سوژکتیویته دکارت از کجا آغاز شد و به کجا انجامید؟ «هدف کسانی مثل هابز و دکارت نه نابودی دین بلکه محدود کردن نقش دین در چارچوب متافیزیک خاص طبیعت‌گرایانه بود بنابراین نمی‌توان گفت که آنان آگاهانه از زندگی کاملاً سکولار طرفداری می‌کردند.»

از نظر گیلپی مدرنیته انتقال تدریجی صفات الهی به انسان‌ها، جهان طبیعی، نیروهای اجتماعی و تاریخ است؛ بنابراین آنچه در مسیر مدرنیته اتفاق افتاد نه صرفاً حذف یا نابودی خداوند بلکه انتقال صفات و ویژگی قدرت خداوند به سایر موجودات یا قلمروهای وجود بود. قدرت‌هایی که قبلاً به خداوند منتسب می‌شد، اکنون به انسان و طبیعت خصلت الهی بخشیده است. (همان: ۴۵۸-۴۵۹).

کتاب ریشه‌های الهیاتی مدرنیته توجه پژوهشگران فلسفه و الهیات را به خود جلب کرده است. از جمله پژوهشگرانی که در نقد این کتاب کوشیده زانیار ابراهیمی است. او در مقاله خود با عنوان تز غصب (۱۳۹۹) به نقد و مقایسه رویکرد گیلپی در برابر رویکردهای مشهور دیگر درباره مدرنیته می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که عقل روشنگری همواره باید با

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۹

تناقض سرکند. تناقضی که اثر گیلسپی آن را بیش از پیش آشکار می‌سازد تناقض بین اراده مطلق خداوند و اراده بشری که در اثر گیلسپی در هردوره تاریخی خود را به شکلی بازتولید می‌کند. ابراهیمی معتقد است تقلیل مدرنیته به ریشه‌های الهیاتی، مدرنیته را دچار فروستگی می‌کند و جهان شمولیت عقل مدرن را از آن می‌ستاند. (ابراهیمی، ۱۳۹۹: ۲۷۰-۲۷۲) او در مقدمه ترجمه خود بر کتاب گیلسپی نیز به نقدهای مفصل‌تری را درباره دیدگاه گیلسپی طرح می‌کند که در ادامه این نوشتار به آن نیز خواهیم پرداخت.

احمد بستانی (۱۳۹۹) نیز در مقاله خود با عنوان پدیدارشناسی مدرنیته به مقایسه بین اندیشه کارل اشمیت و گیلسپی می‌پردازد و معتقد است اثر گیلسپی برخلاف نگرش اشمیت و سنت الهیات سیاسی که به جزئیات تاریخی کم توجه بوده‌اند، دقیق و مبنی بر جزئیات تاریخی و متون اصلی و تفاسیر آنهاست. گیلسپی بر خلاف اشمیت تحلیل خود از مدرنیته را به نظریه دولت محدود نکرده است و تلاش دارد ریشه‌های نگرش مدرنیته را در سنت الهیاتی نشان دهد. الهیات سیاسی اشمیت با طرح نظریه دولت به دنبال ریشه یابی اندیشه دینی در طراحی حکومت‌های مدرن است و در واقع دفاعیه‌ای از اصل دولت مطلقه و انتقادی بر نظریه دولت لیبرال دموکراسی است. اما گیلسپی به هیچ روی تحلیل خود را محدود در الهیات سیاسی نکرده است.

۲. مروری بر ساختار و محتوای اثر

۱.۲ انقلاب نومی‌نالیستی و خاستگاه مدرنیته

انقلاب نومی‌نالیستی در چه فضایی ظهور یافت؟ اندیشه‌های فلسفی در یونان باستان و ظهور مسیحیت، دوگانه عقل و وحی را ایجاد می‌کند. اگر چه برخی آموزه‌های عقلانی - فلسفی یونان و الهیاتی مسیح در بستر زمان به‌سوی سازگاری حرکت می‌کردند و همواره مورد بازیابی واقع می‌شدند، اما بسیاری از این تنش‌ها بین دوگانه عقل و وحی در تاریخ مسیحیت به‌عنوان مشکلی همیشگی باقی ماند. (گیلسپی: ۶۸).

فلسفه مدرسی بزرگ‌ترین تلاش برای سازگاری عناصر فلسفی و عناصر کتاب مقدس بود. شکل کلاسیک فلسفه مدرسی، رئالیسم بود که قائل به وجود فراذهنی کلیات بودند و کلیات را همان خرد الهی می‌دانستند که از طریق اشراق (آگوستین) یا از طریق کاوش در طبیعت (توماس آکویناس) قابل شناخت می‌شد. (همان: ۶۹). جریانی که در مقابل مکتب

رنالیسم افلاطونی و ارسطویی شکل گرفت مکتب نومیالیسم بود آن‌ها کلیات را انکار می‌کردند و تنها قائل به وجود افراد در خارج بودند و می‌گفتند هر چه هست نام‌گذاری است و ذهن به این جزئیات اسم می‌دهد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۲-۱۴۱). عموماً نومیالیسم را با تفکرات ویلیام/اکام می‌شناسند. نظریات او بستری برای گسترش نومیالیسم در بین پیروانش در دوره رنسانس بود. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۶۹۹).

نومیالیست‌ها می‌گفتند اگر خداوند کلیات را خلق کند در صورتی که مثلاً انسان را لعن کند شامل همه انسان‌ها خواهد شد. از این رو خداوند از بن کلیاتی خلق نکرده و فقط افراد را خلق کرده است ما فقط برای اینکه افراد را در دسته‌بندی‌ها بیاوریم بر روی آن‌ها نام می‌گذاریم هر چه هست فردیت است؛ تنها موجود ضروری خداوند است و بقیه مخلوق‌اند. دیگر اینکه هر چیزی حکمش با چیز دیگر فرق می‌کند؛ هیچ‌گاه نمی‌توان گفت اگر الف را شناختیم، پس ب را شناختیم. آن‌گونه که منطق ارسطویی می‌گفت نمی‌توان از قضیه‌ای به قضیه دیگر به شیوه منطقی منتقل شد. هر چیزی حکم جداگانه دارد احکام مشترکی وجود ندارد. برای شناخت چیزها باید سراغ فرضیه رفت. فرض می‌گیریم که اشیاء شبیه هم هستند. آن‌ها روش استقرایی را جایگزین روش قیاس کردند که در آن از طریق تجربه و آزمایش شناخت ایجاد می‌شود. نومیالیست‌ها بحث آزادی خداوند را مطرح کردند؛ آن‌ها معتقد بودند خداوند هر کاری که بخواهد انجام می‌دهد و در همه امور دخل و تصرف می‌کند. هیچ محدودیتی برای خداوند نیست. هیچ ضرورت مطلق غیر از خداوند وجود ندارد. (گیلسپی ۱۳۹۸: ۷۲-۷۳). نومیالیست‌ها معنی جدیدی از خدا و انسان عرضه کردند. انسان با اراده خود و خود فهمی به سعادت می‌رسد. از اینجا دوگانه اراده خدا و اراده انسان شکل گرفت. تعارضی که تا به امروز نیز باقی‌مانده است. گیلسپی می‌گوید

تعارض اینجا شکل می‌گیرد؛ خدا از طرفی دربند چیزی نیست و هر کار بخواهد انجام می‌دهد و قدرت مطلق است و از طرف دیگر خدا در صورت انسان خلق شده و انسان هم اراده آزاد دارد؛ اما اراده آزاد انسان با اراده مطلق الهی چگونه جمع خواهد شد؟ در واقع این دوگانه جبر و اختیار است که نزاع‌های بعدی فلسفی را در هر دوره‌ای شکل می‌دهد. (همان: ۸۴).

در این وضعیت شکاف عمیق بین خدا و انسان ایجاد شد و اضطراب شدیدی در مسیحیت افتاد. چون خداوند آزاد عمل می‌کند و تغییر می‌دهد، هیچ تضمینی برای سعادت نیست. قوانین سعادت بشر نیز ممکن است هر آن تغییر کند و جهان خائوسی (بی‌نظمی)

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۱۱

تمام‌عیار است. این شکاف عمیق بین خدا و انسان سبب ظهور اندیشه‌هایی برای اتصال دوباره خدا و انسان شد. (همان: ۷۶-۷۷)

۲.۲ پترارک و ابداع فردیت

پترارک (Francesco Petrarca) فیلسف مدرسی و رئالیسم را رد می‌کرد، ولی نومی‌نالیست‌ها را هم قبول نداشت. او به سراغ فضیلت اخلاقی باستان و رفتارهای اخلاقی مسیحی می‌رود و معتقد است انسان خودبسند و کامل است و با فردیت تکامل می‌یابد. پترارک به‌عنوان اولین اومانیست هرگز از تعالیم مسیحیت جدا نشد و نوعی شیفتگی نسبت به فرهنگ یونان باستان داشت. (جانسون، ۱۳۸۸: ۱۵۳). او معتقد بود جنگ جهان‌شمول است؛ کل عالم هستی از کوچک‌ترین کرم‌ها تا فرشتگان عالی مرتبه دائم در نزاع هستند. زندگی انسان نیز دستخوش نزاع است. کشمکش در روح آدمی و برای برتری‌طلبی بر دیگران است؛ انسان برای کسب و حفظ آزادی می‌جنگد. زندگی سیاسی پترارک ابزاری برای نیل به اخلاق بود و فی‌نفسه هدفش سیاست نبود. او فرهنگ را در جلگه‌ای بالاتر از دولت‌ها و سیاست می‌نشانده. (گیلسپی: ۱۲۷).

پترارک که بر فردیت تأکید دارد می‌گوید حتماً باید اراده‌ای استوار و نیرومند برای انسان در کار باشد. هدف پترارک رستگاری نیست، بلکه رسیدن به کمال است و این هدف را به برکت اراده انسانی محقق می‌سازد. انسان در جامعه موجود آزادی نیست که در پی خیر و صلاح خود باشد، بلکه برده ایست که دوستدار ستایش دیگران و هراسان از نكوهش آنان است. او باور و روح اصیل آرامش را جز در خدا و خویشتن و اندیشه‌های شخصی نمی‌جوید. از نظر پترارک «تنهایی، امری مقدس، معصومانه فسادناپذیر و پاک‌ترین مایملک همه انسان‌هاست.» (همان: ۱۳۱).

۳.۲ اومانیسم و فردیت انسان

تأثیر پترارک بر اومانیسم به این دلیل بود که او بینش جدیدی راجع به نحوه زندگی در جهان مسیحی عرضه می‌کرد. پروژه پترارکی بر اولویت موجود شناسانه انسان در مقام فرد و تأکید بر این اصل استوار بود که زندگی معنادار انسان با کاوش در فردیت آغاز می‌شود. (همان: ۱۴۶). «پترارک انسان‌ها را موجوداتی صاحب اراده می‌دانست نه موجوداتی عقلانی. اراده‌مندی شرط اساسی فردیت انسان‌ها بود، ولی پترارک کاملاً از پیامدهای این موضوع

آگاه نبود.» (همان: ۱۶۱) فردیت پترارک و درون‌نگری او با تکیه بر آموزه‌های یونان باستان شکل گرفته بود و نه مسیحیت صرف. مفهوم اولویت موجود شناسانه و ارزش انسان در مقام فرد به چراغ راهنمای پروژه اومانیزم تبدیل شد و رنسانس و جهان مدرن را امکان پذیر کرد. پترارک به دنبال جمع بین مسیحیت، آموزه‌های افلاطون و فضیلت‌های رومی بود. بعد از او دو گروه از اومانیزست‌ها تلاش او را برای جمع بین این سه آموزه پی گرفتند.

واژه اومانیزم نخستین بار برای نظام آموزشی رنسانس به کار رفت. اومانیزم نوعی نظام جامع آموزشی تربیتی فهم شده بر فردیت انسان، منزلت او و جایگاه ممتازش در عالم بود. این دیدگاه شعر، هنر، ادبیات و تاریخ و فلسفه را دربرمی گرفت. (همان: ۱۴۹). اومانیزم سکولار، مفسرانی هستند که نه تنها در ریشه‌های اومانیزم بلکه در معنا و اهمیت آن نیز تردید دارند. گیلسپی معتقد است قرائت‌های سکولار از اومانیزم مربوط به تفسیرهای نیچه و بورکهارت به این طرف است و اومانیزم که دوشادوش نومیالیسم و از بطن آن برخاسته برخلاف آنچه ما می‌پنداریم، الحاد نیست و با دین سر دشمنی ندارد. اومانیزم دوران رنسانس همیشه اومانیزمی مسیحی بوده است؛ که به جای ایمان یا مناسک دینی بیشتر به پراکتیس اخلاقی توجه کرده است و از دل نومیالیسم و برای حل مسئله قدرت مطلق الهی پدید آمد. (همان: ۱۵۰)

پس از پترارک اومانیزست‌ها دیگر تمایلی به پذیرش رهبانیت و پراکتیس‌های دینی قرون وسطایی نداشتند، اما ضد دین یا ضد مسیح نیز نبودند و به دنبال آشتی بین اخلاق و پرهیزگاری بودند. حتی افراطی‌ترین اومانیزست‌های آن دوران هم خود را غیرمسیحی نمی‌دانستند. پترارک انسان‌ها را موجوداتی صاحب اراده می‌دانست؛ و اراده‌مندی شرط فردیت انسان‌ها لحاظ می‌کرد، اما پترارک کاملاً از پیامدهای این موضوع آگاه نبود. اومانیزست‌های بعدی از این پیامدها آگاه شدند از منظر آن‌ها اندیشیدن نه شکلی از تأمل بلکه شکلی از عمل بود؛ انسان‌ها نظم ذاتی جهان را از طریق اراده کشف می‌کردند و به آن شکل می‌بخشیدند نه از طریق اندیشیدن. (همان: ۱۶۱).

اگرچه پروژه اومانیزستی در تلاش برای فهم رابطه رازآمیز خداوند و انسان در مسیری افتاد که در گذر زمان ارزش و اهمیت هرچه بیشتری به اراده انسان بخشید و از ارزش و اهمیت اراده خداوند کاست، اما هرگز نمی‌خواست این مسأله را با انکار اثربخشی یا اقتدار خداوند حل کند. (همان: ۱۷۳).

۴.۲ لوتر و طوفان ایمان

لوتر (Martin Luther) برای حل مشکل قدرت مطلق الهی و اراده انسان به مسأله سعادت و رستگاری پرداخت. لوتر قائل بود ما و خداوند هر دو صاحب اراده‌ایم. اراده‌ی ما اراده اخلاقی پرهیزگارانه در قالب عمل به دستورات کتاب مقدس است. (همان: ۹۰). شعار لوتر این بود، «تنها ایمان و تنها لطف الهی و تنها کتاب مقدس». (همان: ۲۰۴). پراکتیس فروش آمرزش، نشانه‌ای آشکار از فساد کلیسا و کار شیطان است. (گیلسپی: ۲۰۷). از نظر لوتر وجود خداوند و مخلوقات متفاوت از هم است و هیچ پیوستاری مخلوق را به خالق پیوند نمی‌دهد.

سرچشمه وحدت وجود مسیح است که به نحوی رازآلود بین خالق و مخلوق پل می‌زند. تجسد که لوتر به آن باور دارد به لحاظ فلسفی قابل توجیه نیست و تنها از طریق ایمان می‌توان به آن دست یافت. آموزه رستگاری لوتر بر قدرت مطلق الهی و مبتنی و در عرض اراده انسانی بود. (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

کتاب مقدس خداوند را خیر مطلق و قدرت مطلق می‌داندست و اصرار بر گناهکار بودن انسان‌ها و مجازات آنان داشت؛ اما روشن نبود اگر خداوند قادر مطلق است اصلاً چگونه می‌توان انسان‌ها را مسؤول دانست؟ اگر مسؤول نیستند چگونه گناهکار شدند؟ اگر گناهکار نیستند چگونه می‌توان آن‌ها را عادلانه مجازات کرد؟ و اگر مجازاتش ناعادلانه است چگونه می‌توان خداوند را خیر مطلق دانست؟ (همان: ۲۵۶) خدای آشکار از نظر لوتر، مسیح و خدای پنهان قدرت مطلق است. خدای پنهان به‌عنوان نیرویی مسلط و فهم ناپذیر باقی می‌ماند. او تنها قدرت مطلق و مسلط است که در مسیح تجسد یافته است و همه مسؤولیت خیر و شر جهان بر دوش اوست. درواقع لوتر آزادی انسان را انکار می‌کرد و پاسخ روشنی برای آن نداشت. راه‌حل او تنها این بود که باید بر خدای آشکار (مسیح) و خدای واعظ تمرکز کنیم و از خدای پنهان و غیر واعظ چشم‌پوشیم. اندیشه لوتر که تا حد زیادی وامدار نومیالیسم بود اما در احاطه مشکلات حل‌ناشدنی زیادی مانند مسئله اراده و آزادی انسان و عدالت بود. (همان: ۲۱۶-۲۱۷).

۵.۲ تناقض‌های پیشامدرنیته

اومانیزم‌های مسیحی و متألّهان جنبش اصلاح دینی به نمایندگی لوتر با پرسش‌هایی عدیده روبرو بودند. اما پاسخ‌های کاملاً متفاوت داشتند، که سبب اختلافاتی موجود شناسانه بر سر مسئله قلمرو موجودات و تسلط آن‌ها بر یکدیگر می‌شد. مجادلات و تناقضات حل‌ناشدنی لوتر و اراسموس (Desiderius Erasmus) بر سر مسأله اراده و آزادی نقشی سرنوشت‌ساز در ظهور مدرنیته و پردازش سوژکتیویته دکارتی داشت و به‌عنوان شکافی بزرگ و تناقضاتی حل‌ناشدنی در قلب مدرنیته باقی ماند. اراسموس کتابی در باب «آزادی اراده» می‌نویسد. او در این کتاب به مسأله آزادی معنوی که در اومانیزم مسیحی اهمیت داشت پرداخت و لوتر نیز کتابی با عنوان «اسارت اراده» علیه اراسموس با شیوه‌ای خطابی و متعصبانه نگاشت. کتاب «جنگجوی محافظ» اراسموس جوابیه دوجلدی در رد اتهاماتی بود که لوتر بیان کرده بود. این نزاع‌ها ابعاد گوناگون سیاسی و اجتماعی خشونت‌بار فراوانی به خود گرفت که اگرچه در ابتدا پیروزی از آن جناح رادیکال پروتستان به رهبری لوتر بود. ولی در بلندمدت اومانیزم مسیحی معتدل اراسموس برنده شد. (همان: ۲۵۲-۲۴۵).

لوتر معتقد بود که خداوند هم پیش و هم پس از هبوط مسوؤل همه‌چیز است و اراده آزاد هرگز وجود نداشته است. اراسموس معتقد است که لوتر بر معیار حقیقت مطلق تکیه کرده است و کتاب مقدس را معیار و میزان می‌داند؛ اما متون مقدس سرشار از تناقض و ابهام است. این امر به این جهت است که خداوند تعمداً می‌خواهد امور را مکتوم گذارد. انسان‌ها برداشت‌های مختلفی از کتاب مقدس خواهند داشت و بسیاری از تناقض‌ها مربوط به تفسیر متن کتاب مقدس است. از نظر اراسموس مهم نیست که خداوند قادر مطلق باشد. اگر انسان‌ها آزاد نباشند، خداوند چرا گناهکاران را مجازات می‌کند؟ و انسان‌ها چه انگیزه‌ای برای عمل اخلاقی خواهند داشت؟ لوتر هنگام پاسخ اراسموس به مسأله فهم‌ناپذیری الهی پناه می‌برد. بیشتر دل‌مشغول حفظ قدرت الهی است نه عدالت الهی. نتیجه عملی دیدگاه لوتر درباره مسیحیت جنگ است و نه صلح؛ جنگ برای حفظ عقیده و جنگ بین کلیسای این جهان که ابزار شیطان است و کلیسای حقیقی که ابزار خداوند است. (همان: ۲۸۴-۲۸۶).

اراسموس می‌گوید

نظر لوتر درباره تبعیت مطلق انسان از خداوند اشتباه است. خدا یا شیطان، انسان را پیش نمی‌راند. بلکه انسان خود، خداوند یا شیطان را انتخاب می‌کند. ... تمایلات و

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۱۵

عادات انسان را به سمت و سوی متفاوتی می‌کشاند. انسان تحت تأثیر امیال و انتخاب‌های گذشته و انتخاب نیاکان خود قرار دارد. (همان: ۲۸۶)

ولی همه این عوامل انسان را کاملاً متعین نمی‌کند. انسان قادر است راه و رسمش را تغییر دهد.

تمام آنچه گفته شد از انقلاب نومیالیستی تا ابداع فردیت توسط پترارک و بحث‌های الهیاتی لوتر و در پی آن تناقضات حل ناشدنی بین آراسموس و لوتر بر سر مسئله دنباله‌دار تناقض بین اراده مطلق خداوند و اراده انسان زمینه‌ای را فراهم آورد تا دکارت معنایی را پی‌ریزی کند که اساس مدرنیته و غرب کنونی بر آن استوار گردد. درواقع همه مباحث پیشین مقدمه‌ای است تا بفهمیم دکارت چگونه قضیه کوگیتو را ابداع کرد و سوژکتیویته دکارت از کجا آغاز شد و به کجا انجامید.

۶.۲ راه دکارت به حقیقت

پیش‌زمینه تاریخی دکارت (Ren é Descartes) به‌طور خاص مربوط می‌شود به تناقضات گسترده‌ای که بین لوتر و آراسموس شکل گرفت که پیامد آن جنگ‌ها و خشونت‌های گسترده‌ای بود که در طول یک قرن ادامه یافت و بسیاری اقشار ضعیف همچون دهقانان در این جنگ‌ها کشته شدند. دکارت هم‌زمان با این خشونت‌ها و تناقضات می‌زیست و به دنبال راه برون‌رفت از آن می‌گشت. گیلپی می‌گوید

در این فصل استدلال می‌کنم دکارت می‌خواست دژ مستحکم عقل را در برابر خدای دهشتناک نومیالیسم پی افکند؛ دژی که نه‌تنها قطعیت و امنیت فردی را تضمین می‌کرد و نه‌تنها ناملایمات طبیعت را کاهش می‌داد یا از میان می‌برد، بلکه ستیز مذهبی و سیاسی را خاتمه می‌داد. ستیزی که اروپا را به خاک سیاه نشاند بود. (همان: ۳۰۱)

دکارت دیدگاهی متفاوت درباره پروژه مدرن عرضه کرد. اندیشه او تحت تأثیر خدای نومیالیستی بود. برداشت دکارت نسبت به جایگاه انسان و رابطه او با خداوند و طبیعت متفاوت بود. اصل بنیادین کوگیتو: «من می‌اندیشم پس هستم»، کل علم مدرن را بر سوژه خود آیین و خود فهم استوار می‌کند به‌نحوی که حتی می‌تواند خداوند را به چالش بکشد و جایش را بگیرد. انسان زمانی به ارباب طبیعت بدل می‌شود که صاحب فعلی طبیعت را بیرون براند. دکارت در پروژه خود مفهوم سوژکتیویته را خلق می‌کند و مفهومی را

پایه‌گذاری می‌کند که مدرنیته را با خطرهای اخلاقی و سیاسی عظیمی روبرو کرد. (همان: ۱۰۱-۱۰۲).

دکارت در ایده اولیه خود از ریاضیات تحلیلی به عنوان پایگاه یقینی دفاع می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۴۳) او با طرح یقینی بودن علم ریاضی سعی داشت صورت‌بندی جدیدی از علم به دست دهد. ولی طرح اولیه او با چالش خدای فریبکار روبرو شد. ممکن است خدای فریب‌کاری ما را به گونه‌ای خلق کرده باشد که درباره فهم جهان دچار سوءتفاهم شویم. فرض وجود چنین خدای فریب‌کاری کافی بود تا درباره قواعد شهودی ریاضی نیز دچار تردید شویم. شک دستوری دکارت از اینجا آغاز می‌شود. دکارت می‌توانست بر اساس این شک با جهان خارجی و همه موجودات انتزاعی و حقایق ریاضیاتی همچون امری قابل تردید برخورد کند. او باید به این پرسش بپردازد که آیا اصلاً خودش وجود دارد؟ یا نه؟ همان‌طور که در آغاز تأمل دوم در «کتاب تأملات» می‌گوید «من متقاعد شده‌ام که مطلقاً هیچ چیزی در جهان وجود ندارد نه آسمانی نه زمینی، نه ذهنی و بدنی. آیا از این سخن بر نمی‌آید که خودمان نیز وجود نداریم.» (گیلسپی: ۲۳۵-۲۳۶)

شکاکیتی که دکارت مطرح می‌کند دو راه‌حل سستی دارد: راه‌حل اول ایمان است که آگوستین علیه آکادمیک‌ها صورت‌بندی کرده بود و چاره شکاکیت را پرهیزگاری می‌دانست. دکارت معتقد بود ایمان تا حدی می‌تواند راه‌حل شکاکیت باشد، اما ایمان پاسخی به تردیدهای شکاکیت نیست. راه‌حل دوم سستی به تردید دکارت، خدا ناباوری است. اگر خدایی وجود نداشته باشد و همه چیز بر اساس ضرورت بی‌پایان از پیش موجود رخ دهد، این شک رادیکال متفی می‌شود. به عقیده دکارت هیچ‌یک از این دو راه‌حل برای برطرف کردن تردید نمی‌تواند به ما کمک کند تا شالوده علم را پی‌بریزیم؛ زیرا در هر دو راه‌حل امکان فریب دادن ما توسط خدای فریبکار و یا حتی فریبی تصادفی باقی می‌ماند. (همان: ۳۳۹-۳۴۰).

راه‌حل دکارت، اصل بنیادین کوگیتو (Cogito ergo sum) است: «من می‌اندیشم پس هستم» که شالوده علم دکارته است. به باور دکارت این اصل همگانی است. کسی که می‌اندیشد ناگزیر باید وجود داشته باشد. اندیشنده در نظر دکارت چیزی است که می‌تواند تردید کند، بفهمد یا تصدیق و انکار کند، اراده کند یا مردود شمارد. او خودش را چیزی اندیشنده توصیف می‌کند (ر.ک. کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۲۳). «اصل بنیادین دکارت در مقام خودآگاهی یا سوژکتیویته توصیف می‌شود، بازنمایی جهان به واسطه سوژه یا من اندیشنده امکان‌پذیر

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۱۷

است. منظور دکارت از خود اندیشنده کاملاً با برداشت رایج از خودآگاهی متفاوت است. (گیلسپی: ۳۴۲). در نظر دکارت «انسان چیزی اندیشنده بود و چیز اندیشنده بازنمایی کننده و بر سازنده است. به‌ویژه همواره خود را بازنمایی می‌کند و بر می‌نهد.» در این صورت انسان موجودی اراده کننده است. سوژه صاحب اراده، مقید به تناهی این جهان نیست. در نتیجه می‌تواند به ارباب مطلق جهان تبدیل شود. سوژه صاحب اراده تابع اراده خداوند نیست و اراده‌اش در تضاد با اراده خداوند نیست. از نظر دکارت قطعیت علم طبیعی جای ایمان و الهیات را می‌گیرد. دستیابی به این قطعیت برخاسته از عمل خرد یا فهم نیست، بلکه نتیجه عمل اراده است. (همان: ۳۴۳-۳۴۴).

نتیجه اینکه از نظر دکارت هم انسان و هم خدا صاحب اراده‌اند و اراده انسان عین اراده خداست. اراده انسان نامتناهی و کاملاً آزاد است و تابع هیچ قاعده یا قانونی نیست. تنها فرق اراده انسان با خداوند این است که در عین نامتناهی بودن هر دو اراده، شناخت انسان متناهی است. (ر.ک. کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۷۸). آنچه مهم است به‌کارگیری این اراده عقلانی در جهت چیرگی بر طبیعت است؛ بنابراین انسان‌ها خدا گونه‌اند، اگرچه خدا نیستند. علم دکارتی سبب خدا شدن انسان و چیرگی او بر طبیعت و خلع ید خداوند از آن است. به‌زعم دکارت زمانی که خداوند را این‌گونه بفهمیم، نزاع مذهبی از میان خواهد رفت. (گیلسپی: ۲۵۳).

۷.۲ خرد ترس‌آلود هابز

دکارت ترس از خدا را سرآغاز خرد می‌دانست. هابز (Thomas Hobbes) نیز از مفهوم ترس استفاده می‌کند و معتقد است ترس عقل را در ما برمی‌انگیزاند بنابراین سرآغاز خرد است. سرچشمه حرکت در نظر هابز خداوند است:

در اندیشه هابز اندیشیدن نه با موهبت مسرت‌بخش و توصیف‌ناپذیر وجود، بلکه با این تشخیص آغاز می‌شود که مرگ و فلاکت در یک‌قدمی ما هستند و ما باید جان خود را در امان نگه‌داریم. ترس ما را به جستجوی علت رؤیت‌ناپذیر همه چیز وامی‌دارد. (همان: ۳۶۰)

ما به دنبال فرونشاندن ترس هستیم و این سرچشمه پرهیزگاری است و اساس همه ادیان است. «هابز مانند بیکن نومی‌نالیست بود و تحت تأثیر مستقیم بیکن و دکارت بود. او این برداشت بیکن (صاحب نو ارغنون و روش استقرایی) را پذیرفته بود که علم باید عملی

باشد و نه نظری.» (همان: ۳۷۰) او همچون بیکن، دانش را قدرت می‌دانست. هابز همچون کالون مخلوقات را موجودات طبیعی می‌دانست که تابع اراده قدرت خداوند بودند و کمتر مایل بود انسان‌ها را به نحو اومانیزستی، موجوداتی شبیه خداوند بداند که ماهیت خودشان را برمی‌گزینند. (همان: ۳۷۲).

مهم‌ترین اثر هابز کتاب لویاتان است که درآمدی بر فلسفه سیاسی است. هابز در این اثر نشان می‌دهد که عقل و وحی هم بر کلیسا و هم بر دولت گواهی می‌دهند تا حاکم، نظمی دائمی را برقرار سازد. لویاتان مبنایی برای حل مشکلات سیاسی و الهیاتی به دست می‌دهد. هابز به دلیل نوشتن لویاتان با تنش‌های سیاسی و مجادلاتی روبرو شد از جمله مجادله هابز و برامهال بر سر جبر و اختیار بود که از جهت بسیاری شبیه مجادله لوتر و اراسموس بر سر این مسأله بود که تقدیر ازلی چگونه ممکن است با مسؤولیت انسان جمع شود؟ هابز کوشش کرد نشان دهد که آموزه تقدیر ازلی به معنی فقدان اراده‌آزاد نیست؛ به گونه‌ای که انسان‌ها مسئولیتی در قبال اعمالشان نداشته باشند. (همان: ۳۷۷-۳۷۹).

«هدف علم هابز نه صرفاً فهم جهان، بلکه تغییر در آن و قدرت بخشیدن به انسان برای صیانت از نفس و افزایش سهم بهره زمینی آنان است.» بنابراین هدف فلسفه یا علم هدفی نظری نیست. علم در پی شناخت چیستی امور نیست، بلکه خواهان شناخت چگونگی عملکرد امور است؛ یعنی شناخت تکنیک‌ها یا مکانیکی از اموری که پیش روداریم. (همین: ۳۹۵). قدرت اساس چیزی است که به عقیده هابز به درستی می‌توان آن را آزادی نامید. هابز اراده آزاد را انکار می‌کند و شهوات را هویت‌ساز می‌داند. آزادی را به معنای توانایی برای اعمال قدرت تعریف می‌کند. هرچه قدرت ما بیشتر باشد، با آزادی و امنیت بیشتری حرکت می‌کنیم. هیچ مسیری طبیعتاً بهتر از مسیرهای دیگر نیست. (همان: ۴۰۴).

«لویاتان هابز خدای میرایی است که با همان قدرت مقاومت‌ناپذیر و ترسناک که از خداوند سراغ داریم، انسان‌ها را به اطاعت از خود وامی‌دارد.» (همان: ۴۱۱). خداوند از زندگی انسان دور است و انسان می‌کوشد با تسلط بر نظم جهان از قدرت و فن صناعت خداوند تقلید کند. گرچه برخی این آموزه را قدمی دیگر در راه سکولاریزاسیون می‌دانند. این آموزه در بینش الهیاتی جدید و در علم ریشه داشت. اگر این بینش الهیاتی را نفهمیم، نه علم مدرن را درمی‌یابیم و نه مدرنیته را فهم می‌کنیم. (همان: ۴۳۰).

۸.۲ تناقض‌های روشنگری و بحران مدرنیته

مدرنیته (Modernity) از سوی اندیشمندانی به چالش کشیده می‌شود. روسو در گفتار درباره هنرها و علوم استدلال می‌کند که «مدرنیته نه تنها وضع انسان را بهبود نبخشیده، بلکه عملاً بر وخامت آن افزوده است و نه تنها به فضیلت توانمندی یا صداقت میدان نداده، بلکه به رذالت ضعف و تزویر مجال ظهور داده است.» هیوم (David Hume) حمله شکاکانه را به مدرنیته صورت داد که ایده ارتباط ضروری علت و معلول را به چالش کشید؛ ایده‌ای که عنصر اساسی ایده مدرن علم یقینی بود. اگرچه کانت از انتقادات روسو و هیوم الهام می‌گرفت، ولی مدافع مدرنیته بود. او معتقد بود می‌تواند از علم مدرن دفاع کند و جایی نیز برای دین و اخلاق باز کند. (همان: ۴۳۳).

برای تحقق اندیشه مدرن باید دو هدف به دست آید. ۱. چیرگی بر طبیعت از طریق علم مدرن. ۲. فعلیت بخشیدن به آزادی انسان؛ اما در این میان تناقض جدید خود را نشان داد. این تناقض را کانت قضایای جدلی الطرفین می‌خواند. این قضایا انسان را در وادی شکاکیت هیومی رها می‌ساخت. تناقض و شکاکیتی که جهان مدرن از آن می‌گریخت مجدداً بازگشته بود. تعارض بین آزادی و علیت ضروری؛ چیزی شبیه همان تعارض بین اراده مطلق خداوند و اراده انسان. همه علت‌ها در جهان طبیعت، باید به علت‌العلل اولین فرد یا خدا بازگردند و علتی داشته باشد. پس باید علت اول را آزاد فرض کنیم. اگر خداوند آزاد باشد، پس در قیدوبند هیچ قانونی و ازجمله قوانین طبیعت نیست. این یعنی برگشت به همان خائوس و بی‌نظمی عظیمی که نومینالیست‌ها مطرح کرده بودند: اگر خدا در طبیعت نباشد، بی‌نظمی‌ها بازخواهد گشت. آزادی هم برای علت ضروری است و هم با آن ناسازگار است. اگر این استنتاج درست باشد، پروژه مدرن فی‌نفسه متناقض خواهد بود. عقل مدرن نه انسان را به ارباب طبیعت بدل می‌سازد و نه به آزادی مطلوب می‌رساند. کانت تلاش می‌کند مشکل قضایای جدلی الطرفین را حل کند؛ ازاین‌جهت عقل نظری و عملی را مطرح می‌کند. او فهم ضرورت و علیت را به عقل نظری و اراده و آزادی انسان را به عقل علمی نسبت می‌دهد و بدین‌سان می‌کوشد تا تعارض‌ها را حل کند. (همان: ۴۳۶-۴۳۸).

تلاش برای حل تناقض در اندیشه دکارت و هابز نیز ادامه یافت. دکارت انسان را موجودی طبیعت‌گرایانه و مادی و قابل قیاس با سایر موجودات می‌دانست؛ اما معتقد بود انسان‌ها غیرمادی و قابل مقایسه با خداوند نیز هستند و جایی برای آزادی انسان باز می‌کرد. از طرف دیگر هابز استدلال می‌کرد که انسان‌ها فرقی با سایر موجودات ندارند، می‌توانند

خود عمل کنند و چیزی بیافرینند. هابز نتیجه می‌گرفت، که همه‌چیز بنا بر ضرورت رخ می‌دهد. اختلافی که جهان پیشامدرن را به دوپاره تقسیم می‌کرد، دوباره در مقام اختلاف بر سر ماهیت آزادی انسان و ضرورت طبیعی سر برآورد.

استمرار مسأله طبیعت و رابطه انسان و خداوند از مجادله لوتر و اراسموس، دکارت و هابز گرفته تا کانت، اهمیت ماندگار الهیات را در مدرنیته نشان می‌دهد. مجموعه دگرگونی‌هایی که جهان مدرنیته را در طول بیش از سه قرن پدید آورد، نتیجه تلاش‌های مکرری با هدف پروراندن متافیزیک منسجمی بود که بتواند رابطه انسان، خدا و طبیعت را در چهارچوب وجود شناسی خاص بازآفرینی کند. اهمیت الهیات به روشنی در این تحولات قابل مشاهده است، اما ربط پیوسته الهیات در تحولات بعدی مدرنیته به این اندازه روشن نیست. برخی استدلال می‌کنند که دین، خصوصاً الهیات، اهمیت کمتری در جهان مدرن یافته و مدرنیته خداوند را از معادلات حذف کرده و از این طریق بسیاری از نزاع‌های پیشین را حل کرده است. از این رو دیگر متافیزیک را شناخت نمی‌دانند و علم را در قالب نوعی علم جهانشمول، دوباره مفهوم پردازی می‌کنند. (گیلسپی: ۴۵۳)

«کاهش اهمیت دین و الهیات در زمانهای مدرن را در قالب فرایند سکولاریزاسیون (Secularization) یا اختفاء توصیف کرده‌اند». قلمرو سکولار به تدریج گسترش می‌یابد و متعاقب آن کاهش و نابودی عرصه دین را به دنبال دارد. در واقع مدرنیزاسیون به سکولاریزاسیون منتهی شد و به محدودیت فزاینده اقتدار دینی در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و سپس به تدریج در قلمروهای اجتماعی و فرهنگی انجامید و دین و اعتقاد را به پرکتیس شخصی و نهادهای دین را به اجتماعات داوطلبانه مثل باشگاه‌ها و لژها تبدیل کرد. (همان: ۴۵۳-۴۵۴).

به نظر گیلپی «ماهیت سکولاریزاسیون و تز بنیادی آن این است که خدا وجود ندارد و دین ساخته دست انسان است.» به نظر می‌رسد فرایند سکولاریزاسیون و یا افسون زدایی که با مدرنیته یکی دانسته می‌شود، درواقع چیزی غیر از آن است. غیر از آنچه نیچه می‌گفت که خدا مرده است یا چه چیزی غیر از پا پس کشیدن خدای پنهانی که هایدیگر قائل است. (همان: ۴۵۵-۴۵۶). از نظر گیلپی مدرنیته، انتقال تدریجی صفات الهی به انسان‌ها، جهان طبیعی، نیروهای اجتماعی و تاریخ است: «بنابراین آنچه در مسیر مدرنیته اتفاق افتاد نه صرفاً حذف یا نابودی خداوند بلکه انتقال صفات و ویژگی قدرت‌ها و قابلیت‌های دیگر موجودات یا قلمروهای وجود بود.» (همان: ۴۵۸-۴۵۹). (عبارت با کتاب

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۲۱

تطبیق داده شد) قدرت‌هایی که قبلاً به خداوند منتسب می‌شد، کنون به انسان و طبیعت خصلت الهی بخشیده است.

پس از روشنگری، الهیات پنهان مدرنیته متأخر، پست‌مدرن‌ها و رمانتیک‌ها معتقدند که روشنگری به‌جای اینکه طبیعت را در فرایند روحانی و ارگانیک بفهمد، به‌اشتباه تعبیری مکانیکی از آن به دست داده است. باید طبیعت را به نحوه خداانگارانه به‌منزله جان جهان (گوته)، روح جهان (مرسون)، من مطلق (فیشته)، و اراده ازلی (شیلینگ، شوپنهاور) بفهمیم؛ در این صورت با آزادی انسان سازگار خواهد بود. مانع واقعی در برابر آزادی انسان نه طبیعت، که نهادها و پراکتیس‌هایی است که روشنگری با تعهدش به فهم مکانیسمی طبیعت، حقوق همگانی، سیاست بوروکراتیک، توسعه تجارت و اخلاق بورژوازی پدید آورده است.

اندیشه پساروشنگری کوشید توضیح دهد، تمایزی بین دو قلمرو وجود (طبیعت و انسان) نیست تا از این طریق تناقض بین آزادی و طبیعت را حل کند. مثل رمانتیسم که طبیعت را واجد روحی جان دار می‌داند و از این طریق دیگر تمایزی بین انسان و سایر جانداران نیست. در این صورت انسان اساساً آزاد نیست و هر چیزی را می‌شود با تمسک به علل طبیعی توضیح داد. (همان: ۴۶۵-۴۶۶).

۳. ارزیابی اثر با نگاهی انتقادی

اندیشه «روشنگری» از همان آغاز در سده هجدهم به کانون تأمل و تفکر اروپایی تبدیل شد. واکنش‌ها به جریان اندیشه روشنگری متفاوت بوده است. اثر آلن گیلسپی نیز در مقابل اندیشه روشنگری که مدرنیته را با رویکرد منفی و بدبینانه نقد می‌کند، قرار دارد. در نیمه نخست سده بیستم در آلمان، گفتار ضد روشنگری به‌واسطه متفکرانی مانند هایدگر، اشمیت، آدورنو، هورکهایمر و کارل لووایت، در قالب انتقادهایی رادیکال علیه اندیشه روشنگری در حوزه‌های گوناگون فلسفی، سیاسی و تاریخی مطرح گردید.

ایده کارل لووایت (Karl Lowith) درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری در بستر سنت ضد روشنگری آلمان، در نیمه نخست سده بیستم شکل گرفت. او فلسفه مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت را صورت سکولار شده الهیات، تاریخ و مفهوم مشیت می‌داند. لووایت با این مدعا تلاش دارد تا اندیشه روشنگری را با طرح ریشه‌های الهیاتی برای آن، نامشروع و خطا معرفی کند. به نظر می‌رسد که تبعات پذیرش ایده لووایت

می‌تواند مفروضات اندیشه تاریخی سیاسی مدرن به‌ویژه درباره مفهوم «پیشرفت» را با چالشی اساسی به‌عنوان سکولار شده مفاهیم الهیاتی مواجه کند. (ر.ک. کارل لوویت ۱۴۰۰: فصل ۴) به این معنا که اندیشه مدرن توان طرح خود به‌عنوان اندیشه‌ای مستقل را ندارد. در مقابل، ساتو ماتزرنو، هانا آرنت و هانس بلومبرگ، مبانی نظری و روش لوویت را مورد نقدهای اساسی قرار داده و آن را با تردیدهایی جدی مواجه کرده‌اند. اندیشه آلن گیلسپی نیز در بسیاری از جهات سویه‌هایی مشترک با اندیشه کارل لوویت دارد. اگرچه گیلسپی هیچ‌گاه به دنبال نامشروع خواندن و خطا معرفی کردن مدرنیته نیست و چشم‌اندازی خوش‌بینانه به مدرنیته به سبب خاستگاه الهیاتی آن دارد، اما لوویت اندیشه مدرن را از این رو که سکولار شده مفاهیم الهیاتی است فاقد استقلال می‌داند. لوویت با نگارش کتاب «معنا در تاریخ» به سال ۱۹۴۹م، کلیت آگاهی تاریخی سیاسی را از الهیات تاریخ یهودی- مسیحی تا فلسفه‌های مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت به چالش کشید و نتیجه گرفت که ایده‌های مدرن، چیزی جز نسخه «طبیعت‌گرایانه‌ی الهیات یهودی/ مسیحی» نیستند و در نتیجه رأی به «نامشروعیت» دوران مدرن داد و آن‌گونه که والاس می‌گوید علیه مدرنیته «اعلام جرم» کرد. (جودی و همکاران ۱۳۹۹: ۱۳۸-۱۰۹).

مهم‌ترین نمایندگان تز سکولاریزاسیون کارل لوویت و کارل اشمیت هستند. آنان مدرنیته را امر بدعت‌آمیز می‌دانند که ساختارهای فکری خود را از قلمرو روحانی به ارث برده است. لوویت در کتاب معنا در تاریخ می‌گوید «فلسفه تاریخ در مقام نسخه سکولار شده الهیات تاریخ مسیحی است و پادشاهی ماهیتاً استعلایی خداوند در ملکوت را سکولار و این جهانی می‌کند.» (گیلسپی: ۸) اما گیلسپی تناقض‌های مدرن را اصالتاً الهیاتی می‌داند و بر این باور است که اندیشه مدرن خدا را کشته تا به جای او بر تخت پادشاهی تکیه زند اما در تلاش برای فهم خود و زدودن شروری که به آن دست یازیده است، لاجرم باید در پی تصدیق او برآید. گیلسپی می‌پذیرد که اندیشه مدرن خداوند را از معادله معماگونه الهیاتی حذف کرده است و حتی روایت نیچه در مرگ خدا را صرفاً الهیاتی سلبی می‌پندارد. (گیلسپی: ۱۹).

نگرش گیلسپی به مدرنیته مبتنی بر دو اصل است: نخست این که انسان حاکم بر طبیعت و جهان است (اومانیزم) و دوم آزادی و خودمختاری انسان (فردگرایی). بنیان‌های دیگر اندیشه مدرن از دید گیلسپی از این دو ایده ناشی شده‌اند. آنچه در بحث او اهمیت دارد این است که برخلاف سنت الهیات سیاسی اشمیتی، او الهیات کاتولیک را درمعنایی

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۲۳

همگن و یکدست در نظر نمی‌گیرد، بلکه به تنوع درونی و ناپیوستگی های الهیات قرون وسطی تاکید دارد و این منازعات درونی را موتور محرک شکل‌گیری مدرنیته تلقی می‌کند. همین نگرش پویا و کثرت‌گرا، درمقابل نگاه تاحدی ایستا و وحدت‌گرای اشمیت، از ویژگی‌های مهم اندیشه اوست. شیوه نگارش گیلسپی نیز این خصیصه را دارد که او تاریخ اندیشه‌ها را مانند ماجرا حکایت می‌کند و به هم پیوستگی میان تحولات و بحران‌های سیاسی (و حتی شخصی) را با نظام‌های فلسفی و الهیاتی با مهارت تمام نشان می‌دهد. هر فصل با حکایتی جالب و نمادین آغاز می‌شود و پس از شرحی جذاب و دلکش در انتهای فصل به تصویری عمیق‌تر از همان حکایت یا روایت می‌رسد. (بستانی، ۱۳۹۹: ۲۶۶-۲۶۹)

۱.۳ غفلت از اندیشه‌های یونان باستان و پیشا مسیح

رویکرد گیلسپی که مدرنیته برآمده از اومانیزم را دارای ریشه‌های الهیاتی می‌داند و سیر تاریخی مدرنیته را در بستر تناقضات و چالش‌های بحث از اراده و اختیار انسان تحلیل می‌کند، در مقابل اندیشه‌ای قرار می‌گیرد که ریشه‌های اومانیزم و مدرنیته را در فرهنگ یونان باستان و آثار پیشا مسیح ردیابی می‌کند. نقدی که بر رویکرد گیلسپی می‌توان داشت یک‌سویه نگری او در بحث از ریشه‌های مدرنیته است؛ چراکه نقش بحث از اراده و اختیار را به‌عنوان ریشه‌ای‌ترین مبنای مدرنیته بسیار پررنگ می‌کند؛ به گونه‌ای که تأثیر اندیشه‌های انسان‌محورانه یونان باستان در بررسی‌های او مغفول می‌ماند.

اسطوره‌های یونان باستان حضور خدایان را دارای ماهیت انسانی معرفی می‌کند؛ به‌نحوی که تنها وجه امتیازشان فناپذیری‌شان بود. اما پهلوانان و انسان‌های خاص نیز می‌توانستند به فناپذیری دست یابند و خدا شوند. اسطوره‌های حماسی «هومر» مانند «یلیاد و/ودیس» از قدیمی‌ترین اسطوره‌های یونان باستان است. این اسطوره‌ها انسان‌ها را در مرکز جهان تصویر می‌کنند. «یگر» معتقد است آغاز تاریخ یونان آغاز تصویری تازه از آدمی و ارزش‌گذاری تازه به فرد انسانی است که بر اساس آن روح هر فرد انسانی فی‌نفسه غایتی خاص و ارزشی بی‌کران است. (صانع پور ۱۳۸۹: ۸۹).

اومانیزم بعد از رنسانس تحت تأثیر نگاه یونان باستان به انسان قرار داشت. از نظر «لوکرتیوس» شاعر باستانی یونان، انسان در حال صعود از درجات معرفت انسانی به بالاترین اصل عالم می‌رسد که در نظام ارسطویی همان صورت بدون ماده و فعلیت محض است. «هراکلیت» در نظریه انسان گرایانه عقیده داشت خوی آدمی سرنوشت اوست و هومر

شاعر / یلیاد سرنوشت را تابع شخصیت اسطوره‌ای آشیل رقم زد. «الیاده» عقیده دارد آموزش و فرهنگ ادبی جامعه مدرن مبتنی بر اسطوره‌های جوامع باستانی است. این گرایش در بازنمایی‌های ذهنیت مدرن نیز تجدید حیات شده است؛ چنانکه «گوته» نمونه کاملی برای انسانیت خلق کرد که پیرو رفتار خدایان و پهلوانان اسطوره‌ای بود؛ به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت پهلوانان اسطوره‌ای اعم از واقعی و خیالی نقش مهمی در بلوغ اروپای مدرن بازی کردند. ذهن‌گرایی و نسبی‌گرایی دوره مدرن به عنوان مهم‌ترین میراث‌های اسطوره‌شناسی یونان باستان قابل ملاحظه است. اکثر مکاتب از رنسانس، به نحوی ریشه‌ای، از تفکر اومانیستی متأثر می‌باشند و هر یک به انسان به منزله وجودی قائم به ذات که خود فاعل و غایت خویش است، نظر کرده‌اند. (صانع پور، ۱۳۷۸: ۳۰ - ۲۲).

۲.۳ عدم جهان شمولیت عقل مدرن

از سویی دیگر تقلیل مدرنیته به ریشه‌های الهیاتی، مدرنیته را به تنگناهای جدی فرومی‌غلطاند و راه را بر جهان شمولیت عقل مدرن می‌بندد. در نظر لوویت، مدرنیته دورانی مستقل از دوران‌های باستان و مسیحی نیست؛ بلکه او مدرنیته را زاییده‌ی عناصر عقل و وحی می‌داند. لوویت جسورانه در باب آگاهی تاریخی غرب سخن می‌گوید و علاوه بر نفی جهان شمولیت این آگاهی، خود این آگاهی را آشفته و مشوش توصیف می‌کند. اشمیت نیز همچون لوویت مدرنیته را ناتوان از فراچنگ آوردن تمامیت واقعیت می‌داند. مدرنیته دگرآیین است و این آیین، یعنی الهیات یهودی-مسیحی، محصور در زمینه و زمانه غربی است. هانس بلومبرگ نیز که مدافع پرشور مدرنیته است، قائل است برای فهم مدرنیته ناگزیر باید به مسیحیت اندیشید.

از این رو این تناقض همیشه باقی خواهد ماند که اگر الهیات یهودی-مسیحی را مقدمه ضروری ظهور مدرنیته بدانیم، مدرنیته را فرو می‌کاهیم و آن را محصور در زمانه ماهیتا غربی کرده و حیث جهان شمولی از مدرنیته گرفته می‌شود. در این صورت مدرنیته، محلی و نه جهان شمول خواهد بود، ناگزیر باید به امتناع تکرار تجربه مدرنیته در زمینه‌ها و زمان‌هایی گردن نهیم که فاقد این پیش زمینه الهیاتی هستند. (ابراهیمی: ۱۳۹۹)

۳.۳ فجایع قرن بیستمی و تشکیک در برداشت خوشبینانه به مدرنیته

آنچه سبب نوعی تشکیک در برداشت مترقی و رو به پیشرفت تاریخ می‌شود فجایع انسانی است که در قرن بیستم اتفاق می‌افتد. وقوع فجایع انسانی این ایده را تقویت می‌کند که دست پنهان شیطان فریبکار در پوشش عقل و تیزبینی شرارت‌آمیز آن، بر ارادی خدای خیرخواه غلبه یافته است و عقل خود بنیاد انسان مدرن به استبدادی شیطانی فرو غلطیده است. اگر چه گیلسپی معتقد است به سبب وقوع چنین فجایعی است که نمی‌توان دروازه استعلا را برای همیشه بست و سرنوشت جهان را تنها به عقل و اراده انسان و خود ثباتی او محول کرد (ابراهیمی ۱۳۹۹)، اما در هر حال وقوع فجایع قرن بیستمی بیشتر زمینه‌ای برای نوعی بدبینی نسبت به مدرنیته را نیز ایجاد می‌کند تا نگرشی خوشبینانه برآمده از نگرش گیلسپی که مدرنیته را رشد یافته در بستر الهیات مسیحی تحلیل می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

مایکل آلن گیلسپی مخالفت خود با مدرنیته را بر مخالفت با تز سکولاریزاسیون مبتنی می‌کند؛ چرا که کل علم مدرن را بر سوژه خودآیینی و خودفهمی استوار می‌بیند تا جایی که صفات خدای نامتناهی را به انسان متناهی منتقل کرده است و صفات الهی را به گونه‌ای پنهان سکولار ساخته است. او اختفای سکولاریزاسیون را آغاز همه تناقض‌ها و شرور می‌نامد که می‌توان آن‌ها را با پیگیری ریشه‌های الهیاتی مدرنیته آشکار کرد. گیلسپی معتقد است که اومانیزم خدا را نفی نکردند؛ آنان به دنبال ارتقاء مرتبه انسان از موجود بی‌پناه و مجبور نومی‌نالیستی به موجودی خلاق بودند که این امر خود وابسته وجود خداوند بود؛ به این معنا که راه شناخت خداوند از انسان می‌گذرد.

در روایات گیلسپی، مجادله دکارت و هابز در ایرادات و پاسخ‌های تأملات، یادآور مجادله اراسموس و لوتر است که اختلاف بر سر اراده آزاد و قدرت مطلق الهی بود؛ اما بین دکارت و هابز مجادله بر سر طبیعت و انسان است که طبیعت جای خدا را می‌گیرد. دکارت انسان را موجودی طبیعی الهی می‌داند و هابز انسان را موجودی کاملاً طبیعی. دکارت جایی برای اراده انسان باز می‌کند و هابز اراده انسان را مردود می‌داند. گیلسپی این تناقض‌ها را به یک‌میزان حل ناشدنی می‌داند. او اساس تناقض دکارت و هابز را تناقض در قضایای جدلی طرفین سوم کانت می‌داند. گیلسپی به تمایز این مجادلات و تناقض‌ها قائل نیست و آن‌ها

را به ریشه‌های الهیاتی‌شان تحویل می‌کند. او تلاش می‌کند شرور مدرن را بر اساس انتقال صفات الهی به انسان یا سکولار شدن این صفات تحلیل کند و مسوئلیت فجایع جنگ‌های جهانی و دیگر شرور مدرن را به پای سکولار شدن صفات الهی و انتقال آن به انسان نیروهای اجتماعی و تاریخ می‌نویسد. از نظر دکارت و اراسموس انسان اراده آزاد دارد و در دیدگاه هابز و لوتر تنها چیزی که در پس پشت حرکت ماده وجود دارد، قدرت مطلق خداوند در مقام علت نهایی است. این همان مسأله رابطه اراده انسان و اراده مطلق الهی است که در همان بدو مسیحیت مسأله ساز شده بود و اکنون دوباره در کانون مدرنیته سر برمی‌آورد.

چرخش هستی‌شناسانه مدرن از انسان و خداوند به سوی طبیعت، انسان را با همان مسأله مواجه می‌کند که اخلاف هابز و دکارت در سنت مدرن با آن مسئله درگیر بودند. قضایای جدلی الطرفین کانت به خوبی این مسئله را نشان می‌دهد؛ کانت در مسائلی مثل اراده، خلود نفس و مسئله وجود خدا قائل به جدلی الطرفین بودن است به این معنا که این قضایا را نه می‌توان اثبات عقلی کرد و نه صرفاً می‌توان آن‌ها را رد کرد.

بین چشم‌انداز کارل لوویت و گیلسپی به مدرنیته تمایزی آشکار وجود دارد. چراکه ایده گیلسپی در مقابل اندیشه ضد روشنگری که مدرنیته را با رویکرد منفی و بدبینانه نقد می‌کند، قرار دارد. گیلسپی مدرنیته، برآمده از اومانیزم را دارای ریشه‌های الهیاتی می‌داند و سیر تاریخی مدرنیته را در بستر تناقضات و چالش‌های بحث از اراده و اختیار انسان تحلیل می‌کند. او در مقابل اندیشه‌ای قرار می‌گیرد که ریشه‌های اومانیزم و مدرنیته را در فرهنگ یونان باستان و آثار پیشا مسیح ردیابی می‌کند. آلن گیلسپی در بسیاری از جهات سویه‌هایی مشترک با اندیشه کارل لوویت دارد. اگرچه گیلسپی هیچ‌گاه به دنبال نامشروع خواندن و خطا معرفی کردن مدرنیته نیست و چشم‌اندازی خوش‌بینانه به مدرنیته به سبب خاستگاه الهیاتی آن دارد. اما لوویت اندیشه مدرن را از این‌رو که سکولار شده مفاهیم الهیاتی است، فاقد هر نوع استقلال دانسته با نگاهی بد بینانه آن را نقد می‌کند.

آنچه در اندیشه گیلسپی نمود یافته است، غفلت از اندیشه‌های یونان باستان و پیشامسیح در ریشه‌یابی ماهیت معرفتی مدرنیته است. از سویی دیگر برداشت مرفقی و رو به پیشرفت تاریخ با وقوع فجایع انسانی قرن بیستمی به چالش کشیده می‌شود و شرارت عقل خود بنیاد، مدرنیته را بیش از پیش آشکار کرده است. وجود چنین فجایعی با اندیشه

بازخوانی و نقد کتاب «ریشه‌های الهیاتی مدرنیته» ... (فاطمه بهجت و علی اصغر اسلامی تنها) ۲۷

ریشه‌های الهیاتی مدرنیته و انتقال صفات خدای نیکخواه به آدمی تناقضی را ذهن متبادر می‌سازد که در اندیشه گیلسپی بی‌پاسخ مانده است.

کتاب‌نامه

ابراهیمی، زانیار (۱۳۹۹ تابستان)، «نگاهی به تئوری گیلسپی در ریشه‌های الهیاتی مدرنیته/ تیزِ غصب»، سیاست نامه، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۹۹، صص ۲۷۰-۲۷۲

بستانی، احمد (۱۳۹۹ تابستان)، «مایکل گیلسپی و پرسش از الهیات و تجدد/ پدیدارشناسی مدرنیته»، سیاست نامه، شماره ۱۴، صص ۲۶۶-۲۶۹

جودی، بهنام و توسلی رکن آبادی، مجید و آب نیکی، حسن و نظری، علی اشرف (۱۳۹۹)، «ایده کارل لوویت درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی- سیاسی. روشنگری در بستر سنت ضد روشنگری آلمانی و منتقدان آن»، فصل‌نامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۸، رتبه ج، (وزارت علوم (۳۰)/صفحه- از ۱۰۹ تا ۱۳۸. <https://civilica.com/doc/170094>

جانسون، رابرت (۱۳۸۷)، *انواع اومانیزم*، مترجم، هدایت علوی تبار، نشریه فرهنگ، شماره ۶۵، بهار. ژیلسون، اتین (۱۳۷۳)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمدی، احمد، ج ۴، تهران: حکمت.

صانع پور، مریم (۱۳۷۸)، *نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیزستی*، تهران: کانون اندیشه جوان. صانع پور، مریم (۱۳۸۹)، *مدرنیته و مبانی اسطوره‌ای آن*، غرب‌شناسی بنیادی، سال اول - شماره ۱ ISC (30 صفحه - از ۸۷ تا ۱۱۶)

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، مترجم، غلامرضا اعوانی، ج ۱ و ۴، تهران: علمی - فرهنگی.

کانت، امانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، مترجم، میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر. گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۸۹)، *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*، مترجم، زانیار ابراهیمی، تهران: پگاه روزگار نو. لوویت، کارل (۱۴۰۰)، *معنا در تاریخ*، مترجم: ابراهیمی، زانیار، حاجی ناصری، سعید، تهران: علمی- فرهنگی.