

# پاسخهای مکتب کاتولیک به تجدد

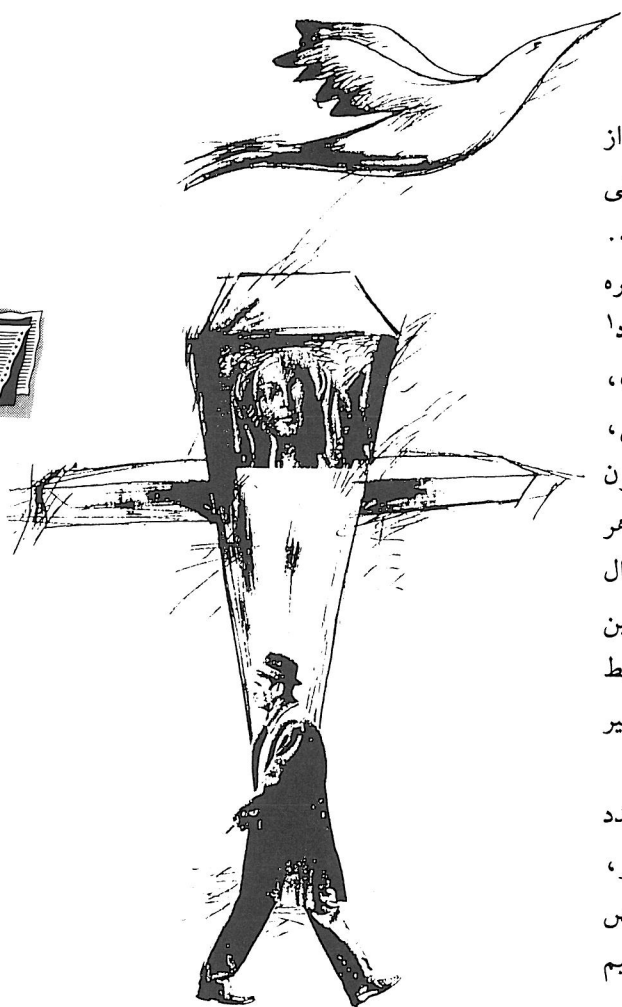
مایکل پل گالاگهر

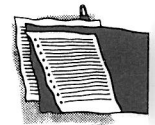
عضو شورای پاپ در امور فرهنگی

ترجمه امیراکرمی

واژه «تجدد» (modernity) یکی از واژه‌های چترگونه است که می‌تواند معانی متعدد و حتی گوناگون را در برداشته باشد. آن گونه که اخیراً در کتابی از لویی دوپره (Luis Dupre) با نام گذار به تجدد (Passage to modernity) آمده است، «تجدد حادثه‌ای است که رابطه بین هستی، منشأ متعالی آن و انسان مفسر را دگرگون کرده است». (ص ۲۴۹ کتاب) این جمله هر چند تا حدی خنثی است. در عین حال دلالت می‌کند که ترکیب زنده‌پیشین گسسته، و بینشهای قدیمی‌تر درباره روابط عمیق بین طبیعت، خدا و آدمی دچار تغییر اساسی شده است.

به شکل خلاصه، برخی از مفسران تجدد را خسران می‌دانند. اما برای پاره‌ای دیگر، تجدد به معنای سود است و به نحو مشخص ظهور تدریجی اطمینان انسان: ما می‌توانیم





تجربه کنیم، بفهمیم و به شیوه‌های هیجان‌انگیز نوینی نسبت به جهان، مسئولیت داشته باشیم. بدین ترتیب، شگفت آور نیست که پاسخهای ارائه شده به تجدد را در دو گروه اصلی و بر روی طیفی از تفاسیر منفی و مثبت بیابیم. از یک سو مفسرانی بر جنبه آشفستگی یا بحران معنا و ارزشها و، بدین جهت، بر مقاومت در برابر اثر زیان‌بار تجدد تأکید می‌کنند؛ این تفسیر و پاسخ می‌تواند گه‌گاه با طنین اندوه نسبت به وحدت و یکپارچگی پیشین همراه شود. از سوی دیگر می‌توان کسانی را یافت که حتی از منظر دینی و ایمانی، پذیرشی مثبت نسبت به افقهای نوین دارند.

مثال چشمگیر و کاملاً جدید چنین ارزیابی مثبتی را در سخنی از پاپ ژان پل دوم در سپتامبر ۱۹۹۴ می‌یابیم. وی خطاب به گروهی از اسقفان ایتالیایی چنین گفت: «اگر منظور از تجدد، تلاقی و تقارب شرایطی است که به انسان اجازه می‌دهد تا بلوغ معنوی، اخلاقی و فرهنگی خود را در گفتگو با آفریدگار و آفرینش بهتر ابراز کند، در آن صورت کلیسا خود را (روح) تجدد می‌داند.»<sup>۲</sup>

بین جمله پاپ و سخن دوپره، مشابهت نزدیکی وجود دارد: در نمایشنامه تجدد هر

دو، بازیگران یکسانی را برگزیده‌اند. آفرینش، آفریدگار و شخص انسان. اما در واقع، نظر پاپ انسان‌گرایی امیدوارانه‌تری را در بردارد: تجدد فراهم آورنده زبانهای نوین فهم آدمی از خود و بیان دینی می‌باشد. بدین جهت، جمله کوتاه پاپ مبنای بسیار خوبی برای ورود به بحث درباره پاسخ مکتب کاتولیک به تجدد به دست می‌دهد؛ خصوصاً از آن جهت که سه افق فکری را با هم یکی می‌کند: ارزیابی مثبت از تجدد از جهت [توجه به] استعدادهای نوین انسان، پیوند دادن هرگونه تأملی درباره این زمینه‌های فرهنگی نو با ارتباط با جهان و خدا هر دو، و توجه به این که شورای دوم واتیکان موقعیتی اساسی در تاریخ کلیسا داشته و فصل کاملاً نویی در رویکرد کلیسا به تجدد باز کرده است.

پیش از آن که به تلخیص پاسخهای جدیدتر به تجدد در اندیشه کاتولیک پردازیم، بخش عمده این مقاله به تأمل درباره معنا و اهمیت دیدگاههایی که در واتیکان دوم تدوین شده می‌پردازد. اما ابتدا مرور تاریخی مختصری بر این مساله می‌تواند سودمند باشد.

## محصولی از همگرایی تاریخی

لژک کولوکوفسکی (Leszek Kolokowski) در کتاب خود، محاکمه بی پایان تجدد (Trial modernity on Endless) آورده است: «روشن است که پاسخ پرسش از زمان آغاز تجدد، بستگی به آن دارد که ما مقوم معنای این مفهوم [=تجدد] را چه بدانیم.» می توان این ادعا را تا حدی تعدیل کرد و گفت که هیچ یک از فرضیه های گوناگونی که برای منشأ تجدد مطرح شده است نمی تواند ادعای انحصار کند. تجدد پدیده پیچیده ای دانسته می شود که محصول نیروها و عواملی است که در طول چند قرن با یکدیگر تلاقی داشته اند.

بنابراین، اگر به نحو مختصر به پاسخهای گوناگونی که درباره منشأ تجدد ارائه شده، نظر می کنیم، علاقه ما بیشتر متوجه تعیین اجزاء و مقومات متعددی است که واقعیت متراکمی که آن را تجدد می خوانیم می سازد، تا دقت تاریخی ادعاها - دست کم در مورد جهان غرب. آن گونه که در کتاب اخیر لویی دوپره آمده، منشأ این پدیده را می توان در مکتب فلسفی نومیالیزم و دگرگونیهای فکری پس از آن، بین سالهای ۱۴۰۰ و ۱۶۰۰ یافت. در دیدگاه دوپره، جدایی واژه ها از واقعیت [که نظر مکتب

نومیالیزم است] بستری برای گسیختگیها و ثنوتها شد، اما کل داستان تجدد در بردارنده «انقلاب معنوی» متراکمی است که در طول چندین قرن رخ داده است.

مفسران دیگر، مقاطع تاریخی متفاوتی را بیان می کنند. سودمند است که لیست حتی مختصری از آنها به نحو اجمالی آورده شود: در مثل، رنسانس با خودآگاهی تاریخی نوین، انسان گرایی و فردگرایی، که نماد آن در عظمت نوین جسم انسان در هنر میکل آنژ دیده می شود؛ یا در نمایش نوین کشمکش های ضمیر فردی در تراژدیهای شکسپیر.

نامزد قوی دیگر به عنوان بستر تجدد، از نظر زمانی مقارن با رنسانس است: [نهضت] اصلاح دینی پروتستان را بسیاری از دانشمندان سنگ بنای اساسی تکامل تجدد می دانند؛ بویژه از طریق تأکید آن بر رابطه بین وجدان فردی و خداوند که تقریباً مستقل از واسطه هایی مانند نهادهای دینی است. و روشن است که گسترش نهضت اصلاح، عمیقاً با موفقیت فن آوری پیوند داشت؛ [زیرا] اولین نهضت مدرن بود که از دوران جدید چاپ، یعنی آنچه به انقلاب گوتنبرگ معروف است، نهایت استفاده را کرد.

از رنسانس و نهضت اصلاح، معنا و مفهوم جدیدی از فردیت وارد فرهنگ غربی





شد و هنگامی که تحولات فلسفی ای را که با دکارت مرتبط است بدان بیفزاییم، دو پدیده مشابه و همزاد یعنی عقل گرایی و ذهن گرایی (Subjectivism) دیده می شود. انقلاب صنعتی با تأکید نوینش بر معیار تجربی حقیقت، ارتباط وثیقی با عقل گرایی دارد. در ادامه سخن به اهمیت مورد گاليله برای کلیسا به نحو مختصر خواهم پرداخت.

اگر حدود یک قرن به پیش بیایم، بسیاری ریشه تجدد را در [عصر] روشنگری می دانند، با تأکیدی که بر حق آزادی در سطوح مختلف داشت؛ آزادی اندیشه، آزادی بیان، آزادی از سلطه دینی و مانند آن. آنچه با این آزادیها پیوند عمیق دارد. نهضت سیاسی ای است که نماد روشن آن در انقلابهای آمریکا و فرانسه یافت می شود که درها را به سوی اشکال نوین دموکراسی باز کرد. روشنگری و انقلاب به همراه هم، نماد شورش علیه نهادها و اشکال کهنه مرجعیت (authority) شدند و به همین علت هر دو تحول، بدون تردید وحشت، سوءظن و مقاومت کلیسای قرن نوزدهم را برانگیختند.

اما این فهرست در اینجا پایان نمی یابد. با نگاه به جنبه های اجتماعی، به جای توجه به تاریخ اندیشه یا تاریخ سیاسی، باید به انقلاب صنعتی و حرکت موازی با آن یعنی نهضت

شهرسازی اشاره کرد. انگلستان در واقع اولین کشور در تاریخ جهان بود که اکثریت مردمش در شهرها و شهرستانهای با بیش از ده هزار نفر زندگی می کردند. این وضعیت که در حول و حوش سال ۱۸۳۰ وجود داشت، عمدتاً به علت وجود فن آوری نوین راه آهن بود. این امر نمایانگر بحرانی بزرگ نیز بود که ما به عنوان جامعه انسانی چگونه باید با هم زندگی کنیم و از این رو، نموده های سنتی و روستایی تر ایمان دینی را مورد ستیز قرار می داد. قرن نوزدهم همچنین شاهد تولد تعلیم و تربیت نیمه عمومی و، در همان حال، تحکیم و تثبیت برگزیدگان جدید سکولار در جهان روشنفکران بود. دانشگاهها حیطه اثرگذاری عمدتاً غیر دینی شدند.

سریع تر وارد قرن بیستم می شویم که اکنون رو به پایان است. در این قرن عوامل تازه ای اضافه شدند تا [به سهم خود] بر بافت پیچیده معنای تجدد بیفزایند: شاید قلمرو ارتباطات الکترونیکی، بزرگ ترین انقلاب فرهنگی نسلهای اخیر باشد، با انفجار رادیو، تلویزیون، مسافرت و رایانه ها. جهانی که در آن، اطلاعات و بیش از هر چیز تصاویر با سرعت زیاد در حال جا به جایی هستند، ذهن و ضمیر آدمی را عوض کرده است. حتی از همین تاریخ مختصر و

ساده‌انگارانه [ای که بیان شد]، رشته‌های چندگانه تجدد را می‌توان دید. معنای تجدد هرچه باشد، متضمن تفاوت عمده‌ای با پیش از تجدد است و این تغییر و تفاوت مانند موجها و جنبشهایی در طول قرنهای مختلف روی داده است. تجدد نحوه توجه انسان به ایمان دینی را دگرگون کرده و سبب بروز بحرانی شده است که بیشتر مربوط به زبان ایمان دینی است تا به محتوای آن. شاعر برجسته، تی. اس. الیوت در سال ۱۹۴۵ اظهار داشت که تجدد بحران احساسی به وجود آورده، نه بحران اعتقادی: «معضل عصر تجدد تنها آن نیست که دیگر نمی‌توان باورهای را که نیاکان ما درباره خداوند داشتند داشت، بلکه آن است که دیگر نمی‌توان احساسی را که آنان نسبت به خدا و انسان داشتند، داشت. ۳ با این سابقه ذهنی می‌توانیم توجه خود را به نظرات شورای دوم واتیکان به عنوان پاسخ اصلی کاتولیک به تجدد معطوف کنیم.

### اهمیت واتیکان دوم

همچنان که روشن خواهد شد، رهیافت شورای واتیکان به این شرایط و حساسیتهای جدید، آگاهانه توصیفی است، نه جزمی. شورا تصمیم گرفته است که هرگونه لحن

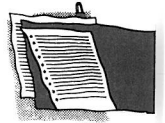
محکوم‌کننده و سوءظن نسبت به تجدد را کنار بگذارد و حتی از شنیدن و آموختن از تحولات سکولار سخن بگوید. پرسش نهایی و تلویحی شورای واتیکان، درباره نسبت و ارتباطات است: امروزه بینش دینی چگونه باید به گونه‌ای متقاعدکننده خود را ابراز کند و زبان حقیقی و درست خود را در این افق فرهنگی متفاوت بیابد؟

در این زمینه، در سخنان افتتاحیه پاپ ژان بیست و سوم سه نکته و محور مورد تأکید، قابل تشخیص است: نخست، لحن امیدوارانه قاطع: وی به صراحت با «پیام آوران یأس» که دوران تجدد را در مقایسه با گذشته قهقرا می‌دانند، مخالفت می‌کند. دوم این که، تأکید دارد که هدف شورا، بر خلاف گذشتگان، آن نبوده است که با برخی بحرانهای اعتقادی رو به رو شود، بلکه می‌خواسته «به وظیفه عمده هدایت معنوی خود» [به عنوان شورای کشیشان] عمل کند و بدین پرسش پاسخ دهد که «ارائه» ایمان دینی در این مقطع تاریخی چگونه باید باشد. سوم آن که، پاپ از پاسخی به اشتباهات و مخاطرات درون تجدد که آن را «طبابت عطفانه» می‌خواند، طرفداری می‌کند: به تعبیر وی، کلیسا بهتر است که «نیازهای زمان حاضر را از راه اثبات



اعتبار تعالیم خود تأمین کند، نه با نکوهش [تجدد]۴.

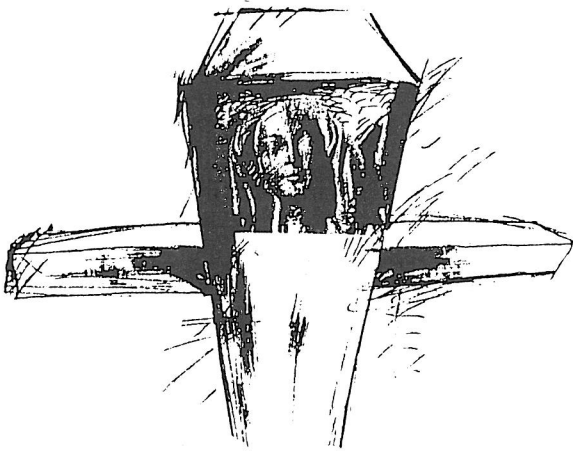
تفسیر مثبت، توجه به شان هدایت معنوی کشیشان و گفتگوی بدون نکوهش، سه عنصری بودند که [رویکرد] شورا به تجدد را تحت تأثیر خود قرار دادند. اما عجیب است که به رغم وجود این جملات محکم از سوی پاپ در آغاز، سندی که به تصریح، به [وضعیت] «کلیسا در جهان جدید» می‌پردازد، در ابتدا به عنوان بخشی از طرح شورای واتیکان پیش بینی نشده بود. در میان متون [مصوب] شورا، در واقع آن متن، طولانی‌ترین و تنها متنی است که از خود بحثها و عمدتاً از پیشنهاد کاردینال سوئننز (Suenens) در دسامبر ۱۹۶۲ نشأت می‌گیرد، که گفته بود دستور کار آنها باید نه تنها در بردارنده مسائل و نگرانیهای درونی مربوط به تجدید حیات کلیسا باشد، بلکه باید افقهای بیرونی توجه به تاریخ و پاسخگویی به نیازهای مشخص



دوران جدید را نیز شامل بشود.

تقریباً سه سال بعد، محصول نهایی بحثها و تأملات زیاد، که سند «امید و شادی» (Gaudium et Spes) خوانده شد، بیرون آمد. حتی کلمات آغازین این متن، به گونه‌ای نمادین، لحن کاملاً نوی را نشان می‌دهند: این متن در پی آن است که شادمانی خود را درباره امید تازه نسبت به تجدد اعلام کند. متن در بردارنده تغییر موضع از فاصله، موضع دفاعی و محتاطانه - که ویژگی غالب کلیسا، بویژه در اواخر قرن نوزدهم و نیز قرنهایی که در آن تحدیهای نو واقع شد و پیشتر بدان اشاره کردیم، بود - به باز بودن، گفتگو و خوش بینی خاصی نسبت به شرایط معاصر بشریت است.

به شکل خلاصه، عناصر اصلی این اعلامیه مهم چیست؟ هدف آن این است که درباره «علامتهای زمانی این مرحله نوین تاریخ» که دستخوش «بحران توسعه» و «دگرگونی فرهنگی» عظیم است، تأمل کند (ص ۴ متن). در متن، فهرست برخی از زمینه‌های شرایط عمیقاً متفاوت درون تجدد آمده است (بدون آن که هیچ گاه از واژه «تجدد» استفاده شود). در پس این تغییر عمده، یک تاریخ قرار دارد؛ «انقلابی وسیع و عمیق» که علم و تکنولوژی را



در برمی گیرد، از طریق روانی علم به خود را تغییر می دهد و در آن، گذار از «تصویر ایستا از واقعیت» به تصویری تکاملی دیده می شود و نیز مجموعه ای از عوامل تأثیرگذار مانند توسعه شهرسازی، صنعتی شدن، رسانه های عمومی و شیوه های «اندیشه و احساس» نوین که از آنها نشأت یافته است. درباره همه این تغییرات، شورا به شیوه ای خوش بینانه اظهار می دارد که اینها حرکت هایی هستند که می توانند به «تمرین سنجیده تر و پخته تر آزادی شخصی» منتهی شوند (ص ۵-۶ متن).

نیازی به توضیح نیست که اساسنامه کلیسایی ای که اساساً دینی است، خوش بینی ساده انگارانه ای نسبت به تجدد ندارد. در متن آمده است که مردمان بسیاری به وسیله این تغییرات سریع، آشفته و نگران می شوند، خصوصاً هنگامی که از بار اضافی اطلاعات و ناتوانی از داشتن دیدگاه منسجمی درباره زندگی رنج می برند (ص ۸ متن). اساسنامه به تقابل بین معنای نوین عزت انسان، که ویژگی مهم دوران تجدد است، با مجموعه ای از مخاطرات و ناموزونیها از جمله «مادی گرایی عملی» توجه می دهد، که مردم را نسبت به عوامل انسانیت زدای پیرامون آنها نابینا و غافل

می سازد (ص ۹-۱۰ و ۲۶ متن).

آنچه تاکنون بدان اشارت رفت، در مقدمه توصیفی اساسنامه یافت می شود. فصلهای بعدی بیشتر جنبه کلامی دارند، اما در عین حال برای فهم موضع نوین [کلیسا] نسبت به تجدد بسیار مهم هستند. می توانیم در اینجا به چند نکته اساسی اشاره کنیم.

این تشخیص مهم وجود دارد که «امور زمینی استقلال دارند» و به نحو مشخص، «استقلال به حق علم» و شیوه علمی (ص ۳۶ متن) و «حقوق بشر» (ص ۴۱) به رسمیت شناخته می شود. روشن است که این استقلال، «استقلالی دروغین» (ص ۴۱) از خداوند نیست، بلکه استقلال تحت توجه خداوند است که در آن مسئولیت آدمی نسبت به جهان آفرینش به عنوان یک موهبت [الهی] مورد اذعان قرار می گیرد. در اینجا آنچه به





نحو مشخص اهمیت دارد، توجه رسمی به ذکر نام گالیله است، و از این رو، کل آن بخش متن بنا بر آن دارد که زخمهای آن رویداد دردناک تاریخ کلیسا را التیام بخشد. در اینجا مناسب به نظر می آید که قدری از موضوع بحث فاصله بگیریم تا به مناسبتی خاص در اکتبر ۱۹۹۲ اشاره کنیم که در آن کمیسیونی دستاوردهای خود درباره مسأله گالیله را به پاپ عرضه کرد. در طول قرون، این سوء تفاهم دردناک به عنوان خلاصه و نماد ستم کلیسا نسبت به ایده ها، و نیز ناسازگاری نوعی بین دین و علم محسوب شده است. در آن زمان، آن کمیسیون میان رشته ای بر آن بود تا حقیقت مسأله را مشخص کند و زمینه همکاری بهتر بین کلیسا و علم را روشن نماید. نکته مهم در یافته های کمیسیون آن است که در قرن شانزدهم ابزارهای فکری برای تمییز بین روش شناسی و زمینه های دانش وجود نداشت. انجیل پژوهان آن زمان نتوانستند تفسیرهای حقیقی و لفظی خود را مورد سؤال قرار دهند و مراتب مختلف حقیقت را تصور کنند. بدین ترتیب، به تعبیر پاپ ژان پل دوم، متکلمانی که گالیله را محکوم کردند دچار این اشتباه شدند که «پرسی را که در حقیقت به تحقیق علمی مربوط

می شد، به قلمرو عقاید دینی» وارد کردند. ۵ از منظر پاسخ کلیسا به تجدد، ناتوانی از تشخیص روشن استقلال زمینه های معرفتی، ویژگی شاخص دوران پیش از تجدد است. گالیله نماد تجدد نوخاسته بود، در حالی که نمایندگان رسمی کلیسا در آن زمان، هر چند از روی ایمان، نمی توانستند پرسشهای نو را درک کنند، مگر آن که در قالب عادات فکری کهن بگنجد. بدین ترتیب کل آن رویداد، نمادی از فقدان چیزی است که [اینک] واتیکان دوم به قوت آن را در بردارد و تأیید می کند: ضرورت مضاعف هشیاری تاریخی و تشخیص و اذعان به استقلال آدمی، به منظور ارائه پاسخی سودمند به پیچیدگیهای تجدد. همچنان که بیان شد، اگر تجدد محصول تلاقی تاریخی [عوامل گوناگون] است، در آن صورت به نحو مسلم کلیسا در مقاطع مختلف تکامل تجدد، آمادگی آن را نداشته که «علایم زمان» را با استفاده از بصیرت مناسب و درخور بشری دریابد. به بحث خود درباره کار شورای واتیکان باز گردیم. تحول عمده ای که رخ داده آن است که کلیسا مشتاق است تا با ملحدان وارد گفتگو شود و حتی از فرهنگ سکولار نیز کسب معرفت کند. پس از بحثهای زیاد، نوشته شورا دارای سه بخش اساسی در مورد



مسأله الحاد است که در بردارنده لحنی نو و همدلانه نسبت به ملحدان دوران تجدد است. در عین این که متن، خطاهای انکار خداوند را «اندوهگینانه اما استوار» رد می‌کند، ولی به خاطر دو ویژگی، قابل توجه است: توجه به معنای جدیدی از پیچیدگی فرهنگی انکار در جهان امروز؛ و دعوت به گفتگویی جدید با منکران. این معنا در دو بخش بعدی بسط بیشتری می‌یابد که در آن از همه «استمداد» شده است؛ از جمله از کسانی که «به تصریح، خداوند را به رسمیت نمی‌شناسند»، تا «به ضرورت‌های عصر ما» در پرتو عزت و عظمت انسان و برادری پاسخ گفته شود (ص ۹۱). کلیسا این را می‌پذیرد که به «کمک» همه در فهم تجدد و «اهمیت و معنای عمیق آن در چشم مؤمنان و نیز غیرمؤمنان» نیاز دارد (ص ۴۴).

بخش اساسی ای، که تقریباً ده درصد کل متن را تشکیل می‌دهد، به مسأله فرهنگ اختصاص دارد و این امر حتی به وسیله یکی از مفسران اولیه به عنوان «جسارتی بدیع در جستجوهای کلامی» شناخته شد.<sup>۶</sup>

جدا از این واقعیت اساسی که کلیسا در پی تأیید ابعاد «تاریخی و اجتماعی» نوین برای فرهنگ است، محور اصلی بحث در این بخش را می‌توان در یک پرسش و

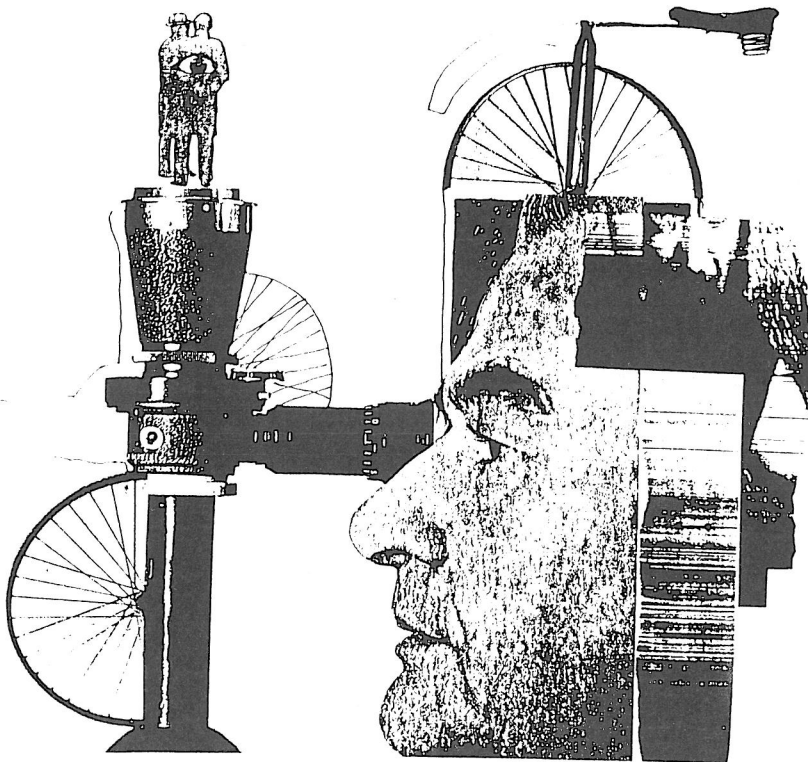
ارزیابی اساسی خلاصه کرد: «چگونه می‌توان نشاط و رشد فرهنگ نوین را تقویت کرد، بدون آن که وفاداری جاری نسبت به میراث سنت گذشته را از دست بدهیم؟» (ص ۵۶) خطرهای جدیدی که ایمان دینی را تهدید می‌کنند «ضرورتاً از فرهنگ امروز ناشی نمی‌شوند و نباید ما را وسوسه کنند که ارزشهای مثبت آن را نپذیریم» (ص ۵۸). به نحو خلاصه، شورا این اتهام را رد می‌کند که تجدد، لزوماً و به خودی خود، ضد دین باشد؛ اما در عین حال، این نگرانی را ابراز می‌کند که چگونه می‌توان «مشروعیت» استقلال قلمرو سکولار را به رسمیت شناخت، بدون آن که انسان‌گرایی «مقید به زمین» [بدون توجه به آسمان معنویت] را ترویج کرد (ص ۵۶).

پیش از آن که بحث درباره شورای دوم واتیکان و سند «امید و شادی» (Gaudium et Spes) را به پایان ببریم، مناسب است بیفزاییم که از زمان [تصویب] آن سند کلیسایی تاکنون، که تقریباً سی سال می‌گذرد، دیدگاهها تغییر یافته‌اند. مفسران بسیاری که اکنون آن متن را دوباره بررسی می‌کنند، آن را قدری بیش از اندازه خوش بینانه می‌یابند. با وجود پیشرفت‌های عظیمی که نماد آن را در سقوط نظام الحادی شوروی



محیط زیست، فمینیسم، و آنچه گرایش  
 «پسا-مادی گرایی» خوانده می‌شود، نسبت  
 به کاوشهای معنوی که مستقل از سنتهای  
 دینی است، یاد کرد.  
 در اینجا با موضوعی پیچیده سر و کار

می‌یابیم، جهان ما از جهت ارزشهای  
 اساسی انسانی تاریک است: [نبود] حق  
 زندگی، ملی‌گرایی افراطی، غلبه‌الگوی  
 زندگی مصرف‌گرایانه و فاصله بین  
 کشورهای غنی و فقیر که هیچ‌گاه کم



نقد و نظر / سال پنجم / شماره اول و دوم، ۱۳۶

داریم، که در این مقاله نمی‌توانیم وارد آن  
 شویم. این موضوع همان مسأله‌پسا - تجدد  
 است که شاید بهتر باشد آن را تجدد متاخر  
 بنامیم. درباره این موضوع پاسخهای دینی

نمی‌شود. افزون بر این، مضامین اساسی‌ای  
 که در نیمه قرن شانزدهم اهمیت نداشتند،  
 اکنون برجستگی یافته‌اند؛ [در این زمینه]  
 می‌توان از نمونه‌هایی مانند مسائل مربوط به

متباینی وجود دارد. برخی از آنان بذره‌های امید به یافتن زبانی متفاوت برای ایمان دینی در این دوران می‌پاشند و پاره‌ای دیگر این پدیده را صورتی نوین از الحاد می‌دانند. پنج ویژگی عمدهٔ پسا-تجدد که در زیر بیان می‌شود به عنوان شاهد ارزیابی دوم [=منفی] ذکر می‌شود (بدون آن که دربارهٔ آنها نظری ابراز کنیم):

۱. بی‌اعتمادی عمیق نسبت به عظمت و حرمت نفس انسان؛ ۲. نشستن گرایش غیرعقلانی (Irrationalism) نوین به جای عقل‌گرایی مفرط‌تجدد، که در آن انسان اندیشه‌ورز (Homo Sapiens) تبدیل به انسان احساس‌محور (Homo Sentimentalis) می‌شود؛ ۳. رها کردن مفهوم آزادی‌تجدد در بینش اجتماعی و سیاسی و جایگزین کردن آن با آزادی خود ستایانهٔ [ناشی از] روابط گسیخته؛ ۴. به همین شیوه، از دست رفتن هرگونه اهتمامی به ساختن آیندهٔ تاریخ و نشستن جهانی [آکنده] از تصاویر پریشان و ارتباطات آنی و لحظه‌ای به جای آن؛ ۵. این که اگر تجدد منبع اشکال چندگانهٔ الحاد بود، صبغهٔ غالب پسا-تجدد آمیزه‌ای است متناقض نما از بی‌تفاوتی دینی و تجربهٔ شبه دینی.

به طور خلاصه، در این چند دههٔ پس از واتیکان دوم، تعامل بینش دینی با تجدد،

ثابت و راکد نمانده است؛ به همین دلیل ساده که بنا به تعریف، تجدد شرایطی است که تغییر مداوم را به بار می‌آورد.

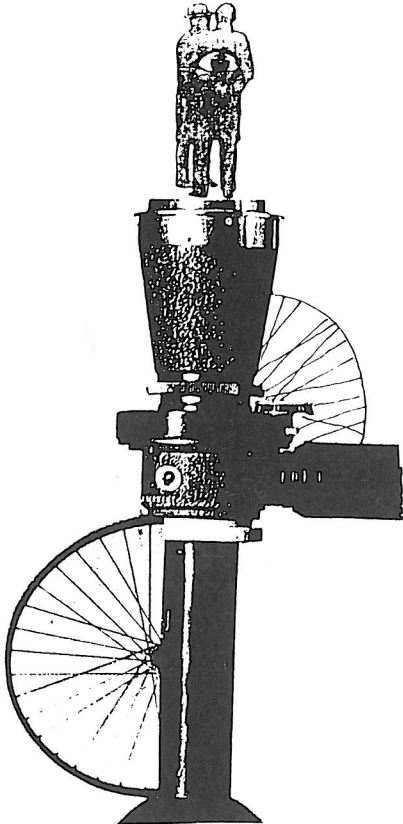
### بینشها و دیدگاههای متأخرتر

در جهت مثبت، البته بینشهای واتیکان دوم به عنوان سکوی پرشی برای حرکت به سوی تحولات مهم سالهای اخیر به کار گرفته شده است. می‌توان [در این زمینه] به توجه بی‌مانندی که پاپ پل دوم همواره به رابطهٔ بین فرهنگ و ایمان، به عنوان محل تلاقی بسیار مهم ارزشهای انسانی و بینش دینی، نشان داده است، اشاره کرد. سال گذشته، پاپ اساسنامهٔ جدیدی برای شورای پاپ در امور فرهنگی صادر کرد و در سخنان آغازین سند مربوط به بازسازی [این شورا] به سال ۱۹۹۳، او دربارهٔ کل این زمینه از دید شخصی خود چنین گفت: «از آغاز دورهٔ پاپی من ... که خواسته‌ام گفتگوی کلیسا با جهان معاصر را بسط دهم ... زمینهٔ برجستهٔ فرهنگ، جنبهٔ بنیادین معنوی‌ای است که مردمان را در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد و آنها را در آنچه به صادقانه‌ترین وجه بدانان تعلق دارد، یعنی انسانیت مشترکشان، متحد می‌سازد.»



قلمرو نظری مفاهیم و هم به جهان تصاویر و تأثیرات، که روشنی و وضوح کمتری دارد. می توان گفت که موضع کلیسا در این زمینه مبتنی بر سه بینش کلامی درباره فرهنگ است:

۱. فرهنگ قلمرو تعالی بشر، و از این رو، جایگاه رویارویی با خداست؛
۲. فرهنگ همچنین ساخته آدمی و، بنابراین، قلمرو ابهام است که باید شناخته شود و تطهیر گردد؛
۳. اما فرهنگ باید در انتقال و ترجمه ایمان دینی به [زبان] مردمان مختلف نقش



محور اصلی این مجموعه مقالات، اعتقاد راسخ پاپ را که «ترکیب فرهنگ و ایمان، تنها خواست فرهنگ نیست، بلکه خواست ایمان نیز هست»<sup>۷</sup> بازگو می کند. بنابراین، اغراق نخواهد بود اگر گفته شود که اکنون افق نوظهور رویارویی کلیسا با تجدد، کل قلمرو فرهنگ است که «گفتگوی بین ایمان و فرهنگها و گفتگوی بین فرهنگها را دربر دارد».

منظور ما از فرهنگ چیست؟ پیشتر گفتیم که شورای واتیکان دستور کار خود را وسیع تر کرده و از رهیافتی کهن نسبت به مقوله فرهنگ، به سوی رهیافتی حرکت کرده که مفهوم مردم شناسانه فرهنگ یا فرهنگها را نیز در برمی گیرد. معنای دستوری (normative) کهن فرهنگ تقریباً تنها به زمینه هایی مانند تعلیم و تربیت، اصلاح، هنر، ابراز و بیان خود و خلاقیت معنوی مربوط می شد. اما معنای نوین فرهنگ، بیشتر توصیفی از شیوه های زندگی و زمینه های (Contexte) معنا و ارزش است. با پذیرش خطر ساده انگاری بیش از حد، می توان این دو سطح معنا را فرهنگ خاص یا فرهنگ متوجه به خود (مفرد) و فرهنگهای عمومی یا زنده (جمع) نامید. رویارویی با تجدد نیاز به این دارد که به هر دو سطح توجه شود؛ هم به



اساسی ایفا کند.<sup>۸</sup>

سؤال اساسی این است که فرهنگِ تجدید را که به شیوه‌های بسیار مقتدرانه‌ای ما را احاطه کرده، چگونه بفهمیم. در [شورای] واتیکان دوم، گزینش کلیسا آن بود که از داوریه‌های منفی یا محکوم کردن پرهیزد؛ اما این دو دلی باقی می‌ماند، به طوری که جنبه‌های بسیاری از فرهنگ معاصر را به عنوان جنبه‌های خطرناک و ناپه‌نجار نمی‌پذیرد. حتی آنجا که نقد انسانیت زدایی مهم و اساسی است، نکته‌ی مهم آن است که این داوری با چه لحنی بیان شود. خطای مقابل آن، این است که با ساده‌لوحی افراطی، تجدید را کاملاً بپذیریم و به جای تعامل با فرهنگ (inculturation)، دچار چیزی شویم که رسوخ فرهنگ (acculturation) [=تاثیرپذیری کامل دین از فرهنگ] نامیده می‌شود؛ یعنی باز گذاشتن راه فرهنگ برای این که دستور کار ایمان دینی را تعیین کند. پیشتر، پیچیدگی شگرف تجدید (و برخی عناصر پسا-تجدید) را تا حدی دیدیم. دقیقاً به سبب همین پیچیدگی، پیش از آن که به هرگونه داوری مثبت یا منفی برسیم، پاسخ دینی‌ای که اهمیت روزافزون دارد، فهم دقیق واقعیت‌هایی را که زندگی امروزه مردم را شکل می‌دهند، می‌طلبد. به

عبارت دیگر، ما به مهارت‌هایی نیاز داریم تا «وضعیت فرهنگی-اجتماعی را با بصیرت دریابیم» و در آن وضعیت، ایمان به خدواند را تحقق بخشیم (ص ۵۷ از متن dabo vobis pastores). همین ابهام تجدید است که بصیرت دقیق و معنوی را می‌طلبد. مقصود از بصیرت در اینجا چیست؟ از دیدگاه سنتی، صورتی از حکمت دقیق است که ویژگی آن این است که توهمات را می‌زداید و مهارت‌هایی را برای تفسیر و پاسخی دینی تر به واقعیت فراهم می‌آورد. این مفهوم در بردارنده‌ی تمییز امر حقیقی از امر فریبنده، در کوشش برای تصمیم‌گیری است. بصیرت در پی آن است که در قالب میوه‌ها و ثمرات، ریشه‌ها را بشناسد و وحی الهی را با گزینه‌های زمانمند، مکانمند چگونگی ارزیابی فشارهای فرهنگ محیط یکی کند. این طریق حکمت، راهی است که مردمان بسیاری امروزه بدان نیاز دارند تا از جهت منفی از آن استفاده کنند و فریب شیوه‌های سطحی [و بی‌مایه] زندگی را ببینند و از نظر مثبت، در مسیری سودمندتر به سوی ایمان دینی سنجیده و پخته‌ای گام بگذارند که از تجدید کناره نمی‌جوید. در نهایت، بصیرت عبارت است از تشخیص دعوت الهی در درون آزادی انسان و تاریخ معاصر، بدون ساده‌انگاری مفرط [از یک



سوا] و دشمنی افراطی نسبت به فرهنگ تجدد [از سوی دیگر].

### پرسشها و افقهای دیگر

پیش از اتمام سخن، می‌خواهم اذعان کنم که در اینجا برخی از پرسشها و موضوعات مربوط به این زمینه، به خاطر نبود وقت، مورد بحث قرار نگرفت. [مثلاً] نظر ما درباره‌ی عرفی شدن (Secularization) که مفهومی مبهم است و با ابهام تجدد، پیوندی تنگاتنگ دارد چیست؟ در مقام نظر، آن را جریان تاریخی خنثایی دانسته‌اند که با آن، نهادهای دینی، سلطه‌ی اجتماعی را کنار می‌گذارند و استقلال واقعی فعالیت‌های بشری را ترغیب می‌کنند. هر چند از نظر آرمانی این جریان می‌تواند ایمان دینی را پاک و منزه کند، در عمل اغلب مشکل‌ساز است و بنابراین، «عرفی شدن» معنای انحطاط ارزشهای دینی در جامعه و کاهش تعلق دینی را یافته است. به طور خلاصه، عرفی شدن به سادگی به سمت عرفی کردن (Secularism)، که کنار نهادن متعمدانه‌ی جنبه‌های معنوی از همه چیز، به جز قلمرو خصوصی است، گرایش پیدا می‌کند. بی‌درنگ باید قیدی در اینجا بیفزاییم: این داوری عمدتاً در تاریخ اروپا ریشه دارد و امریکای شمالی ادعا می‌کند که رابطه‌ی متفاوت و وضعیتی کمتر عرفی



شده دارد. پاره‌های دیگر جهان، سرگذشت خاص خود را در این زمینه دارند.

این نکته این پرسش را به وجود می‌آورد که آیا نمی‌توان تجددگرایی، به معنای حرکت به سوی توسعه‌ی صنعت و فن‌آوری، را از نظریات تجدد، که بیشتر متکی به تاریخ پیچیده‌ی فرهنگی و سیاسی اروپا هستند، متمایز دانست؟ از منظر اروپایی، تجدد و عرفی شدن با یکدیگر پیوند دارند، اما آیا لزوماً تجددگرایی به عرفی شدن منتهی می‌شود؟ فرهنگهای غیر اروپایی، پاسخهای متفاوتی به این پرسش خواهند داد. یک بار دیگر این پرسش به بصیرت مربوط می‌شود: گوش سپردن به تجربه یا علایم زمان، فهم واقعیت‌های نو به سبک بین‌رشته‌ای (Interdisciplinary) و در پرتو وحی و حرکت به سوی داوری و ارائه‌ی پاسخ تنها بر مبنای این جریان تأمل عمیق پیشین.

سخن خود را با مثالی برجسته از دانشمندی که اعتدال و بصیرت را در این زمینه توصیه می‌کند و به عمل در می‌آورد، یعنی فیلسوف کانادایی، چارلز تیلور (Charles Taylor)، به پایان می‌برم. او در کتاب خود، اخلاق اصالت (The Ethics of Authenticity) - که عنوان کانادایی آن بیماری تجدد (The Malaise of Modernity) است -

پی نوشتها:

1. 'Louis Dupré, **Passage to Modernity**: an essay in the hermeneutics of nature and culture (New Haven: Yale University press, 1993).
2. L'Osservatore Romano, 25th September 1994, P. 5.
3. T. S. Eliot, **on Poetry and Poets** (London: Faber & Faber, 1957), P. 25.
۴. ترجمه این سخن و دیگر نقل قولهای این نوشتار، از منبع زیر آمده است:  
**The Documents of Vatican II**, ed. walter Abbott, (London: Geoffrey Chapman, 1967).
5. L'Osservatore Romano, English Edition, 3 November 1992, PP. 1 - 2.  
سخنرانی کاردینال پوپارد، رئیس کمیسیون، در همان شماره، صفحه ۸ آمده است.
6. Donald Campion in: **The Documents of Vatican II**, p. 190.
7. The Motu Proprio, Inde a Pontificatus, 25 March 1993, Atheism and Faith, (xxvII - 2, 1993) p. 84.
۸. در این زمینه، ر. ک:  
Gilles Langevin, "L'inculturation selon le magistère de l'Eglise catholique romaine", Nouveau Dialogue (No. 97, Nov-Déc. 1993), p.23.
9. Charles Taylor, **The Ethics of Authenticity** (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1991), pp. 93. 94.
10. ibid. p. 101.

به شیوایی استدلال می کند که نکته اساسی تجدد، آرمان شکوفایی خود است و این لزوماً خودپسندی و شیفتگی نسبت به خود نیست. وی به «نکوهش تام و تمام» و نیز «تأیید کلی» تجدد می تازد و هر دو را از بن، اشتباه می داند.<sup>۹</sup> به جای این دو، آنچه به ما کمک می کند آن است که دریابیم آرمان زندگی اصیل و شایسته، تضعیف و مخدوش می شود آنگاه که خواسته های دیگران و یا الزامات افقهای بالاتر، آرمانهای دینی را به فراموشی می سپارد. توجه کنیم که ما دوباره به نیروهای سه گانه ای که مشابه آنها توسط لویی دوپره بیان شد، باز گشته ایم: خود در ارتباط با دیگران، جهان، و خداوند.

تجدد عمیقاً جریان پیشین این روابط را آشفته می سازد. پاسخ دینی به تجدد، نهایتاً در برگرفته بازسازی و تجدید حیات جامعه دینی و نیز معنویت و بصیرتی است که از پیچیدگیهای نو می گریزد. برای تحقق این امید، تیلور استدلال می کند که ما بیش از آنچه اغلب فکر می کنیم، در بازآفرینی تجدد آزادی داریم. تنها هنگامی که مردم نمی اندیشند، یا از یکدیگر جدا نگاه داشته می شوند، تجددی آسیب رساننده و سطحی حاکم می شود: «ما آنگاه آزادیم که شرایط وجود خود را بتوانیم دوباره بسازیم و بر چیزهایی که بر ما حاکمند، حاکم شویم».<sup>۱۰</sup>

