

گشتها

چند مقاله

داریوش آشوری



انتشارات آگاه

تهران، خیابان شاهرضا، مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران

قیمت: ۱۸۰ ریال

گفتگو

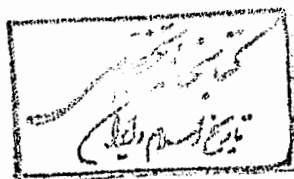
داریوش آشوری

مجموعه
و یادنامه

۴

۲

۲۵



داریوش آشوری

گست‌ها

مجموعه‌ی مقاله

آسگنی نشاد



انتشارات آگاه

تهران، ۲۵۳۷

چاپ اول : ۲۵۳۷

گشتها
داریوش آشوری

انتشارات آگاه

تهران، خیابان شاهرضا، مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران

چاپ این کتاب در بهار ۲۵۳۷ در چاپ فاروس ایران به پایان رسید.
تمام حقوق اثر برای نویسنده محفوظ است.

شماره ثبت در کتابخانه ملی ۳۷۳ به تاریخ ۳۷/۲/۲۵

به دوست عزیزم نادر افشار نادری

فهرست

صفحه

	۱. چند گفتار
۹	شرق و غرب
۲۵	محدودیت‌های علوم انسانی
۳۵	دگرگونی مفهوم دولت در جهان سوم
	۲. چند چهره
۵۱	مردی که شکست را برگزید
۵۸	جلال آل احمد
۷۴	ویتگنشتاین، شوریده سر منطقی
	۳. چند نقد و نظر
۹۱	دنیای هولناک بکت
۱۰۳	طبیعیان مدعی
۱۱۷	خداایگان و بنده
۱۲۵	کنون و دنیای متجدد
	۴. دو ترجمه
۱۳۵	دین در شرق و غرب
۱۶۲	مارتین هیدگر

۱. چند گفتار

شرق و غرب*

بعضی مفاهیم با آنکه بسیار به کار برده می‌شوند و بظاهر بسیار آشنا می‌نمایند، به علت همین بسیار آشنا و پیش‌پا افتاده شدنشان در چنان لایه‌ای از غبار پوشانده می‌شوند که، در واقع، اصل معنای آنها گم می‌شود یا معنایی بسیار مبهم به خود می‌گیرند. و بویژه آنچه عامه - اعم از عامه‌ی «روشنفکران» - از آن اراده می‌کند خالی از هر گونه تأمل و تفکر است و مانند بسیاری کلمات دیگر جز وسیله‌ای برای ابراز احساسات و گرد و غبار برانگیختن و معرکه گرفتن بر سر بازار زمانه نیست.

از کلمات بسیار رایج امروز یکی هم «شرق» و «غرب» است که در این اواخر بسیار به گوش می‌خورد و رایجترین معنای آن اشاره به بلوک‌بندیهای قدرتهای جهانی یا بلوکهای «شرق» و «غرب» دارد.

* متن يك سخنرانی است که در خرداد ۱۳۵۳ در دانشگاه صنعتی آریامهر ایراد شده است.

ولی در این گفتار ما را با این معناکاری نیست، بلکه توجه ما به معنای دیگری از این کلمات است که در سالهای اخیر باب شده و يك اشاره‌ی جغرافیایی-فرهنگی در خود دارد. این کاربرد از واژه‌های شرق و غرب در برابر واژه‌های orient و occident در زبانهای اروپایی قرار می‌گیرد و مقصود از orient، یا شرق، غالباً حوزه‌های کهن تمدنی و فرهنگی آسیاست در برابر تمدن نوین غربی که از رنسانس به این سو شکل گرفته است. دانش شرقشناسی نیز در همین حوزه مطالعه می‌کند، یعنی فرهنگهای شرقی را از نظر آثار ادبی و تاریخ و حکمت و فلسفه و دین می‌کاود. آنچه به این «شرق» در برابر آن «غرب» کلیت و یکپارچگی می‌بخشد، شکلی از جهان‌بینی، نظامی از ارزشها، شیوه‌های رفتار و زندگی، نهادهای اجتماعی و سیاسی، حکمت و ادبیات و هنر است که با همه‌ی تنوع و گونا گونیهای صورت آنها در سرزمینهای گوناگون شرقی، از شرق دور تا شرق میانه، دارای جوهر مشترکی است که آنها را بر روی هم از مجموعه‌ی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی پدید آمده در مغرب‌زمین جدا می‌کند. به عبارت دیگر، این مفهوم اشاره به حوزه‌های تمدنی دارد که دو گروه از تاریخها و فرهنگها را بر حسب اختلاف بنیادی آنها در برابر هم قرار می‌دهد.

برای آنکه اساساً بتوانیم چنین مفاهیمی را طرح کنیم، یعنی شرق و غرب را در برابر هم قرار دهیم و بسنجیم، نخست باید از يك تصور همه گیر و بسیار رایج فاصله بگیریم و آن بینشی است که تاریخ انسان را حاصل يك سیر تك خطی می‌انگارد. در این تصور، تاریخ بشر کمابیش تاریخ یگانه‌ای است که از مراحل معینی می‌گذرد تا به سر منزل کمال خود برسد و قوانین معینی بر این سیر حاکم است و روابط

علت و معلولی معینی میان عناصر و عوامل زندگی اجتماعی هدایت کننده‌ی این سیر تاریخی پیش‌رونده است. با چنین تصویری از تاریخ، مفاهیم شرق و غرب را طرح نمی‌توان کرد، زیرا در این برداشت مفهوم «تمدن» بطور کلی طرح نمی‌شود، بلکه همه‌ی تمدنها و اشکال گوناگون فرهنگها مراحل معینی از صورتهای ناگزیر سیر تکاملی تاریخ بشر، یعنی تاریخی یگانه - که یگانگی نهایی خود را در پیوستن همه‌ی ملتها به يك جامعه‌ی جهانی خواهد یافت - انگاشته می‌شود. در این تصور همه‌ی اختلافها و گوناگونیهای فرهنگی و تمدنی صورتهای گوناگونی از مراحل معین تاریخی انگاشته می‌شود که اساس آنها یکی است.



کاربرد مفاهیم شرق و غرب در ادبیات فارسی به عنوان مفاهیم رمزی و کنایی تازگی ندارد و در بسیاری از آثار عرفانی می‌توان یافت. در این آثار شرق یا مشرق، به عنوان يك رمز کلی، کنایه از طلوع، روشنی، تابش انوار، جلوه‌گری آفتاب حقیقت، مقام قرب حقیقت، و مانند آن، و غرب یا مغرب به عنوان رمز ابهام، تاریکی، غروب آفتاب حقیقت، دور افتادن از حق و حقیقت، و فرو رفتن در ظلمت آمده است. این رمز که به مجاز از گردش روزانه‌ی خورشید و برآمدن و فرورفتن آن گرفته شده، گاه در بعضی آثار معنای صریح جغرافیایی نیز یافته است که اشاره به دو نوع بینش بشری دارد که سرچشمه‌ی یکی یونان است و فلسفه‌ی آن و سرچشمه‌ی دیگر سرزمینهای آسیایی و حکمت آن. در این معنا «شرق» مظهر بینش عرفانی و دینی و توجه به باطن و دل و صفا و روشنی در پرتو تابش نور حقیقت عالم، و غرب مقام عقل و استدلال و انکاء بشر به درایت خود و داشتن ذهن منطقی و شکاک و استدلالی است.

از جمله در داستان رمزی حسن و دل، نوشته‌ی محمد بن یحیی سبک نیشابوری، از نویسندگان قرن نهم، این مفاهیم به رمز آمده است؛ چنانکه در آغاز داستان می‌گوید: «در شهر یونان پادشاهی بود که عقل نام او و تمام دیار مغرب مسخر احکام او...» و نیز مولوی در مثنوی این کنایات را چنین بیان می‌کند:

این بدن مانند آن شیر علم	فکر می‌جنباند او را دم به دم
فکر کان از مشرق آید آن صباست	وانك از مغرب دبور با و باست
مشرق این بادِ فکر دیگرست	مغرب آن بادِ فکر زان سرست
مه‌جمادست و بود شرقش جماد	جانِ جانِ جان بود شرقِ فؤاد
شرق خورشیدی که شد باطنِ فروز	قشرو عکس آن بود خورشیدِ روز

و به همین ترتیب، در آثار دیگر، از جمله در رسائل سهروردی و بخصوص در داستان قصة الغریت الغریبه، این مفهوم به رمز آمده است. ولی آنچه در سالهای اخیر در ایران به عنوان شرق و غرب مورد بحث است، چنانکه اشاره کردیم، معادلی است برای دو مفهوم «اورینت» و «اوکسیدنت» در زبانهای اروپایی. اگرچه این دو مفهوم تعریف روشنی ندارند، ولی کمابیش اشاره‌ای به دو نوع متفاوت از روحيات و بنیادهای تمدنی دارند. از آنجا که اروپاییان در عصر جدید پرچمدار تفکر و شکل‌دهنده‌ی جهان بوده‌اند و به پژوهش در تاریخ پرداخته‌اند و تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ را اصالت داده‌اند و همانان بوده‌اند که کوشیده‌اند از دیدگاهها و جهات گوناگون به شرق، که آن را در برابر خود نهاده و خود را با آن و آن را با خود سنجیده‌اند، معناهای گوناگون بدهند؛ شاید برای ما نیز که میراث‌خواران راستین یا دروغین آن میراثهای شرقی هستیم، در این روزگار غربزدگی بهتر آن باشد که برای شناخت

آنچه شرق نام گرفته است از شناخت غرب و روحیات تمدنی و فرهنگی آن بی‌اغازیم، زیرا جز با این شناخت ما نیز در همان چاله‌ای خواهیم افتاد که بخش بزرگی از شرقشناسی و انبوهی از شاگردان بومی آن در آن افتاده‌اند. رواج اصطلاح «غربزدگی» پس از انتشار کتابی به این نام از جلال آل‌احمد خود نشانه‌ی آنست که گرایش و تمنا برای بازیافتن هویت انسانی و تاریخی خود در ما بیدار شده و این پرسش که ما کیستیم و در جهان کنونی در کجا قرار داریم، دست کم به صورت مبهم، برای ما طرح شده است.

و اما آنچه به عنوان صورت نوعی تمدن غرب یاد می‌کنیم برابرها و همترازهای دیگری نیز دارد، از جمله جهان نوین (مدرن) و نوخواهی (مدرنیسم) به طور کلی، اکنون می‌پرسیم که آنچه این تمدن را از تمدنهای پیشین متمایز می‌کند چیست؟ مهمترین ویژگی تمدن غرب، که اساس و بنیان آنست - چنانکه بسیاری از متفکران تأکید کرده‌اند - تکیه‌ی آن بر انسان و یا اصالت بشر (اومانیزم) است. البته این ویژگی به معنای آن نیست که تمدن غرب از وجوه دیگر تفکر بکل خالی است، بل مقصود آنست که مانند همه‌ی اشکال فرهنگی و تمدنی دیگر، صورتهای و اشکال گوناگون تفکر در آن وجود دارد ولی یکی از این صورتهای بر صورتهای دیگر چیره است و سیمای اصلی آن تمدن را می‌سازد. چنانکه، مثلاً، در تمدن اسلامی نیز به صورتهای گوناگون فکری و مکتبها و بینشها برمی‌خوریم، ولی بر فراز همه‌ی اینها تمدن اسلامی را دارای شیوه‌ی فکری و بینش ویژه‌ای می‌یابیم که آن را از دیگر تمدنها متمایز می‌کند. به همین نحو، صورت نوعی تمدن غربی را نیز، صرف نظر از تمام اختلافهای عقاید و آراء در آن، می‌توان زیر عنوان اومانیزم یا اصالت

بشر مشخص کرد، زیرا با کاوش دقیقتر بدانجا می‌رسیم که بسیاری از این اختلاف آراء و حتا ستیزه‌های آرمانی و ایدئولوژیک ظاهری است و مایه‌ی اصلی آنها با یکدیگر تفاوتی ندارد. از اومانیسیم یا اصالت بشر تعبیرهای گوناگون وجود دارد، ولی بطور کلی می‌توان گفت که در تمدن جدید «انسان» اسم اعظمی است که کل ارزشهای این تمدن از آن سرچشمه می‌گیرد و مفهوم «انسانیت» به عنوان دربرگیرنده‌ی کل ارزشهای «نیک» سنجهی کردار و رفتار آدمیان در جهان امروز است. به عبارت دیگر، «انسان» نامی است جانشین نام خدا که در تمدن قرون وسطایی اروپا یا در تمدن اسلامی اسم اعظم تمدن و پرتو روشنگر جهان بود. «اومانیسیم» تصویری از یک صورت نوعی کلی از «انسان» را دربردارد که مظهر نیکی و خاستگاه معنا و نور روشنی بخش جهان است و این «انسان» نوعی کلی، که کل صفات نوعی «انسانیت» در او مندرج است، دانای توانایی است که دارای اراده‌ی مختار است و همه چیز باید در برابر اراده‌ی او سر فرود آورد (از جمله کل طبیعت) و جهت همه‌ی کردارها و رفتارها باید خیر و صلاح او باشد. امروز این صورت نوعی «انسان» است که به نام مظهر کمال عالم هستی پرستش می‌شود و جهان پر از غوغا درباره‌ی او است. نتایج اساسی این اندیشه عبارت است از اتکاء به بشر در مقام سنجهی نهایی همه‌ی امور و حقایق - در برابر ایمان یا تفکر ملتزم به وحی و کتابهای آسمانی - همراه با باور داشتن به امکان کمال‌یابی و پیشرفت کما بیش بی‌حد و اندازه‌ی بشر؛ تصور خطی و پیش‌رونده از زمان و اصالت دادن به هستی نسبی و شونده‌ی حاضر در زمان و مکان، در برابر هستی مطلق بیرون از حدود و جهات و زمان و مکان.

یکی از مهمترین وجوه تفکر مبتنی بر اصالت بشر عبارت است از رویارو نهادن انسان با «طبیعت». تفکر غربی در عصر جدید در آغاز به سه جوهر وجودی قابل بوده است: خدا، ذهن (سوژه)، و ماده. ولی بر اثر روی گرداندن هرچه بیشتر از ایمان دینی و پی گرفتن شکاکیت عقلی و اعتقاد به پژوهش علمی، رفته رفته خدا از صحنه خارج شد تا به جایی که نیچه، سرانجام در اواخر سده‌ی نوزدهم فریاد برداشت که «خدا مرده است» و مقصود او ناپدید شدن خدا، یعنی مبداء دانا و توانای هستی و جهت و معنا دهنده به زندگی انسان و کل جهان، از ژرفنای جان و دل انسان است و او پیامدهای اساسی و هولناک آن را برای زندگی بشر زیر عنوان «هیچ انگاری» (نیهیلیسم) از نظر روانشناسی و تاریخ در کتاب خواست قدرت (Der Wille zur Macht) شرح و بسطی عمیق داده است.

به هر حال، رویارو قرار گرفتن دو جوهر دیگر، یعنی ذهن و ماده، در غیاب خدا، به معنای قرار گرفتن هوش و اراده‌ی فعال در برابر چیزی نامشمار و تهی از خواست و اراده است. و این توده‌ی پراکنده در فضا، یعنی ماده، با همه‌ی صور گوناگون خود - چه جماد چه حیوان - دستمایه‌ی کار و محل تجلی اراده‌ی آن موجود دارای هوش و اراده است و از درون همین رویارویی دو مفهوم «انسانی» و «طبیعی» است که بخش عمده‌ای از تصورات درباره‌ی انسان و زندگی اجتماعی و تاریخی او بوجود می‌آید. اینکه ما امروز زبان و نیز همه‌ی اخلاقیات و ارزشها و نهادهای اجتماعی، مانند خانواده، دولت، و غیره را، نوعی «قرارداد اجتماعی» تصور می‌کنیم برای آنست که مفهوم «قراردادی» را در برابر مفهوم «طبیعی» قرار می‌دهیم. آنچه «طبیعی» است حاصل سیر و برخورد

و ترکیب و تجزیه‌ی خود به خود عوامل و عناصر ناهشیاری است که بر حسب قوانین ناگزیر و جبری خود عمل می‌کند، و آنچه «قراردادی» است حاصل خواست شعوری خود آگاه است که بر حسب اختیار خود و از نظر نیازهای زیستی یا اجتماعی خود چنین یا چنان صورتی از روابط و چنین یا چنان مجموعه‌ای از عناصر و عوامل را فراهم می‌آورد. و هر «قراردادی» را - از آنجا که حاصل اراده‌ی جمعی ماست - می‌توان از میان برداشت و بر حسب نیازهای تازه نوع دیگری از «قرارداد» را جانشین آن کرد. نتیجه‌ی عملی چنین باوری اینست: حال که پدیده‌های زندگی اجتماعی چیزی جز حاصل عمل و نیاز و اراده‌ی بشری نیست، می‌توانیم با تغییر نحوه‌ی عمل و نیازهای خود، آنها را به اراده‌ی خود دگرگون کنیم. مثلاً، یک زبان جهانی بسازیم که جانشین همه‌ی زبانها بشود، یا یک دولت جهانی که جانشین همه‌ی دولتها، یا بجای خانواده نهادهای اجتماعی دیگری را که همان کارکردها را برعهده بگیرند، و الخ؛ زیرا هیچیک از اینها، از نظر ما، دارای لزوم ذاتی برای بشر نیستند و حسابشان از امور «طبیعی» جداست.

در چنین تصویری از بشر و زندگی تاریخی او، هیچ بنیاد هستی شناختی (اونتولوژیک) برای زندگی انسان وجود ندارد و زندگی بشر و کل اجتماع و تاریخ آن ایستاده بر خویش (قائم به ذات)، یا به تعبیر استاد فردید، «خود بنیاد» است. آنچه بنیاد همه‌ی اندیشه‌های انقلابی جهان امروز را تشکیل می‌دهد نیز جز همین تصور نیست که آنچه را که دست بشر بنا به نیازهای بشری و ضرورت تاریخی برپا کرده است می‌توان چنان از بنیاد دگرگون کرد که عالمی و آدمی از نو ساخته شود. ریشه‌های این تصور در اندیشه‌های روزگار معروف به «روشنگری»

در سده‌های هفدهم و هجدهم اروپا نهفته است. کوندورسه، یکی از پیشروان باور به پیشرفت بی‌حد و نهایت، در قرن هجدهم در کتاب تابلوی تادیخی پیشرفت روح بشر می‌گوید: «بهبود جامعه‌ی انسانی همانقدر بی‌حد است که پروازهای خرد انسان». و او در این رساله، ضمن بحث درباره‌ی بی‌حد بودن توانایی آفرینندگی انسان، می‌نویسد: «استعداد انسان برای پیشرفت برآستی بی‌حد است. پیشرفت این استعداد ازین پس از هر نیرویی که بخواهد جلوی آن را بگیرد مستقل است.» و ما در جهان امروز شاهد نتایج عملی چنین تصویری از امکان پیشرفت و دگرگونی بی‌نهایت زندگی بشر هستیم و می‌بینیم که چگونه جوامع بشری زیر و زبر می‌شوند.

یکی دیگر از نتایج اصالت بشر، که آثار مهمی در عمل دارد، آنست که اگر بشر ارزشی خود بخود و بی‌چون و چرا و مقامی خود ساخته در جهان دارد، این ارزش که از آن نوع بشر است، ناگزیر یکایک افراد نوع را نیز شامل می‌شود و اگر بشریت کلی مظهر توانایی، آگاهی و آزادی است، چگونه ممکن است که یکایک افراد بشر کمابیش بهره‌ای از این صفات نداشته باشند؟ به گفته‌ی دکارت در سر آغاز کتاب گفتار در روش داه بردن عقل، «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است. چه هر کس بهره‌ی خود را از آن چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر دیرپسندند، از عقل بیش از آنچه دارند آرزو نمی‌کنند.» نتیجه‌ی این بهره‌مندی یکایک افراد بشر از صفت ممیز بشری، پیدایش مفهوم «برابری» است، که با نظریات «حقوق طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» پدید آمده و امروز والاترین ارزش در زندگی اجتماعی و سیاسی بشمار می‌رود. حاصل نظری مفهوم «برابری» تکیه‌ی آن بر شمار

است، بدین معنا که هر جا و در هر موردی که شمار نسبی مردمان بیشتر باشد، حقانیت و اصالت بیشتری قایل است. اصالت دادن به «افکار عمومی» از همین ارزش سرچشمه می گیرد، و معنای آن اینست که هر «فکری» که شمار هر چه بیشتری از مردم در آن مشارکت داشته باشند ناگزیر دارای ارزش و اصالت بیشتر و مطابق با حقیقت است و آنچه محدود به گروهی اندک شمار و یا حاصل عرق ریزان روح خواص و بدور از امکان درک عوام باشد، برج عاج نشینی است و مردود. و اگر ما در روزگاری بسر می بریم که در آن مفاهیم توده ها، اکثریت، مردم، و مانند آن کلمات جادویی و مظاهر خیر و نیکی مطلق هستند و همه ی کارها و گاهی بدترین و شریرانه ترین کارها و تمامی بازی قدرت در جهان امروز، به این نامها کرده می شود، معنای آن جز این نیست که هر چه شمار بیشتر، حقانیت بیشتر. پس چه جای شگفتی است که ما در جهان امروز شاهد برآمدن رژیم های توتالیتر در بخش عمده ای از جهان هستیم؟ یعنی صورتهای گوناگون قدرتهای بی لگام که به نام نمایندگی از سوی ملت یا «اکثریت» قدرت مطلق در همه ی شئون زندگی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بکار می برند. یاد کردن این موارد برای آنست که روشن شود مفاهیم مجرد و در آغاز صرفاً نظری چگونه راه به زندگی عملی بشر می گشایند و اساس و بنیان ارزشها و رفتارها را می نهند و پیامدهای خود را در متن و گوشه و کنارهای زندگی بشر آشکار می کنند.

یکی از وجوه اساسی و شاید اساسی ترین وجه جهان بینی تمدن غرب آنست که از نظر جهان شناسی (cosmology) ارزش و اعتبار پیشین انسان را از او گرفته، ولی، از سوی دیگر، از نظر هستی شناسی (ontology) اهمیت و اعتبار انسان را بی نهایت بالا برده است. بدین

معنا که در جهان‌شناسی تمدن‌های گذشته، انسان زمین را در مرکز جهان می‌پنداشت و خود را در روی زمین گزیده‌ی آفریدگان و مقصود نهایی آفرینش می‌دانست. ولی تمدن غربی با پیشبرد علوم طبیعی نظریه‌ی پیشین را از اعتبار انداخت و با یافته‌های کوپرنیک در علم کیهان‌شناسی و یافته‌های داروین در زمینه‌ی تاریخ طبیعی، انسان و زمین انسان در چشم او از اعتبار پیشین افتاد و انسان و زمینش به صورت جزء ناچیزی از جهانی بس بزرگ درآمد؛ ولی این یافته‌های علمی از نظر شناخت جهان طبیعی، نتایج مهمی نیز از نظر تلقی مسائل مابعدالطبیعی، یا بنیاد شناسی هستی پیش آورد، زیرا رفته رفته عقل کلی و عقل فعال و اراده‌ی آگاه خداوندی به عنوان عامل مدبّر هستی و غایت و جهت‌دهنده به آن از افق بینش بشری رخت بر بست و انسان به صورت تنها موجود صاحب اراده و خود آگاه و روشنی‌بخش و معنا و غایت‌دهنده به هستی درآمد و این تصور پیش آمد که اگر جهان از معنا و جهت و غایتی تهی است، اگر عقلی فعال و خود آگاه در کل هستی نظام‌بخش جهان نیست، اگر هستی به ذات خویش پوک و پوچ است، موجودی در آن هست که به خودی خود دارای ارزش است، موجودی هست که می‌توان به خاطر او و به نام او و برای خیر و نیکی‌بخشی او معنایی به هستی بخشید، و آن موجود انسان است، یعنی تنها موجود آفریننده در جهان که می‌تواند، در عین آنکه از اصل، هستی‌بخش موجودات نیست، همه چیز را از نو باز آفریند، و می‌تواند در پرتو نور روشنگر ضمیر شناسای خویش موجودات را از تاریکی گمنامی و هستی نیست‌وار رهایی بخشد و به آنها جهت و معنا بدهد. تناقض بنیادی عصر جدید در همین است که انسان را از سویی هیچ و از سویی دیگر همه چیز کرده است: باز گرفتن همه گونه اختیار

و آزادی از انسان و محکوم دانستن او در چنبره‌ی روابط و نظام اجتماعی یا مکانیسم درونی خود، یعنی دستگاه خود کار غریزی و ضمیر ناهشیار خویش - که تکیه گاه اصلی جامعه‌شناسی و روانشناسی جدید است - تفسیری است از نظر گاه علمی که انسان را با موجودات طبیعی در یک تراز قرار می‌دهد و برای او جایگاه خاص و ممتازی در جهان نمی‌شناسد. و از سوی دیگر، اگزیزستانسیالیسم ژان-پل سارتر، که از انسان و جایگاه او در جهان تفسیر هستی شناختی می‌کند، انسان را «محکوم آزادی» مطلق درونی خویش می‌شناسد، زیرا بی‌وجود او «وجود» در تاریکی بی‌معنایی و پوچی محض فرو خواهد رفت. آن برداشت علمی از انسان و این برداشت فلسفی دو قطب همان بینشی هستند که انسان را از نظر جهان‌شناسی هیچ و از نظر هستی‌شناسی همه‌چیز می‌کند و تا مرتبه‌ی خدایی بالا می‌برد. و تناقض بنیادی زندگی انسان در روزگار کنونی - که نیچه آن را عصر «هیچ‌انگاری» (نیهیلیسم) می‌نامد - در همین نکته است که انسان از سویی در چشم خود هر چه بیشتر بی‌ارج، بی‌معنا و بی‌اهمیت می‌شود، و از سوی دیگر همه‌ی ارزشها و معناها و غایات متوجه صورت نوعی انسان در مقام مطلق است.

و اما آنچه بینش شرق می‌نامیم، اگر چه به انسان از نظر جهان‌شناسی و سیر تکوینی عالم اهمیتی خاص می‌داد، ولی این اهمیت را از آن جهت می‌داد که میان انسان و مبداء هستی ارتباطی خاص می‌شناخت. انسان شرقی همواره مخاطب خدا یا خدایان بوده است و اراده‌ی خود را همچون جزئی از هستی تابع اراده‌ی جنباننده‌ی عالم می‌دانسته و از نظر هستی‌شناسی تنها در ارتباط با مبداء و با «کل» برای خود و زندگی و تاریخ خود معنایی می‌شناخته، و ادعای جانشینی و خلافت خدا را بر

روی زمین داشته است نه آنکه خود خدا باشد. به عبارت دیگر، انسان شرقی و غربی هر دو «انا الحق» زده اند اما یکی با اصل انگاشتن «حق» و دیگری با اصل انگاشتن «انا».

به همین ترتیب، با آغاز از عزیمتگاههای گوناگون و بر مبنای مفاهیم گوناگون، زندگی‌ها و تاریخهای بشری پدید آمده است. از جمله، برخلاف تصور انسان غربی که پدیده‌های زندگی بشر را «قراردادی» می‌پندارد و برای آنها لزوم ذاتی یا اصالتی بالذات قایل نیست، برای انسان شرقی این پدیده‌ها همانقدر «طبیعی» هستند و همانقدر لزوم ذاتی دارند که سختی برای سنگ و تابش برای خورشید. برای چنین انسانی زبان نه يك وسیله‌ی ساخته‌ی بشر برای مقاصد عملی و ارتباط بایکدیگر به جهات عملی است، بلکه آینه‌ای است که عکس هر آنچه در شعاع بینش و دانش بشری است در آن بازتابیده است، از اشیاء محسوس گرفته تا مجردات عقلی، و فراتر از آن، حتا از آنچه «اندر وهم ناید» هم عکسی و طرحی به صورت زبان اشارات در این آینه هست. از اینرو، زبان برای او نه تنها چیزی مقدس، بلکه سرآغاز همه چیز است. در نظر او، عالم مثالی صور مجرد و معقول اشیاء به صورت زبانی آسمانی، به صورت «لو گوس»، به صورت لوح محفوظ، کل امکانات عالم پدیدار را در بطن خود دارد. بنابراین، در نظر او، کلمات بی واسطه با ذات اشیاء یگانه و پیوسته اند و زبان يك دستگاه قرارداد آوایی نیست.

این سلسله تمایزات و اختلافات بینش شرقی و غربی را می‌توان به درازا کشاند، ولی اگر بخواهیم آنها را خلاصه و فشرده کنیم، می‌توان آنها را در دو مفهوم گنجاناند: یعنی اینکه، از لحاظ جهان بینی غربی، به طور کلی، انسان «خود بنیاد» انگاشته می‌شود و از لحاظ بینش

شرقی «هستی بنیاد». شاید این همه تأکید و توجه به علوم اجتماعی در جهان امروز و کنگره‌ها و سمینارهایی که هرروز برای بررسی مشکلات زندگی امروز با شرکت دانشمندان این علوم تشکیل می‌شود، معنایی جز آن ندارد که، بنابر آن تصور بنیادی، تاریخ و زندگی اجتماعی بشر ساختی است حاصل عمل جمعی بشر که بر او محیط شده و شرایط کنونی عمل را برای او تعیین کرده است و از اینرو مسائل و مشکلات بشری را باید در چارچوب همین ساخت دید و شناخت. بحران کنونی فکری و تزلزلی که در بنیانهای زندگی بشر راه یافته معلول علتهای اجتماعی معینی تصور می‌شود که با ازمیان برداشتن علت، معلول نیز خود به خود ناپدید می‌شود. علوم اجتماعی و انسانی امروز تصویری از موجودیت بشر در ارتباط با کل جهان و جایگاه او در آن ندارد و ازینرو مسئلهی بشر، از لحاظ آن، جز مسئلهای اجتماعی و مربوط به مناسبات و ارتباطات بشری نمی‌تواند باشد. مسئله، از این دیدگاه، تنها اینست که بشر با عمل اجتماعی و تاریخی خود ساختی ناخود آگاه به دست خود پدید آورده و وظیفه‌ی علم اینست که با شناخت این ساخت ناخود آگاه آن را در حوزه‌ی شناخت علمی در آورد و امکان تغییر و تصرف در آن را چنانکه باید، فراهم آورد.

ولی در حوزه‌ی تمدنهای شرقی چنین توجه و تأکیدی بر روی جامعه و زندگی اجتماعی بشر نمی‌بینیم، و اگر این را به معیار دید «علمی» و «پیشرفته»، حاصل خامی و نادانی آنان ندانیم، باید گفت که در این حوزه مدار تفکر، اساساً، وضع بشر در جهان و ریشه‌های هستی شناختی وجود او بوده است. به هر حال، انسان خود راهواره در ارتباط با ازل و ابد، در ارتباط با ریشه‌های وجود، می‌دیده و جست و جو می‌-

کرده است. از جمله، ما در تمدن گذشته‌ی خود شاهد وجود صدها کتاب در این زمینه هستیم که در آنها بحثهای بسیار دقیق و مفصل بازبان پیچیده‌ی فنی شده است، که شاید از این جهت از زبان علوم انسانی و اجتماعی امروز بسیار پیچیده‌تر باشد. بر اساس این اختلافهای بنیادی که در بینشها و جهان بینی‌های تمدنهای گوناگون می‌بینیم، می‌توان در برابر این پرسش اساسی ایستاد - بی‌آنکه بخواهیم شتابزده یا بر اساس پیشداوریها به آن پاسخی ساده و آسان بدهیم - و آن پرسش این است: اختلاف نظر - گاهی انسان نسبت به خود، در ارتباط با جهان و هستی چه اثری در بنیاد زندگی بشر دارد؟

به عنوان آخرین پرسش در این گفتار، باید به این مسئله پرداخت که در جهان کنونی از آنچه «شرق» می‌نامیم چه بازمانده و هیاوویی که در سالهای اخیر بر سر شرق و مواریث فرهنگی آن برپا شده است، چه معنا دارد؟ آشکارا باید گفت که عمده‌ی هیاوویی که به عنوان ضدیت با «غرب» و بزرگداشت شرق می‌شود، ریشه در غربزدگی دارد. بدین معنا که ما با ایستادن بر مفاهیم اومانسم غربی و از دیدگاه آن - البته بدون آگاهی نسبت به مبادی آن، و در نتیجه، مبادی نظری خود - می‌خواهیم معنایی به «شرق» بدهیم که بکل با ذات آن بیگانه است. امروزه بسیاری کسانیکه به عنوان درمان دردهای زمانه و به عنوان خیراندیشی بشر دوستانه روی آوردن به میراثهای شرقی دین و عرفان را توصیه می‌کنند، و به اصطلاح می‌خواهند به این تمدن «مادی» معنویتی ببخشند. ولی معنای این معنویتی که به عنوان درمان دردهای تمدن مادی امروز تجویز می‌شود، چیست؟ این است که در عین نگه داشتن تمام مظاهر این تمدن، چیزی را بر آن بیفزاییم یا ارزشها و ضوابطی برای زندگی و

رفتار را در آن تزریق کنیم که نمی‌تواند با بنیاد جهان‌بینی آن سازگار باشد. به هر حال، ارزشهای اخلاقی و آنچه معنویات زندگی «شرقی» می‌شناسیم مبتکی به شناختی از هستی است که از لحاظ کسانی که بدان ایمان داشته‌اند نه تنها شناخت درست از آن است، بلکه تنها شناخت درست از آن است، و اگر ما آن تفسیر و شناخت را نه به عنوان آنکه حقیقت دارد، بلکه تنها به عنوان صلاح‌اندیشی برای بشر، یعنی به عنوان ارزشهای اخلاق اومانیستی، به او بدهیم، چه معنا دارد؟ آیا با چنین برداشتی بینش شرقی را از معنای آن تهی نکرده‌ایم؟ و سرانجام، چگونه می‌توان دست و پای بشر امروز را در قید ارزشهای اخلاقی و ضوابط رفتاری گذاشت که بادید او از حقایق امور و اشیاء ناساز است؟ سرانجام، باید گفت که در جهان امروز، یعنی جهانی که به وسیله قدرت جهانگیر مادی و معنوی غرب در نور دیده شده است، مفهوم بنیادی تفسیرکننده‌ی زندگی بشر و جهت و معنادهنده به آن همان اصالت بشر (اومانیسم) است، با این تفاوت که در غرب، یعنی خاستگاه تمدن جدید، صورت‌اصیل و عمیق آن وجود دارد و در جهان غیر غربی، یا در حوزه‌ای که «شرق» نام گرفته است، صورت سطحی و تقلیدی آن، که نامش «غربزدگی» است.

محدودیت‌های علوم انسانی*

در تقسیم بندی علوم بطور کلی با دو دسته از علوم سر و کار داریم، یکی گروهی که علوم طبیعی نامیده می‌شوند و یکی گروهی که علوم انسانی. این دو گروه را به نامهای دیگری نیز نامیده‌اند. گروه نخست را علوم دقیقه و گروه دوم را علوم رفتاری نیز خوانده‌اند. نامگذاریهای دومین کوششی ست برای دادن نامهایی که این دو گروه را از حیث موضوع و روش مشخص کند. ویژگی مشترک این علوم اینست که هر دو به مطالعه‌ی پدیده‌ها (فنونها) می‌پردازند، اما پدیدارهایی که هر گروه مطالعه می‌کند چنان فرق ماهیتی با دیگری دارد که به تقسیم بندی و جدایی قاطع میان آنها می‌انجامد. علوم طبیعی موضوعهایی را مطالعه می‌کند که ویژگی آنها سنجش پذیری و دوباره سنجی آنهاست و، در نتیجه، این علوم می‌توانند به روابطی کمی

* متن يك سخنرانی است که در سال ۱۳۵۱ در مدرسه‌ی عالی مدیریت گیلان ایراد شده است.

میان پدیدارها دست یابند که حاصل آنها مورد تایید همه‌ی اهل فن باشد، و نتایجی که به دست می‌آورند می‌تواند کار بردهای عملی کمابیش بی‌تردید داشته باشد. اما علوم اجتماعی در باره‌ی گروهی از پدیدارها مطالعه می‌کنند که یکسره کاشش پذیر به روابط کمی نیستند و از اینجهت به چنان نتایجی که بتواند همگانی و عام باشد و کاربردهای عملی بی‌تردید داشته باشد دست نمی‌یابند. به همین دلیل علوم طبیعی را علوم دقیقه شمرده‌اند، زیرا دستاوردهای آنها دارای دقت کمابیش بی‌چون و چراست. با این نامگذاری آنها را در برابر علوم غیر دقیق گذاشته‌اند که همان علوم انسانی و اجتماعی باشد.

اکنون به این پرسش می‌رسیم که چه چیزی سبب آن می‌شود که در آن زمینه به چنان توفیقی برسیم و در این زمینه نرسیم؟ آیا نقص روشها و وسایل و یا فرضیه‌ها در زمینه‌ی علوم اجتماعی سبب این ناکامیابی است یا عامل دیگری درین میان در کارست که چنین فرقی را سبب می‌شود؟ پایه گذاران علوم اجتماعی بدون شك در آرزوی آن بوده‌اند که علمی به دقت علوم طبیعی برای مطالعه‌ی رفتارهای بشری پایه گذاری کنند که بتواند در شناسایی امور بشری همانند علوم طبیعی بکار آید و هنوز هم گروهی بر آنند که علوم اجتماعی به سبب نو پایی خود و ناپختگی روشها و کمی ابزارهای کار است که هنوز به چنین توفیقی دست نیافته و می‌توان امید داشت که در آینده با پیشرفت این علوم چنین امکانی فراهم شود. مارکس، یکی از پایه گذاران پرشورو کوشای علوم اجتماعی جدید، نیز بصراحت امید دست یافتن به علم انسان را ابراز کرده بود و به همین دلیل مکتب او به عنوان «سوسیالیسم علمی» به خود می‌بالد و مدعی دست یافتن به ضوابط و قوانینی است که می‌تواند

کلیه‌ی نمودهای زندگی بشری و رفتارهای فردی و گروهی را توضیح دهد. اما همین مطلب که نظریه‌ی او به عنوان فرضیه‌ای در میان فرضیات دیگر باقی مانده و هرگز اتفاق نظر و یقین در مورد آن میان اهل تحقیق حاصل نشده خود نشانه‌ی آنست که نظریه‌ی او همچنان يك فرضیه است و اگر از تعصب‌های سیاسی و آرمانخواهی‌های اخلاقی چشم‌پوشیم، نمی‌توانیم عنوان «علم» به آن بدهیم.

در این مورد که آیا اساساً يك «علم انسان» امکان‌پذیر است یا نه، باید بگوییم که همانگونه که يك «علم طبیعت» وجود ندارد که کل طبیعت را از همه‌ی جهات توضیح دهد يك «علم انسان» نیز امکان‌پذیر نیست و همچنانکه در زمینه‌ی طبیعت با حوزه‌ی علوم طبیعی سروکار داریم در زمینه‌ی امور انسانی نیز با حوزه‌ی علوم اجتماعی و انسانی سروکار داریم. بدین معنی که علوم، در هر يك از زمینه‌ها، با امور قابل مشاهده و قابل تجربه و سنجش سروکار دارند و، بنابراین، باید خود را به گروهی از پدیدارها محدود کنند و روابط قابل مشاهده و سنجش‌پذیر آنها را مطالعه کنند. مثلاً، در طبیعت، پدیدارهای فیزیکی و شیمیایی و زیستی و نیز قلمروهای مشترك آنها، یعنی پدیدارهای فیزیکی-شیمیایی یا شیمی زیستی و غیره، هر يك حوزه‌ای از تحقیق و بررسی هستند که ویژگی‌هایی آنها را از هم جدا می‌کند و به همین مناسبت علوم هم هست که با هر يك از این حوزه‌ها مرتبط است، اما يك علم واحد که کل رویدادهای طبیعی و پدیدارهای طبیعی را باهم توضیح دهد وجود ندارد، زیرا پدیدارها از يك سنخ نیستند تا باهم توضیح بتوان داد.

به همین ترتیب، در حوزه‌ی پدیدارهای اجتماعی و انسانی نیز با گروه‌های گوناگونی از پدیدارها روبرو هستیم که هر يك ویژگی‌های

خاص خود را دارد و هر يك تا جایی که قابل مشاهده و سنجش است قلمرو خاصی را تشکیل می‌دهد که در آن حوزه قابل بررسی است. چنانکه پدیدارهای زندگی گروهی بشر را معمولاً "به سه قلمرو اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی تقسیم می‌کنند که میان آنها نیز قلمروهای مشترکی هست، مثلاً، قلمرو امور اقتصادی-اجتماعی، یا اقتصادی-سیاسی، و غیره. بهر حال، در این زمینه‌ها نیز برای آنکه بتوان به نتایجی رسید که به آنها نام نتایج سنجیده‌ی علمی داد، مشاهده کننده باید خود را در حوزه‌ی معینی از پدیدارها محدود کند تا به نتایج مشخص و اثبات پذیر برسد.

البته باید به یاد داشت که وقتی از علم سخن می‌گوییم مقصود ما همان مفهوم جدید علم است که از علوم طبیعی جدید سرچشمه گرفته و علوم اجتماعی جدید نیز آرزومند رسیدن به چنان جایگاهی است. در تصور جدید از علم همواره امری علمی دانسته می‌شود و نتیجه‌ای علمی شمرده می‌شود که از طریق مشاهده و آزمون مکرر به دست آمده باشد و روابط قابل سنجش و دقیقی میان اجزاء يك پدیدار برقرار کند و این نتیجه، که غالباً به صورت فرمول علمی درمی‌آید، بار دیگر آزمون پذیر باشد. بنابراین، هر فرضیه و نظریه‌ای که بدین ترتیب قابل سنجش و بررسی نباشد و نتوان آن را از طریق مشاهده و سنجش اثبات کرد هنوز «علم» بشمار نمی‌آید و در حوزه‌ی فرضیه‌ها و نظریه‌ها باقی می‌ماند.

آنچه علوم اجتماعی را ناتوانتر از علوم طبیعی نشان می‌دهد و بسیاری از فرضیه‌های آن را تا مرحله‌ی تحقیق کامل نمی‌رساند ناشی از ضعف و ناتوانی این علوم نیست، بلکه ناشی از پیچیدگی و دشواری

موضوع تحقیق آنست. موضوعی که علوم اجتماعی با آن سروکار دارند بیشتر از نوع امور کیفی و اخلاقی‌ست نه کمی. به همین دلیل، در میان علوم اجتماعی علم اقتصاد، که بیش از همه با پدیده‌های کمی و سنجش‌پذیر سروکار دارد، برای گرفتن عنوان علم از همه موفقتر بوده و شاید جمعیت‌شناسی نیز چنین مرتبه‌ای داشته باشد، زیرا سروکار آن با مقادیر و کمیتهاست، اگرچه این دو زمینه هم از تأثیر عوامل اخلاقی و ارزشی بری نیستند، و به همین دلیل به فرمولها و نتایجی که کاملاً یکسان درباره‌ی همه‌ی گروه‌های بشری درست باشد، نمی‌توانند برسند. با اینهمه این علوم از حیث پیش‌بینی و آینده‌نگری نیز از همه موفقترند.

پدیده‌های اجتماعی کیفیات خاصی دارند که آنها را از پدیده‌های طبیعی ممتاز می‌کند و به همین دلیل نحوه‌ی بررسی و یا روش تحقیق آنها دارای ویژگیهای مخصوص به خود است و همین کیفیات در عین حال سبب می‌شود که نتایج بررسیهای علمی در این زمینه‌ها قاطعیت علمی به معنای نتایج علوم طبیعی نداشته باشد.

دشواریهای روش بررسی در موضوعهای اجتماعی از این قرار است: یکم اینکه، بررسی کننده خود به عنوان فردی از افراد و جزئی از کل به موضوع مطالعه‌ی خود وابستگی دارد. بدین معنی که در علوم طبیعی مطالعه کننده اگرچه جزئی از کل طبیعت است، اما جزئی از موضوع مطالعه‌ی خود نیست و با آن رابطه‌ای یکسویه دارد و هرگاه که اراده کرد می‌تواند از آن جدا شود، در حالی در زمینه‌ی مطالعات اجتماعی مطالعه کننده جزئی از کل موضوع است و با آن در رابطه‌ی متقابل و متأثر از تأثیرهای آنست و نمی‌تواند مانند عالم علوم طبیعی خود را

از موضوع مطالعه‌ی خود جدا کند، و همواره تحت تأثیر احکام ارزشی و داوریه‌ای زمانه‌ی خود هست، و در نتیجه، نمی‌تواند نسبت به موضوع خود وضع بیطرفانه، به معنایی که در علوم طبیعی مطرح است، داشته باشد، یعنی همواره نسوعی همدردی و همدلی و مهر یا نفرت و گریز خود آگاه یا ناخود آگاه می‌تواند در تحقیق او اثر گذارد. دوم اینکه، موضوع تحقیق به نحوی که در علوم طبیعی در اختیار و تحت اراده‌ی پژوهنده است در اختیار پژوهنده‌ی اجتماعی نیست، بدین معنی که عالم طبیعی می‌تواند همه گونه تغییر و تصرف در موضوع مطالعه‌ی خود بکند تا بتواند همه‌ی خواص و آثار موضوع را تحت تأثیر عوامل مختلف بررسی کند، اما در حوزه‌ی علوم اجتماعی چنین کاری ممکن نیست یا در شرایطی بطور محدود ممکن است، زیرا او در کار بررسی با انسانها سروکار دارد و آنها خود را مانند اشیاء در اختیار او نمی‌گذارند، زیرا هر يك از آنها دارای شعور و اختیار و آگاهی است و بعلاوه روابط و ارزشهای اخلاقی و حقوق و آزادیهای قانونی افراد نیز مانع چنین کاری است. بعلاوه، هر چیزی در درجه‌ی اول باید در شرایط و محیط طبیعی خود مطالعه شود نه در شرایط تحمیل شده و غیر طبیعی که منجر به بروز عوارضی غیر طبیعی می‌شود. شرایط محیط اجتماعی و روابط اجتماعی را نیز نمی‌توان در آزمایشگاه، جز در اندك موارد، بوجود آورد، و در نتیجه، مطالعه کننده ناگزیر است به عنوان جزئی از موضوع مطالعه‌ی خود و در درون آن با موضوع روبرو شود و نمی‌تواند از بیرون بر آن احاطه‌ی مطلق داشته باشد. سوم اینکه، روابط و پدیدارهای اجتماعی از نوع کیفی و معنایی است، و در نتیجه، مشاهده‌ی عملها و عکس العملها یعنی نمودهای

قابل مشاهده و اندازه‌گیری بدون راه‌بردن به درون آنها و شناخت آنها از راه معنای درونی آنها برای کسانی که رفتارشان مطالعه می‌شود ما را جز به نتیجه‌گیری‌های سطحی و چه بسا نادرست نمی‌رساند. به همین دلیل، مشاهدات آماری اجتماعی جز با معنادار شدن از طریق ادراک درونی معنای آنها، قابل اعتنا نیست. در این مورد می‌توان به مشاهدات و برداشت کسانی اشاره کرد که بدون فهم معنای درونی روابط تنها از راه مشاهده‌ی ظاهری و سطحی به برداشت‌های غالباً نادرست رسیده‌اند، مانند برداشت‌ها و تعبیرهای بسیاری از جهانگردان و یا مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان غربی که در فرهنگ‌ها و جوامع غیر غربی دست به مطالعه زده‌اند. درون‌بینی و معنادار کردن پدیدارهای اجتماعی از آن جهت اهمیت اساسی دارد که رویدادها و پدیدارهای اجتماعی با رویدادها و پدیدارهای طبیعی فرق ماهیتی دارند. در طبیعت روابط و کنش و واکنش خارج از اراده‌ی اشیاء و بر طبق قوانین ثابت صورت می‌گیرد و به همین دلیل در همه حال یکسان است. در هر جای زمین که سنگی را به آسمان پرتاب کنیم ناگزیر بر طبق قانون جاذبه به زمین فرود خواهد آمد و یا هنگامی که باد تند بوزد درختان و گیاهان در برابر آن به تکان و لرزه درخواهند آمد، اما در حوزه‌ی روابط اجتماعی کنش‌ها و واکنش‌ها تابع این قوانین یکسان و همه‌جایی نیست، بلکه بر حسب هر سازمان روابط اجتماعی، هر نظام اخلاقی و جهان‌بینی، هر گروه، و حتا هر فرد، واکنش خاصی در برابر یک کنش معین دارد و رفتارهای گوناگونی در برابر آن نشان می‌دهد. مثلاً، در برابر یک عامل تحریک‌کننده مانند زور و فشار گروه‌های انسانی و افراد واکنش‌های گوناگونی نشان می‌دهند که بستگی کاملی

به معنای درونی و اخلاقی آن کنش دارد. مثلاً، در يك جامعه ممکن است فرمانی سبب رفتار فرمانبرانه شود، زیرا برای افراد آن، آن قدرت یا اتوریته مشروع تلقی می‌شود و فرمانبری از آن واجب است، ولی در جامعه‌ی دیگر همان فرمان تجاوز به حقوق اجتماعی افراد یا گروه‌ها تلقی شود و موجب طغیان اجتماعی شود؛ و یا در جامعه‌ی دیگری به علت ترس موجب فرمانبری شود و در جامعه‌ی دیگری، به علت نبودن ترس، موجب طغیان.

به این ترتیب، مشاهده کننده باید به نوعی وحدت با موضوع خود برسد و از طریق این وحدت، که همان دریافت درونی معناهاست، بتواند به معنادار کردن موضوع مورد مطالعه بپردازد و جز این هر گونه برداشتی از مشاهدات چیزی جز قرارداد دادن مشاهدات در دستگاه معنایی پیش ساخته‌ی مشاهده کننده، خود آگاه یا ناخود آگاه، نیست.

و اینجاست که مقدار قدرت درك و نفوذ ذهنی مشاهده کننده و توانایی درون بینی و شهود او اهمیت اساسی پیدا می‌کند و هر راهبرد مؤثر و عمیقی همواره انگه شخص مشاهده کننده را بر خود دارد. در زمینه‌ی علوم اجتماعی نیز اگرچه، مانند علوم طبیعی، بخشی از یافته‌های کلی جزء میراث عمومی این علوم شده است، اما بخش عمده‌ای از آنها نیز نام افراد خاصی را که در شمار پژوهندگان یا متفکران بزرگ هستند، بر خود حمل می‌کند و رجوع به آنها همواره بار رجوع به نام پدید آورندگان آنها همراه است، در حالی که در علوم طبیعی به دستاوردهای علمی بدون اشاره به نام یابندگان آنها می‌توان رجوع و استناد کرد و نام یابندگان بیشتر از جهت تاریخ علم اهمیت دارد و نه خود آن.

بدین ترتیب، در حوزه‌ی علوم اجتماعی و انسانی، بویژه جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، و روانشناسی گرایش‌های مکتبی اهمیت فراوان دارد و هر پژوهنده‌ی جدی گرایشی آشکار به یکی از مکتب‌ها یا گرایش‌های نظری زمینه‌ی کار خود دارد و وجود عنوان‌هایی مانند استر و کتورالیسم، فونکسیونالیسم، مارکسیسم، اورگانسیسم، و غیره و بحث و جدل‌های فراوانی که بر سر آنها می‌شود نشان دهنده‌ی اهمیت فراوانی است که گرایش‌های فکری و زمینه‌های نظری و فلسفی در حوزه‌ی علوم اجتماعی و انسانی دارند. با پذیرفتن یا گرایش به هر یک از این مبادی نظری می‌توان هر امر معین اجتماعی را به نحو خاصی تفسیر کرد و در عین حال بدون دست داشتن بدان‌ها و آگاهی از آنها هیچ برداشت عمیق و اساسی از شبکه‌ی پیچیده‌ی روابط انسانی ممکن نیست و البته آشنایی سطحی و بدون تعمق یا پیروی کورانه از هر زمینه‌ی نظری نیز جز به برداشت‌های خام و بی‌عمق نمی‌انجامد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که گرفتاری علوم اجتماعی این نیست که نمی‌تواند وسایل و روش‌هایی کارا مانند علوم طبیعی برای مطالعه‌ی موضوع خود بیابد و به نتایجی مانند آنها برسد، بلکه گرفتاری در این ناآگاهی است که علوم اجتماعی با موضوعی سروکار دارند که بذات بسیار پیچیده و درهم است و جنبه‌های کیفی آن یکسره کاهش-پذیر به مقادیر و کمیات، و در نتیجه، فرمول‌هایی که روابط آنها را بیان کند نیست. به همین دلیل، انتظار بیش از حد از آنها نارواست، بلکه باید حد توانایی آنها را شناخت. علوم اجتماعی با موضوعی سروکار دارند که خود انسان است و انسان همواره دشوارترین مسئله برای خود بوده است. مسئله‌ی انسان برای خود او همانقدر پیچیده و دشوار است

که کل هستی برای او و میزان آگاهی او بر خود و امکان تصرف او درخود نمی‌تواند چندان از میزان شناخت او از کل هستی و امکان تصرف او در آن فراتر رود.

این گفتار را با سخنی از عارف دریا دل، شمس تبریزی، به پایان می‌برم، که با ظرافت بسیار دشواری کارانسان را برای انسان در آن باز گفته است:

این طریق را چگونه می‌باید [سپرد]؟
 این همه پرده‌ها و حجابها گردد آدمی درآمده
 عرش غلاف او، کرسی غلاف او
 هفت آسمان غلاف او
 کره‌ی زمین غلاف او
 قالب او غلاف او، روح حیوانی غلاف
 غلاف در غلاف، و حجاب در حجاب
 تا آنجا که معرفت است
 غلاف است، هیچ نیست!

دگرگونی مفهوم دولت در جهان سوم*

در این گفتار در باره‌ی دگرگونی مفهوم دولت در جهان سوم تکیه‌ی ما بر روی کشورهایی ست که دارای تاریخی کهن هستند و به اصطلاح امروز، صورت «سنتی» حکومت و جامعه در آنها در حال تحول به صورت «مدرن» است و با این تحول مفهومی چند هزار ساله جای خود را به مفهومی می‌سپارد که پیشینه‌ی آشنایی تاریخی با آن از چند دهه فراتر نمی‌رود.

تحول از مرحله‌ی «سنتی» حکومت، یعنی اشکال چند هزار ساله به شکل «مدرن»، یعنی پدید آمدن مفهوم «دولت ملی»، یکی از تحولات شگرفی ست که در بعضی از کشورهای آسیایی و آفریقایی نقطه‌ی پایانی بر تاریخی چند هزار ساله می‌گذارد و تاریخ جدیدی را آغاز می‌کند که چند دهه پیش قدمت ندارد.

* این مقاله متن يك سخنرانی است که در مارس ۱۹۷۱ برای دانشجویان ایرانی دانشگاه مریلند، به دعوت انجمن دانشجویان ایرانی آن دانشگاه، ایراد شده است.

نقطه‌ی عطف تاریخی این تحول انقلابهای «مشروطیت» در این کشورهاست. اصطلاح مشروطیت که مراد از آن مشروط و محدود شدن قدرت سیاسی یا اجرایی ست، اصطلاحی پر معنی ست، یعنی در عین حال مفهوم ضد خود، یعنی نامشروط و نامحدود بودن قدرت را به خاطر می‌آورد که اشاره‌ای است به وضع پیش از استقرار قوانین اساسی در این کشورها. انقلابهای مشروطیت، مانند انقلاب مشروطه در ایران، انقلاب سونیات سن در چین، و انقلابهای مانند آن در عثمانی و کشورهای دیگر، که از لحاظ زمان هم کم و بیش به هم نزدیک بودند، از آنجهت روی داد که همراه با ورود استعمار غربی به کشورهای آسیایی و نیز آشناسدن شرقیها، بخصوص قشر برگزیده‌ی «روشنفکران» آن، با تمدن جدید، یکباره اساس مفهوم قدرت در این جوامع متزلزل شد و بنیان چند هزار ساله‌ی مشروعیت قدرت مورد شک و پرسش قرار گرفت. مفهوم سنتی قدرت در این کشورها بر اساس مطلق بودن قدرت سیاسی قرار داشت و رابطه‌ی قدرت با اتباع رابطه‌ی خداوندگار و رعیت بود، یعنی فرمانروایی و فرمانبری مطلق. این رابطه یک توجیه عرفی و روحانی نیز پشت سر داشت که به این قدرت مطلق حقی سنتی یا الهی می‌داد. البته این مفهوم به صورتی که در اروپا بعد از رنسانس توسط ژان بودن فرموله شد، در آن سرزمینها فرموله نبود؛ ولی حکمت شرقی، از جمله حکمت کنفوسیوسی در چین، که بیش از دو هزار سال اساس جهان بینی سیاسی و اخلاقی چین بود، در زمینه‌ی سیاست خالی از تامل و تفکر نبود. این فلسفه‌ها و افکار، البته، هرگز در صدد آن بر نیامدند که بنیان تحلیلی و نظری برای قدرت سیاسی و حدود و ثغور آن، بر مبنای یک جهان بینی عقلی، ایجاد کنند. از آنجا که جهان بینی شرقی مبنای

قدرت سیاسی را تفویضی ماوراءطبیعی و الهی می‌دانست* همواره می‌کوشید که آن را با معیار عدالت مطلق مطابقت دهد و بر این مبنا در باره‌ی آن‌داوری کند. ازینرو، جهان بینی شرقی برای قدرت سیاسی تنها حدود اخلاقی وضع می‌کرد و آن را در چارچوب سنتی عدالت موعظه‌گر بود. فلسفه‌ی کنفوسیوس قدرت سیاسی را تابع اراده‌ی «آسمان» می‌شمرد و اگر قدرت از مأموریتی که به او واگذار شده، یسعی سامان بخشیدن جامعه بر اساس مفهوم سنتی عدالت، تن می‌زد و به بیدادگری می‌گرایید، برای اتباع حق طغیان می‌شناخت. در جامعه‌ی سنتی ایران نیز، با آنکه حدود و مرز اجتماعی برای قدرت سیاسی وجود نداشت، از قدرت انتظار می‌رفت که سامان عرقی جامعه و اصول اخلاق و رفتار و عدالت سنتی را رعایت کند. در کتابهای مربوط به رسم مملکتداری و سیرالملوک - چه کتابهایی مانند سیاست‌نامه‌ی نظام‌الملک که مستقیم در این باب نوشته شده، و چه کتابهایی مانند کلیله و دمنه که به زبان تمثیل در این باره سخن می‌گویند - لزوم رعایت و مراعات احوال رعیت به عنوان اساس قوام و دوام سلطنت و رضایت خداوند، توصیه می‌شده است. شاعرانی که در مدح سلطان شعر می‌گفته‌اند نیز اغلب یکی از صفات او را عدل او وصف می‌کرده‌اند. در میان شاعران مدیحه سرای ایرانی، سعدی بیش از همه سلطان را به عدل و داد می‌خوانده است. ولسی در سراسر تاریخ طولانی این کشورها

* القابی مانند «بغفور» یا «فغفور» در فارسی و «دواپوترا» در سانسکریت برای خاقانان چین بخوبی این تصور را نشان می‌دهد. شاهنشاهان ژاپن نیز سلاله‌ی خود را به آفتاب می‌رساندند. در ایران نیز شاهنشاهان هخامنشی قدرت خود را فضل اهورامزدا می‌شمردند و مدارک تاریخی در ادوار بعدی نیز همین را نشان می‌دهد.

همواره اصلِ عملی این بود که قدرت سیاسی مطلق و بی‌چون چراست و جز موانع عملی و مصلحتی هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند. تاریخ کشورهای باستانی، مانند ایران و چین، در عین حال، شاهد انقلابها و کشاکشهای بسیار بوده و در طغیانها گاه غلبه با قدرت و گاه با مخالفان و یاغیان بوده است، اما در این زیروبمهای تاریخی صورت اعمال قدرت تغییری نکرد. خصلت اساسی این طغیانها و جابه‌جاشدن سلسله‌ها این بود که در آنها هیچگاه اساس قدرت سیاسی یا بنیاد اخلاقی و روحانی آن مورد سؤال قرار نگرفت. یعنی در طول این هزاره‌ها هیچگاه این پرسش پیش نیامد که چگونه می‌توان قدرت سیاسی را محدود کرد و یا اساس مشروعیت این قدرت آیا پذیرفتنی است یا نیست. بدین ترتیب، در طول تاریخ دراز کشورهای شرقی اساس مشروعیت قدرت سیاسی بی‌تغییر ماند و به دنبال آن، شکل آن.

اصطلاح «مشروعیت» قدرت را اما کس و بر، جامعه‌شناس بزرگ آلمانی، وارد جامعه‌شناسی سیاسی کرده است. از لحاظ او، هر قدرت سیاسی مستقر فقط به نیروی زور پایدار نیست، بلکه نوعی توجیه اخلاقی نیز با آن همراه است که از لحاظ اتباع آن را مشروع جلوه می‌دهد. هرگاه این اساس اخلاقی مشروعیت مورد سؤال قرار گیرد، بنیاد قدرت متزلزل می‌شود.

بطور کلی، در میان تمدنهای قدیم، تمدن یونانی تنها تمدنی است که در آن تفکر در سیاست و جست‌وجو برای بهترین شکل جامعه‌ی مدنی بخشی اساسی از فلسفه و تفکر را تشکیل می‌دهد. و در آنجا است که برای اولین بار مفهوم قانونی بودن حکومت و حکومت مشروطه طرح می‌شود و در فلسفه‌ی یونانی، بخصوص در فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو، که پر نفوذترین

متفکران در تمام تاریخ فلسفه‌ی غرب هستند، تئوری سیاست و حکومت و بهترین شکل دولت جای خاصی دارد و همین اندیشه است که بعدها به صورت فلسفه‌ی سیاسی در تاریخ عصر جدید غرب دوباره شکوفا می‌شود و متفکرانی مانند روسو و منتسکیو در این زمینه پیدا می‌شوند که محور اصلی فکرشان مسئله‌ی جامعه‌ی سیاسی ست و اندیشه‌ی آنان از طریق انقلاب فرانسه در دنیای جدید اثری محو ناشدنی می‌گذارد. از جمله مشخصات مهم قدرت سیاسی در جوامع سنتی شرقی، از لحاظ ماکس وبر، اینهاست: (۱) قدرت سیاسی مطلق است؛ (۲) انحصار قدرت در دست يك نفر است که قدرت اغلب به ارث به او منتقل می‌شود؛ (۳) تمام سلسله مراتب اداری مملکت به صورت دستگاه شخصی فرمانروا عمل می‌کند و همگی بند گان او به شمار می‌آیند و حدود مسئولیتها و اختیارات آنها تعریف نشده است و از فرمانروا اطاعت محض دارند؛ (۴) اتباع حکومت «رعایا»ی فرمانروا به شمار می‌آیند و در برابر قدرت مطلق سیاسی دارای هیچگونه حقی نیستند و در ظل عنایت و مرحمت او زندگی می‌کنند. و اما این اساس هنگامی مورد سؤال قرار گرفت که مفهوم جدید قدرت، که از انقلاب فرانسه و نیز از بالا گرفتن کار دموکراسی در انگلیس سر برآورد بود، از غرب به آسیا وارد شد.

مهمترین حادثه‌ی تاریخ سیاسی غرب انقلاب کبیر فرانسه است که در آن اساس مشروعیت قدرت سیاسی یکباره و یکسره عوض شد. این انقلاب که زیر نفوذ روسو و دیگر فیلسوفان هوادار حقوق طبیعی قرار داشت، این مفهوم را استوار کرد که قدرت سیاسی نه بر نیروهای ماوراء طبیعی و اراده‌ی خداوندی، بلکه بر توافق مردم برای زیستن

در جامعه‌ی سیاسی قرار دارد. و چون غیر از مردم چیز دیگری نیست که بنیاد قدرت باشد، پس این آنهاست که حق دارند درباره‌ی چگونگی آن تصمیم بگیرند و حکومت جز تظاهر اراده‌ی مردم نیست، و بهترین شکل حکومت آنست که در آن بیشترین تعداد افراد جامعه حق نظارت و مشارکت مستقیم و غیر مستقیم در حکومت داشته باشند. و از اینجا مفهوم «دموکراسی» به معنای حکومت «دموس» یا عامه وارد سیاست عملی شد. با انقلاب فرانسه مفهوم حقوق فردی و مصونیت فرد در برابر تعرض قدرت سیاسی وارد سیاست عملی شد و مبنای دموکراسی پارلمانی قرار گرفت. در این شکل از حکومت برای جلوگیری از بیداد قدرت و تضمین محدودیت آن، قدرت به سه پاره تجزیه شد و اساس حکومت بر تفکیک قوا قرار گرفت. و قدرت سیاسی یا حکومت، در مقابل پارلمان یا قوه‌ی قانونگذار مسئول واقع شد و قوه‌ی قضایی مأمور نظارت بر اجرای قانون و پاسدار آن گشت.

این نظریه امروز در سراسر جهان اصل اساسی حکومت شناخته می‌شود. به این معنی که در جهان این اصل پذیرفته شده است که حکومت باید قانونی باشد. بر این اساس، تمام حکومتها امروزه دارای يك چارچوب قانونی به نام قانون اساسی هستند که در آن حدود اختیارات قوا تعریف شده است، و همچنین تصمیمات قوه‌ی اجرایی باید به تصویب مرجعی برسد که، بنا به فرض، نماینده‌ی اکثریت جامعه تلقی می‌شود.

اما باید یادآوری کرد که مارکسیسم-لنینیسم در این تئوری کلاسیک تغییراتی داده است که از لحاظ تشکل نهادهای قانونی در قسمت عمده‌ای از جهان تأثیر اساسی داشته است. از لحاظ مارکسیستها، دموکراسی که انقلاب فرانسه پدید آورد، در واقع، دیکتاتوری

طبقه‌ی حاکم، یا بورژوازی است، زیرا طبقات اجتماعی در عمل از مشارکت در آن محرومند. از لحاظ مارکسیسم، برابری شرایط سیاسی و حق رای به خودی خود نمی‌تواند دموکراسی حقیقی پدید آورد، بلکه برابری اقتصادی است که بنیاد دموکراسی حقیقی را تشکیل می‌دهد و بر این مبنا، دموکراسی سیاسی بورژوایی شکل دیگریست از تسلط يك طبقه بر اکثریت جامعه.

پیروزی مارکسیسم-لنینیسم در روسیه و سپس گسترش آن در قسمت بزرگی از جهان شکل تازه‌ای از حکومت را پدید آورد که در آن فرض اساسی بر اینست که همان فرضیه‌ی انقلاب فرانسه حکومت می‌کند، یعنی اینکه دستگاه حکومت نماینده‌ی اکثریت جامعه و نماینده‌ی خواست آنهاست، ولی تعریف «اکثریت» در اینجا متفاوت است، به این معنا که اکثریت جامعه در این تئوری، نه اکثریت کسانی است که خواست خود را باریختن آراء در صندوqهای انتخابات و در سایه‌ی آزادی بیان ابراز می‌کنند، بلکه عبارتست از آن بخش کثیر جامعه که در رژیم پیشین از لحاظ اقتصادی تحت استثمار اقلیت حاکم بود و اکنون اراده‌ی آن در حکومت يك حزب پدیدار می‌شود که ایدئولوژی آن بیان‌کننده‌ی خواستهای این اکثریت است و حکومت عبارتست از دیکتاتوری اکثریت بر اقلیت یا «دیکتاتوری پرولتاریا».

یکی دیگر از بنیادهای قدرت سیاسی در مفهوم جدید، این اصل است که هر حکومتی از لحاظ خارجی يك «دولت ملی» است. به این معنا که تمامی مردمی که در قلمرو يك قدرت سیاسی به سر می‌برند، جزء واحد فراگیرنده‌ای به شمار می‌آیند و در برابر حکومت دارای حقوق و وظایفی هستند؛ اما حکومت مظهر خواست حقیقی ملت و پاسدار

نظم و قانونی ست که «ملت» یا اکثریت جامعه خواستار آنند. در دنیای امروز اساس تقریباً تمام حکومتها بر این مفهوم از «دولت ملی» قرار دارد و حتا کشورهای مارکسیست-لنینیست نیز، اگرچه از لحاظ نظری برای مفهوم ملت اعتباری چندان نمی‌شناسند، و به وحدت منافع زحمتکشان و حکومت‌های آنان در سراسر جهان قایلند، عملاً مفهوم دولت ملی و سلطه‌ی آن را بر قلمرو خاص حفظ کرده و مرزهای ملی رامیان خود نگاهداشته‌اند و حتا گاهی بر سر مسئله‌ی قلمرو با یکدیگر یا با همسایگان غیر کمونیست خود به کشاکش پرداخته‌اند.

چنین مفهومی از حکومت، هم به عنوان «حکومت مردم» از لحاظ داخلی، و هم به عنوان «دولت ملی» از لحاظ خارجی، در تمام جوامع «سنتی» نیز استقرار یافته است: یعنی اینکه دامنه‌ی اعمال قدرت سیاسی، نظر آ، محدود به حدود قانونی و از لحاظ دامنه‌ی اعمال محدود به قلمرو ملی است، که کشور را تشکیل می‌دهد.

ولی در این جوامع شکل عملی حکومت به لحاظ دست‌اندازیهای نیروهای مختلف اجتماعی و سیاسی دچار دگرگونیهایی شده است که نمودار يك بحران سیاسی در این جوامع است. بدین معنی که شکل حکومت در این جوامع نتوانست صورت اولیه‌ی خود را، که اقتباسی از شکل دموکراسی پارلمانی اروپا بود، حفظ کند و میان دو شکل حکومت، یکی دموکراسی پارلمانی غربی با سیستم چندگانگی احزاب و دیگری شکل حکومت در «دموکراسیهای توده‌ای» یا کشورهای اروپای شرقی، یعنی دیکتاتوری حزب واحد، در نوسان است.

يك تمایل عمومی در اکثر این کشورها در اواخر قرن نوزدهم

و نیمه‌ی اول قرن بیستم این بود که به دنبال جنبشهای آزادی ملی و ضد استعمار، حکومت مستقل ملی بر مبنای دموکراسی پارلمانی بر پا شود و اکثر این کشورها، مانند چین، انروزی، هند، مصر، ایران برای دوره‌ی دراز یا کوتاهی دارای چنین رژیمهایی بوده‌اند، ولی امروز در تمامی جهان سوم، بجز چند کشور، جایی یافت نمی‌شود که در آن آزادیهای سیاسی و انتخابات به معنای غربی کلمه وجود داشته باشد و هند تنها کشور بزرگی است که این سیستم توانسته است در آن بنیاد پابرجایی پیدا کند. ولی در بقیه‌ی کشورها دموکراسی پارلمانی و سیستم چند حزبی به دلایل مختلف شکست خورده است. از جمله‌ی این علل، مسئله‌ی عقب ماندگی اقتصادی و ناآمادگی نهادهای سنتی این جوامع برای پذیرش دموکراسی سیاسی است که مهمترین علت است. در این جوامع مفهوم دموکراسی راروشن‌فکرانی معرفی کردند که با تمدن غربی و مفاهیم آن آشنا شده بودند، در حالی که اکثریت جامعه با این مفاهیم بیگانه بود. در این جوامع مفهوم فرد و فردیت، و آزادیها و حقوق فرد هرگز به صورتی که در تمدن غربی طرح شده مطرح نبوده است و جامعه همواره با اصولی زندگی می‌کرده که بر حرمت سنت اقتدار فرمانروایان متکی بوده است. این ناآمادگی اکثریت جامعه برای ادراک اصول دموکراسی غالباً به پیدایی اشکال فاسدی از سیستم چند حزبی و پراکندگی و آشوب انجامیده است که از طریق آن همان قدرتهای قدیم در زیر نقابهای جدید حکومت کرده‌اند. بعلاوه، در این جوامع مفهوم «ملت» به عنوان يك کلیت واحد که دارای مداومت تاریخی است، در میان نبوده است. در جوامع «سنتی» مردم معمولاً خود را امت دین یا مذهب معینی می‌شناخته‌اند و از آنجا که حکومت

خود را نماینده‌ی خواست مردم نمی‌شناخت، مردم هم تصویری جز این از آن داشتند. میان اکثریت جسامعه و حکومت تنها رابطه‌ی یکسویه‌ای برقرار بود که عبارت بود از اطاعت محض. قلمرو حکومت نیز «قلمرو ملی» شناخته نمی‌شد، بلکه وابسته به امکانات مالی و نظامی فرمانروا بود. و این امکانات قلمرو فرمانروایی او را تعیین می‌کرد و این قلمرو پیوسته در تغییر بود. هر گاه سلطانی مقتدر و جنگاور حاکم می‌شد این قلمرو گسترش می‌یافت و پس از آن اندک اندک تجزیه می‌شد تا اینکه مرد مقتدر دیگری آن گسترش دهد. اما مفهوم «دولت ملی» بر این اصل تکیه دارد که قلمرو از آن ملت است و حکومت به عنوان مظهر اراده‌ی ملی مأمور حفظ آنست، و از هیچ جزئی از آن، حتا اگر تسلط عملی بر آن نداشته باشد فقط مدعی آن باشد، نیز نمی‌تواند چشم ببوشد. مردم سرزمینهایی که قرن‌ها تنها نسبت به خانواده یا حوزة‌های محدود سکونت و خویشاوندی و قبیله‌ای احساس همبستگی و وفاداری می‌کردند، در مقابل مفهوم دولت ملی قرار گرفتند و این مفهوم خود عامل تازه‌ای بود که بر مسائل و آشوبهای این جوامع افزود. زیرا پس از دست یافتن به استقلال، مردم این کشورها ناگهان در برابر حکومتی قرار گرفتند که به عنوان «دولت ملی» از آنها فرمانبری می‌طلبید. اما از آنجا که قلمرو اکثر این کشورها یا بر حسب اتفاق یا به علت سوابق سلطه‌ی قدرتهای امپریالیست شکل گرفته بود و ملت از مردمانی ترکیب می‌شد که دارای پیشینه‌ی فرهنگی-تاریخی گوناگونی بودند، مشکلات تازه‌ای در زمینه‌ی هموار کردن اختلافها و یکدستر کردن «ملت» پدید آمد.

در گذشته، حکومتهای بزرگ، در واقع، امپراتوریهای بودند

مرکب از اقوام و ملت‌های مختلف که اغلب در جواریکدیگر می‌زیستند و تنها رشته‌ی پیوند آنها - که ثابت نیز نبود - این بود که به یک قدرت سیاسی باج و خراج می‌دهند، ولی با پیدایی مفهوم دولت ملی مسئله‌ی فرهنگ ملی نیز پیش آمد، و اینکه کدام فرهنگ در حوزه‌ی قلمرو ملی باید فرهنگ اصلی یا ملی تلقی شود. امروز در بسیاری از کشورهای جهان سوم شاهد طغیان‌های اقلیتهای فرهنگی هستیم و این سرکشی در بعضی کشورها به زور سرکوب شده و ناپیداست و در بعضی دیگر آشکار است. جنگ‌های قبیله‌ای در افریقا، کشاکش‌های اقلیتهای زبانی و دینی در هند از جمله نشانه‌های این بحران است.

و اما مرحله‌ی بعدی تحول در اکثر این کشورها عبارتست از ایجاد قدرتهای مطلق سیاسی به اشکال جدید آن. شکست دموکراسی پارلمانی در ایجاد بنیاد مستقری برای قدرت سیاسی و ناتوانی قدرت سیاسی برای برآوردن خواسته‌های فزونی گیر مردم این کشورها و فساد بوروکراسی نوپا و نیز مداخله‌ی قدرتهای خارجی، بخصوص قدرتهای که از منابع زیر زمینی و دیگر منابع اقتصادی این کشورها بهره‌برداری می‌کنند، در اکثر این کشورها اشکال جدیدی از دیکتاتوری به وجود آورده است. و در اغلب این دیکتاتوریهادر زیر نقاب حفظ دموکراسی پارلمانی و حتا آزادی محدود حزبی، عملاً سلطه‌ای فردی یا جمعی اعمال می‌شود. یک عامل جدید تحول در این کشورها ارتش است که به عنوان یک نیروی سیاسی در دوده‌ی اخیر وارد میدان شده است، امروزه در اکثر کشورهای جهان سوم، ارتش تنها نیروی منظم و مجهز سیاسی است که در موارد بحران و آشوب به عنوان داور نهایی وارد میدان می‌شود و حتا در بعضی کشورها تسلسلی از کودتاها پدید آورده

است، یعنی که این عامل «نظم دهنده» خود در بعضی موارد به صورت عامل ایجاد بی نظمی و اغتشاش درآمده است. آنچه از لحاظ نظری ارتشها را به عنوان يك عامل سیاسی وارد صحنه کرده است کشاکشی ست که در کشورهای جهان سوم میان دو پایهی نظری «دولت» جدید پدید آمده است، یعنی کشاکش میان اصل حکومت مردم، ازسویی، و اصل حکومت ملی، از سوی دیگر، و بنا به فرض، هرگاه آزادیهای سیاسی و پارلمانی اساس موجودیت ملی را، که بر اصل تقدس بقای «دولت ملی» و حفظ قلمرو آن متکی است، به خطر اندازد، تقدم اصل بقای دولت ملی بر حکومت مردم - به معنای دموکراسی پارلمانی - ضرورت نقض دومی را پیش می آورد. این اصل نظری امروز به عنوان وجه مشروعیت دیکتاتورها در تمام جهان سوم به کار می رود، ولی از آنجا که تصمیمات حکومت نمی تواند غیر قانونی باشد، در دیکتاتوریهایی متمایل به چپ، گرایش شدیدی به طرف اقتباس شکل حکومت يك حزبی کشورهای بلوک شرق وجود دارد، و در دیکتاتوریهایی متمایل به راست حفظ صورت ظاهری از دموکراسی پارلمانی. اما تمایل کلی بر این است که تا زمانی که کشور از راه توسعه اقتصادی قوام و دوامی نیافته، وجه توجیهی مطلق بودن قدرت همانا اصل تقدم موجودیت دولت ملی بر دموکراسی است. و بنا بر این، در عمل نوعی قیمومت ملی پدید می آید که در آن فرض بر اینست که تا زمانی که رشد ملی افراد ملت را بدانجا نرسانده است که عهده دار مسئولیت مشارکت در اداره ی مملکت از طریق ابراز مستقیم آراء خود شوند، دستگاهی این وظیفه را به عهده می گیرد که تسلط بالفعل آن توجیه کننده ی نمایندگی آن از طرف اراده ی ملی ست. به این ترتیب، از دو مبنای مفهوم جدید

دولت، که انقلاب فرانسه به جهان ارزانی داشته، يك پايه عملا در جهان سوم حذف شده است؛ يعنى مفهوم «دولت ملی» به عنوان اصل اساسی حکومت پذيرفته شده و در روابط داخلی و بين المللی اعمال می شود، ولی حکومت مردم، به عنوان وجود حقوق و آزادیهای سیاسی برای افراد و ابراز رأی مستقیم آنان در امر حکومت، به آینده ای دور واپس افکنده شده است.

نکته ای که در پایان می خواهم بیفزایم این پرسش است که این تعارض چگونه قابل حل است؟ آیا ادامه ی این قیومت ملی برای مدت طولانی این خطر را در بر ندارد که برای همیشه امکان بازگشت آزادیهای اجتماعی را به معنای اصیل کلمه از میان بردارد؟ تجربه های تاریخی نشان می دهد که برای آنکه مردمی به آزادمنشی و استقلال رای و داشتن شخصیت و آراء فردی خوب گیرند، تربیت و مداومت تاریخی دراز مدتی لازم است، و این تربیت و آمادگی هر چه بیشتر به تأخیر افتد امکان آن در آینده کمتر می شود، زیرا ما در زمانه ای به سر می بریم که به علت ساخت اقتصادی و سیاسی جامعه ی تکنولوژیک جدید، هياكل عظيم بوروکراتیک هر چه بیشتر بر تمام شئون و مظاهر زندگی مسلط می شوند و تمامی جنبه های زندگی فردی و اجتماعی را در بر می گیرند، و در چنین شرایطی ادامه ی قیومت دستگاههای گسترده ی بوروکراتیک امکان به وجود آمدن جامعه ای را که در آن حریم آزادیهای فردی به رسمیت شناخته شده باشد، دشوارتر می کند.

۲. چند چهره

مردی که شکست را برگزید

... بازپیلاطس بیرون آمده به ایشان
گفت، اینک او را نزد شما بیرون آوردم
تا بدانید که در او هیچ عیبی نیافتم. آنگاه
عیسا با تاجی از خار و لباس ارغوانی
بیرون آمد. پیلاطس به ایشان گفت:
«اینک آن انسان!»

انجیل یوحنا، ۱۹: ۶-۴

وقتی که او مرد به یادمان آمد که همه به او اندیشیده بودیم.
این اندیشه مبهم و مشترك بود. متعلق به هیچیک از ما نبود. ما با هم به
او اندیشیده بودیم. او در فضای ما حضور داشت. اما حضورش را
چنانکه باید درك نمی کردیم. گاهگاهی به هم گفته بودیم که «او
نمونه‌ی پهلوانان قدیم است در میان ما». اما معنی این حرف را حس
نکرده بودیم و از سطح ذهن ما گذشته بود. اما او با خود کشیش ما

را واداشت که جدا جدا به او فکر کنیم و حضورش را پس از مرگ ژرف دریابیم. او با خود کشی وزن سنگین حضور وجود خود را بر ذهنهای ما گذاشت. کاری را که در زمان زندگیش نتوانسته بود بکند. پیش از مرگ حضورش سبک و اثری بود. او تنها توانسته بود طرحی ساده از وجود خود را در ذهنهای ما بگذارد. طرحی مبهم، که فقط خطوط کلی سیمای او را رسم می کرد. نخست او را بارها بر کرسیهای افتخار ورزش دیده بودیم و گاه در حاشیهی سیاست. و شنیده بودیم که روزی گونی در دست در بازار گشته بود و برای زلزله زده ها مبلغی کلان کمک جمع کرده بود. اما در طرح سادهی سیمای او - که ما از او داشتیم - چیزی بود که وزن خود را تحمیل می کرد. ما همه به او اعتماد داشتیم. در چهره ی ساده ی نجیب شرمگین او چیزی بود که هیچ کس نمی توانست از آن تأثیر نپذیرد - حتا ما که دور بودیم و بی تفاوت. حتا ما روشنفکران بی اعتماد و آکنده از تردید نیز دورادور به او اعتماد داشتیم - هم به استواری تنش هم به استواری روحش. حضور او در میان ما حضور اعتماد بود. اما مرگ چهره ی این انسان ساده ی قابل اعتماد را دقیق و بزرگ کرد. این نقاش برای آنکه تصویری از خود بسازد، خود را نابود کرد تا تصویر بماند. اینک تصویر او درشت و دقیق با چشمهای معصوم خیره به ما می نگرد و همه ی فضا را از خود پر کرده است. او که در میان ما بیگانه مانده بود اینچنین از ما انتقام گرفت - بی آنکه انتقامجو باشد. حضور اثری او اینک با نابودی تنش به حضوری سنگین و محسوس بدل شده است. حضور او حضور رعب آور مرگ نیست که فضا را از غم و دهشت بیاکند، حضور معنای يك زندگی است که خود نقطه ی پایان را بر خود

نهاده است. مرگ انسانهای بزرگ، بخصوص وقتی که خود مرگ را برمی‌گزینند، معنای زندگی را دیگرگون می‌کند. آنان با مرگ خود معنای تازه‌ای به زنده‌بودن می‌دهند.

آنچه از تختی می‌شناختیم نمای «جهان پهلوانی» او بود - مردی با تنی کلان و قدرتی بی‌مانند که در میدانهای ورزش افتخار بدست می‌آورد، و نیز جسته-گریخته از بعضی خصوصیات اخلاقی او با خبر بودیم. عده‌ی بسیاری او را به خاطر افتخارات ورزشیش و عده‌ای نیز، که اندک نبودند، او را به خاطر فضایلش می‌ستودند. اما خود-کشی او یک روی دیگر سکه‌ی وجود او را آشکار کرد - آن نمای درونی پوشیده از چشمها را. اکنون دیگر «جهان پهلوان» تختی را از ورای هاله‌ی افسانه‌ای که این عنوان کلی می‌سازد، نمی‌بینیم، بلکه انسانی ژرف زخم خورده، حساس، و درونگرا را می‌یابیم که در نبرد با محیط شکست خورده و این شکست را مردانه پذیرا شده‌است.

او هرگز نتوانست تصویری، چنانکه باید، از واقعیت وجود خویش بدهد مگر با خود کشی. آنچه وجود حساس و درونگرا و آسیمه‌ی او را به خود کشی کشاند تضاد دو واقعیت آشتی‌ناپذیر درونی و بیرونی بود. واقعیت درونی او که هستی و شخصیت و ارزشهای او را می‌ساخت، در سنت ریشه داشت و در گذشته. و واقعیت کنونی جامعه‌ی ما علیه آن سنت و گذشته در حرکت است و، در واقع، نفی آن است و حل این تضاد جز به دو صورت امکان نداشت، یکی دست شستن از واقعیت وجود خود و پوست انداختن و چهره عوض کردن و یا پذیرفتن شکست. و او شکست را انتخاب کرد تا واقعیت هستی خود را و ارزشهای آن را تثبیت کرده باشد. خود.

کشی آخرین فریاد اعتراض کسی است که واقعیت هستی او نمی تواند بر واقعیت بیرون او غلبه کند. برای او هر گونه سازش نفی واقعیت وجودش بود و او آنقدر بزرگ بود که بیگانگی با بنیادهای هستی خود را نتواند تحمل کند.

بسیاری از مردم، و یا اکثریت، همیشه سازگاری خود را با شرایط نوعی «مبارزه» می دانند. انسان ساده ای که از قانون ابتدایی تطابق با محیط برای ادامه ی حیات پیروی می کند (همان قانونی که از کرم تا فیل از آن پیروی می کنند) به خود این اجازه را می دهد که تختی را به خاطر اطاعت نکردنش از این قانون سرزنش کند و در ته دل از پایداری خود بر خود بیالد. اینجاست که واقعیت هستی تختی درست فهمیده نمی شود. هر کس در باره ی دیگری بر حسب شرایط و شخصیت خود حکم می کند و مردانی که زندگانی استثنایی دارند همیشه دشوارتر فهمیده می شوند.

و اما بیرون از اینها واقعیت زندگی و مرگ تختی در روزگار ما چه بود؟ زندگی او حامل يك تضاد عمیق و اساسی در رابطه ی او با محیطش بود و همین تضاد بود که به صورت عقده ای ناگشودنی سرانجام از درون ترکید. تختی آخرین نماینده ی یک کردار اخلاقی، يك سنت و دستگاہی از ارزشها بود که ریشه های عمیق و دیرینه داشت و با وضع کنونی در تضاد شدید بود. و این تضاد بود که او هرگز نتوانست حل کند. زیرا که جز این بودن برای او با خود بیگانه شدن بود. او عالیتترین تجلی یا آخرین تپش چراغ سنت پهلوانی ما بود که با خودکشی خود به مردن این چراغ قطعیت و صراحت و معنا داد. او که آخرین حامل سنت بود، هرگز نتوانست تضادهای آن را

با محیط خود، محیط جدید کردار و ارزشها، و سرانجام شاید با محیط کوچکتر خانواده اش حل کند، یا به عبارت دیگر، با آنها از در سازش در آید و به همین دلیل محکوم به شکست بود و این شکست را باشجاعت و قاطعیت برگزید و خود کشی او انتخاب شکست بود. ورزش سنتی ما که «پهلوان» می‌پرورد، بر سنت ورزشی غرب، که ریشه‌های یونانی دارد و «قهرمان» می‌پروراند، يك فضیلت اساسی داشت که در هجوم همه‌جانبه‌ی فرهنگ غرب آن ورزش و آن فضیلت باهم نابود شد. آن فضیلت این بود که ورزش ما غایت خود را پرورش تن قرار نمی‌داد، بلکه پرورش تن را وسیله‌ای می‌کرد برای پرورش روح و گرداگرد آن را هاله‌ای از اخلاقیات و ارزشها فرا گرفته بود که بی‌رسیدن به آن کسی شایسته‌ی عنوان «پهلوان» نمی‌شد. در سنت ورزشی ما، علاوه بر عیار پروریها، چنان تجلیات عالی از اخلاق و تعالی روح نیز وجود داشته است که گاه به صورت افسانه درآمده و اسطوره‌های پهلوانی ساخته است و در اساطیر ورزشی ما هستند کسانی که در تعالی روح به مرتبه‌ی اولیا رسیده‌اند. این سنت عالی در بطن خود آداب و ادبها و ریاضتها و سلسله‌مراتب و حتا ادبیات خاص داشت. ورزش سنتی ما يك مکتب تربیت و تعالی هم بود. اما این چراغ نمرودتا آنکه برای آخرین بار با تپشی چشمها را خیره کند و آنگاه خاموش شود. بامرگ تختی آخرین فروغ این چراغ مرد و امروز اگر چیزی به این نام می‌شناسیم چیزی نیست جز موزه‌ای برای نمایش سنتی مرده که به تماشاخانه‌ای برای جلب توریست تبدیل شده است.

تختی هم از جهت تن و هم روح آخرین تجلی آن سنت بود

کردار او، از همه جهت، عالیترین صفاتی بود که سنت اخلاقی ورزش ما از مردانگی و پهلوانی می‌طلبید. به عبارت بهتر، او نمونه‌ی کامل يك «پهلوان» بود نه «قهرمان» به مفهوم جدید آن. و به همین دلیل، میان او و دیگران فاصله‌ای عمیق بود. فاصله‌ای پرنشدنی و روزافزون. و اما تراژدی وجود او از اینجا سرچشمه می‌گرفت که محیط می‌خواست از او يك «قهرمان» بسازد، حال آنکه او يك «پهلوان» بود و این پهلوان بودن را مردمانی که هنوز ریشه‌هایی در سنت دارند. همان مردمی که تختی از میانشان برخاسته بود. بهتر حس می‌کنند. تا بورژوازی نو کیسه‌ی ما.

تختی آخرین شاگرد مکتب «پوریای ولی» بود که از پهلوانی نه تنها قدرت تن بلکه شجاعت و مسئولیت اخلاقی نیز می‌طلبید و از راه اساطیر پهلوانی ریشه‌ی آن کردار و ارزشها را به علی می‌رساند که در سنت ما عالیترین مظهر کردار و اخلاق است و از این راه ورزش را به تصوف و عرفان پیوند می‌زند. پهلوانان بزرگ ما همه سرسپردگان مکتب «جوانمردی» بوده‌اند که با عرفان پیوندی عمیق دارد. در این سنت پهلوان نه تنها در برابر کردار خود، بلکه در برابر آنچه در پیش چشم او روی دهد مسئول است. در این سنت پهلوانی نوعی رستگاری است.

و ما این حس مسئولیت را به صورت جدید آن در تختی دیدیم به صورت شرکت در کارهای اجتماعی و سیاسی. اما این فرزند عصر تراژيك دگرگونی محکوم بود که در کام مضحکه‌ای بیفتد و بجای «پهلوان» نقش «قهرمان» را بپذیرد. زیرا او در عصری زاده شده بود که همه چیز سرعت جا عوض می‌کرد. الگوهای کردار و ارزشهای

کهن رنگ می‌باخت و «روزگار نو» چهره می‌نمود. و سیر تجربه‌ها چنان پیش آورد که این تراژدی سرانجام به اوج خود رسید. او میبایست این تضاد را از نزدیکتر تجربه می‌کرد و زیر بار آن خرد می‌شد. و شاید این تجربه در زناشویی او اتفاق افتاد؟ سرانجام آنچه را که باید، تا ژرفنای وجود تجربه کرد. او بیگانگی خود را دریافت و مضحکه‌ی تلخ حضور خویش را در جایی و جهانی که متعلق به آن نبود، حس کرد. بیگانگی او در فضای خانواده معنی عمیق بیگانگی او را در میان مردمی که متعلق به آنها نبود، به او فهماند. جامعه‌ای که حتا فضایل اخلاقیش را می‌ستود، اما هر چه بیشتر از او دور می‌شد و او را در خلاء تنهایی رها می‌کرد. چرا کسی مانند تختی غمهایش را به صورت یادداشت می‌نویسد حال آنکه بیشتر باید متمایل به این باشد که آنها را برای کسی باز گوید؟ شاید کسی را نمی‌یافته که زبانش را بفهمد؟

جامعه‌ی امروز نخست او را به عنوان «قهرمان جهان» به خود پذیرفت، اما درون او را هیچگاه نشناخت. پهلوانی را که در او بود، جهان پهلوانی را که در او بود، ندید، زیرا که آن پهلوان، آن جهان پهلوان، متعلق به سنت نابود شده‌ای بود.

آنچه در این تجربه نهفته بود زهر تلخ بیگانگی و غلط افتادگی بود. در این تجربه‌ی عمیق بود که او زمین را زیر پایش سست یافت. او و ارزشهایش در جهانی که همه چیزش به‌رغم او حرکت می‌کرد، جایی نداشتند.

جلال آل احمد

نویسندگان می‌توان از نوشته‌هایشان جدا از شخصیت و رفتارشان سخن گفت، چنانکه گویی دو کس اند، و چه بسا درزندگیشان خلاف آن چیزی هستند که می‌نویسند و می‌آموزانند. اما آل احمد عکس این بود. نوشته‌ها و خلق و خو و رفتارشان چنان درهم تنیده بود که آنها که او را دیده بودند و می‌شناختند گمان نمی‌کنم چیزی از او بخوانند و زنگ صدای او در گوششان نییچد و یا رفتارش پیش چشمشان مجسم نشود. او با نوشتن زندگی می‌کرد، و گرچه نویسنده‌گی بارزترین جنبه‌ی زندگی او بود، آنچه بُردِ نوشته‌هایش و دامنه‌ی تاثیر آن را افزون می‌کرد، حضور و رفتارش بود. می‌خواست ظاهر و باطنی یگانه داشته باشد و از همینرو همانگونه می‌نوشت که زندگی می‌کرد و همانگونه زندگی می‌کرد که می‌نوشت.

برای او نوشتن جدا از هیچ کار دیگری در زندگی نبود. در او شخصیت نویسنده و معلم به هم جوش خورده بود. سالها در کلاسهای

دبیرستانها درس ادبیات داده بود و سالها نوشته بود، و به همین جهت معلمیش جدا از نویسندگیش نبود. و شاید همین خصلت معلمی او بود که او را به سوی جوانترهای کشید و جوانترها را به سوی او. همیشه درس می داد و می خواست سرمشق باشد. آمرانه حرف می زد، بازخواست می کرد، تکالیف همه را رسیدگی می کرد. به همه نمره می داد، از صفر تا هجده. نمره ی بیست خیلی کم می داد، و تنها یکبار ساعدی موفق شد نمره ی بیست بگیرد. کمتر وقتی بود که با او روبرو شوی و نپرسد که چه می کنی یا چه کار تازه ای در دست داری یا فلان کار را شروع کن یا فلان ترجمه را، و ... و چه بسیار کسان که به تشویق او کتابهایی یا مقاله هایی را ترجمه کردند یا نوشتند، و بامر گت او چه بسیار کسان که کار قلم را رها کردند، زیرا تنها به زور و فشار و تشویق او بود که کاری می کردند.

پیشکسوت بود و پیشکسوتی خود را هم آشکار و نهان پذیرفته بود و برای همین بود که خرقه هم می بخشید. پر خاشگر و تندخو بود، چه در سخن گفتن چه در نوشتن. گاه برای ادب کردن ترکه ای هم به دست می گرفت، اما دستی هم به سر همان که ترکه اش زده بود، می کشید تا بداند که جور استاد به ز مهر پدر است. در نوشته هایش هم آموزش می داد هم تربیت می کرد، هم گوش شاگرد تنبل را می کشید، هم شاگرد نخاله را از کلاس بیرون می کرد. اما دلش صاف بود و همه ی این کارها را با دلسوزی پدرانه می کرد.

در کلامش جاذبه ای بود و حرارتی و شجاعتی که جوانها را به او جذب می کرد و همنشینی با او خوشایند بود. چنان برنده و با اعتماد به نفس حرف می زد که کمتر می شد همانگاه در سخنش چونو

چرا کرد. باید مدتی می گذشت و حرفش را دوباره نشخوار می کردی و می فهمیدی کجایش درست است و کجایش نادرست.

خصلت معلمی و جاذبه‌ی کلام و رفتارش جوانها را دور او جمع می کرد و او از این فرصت استفاده می کرد تا به قول خودش «هوای» جوانها را داشته باشد. اگر چه او را به مرید و مراد بازی متهم می کردند اما این حرفها را به چیزی نمی گرفت، و فقط می گفت، «مادر قحبه‌ها می آیند در خانه‌ی من عرق می خورند و بعد می روند می گویند فلانی مرید و مراد بازی در آورده.» می خواست جوانترها را به راه آورد به کار وادارد، و مواظبشان باشد. و با آنکه از همه پر خروشر و پر خاشگرتر بود، گاه پا به پای لنگترین رهروان قافله گام بر می داشت، دل به دلشان می داد، پای حرفشان می نشست. با حوصله‌ای عجیب، با حوصله‌ی يك معلم انشاء نوشته‌های همه را می خواند. کمتر نوشته‌ای از جوانها بود که از زیر چشم او نگذرد. حاشیه می نوشت و تذکر می داد. ازینرو، محور بخش بزرگی از فعالیت‌های ادبی جوانترها بود. همه را و امی داشت که در برابر او وضع بگیرند - مثبت یا منفی. هیچکس نمی توانست او را ندیده بگیرد. خود را بر همه‌ی ذهنها تحمیل می کرد. و با طرح مسائل همه را و امی داشت که صفشان را مشخص کنند. حضوری شدید داشت که تمام فضا را پر می کرد. چه آسان می شد چشم بر موجودیت بسیاری دیگر، با همه اهمیتی که داشتند یا دارند، بست، انگار که هرگز نبوده‌اند یا نیستند. اما او را نمی شد ندیده گرفت. اگر کسانی هم می خواستند او را ندیده بگیرند و خر خودشان را برانند، از راهی دیگر سر راهشان سبز می شد و یقه‌ی آنها را می گرفت. اما به دیده‌ی او آمدن و خوش آمدن برای بسیاری

اهمیت داشت و چه بسیار کارها که برای خوشایند یا جلب ستایش او کرده نمی شد.



نخستین بار او را در خانه‌ی خلیل ملکی دیدم. سال سی و نه یا چهل بود. آن زمان من دانشجو بودم و آل احمد را هم از راه نوشته‌هایش در علم و زندگی و یا با خواندن مدیر مدرسه و نون و القلم می‌شناختم و شیفته‌ی ظرافت قلم و شیرینی سبک او در مقاله نویسی بودم. گمان می‌کنم که به پیشگامی ملکی قرار شد که يك مجلس ادبی هم داشته باشیم و قرار شد که هشت‌ده نفری باشند و آل احمد هم بیاید. از دانشجویان هم من و هنرور شجاعی، که اهل بخیه‌ی ادبیات بودیم، شرکت داشتیم. آل احمد در آن زمان دیگر از لحاظ سیاسی با ما نبود، ولی دوستی و ارادتش به ملکی بر جا بود. آل احمد از همان زمان که سیاست را «بوسید و کنار گذاشت» دیگر در هیچ فعالیت سازمان یافته شرکت نکرد، اگر چه هر گز هم از سیاست جدا نشد و از زمان نوشتن غریب‌دگی گامهایش در این جهت تندتر شد. ولی دوستی شخصی آل احمد با ملکی همچنان بر جا بود و ملکی همیشه آل احمد را نزدیکترین دوست شخصی خود می‌دانست و آل احمد هم همیشه با مهر فرزندی ملکی را دوست می‌داشت و تنها در برابر ملکی بود که دیده بودم آل احمد نرمی می‌کند و گاه که ملکی تندی می‌کرد، با شکیبایی و ادب پاسخ می‌داد. شگفت اینکه آخرین بار که آل احمد را دیدم شب هفت ملکی بود، در مسجد فیروز آبادی. چند ماهی بود که او رانده بودم و او تابستان را در هشتر اسالم می‌گذراند و با شنیدن خبر مرگ ملکی به تهران آمده بود. و از خانم سیمین دانشور شنیدم که از فرط

ناراحتی چنان بد رانندگی می کرده که سیمین خانم فرمان را از دست او گرفته و تا تهران رانده بوده و جلال تمام راه اشك می ریخته. وقتی سر قبر ملکی به او رسیدم، سلام کردم و تسلیت گفتم، گفت «جوان سرت سلامت.» و چشمهایش پراشك شد و رفت... و دو ماه بعد اول خبر سگته کردنش را آوردند و بعد جنازه اش را و ما - حدود پنجاه نفر - تا کرج به پیشباز جنازه اش رفتیم. جنازه اش را که از اسالم آورده بودند، در مسجد پاچنار گذاشتند. رویش را پارچه ای کشیده بودند و تنها موهای قلقل - نمکی او پیدا بود که در نوازش نسیم تکانی خفیف می خورد... و فردا او را چندمتری دورتر از گور ملکی در همان مسجد به خاك سپردند. و آخرین یادگار از او عکسی ست که او را ایستاده با ریش توپی کمابیش سفید و دو دست بر چوبدستی - که يك دستش را با نوار بسته - نشان می دهد. چهره اش خندان است، اما ریش توپی سفید، که او را خیلی به همینگوی شبیه کرده است، خبر از پیری زودرسی می دهد. او را با این چهره هرگز ندیدم، اما به یاد دارم وقتی را که سبیل گذاشت و صورت استخوانی کشیده اش را به سبیلی درشت و نوک تیز آراست. از آن پس بیشتر به فاکنر می مانست.

آن روز نخستین بار که در خانه ی ملکی او را دیدیم، ما - من و هنرور شجاعی که جوانترین کسان مجلس بودیم - از او بسیار خوشمان آمد. شبیه نوشته هایش بود باریك و استخوانی و ظریف، اما محکم با انگشتهای کشیده ی استخوانی که لیوان را با ظرافت خاصی در چنگ می گرفت - از بالا. كت يقه پهن قدیمی به تن داشت که به تنش گشاد می نمود. از ظرافت و تیزیش در سخن گفتن، که به نوشتنش می مانست، بسیار خوشمان آمد. در آن مجلس من پیشنهاد کردم که آل احمد برایمان

حافظ را بخواند و تفسیر کند، اما گفت که اهلیت این کار را ندارد. و در عوض پیشنهاد کرد که يك کار دسته جمعی بکنیم. پیشنهاد کرد که روی چخوف و تأثیر ترجمه‌های او روی ادبیات کنونی ایران تحقیق کنیم. و به هر کس تکلیفی داد. از جمله به من تکلیف کرد که از توی کتابنامه‌ی خان بابا مشار فهرستی از ترجمه‌ی کارهای چخوف در بیاورم. اما آن مجلس سر نگرفت و پس از یکی دو نشست تعطیل شد. آل احمد ناچندی پس از آن هنوز هم آن کار را از من می‌خواست، اما من، همچنانکه همیشه از زیر درس و مشق مدرسه فرار می‌کردم، از زیر تکلیف این معلم تازه‌هم به بهانه‌های گوناگون‌شانه خالی کردم، اما جاذبه‌ی او برای ما آنقدر زیاد بود که به هر بهانه‌ای و در هر فرصتی خودمان را به درخانه‌ی او برسانیم. و همان وقتها بود که به دعوت دستگاه کیهان کتاب ماه را راه انداخت. در جوار کتاب هفته‌ی کیهان، مجله‌ای که دو شماره بیشتر عمر نکرد، اما سر فصل تازه‌ای در کار آل احمد بود. از همان زمان که قرار بود راه بیفتد، ما را به کار کشید. یادم است که به او پیشنهاد کردم نمایشنامه‌ی ابرها اثر آریستوفانس را برایش ترجمه کنم، اما گفت غرب بس است، از چین و هند و ژاپن مطلب بیاور. و این همان دوره‌ای بود که او به مفهوم «غربزدگی» خود رسیده بود، و وقتی شماره‌ی یکم از چاپ درآمد از چند و چون برداشتهای تازه‌ی او خبردار شدیم و با همان مطلب پرونده‌ی مجله بسته شد. انتشار این مجله سر آغاز ارتباط بیشتر آل احمد با جوانترها بود. کسانی چون بهرام بیضایی، نادر ابراهیمی، اکبر رادی، هنرور شعاعی، و من و چند تن دیگر از نخستین کسانی بودیم که از راه آن مجله دور او جمع شدیم. می‌خواست مجله چیزی زنده و جهنده و تند و تیز باشد. به همین

جهت به جوانهای نوخاسته بیشتر مایل بود تا جا افتاده‌ها. حتا کارد بعضی را هم برای پوست‌کندن جا افتاده‌ها تیز می‌کرد.

اگر چه کتاب ماه با همان دوشماره تعطیل شد، اما نشر غرزدگی به صورتی دیگر سرفصل دیگری در کار نویسندگی آل احمد و سر- آغاز طرح حرفی تازه و سکوی پرشی برای او شد که نام او را بسر سردر يك دهه از ادبیات ما کو بید.



ادبیات روزگار ما با يك جهش از دوره‌ی هدایت به دوره‌ی آل احمد جهید. ادبیات سرخورده، غمگین، و رنگ‌پریده‌ی بوف کوری ناگهان جای خود را به ادبیاتی ستیزنده و شتابنده و جهنده و پر غوغا داد. آل احمد بحث کهنه و لوس «هنر برای هنر» یا «هنر برای اجتماع» را رها کرد و مفهوم «مسئولیت نویسنده» را از سارتر الهام گرفت، نظریه‌ای که «مسئولیت» یا «تعهد» را جزء ذاتی کار نویسنده می‌داند نه چیزی افزوده بر آن. آل احمد با پیش کشیدن این نظر در باره‌ی ادبیات حرکت و تکانی تازه را سبب شد و خودش همیشه پرچمدار این حرکت ماند. بی‌شك دهه‌ی چهل را باید دهه‌ی آل احمد در ادبیات روزگار ما دانست. او سنگین‌ترین و مؤثرترین وزنه‌ی قلم در این دوره بود و کمابیش همه‌ی نسل جوانتر را، به درجات و شکلهای مختلف، زیر نفوذ خود داشت، بویژه زیر نفوذ نثر خود.

نثر او بزرگترین جنبه‌ی آفرینندگی ادبی او بود و هم چنین بهترین سلاح او. این نثر بازتابی مستقیم از خصوصیات او بود: برنده، کوتاه، گاه عصبی و برآشفته، گاه بازیگوش و طناز. هر کلمه را همچون سنگی از فلاخن قلم پرتاب می‌کرد و چه سرها که به این سنگ پُرانی شکست.

نثر آل احمد هر چند در دست او بهترین سلاح کارش بود و خود این تیر و کمان را ساخته و پرداخته بود، اما در دست مقلدانش لوس و بی روح می شد، زیرا این نثر و این شیوه‌ی نوشتن تنها يك شیوه و سبك نبود، يك شخص بود، جلال آل احمد بود.



آل احمد چکیده‌ای از تجربه‌های تلخ يك نسل بود و آمیزه‌ای از تضادهای زمانه. او از نسل «جن زده‌ها» یی بود که وصفشان را باید از زبان داستایفسکی شنید. اما می خواست جن زده - یا «غرب زده»؟ - باقی نماند. شوربای پایان درونش می خواست او را از جن زده‌های حیران جدا کند. همیشه در جست و جوی راه بود، در جست و جوی «صراطی مستقیم». از پا نمی نشست. آماده‌ی پوست انداختن بود. از خشکیدن و پوسیدگی وحشت داشت. اما ناشکیباتر از آن بود که با حوصله خطی را دنبال کند. به هر فکری که می رسید می خواست از میانه‌ی راه میانبری به عمل بزند.

جلوه‌هایی گوناگون و گاه ناهمساز داشت: گاه خشن و پرخاشگر و عصبی، غرنده و توفنده چون باد صرصر و آتشفشان، گاه ملایم و با طراوت و خوش محضر، گاه مشغول بازیچه‌ها و خوشیهای زندگی هر روزه گاه گریزنده از هر چه متعارف، پیش پا افتاده و هر روزه. مردی در نوسان میان امیدی مبهم و نومیدی تلخ، در میان ایمان و شك. گاه پایبند عقاید و آراء امروزه، گاه در گریز از آن برای در آویختن به «حبل الله». و در این اواخر مجاهدی دم از حق زن - یا «انا الحق» زن؟ می خواست مرغ حق باشد.



آشنایی آل احمد با فردید فصل مهمی در زندگی اوست. و این آشنایی گویا در حدود سال ۱۳۳۳ در نشستهای باشگاه مهرگان روی داده است. آل احمد که تا آن زمان در قالب جهان بینی های سیاسی و حزبی زیسته و اندیشیده بود، نیاز به پایگاهی شخصی داشت که از آنجا چهره بنماید، زیراطبع او طبع یک هنرمند بود نه یک سیاستمدار. از سیاست و حزب بازی تجربه ای تلخ داشت و از آن راه به جایی نبرده بود که هیچ، باری از شکست و ناکامی سیاسی نیز بردوش سنگینی می کرد. اما نمی توانست در سیاهچال نومیدی موش کوری سرگردان باشد. طبعش نیازمند روشنی و آسمانی بود که در آن بپرد.

دوران بعد از جنگ، روزگار نام آوری سارتر و کامو و نویسندگانی از این دست از مکتب اگزیستانسیالیسم فرانسوی بود و آل احمد و نویسندگان و مترجمان هم روزگار او - که در آن دوره جوانانی بیست تا سی ساله بودند - شاید زیر نفوذ مستقیم یا غیرمستقیم هدایت با این گروه آشنا شدند و ترجمه هایی از سارتر و کامو کردند، که اگر چه ترجمه های موفقی نبود، اما زمینه آشنایی آنها را با فضای تلخ و نومید کارهای آنها - که فضای زیر نفوذ هدایت را تشدید می کرد - فراهم می آورد. اما آشنایی با فردید او را با این زمینه از اندیشه آشناتر کرد و مفاهیمی مانند «مسئولیت» و «تعهد» و «اگزیستانس اصیل» در این فلسفه ها می باید برای او طعمی گیرا داشته بوده باشد. آنچه در ته وجود او می جوشید، اگر نمی توانست دیگر زبان بیان خود را در ایدئولوژی حزبی پیدا کند، می توانست از راه اصالت فرد، چنانکه سارتر مطرح می کرد، و مسئولیت ذاتی که او برای انسان، همچون موجودی بذات آزاد، می شناسد، راهی به بیرون بگشاید. آل احمد کششی به سوی

مسائل نظری و کمابیش فلسفی داشت، اما بیقرارتر و شتابکارتر از آن بود که بتواند سالهایی را سر در جیب تفکر فروبرد. تربیت دینی اولیه و سپس روحیه‌ی سیاسی که در دوره‌ی جوانی کسب کرده بود، و طبع پرشورش او را به میدان عمل و جنگ و جهاد فرامی خواند. اگر از خدای دین بریده و از مذهب «انسانیت»، که آموزش مکتب مارکسیستی بود، سرخورده بود، اکنون می‌توانست چنگ در جمل‌المتین اصالت بشر سارتر یا «ترانساندانس» یا سپرس یا «وجود» هایدگر بزند. از همین جهت کلمه‌ی «حق»، که تکیه کلام فردید است، تکیه کلام او نیز شد. اما آل احمد از حرفهای فردید برداشت‌های خودش را می‌کرد و آنها را با زمینه‌ی ذهنی و تربیتی خود می‌آمیخت. به همین دلیل، «غریزدگی» را، به قول خودش، از دهان فردید «قاپید» و با تعبیر خودش عرضه کرد.

آشنایی جسته-گریخته‌ی او با فلسفه‌های «اگزیستانس» برای او دری برای بازگشت به مذهب گشود، اما این بازگشتی به ایمان کهن نبود، زیرا شکاکیت و ماتریالیسم هنوز با او بود، اما از هیچ انگاری (نیپیلیسم) می‌گریخت، و برای همین مثل مرغ حق، پیوسته حق-حق می‌زد، ولی بر روی هم، آل احمد با آنکه محضر فردید را درک کرده بود، بیشتر زیر نفوذ سارتر و دید ادبی او بود، زیرا این دید بود که بر پایگاهی فلسفی امکان عمل سیاسی و اجتماعی را از راه نوشتن ممکن می‌کرد. سارتر با این گفته که «نوشتن عمل کردن» است او را در نوشتن راسختر کرده بود. از جهات دیگر هم سارتر الگوی کار او بود. نوشتن در زمینه‌های گوناگون، از داستان گرفته تا نمایشنامه و رساله‌ی فلسفی و روانشناسی و سفر نامه و مقاله‌ی سیاسی، الگویی

بود که آل احمد کمابیش از آن پیروی می کرد. بهر حال در حوزه‌ی فلسفه‌های «اگزستانس» آنچه می توانست به مذاق او از همه نزدیکتر باشد، فلسفه‌ی سارتر بود. و گمان می کنم که از همه بیشتر زیر نفوذ ادبیات چیست او بود، و گمان نمی کنم که رساله‌های فلسفی او، بخصوص هستی دنیستی را خوانده بوده باشد، زیرا شبی در گفت و گویی از او شنیدم که گفت برای خواندن رساله‌های فلسفی سارتر باید با تاریخ فلسفه آشنایی داشت که من ندارم.

سر آغاز درخشش آل احمد با انتشار غریزگی بود و این رساله به او پایگاهی داد که بتواند از آن از نو و به تنهایی نگاه کند. پیش از آن آل احمد بیشتر خواسته بود در مقام داستان نویس عرض اندام کند، اما نشان داد که در مقاله نویسی درخششی بیشتر دارد تا در داستان نویسی. اعتماد به نفس و پایگاهی که او در غریزگی یافت به او اجازه داد که توانمندیهای خود را در نثر بیشتر بیازماید. و از این سر منزل است که جهش آل احمد در نثر شروع می شود. جوشش درونی و ستیزه جویی او امکان می یابد که خود را در نثر به صورت يك «فورم» و حتا يك فورمالیسم نشان دهد. آل احمد با ترکیب ساده نویسی دهخدا و هدایت با برخی خصوصیات نثر رسده‌های چهارم و پنجم و مایه‌ای از نثر فردینان سلن، با چاشنی سلیقه و استعداد و شخصیت خود، نثر خود را آفرید. ساده نویسی و گرایش به زبان گفتار، که از مشروطیت به این سو آغاز شد، در آل احمد به کمال رسید و حتا به نوعی فورمالیسم رسید که نمونه‌ی اعلای آن را در خمی در میقات می بینیم.

غریزگی با همه اهمیتی که در سیر زندگی ادبی آل احمد دارد، تنها کتابی از اوست که به مسائل اساسی تاریخی و برخی حاشیه‌های نظری

پرداخته و به علت کراهتی که او از کار تحقیقی جدی داشت دچار لغزشها و تناقضهاست. من در همان زمان انتشار آن، با آنکه خود پنجاه نسخه‌ای از آن را در دانشگاه فروختم، متوجه برخی لغزشهای اساسی در آن بودم و در همان اوان مقاله‌ای در نقد آن نوشتم و به سیروس طاهباز دادم که منتشر کند، اما او، نمی‌دانم به چه دلیلی، چاپش نکرد و من آن را پاره کردم و دور ریختم. تا آنکه چهار سال بعد شبی در برخوردی که با هم داشتیم، آل احمد به من گفت که «جوان، تو می‌ترسی آن نقدی را که نوشته‌ای منتشر کنی». و همین حرف مرا برانگیخت که از نو به کار آن کتاب پردازم و نقدی مفصل از آن فراهم کنم که در نشریه‌ی پررسی کتاب چاپ شد. و در آن لغزشهای اساسی و تناقضهای آن کتاب را از دید گاهی همچنان تاریخی و اجتماعی و سیاسی باز نمودم. البته زبان آن نقد تند و شاید به قول او کمی «بی‌ادبانه» بود، اما هر چه بود صمیمانه بود و حتا برخود او نیز، با همه بزرگواریش گران آمد، و بیشتر از او بر شیفتگان و مریدانش. اگر چه گاهی بزرگوارانه و با انصاف درباره‌ی آن قضاوت کرده بود (مانند آن گفت‌وگویی که با دانشجویان دانشگاه تبریز داشت و در کادنامه‌ی سه ساله چاپ کرد).

اما، آشنایی من با احمد فردید و گذراندن چند سال در محضر او و گشت و گذاری در هوای منابع و مراجع او، به من نشان داد که ما هر دو - من و آل احمد - در اصل مسئله بر خطا - بوده‌ایم. او در برداشت مطلب و من در نقادی آن. اصل مطلب چیز دیگری است. بهر حال، غربزدگی آل احمد این فضل تقدم را داشت که باب این بحث را گشود. مسئله‌ی غربزدگی آل احمد جست و جوی هویت قومی و ملی است، یعنی اینکه ما در این جهان کیستیم و چه کاره‌ایم و چرا باید سر کوفته‌ی ارزشها و

معیارهای فرهنگ و تمدنی دیگر باشیم، چنانکه گفته است:

«آخر شخصیت من ایرانی به چه چیز است؟ یعنی باید دید به چه چیز است؟ به منزل و خانه و زندگی و فرض بفرمایید به رادیو و تلویزیون و دیگر قضا یا که نیست. اینها که شخصیت مرا نمی سازد. شخصیت مرا مجموعه عوامل فرهنگی متعلق به این جامعه ای می سازد که من توش نفس می کشم. و یکیش مذهب، یکیش زبان، یکیش ادبیات. اینها را باید حفظ کرد. اینها هر کدام یک مستمسک اند.»

کارنامه‌ی سه ساله، ص ۱۶۴

این معنا از «غربزدگی»، یعنی جست و جوی هویت قومی و ملی و یا، به قول اخوان، «باز گشت به خانه‌ی پدری»، در برابر انترناسیونالیسم کذایی و یا تسلیم محض در برابر کولونیالیسم و راه و روش زندگی مغرب زمین (که روشنفکران ما از صدر مشروطیت به این سو شیفته‌ی آن بوده اند)، همانست که امروز جماعتی، درست در جهت خلاف نیت آل احمد، تکرار می کنند. اما بهر حال، این برداشت از «غربزدگی»، از دیدگاه فردید، خود نوعی دیگر از «غربزدگی» است. زیرا آنچه او به نام غربزدگی، و با الهام از اندیشه‌های مارتین هایدگر طرح کرده، عبارتست از گم شدن نسبت انسان با «وجود» - به معنایی که مراد هایدگر است - و نسبت مطلق یافتن انسان با «خود»، که در مغرب زمین تکوین یافته. و این «خود» در مرتبه‌ای می تواند نسبت فرد با قومیت و ملیت خویش باشد (که همان ناسیونالیسم جدید است) یا با تمامی بشریت (که انترناسیونالیسم)، و نگرستن به فرهنگ همچون فرآورده‌ی ملی و قومی یا بطور کلی بشری و محصول «خود ساختگی» بشری خصوصیت اساسی «روزگار نو» است، که آن را بابرچسب او مانیسیم یا اصالت بشر

می توان - در برابر تمدنهای گذشته - مشخص کرد. بهر حال، هر گونه «خودمرکزی»، چه در قالب فردیت، چه در قالب گروه، قوم و ملت، در معنای «خودساختگی» و انانیت بشری، همان چیزی است که اندیشه‌ی غربی از دوهزار و پانصد سال پیش زمینه‌ی آن را فراهم کرده و از قرن هجدهم به این سو نتایج آن را به بار آورده است، و انسانیتی، به قول مولوی، «دور مانده از اصل خویش» و متوجه به خود و متمرکز در خود و در بند خود و نفسانیات خود پدید آورده است، و جهان‌نگیر شدن تمدن غربی و «خواست قدرت» آن این شیوه‌ی اندیشه را به تمامی جهان صادر کرده است. بدین ترتیب، هر گونه جبهه‌گیری در برابر غرب در جهان امروز، ناگزیر در قالب ایدئولوژی‌هایی صورت می‌گیرد که، به رغم ظاهر «ضد غربی» آنها، بن و ریشه‌ی آنها غربی است، یعنی اصالت بشری. «غربزدگی» آل احمد نیز بیرون از این مقوله نبود و نقد من نیز.



آل احمد تواناییها و امکاناتش را خوب می‌شناخت. می‌دانست کهجا چابکترین سوارکار است و کهجا پایش می‌لنگد. این بود که می‌توانست از ضعفهایش هم قوت بیافریند. بزرگترین قوت آل احمد در سبک نوشتن او بود. او چه خوب می‌توانست سوار بر خنگ این نثر جهنده و تیزپا و پر خاشگر، و در عین حال بازیگوش و متفنن، از فراز هر مانعی بجهد. و هنگامی که آن رایکبار برای مقصودی دیگر - که نثری دیگر می‌خواست - یعنی ترجمه‌ی کتاب یونگر (عبود الخط) بکار برد، حاصل کار موفق نبود. همین نثر به او امکان می‌داد که در تله‌ی موضوعهایی که تسلطی بر آنها نداشت، نیفتد، و هر جا که کار بیخ پیدا می‌کرد بایک «الخ... ورها کنم» از دام می‌جست و یا، به قول خودش، از «گنده گویی»

پرهیز می کرد. اما نثر او برای آنچه فرهنگ‌یها «پولمیک» می گویند توانایی بسیار داشت.

آل احمد خوب می دانست که برای تاریخ چیز نمی نویسد و چنین تمنایی نداشت، به همین دلیل می کوشید در زمانه‌ای که از آن اوست تیرهای ترکش خود را هرچه بیشتر و دورتر بیندازد. این سخن را از زبان شیرین خود او نقل کنم:

«به انتظار صد سال بعد، یعنی به انتظار تاریخ - یعنی امید به تاریخ - یعنی دست تمنایت به سویش دراز که رحمی کند یا حتی را ادا کند. و این درخور همان که امروزش را به خاطر فردا لنگ کرده یا در عزای دیروزش نشسته. که من هرگز عالم وجود را به خاطر این دو عدم (فردا و دیروز) معطل نگذاشته‌ام... ولی بین که درین معرکه بازار چه کسانی چه امیدها به تاریخ بسته‌اند. حتی آخرین تاجی که به سرتو (که من باشم) می زنند اینکه «فلان کارش ماندنی است»! و آخر این چه تسلائی ست برای آنکه خودش نخواهد ماند؟ و مگر کدامیک ما عمر نوح خواهد کرد؟ اینکه دو تکه اباطیل من خواهد ماند کجا می تواند جبران کند این غبن عظیم را که محتوی مرگ آینده است؟ من به این طناب پوسیده تاریخ در چاه و بل انتظار قضاوتش فرو نخواهم رفت که همه شکمباره‌های روزگار را به آن بسته‌اند تا دست بسته به گور برسانندشان. اگر حرف من و زندگی‌ام - که همین اوراق است - لیاقت جبران وجود امروزی‌ام را ندارد چگونه عدم آتی مرا جبران خواهد کرد؟ من در چنین زمانه‌ای با همه برد و باخت‌ها وزیر و بالاهاش چنینم. هر کس دیگر هر جور که می خواهد باشد...

با اینهمه مبادا گمان کنی که به مقابله تاریخ برخاسته‌ام. آن هیولای

پیزی حتی درخور مقابله نیست. فقط کافیست که او را نبینی تا اصلاً نباشد... از من بپذیر که يك بار دیگر دارم این اباطیل را همچو گلوله خردی در قلماسنك كاغذی این دفتر می گذارم و به قصد کور کردن چشم آن هیولای پیزی رهاس می کنم. و بدان که اگر نخورد یا اثر نکرد قلماسنك خرد است یا این بازوکاری نیست، و گر نه آن هیولا همچنان پیزی است که در زمان ابوالفضل بیهقی. و ایوب هم با صبرش همان بهتر که خانه نشین اوراق «عهد عتیق» باشد. «ارزیابی شتابزده، ص ۷). من در این عبارات طنینی از آخرین عبارات سارتر در کتاب کلمات می بینم - و شاید تأثیری دیگر از سارتر بر آل احمد؟ با این فرق که عبارات سارتر طنین مذهبی تمنای رستگاری از راه عمل - نوشتن - را دارد، در حالی که کلمات آل احمد چنین طنینی ندارد، یعنی یا از تمنای رستگاری گذشته - یا هنوز به آن نرسیده بوده است؟

«آنچه من در جنونم دوست دارم آنست که مرا از همان آغاز از جاذبه های «سرامدان» (الیت) در امان داشته است: هرگز در این اندیشه نبوده ام که من مالك خوشبخت يك «استعداد» هستم، تنها تمنایم نجات خودم بوده است - بی آنکه چیزی در کف یا در آستین داشته باشم - از راه کار و ایمان. ازین رو، این انتخاب هرگز مرا برتر از هیچ کس قرار نداده است. من بی سلاح، بی ابزار، تمامی وجود خود را به کار می کشم تا تمامی وجود خود را نجات دهم.»

باری، یادش بخیر، این برادر بزرگ.

ویتگنشتاین، شوریده سر منطقی

نام لودویگ ویتگنشتاین در ایران چندان شناخته نیست و شاید جز معدودی آشنایان فلسفه، این نام را نشنیده باشند، اما آنهایی که کتابهای فلسفی حوزه‌ی آنگلو ساکسون را در بیست سال اخیر ورق زده‌اند، می‌دانند که این نام چه پر آوازه است. وحتا در کتابهایی که درباره‌ی فیلسوفان کنونی اروپای قاره‌ای منتشر می‌شود، کمتر کتابی ست که در آنها مقایسه‌ای بین آنها و ویتگنشتاین نشده باشد. اهمیت ویتگنشتاین نه فقط به خاطر فکر و فلسفه‌ی او و تأثیر عمیقی ست که روی فیلسوفان «حلقه‌ی وین» و همچنین استاد خود، برتراند راسل، و بطور کلی روی حوزه‌ی فلسفی آنگلو ساکسن کرده، بلکه شخصیت و کردار عجیب و غریب او هم در این جلب توجه مؤثر بوده است، چنانکه یکی از نویسندگان دانشنامه‌ی مختصر فلسفه و فیلسوفان غرب، در مقاله‌ی مربوط به او، او را چنین معرفی می‌کند:

«مردی غیرعادی بود؛ هرگز کراوات نمی‌زد؛ اتاق او در

ترینیتی کالج، کمبریج، جز چند صندلی چپیزی نداشت؛ او هرگز با استادان دیگر در نهارخوری غذا نمی‌خورد. صراحت او به اندازه‌ای بود که به آسانی می‌شد بی‌ادبی به حساب آید؛ دنیای فلسفی به او بیش از آنکه به چشم يك همکار نگاه کند، به چشم کاهن اعظم يك فرقه‌ی مخفی نگاه می‌کرد.»

لودویگ یوزف یوهان ویتگنشتاین در ۱۸۸۹ در وین در يك خانواده‌ی یهودی اصل و مرفه زاده شد. پدرش مهندس بود، ولی خانواده‌ی ویتگنشتاین گرایش شدیدی به هنر داشت. پدر و مادر و برادران و خواهرانش - که لودویگ در میان آنها از همه جوانتر بود - همه اهل موسیقی بودند. یوهانس برامس اغلب به خانه‌ی آنها سر می‌زد. ویتگنشتاین، پیانو نواز یک‌دست، که راول يك کنسرتو پیانو برای دست چپ، برای او نوشت، برادر لودویگ بود. لودویگ نیز مجسمه می‌ساخت و خانه‌ای برای خواهرش طراحی کرد که هنوز در وین وجود دارد. بعدها از دارایی خود به شاعرانی چون راینر ماریا ریلکه و گئورگ تراکل کمک کرد. ویتگنشتاین نه فقط طبعی بسیار حساس داشت، بلکه بسیار عصبی نیز بود. با گامهای شتابان و پریشان راه می‌رفت و در بحث اغلب سخت به هیجان می‌آمد. وضع غیرعادی او چنان بر سر زبانها بود که برای او قصه‌ها ساخته بودند، از جمله اینکه او در سمینارهایش روی زمین دراز می‌کشید و چشم به سقف می‌دوزد. همیشه ترس از این داشت که دیوانه شود و در جایی گفته است که همیشه گرداگرد فهم را جنون گرفته است. اینها همه زمینه‌ی اصالت و حتا نبوغ او بود، که استادانش خیلی زود متوجه آن شدند.

در میان موضوعهای درسی که در دبیرستان به او آموخته می‌شد

فلسفه بود، که کتاب درسی آن را یکی از شاگردان فیلسوف اتریشی، ماینونگک، نوشته بود. این فیلسوف که باهوسرل، راسل، و مورنامه‌نگاری داشت، درباره‌ی رابطه‌ی اندیشه و حقیقت از نظر «معانی» کلمات چنانکه در زبان بکاربرده می‌شوند، تحقیق می‌کرد - و این همان زمینه‌ی فکری بود که ویتگنشتاین دنبال کرد. در ۱۹۰۶ ویتگنشتاین دبیرستان را تمام کرد و برای مطالعه‌ی مهندسی اول به برلین و سپس به منچستر رفت. ولی به‌هوانوردی سخت‌دل بسته بود و برای این کار دست به آموختن ریاضی زد و از آنجا به مبانی ریاضیات علاقه‌مند شد. همچنین علاقه‌ی او به فلسفه او را به مطالعه‌ی آثار شوپنهاور کشاند و در همین زمان با آثار متفکران علمی‌تر و منطقی‌تر آشنا شد. هردو دنیای تفکر، یکی دنیای تفکر ایدئالیستی و متافیزیک، و دیگری دنیای تفکر منطقی و اثباتی، ویتگنشتاین جوان را به خود جلب می‌کرد و این وضع همچنان در او به‌صورت دو دنیای جداگانه باقی‌ماند. در نخستین کتاب اصلیش کوشید که این دو را بکل ازهم مشخص کند، و در کارهای بعدیش کوشید که آنها را یکپارچه کند. بهر حال، در فکر او همیشه کششی به‌طرف پوزیتیویسم هست، زیرا هرگز به‌خود اجازه نمی‌دهد که مرزهای زبان «معنادار» و تحلیل‌پذیر را درنوردد.

در دوره‌ی آموزشش در انگلستان بارها به اروپای قاره‌ای سفر کرد و از این فرصتها برای دیدار دانشوران پیشرو، چون گوتلیب فرگه G. Frege، بهره جست. فرگه که استاد ریاضیات در ینا بود و با مسائل فلسفه‌ی ریاضیات بسیار سروکار داشت، ویتگنشتاین را تشویق کرد که نزد برتراند راسل فلسفه‌ی ریاضیات و منطق بخواند. راسل در زندگینامه‌اش نشان داد که تماس با این شاگرد غیرعادی، اما بسیار با استعداد،

چه تأثیر عمیقی روی او گذاشته است:

«تماس فلسفی مهمتر من با فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتاین بود که ابتدا شاگرد من بود و بعد در آکسفورد و کمبریج دانشجوی من شد. ویتگنشتاین خیال داشت مهندس بشود و برای این مقصود به منچستر رفته بود. تحصیلات مهندسی، ریاضی لازم داشت و از اینجا به مبانی ریاضیات علاقه‌مند شده بود. در منچستر سؤال کرده بود که آیا چنین رشته‌ای هست و کسی در این زمینه کار کرده است یا نه. آنجا در باره‌ی من مطالبی به او گفته بودند. ویتگنشتاین برای دیدن من به کمبریج آمد. آدم عجیبی بود و تصوراتش به نظرم غریب می‌آمد، بطوری که يك ثلث تمام نمی‌دانستم این آدم نابغه است یا فقط خل است. در پایان ثلث اولش در کمبریج پیش من آمد و گفت: ممکن است لطفاً به من بگویید که آیا من يك احمق تمام عیارم یا نه؟ من در جواب گفتم: «رفیق عزیز، من چه می‌دانم. چرا از من می‌پرسی؟» گفتم «برای اینکه اگر احمق تمام عیار باشم خلبان خواهم شد، اگر نباشم فیلسوف خواهم شد.» من به او گفتم که در ضمن تعطیلات مطلبی درباره‌ی یکی از مسائل فلسفی بنویسد تا من ثلث بعد به او بگویم که احمق تمام عیار هست یا نه. در ابتدای ثلث بعد نتیجه‌ی اجرای این پیشنهاد را برای من آورد. پس از خواندن فقط يك جمله به او گفتم: «نخیر، تو نباید خلبان شوی.» او هم نشد. اما جوال رفتن بسا او رویهمرفته آسان

نبود. گاهی نیمه شب به خانه‌ی من می‌آمد و ساعتها مثل ببری که در قفس باشد در اتاق قدم می‌زد. موقع آمدن اعلام می‌کرد که همینکه از پهلوی من برود خود کشی خواهد کرد. بنابراین، من با آنکه خوابم می‌آمد میل نداشتم بیرونش کنم. یکی از این شبها پس از دو ساعت سکوت مرگبار، من گفتم: «ویتگنشتاین داری در باره‌ی منطق فکرمی کنی یا در باره‌ی گناهانت؟» گفت هر دو. و باز ساکت شد. ولی دیدار ما فقط شبها نبود. من به راه‌پیماییهای طولانی در اطراف کمبریج عادت داشتم. در یکی از این راه‌پیماییها من و اداش کردم که با من وارد يك منطقه‌ی ممنوع شود. همینکه وارد شدیم، من با کمال تعجب دیدم که ویتگنشتاین از يك درخت بالا رفت. وقتی که خوب بالا رفته بود، يك شکاربان پیدا شد و به من اعتراض کرد که چرا وارد منطقه‌ی ممنوع شده‌ایم. من ویتگنشتاین را صدا کردم و گفتم که این آدم قول داده است که اگر در ظرف يك دقیقه از درخت پایین بیایی تیر - اندازی نکند. ویتگنشتاین باورش شد و پایین آمد. ویتگنشتاین در سالهای بعد استاد فلسفه در کمبریج بود و بیشتر فلاسفه در کمبریج وجه در آکسفورد پیرو او شدند. خود من خیلی زیاد تحت تأثیر نظریات اولیه‌ی او قرار گرفتم. ولی در سالهای بعد نظریات ما از هم دور شد. من در سالهای آخر عمرش او را خیلی کم دیدم، ولی در زمانی که با او آشنایی داشتم خیلی آدم گیرایی بود، چونکه در شور و قدرت نفوذ و خلوص و پاکی فکر واقعاً خارق‌العاده بود.»

راسل معتقد است که اثر اولیه‌ی ویتگنشتاین، که خود او هم در آن دخیل بود، ارزش زیادی دارد، اما او نمی‌تواند تکامل بعدی فکر او را دنبال کند و در یابد.

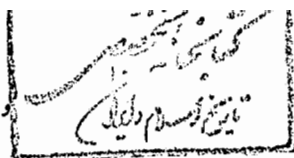
استاد دیگری که ویتگنشتاین با او زیاد تماس داشت و سردرسهای او حاضر می‌شد، جی. ای. مور Moore بود که می‌کوشید با تحلیل دقیق، معنای عبارات فلسفی را روشن کند. دوست ویتگنشتاین در این دوران، کینز Keynes بود که بعدها اقتصاددانی نامدار شد.

ویتگنشتاین در طول زندگی سفرهای بسیار به‌نروژ کرد و بیشتر وقت خود را در کلبه‌ای که خود ساخته بود بازندگی زاهدانه‌ای در انزوا می‌گذراند و اندیشه‌هایش را می‌نوشت. اما در ۱۹۱۴ با درگرفتن جنگ جهانی اول برای خدمت نظام به‌اتریش بازگشت. در طول جنگ در کوله‌پشتی سربازیش کتابچه‌ای داشت که در آن اندیشه‌های فلسفی خود را یادداشت می‌کرد و همچنانکه به این کار ادامه می‌داد، در ۱۹۱۸ به دست ایتالیایی‌ها اسیر شد و مدتی زندانی بود. در همین روزگار نیز توانست از پاره‌یادداشتهای خود مقاله‌ای تهیه کند و برای راسل بفرستد و راسل او را تشویق به چاپ آن کرد. این اثر در سالنامه‌ی فلسفه‌ی طبیعت (Annalen der Naturphilosophie) به چاپ رسید و سپس در ۱۹۲۲ به صورت کتابی به انگلیسی، و راسل مقدمه‌ای به آن نوشت. عنوان کتاب (ساله‌ی فلسفی-منطقی-Philosophicus) (Tractatus Logico-Philosophicus) بود که گویا مور به او پیشنهاد کرده بود و به عنوان یکی از کتابهای اسپینوزا به نام Theologus-Philosophicus شباهت داشت. از لحاظ ساختمان منطقی نیز بین این اثر ویتگنشتاین و اثر اصلی اسپینوزا به نام Ethica ordina geometrico demonstrata شباهتی وجود دارد.

دساله، کتابی دشوار است. ویتگنشتاین کوشیده است در محدوده‌ی بیست هزار کلمه همه‌ی پرسشهای فلسفی را بگنجانند و علاوه بر آن، چنانکه در مقدمه می‌گوید، در تمام موارد اساسی، راه حل نهایی مسائل را بسپارد. سبک نگارش ویتگنشتاین گزین گویی (aphorism) است و گاهی پراکنده به نظر می‌رسد. این اثر از جهات مختلف بد فهمیده شده است. ویتگنشتاین بر آن بود که فرگه، راسل، و مورهم آن را درست نفهمیدند. بهر حال، نفوذ این کتاب بزرگتر از این حرفها بود. بخصوص مفهوم پوزیتیویستی زبان و اندیشه در این کتاب در «حلقه‌ی وین» نفوذ کرد، و اینها گروهی فیلسوف بودند به رهبری موریتز شلیک Moritz Schlick و برنامه‌ای برای تهیه‌ی یک زبان منطقی که همه‌ی علوم را در بر بگیرد، تهیه کرده بودند.

ویتگنشتاین هرگز به «حلقه‌ی وین» نپیوست، اگر چه اعضای حلقه در پی او بودند و اغلب بحثهای آنها زیر نفوذ او بود. اما ویتگنشتاین با آخرین عبارتی که در دساله آورده بود، با فلسفه وداع کرده بود.

پس از بازگشت از اسارت جنگی فوراً ثروتی را که به ارث به او رسیده بود رد کرد و تا ۱۹۴۶ به تدریس در دبستانهای اتریش پرداخت. علاقه‌ی او به زبان که پیش از آن در دساله آشکار شده بود و در تمام آثار بعدی او برجا بود در اینجا نیز خود را نشان داد. اما این علاقه نه به زبان فلسفه، و کمتر از آن به زبان بسیار روشن منطق سمبولیک، بلکه به زبان زندگی روزانه بود. و در آن زمان فرهنگی برای دبستانها تألیف کرد. گرفتاری اوساکت کردن کلاس بود و یکبار به خاطر کتک زدن یک شاگرد نزد قاضی محلی احضار شد. و او به خاطر



اینگونه دشواریها از معلمی کناره گرفت. پس از آن مدتی در يك دیر باغبان شد و به عنوان معمار خانه‌ای برای خواهرش ساخت. در همین ایام روی کتابی با عنوان تأملات فلسفی-Philosophische Bemerkungen (کار می‌کرد و در ۱۹۳۰ دستنویس آن را برای مور فرستاد ولی تا ۱۹۶۴ به چاپ نرسید. در ۱۹۳۰ ویتگنشتاین به کمبریج بازگشت و در ۱۹۳۹ جانشین مور شد. در حوالی ۱۹۳۳ شروع به ثبت عقاید جدید خود به صورت دو مجموعه یادداشت، یکی با جلد آبی و دیگری با جلد قهوه‌ای، کرد که نفوذ زیادی بر جا گذاشت. این دو مجموعه پس از مرگ او به نام کتابهای آبی و قهوه‌ای به چاپ رسید. او در این یادداشتها به مطالعه‌ی زبان روزمره می‌پردازد و بجای اینکه زبان منطقی را زبان آرمانی بینگارد، برای زبان کاربردهای بسیار بازمی‌شناسد.

با در گرفتن جنگ جهانی دوم، ویتگنشتاین دوباره کارش را رها کرد و کاری در يك بیمارستان در لندن و سپس کاری در يك آزمایشگاه پزشکی در نیوکاسل گرفت، زیرا می‌خواست در جنگ نقش فعالتری، بیش از آنچه در چار دیواری دانشگاه ممکن بود، داشته باشد. پس از جنگ دوباره به کمبریج بازگشت، اما از سر گرفتن تدریس برای او ملال‌آور بود. اما، در واقع، محیط کمبریج برای او ناخوشایند بود. غذایش را همیشه در اتاق می‌خورد و با همکارانش سرمیز نمی‌نشست، زیرا، به قول آنها، نمی‌خواست کراوات بزند. وقتی درس می‌داد چنان به هیجان می‌آمد که برای فرو نشانیدن آن یگراست به سینما می‌رفت. سرانجام، تدریس عمومی را کنار گذاشت و به تشکیل سمینار در حلقه‌ی محدود پرداخت.

در ۱۹۴۷ خودش را پیش از موقع بازنشسته کرد و یکی از شاگردانش جانشین او شد. پس از بازنشستگی گوشه گیر شد و به آوارگی پرداخت. مدتی در ایرلند، ویلز، و نروژ زیست. کوهسار و دریای بی آرام و ماهیگیران سخت کوش او را به خود جلب می کرد. درسالهای آخرزندگیش ازسرطان رنج می برد. وبا اینهمه به کار و کوشش فلسفی خود ادامه می داد. تفکرات او از ۱۹۳۶ تا ۱۹۵۱ در دو کتابی که بعداً چاپ شد منعکس است، یکی پژوهشهای فلسفی که در ۱۹۵۳ چاپ شد، و بیشتر به مطالعه در زبان روزمره اختصاص داشت، و دیگری نکتانی ددبارهی مبانی متافیزیک، که در ۱۹۵۵ چاپ شد، و بیشتر بازبان ساختگی (منطق و ریاضیات) سروکار داشت. کتاب اخیر شامل یادداشتهایی ست که ویتگنشتا-ین قصد نداشت آنها را به این صورت منتشر کند.

آخرین روزهای عمر او، که او در آنها شوق فراوان برای کار کردن داشت، درخانهی دوست طبیبی در کمبریج گذشت. و آنجا در ۲۹ آوریل ۱۹۵۱ درصفت ودو سالگی درگذشت.

ویتگنشتاین را اغلب يك عارف منطقی نامیده اند. و این هر دو تمایل هم در رسالهی منطقی-فلسفی و هم در یادداشتها - که زمینه را برای تهیهی رساله فراهم کرد - نمایان است. اما در کارهای بعدی او این دو درهم آمیخته می شود. اگرچه کشش عارفانهی اندیشهی او خود را آشکار نمی نمایاند، و درست به این دلیل که به عقیدهی ویتگنشتاین، اینگونه چیزها را نمی توان با زبان بیان کرد. اما این گرایش، به عنوان زمینهی خاموش فعالیت فلسفی او، برای درك آثار و شخصیت او بسیار مهم است. و بسیاری از زندگینامه نویسان و دوستان او هم از این نکته یاد کرده اند. تنها اشاره به این نکته کافی ست که ویتگنشتاین آثار کسانی چون تولستوی

و داستایفسکی را بسیار می خواند، و در نامه ای به یکی از دوستانش (در ۱۹۴۵) نوشت که فلسفه ی تولستوی درستترین فلسفه هاست بشرط آنکه در داستان آمده باشد. و در کتاب اخیرش فکری که او را مشغول داشته بود مسئله ی معنا در شرح رویدادها بود.

ویتگنشتاین همچنین به خواندن انجیل پرداخت و در مطالعه ی آثار آگوستین قدیس و کی یو که گور غرق شد و از نامه ای به دوستی چنین برمی آید که آنچه او در گفتنش می کوشد، پیشاپیش کی یو که گور گفته است (یعنی کشاکش در رابطه ی فرد با خدا).

ویتگنشتاین در ده ساله می نویسد که مطالب عرفانی را به زبان نمی توان گفت. در ۱۹۲۹ در یک سخنرانی در باره ی اخلاق، گفت: «من بخوبی می توانم دینی را تصور کنم که در آن نظریه ای وجود نداشته باشد، و بنابراین هیچ چیزی در آن گفته نشده باشد.» هدف فلسفه برای او هرچه بیش هدفی بود عملی تا منطقی یا نظری. او تا جایی «پوزیتیویست» می ماند که می خواست از اشتباهات متافیزیک پرهیخته باشد و می خواست توجه خود را به آن چیزی که امکان در آمدن به زبان و اندیشه را دارد محدود کند، اگرچه منکر بعد ژرف برای مسائل نبود. فرق ویتگنشتاین با همکاران «پوزیتیویست» انگلیسی و همچنین با استادش برتراند راسل اینست که او نمی تواند به همان آسانی که آنها از کنار مسائل متافیزیک به عنوان «مهمل» و طرح ناشدنی می گذرند، بگذرد. بلکه او در ژرفای وجودش گرفتار خلجانی شاعرانه با این مسائل است.

زمینه ی کار ویتگنشتاین مسئله ی «معنا» ست. معنای یک کلمه چیست و چه مبنایی دارد؟ این همان پرسش کهن فلسفی ست که همیشه در رابطه با مسائل رابطه ی «گفتار» و «حقیقت» و بخصوص بین «اندیشه» و «وجود»

طرح شده است. جای شگفتی نیست که ویتگنشتاین بیشتر متمایل به مطالعه‌ی آثار فیلسوفانی چون افلاطون و آگوستین بود که با چنین مسائلی سروکار داشتند. البته راه‌حلی که آنها می‌دادند برای ویتگنشتاین از جهات بسیارپذیرفتنی نبود، زیرا که این راه‌حلها «متافیزیکی» بود.

(ساله‌ی منطقی-فلسفی بی‌گمان يك اثر کلاسیك جدید در فلسفه است و از جهات بسیار با اتمیسم منطقی راسل همانند است؛ اما این کتاب را بیش از آنچه باید تفسیر راسلی کرده‌اند، زیرا ویتگنشتاین در خیلی از زمینه‌های مهم با راسل اختلاف نظر دارد و نظرگاه اصالت تجربه‌ی تندروتری دارد. ویتگنشتاین نخست بیان می‌کند که جهان سراسر مرکب از رخدادهای (fact) ساده است، که هیچک در نهایت بردیگری مبتنی نیست. این رخدادهای ساده در نهایت موضوع علوم تجربی هستند. ویتگنشتاین، برخلاف راسل، تعریفی از رخدادهای نخستین نمی‌دهد. به نظر او، وظیفه‌ی زبان، به‌عنوان ابزار تفکر، بیان رخدادهاست و زبان این کار را با تصویر کردن رخدادهای می‌کند. مقصود ویتگنشتاین از اینکه زبان رخدادهای را تصویر می‌کند این مدعاست که زبان همانندی ساختی با آنچه بیان می‌کند دارد. يك جمله‌ی خبری تصویریست از حالتی ممکن از امور، همانگونه که يك نقشه می‌تواند يك جنگ یا ترتیب قرار گرفتن اثاثیه را در يك اتاق بیان کند و اگرچه زبانهای رایج روزانه به‌علت قوانین و قراردادهایی که بر آنها حاکم است ممکن است چنین به‌نظر نرسند، اما می‌توان زبان کاملی را تصور کرد که، مثلاً، بتواند روابط فضایی اشیاء را بروشنی از راه روابط فضایی نامها تصویر کند. بدین ترتیب، تنها کاربرد مهم زبان تصویر کردن رخدادهاست. و رای زبان کاملاً معنادار تصویر رخدادهای روزمره، هر کوششی برای بکار

گرفتن زبان به نحو دیگر، بی معناست. بخصوص هر گفته‌ی اخلاقی یا متافیزیکی قضیه‌ای است که بی معنا حدود کاربرد حقیقی زبان را می‌شکند. بر همین اساس، ویتگنشتاین تمام متافیزیک و تئوری زبان خود را در رساله به عنوان «مهمل» رد می‌کند، زیرا گفتن اینکه زبان رخدادها را تصویر می‌کند، کوشش برای دادن تصویری از رابطه‌ی تصویری میان بیان و رخداد است و این محال است. آن رابطه‌ی تصویری خود را نشان می‌دهد و آنچه خود را نشان می‌دهد گفتنی نیست. ویتگنشتاین متافیزیک خود را مهمل مفید و مهمی می‌داند که به شخص کمک می‌کند که هم آن و هم دیگر مهمل‌ها را بشناسد. تمایل ما به سخن گفتن از چیزهای مهمل، بخصوص در فلسفه، از پیچیدگی و پریشانی زبان معمولی-ست و ویتگنشتاین توجه فراوانی به مسائل فنی ساختن یک زبان آرمانی دارد که هیچکس را به گفتن چیزهای بی معنا و سوسه نکند. سرانجام، کسی که رساله را بفهمد، و سوسه‌ی سروکار پیدا کردن با فلسفه در او کشته خواهد شد. زیرا که فلسفه نه مثل علوم تجربی ست نه مثل ریاضیات همانگویی (tautology).

در کتاب آبی (۱۹۳۳) ویتگنشتاین فلسفه‌ی بعدی او به ساده‌ترین و عالی‌ترین و فهمیدنی‌ترین صورت ارائه می‌شود، اما نه به پخته‌ترین و کامل‌ترین صورت. در این کتاب ویتگنشتاین نهفته می‌کوشد تا نشان دهد که چرا تمام شیوه‌ی تفکری که در رساله در پیش گرفته بود، اشتباه است، اگرچه باز می‌کوشد تمام شیوه‌های فلسفه‌ی سنتی را هم درهم شکند. اساس این تفکر جدید نظریه‌ی تازه‌ای درباره‌ی زبان است. در این کتاب، ویتگنشتاین نظریه‌ی قدیم خود را، که در اصل فقط یک زبان کامل علمی وجود دارد که وظیفه‌ی آن تنها شرح دادن جهان است، رها کرد و زبان

را همچون مجموعه‌یی نامعین از فعالیت‌های اجتماعی دانست که هر يك از کاربردهای آن مقصودی جداگانه دارد. ویتگنشتاین هر يك از این کاربردهای جداگانه را يك بازی زبان می‌داند. درست است که يك کاربرد زبان بیان جهان است، و يك راه هم برای آن وجود دارد که همان «تصویر کردن» است، اما کاربردهای فراوان دیگر هم وجود دارد مثل به کار بردن زبان برای درخواست، سپاس، نفرین، سلام، و دعا. به عقیده‌ی ویتگنشتاین، ماهمهی این بازیهای زبان را در کودکی، و نه از راه آموزش، درست یاد می‌گیریم و معمولاً زیر تأثیر يك یا دو تا از راههای ممکن استفاده از زبان قرار می‌گیریم، و آنها را بسیار ساده بکار می‌بریم یا بسیار ساده می‌کنیم. به نظر ویتگنشتاین، سرچشمه‌ی ابهامها، بخصوص در تفکر فلسفی و متافیزیک همین است و همهی کوشش او بر این است که شبهه و ابهام را از میان بردارد و بتواند تنها زبانی را که به عنوان زبان تصویر جهان (نه کلیت آن، که قابل شرح و درك نیست، بلکه رخدادهای جزئی) بکار می‌توان گرفت، بنا کند.

ویتگنشتاین، بر اساس این نظریه که فلسفه چیزی جز فرو افتادن در دام ابهامات نیست، و باید با بکار گرفتن مفاهیم آن در زمینه‌ی طبیعی خود، خود را از آن رها کرد، دیگر جایی برای تئوریه‌ها و نظریه‌ها و عقاید فلسفی نمی‌بیند. او وظیفه‌ی خود را این می‌داند که آنچه را که در سطح قرارداد به ما نشان دهد، و نه اینکه بخواهد هیچ عقیده‌ای را طرح کند یا شرح عمیقی بدهد. به قول خود او در کتاب پژوهشهای فلسفی: «فلسفه همه چیز را در برابر ما قرار می‌دهد، اما چیزی را شرح نمی‌دهد و استنتاج نمی‌کند... زیرا آنچه در پیش چشم قرارداد جای گفتن ندارد... مهمترین جنبه‌های چیزها، بخاطر سادگی و نزدیکیشان از چشم

ما پوشیده‌اند.»

تأثیر ویتگنشتاین بر روی فلسفه‌ی جدید، بخصوص در کشورهای انگلیسی زبان بسیار بزرگ است. ده‌ساله‌ی منطقی-فلسفی او اهمیت زیادی در رشد پوزیتیویسم منطقی در قاره‌ی اروپا داشت، بخصوص در اتریش. بسیاری از هواداران اصالت تجربه‌ی منطقی که از کارهای اخیر او کمتر تأثیر پذیرفتند، زیر نفوذ کتاب اول او هستند. بدون شك در میان فیلسوفان تحلیلی ویتگنشتاین فیلسوفی اصیل و نابغه است.

منابع

The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers, Edited by G.O. Urmson, Hutchinson & Co, London 1960.

C.A. van Peursen, *Ludwig Wittgenstein, an Introduction to His Philosophy*, E.P. Dutton & Co, New York, 1970.

عرفان و منطق، برتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریابندری.

۳. چند نقد و نظر

دنیای هولناك بكت

نگاهی به چشم به راه‌گودر

سخن‌ازملال هستی و حضور انسان در جهان گفتن به قدمت تفکر است و یا دست کم به قدمت کلام مکتوب. مسورخان این سخن را در چهارهزار سال قبل از میلاد مسیح از زبان يك متفکر مصری به نام ایپود حکایت می‌کنند که گفته است: «آیا ممکن است روزی بیاید که نسل بشر از میان برود، تا دیگر زنی بچه به زهدان نگیرد و فرزندى به دنیا نیاید؛ دیگر سروصدایی در زمین شنیده نشود و جنگی پیش نیاید؟» دوهزار سالی پس از آن فیلسوفی یارسولی که در اورشلیم پادشاه بود اینگونه به ضدِ موجودیت بشری بانگ به آسمان برمی‌دارد: «همه‌چیز باطل است. انسان را از تمامی مشقتش که در زیر آسمان می‌کشد چه منفعت است. يك طبقه می‌روند و طبقه‌ی دیگر می‌آیند و زمین تا به ابد پایدار می‌ماند... همه‌ی چیزها پراز خستگی است که انسان آن را بیان

نتواند کرد. چشم از دیدن و گوش از شنیدن پر نمی‌شود. آنچه بوده است همان است که خواهد بود و آنچه شده است همان است که خواهد شد. و در زیر آفتاب هیچ چیز تازه نیست. آیا چیزی هست که در باره اش گفته شود ببین این تازه است؟... تمامی کارهایی را که در زیر آسمان کرده می‌شود دیدم که اینک همه‌ی آنها بطالت و در پی باد زحمت کشیدن است.» (عهد عتیق، کتاب جامعه، باب اول) و قرنهایی بعد آن حکیم نیشابوری همین درد و حیرت و حسرت را به زبانی دیگر گفت: افلاک که جز غم نفزایند دگر...

و باز از پس قرون این سخن نامکرر را از زبان يك شاعر درام نویس ایرلندی می‌شنویم و تو گویی که هر چند گاه بر گذرگاه بشری روحی غمناک و افسرده نشسته است تا حاصل تلاشهای بشری را از نوبه دیده‌ی عبرت و ارزیابی بنگرد و بیهودگی آن را باز گوید. همچنانکه فرد آدمی، نسلها و قرن‌ها و تمدن‌ها نیز خستگی دارند، گروههای آدمی نیز چون تنی واحد به تلاش بر می‌خیزند، می‌آفرینند، همه چیز را از نو می‌سازند و آنگاه و امانده از تلاشهای خود آرام می‌گیرند و به واپس می‌نگرند و حاصل تلاشهای قرنهای خود را می‌نگرند و می‌گویند: «دیدم که اینک همه‌ی آنها بطالت و در پی باد زحمت کشیدن است.»

اما این حدیث را از زبان بکت دیگر گونه می‌شنویم. این بار صدای بغض آلود و پریشان و آسیمه‌ی جامعه‌ی بن داود و خیام نیست که علیه فاجعه‌ی وجود بشری فریاد اعتراض به آسمان بر می‌دارد. زیرا اگر جامعه و خیام از زمین به آسمان می‌نگریستند و حضور مرگ و محکومیت مطلق آدمی در برابر شرایطی که خود در ساختن آن دستی نداشته آنها

را پریشان می‌کرد، بکت می‌خواهد از آسمان به زمین بنگرد. او دیگر نمی‌خواهد فاجعه را حس کند بلکه می‌خواهد با آن فاصله بگیرد و آن را مضحکه‌ای می‌بیند که گویی خود در رنج بردن از آن شریک نیست. اما برآستی او هم نمی‌تواند از اینکه باچشمی بشری ببیند، بگریزد. زیرا باچشمِ خدایی دیدن برابر است با ندیدن. زیرا آنکه می‌خواهد همه چیز را یکسان ببیند و خود را از قید نسبت‌های کوتاهی و بلندی و زیبایی و زشتی و درستی و نادرستی و هر رابطه و نسبت دیگر آزاد کند، هیچ چیز را نمی‌بیند. بکت هم آن روی سکه‌ی بینش بشری را برمی‌گزیند. او که نمی‌خواهد باچشمان تراژدی ببیند، ناگزیر کم‌دی و مضحکه را تماشا می‌کند. حتا ذهن مطلق جوی او هم سرانجام در دام نسبیت می‌افتد. او هم سرانجام جهان را رنگین (هرچند سیاه و سفید) و در مقیاس‌های زشت و زیبا، بزرگ و کوچک و متعالی و حقیر می‌بیند. او نمی‌خواهد در برابر وحشت ازلی انسان حس تراژیک داشته باشد، ناگزیر آن را با دیده‌ی مضحکه می‌نگرد و گویی در ته وجود خود از تماشای این مضحکه‌ی غم‌آور لذتی سادیستی می‌برد. او شفقت و همدردی ندارد و مثل خدایی رنجور و آزارگر از در قفس کردنِ موجوداتی محکوم و سرگردان و شکنجه دیده لذت می‌برد تا درد خود را فراموش کند. زیرا که درد او خاص و خدایی است. دردی است متفاوت یکی. دردی است که در ازل به او داده‌اند. این شاعر شگفت‌انگیز از ژرفنای ژرفترین نومیدها سخن می‌گوید. نومیدی که تنها از فناپذیری وجود او سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه پوچی مطلق وجود و حضور آدمی در جهان و در هر عصر و زمان است که ذهن آفریننده‌ی او را به خود مشغول داشته است.

بکت خود را به عرصه‌ی زمانه محدود نمی‌کند، او طراح مسائل

عصر نیست. او چیزهایی را طرح می‌کند که از دیدگاه او همیشه با آدمی بوده‌اند و همیشه خواهند بود. او پهنه‌ی زمان را درمی‌نوردد. از گذشته به حال و از حال به آینده، به دوردست‌ترین آینده نگاه می‌کند و همه چیز را از آغاز تا انجام، از ازل تا ابد، می‌نگرد. او صحنه‌ی حضور آدمی را در تمام طول تاریخ و ماقبل تاریخ، يك ميليون سال قبل و يك ميليون سال بعد می‌بیند. ولادیمیر به استراگون می‌گوید: «يك ميليون سال پیش باید فکرش را می‌کردیم، آخرای قرن نوزدهم.» و لابد این حدیث آدمی است در آخرالزمان. اما نه. این حدیث همیشه است. حدیث دیروز و امروز و فردا است و فرداها. آدمهای بازی به طرز مبهمی به یاد می‌آورند که دیروز هم بر آنها ماجرابی مثل امروز گذشته است و آنچه امروز می‌گذرد جز قصه‌ی مکرری نیست.

بکت همه‌ی سرگذشت آدمی را از آغاز تا نقطه‌ی نامعلوم انتهای آن (و شاید بی‌انتهایی آن) درهم می‌فشرده و خلاصه می‌کند. سالها و قرن‌ها و حتا هزاره‌ها برای او هیچ نیست. واحد زمان برای او میلیون سال است. در مکانی که جزیك جاده‌ی بی‌آغاز و انجام نیست و در کنار يك درخت نامعلوم که همه‌ی اشیاء عالم را که آدمی بدانها خسود را مشغول می‌کند، در خود خلاصه می‌کند، فقط چهار نفر حضور دارند: دوتن ثابت و دوتن گذرا. ولی همه‌ی آنها، ثابتها و هم‌آن گذرنده‌ها همانها هستند که همیشه بوده‌اند، که دیروز بوده‌اند، و فردا هم خواهند بود. اما فقط یکی از آنهاست که این تکرار و حضور همیشگی را به یاد می‌آورد و دیگران همیشه دیروز را فراموش می‌کنند. حضور ذهن و یادآوری آن یکی (ولادیمیر) هم به این علت است که او در کار سپردن روزها به انتظار چیزی است. این چیز آمدن موجود نامعلومی است به

نام «گودو» که با او وعده‌ی دیدار دارد و برای آنکه تا آمدن گودو احساس خستگی و تنهایی نکند، رفیقش را هم با بازیها و سرگرمیهای گوناگون باخود نگاه می‌دارد. نیاز او به رفیقش برای اینست که فرصت انتظار را کوتاه کند. اما آن دیگری (استراگون) کمی کودن است و بی‌حوصله و گاهی به سرش می‌زند که برود، ولی ولادیمیر همیشه برای او چیزهایی دارد، از یک هویج تا مثلها و بازیهای مختلف. اما رابطه‌ی این دو نیز زورکی است و هر بار که نسبت به هم احساس اشتیاق می‌کنند و همدیگر را بغل می‌کنند یکی از بوی پای دیگری و دیگری از بوی دهان آن یکی فرامی‌کند. و آن دو رهگذر (پوتزو و لوکی) در انتظار کسی نیستند و راه خود را می‌روند. از آن دو یکی ارباب است و یکی بنده و نماینده‌ی آن توده‌ی عظیم جاری در تاریخ که به اعتقاد بکت همیشه بوده‌اند و همیشه خواهند بود. آنها لازم و ملزوم همدند. آنچه رابط آنهاست یک طناب است که یک سر آن به گردن لوکی است و سر دیگرش در دست پوتزو. اما لوکی همانقدر به طنابش وابسته است که پوتزو به آن نیاز دارد. او برای اثبات اینکه بنده‌ی خوبی است حتا موقعی هم که لازم نیست چراغ و سبد اربایش را زمین نمی‌گذارد. پوتزو این منطق را به آن دو تماشاگر می‌فهماند و آنها را قانع می‌کند. و آنقدر قانع می‌شوند که چنین بنده‌ای را به خاطر آزار کردن چنان اربابی سرزنش می‌کنند! لگدی که لوکی در مقابل ترحم استراگون به پای او می‌زند نشان می‌دهد که او حتا نیاز به ترحم ندارد تا چه رسد به آزاد شدن. بکت با تافتن زنجیرسان رشته‌های روابط این چهار نفر بینش هولناک خود را از رابطه‌ی بشری بازمی‌گوید.

برای ولادیمیر و استراگون دیدن رابطه‌ی پوتزو و لوکی یک

تماشاست که لذت بردن خود را از آن پنهان نمی کنند. يك بار به سرشان می زند که به این رابطه‌ی ظالمانه اعتراض کنند، اما این هم بازی بیش نیست و استراگون حتا این فرصت را از دست نمی دهد که پس مانده‌ی دورافتاده‌ی غذای پوتزو را که سهم لو کی است با زاری بگیرد و باولع بخورد. همه در روابطشان و تظاهرانشان مضحکند. هم منتظران نجات بخش وهم آنها که انتظاری ندارند و راه خودشان را می روند. حتا پوتزو هم نشان می دهد که جلال و جبروتش چقدر قلابی است و این را بخصوص وقتی نشان می دهد که اشياش را گم می کند. وقتی چیزی را گم می کند مثل بچه‌ها به گریه می افتد. اما فخر فروختن را فراموش نمی کند. با آداب روی صندلی می نشیند. امرو نهی می کند و برای تماشا گرانش نمایشهای عجیب و غریب می دهد. او سخت به تماشا گر نیاز دارد. او «همیشه از دیدن دیگران خوشحال» می شود. او فصاحت و بلا غتش را با سرودن شعری در وصف آسمان نشان می دهد، بذل و بخشش می کند تا بزرگواری خود را نشان داده باشد و در همان حال بخل خود را نیز نشان می دهد. اما لو کی کیست؟ این بنده‌ی طناب به گردن که يك لحظه از وظایفش غافل نمی شود سخنور و سخندان هم هست، مغز متفکری دارد که به دستور اربابش فکر می کند. اربابش همه‌ی «افکار بلندش را از او گرفته است». او می گوید که «لو کی من» همه‌ی افکار مرا به من الهام می دهد. سرانجام لو کی به درخواست ولادیمیر و استراگون و به دستور پوتزو نطقی می کند. نطق او با استنباط از «تحقیقات پانچروواتمن» آغاز می شود و سراسر پراست از سجع و فصاحت قلابی و کلمات قلبه‌ی بی معنی. اوفشده‌ی همه علوم و تحقیقات را در نطق خود بیان می کند! او زبان گشاده‌ی دانش بشری است که از رازهای عالم سخن می گوید.

از يك خدای متعال که ریش بلندی هم دارد واز آسمان آبی که چندان هم آبی نیست، تا پنی سیلین و ورزش دوچرخه سواری. چه هذیان پرت وحشتناکی از دهان او بیرون می آید. بکت می خواهد احمقانه بودن و در عین حال دهشتناک بودن «نفس ناطقه» را نشان دهد. ولادیمیر می گوید: «اونچه وحشتناکه داشتن فکره». همین است که بکت را پریشان می کند، این که زنده بودن و حتا مرده بودن هم برای انسان کافی نیست و چیزی بیش از آن رامی جوید. می خواهد از رازهای بودن با خبر شود. همیشه در ورای زنده بودن خود امید و انتظاری دارد.

ولادیمیر: همه باهم حرف می زنن.

استراگون: هر کی با خودش.

ولادیمیر: تقریباً زمزمه می کنن.

استراگون: خش خش می کنن.

ولادیمیر: بیچ بیچ می کنن.

استراگون: خش خش می کنن.

ولادیمیر: چی می گن؟

استراگون: از زند گیشون حرف می زنن.

ولادیمیر: زنده بودن بسشون نبوده.

استراگون: باید درباره اش حرف بزنین.

ولادیمیر: مرده بودن بسشون نیست. (نقل از ترجمه ی سیروس

طاهباز).

در این حضور و تماشا بکت نگاهی سراسری به موجودیت بشری می افکند و رابطه ی دوستی، رابطه ی قدرت، رابطه ی ترس، رابطه ی ترحم، و علم و عمل و بازی رامی بیند که همه پر از ابتذال، پوچی، خستگی، و

حماقت است. اما هنوز يك چیز باقی است. و آن «گودو» است که خواهد آمد. این گودو کیست؟ و چرا انتظار آمدنش را دارند؟ استراگون در پایان پرده‌ی دوم از ولادیمیر ثابت قدم می‌پرسد که «خوب وقتی گودو آمد چه خواهد شد؟» و او جواب می‌دهد که «نجات پیدا می‌کنیم.» نجات از چه؟ حرف بکت همین جاست که «نجاتی» در کار نیست. همه چیز از بنیاد احمقانه و بی‌معنی است و احمقانه‌تر از همه چیز همین انتظار است. آدمی بیزار از زندگی کنونیش انتظار چیزی را می‌کشد که از خود زندگی بی‌معناتر است، زیرا که هرگز نخواهد آمد. برای گودو هیچ تفسیر خاصی جایز نیست. او همان چیزی است که در هر دوره و زمان به يك صورت چهره می‌نماید. آدمی گاه چشم به راه فرود او از آسمان بوده است و گاه حضور او را در زمین می‌جسته است. او سوشیانت است، مسیحاست، صاحب الزمان است، خضر مبارک پی است، نوح نجات است، و سرانجام شاید بهشت زمینی کمونیسیم است و یا آن چیزی است که همه چیز از او پرمی‌شود و بی‌وجود او خالی است. «گودو» مطلق است. بکت در پاسخ اینکه گودو کیست، گفته است که «اگر می‌دانستم در نمایشنامه می‌گفتم.» گودو هیچ نیست جز همان انتظار ابدی آدمی که هیچگاه گریبان او را رها نمی‌کند و آنگاه که انسان به‌نومیدی می‌رسد، همیشه پیام‌آوری از جانب او می‌آید تا بگوید: آقای گودو امروز نمی‌تواند بیاید فردا حتماً می‌آید. و این رسول کودکی است بز-چران. چرا گودو يك کودک را به عنوان پیام‌آور خود می‌فرستد؟ آیا همیشه يك کودک نیست که از سر ساده لوحی و خامی، پیام نجات بخش را می‌آورد؟ و این کودک بزچران لابد نماینده‌ی پیامبران بنی اسراییل است.

چشم به راه گودد قصه‌ی محکومیت مطلق و ابدی آدمی است به بودن در جایی نامعلوم و خالی و سرد و غم‌انگیز که کمتر چیزی از واقعیت آن می‌داند و همیشه در جست‌وجوی راهی و یا به انتظار نجات بخشی است که او را رهایی دهد و تا رسیدن آن زمان، خود را به بازیهای بی‌معنا و لوس سرگرم می‌کند. علم می‌سازد، فلسفه می‌یافتد، بحث درمآوراء الطبیعه می‌کند، می‌جنگد، صلح می‌کند، شادی می‌کند، غمگین می‌شود، قیام می‌کند، آشتی می‌کند، دوستی می‌کند، دشمنی می‌کند، سروری می‌کند، بندگی می‌کند، و همه‌ی اینها برای پر کردن خلأیی است که هرگز پر نمی‌شود و سرانجام شب و سکوت سر می‌رسد، اما يك چیز همچنان باقی می‌ماند و آن انتظار است، «انتظار گودد».

درام هرگز نکوشیده است که به این وسعت موجودیت بشری را با تمام تمامیتش دربرگیرد و چنین بر آن خنده‌زند. اما قدرت خلاقه‌ی شگفت‌انگیز يك نابغه و روح مطلق جوی او، او را به توفیق می‌رساند. بکت از دنیای نسبیت می‌گریزد و آن را پوچ و تهی و آزاردهنده و بی‌معنا می‌یابد. او در جست‌وجوی مطلق است، بی‌شکل، بی‌آغاز، بی‌انجام، نامحدود، پرترین یا تهی‌ترین هستی. این روحی دینی است. ولی فرق روح دینی سرخورده‌ی او با روح دینی امیدوار اینست که دومی در آرزوی پیوستن به مطلق است که پرترین هستی و جاودانگی را دارد، به آن بی‌خویشنی شادمانه، به نیروانا، به روح القدس، به عالم جانی که عارف ایرانی در اشتیاقش می‌سوخت. اما روح دینی شکست خورده و نومید طالب رهایی و رستگاری نیست. آنچه برای او از همه بی‌معناتر است همین انتظار و امید رستگاری است. «گودد» از همه بی‌معناتر است. مطلق بکت نیستی مطلق است. خصم او «وجود» است،

بوژه وجود بشری. زیرا که این «وجود» دنیای نسبیت و روابط است و در آن هیچ چیز از چیز دیگر آزاد نیست و همه چیز مشروط و وابسته است. هر چیز چیز دیگر را تعیین می کند و همین تعیین شدن است که احمقانه و پوچ است. بکت چنین بودنی را باهمه‌ی نماهایش، باهمه‌ی رنگها و زیروبمهایش، با تاریخش، با تکاملش، با امیدها و آرزوهایش همه را از چشم خدایی خشمگین و بیزار می نگرد. برای او درد بشری چاره ناپذیر است. دردی است نه ناشی از شرایط اجتماعی و تاریخی او. بلکه دردی است متافیزیکی. دردی است که بر شرایط مطلق ماقبل خود متکی است، زیرا که هر امر اجتماعی و تاریخی در نهایت معلق به شرایط متافیزیکی ماقبل خود است. تاریخ و انسان و جامعه از پیش توسط شرایطی که خود در ساختن آن هیچ سهمی نداشته اند، تعیین شده اند و از اینرو انسان محکوم است و زندانی. او محکوم است که بار خستگی و یزاری از وضع کنونی خود و امید بستن به چیزی هرگز نیامدنی و نشدنی در آینده را به دوش بکشد. رستگاری در راه نیست و اگر هست در نیستی است، در نیستی مطلق.

آنچه آلبر کامو یا یونسکو را به هراس می افکند مشکل مرگ است، هراس از نیستی است. مرگ که دامهای خود را در هر گذرگاه در پیش پای آدمی پهن می کند، سرچشمه‌ی پریشانیهای فیلسوف اگزیستا- نیالیست است، و بدینگونه انسان همچون موجودی گرفتار «دلهره» تعریف می شود. اما برای بکت در «چشم به راه گودو» مسئله‌ی اصلی مرگ نیست. اندیشه‌ی مرگ نیست که زندگی را برای او اضطراب- آور و تهی می کند، بلکه مطلق بودن و چون انسان بودن است. بود «انسانی» بدترین صورت بودن است، زیرا که این بود همواره طالب

چیزی و رای خود است، چیزی که بودِ خلاءوار او را پر کند. انسان بودن خالی بودن است و همیشه در خلاء وجود خود سرنگون شدن است و برای پر کردن این خلاء به هر کار دست زد. و ازینرو، بکت بشریت را با کلیتش در هر زمان و مکان پیش چشم ما می گذارد تا به وجود غم- انگیز و در عین حال خنده آور خود بنگریم و به پدرانمان و پدران پدر- انمان و همچنین به فرزندانمان و فرزندان فرزندانمان.

آیا در این دوزخ در بسته ای که بکت می آفریند، از این فضای چهار بعدی کروی که در دامش افتاده ایم، راهی به بیرون نیست؟ رخنه ای نیست؟ گویا بکت می گوید «نه». اما پس او چه اصراری دارد که برای ما سخن بگوید؟ شاید از تنهایی خود به ما، به خوانندگان، می گریزد. اما او که پناهی نمی شناسد؟ شاید او هم مثل آنتوان روکنتین، قهرمان استفرخ سارتر، در نوشتن معنایی برای هستی خود می یابد؟ شاید دست کم نوشتن معنایی دارد؟ بکت، شاید بی آنکه خواسته باشد، با نفس نوشتن چیزی را به ما نشان می دهد که خود يك منفذ حیاتی است. در آدمی جز آن خرد سرد شناسنده چیز دیگر هست که برتر و اصیلتر است و خرد خود جز تظاهری از آن نیست و آن شور زندگی وزنده بودن است که پیوسته در تلاش آنست که از سرچشمه ی خود جاری شود و بیابد. و از این سرچشمه ی تابناک است که جنبش و امید و انتظار برمی- خیزد. این سرچشمه است که همواره خود را در چیزی نمایان می کند خواه آن چیز صفحه ی کاغذی باشد. بکت خود مرگ را بر نمی گزیند و با خود کشی نقبی به دنیای آرام بخش نیستی نمی زند زیرا که چیزی در او می جوشد که از سرچشمه های زندگی برمی خیزد. و همین ما را بس تا به همین جهان بشری، که از آن بیرون نمی توانیم رفت، همین

جهان نسبی باهمه‌ی زشتیها و فراز و فرودهایش دلبسته باشیم و مانند آن اندیشمندان نیشابوری گاه گاه «این عقل فضول پیشه را» که همواره در پی غایت و نهایت است در خواب کنیم. زیرا در کنار مرگ و هول‌انگیزی سر نوشت بشری نیروی زندگی و شادی هم هست و آنکه جهان را بکریه و تنها به مراد خود نمی‌خواهد، همچنانکه از زندگی به مرگ می‌گریزد، از مرگ نیز راهی به زندگی می‌گشاید و کانهای شادی را می‌جوید که در عشق ورزیدن نهفته است، اگرچه عشق خود سودای نیستی و از خود بدر شدن است.

طبیبان مدعی

سی سالی ست که در دانشگاه کرسی جامعه شناسی داریم و چند سالی است که بتقریب تمام رشته های عمده ی علوم اجتماعی - مردم شناسی، جمعیت شناسی، روان شناسی اجتماعی، و جز آن - در دانشگاه درس داده می شود و اما، با این همه، مجموع کتابها و نوشته هایی که در این زمینه ها چه به صورت ترجمه و چه تالیف داریم اندک است و بیشتر آنچه هم که داریم از چند کتابی در زمینه ی مقدمات و درآمدهایی به این علوم بیرون نیست (در زمینه جامعه شناسی بخصوص چنین وضعی داریم ولی در مورد بعضی رشته های دیگر مثل اقتصاد و جمعیت شناسی وضع بهتر است). در عین حال تشنگی روزافزونی برای دست یافتن به منابع این علوم دیده می شود. این تشنگی هم به علت گسترش روزافزون آموزش عالی و فزونی گرفتن رشته های دانشگاهی است و هم به علت اهمیتی ست که این علوم، درست یا نادرست، در جوار رشته های علوم دقیق کسب کرده اند وعده ی هرچه بیشتری از مردم - بخصوص جوانان

— برای درك علت العلل گرفتاریها و مسائل بشری به کتابهای این رشته روی می آورند، چنانکه یکی از این کتابهای مقدماتی به صورت کتاب مقدس وعین الیقین حقیقت رایج شده است. بدون شك اینهمه رویکرد به علوم اجتماعی و امیدی که حتا به عنوان نشان دهندهی «راه نجات» به آنها بسته می شود ناشی از بد فهمی مفهوم «علم» است و مردمی که پیروزیهای علوم دقیق را — بدون اینکه خود آنها را بشناسند — به صورت مظاهر تکنولوژیک در زندگی کنونی می بینند، و پرش انسان را به ماه و فرورفتن او را تا ژرفنای اقیانوسها می بینند، وقتی نام «علوم اجتماعی» به گوششان می خورد گمان می کنند با چیزی از همان دست روبرو هستند و چشم تمنا به آستان «علما» دوخته اند تا از خزانهی غیب پژوهش علمی جاندارویی برای دردهای بیشمار بشر امروز، که اساساً «دردهای اجتماعی» دانسته می شود، بیرون آورند. بدون شك مارکسیسم، که خود رایك تئوری جامع «علمی» که در همهی زمانها و مکانها صادق است، و به عبارت دیگر، يك علم «انسان» معرفی می کند، در پراکندن این تسوهم از «علم اجتماع» یا «علوم اجتماعی» بسیار مؤثر بوده است.

علوم اجتماعی با الهام از روش علوم دقیق و تحت تأثیر پیشرفتهای آنها در قرن نوزدهم در اروپا رشد کرد و در این قرن به نامدارانی چون مارکس، اگوست کنت، و اسپنسر بر می خوریم که خواسته اند پایه های يك علم جامع و دقیق را برای مطالعهی نموده های اجتماعی بریزند. پایه گذاران علوم اجتماعی از ابتدا با این فرض آغاز کرده اند که نموده های اجتماعی رخدادهایی هستند همچون دیگر نموده ها، اما دارای خصوصیات که آنها را از دیگر نموده ها (نموده های طبیعی) جدا می کند و به همین جهت

نیازمند روش خاص مطالعه است. علوم اجتماعی در قرن نوزدهم بیشتر طعم و مایه‌ی فلسفی داشت و قصد آن نه تنها بررسی علمی نمودها، بلکه همچنین توضیح مساهیت نمودها بود و آن دانشمندان بیشتر در پی بوجود آوردن يك تئوری جامع در باره‌ی رخداد اجتماعی بودند و به همین دلیل، قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم (بخصوص در آلمان با کسانی چون مارکس و برزیمل، دیلتای، و همچنین با وجود دور کهایم و دیگران در فرانسه) عصر «جامعه شناسان بزرگ» بود، یعنی کسانی که تئوریهای اساسی جامعه شناسی را به نام خود سکه زده اند. اما از دهه‌ی دوم و سوم قرن رفته رفته رشته‌های مختلف علوم اجتماعی در امریکا نصیج یافت و بینش اصالت عملی و اصالت تجربی امریکا این علوم را نیز تحت تأثیر گرفت و بجای پرداختن به اصول نظری هر چه بیشتر آن را متوجه زمینه‌های تجربی و عملی کرد، یعنی مطالعه‌ی موارد خاص (case study) و به کار بردن روشهای مختلف پرسش و آمار گیری و غیره. بعد از جنگ دوم جهانی با گسترش نفوذ فرهنگی امریکا در جهان، اینگونه مطالعات در جهان - جز در حوزه‌ای که مارکسیسم به عنوان فلسفه‌ی رسمی بر آن حکومت می کند - هر چه بیشتر اشاعه یافت، و علوم اجتماعی که تا اوایل قرن بیستم حوزه‌ی جولان متفکران و کسانی بود که بیشتر با پشتوانه‌های فلسفی و بینش کلی به این علوم روی آورده بودند، هر چه بیشتر میدان پژوهشهای خاص و جزئی شد و کارهای فردی متفکرانه به کارهای گروهی بدل شد که انجام آنها از عهده‌ی مؤسسات تحقیقی بر می آمد و از قبیل آن امروز در جهان هزاران مؤسسه‌ی تحقیقی با نامهای مختلف داریم که کارشان بررسی مسائل حواله شده یا سفارش داده شده است و در این مؤسسات هزاران

کارمند و کارگز اربعه عنوان محقق دست اندر کارند و ماشین بورو کراسی «تحقیق» را می گردانند. این دستگاهها مانند همه ی دستگاههای مشابه جهات علمی خاص و مطابق آیین نامه و بخشنامه دارند، و به این ترتیب، عصر متفکران بزرگ بزودی جای خود را به عصر بورو کراسی تحقیق داده است. این بورو کراسیهای تحقیق، مانند همه ی بورو کراسیها، ناگزیر کسانی را در درون خود می پذیرند که بتوانند خود را با آداب و عادات و محافظه کاریها و جهات عملی و جزئی و مطابق با مصالح و منافع خاص مطابقت دهند. و همچنین گسترش عددی آنها اقتضا دارد که تعداد هرچه بیشتری از افراد میانمایه - چه از نظر بینش چه از نظر دانش - در آنها جای گیرند.

خوش بینی به علم و امید بی نهایت به «پیشرفت» در قرن نوزدهم این انتظار را بوجود آورده بود که همچنانکه علوم طبیعی گام به گام مشکلات برخوردانسان را با طبیعت از پیش پای او برمی دارند و انسان را هر چه بیشتر برای استفاده از امکانات طبیعت توانا می کنند، علوم اجتماعی (و یا در آن زمان جامعه شناسی) راه بوجود آوردن يك جامعه ی کامل و سالم را به انسان نشان بدهد. چشم داشتند که عالمان اجتماع طبیبان آن نیز باشند. انتقادهایی هم که امروزه به علوم اجتماعی می شود و تذکری که در باب وظیفه ی محققان این علوم داده می شود هنوز مبتنی بر همین افسانه از علم اجتماع و عالم اجتماع در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است.

بدون شك این تصور مبتنی بر يك افسانه (میت) است که تمدن اروپایی از علم و عالم ساخته است. و این افسانه مبتنی بر پیروزیهایی است که دانشمندان بعد از رنسانس با کوشش و فداکاری شخصی و

حتا پذیرش خطر در زمینه‌ی پیشبرد علم و مبارزه با جهل و خرافات قرون وسطایی در زمینه‌ی شناخت طبیعت بدست آوردند. مظاهر بزرگ این کوشش و فداکاری را، مثلاً، در شخصیت کسانی چون گالیله، کوپرنیک، و نیوتون می‌توان یافت. این افسانه‌عالم و محقق را موجودی می‌شناساند فداکار، که خود را وقف شناخت امر معینی، بدون داشتن توقع سودی از آن، و حتا با تحمل سختی و محرومیت کرده است و این افسانه هنوز مبنای داوری درباره‌ی رفتار اهل علم است. و همچنین پیروزیهای علم در زمینه‌ی دگرگون کردن مبنای عملی زندگی انسان و تکامل بخشیدن به تکنولوژی باز مایه‌ی به وجود آمدن این افسانه است که علم «نجات بخش» انسان است و نه هیچ چیز دیگر.

اما امروز که بشر چه در برخورد با طبیعت چه در زمینه‌ی مسائل اجتماعی و زندگی خود به مرز بحرانهای دشوار رسیده است و پیشرفتهای تکنولوژی دارد بن‌بستها و نهایتهای خود را نشان می‌دهد، عامه به این دانشوران، که روزی جانشین پیامبران و فیلسوفان و شاعران و دیگر رهبران معنوی بشریت شدند، روی می‌کنند و از آنها می‌خواهند که کاری کنند، اما نمی‌دانند که این کار گزاران دستگاههای تحقیق امروز دیگر آن «دانشمندان بزرگ» فداکار نیستند. در واقع، آنچه از نو باید بررسی شود همین افسانه است. و باید دانست که «علم» نه تنها به تنهایی نمی‌تواند نجات بخش باشد، بلکه می‌تواند چنان حجابی باشد که چشمهای بشر را کور کند و بندهای او را استوارتر. و همین علم کور است - چه طبیعی چه اجتماعی - که امروز در خدمت اربابان قدرت، از حکومتها گرفته تا کمپانیها و ماشینهای جاسوسی و کشتار بهترین روشها و وسایل «عقلی» بردگی جمعی بشر را فراهم کرده است.

آنچه انگیزه‌ی این مقدمه شد دست یافتن به کتابی بود نام‌در فلسفه‌ی علوم اجتماعی که ناز گیها از چاپ در آمده است. بدون شك عنوان کتاب خیلی جاذب است.

اما این کتاب با همه خرده‌هایی که به آن می‌توان گرفت از يك جهت قابل توجه و بررسی ست و آن اینست که برای نخستین بار باب این بحث را در ایران گشوده است که علوم اجتماعی چیست و چه می‌تواند و یا باید باشد. و ما که هنوز در آغاز آشنایی با این علوم هستیم چه خوب است که همراه وارد کردن متون مقدماتی و شاید سطوح بالاتر آن بجای شیفستگی کورانه و امید واهی بستن به معجزات این «علوم» کمی با خود-آگاهی فلسفی به مقدمات و نتایج آنها نگاه کنیم.

نویسنده‌ی کتاب در مبحث مقدماتی به مشکلات جهان امروز و بحرانی که حتا موجودیت بشر را تهدید می‌کند اشاره کرده و از این مقدمات نتیجه گرفته است که اگر چه امروز تراژدی در زندگانی فردی رخ بر بسته، ولی تراژدی جمعی برای بشریت وجود دارد و امید بسته است که علوم اجتماعی بتواند راههای خروج از بن‌بستهای کنونی را بیابد، زیرا «مشکل بشر در مرحله‌ی اول اجتماعی است و برای حل مشکلات اجتماعی نیز باید در ابتدا دانش اجتماعی بشر توسعه یابد. یعنی بشر به میزان بسیار وسیعتری از حال پدیده‌های اجتماعی را مورد مطالعه قرار دهد و درك عمیقتری نسبت به ریشه‌ی نابسامانیهای کنونی و چگونگی نظامی که بتواند این تناقضات را بسرانجام رسانده و نيك بختی بشر را تا حد اكثر درجه ممکن میسر سازد حاصل نماید.»

در این کتاب برای جست و جوی ریشه‌ی درد از يك پیشفرض آغاز شده است که همان پیشفرض همگانی و رایج در علوم اجتماعی

واذهان عمومی در جهان کنونی ست و آن تقسیم فرهنگ بشـری به دو بخش «مادی» و «غیرمادی» است و بخش «غیرمادی» را تابعی از بخش مادی قرار دادن. خلاصه انسان را «حیوان ابزارساز» تعریف کردن و همه‌ی وجوه زندگی او را تحت تأثیر این عامل، یعنی ابزارسازی، قرار دادن و درجه‌ی تکامل او را بدان سنجیدن. بنا به این تعریف، مدارج کمال جوامع بشری را باید از روی ابزارهایی که برای تولید بکار می‌برند شناخت و نه از روی تجلیات روحی چون ادبیات و هنر و فلسفه و دین. و بر این مبناست که سخن از «پس‌ماندگی فرهنگی» انسان کنونی می‌رود. یعنی اینکه رشد روحی و اخلاقی و همچنین نهادهای اجتماعی انسان کنونی متناسب با تکامل ابزارهای تولید و دگرگونی عمیقی که رشد تکنولوژی در همه‌ی وجوه زندگی او پدید آورده نیست. چنانکه نویسنده‌ی این کتاب نیز پس‌ماندگی فرهنگی را چنین تعریف می‌کند: «پس‌ماندگی فرهنگی فاصله‌ای است میان نیروهای فعال صنعت که دائماً شکل فرهنگ مادی را عوض می‌کنند و عقاید، افعال، و سازمانهایی که معرف جنبه‌های غیرمادی زندگی بشر می‌باشند.» و در جای دیگر می‌گوید «اگر پس‌ماندگی فرهنگی را به عنوان يك قانون اجتماعی بپذیریم، واضح است که سازمانهای بشری و فرهنگ غیرمادی همیشه در دنبال صنعت بشر در حرکت خواهد بود.» این تعریف که از افکار متفکران اروپای قرن نوزدهم آب می‌خورد، امروز چنان رایج است که بر سر هر بازار و در ستون تفسیر و تحلیل‌های روزنامه‌ای همه‌جا می‌توان یافت و همچنین در گفتارهای رادیو و تلویزیون و غیره. و امروز که جهان سرسام ترقی و پیشرفت و انقلاب گرفته است، بسیاری، در عین حال، با حیرت می‌پرسند که پس چرا هر چه دود کشهای کارخانه‌ها مان بلندتر می‌-

شود و هر چه جتهامان بلندتر می‌پرند، روح بشر در سنگینی و تاریکی بیشتری فرو می‌رود، جنگ و نفاق و کشتار افزون‌تر می‌شود؟ کافی نیست که شیطانی به نام «بورژوازی» بتراشیم و به عنوان مظهر خبیث طینت و علت العلل استثمار و جنگ سنگسارش کنیم، چون این شیطان همه جا هست، اوروح خودخواهی و عصبیت و خودبینی بشر امروزست و او را از هردری که بیرون کنیم از پنجره‌ای تومی آید. از «حیوان ابزار ساز» چگونه می‌توان توقع داشت که پیوسته ابزارهای بهتری برای ارضاء خودخواهی خود بسازد؟ چگونه می‌توان انتظار داشت که اندرزهای معلمان اخلاق و حکمای روزنامه‌ای یا فضلالی دانشگاهی را که اینهمه کاغذ را بامسرب چاپ به کاغذ باطله تبدیل می‌کنند، گوش فرادهد؟ «حیوان ابزار ساز» باید آنقدر ابزار بسازد که با ابزارهای خود نابود شود، مگر آنکه انسان در این تعریف از خود بازنگرد و این بحثی است که جای طرح آن اینجا نیست. فقط نکته‌ای که می‌توان اشاره کرد اینست که اخلاقیات و سلوك انسان کنونی نه تنها با پیشرفتهای تکنولوژی و صنعت ناهمساز نیست، بلکه کاملاً متناسب و منطبق با آنست و اگر پسرقتی در آن ببینیم و یا به قول جامعه‌شناسان «پس ماندگی»، باید گفت که آزمندی بشر در ساختن و افزودن قدرت خود و تصرف هر چه بیشتر در طبیعت با غفلت از معنای زندگی و یا از زندگی معنوی ملازمه دارد. از علوم اجتماعی چگونه می‌توان انتظار داشت که راهی برای نجات بشر پیدا کند؟ این توقع یا ناشی از نشناختن حوزه‌ی شناخت و حدود توانایی این علوم است یا از زیاد ارزیابی کردن تواناییهای آنها. و همین باور سست و نادرست است که نویسنده‌ی کتاب «در فلسفه‌ی علوم اجتماعی» را به چنین نگرش انتقادی در این علوم برانگیخته است.

نویسنده‌ی کتاب - چنانکه رسم ماست - پیش از آنکه با روش انتقادی غربی به روشن کردن مقدمات و مبادی این علوم و روش‌شناسی آنها و حوزه‌ی شناخت و امکانات شناخت آنها بپردازد با مشتی احکام اخلاقی ضربه‌های انتقادی خود را فرود آورده است. این احکام چیزهایی است از این قبیل: «هدف علم باید خوشبختی بشر باشد.» «عالم باید رابطه‌ای میان علم و زندگی بوجود آورد.» و یا «علم وسیله‌ای است برای زندگی بهتر.» بدون شك چنین احکامی هرگز مبنای حرکت علم و تحقیق علمی نبوده است و علم از همان آغاز اعلام کرده است که از هر گونه ارزشگذاری اخلاقی پرهیز می‌کند و همه‌ی موضوعها از لحاظ علم یکسانند و پژوهیدنی. نیوتون قانون جاذبه را برای رفاه و خوشبختی بشر کشف نکرد و شکافتگان اتم نیز چنین مقصودی نداشتند. برای علم مطالعه بر روی فضله‌ی موش و نمودهای روانی انسان و کپکشان‌ها یکسانست و به همین دلیل است که دستگاه‌های زورمندسیاسی و نظامی و اقتصادی امروز انواع و اقسام کاشفان و مخترعان و ثوریدانان را در خدمت دارند، زیرا علم برای آنها «علم» است اگرچه اشعه‌ی لیزرشان مردم را نابود کند و یا علم روانشناسی یا جامعه‌شناسی آنها را برای مغزشویی جامعه‌ی بکار رود یا حتا در خدمت فروش صابون یا یخچال فلان کارخانه باشد. و اگر در رفتار بعضی از بزرگان اهل علم (چون اینشتاین، راسل، اوپنهاইمر، و دیگران) بخصوص در دهه‌های اخیر، جبهه‌گیریهای اخلاقی دیده‌ایم این وضع گیریها از علم آنها برنیامده، بلکه از باورهای فلسفی یا دینی آنها مایه گرفته است. به هر حال، این امر مسلم است که از علم به خودی خود (علم به معنای علم جدید نه آنچه، مثلا، در سنت اسلامی وجود داشته است) هیچ حکم اخلاقی نمی‌توان برآورد

وباید ریشه‌ی این پندار واهی را جست که اهل علم و تحقیق کنونی را هنوز در جامه‌ی پیامبران و حکیمان گذشته می‌بیند و از آنها چنان کرداری را انتظار دارد. بنابراین، سخنی از این نوع که «رسالت علوم اجتماعی دقیقاً در این است که رابطه‌ای پیدا کند میان دانشش راجع به آنطور که دنیا هست و پندار خلاقه‌اش راجع به آنطور که دنیایمی تواند و باید باشد.» (صفحه ۵۳ کتاب در فلسفه‌ی علوم اجتماعی) از بنیاد نادرست است، زیرا که علم هرگز نه مدعی چنان «پندار خلاقه» ای بوده و نه می‌تواند باشد. و اگر جایی باید سراغ چنان «پندار خلاقه» را گرفت در ادبیات و هنر است، در کار شاعر و نویسنده است. و این نکته‌ای است که نویسنده‌ی کتاب هم خود در آغاز سخن به آن توجه داشته است: «ادبیات اصیل بسیاری از مسایل را زودتر از علمای اجتماعی درمی‌یابد. در عین حال که شعر او نویسندگان ادبیات حساسترند، نکته‌بین‌تر و دقیق‌تر نیز می‌باشند.» فروریختگی درونی دنیای ما را کافکا و بکت، ژرف‌حس کرده‌اند و نشان داده‌اند و نیچه صد سال پیش از این چیزی را در آینده - در زمانه‌ی ما و حتی بعد از آن - دید که چشمهای باز علمای زنده در دیدن آن کور است. علمی که غرقه‌ی جزئیات ویا، به قول خود، بر ررسی «عینی» است چگونه می‌تواند از حقایق بزرگ خبر بدهد؟ و حقایق بزرگ چیست. هابی نیستند که در دسترس هر پرسشگر یا کارمند آزمایشگاه باشد.

موجود بینی علم جدید و پرداختن به جزء جزء نمودهای هستی که مستلزم غفلت از حقیقت کل وجود است ذاتی و لازمه‌ی علم جدید است و به همین دلیل علم پیوسته باید شاخه شاخه و جزئی و جزئی‌تر شود - چه علم طبیعی باشد چه اجتماعی. باید به واقعیاتی هر چه جزئی‌تر بپردازد و از حقیقت کل غافل بماند. علم باید باتوسل به جزئیات تجربی

و تجربی تر شود و از آن عقل عملی شود و از کل، که از آن عقل نظری و یا بالاتر از آنست، چشم‌پوشد و همچنین از حکمت و اخلاق که حاصل کاوشهای عقل نظریست.



اگر قرار باشد بحثی در فلسفه‌ی علوم اجتماعی بشود از کجا باید آغاز کرد؟ نویسنده‌ی کتاب یادشده می‌نویسد: «طبیعتاً گسترش وسیع آموزش و تحقیق در علوم اجتماعی در امریکا در ربع قرن اخیر اثر انکارناپذیری در جهت علوم اجتماعی جهان گذاشته و مانند بسیاری از علوم مهر «ساخت امریکا» را بر آن نهاده است. از اینرو است که باید ریشه‌های فلسفی علوم اجتماعی نوین در امریکا را شناخت.» با چنین مقدمه‌ای است که نویسنده یگراست از انتقاد به جامعه‌شناسی امریکایی آغاز کرده است، به عنوان جامعه‌شناسی «پوزیتیو» محافظه‌کار، جزئی نگرد، و در خدمت سیستم موجود جامعه‌ی امریکایی، و محققان امروزی امریکا را با شاعران مدیحه‌سرای گذشته مقایسه کرده است. انتقادهای ایشان بدون شك وارد است، اما اینها هیچکدام ریشه‌های فلسفی پوزیتیو-یسم را در علوم اجتماعی روشن نمی‌کند. برای چنین کاری دست کم لازم است به نظریات پیشروان اینگونه برداشت پرداخته شود و جهت لازم‌گیریهای آنها با استناد به آثارشان روشن شود و برای یک تحقیق عمیق‌تر باید به نظریات هوادار علم اثباتی (پوزیتیو) در قرن نوزدهم و مهمتر از آن نظریات مکتب پوزیتیویستهای جدید، که معروف به پوزیتیویستهای منطقی هستند (کارناپ، ویتگنشتاین، راسل، پوپر، و دیگران)، بررسی جامع شود و تأثیر نظریات آنها در اشاعه‌ی علوم اجتماعی اثباتی باز نموده شود. اما در این کتاب از این مقدمات لازم جز اشاره‌ای گذرا نمی‌یابیم،

و بیشتر با سلسله انتقادهای اخلاقی از نتایج آنها روبرو می‌شویم. در واقع، باید این نکته روشن شود که آیا علم می‌تواند خالی از هر نوع داوری اخلاقی باشد؟ و آیا محرك تحقیق علمی تنها کوشش بی‌طرفانه و بی‌غرضانه است برای جست و جو در چند و چون امر معینی یا نه. نکته‌ای که اینجا می‌توانیم فقط به اشاره از آن بگذریم اینست که علم جدید اگر در آغاز رشد خود چنین بوده باشد، امروز دیگر چنین نیست. زیرا امروزه چنان به نتایج عملی هر تحقیق علمی چشم دوخته شده است و چنان از هر نظریه و کشفی بهره‌برداری می‌شود که هیچ‌عالمی نمی‌تواند بدون در نظر داشتن نتایج کار خود دست به تحقیق بزند. و امروزه کار به‌جایی رسیده است که بیشتر تحقیقات علمی بادر نظر داشتن نتایج معین از پیش انجام می‌شود. این همه مؤسسات خرد و کلان تحقیقی که در زمینه‌های فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی، اقتصاد و... وجود دارد، موجودیتشان قائم به نتایجی‌ست که در عمل از تحقیقات آنها انتظار می‌رود. و اگر آمریکا در جهان امروز پیشرو سرمایه‌گذاری در تحقیق علمی و همچنین کشیدن مغزهای فعال علمی به دستگاههای تحقیقی خود است، برای اینست که مستقیم از نتایج این سرمایه‌گذاریها بهره‌برداری‌های گسترده کند. در آمریکا نه تنها دستگاههای نظامی و جاسوسی بلکه همه‌ی کمپانیهای بزرگ نیز در سال مبالغ گزافی خرج تحقیق می‌کنند و اینها هیچ‌کدام به‌خاطر خدمت به «علم» نیست. امروزه در جاهای دیگر جهان نیز دولتها هر ساله مبالغ هنگفتی صرف تحقیقات علمی می‌کنند و وجود مؤسسات مجهز تحقیقی یکی از لوازم پیشرفت شمرده می‌شود. لازمه‌ی موجودیت چنین دستگاه‌های عظیم، همچنانکه اشاره کردیم، وجود هزاران کارمند دانشگاه دیده‌است که در مقام محقق

در این دستگاهها کار کنند و اغلب بر روی موضوعهای سفارش شده هم کار کنند. ضوابط بیوروکراتیک خود را بر اینها تحمیل می کنند و اینها به ضرورت گذران معاش یا امیال و جاه طلبیهای بشری به این ضوابط گردن می گذارند و اگر حاصل کار آنها چیزی می شود در خدمت سیستمها و نظامها و قدرتها، چه کس یا چه چیز را در این میانه باید سرزنش کرد؟ این سرزنش از همه کمتر متوجه خود علوم - اعم از طبیعی و اجتماعی - خواهد بود، و اگر ما انتظار نتایجی جز آنچه از آنها بیار می آید داشته باشیم، دچار بدفهمی معنای علم جدید شده ایم. علم جدید به ذات اثباتی و تجربی است و نظریه سازی تا جایی در آن راه دارد که جادهی تجربه را هموار کند. علم جدید جزئی نگر است و هرگز نمی تواند نظریه ای جامع دربارهی جهان فراهم آورد که بتوان از آن نتایجی دربارهی معنا و غایت موجودیت بشر و یا احکام اخلاقی برای کردار او به دست آورد (اگرچه اشاعه و تسلط این جزءنگری ناگزیر به اشاعهی همه گیر نظریه ی کثرت عالم و همه ی نتایج فلسفی و اخلاقی آن، از جمله نیهیلیسم کنونی، انجامیده است) و حتا درك اینکه بین اجزاء این عالم روابطی وجود دارد، هرگز نمی تواند ما را به نظریه ای جامع برساند. و نظریه های جامعی که می شناسیم بازمانده های سیستمهای عقلی نظری هستند که در دامن فلسفه پرورش یافته اند و اگر عنوان «علم» به خود بدهند (مانند مارکسیسم) از آنجهت است که «علم» بت پرستش شده ی زمانه ی ماست. بنابراین، علم نمی تواند از درون خود احکامی را بر کشد که دستور رفتارهای اخلاقی بشر باشد، زیرا از ابتدا خود را از ارزشگذاریها و احکام اخلاقی جدا کرده است و اگر بخواهد خود را از پیش به احکام و شرایطی پایبند کند - یعنی برای نتایج خود شرطهای

اخلاقی قابل باشد - این احکام که از پیش (نه بر علم بلکه بر رفتار عالم محقق و، در نتیجه، بر حاصل تحقیق او) حاکمند از خود علم به دست نیامده‌اند، بلکه از جای دیگری سرچشمه گرفته‌اند، مانند اعتقادات دینی و فلسفی محقق، علایق بشر دوستانه یا ارزشهای متعارف زمانه‌ی او. اگر برای عالم از پیش هدفهایی مانند این معین کنیم که «هدف علم (بطور کلی) باید خدمت به بهبود زندگی و پیشبرد مقاصد نوع دوستانه باشد»، از پیش حکم کرده‌ایم که بعضی از رشته‌ها و زمینه‌های تحقیق خوب و مفیدند و بعضی دیگر بد و زیان‌آور، بعضی را باید دنبال کرد و بعضی را رها، حال آنکه علم جدید - اعم از اجتماعی و طبیعی - نمی‌تواند به ذات خود هیچ موضوعی را قابل تحقیق نداند، هرچند که میان موضوعهای خود اولویت و مراتب قایل شود.

بنابراین، آنچه باید بازنگریسته شود افسانه‌های بازمانده از قرنهای هجده و نوزده است. باید دریافت که علم جدید فقط کوشش بیطرفانه و معصومانه برای کشف «واقعیت» نیست، بلکه علم جدید از آن عقل عملی و جزوی بشر است و کاشف از حقایق کلی نیست و پیش از آنکه نتایجی بیش از حد امکان و توانایی آن از آن طلب کنیم، دیگر بار باید در افسانه‌هایی که در اطراف آن تنیده شده است بازنگریم.

روزگار ما به نام «علم» خود را عصر روشنی بشر و رهایی از خرافات می‌شناسد، اما این زمانه نیز مانند هر زمانه‌ی دیگر خرافات و افسانه‌های خود را دارد و حجابهای ظلمت خود را. و اینجاست باید این سخن امام محمد غزالی را تکرار کرد که «پس معنی این که علم حجابست باید بدانی و انکار نکنی».

خدایگان و بنده

خدایگان و بنده دفتری كوچك است (هفتاد و هفت صفحه) كه در حدود يك سوم آن نیز پیشگفتار مترجم (حمید عنایت) است. از آنچه به عنوان متن آمده است نیز نیمی شرح‌های الكساندر كوژو و نیمی دیگر - و شاید کمتر از نیم - نوشته‌های هگل است. به این ترتیب، چیزی حدود بیست و پنج صفحه، آنهم با حروف بسیار درشت، از متن نوشته‌های هگل به فارسی در دست ماست - یعنی، قطره‌ای از دریا.

ولی این احساس غبن به معنای کاستن از ارج این کتاب كوچك و حتا از اهمیت آن نیست. زیرا گذشته از آنكه پیشگفتار عنایت بسیار روشنگر و آموزنده است، شرح‌های كوژو نیز به جای خود بسیار با اهمیت است.

با آنكه این كتاب كوچك هنوز تشنه لبان فارسی زبان را آبی چندان نمی‌دهد كه تشنگی ایشان را به شناختن و آموختن اندیشه‌ی یكی از بزرگترین متفكران دو سده‌ی اخیر غرب، فرو نشاند، ولی به عنوان

در آمدی به چنین مبحثی، تجربه‌ای گرانبها و سودمند است. دست‌یازیدن به ترجمه‌ی هگل خطر کردنی‌ست خطیرو بر مترجمان انگلیسی و فرانسه زبان نیز دشوار و گاه ناممکن می‌شود، و آشکار است که بر مترجم فارسی زبان چه‌مایه دشوارتر است. دربرخ کنونی زندگی ما از حیث زبان و تفکر، که در آن جایی نه برای تفکر هست نه زبان تفکر، اگر کاری به این نامها می‌شود همانا آشفته‌کاریهایی ست به دست خامانی کژطبع و نورسیدگانی که برای رسیدن بسیار شتاب دارند. و در این میان اگر کاری به کوچکی این کتاب اما به استواری و درستی آن، انجام شود، غنیمتی ست بزرگ.

حمید عنایت را سالهاست که با عنوان پژوهشگری توانا و مترجمی با ذوق و دانشور می‌شناسیم و نوشته‌ها و ترجمه‌های او هر یک از حیث آموزندگی جایی ویژه در میان آثار علمی و فلسفی دوران ما دارد. عنایت چند سالی ست که کمر به شناسایی و شناساندن هگل به فارسی‌زبانان بسته است و نخستین کار او در این زمینه ترجمه‌ی کتاب استیس درباره‌ی هگل بود که با همه‌ی خرده‌هایی که به آن گرفته‌اند (از جمله اینکه کتاب از آن هگل‌شناسی بسیار معتبر نیست و به جای این کتاب، کتاب‌های معتبرتری را می‌توان برای ترجمه برگزید) کوششی ست جدی برای راه‌گشایی در زبان فارسی برای زبان فلسفی یکی از دشوار اندیش‌ترین و دشوار‌گوترین متفکران مغرب زمین، و شک نیست که تا کتابی بهتر از این و با همین درستی و امانتداری و کوشش ترجمه نشود، کتاب استیس تا سالیان دراز به عنوان تنها مرجع شناخت هگل در زبان فارسی باقی خواهد ماند.

به هر حال، آنچه عنایت می‌کند بخواهیم از این جهت مایه‌ی

سپاسگزاری است که نه تنها دریچه‌های تازه‌ای از دانش و اندیشه را به روی ما می‌گشاید، بلکه دستمایه‌ای از زبان برای رهروان دیگر این راه فراهم می‌آورد. از قول هگل آورده‌اند که می‌خواسته است به زبان آلمانی فلسفه بیاموزاند و یا، به عکس، به فلسفه، زبان آلمانی؛ و به هر حال هر يك از این دو که درست باشد، در مورد عنایت هم به وجهی دیگر صادق است، و می‌توان گفت که عنایت نیز می‌خواهد به زبان فارسی فلسفه‌ی هگل بیاموزاند و یا به فلسفه‌ی هگل زبان فارسی! جنبه‌ی مهم دیگر کار عنایت و ماندن اودر این زمینه اینست که سرانجام ما فارسی-زبانان را از دایره‌ی شناخت سطحی و کلی متفکران مغرب زمین، که از راه کتاب‌های مقدمانی و تاریخی فلسفه شناخته‌ایم، وارد مبحث شناخت تفصیلی و جداگانه‌ی هر يك از آنها می‌کند و، در واقع، ما را در پیشگاه اندیشه‌ی خود متفکران قرار می‌دهد. باری باید امیدوار باشیم که عنایت پس از این تجربه‌های اولیه سرانجام دست به ترجمه‌ی یکی از کارهای مهم این فیلسوف ببرد، زیرا تنها اوست که تاکنون همت و شکیبایی و دانش کافی برای چنین کاری از خود نشان داده است و صاحب این قلم، به عنوان يك دانشجوی دوستار مباحث فلسفی، این امید و نوید را به خود می‌دهد که شاهد آثار بزرگتر و پربارتری از عنایت باشد، زیرا که او در اوج سال‌های باروری و آفرینندگی خویش است.



آنچه در کتاب خدایگان و بنده آمده پاره‌ای ست کوچک از کتاب پدیدارشناسی جان (یا روح) از هگل. کتاب پدیدارشناسی جان به قولی مهمترین اثر هگل است که اودر آن انسان‌شناسی فلسفی خود را طرح کرده است. هگل در این کتاب سیر تکوینی و کمال‌یابندگی اندیشه^{۱۰} نیز آزادی و خردمندی

انسان را که تجربه‌ای ست تاریخی، مرحله به مرحله باز می‌نماید و روش نامدار خویش، یعنی دیالکتیک، را بکار می‌بندد و نشان می‌دهد که چگونه تضاد در مقام تعین بخشیدن به یکدیگر و پدیدار کردن ذات یکدیگر اهمیت بنیادی و هستی‌شناختی دارند و چگونه از راه کشاکش تضاد همواره مرحله‌ای عالتر و کمال‌یافته‌تر پدید می‌آید. آنچه در این صفحات اندک مطرح شده است، یعنی یکی مسئله‌ی ذات انسان به عنوان خود آگاهی، و دیگر مسئله‌ی رابطه‌ی خداوند گاری و بندگی و خود آگاهی یافتن آنها در برابر یکدیگر و سرانجام رفتارهای متقابل آنهاست، که بحثی ست بسیار دلکش و در عین حال دارای دشواری‌هایی ویژه‌ی اندیشه و نثر هگل. اما شرح و تفسیرهای کوژو، که جای جای در میان متن می‌آید، به روشنگری آن یاری می‌کند. آنچه مطالعه‌ی همین اندک صفحات به ذهن می‌آورد اهمیت بی‌همتای هگل برای تفکر فلسفی غرب در حوزه‌ی اروپای قاره‌ای (بویژه آلمان و فرانسه) است. به گفته‌ی موریس مرلوپونتی، فیلسوف نامدار پدیدارشناس (فنومنولوژیست) و اگزیستانسیالیست فرانسوی و شاگرد کوژو: «فلسفه‌ی هگل در بن و ریشه‌ی همه‌ی مسائلی ست که در ظرف یک قرن اخیر در فلسفه (ی غرب) اهمیت داشته است... بی‌آنکه سخن شگفت بنماید می‌توان گفت که تفسیر فلسفه‌ی هگل یعنی موضع گرفتن در برابر همه‌ی مسائل فلسفی و سیاسی و دینی قرن ما.» (ص ۱۷ پیشگفتار) و این چند صفحه گواه راستین این سخن است. در این صفحات ما از سویی با بنیاد انسانشناسی فلسفی آن گرایش فلسفی معاصر، که با سهل‌انگاری و به‌طور کلی اگزیستانسیالیسم نامیده می‌شود، اعم از شاخه‌ی آلمانی و فرانسوی آن، آشنا می‌شویم (توضیح این نکته شاید بیجا نباشد که فیلسوفانی مانند هیدگرو یا سپرس و حتا گابریل مارسل

عنوان «اگزستانسالیسم» را برای فلسفه‌ی خود نپذیرفته‌اند و این عنوان را تنها باید در مورد فلسفه‌ی ژان پل سارتر بکار برد)، و از سوی دیگر با بنیاد انسانشناسی فلسفی مارکس. و حتا این مسئله که گاهی مارکس را نیز در سلسله‌ی فیلسوفان اگزستانس جای داده‌اند از جهت نسبتی‌ست که انسانشناسی فلسفی او با فلسفه‌ی هگل دارد. طرح انسان همچون «خود آگاهی»، یعنی به در مقام موجودی که خود را همچون «من» می‌شناسد و وجود این «من» وابسته و متکی به «جز من» یعنی آنچه بطور کلی «جهان» می‌نامیم است و به عبارت دیگر، «من» از استحاله و «درونی» شدن جهان و جهان از فرا افکندگی و استحاله‌ی «من» در اشیاء پدید می‌آید و این دو ضد پیوسته در کار متعین ساختن و دگرگون کردن یکدیگرند، اساس همه‌ی آن چیزی‌ست که «اگزستانس» یا به قولی «قیام‌ظهوری» یا «تقرر‌ظهوری» انسان نامیده می‌شود، یعنی پای از «خود» و هستی فرو بسته‌ی خود بیرون نهادن و «جهانی» فرایند آوردن و «جهان‌داری» کردن. اما این «من» يك هستی تاریخی‌ست، یعنی دارای «وضع» و «نهادگی»‌ست. این وضع در عین حال که وضعی شخصی و فردی‌ست و همچون وضعی شخصی و فردی ادراک می‌شود، اما حقیقت آن کلی و تاریخی‌ست و آنچه از نظر هگل اهمیت دارد همین وضع کلی و تاریخی‌ست که خود را به صورت خود آگاهی فردی و متعین، بر خود پدیدار می‌کند. وضع خداوند گار و بنده در برابر یکدیگر و خود آگاهی آنها نسبت به وضع خویش نمونه‌ای از این وضع کلی و تاریخی و از لحاظ هگل نخستین وضع خود آگاهی تاریخی‌ست. در بخشی که اکنون به صورت ترجمه‌ی فارسی در دست ماست وضع متقابل ایندو تفسیر و تحلیل می‌شود. عزیمتگاه هگل در این بحث، یعنی طرح انسان همچون

خود آگاهی، و یا هستی که خود را در جهان ویژه‌ی خویش می‌یابد و می‌شناسد وجه اشتراك اندیشه‌ی او و یا نفوذ او در تمام فیلسوفان معروف به «اگزیستانسیالیست» است، ولی متفکرانی چون کی‌یر که گور و نیچه در برابر اهمیت بیش از حدی که او به خود آگاهی در مقام يك وضع کلی و تاریخی می‌دهد، می‌ایستند و خود آگاهی را همچون وضعی طرح می‌کنند که در آن فرد با تکیه بر فردیت خود و کشیدن بار «جهان» خود پای به لبه‌ی مغاکهای بحرانی و پراضطراب تصمیم‌گیری و در چنگ گرفتن سرنوشت خویش می‌نهد، و «خود آگاهی» از نظر هیدگر و سارتر نیز همین بار امانت و تعهد را بردوش فرد آدمی می‌نهد. ازینرو فلسفه‌های اگزیستانس با آنکه از نظر عزیمتگاه سخت به هگل مدیونند، طغیانی سخت در برابر آن نیز هستند و جدل‌های کی‌یر که گور علیه هگل پر شورترین و نامدارترین اینگونه کشاکش‌های نظری با هگل است. ولی مارکس، با آنکه، به گفته‌ی خود، نظام تفکر هگلی را زیر و زبر کرده است، به مبانی روش هگل، یعنی نگریستن به وضع بشری همچون يك وضع کلی تاریخی و «خود آگاهی» فردی را تنها بازتابی از خود آگاهی مرحله‌ی تاریخی معینی دانستن، به او بسیار وفادارتر مانده است به همین دلیل تمام کوشش او صرف تحلیل این «وضع کلی» شده است.

تفسیری که هگل در فصل «خدا یگان و بنده» از نقش آفریننده و خود آگاهی بخش «کار» می‌کند. نشان دهنده‌ی دین بسزرگی است که مارکس از نظر بنیاد انسانشناسی فلسفی خود به هگل دارد. در اینجا فرصت بحثی چنانکه باید در این باره نیست و تنها برای تکمیل این اشاره به نقل چند سطر از هگل بسنده می‌کنیم:

«کمال (که همیشه همراه با خود آگاهی است) تنها با کار و در

کار حاصل خواهد شد. زیرا تنها با کار و در کار است که انسان سرانجام از معنی و ارزش و ضرورت تجربه‌ای که در ضمن ترسیدن از قدرت مطلق به او دست می‌دهد، آگاه می‌شود.»

«تنها با کار و در کار است که انسان خود را به‌طور عینی به‌عنوان انسان تحقق می‌بخشد. تنها پس از ایجاد يك عين ساختگی است که انسان خود به‌طور واقعی و عینی چیزی بالاتر از يك موجود طبیعی و غیر از يك موجود طبیعی می‌شود. پس به سبب کار است که انسان موجودی فوق‌طبیعی واقعی و آگاه از واقعیت خویش است. او با کار کردن، روح «مجسم» و «جهان» تاریخی و تاریخ «عینیت یافته» است.»

گن‌ون و «دنیاى متجدد»

چندسالى ست كه بحث معنای «شرق» و «غرب» در كشورما رايج است و همچنين اصطلاح معروف «غربزدگى». ولى كمتر كسى ست كه مفهوم عميقي از اين كلمات داشته باشد. اغلب وقتى صحبت از شرق و غرب و گرفتاريهاى شرقيها درمواجهه با تمدن غربى ويا از دست رفتن «اصالت»هاى زندگى آنها مى شود، به جنبه هاى صوري و سطحى مسئله پرداخته مى شود، از قبيل تغيير كردارها و عاداتها و رسمهاى اجتماعى. امروزه وقتى شريان دربارى غرب و نيز خود و تاريخ گذشته ي خود حرف مى زنند، اغلب باتوسل به مفاهيمى كه از غرب، زير عنوان علوم و فلسفه ي جديد آمده، به «شرق» در مقابل «غرب» معنايى مى دهند. اين داوريها بيشتر برمبناي مفاهيمى مى شود كه اساس آن تصوراتى ست درباره ي رابطه ي بشر و «محيط» او، اعم از اجتماعى و طبيعى و ابزار سازى انسان، يا درجه ي تكامل تكنيك و ابزارسازى را مبناي قضاوت

درباره‌ی تاریخ گذشته و بطور کلی موجودیت انسان قراردادن. بنابراین، بسیاری از اظهارنظرها و بحثها و جنجالها بر سر مسئله‌ی «شرق» و شرقیت و تأکیدها و سفارشها برای «شرقی ماندن» جز منحنی‌ترین اشکال غربزدگی و بی‌خبری از عمق قضایا چیزی نیست.

بدون شك، ماسر قیان در این دوره‌ی اعجاب و خیرگی نسبت به تمدن غرب و بی‌خبری محض از مبادی و مبانی تمدن مغرب، نیازمند بینشهای قوی انتقادی غریبان نسبت به تمدن خودشان هستیم، تا معنای آن تمدن برای ما روشنتر شود و از آنجا شاید بتوانیم راهی به معنای حقیقی تاریخ گذشته‌ی خود ببریم.

و اکنون کتابی در دست داریم که می‌تواند در راه بردن به این معنا ما را یاری دهد. این کتاب بحران دنیای متجدد است که ضیاءالدین دهشیری آن را ترجمه کرده و مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی منتشر کرده است.

این کتاب نخستین اثری است از گنون، متفکر فرانسوی، که به فارسی ترجمه شده است. گنون در فرانسه بلند آوازه است و از نخستین کسانی است که علم انتقاد از تمدن غرب را برداشته و در راه کشف معنا و حقیقت تمدنهای شرقی (به خصوص تمدنهای هند و اسلام) کوشش جدی و با پشتکار کرده است. گنون این کار را در دوره‌ای آغاز کرد که تمدن غرب هنوز در مرحله‌ی غرور و جهان‌نگشایی خود بود و سرزمینهای تمدنهای کهن مستعمره‌ی قدرتهای اروپایی بود و مردم آن و فرهنگ و تمدنشان سر کوفته.

برای معرفی زندگی گنون منبعی جز مقدمه‌ی کتاب که سید حسن نصر نوشته است، نیافتیم و خلاصه‌ای از آن نقل می‌کنیم:

«کنون در ۱۸۸۶ میلادی در فرانسه به دنیا آمد و در خانواده‌ای کاتولیک تربیت شد و در مدرسه‌ای مسیحی تعلیم دید. سپس در پاریس به فراگرفتن ریاضیات و فلسفه پرداخت. تمام محافل علمی و فلسفی و دینی آن زمان را در جست و جوی عرفان و حکمت واقعی بررسی کرد و چون در غرب حکمتی اصیل نیافت روی به ادیان شرق آورد و با محافل هندو و تماسهای عمیق حاصل کرد و حاصل آن شاهکار او در بیان مکتب ودایی ست که هنوز در نوع خود بی نظیر است. با حکمت و عرفان اسلامی نیز از نزدیک آشنا شد و هرچه بیشتر از حکمت ادیان برخوردار می‌شد بیشتر از جریانات فکری مغرب زمین رو برمی گرداند.

«کنون تحقیقات شرق شناسان را درباره‌ی حکمت و عرفان و ادیان شرق سخت ناپخته و محدود می‌دانست و بر آنها با قلمی نقاد و برنده می‌تاخت.»

در سال ۱۹۴۱ کنون ظاهرأ برای مدتی کوتاه به قاهره سفر کرد، اما دیگر به فرانسه بازنگشت و آنجا با زنی مسلمان ازدواج کرد و پیش از آن خود به اسلام گرویده بود. کنون تا پایان عمر در قاهره زیست و نام عبدالواحد یحیی بر خود گذاشت. وی در سال ۱۹۵۱ در گذشت. کنون با زبان سانسکریت آشنا بود و عربی را چنان خوب می‌دانست که در مجله‌ی المعرفة به عربی مقاله می‌نوشت.

«کنون در دوران حیات خود البته مورد بی‌مهری و بی‌توجهی اکثر معاصران خود قرار گرفت و حتی ذکر نام او در دانشگاههای فرانسه کفر و الحاد تلقی می‌شد و کافی بود کسی از او نام برد تا از مجامع علمی رانده شود. ولی پیام کنون آنچنان اساسی و تکان‌دهنده بود که نادیده گرفتن آن امکان نداشت. کتب او بزودی نظر عده‌ی کثیری را جلب

کرد و بعضی از آنها مانند همین کتاب بحران دنیای متجدد به تمام زبانهای مهم اروپایی ترجمه شد.»

کتاب بحران دنیای متجدد را گشون در ۱۹۲۷ نوشت و دو کتاب دیگر نیز در این زمینه دارد که اگر مترجمان همت به ترجمه‌ی آن بگمارند بسیار بجا خواهد بود.

گشون انتقاد خود را از تمدن مغرب از آنجا آغاز می‌کند که عصر جدید را مطابق با «عصر ظلمت» (kali yoga) در اعتقادات هندوان می‌داند. بنابراین اعتقاد، معنویت اولیه کم‌کم افول می‌کند تا آنکه جهان یکسره در ظلمت غرق شود. گشون تاریخ جدید غرب، از رنسانس به اینسو را عصر افول معنویت و غروب حقیقت و عصر برخاستن اسطوره‌های باطل می‌داند، که از راه فلسفه‌های جدید اشاعه یافته است. گشون تمدنهای اصیل را تمدنهایی می‌داند که پشت به فرادادهای (ترادیسوینها) معنوی دارند و مبنای بینش آنها بروح‌دست است نه کثرت. و از این لحاظ شرق تاریخی و سنتی را در برابر غرب می‌گذارد و دومی را مرحله‌ی انحطاط معنویت می‌شمرد. گشون در این مورد توضیح می‌دهد که «منظور از شرق فقط مشرق جغرافیایی نبوده، بلکه مقصود اصول معنویت و تمدن مشرق می‌باشد که در برابر تهاجم تمدن جدید تاحدی مغلوب گردیده و هر کس را که در مشرق زمین بسر می‌برد، نمی‌توان «شرقی» نامید، بلکه مقصود از «شرقی» کسانی هستند که در جمیع احوال و شرایط معتقد به اصول معنویت بوده و می‌باشند.»

شیوه‌ی برداشت و تحلیل گشون روشن و جدی ست و حمله‌ور. اندیشه‌ها و برداشت‌های گشون در بسیاری زمینه‌ها نشان‌دهنده‌ی شم تیز اوست. گشون بر بسیاری از نقطه‌های حساس و نشانه‌های بیماری دست

می‌گذارد که بعدها در آثار متفکر بزرگی چون مارتین هیدگر بسط و تفصیل بسزا می‌یابد. با اینهمه، گنون آنچنان که هیدگر به‌عمق می‌رود، به‌عمق نمی‌رود. شاید آنچه که این دو متفکر را از هم جدایی کند همان فرق اساسی بین نحوه‌ی برداشت و اندیشیدن فرانسوی و آلمانی‌ست، که اولی پرشور و جدلی و روشن است و دومی سنگین و دشوار و عمیق و با زبان و اصطلاحات پیچیده. گنون علایم بیماری را خوب می‌شناسد و بجا روی آنها انگشت می‌گذارد، ولی در آثار هیدگر است که این علایم با تفسیری که او از «متافیزیک» به‌معنای حواله تاریخی غرب می‌کند، روشن و معنادار می‌شود.

نشانه‌هایی که گنون روی آنها انگشت می‌گذارد اینهاست: اصالت دادن به تفکر فلسفی به‌عنوان اتکاء محض به عقل استدلالی و بخصوص صورتهای منحط‌تر آن، یعنی اصالت حس و اصالت تجربه‌ی جدید؛ اصالت بشر (اومانیزم) که بشر را معیار و معنای حقیقت قرار می‌دهد؛ اصالت یافتن فرد در تمدن مغرب و از آنجا اصالت یافتن آراء عامه؛ اصالت یافتن عمل در مقابل نظر و غرق شدن بشر در زندگی عملی و سودجویی آزمندانه. و در این باب چنین می‌گوید:

«در دوران رنسانس یک واژه بود که مورد احترام و اعتبار قرار گرفت، و از پیش سراسر برنامه‌ی تمدن متجدد را در خود خلاصه می‌کرد. این واژه، واژه‌ی «اومانیزم» (فلسفه‌ی که بشر را معیار ارزش هر امری می‌داند) است. در واقع، منظور از این واژه این بود که همه‌چیز را محدود به موازین و مقادیر بشری محض سازند، و هر اصل و طریقتی را که خصلت معنوی دیرین داشت، به‌صورت انتزاعی و مجرد در آورند، و حتی بر سبیل تمثیل می‌توان گفت، مقصود این بود که به

بهانه‌ی تسلط بر زمین از آسمان روی برتابند.

«یونانیان که اصحاب اومانیسیم مدعی پیروی از ایشان بودند، هرگز در این جهت، حتی در زمان انحطاط عظیم معنوی خود نیز، تا این حد دور نرفته بودند، و دست کم اندیشه‌های سودجویانه هرگز در نزد آنان در طراز اول قرار نگرفته بود، در صورتی که در عصر رنسانس چیزی نگذشت که برای متجددین این وضع پیش آمد. اومانیسیم دیگر نخستین صورت امری بود که به شکل نفی روح دینی معاصر در آمده بود. و چون می‌خواستند همه چیز را به میزان بشری محدود سازند، بشری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سرانجام، مرحله به مرحله به پست‌ترین درجات بشری سقوط کردند.»

گنون همچنین باز شناخته است که بسیاری از نمودهای جهان کنونی که بظاهر با یکدیگر متضاد و درجنگ و ستیزند، دو روی يك سکه بیش نیستند، از جمله در قلمرو اندیشه و امور معنوی می‌گوید: «اعتقاد به اصلت روح (spiritualisme) و ماتریالیسم به نظر ما دو صورت متمم یکدیگر می‌باشند که لازم و ملزوم یکدیگر بوده و هر دو بطور یکسان برای کسی که بخواهد از نظرات مربوط به عالم امکان برتر رود، درخور بی‌اعتنایی می‌باشد... برخی از فیلسوفان، نظیر کانت کار را به جایی کشانیده‌اند که هر آنچه را که قابل ارائه و تجسم نباشد «درک ناشدنی» و «نیندیشدنی» بشمار آورده‌اند. و نیز هر آنچه که spiritualism یا Idealism نام داده‌اند، اغلب چیزی جز يك ماتریالیسم انتقال یافته نمی‌باشد... به حقیقت، اسپیریته‌والیسم و ماتریالیسم، به معنی فلسفی خود، هر کدام بی‌وجود دیگری نمی‌تواند درك شود: این دو آیین فقط و فقط دو نیمه‌ی فلسفه‌ی ثنویت کارتزین می‌باشند، جدائی اصولی شان به صورت

نوعی تضاد لاینحل درآمده است. و از آن زمان سراسر فلسفه در میان این دوحد متزلزل افتاده و نتوانسته است از آن برتر رود.

«اسپیری تو الیسم، علی رغم نام خود، هیچ پیوند و وجه مشترکی با معنویت ندارد. مشاجره و مناقشه‌ی آن با ماتریالیسم نمی تواند کار دیگری بکند جز اینکه کسانی را که دید گاهی برتر دارند و می بینند که این حریفان و مخالفان بواقع به افراد معادل و مشابه بیشتر شباهت دارند، و تضاد ادعائی شان، از بسیاری لحاظ به مشاجره و مجادله‌ی لفظی عامیانه محدود می گردد، بی اعتنا نگهدارد.»

خلاصه کردن عقاید گنون بسیار دشوار است و نمی توان آن را به صورت سیستمی در آورد، زیرا اندیشه‌ی او ناگزیر ضد سیستم سازیهای مرسوم است و آنچه به انتقادات و عقاید او وحدت می بخشد ایمان به امر معنوی فوق بشری ست. از این لحاظ برای معرفی بیشتر این کتاب به نقل پاره‌هایی از آن بسنده می کنیم.

«منظور فیلسوفان آن است که نام خود را بربك منظومه و سیستم، یعنی بر مجموعه‌ای از نظرات جداً محدود و تنگ نظرانه که صرفاً متعلق به خودشان و فقط مصنوع خاص ضمیر خودشان باشد اطلاق نمایند. در نتیجه میل دارند به هر قیمت که شده، ولو به بهای فدا کردن حقیقت هم باشد، بدیع و مبتکر و نوآور بشمار آیند: برای اشتها بربك فیلسوف ابداع و اختراع بربك خطا و اشتباه جدید بهتر است تا تکرار حقیقتی که سابقاً دیگران بیان کرده اند. بعلاوه، این نوع از فردیت پرستی که وجود آتیه «مکاتب و سیستم‌های فلسفی» متناقض با یکدیگر، حتی اگر خود بذاته هم متناقض نباشد، مدیون آنست، هم در نزد دانشمندان دیده می شود و هم در نزد هنرمندان. ولی شاید در نزد فیلسوفان بتوان صریحترین

نوع هرج و مرج و آنارشی روحی و دماغی را که نتیجه‌ی ناگزیر آن است، مشاهده نمود.

«در يك تمدن مبتنی بر سنن معنوی، تقریباً نمی‌توان تصور کرد که فردی مدعی شود که اندیشه‌ای ملك خاص اوست، و بهر حال، اگر چنین ادعایی هم بکند، با همین عمل، هر گونه اعتبار و قدرت کلام را از خود سلب می‌کند. زیرا آن اندیشه را به صورت نوعی تفنن و خیالبافی فاقد هر گونه ارزش واقعی درمی‌آورد. اگر اندیشه‌ای حقیقت دارد و صادق است، به جمیع کسانی که قادر به درك آنند یکسان تعلق دارد...»

«... اندیویدوالیسم که هم‌اکنون مسئله‌ی آن مطرح است، سر-چشمه‌ی توهمات است مربوط به نقش «مردان بزرگ» و یا به اصطلاح «مردان بزرگ، نابغه، عقل کل»... فردیت پرستی است که روح مشاجره و مباحثه را در همه جا متداول می‌سازد. فهمانیدن این نکته به معاصران ما بسیار دشوار است که اموری وجود دارد که بنا بر ذات و ماهیت خود نمی‌تواند مورد مباحثه قرار گیرد. انسان متجدد بجای کوشش در راه اعتلای خود به پایگاه حقیقت، مدعی است که حقیقت را به پایگاه خود پایین آورد...»

«عقیده و نظر اکثریت تنها می‌تواند مبین عدم صلاحیت باشد، و انگهی این عدم صلاحیت ناشی از عدم درك و فهم یا بی‌خبری صرف است. در این باب می‌توان بر برخی ملاحظات «روانشناسی جمعی» را پیش کشید، و این نکته‌ی بس معروف را یاد آور شد که در بین جماعت مردم، مجموعه‌ی عکس‌العلمهای دماغی و روحی که میان افراد رخ می‌دهد، منجر به تشکیل نوعی نتیجه می‌گردد، که نه فقط در سطح میانه نیست، بلکه هم‌تراز پست‌ترین افراد است...»

«مفهوم فردیت پرستی همان تفرقه و تشتت می باشد. و این تشتت و وضع پرهرج و مرجی که بوجود می آورد، نتیجه‌ی محتوم و سرگیار تمدنی ست به تمام معنی مادی، زیرا این خود ماده است که بخصوص سرمنشاء تفرقه و تشتت و کثرت است...»

۴۰۵.۵۰ ترجمه

دین در شرق و غرب

تماس شرق و غرب

ادای حق مطلب درباره‌ی چنین موضوع وسیعی در یک سخنرانی ممکن نیست و آنچه در این فرصت می‌توانم مطرح کنم تنها چند جنبه‌ی عمده از بینش‌های متفاوت این دو جریان عمده‌ی بشری، یکی آسیایی و دیگری اروپایی است. اروپا و آسیا در تاریخ فرهنگ بشری دو جنبه‌ی مکمل یکدیگرند. آسیا جنبه‌ی معنوی و اروپا جنبه‌ی فکری آنست و این دو رود، گاهگاه با فوایدی که برای یکدیگر داشته‌اند، به هم پیوسته‌اند. در اولین برخورد، حکمت شرقی (مصری، کلدی، هندی) بر فیلسوفان غربی، چون فیثاغورس و افلاطون، اثر گذاشت. فتح آسیای غربی به دست اسکندر و روانه شدن مبلغان بودایی به شام و فلسطین در سده‌های پیش از عصر مسیحی رامی‌توان دومین برخورد دانست. یکی از سنگنوشته‌های آشوکا حکایت می‌کند که در اوایل قرن سوم پیش از میلاد مسیح، مبلغان بودایی به دربار سلوکی‌ها در انطاکیه و به دربار

بطلمیوسی‌ان در اسکندریه فرستاده شده‌اند. فتح اسپانیا و سواحل جنوبی مدیترانه سومین برخورد است. تعیین حدود و چگونگی تأثیر این سه برخورد در تمدن‌های بزرگ یونانی-رومی، مسیحی، و جدید دشوار است. امیدوار کننده‌ترین واقعیت در مورد آینده‌ی بشریت همانا گرد هم آمدن مردم جهان در زمانه‌ی کنونی است. شرق و غرب دیگر نه از حیث زندگی می‌توانند از یکدیگر جدا باشند، نه از حیث اندیشه. تماس‌های این دو که تا کنون اتفاقی و کوتاه بوده اکنون ثابت و همیشگی شده است.

نیاز به دین

وحدت جهان جدید، پایگاه فرهنگی تازه‌ای لازم دارد و مسأله‌ی اصلی اینست که آیا راهبر این جهان باید معنویات باشد یا آن ذهن اقتصادی و عملی که اکنون بیشتر مسلط است. جهان مکانیکی که بشریت را در ماشین بی‌روح کارآیی اقتصادی درهم آمیزد، هدفی شایسته برای کوشش بشری نیست. ما به بینشی معنوی نیازمندیم که نه تنها زندگی خیز گرفته‌ی اقتصادی و سیاسی را در مقاصد خود بگنجانند، بلکه نیازهای عمیق روح را نیز بر آورد. برای شناخت خصلت واقعی یک تمدن باید بیشتر به ارزشهای معنوی و توشه‌ی فکری آن پرداخت تا به جنبه‌های صوری و نهادهای اجتماعی آن. دین باطن تمدن است، روحی است که به تن سازمان اجتماعی تعلق دارد. کاربردهای علم، اتحادیه‌های اقتصادی، و سازمان‌های سیاسی می‌توانند جهان را بظاهر گرد هم آورند، اما برای رسیدن به وحدتی استوار و پایدار لازم است رشته‌های پیوند اندیشه‌ها

و آرمانها، که نامرئی اما ژرفترست، استوارتر شود. در کار بازسازی خاندان بشری نقش دین کم از علم نیست. فرد آدمی مرکب از تن، ذهن، و جان است، و هر يك به پرورش خاص خویش نیازمندند. تن را خوراك و ورزش نیرو می بخشد، ذهن با علم و نقادی صاحب خبر می شود، و جان به نور هنر و ادبیات و فلسفه و دین روشنی می گیرد. اگر جان بشریت می باید ببالد، تنها راه آن ورزش دادن نیروهای مطلوب آنست. دو رود آسیایی و اروپایی هر يك در مسیر خویش حاصله‌های شگفت به بار آورده‌اند؛ نخستین، با صداقت مطلق روحانی و دومین، با انسجام فکری جدی. رود بزرگ زندگی، بستر خود را بر حسب پست و بلندی‌های منطقه‌ای که می پیماید، می برد. زیست کمابیش مستقل این دو قاره از نظر فکر و زندگی به پدید آمدن خصوصیات و صورتهای خاص انجامیده است. اما، البته، هیچ خصوصیت ذهنی و روحی نیست که ویژه‌ی نژادی خاص باشد. ملت‌های بزرگ از حیث داشتن یا نداشتن يك خصوصیت چندان فرقی با هم ندارند، بلکه فرقشان فقط از نظر درجه و شدت داشتن آن خصوصیت است. غرب از عرفان و مذهب اهل فقر خالی نیست و شرق از علم و روحیه‌ی اجتماعی. اگر فرقی باشد، مثل همه‌ی تمایزهای ملموس، نسبی است. اگر آنچه خواهم گفت بظاهر جزمی بنماید، برای سهل گردانیدن ارائه‌ی مطلب است، زیرا مردم جزمی و ملت پرستان تنگ نظر از آنرو میان دو چیز تمیز قابل می‌شوند که آنها را از هم جدا کنند، و جوینده‌ی حقیقت آنها را از هم جدا می‌کند تا تمیز دهد.

دین‌های کنونی

هند از نظر دین مظهر «شرق» است. و از نظر جغرافیایی میان غرب سامی و شرق مغولی قرار دارد. مرحوم لووس دیکینسون در ساله در باره تمدنهای چین و ژاپن^۱، هند را تنها کشوری دانسته که مظهر «شرق» است. روح سامی از حیث اصالتی که برای فعالیت قائل است و عشقی که به قدرت دارد به روح غربی نزدیکتر است. آسیای سامی به علت نزدیکی به روم، روح رزم آوری و سازماندهی را در خود پرورده است. این حوزه منطقه‌ی میان «شرق» و «غرب» است. همچنین در خاور دور، عرفان شرقی به صورت عشق به زیبایی و نظم و روح اصالت عمل درخششی آرام دارد. یونان و روم مظهر روح «غربی» اند. بعلاوه، در میان دینهای کنونی دینی نیست که از غرب برخاسته باشد. گاهواره‌ی همه‌ی این دینها هند و ایران و فلسطین بوده است و بعضی از آنها در غرب اشاعه یافته‌اند. بدین ترتیب، مسیحیت یک دین شرقی است که نهال آن به غرب منتقل شده و صورت‌هایی به خود گرفته که خاص ذهن غربی است. آیین‌های هندو و بودایی صرفاً شرقی‌اند. دین یهود در روزگار مکتب اسکندریه آشکارا زیر نفوذ غرب قرار گرفت. در روزگار ان پیش از مسیحیت، یهودیان اسکندریه با زندگی و اندیشه‌ی یونانی برخورد کردند. مکتب یهودی-اسکندرانی فلسفه‌ی دینی، که فیلون آخرین نماینده‌ی بزرگ آنست، حاصل این برخورد است. اسلام از دل آیین یهود برآمد و سخت مدیون یونانی‌ها و اسپانیایی‌های

1- Lowes Dickinson, *Essay on the Civilizations of India, China, and Japan*.

غرب است. در اوج اعتلای فرهنگ اسلامی، در سده‌های دهم و یازدهم، آثار علمی و فلسفی یونانی به زبان عربی در دست بود و انقلاب بزرگ فکری اروپا در سده‌های دوازدهم و سیزدهم حاصل دست یافتن اروپاییان به بعضی ترجمه‌های کتابهای عربی به زبان لاتین بود. با اینهمه، آیین‌های یهود و اسلام به‌طور کلی شرقی‌اند. آیین‌های هندو و بودایی را می‌توان، هم از نظر خاستگاه و هم حوزه نفوذ، نوعاً شرقی دانست، در حالی که مسیحیت را می‌توان دینی نوعاً غربی شمرد. زیرا این یکی از قوانین زندگی است که دینها نیز، مثل چیزهای دیگر، طبیعت اندامی را به خود می‌گیرند که آنها را در خود جذب می‌کند. فرق آموزه‌های ناب و ساده‌ی مسیح با شرح و بسطی که مسیحیت در غرب یافت آشکارا نشان می‌دهد که شرق و غرب چه اختلاف نظری در باره‌ی دین دارند.

زندگی روحانی و صورتگرایی^۱ فکری

ذهن غربی عقلی و اخلاقی است، اثباتی^۲ و عملی است، در حالی که ذهن شرقی بیشتر به زندگی درونی و تفکر اشرافی می‌گراید. رابرت بریجز در عهد جمال^۳ می‌گوید که غرب در گذشته در پی حکمت روحانی به شرق می‌نگریست، و شرق اکنون مبهوت پیروزیهای مادی غرب است:

1- formalism

2- positivist

3. Robert Bridges, *The Testament of Beauty*.

پدرانمان سفر می کردند تا مسحور عجایب شوند،
 آنجا که هرم، بتخانه، و نقشهای هوشربا
 در غروب رو به زوال قدمت می درخشند.
 و اکنون شرقیان به نوبه‌ی خود
 به زیارت زیارتگاهی پرت می روند،
 چه «عقلا»ی ایشان چراغ برق را در غرب دیده‌اند و به نیایش
 می آیند،

سر خوش از خیال تازگی‌های بدچهر و ترفندهای علمی‌ما،
 زیرا که همه چیز در روزگار چنین چیزها
 می تواند خیالی از عظمت با خود داشته باشد،
 و عظمت خود خیالی است، آیینی پوچ که بدان انسان خدای
 را نیایش می کند.

به طور کلی، می توان گفت که خصلت اصلی اندیشه‌ی شرقی
 تأکید آن بر بینش خلاق است، در حالی که خصوصیت نظامهای
 فکری غربی پیوندی است که با عقل انتقادی دارند و آنچه را که
 موجود، انضمامی (concrete)، و فردی است از آنچه منطقی محض
 است جدا می کنند. منطق بدان می گراید که هر چیزی را به اصل همانی
 (identity) کاهش دهد، ولی هیچ چیزی نیست که در دو لحظه‌ی پیاپی
 از موجودیت خود همان باشد که بود. عقل می خواهد رود. روان رادر
 قالبهای یخ بيفسراند. حقیقت چیزی است که زیسته می شود و نه فقط
 آنچه با منطق فهمیده می شود، و با این همه به منطق نیازمندیم برای
 آنکه بیندیشیم، اثبات کنیم، و میان اندیشه‌ها و ادراکهای یکدیگر
 ارتباط برقرار کنیم. ولی شرقی بر آنست که حقایقی هست که عیان

نمی‌توان دید، و حتا بر آتش که کوششهای منطقی برای قالب‌گیری این حقایق در قضایای قابل انتقال به دیگگری، به آنها آسیب می‌رساند. اما غرب در پی آشکاری است و از راز گریزان. [به گمان «غرب»] آنچه به بیان در آمده و برای مقاصد آنی ما سودمند باشد حقیقی است و آنچه بیان نشدنی و بی‌فایده باشد غیر حقیقی است. درست گفته‌اند که «یونانیان با همه تیزهوشی و چالاکیشان کمتر طبع راستین دینی داشتند. از این جنبه است که غرب و شرق، که اولی بیشتر اهل عمل و دومی بیشتر اهل عرفان بوده است، همیشه با هم فرق داشته‌اند»^۱. کشش افلاطون به سوی عرفان نشان می‌دهد که او چه قدر از یونانیان عادی بدور بوده است.^۲

در دینهای غربی اشتیاقی به تعریف کردن و صورت بخشیدن وجود دارد. روح یونانی به این راضی نمی‌شود که خدا را به صورت حقیقت روحانی تصور کند، یا قدرتی مجرد یا نیرویی نامتعیین که در جهان حلول کرده است. او باید به خدایانش طبایع خاص، همراه با خصوصیات طبیعی معین بدهد. مثلاً، اروس Eros مرد-خدایی است زیبا. انسان‌ش‌انگاری (anthropomorphism) ذهن یونانی مشهور است.^۳ طبع تجسم‌بخش یونانی خدایان را به لباس صورتهای دیدنی

1- "Jesus Christ", by Dr. Stanley Cook, *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed., 1929.

2- Earp: *The way of the Greeks* (1929), p. 47.

۳- رجوع کنید به دکتر فارنل: «هیچ جنبه‌ای از دین هلنی بارزتر از انسان‌ش‌انگاری آن نیست، و در تمام طول دوره‌ی گسترش و سابقه‌ی آن، اصل انسان‌ش‌انگاری بیش از دینهای دیگر بر آن حاکم بوده است».

Farnell, *Greece and Babylon* (1911), p. 11.

وبساویدنیِ هنرهای تجسمی^۱، درمی آورد. دین مسیحی میراث اصالت عقل یونانی است.

يك دین تعقلی تصویرها را با حجت‌ها و اسرار را با اصول جزمی خلط می‌کند. از نظر چنین دینی، موضوع‌های معرفت همواره یکی است و اساطیر (میت) و نماد (سمبول)‌های ثابت چیزی جز نقاب نیست. چنین دینی با کلمات بازی می‌کند و معنی آنها را از کف می‌دهد^۲. سازمان یافتن، حاصل استبدادی است مبتنی بر يك سلسله آداب و احکام. يك دین سازمان یافته یا يك کلیسا، با هر عقیده‌ای که با احکام آن مخالف باشد دشمنی می‌کند. اگر دانش جدیدی احکام قدیم را به خطر اندازد این دانش است که زیان می‌بیند. کلیسا نمی‌تواند آزادی فکری را در درون مرزهای خود، و از آنرو، حتادر بیرون از آن، مجاز بداند. مجبور است ایمان را تحمیل کند و بسی ایمانی به اصول را مورد تعقیب قرار دهد. اگر لکه‌ی ننگ جنگ‌های دینی نام زیبای یونان را نیالوده است، به علت چندینگانگی خدایان آنست. یونانیان اصراری نداشتند که اگر زئوس را به نام دیگری بنامیم به لعنت ابدی گرفتار خواهیم شد.

دین در شرق بیشتر زندگی روحانی است. درك این است که

1- Cornford: *Greek Religious Thought* (1923) p. XII.

۲- مفیستوفلس (Mephistopheles) درباره‌ی الاهیات می‌گوید: «به‌طور کلی، لغت را بچسب آنگاه از دروازه‌ای امن به معبد یقین خواهی رسید». وقتی شاگردش به او می‌گوید، «اما کلمات باید معنی داشته باشند»، جواب می‌دهد: «آری، فقط نباید خیلی نگران آن باشیم، زیرا درست جایی که معنا رسا نباشد، کلمه سر می‌رسد. مباحثات را می‌توان درست و حسابی با کلمات پیش برد، با کلمات می‌توان يك سیستم ساخت، کلمات موضوع اصلی ایمانند: کلمه نمی‌گذارد که يك ذره از آن کم شود».

انسان باروح حقیقت، عشق، زیبایی در جهان یگانه است. چنین طرز فکری درباره‌ی نقش قضایای عقلی مبالغه نمی‌کند و آنها را کوششهایی قابل تردید برای ساده کردن حقیقت می‌انگارد و معتقد است که الوهیت نامحدود و بی‌پایان است و تجلیات ممکن آن بی‌شمار. بیان را «فراسو» می‌است که هیچ بیانی بدان دست نمی‌تواند یافت، اگرچه آن «فراسو» خود همه‌ی بیانها را جان می‌بخشد و جوهر و معنا وام می‌دهد. قرن‌ها پیش از اسرئیل و مزامیر داود، مناجات يك شاعر بی‌نام و نشان مصری به گوش می‌رسد که به خدا نه چون دوست یا نجات بخش خطاب می‌کند، نه در هیئت انسان یا نمادهای کنده در سنگ:

«کسی او را ندیده است، کاهن و قربانی ندارد، در پرستشگاهها پرستیده نمی‌شود، جا و مکانش معلوم نیست. در هیچ يك از عبادتگاههای او بتان رنگین وجود ندارد. جایی نیست که او را در خود بگیرد. نامش در آسمانها ناشناخته است و صورتش پدیدار نیست. پس، ساختن هر تندیزی از او باطل است. عالم خانه‌ی او است، نه هیچ سرایی که بشر ساخته باشد.»

شکلهای دین آنقدر که اهمیت دارند حقیقت ندارند. هیچ معنایی را با معیارهای بیرون از آن نمی‌توان سنجید. برای درك معنای يك اندیشه یا نماد دینی باید ارزشی را که بیان می‌کند یا بدان دست می‌یابد، پیدا کرد. روح به هیچيك از صورتهای هر قدر هم که کامل باشد، پایمند نیست. دینهای شرقی غیر جزمی‌اند و پیروانشان اساساً از چیزی پیروی می‌کنند که می‌توان آن را کردار نيك روحانی خواند. آنها چیز خوب را تنها بدین خاطر که خوبترین چیز نیست رد نمی‌کنند. آنها به فرد همانگونه که هست احترام می‌گذارند و اگر فرد خود

نخواهد، برای اصلاح او پافشاری نمی کنند. در آسمان نه تنها خانه های بسیار هست، بلکه برای رسیدن به آنها نیز گردونه های گوناگون هست. دینهای هندو و بودایی هر شکلی از ایمان را در بردارنده ی درجاتی از حقیقت می دانند، و در نتیجه، همه گونه فرقه های شگفت و عقاید خرافاتی در حوزه ی این دینها می توان یافت.

نتیجه ی طبیعی این اختلاف تکیه اینست که قضیه ی دین شرقی بیشتر قضیه ی فرهنگ روحانی است تا دانش اندوزی مدرسی. حقیقت را نه از طریق نقادی و بحث بلکه از طریق ژرف گردانیدن یا بالا بردن سطح وجدان می آموزیم. خدا نه عالیتترین صورتی است که باید به آن علم داشت، بلکه وجود برینی است که باید آن را شناخت. در شرق بر فضایل انفعالی تکیه می شود، مانند آرامش توأم با مراقبه و قدرت روح که حاصل خویشنداری و ستیزیدن با شهوت، خشم، و حرص است. دین، امر مسلط بر زندگی و نور و قانون آنست. خواجه- عبدالله انصاری هروی به مریدانش می گفت:

«اگر به هواپری مگسی باشی، اگر بر دریا روی خسی باشی،
دل به دست آر تا کسی باشی.»

دینهای شرقی برشکیبایی جان و بی آزاری روان تکیه می کنند، که نه از سر ترس، بل ناشی از قدرتی است که از به کار بردن زور برای باز کردن راه خود در میان جماعت می پرهیزد.

خموشی در برابر کوشایی

زندگی غربی، همانا زندگی پر جنب و جوش و فعالانه است.

از نظر گاه غرب، زندگی چیزی است که باید آن را به چنگ آورد و از آن لذت برد. سهم خرد اینست که اسباب حداکثر بهره‌مندی از آن را فراهم کند و آن را برای بهترین مقاصد نظم بخشد، نه اینکه بیهوده در پی چیزی ناشناخته و دست نیافتنی و خوشنودبی بیکران به ورای آن بنگرد. نیروی هستی، خود را در عالم پدیدار نمایان می‌کند و انسان معنای سیر عالم است. قدرت مختار فرد و اراده‌ی نظام یافته‌ی هیئت اجتماع، نیروهای بزرگ آفریننده‌اند. توسعه‌ی شخصیت فرد، که به نحو اصالت بشری تعبیر می‌شود، و کارایی ملی هدفهای کمال مطلوبند. فضیلت، سازش با عادات و رسوم است. فضیلت، داشتن حس شایستگی و تناسب است، چیزی است که صورت ظاهر را نگه می‌دارد و به افکار عمومی احترام می‌گذارد. عالیه‌ترین هدف، پیروی از نظریه‌ی اخلاقی به شیوه‌ی یونانی است. از افراط در هر کار باید پرهیز کرد، چه در لذت و قدرت، چه ثروت یا حکمت. تهور همانقدر بد است که جبن، و زهد همانقدر بد که هوسرانی. تقوا در نظر یونانی، میانه‌روی است.

اما در شرق، دین عبارتست از پرورش زندگی باطنی و رسیدن به آزادی روحانی، و اساساً دستاورد شخصی فرد است از طریق کوشش سخت در انزوا و خلوت‌نشینی بر قله‌ی کوهها و در دیرها. آرامش و همدردی بودایی است که بر رنج چیره شده، مراقبه‌ی متفکری است یگانه با جاودانه، وجد عاشق‌جان باز حق، و «ترك» قدیسی است که از امیال خودخواهانه و شهوات بر شده و به بی‌خویشتنی رسیده و مسخر خدا گشته است. اینها در ضمیر شرقی والا تر از زندگی قدرتمندانه و لذت پرستانه است.

در غرب، دین يك نمود اجتماعی و امری اجماعی است. اخلاق یونانی اساساً قبیله‌ای بود. یونانی تنها در قبال کسانی که با پیوندهای خاص به او وابسته بودند احساس وظیفه می‌کرد، اما درباره‌ی بقیه‌ی بشریت، در قبال انسان همچون انسان، به لحاظ رعایت ادب، تنها به وظایف معمولی کردن می‌نهاد. دین در غرب فقط پشتیبان ثبات جامعه است و سپری در برابر بدعت‌گذاران. خدایان بنیانگذار رسوم اجتماعیند. بر تشریفاتی که گروه‌ها به هم می‌پیوندند تکیه می‌کنند. شهروندان خوب، مردم درست‌ایمانند و کسانی که قواعد را بشکنند کافرند. بدین ترتیب، «دولت» خود «کلیسا» بی می‌شود و «نجات‌بخشان» آن، حرمت دینی می‌یابند.

هر کولس و تزئوس انسانهایی هستند به مرتبه‌ی ایزد رسیده. به سیپون افریقایی (Scipio Africanus) احترامات خدایی می‌گذاشتند و عیدها مجسمه‌ی یولیوس قيصر را با شکوه ایزدان حمل می‌کردند. امپراتوران روم پس از مرگ به معبد خدایان (پانتئون) راه می‌یافتند. در گفتار پر شکوه خاکسپاری پریکلس، که می‌توان آن را تجلی عالی‌ترین صورت دین یونانیان دانست، هیچ اشاره‌ای به خدایان در میان نیست. جنگیدن برای آتن جنگیدن برای آتنه^۱ است. به روایت اورپیدس، تزئوس در جنگ بزرگ با تبی‌ها، جنگاوران خویش را چنین بر می‌انگیخت: «ای فرزندان آتن! اگر شما در برابر نیزه‌های سخت سر آن مردان، که از دندان اژدها برمی‌جهد، نایستید، آرمان پالاس نابود خواهد شد.»

دکتر فارنل چنین می‌گوید: «از میان دین‌هایی که مدرکی از آنها

۱- الاهی خرد، مهارت‌ها، و جنگ در اساطیر یونانی.

مانده، هیچ دینی چون دین هلنی سیاسی نیست^۱». هر نوع آداب دینی که به سود نظم اجتماعی بود تحمل می‌شد. گیبون در کتاب انحطاط و سقوط امپراتوری روم می‌گوید که حکام رومی «جشنواره‌های عمومی را که موجب بقاعده شدن کردار مردم می‌شد، تشویق می‌کردند، آنان از فنون پیشگویی همچون ابزارهای ساده‌ی سیاست استفاده می‌کردند، و این عقیده را که اگر کسی به‌رغم سوگند خود دروغ بگوید در این زندگی یا زندگی دیگر گرفتار عذاب خواهد شد، همچون محکم‌ترین پاسدار جامعه محترم می‌شمردند و ترغیب مردم به باورداشتن آن را سودمند می‌دانستند. اما در عین حال که سود کلی دین را می‌پذیرفتند، بر آن بودند که اشکال مختلف نیایش همگی به آن مقاصد سودبخش یکسان مدد می‌رسانند و شکل خرافه در هر کشور، شکلی است که با آب و هوا و مردم ساکن در آن مطابقت یافته است.» رواداری (tolerance) یونانی حاصل فرصت‌طلبی سیاسی ست نه اعتقاد. ایزدان پرستی (polytheism) یونانیان و مذاق سیاسی‌شان آنان را از تعصب حفظ می‌کرد. اگر سقراطی را تعقیب کرده‌اند به دلیل خطر او برای دولت بوده است. دین در غرب با نوعی ملت‌پرستی رازآمیز آمیخته می‌شود. اما دینهای شرقی بیشتر جهانی‌اند.

آهیسما (Ahisma) ی اوپانیشادها و عشق و همدردی بودایی حتماً پایینترین اشکال زندگی حیوانی را در آغوش پرمهر خود می‌گیرد. در دینهای شرقی تمایلی به دیگر جهانی بودن هست در حالی که این جهانی بودن ویژگی غربی است. غایت دینهای غربی پرورش آدمهای هوشمند و سعادتمند است و دینهای شرقی متوجه رستگاری

1- Farnell: *The Higher Aspects of Greek Religion* (1912), p 80.

روح فردانند نه حفظ جامعه. غربی دین را به صورت نوعی نظام پلیسی به خاطر حفظ نظم جامعه درمی آورد. مردان بزرگ شرق، بودا، مسیح، و محمد، جهان را درمدار تازه ای به گردش درآوردند و دگرگوئیهای درونی در آن دادند و میراث آنها در ساخت ذهنی مردمان تنیده شده است. قیصر، کرامول، و ناپلئون مردان دنیا هستند: آنان به این قانمند که با ماده ای که در دست دارند کارکنند و آن را نظم و ترتیب دهند. آنان هیچ طریق تازه ای از زندگی را نمی آموزانند و بر زخم خستگان و بیمار دلان مرهمی نمی نهند، و با این همه مهر کارهای آنان بر نهادهای اجتماعی ما خورده است. در غرب با واقع گرایی مرد عمل روبرو می شویم و در شرق با حساسیت هنرمندانه و خیال پردازی آفریننده. کمال مطلوب فرهنگ غربی، که از فلسفه یونان سرچشمه گرفته، تربیت مردم برای شهروندی است چنانکه بتوانند تمام توانایی خود را در چارچوب دولت و برای دولت به کار اندازند. در شرق، نیکمرد کسی است که تمام جهان سرای اوست. هر دوی این انواع اهمیت اساسی دارند، زیرا هیچ کشف روحانی در یک جامعه ی آشفته پروبال نمی گیرد.

تکیه بر عقل منطقی، آرمانهای انسانی، همبستگی اجتماعی، و کارایی ملی از ویژگیهای نگره ی غربی به زندگی است. روزگاران برجسته ی فرهنگ غرب - عصر یونانی، جهان رومی قبل از کنستانتین، دوره ی نوزایش (رنسانس)، و روزگار ما - گواه سنت بزرگی هستند که بنای آن بر عقل و علم و بر کسب دانش منظم از نیروها و امکانات طبیعت مادی نهاده شده و نیز بر این تصور که انسان اندامی ست مرکب از روح و تن، و نیز بر استفاده ی منظم از آن دانش برای پیشبرد کارایی

اجتماعی و بهزیستی که زندگی کوتاه انسان را آسانتر و آسوده‌تر می‌کند.

دین عیسی و مسیحیت غربی

فرق شیوه‌های تلقی و نگرش‌های شرقی و غربی نسبت به دین وقتی آشکار می‌شود که زندگی عیسی و آموزه‌های او را، که در اناجیل مندرج است، با «اعتقادات نیهی»^۱ برابر کنیم. این فرقی است میان نوعی شخصیت و عقایدی جزئی، میان یک شیوهی زندگی و یک دستگاه مابعدالطبیعه. تکیه‌ی عیسا بر معرفت شهودی، رواداری غیر جزئی و همچنین تأکید بر فضایل بدون خشونت و اخلاقیات است که شامل همه‌ی عالم می‌شود و وی را در مقام پیامبری نوعاً شرقی ممتاز می‌کند. از سوی دیگر، تکیه بر اعتقادات هسای معین و جزمیت (دگماتیسم) مطلق، که حاصل آن تعصب، انحصارطلبی و درآمیختن فضیلت با ملت‌پرستی

۱- Nicene Creed، اعتقادات رسمی ارتدوکسها و کاتولیکها و بعضی فرقه‌های پروتستان، که به قول رایج، همان اعتقادات «نخستین شورای نیهی» (۳۲۵ م) است درباره مسائل ناشی از آریانیسم. آریانیسم بدعتی است که کشیشی به نام آریوس (حدود ۲۵۶-۳۳۶) در دین مسیح گذاشت. وی می‌گفت خدا قبل از خلقت کائنات فرزند خود عیسا را به وجود آورد، ولی عیسا نه‌با پدر برابر است و نه چون او ابدی است. قسطنطین امپراتور، برای جلوگیری از تشتت عالم مسیحیت نخستین شورای نیهی را مأمور رسیدگی به این امر کرد و در این شورا آریانیسم محکوم شد. در اعتقادات نیهی، که از معروف‌ترین اعتقادات هسای مسیحی است، چنین آمده است: «ما ایمان داریم به‌خداى واحد، پدر قادر مطلق، خالق همه چیزهای مرئی و نامرئی، و به‌خداوند واحد، عیسی مسیح، پسر خدا، مولود از پدر، یگانه مولود که از ذات پدر است...»
(نقل به اختصار از دایرةالمعارف مصاحب)

است، وجوه اصلی مسیحیت غربی را تشکیل می‌دهد. دین عیسا، دین عشق و محبت و رواداری و درون‌بینی بود. او سازمانی بنا نکرد بل تنها فرمان به نیایش خصوصی داد. میان یهودی و غیر یهودی، رومی و یونانی، تفاوتی نشناخت. مدعی تعلیم دین تازه‌ای نشد بلکه فقط زندگی روحانی را عمیقتر کرد. هیچ نظریه‌ی قالب‌گیری شده‌ای عرضه نداشت و تفکر را فدای ایمان نکرد. در کنیسه‌های یهودیان به آموختن و آموزاندن پرداخت. آداب ایشان را تا جایی که موجب کوری انسان به نور درونی نشود، محترم می‌شمرد و برای اظهار عبودیت اهمیتی قایل نبود. میان حقایق ساده‌ای که عیسای آموزاند با کلیسای مبارزی که سلسله‌مراتب سازمانی و آزمونهایی برای پذیرش عضو دارد، هیچ وجه اشتراک و ربطی وجود ندارد. ولی وقتی مسیحیت به روم رفت و به سنت‌های قیصران دست یافت، دگرگونی آن چاره‌ناپذیر بود. وقتی اهل جدل یونان و حقوق‌دانان رومی جای مقدسات و انبیای یهود را گرفتند، الاهیات مسیحی صورت منطقی یافت و بر قانون متکی شد. روح مسیحیت یهودی بود، اما نصوص یا اصول جزمی یونانی بود و سیاست و سازمان، رومی.^۱ عیسا

۱- دکتر هچ Hatch می‌گوید: «این موضوع خود را به سه صورت اصلی نشان می‌دهد: نخستین آنها تمایل به تعریف است. مسیحیان اولیه به این قانع بودند که به خدا ایمان داشته باشند و او را بپرستند، بی آنکه بکوشند مفهوم خدا را که در بن ایمان و پرستشان قرار داشت، بدقت تعریف کنند. تصور آنان از خدا این بود که یکتا، بخشنده و متعال است. ولی حصار از کلمات پیرامون تصور خود از او نمی‌کشیدند، و همچنین کمتر از آن می‌کوشیدند تا تعقل ثابت کنند که تصورشان از او حقیقت دارد.

دومین وجه بروز عادت فکری فلسفی تمایل به اندیشیدن بود، یعنی برداشت از تعاریف و تمیز برداشتها در سیستمها و آزمودن تصدیقها با سازگاری یا نه

بازندگی و آموزه‌های خویش امکان دست یافتن به زندگی والاتری از زندگی عادی را نشان می‌دهد و توصیه می‌کند. مسیح از کلاف سر- در گم‌الاهیات و آداب و مناسک سخن نمی‌گوید، بلکه عشق به خدا یا بینش ماهیت حقیقت، و عشق به انسان یا اتحاد با غایت عالم را همچون حقایق اصلی دین اعلام می‌کند. وقتی این نهال به غرب برده شد، اصول جزمی و اعتقادنامه‌ها جای دیدار و نبوت را گرفت، و موشکافی‌های پیچیده‌ی مدرسیان جانشین عشق ساده به خدا شد. مسئله‌ی کلیسا این نیست که اندیشه‌هایی که عرضه می‌کند از نظر روحانی ارزش دارند یا نه، بلکه جستجوی راهها و وسایلی است که با آن بتوان جامعه را همبسته نگاه داشت. اندیشه‌ها و نهادهای رومی اینگونه بر سازمان کلیسا اثر گذاشت.

خلول و تثلیث

عیسا نه فضیلت را در دانایی می‌داند نه نادانی را علت بی-

→ ناسازگاری آنها با آن سیستم. مسیحیان آغازین کمتر تصویری از سیستم داشتند. ناهمسازی يك گفته‌ی بظاهر درست با گفته‌ی دیگر، ذهن آنان را پریشان نمی‌کرد. اعتقادات آنان حاوی تنوع جهان و تنوع اندیشه‌های انسان درباره‌ی جهان بود. و سومین وجه آنکه، توسل به عقاید اثبات شده کارش به جایی کشید که نخست با ایمان به خدا و کوشش برای زندگی زاهدانه سازگار درآمد و سرانجام بر آن برتری یافت.»

Hatch, *The Influence of the Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (1890), PP. 135-7.

رجوع کنید به هارناک: «اصل جزمی چه از حیث مفهوم و چه از حیث بسط، بذرفکر یونانی است در خاک انجیل.»

Harnack, *History of Dogma*, Vol. 1. P. 17 (1896).

فضیلتی. دین ساده‌ی او به روستاییان عامی روی می‌کرد. سلسوس^۱ مقررات ورود به جامعه‌ی مسیحی را به طعنه چنین اعلام می‌کرد: «هیچ مرد با فرهنگ را راه ندهید، هیچ اهل حکمتی، هیچ زیرکی را، زیرا چنین چیزها در نظر ما شر است، اما هر آنکس را که نادان است و بی-هوش، هر آنکس را که بی فرهنگ است، هر آنکس را که ساده است، راه دهید و مقدمش را گرامی دارید.» ترتولیان^۲ می‌پرسید: «چه همانندی است میان یک فیلسوف و یک مسیحی، میان یک مرید یونان و یک مرید آسمان؟»^۳ و با اینهمه این دین ساده، که چنین مخالف خلق و خوی یونانی به نظر می‌آید، وقتی به دست یونانیان افتاد به یک دستگاه یزدان شناسی (تئولوژیک) تبدیل شد. توجه یونانیان و رومیان به خدا برای تشریح نظری عالم بود. رابطه‌ی متناهی و نامتناهی مسئله‌ی اصلی فلسفه‌ی یونانی بود، و راه حلی که افلاطون و ارسطو ارائه می‌کردند نه روشن بود نه قانع‌کننده. نظریه‌ی حلول راه حل این معما را عرضه می‌کرد. مطابق این نظریه، خدا دیگر از عالم بشری با فاصله‌ای بی-معنا جدانیست، بلکه، در واقع، در بشریت داخل شده است.^۴ و بدین ترتیب، این نظریه امکان وحدت نهایی نوع انسان را با خدا فراهم می‌کند.

۱- گویا اشاره است به اولوس کورنلیوس سلسوس Aulus Cornelius Celsus دانشنامه نویس لاتینی قرن اول مسیحی که اثر عمده‌ی او کتابی است هشت جلدی در طب. (مترجم)
 ۲- ترتولیان Tertullian (حوالی ۱۵۰-۲۳۰ مسیحی) الهیات نویس رومی، زاده‌ی کارتاژ (مترجم).

3- Hatch, *The Influence of the Greek Ideas and Usages upon Christian Church* (1890) PP. 124 and 134.

۴- اشاره به نظریه‌ی مسیحی است در باب درآمدن خدا به صورت انسان در مسیح که به همین مناسبت او را «پسر خدا» می‌نامند. (مترجم)

در مسیح اتحاد خدا و انسان رami یابیم. روح بی مکان در جهان محسوس حلول کرده است. «اعتقادنامه‌ی نیقیه» پاسخی است به مسئله‌ی مابعد-الطبیعه‌ی یونانی نه مسئله‌ی دین یهود، و از زمان تدوین آن تاکنون محل جترو بحث‌های نظری بسیار بوده است.

همچنین متوجه می‌شویم که تحولی تدریجی از وحدانیتی خشك به الوهیتی تثلیثی در میان است. یونانیها نه فقط «ژئوس پدر» بلکه جامعه‌ای کامل از خدایان و الاهگان را می‌پرستیدند. در اعتقادات یونانی-لاتینی، ژئوس عنوان ژوپتر گرفت و بالای همه‌ی خدایان و الاهگانی که در خداوندی او شريك بودند قرار داده شد. وقتی ایزدان پرستی رومی و یگانه پرستی یهودی درهم آمیخته شد، خدای کاتوليك، خدایی که خود جامعه‌ی است، پدید آمد. امپراتوران روم، که سخت مشتاق از میان برداشتن جدایی شهروندی و عضویت در کلیسا بودند، خدایان محلی را به قدیسان مسیحی بدل کردند. امپراتوران روم نتوانستند با تعقیب و آزار مسیحیت را از میان بردارند، اما ساعت پیروزی مسیحیت بر روم، ساعت شکست انجیل عیسا بود. مسیحیت در حصار تمدنی که در آن رشد کرده بود فرو ماند. کلیسا خزان‌های حکمت مقدس شد یا نوعی مخزن اسرار الهی نه سرچشمه‌ی آن.

مسیحیت دینی ترکیبی است. آمیزه‌ای است از باورهای گوناگون پیشین؛ یهودی‌ها، یونانی‌ها، و رومی‌ها، و همچنین نژادهای مختلف حوزه‌ی مدیترانه در این ترکیب سهم دارند؛ و در نتیجه، به رغم شوقی که به سیستم دارد، بی سیستم است. مثلاً، تصور آن از خدا میان يك پدر مهربان، يك قاضی جدی، يك مأمور آگاهی، يك مدیر مدرسه‌ی سختگیر، و سر کرده‌ی کشیشان، نوسان می‌کند.

پذیرندگی مسیحیت آغازین و ناپذیرندگی مسیحیت بعدی

وقتی ایمان با اعتقادهای جزمی در آمیخته شود، ناچار انحصار جویی و تعصب در کار می آید. مسیحیت در شکل اولیه اش کاملاً پذیرای اندیشه‌ی غربی و معتقداتی بود که با آنها برخورد می کرد. چهارمین انجیل^۱ نظریه‌ی کلمه (Logos) را اقتباس کرد و چنان وضعی به خود گرفت که گویی پرستندگان مسیح خیال برپاداشتن خدایی تازه در سر ندارند. چهارمین انجیل گزاره^۲ از این واقعیت که نظریه‌ی «لوگوس» در اصل یونانی است و بوی کفر می دهد نگران نبود؛ شرایع خشک دین یهود دست و پای او را نمی بست. ژوستن مارتیر Justin Martyr^۳ می توانست بگوید: آموزه‌های افلاطون با آموزه‌های مسیح بیگانه نیست، اگر چه این دو از همه جهت باهم همانند نیستند، زیرا تخم افشاندن کلام به همه‌ی نویسندگان امکان می داد که دیدی مبهم از حقایق داشته باشند^۴. با اینهمه، مسیحیت در قرن چهارم تعصب پیشه کرد. آزادی بزرگی که بطلمیوس یکم در اسکندریه پی افکنده بود و جا نشینانش با گشاده‌دستی بذل می کردند، سرانجام به فرمان ثئودوسیوس بزرگ، امپراتور مسیحی، در سال ۳۸۹ میلادی ریشه کن شد، چرا که

۱- انجیل یوحنا. (مترجم)

2- evangelist

۳- (حدود ۱۰۰-۱۶۵ م.) زاده‌ی فلسطین. در سن سی سالگی به مسیحیت گروید و سرانجام با پیروان خود در رم به شهادت رسید. دو کتاب در دفاع از مسیحیت از او به زبان یونانی بجای مانده. (مترجم)

4- Apology. II. 13.

آن را گرمخانه‌ی پرورش کفر می‌دانستند^۱. چند قرن بعد وقتی مسیحیت با اسلام رویارو شد، طرز برخورد روادارانه‌ی اولیه‌ی خود را در پیش نگرفت بلکه سرسختانه و متعصبانه با آن جنگید. اگر هم بر آن باشیم که اسلام سازمان مجاهدی است که پیروان خود را برادرانه به جهاد می‌انگیزد و به وسیله‌ی قرآن و مراجع تفسیر انضباطی سخت بر آنها تحمیل می‌کند، باز نمی‌توانیم انکار کنیم که مفهوم برادری در اسلام از مرزهای نژاد و ملیت برمی‌گذرد، و این خصوصیتی است که بسیاری از دین‌های دیگر ندارند. امروز نیز وقتی مسیحیت با دین هندو^۲ روبرو می‌شود، وضعی به خود می‌گیرد که از نرمش ناپذیری حکایت می‌کند. این دین آموزندگی و رواداری را، که از خصوصیات روزگار اولیه‌ی آن بود، از دست داده است.

مسیحیت دیگر دین رشد و آزادی نیست، دین «به خط کردن» است. اما باید گفت که کلیسا حامل تجلی است، و تنها تجلی است که مرجعیت دارد، نه کلیسا؛ عنصر نبوت مرجعیت دارد نه قوالب آن. کلیسا اصول جزمی را بر اساس طرز فکر کنونی وضع می‌کند، اما نمی‌تواند مدعی آن باشد که هیچ اصل جزمی یا قالبی ختم فکر است. فکری که در گذشته کرده‌اند بهیچوجه نمی‌تواند لزوم اندیشیدن را برای مردم کنونی نفی کند. تضاد میان دین آزاد و ساده‌ی عیسا، و دستگاه فکری جزمی کلیسا در فصل مربوط به «مفتش بزرگ» در برادان کادامازوف، اثر داستایوسکی، روشن شده است. «مفتش بزرگ» برای مسیح شرح

۱- گرچه مقداری از آن به دست ارتش یولیوس قیصر در طول محاصره‌ی اسکندریه از میان برده شده بود.

۲- «کهنتر از [دین] یونانیان، پاینده‌تر، بسی روحانی‌تر.»

Hoyland: *The Cross moves East* (1931), P. 63.

می‌دهد که کلیسا کار او را باطل کرده، کار او را درست کرده و بنای آن را بر مرجعیت خود نهاده است. روان مردم در حقیقت مانند گوسفند است و نمی‌تواند هدیه‌ی هولناک آزادی را که مسیح آورده تحمل کند. کلیسا لطف کرده که مردم را از دانش و تحقیق آزادانه باز داشته و از اعضای خود، بردگان فکری ساخته است. ایمان، بهشت است و رفض دوزخ. نگاه کنید به قوانین جزای تئودوسیوس، که با مجازات‌های سنگین پیروی از هر دینی جز مسیحیت را منع می‌کند، نگاه کنید به بستن مدارس فلسفه در آتن به دست یوستینیانوس، به صلیب‌آلبیگایی^۱، به تفتیش‌های دومینیکی، به «قوانین برتری و همسانی»^۲، در انگلستان عهد الیزابت، به جنگ‌های دینی قرن هفدهم، و به ستمهایی که بر نو تعمیدیان^۳ رفت. پاپ پیوس نهم اعلام کرد: «بیاید هر چه استوارتر بر این عقیده باشیم که بر طبق نظریه‌ی کاتولیک، تنها یک خدا وجود دارد، یک دین، یک تعمید، و با از این فراتر گذاشتن (مثلاً تحقیقی درباره‌ی سر نوشت جانها) گناه است.» حتا فیلسوفانی که خود را سرسپردگان حقیقت می‌دانند نمی‌توانند خود را از استبداد دین‌های عقلی آزاد کنند. آنان به زبان اقرار می‌کنند که مسیحیت یگانه‌دین نیست، اما باور دارند که مسیحیت بیان مطلق حقیقت مطلق است. در این دین، جاودانه در گذرا ادغام شده است. چنانکه هگل می‌گوید: «دین مسیحی دین کاملی است. دینی که

۱- Albigensian، فرقه‌ای دینی که در جنوب فرانسه. در حدود ۱۰۲۰-۱۲۵۰ رونق گرفت و سرانجام به جرم رفض سرکوب شد. (مترجم)

2- Acts of Supremacy and Uniformity.

۱- Anabaptists، فرقه‌ای از مسیحیان که منکر ارزش تعمید در کودکی بودند و اشخاص بالغ را تعمید می‌دادند. این فرقه حوالی ۱۵۲۲ در سوئیس تأسیس شد. (مترجم)

وجود روح را به صورت واقعی یا برای خود نمایان می‌کند. دینی که در آن، دین خود در رابطه‌ی عینی با خویش درآمده است.^۱ ولی اگر به آموزه‌های مسیح برآستی ایمان داشته باشیم، من دانیم که حقیقتِ مطلق از همه‌ی اشکال و اعتقادنامه‌ها، از همه‌ی مظاهر تاریخی و نهادی برمی‌گذرد.

تعصب ملی

مسیح از همه می‌خواهد که دین را نور و قانون زندگی خود سازند. او یک آرمان اخلاقی را جانشین وظایف تشریفاتی کرده است. «دلی شکسته و توبه‌گر» ارزشمندتر از آنست که انسان ظواهر را رعایت کند. رعایت ظواهر بدون داشتن احساسی زنده از خدا، بیهوده و سترون است. مسیح فریسیان را که می‌خواستند خیلی مفت و مجانی با آسمان صلح کنند سرزنش می‌کرد. ندای خدا بر دعاوی پدران و مادران، زنان و فرزندان، مقدم است. اما ما نمی‌خواهیم دین را نیروی سازنده‌ی زندگی خود کنیم. ما با «میانه‌روی» یونانی با آن طرف می‌شویم. قدیسان اغلب موجوداتی کناره جویند که از جهان گذرا می‌گریزند تا حقیقت خدا را جست‌وجو کنند. آنان به عبادت و پارسایی زندگی می‌کنند، انزوا و خلوت‌نشینی اساس زندگیشان است. حتا در غرب کسانی که سخت زیر نفوذ روح مسیح باشند، آهوان را خوراک می‌دهند و با ستارگان سخن می‌گویند، و اگر مرد عمل باشند بیماران را درمان می‌کنند و کلام خدا را موعظه می‌کنند. اینان مشتاق

1- *Philosophy of Religion*, E. T. (1895). Vol. II. P. 330.

ستایش عامه یا تأیید اجتماع نیستند.

نتیجه‌ی عمل با اصول عیسا، پدید آمدن جامعه‌ی بی از تمام بشریت است، جامعه‌ی بی که در آن باری از دوش یکدیگر برداریم و در غم و شادی هم شریک باشیم. چنین جامعه‌ی فارغ از همچشمی‌های ملی و رقابتهای صنعتی است، زیرا به اشیاء، که سود بردن یکی از آنها مایه‌ی زیان دیدن دیگری است، کمتر اعتبار می‌دهد. ولی متأسفانه ما نمی‌خواهیم چنین اخلاقیاتی در پیش گیریم.

مسیح هشدار می‌دهد که اگر تمام جهان را به قیمت از دست دادن روانهای خود به دست آوریم، اگر به قیمت اعتقاداتمان با جهان از در سازش در آییم، سودی نکرده‌ایم. آنچه مهم است راستی درونی و صداقت روحی است. اما امروزه مرد دین کسی است که بیشتر خدمتگزار ملت است تا کسی که به خدا نزدیک است. ژاندارك آشکارا گفت، هر که به فرانسه حمله برد به خدا حمله برده است و اعلام می‌کرد که فرانسه همیشه بر حق است، فرانسه همیشه با خداست، و مخالفت با فرانسه مخالفت با حق و خداست. مسیحیت با دین ملت پرستی درهم آمیخته است که هر دولتی را به صورت غایتی فی نفسه درمی‌آورد، غایتی که ناگزیر حقیقت و اخلاق، عدالت و تمدن، تحت الشعاع آنند. کلیسا به دولت پیوسته است. در جنگ گذشته صالح جویان، بجز کویکرها Quakers، خارج از کلیساهای رسمی بودند. عیسا مخالف آن بود که انجیل را دستاویز ملت پرستی یهود کنند. اما کلیسای انگلیس همانقدر با امپریالیسم انگلیس مربوط است که «کلیسای یونانی» در روسیه با تزاریسم مربوط بود. کلیساهای ملی مسیحی طغیانی آشکار بر ضد انجیل مسیح اند. آموزه‌های مسیح، آنچنانکه غرب مدعی ایمان به آنست، در

مردم جذب نشده است، اگر یکی از پیروان، انجیل را بجد بگیرد و بخواهد به آن عمل کند، رجال کلیسا به وحشت می افتند، اگر چه این رجال بسیار دوست دارند از عیسا به صورت نماد (سمبول) روی شیشه های منقش کلیساهای نیمه تاریک استفاده کنند.

امرسون Emerson عقیده داشت که هر رواقی براستی رواقی بود، اما در عالم مسیحیت مشکل بتوان مسیحی واقعی یافت و نیچه خاطر نشان می کرد که تنها يك مسیحی در جهان بود، که بر صلیب جان داد.

دین 9 یزدانشناسی

در حالی که دین از شرق به غرب جریان یافته، جریان یزدانشناسی (تئولوژی) برعکس بوده است. دین عقلی غرب با عشقی که به قانون، نظم و تعریف می ورزد، محاسن برجسته و همچنین کم و کاستیهای خود را دارد، همچنان که دین شهودی شرق. آن يك مردم را به قلمرو همگانی زیر کی، دانش، و انضباط می کشاند، و این يك به اختیار، اصالت و شجاعت. برخورد این دو امروز می تواند راه را برای يك اتحاد روحانی استوار هموار کند، به این شرط که تفاهم جای نقادی و قضاوت جانبدارانه را بگیرد. در شرق توجه بیش از حد به زندگی روحانی به بی اعتنائی به شرایط مادی انجامیده است که مقاصد روحانی تنها در آن تحقق پذیرند. روحانیت شرقی در صورتهای مرده و سترونی که فساد آوراست، خشك شده. علمای محافظه کار ما با ذهنیت طلاب با قضیه روبرو می شوند، یعنی با کلمات و متون سروکار دارند نه با واقعیات

و حقایق. تندروان ما که ذهن‌هایشان از ابتکار تهی است و با تجربه‌ی زنده در تماس نیستند، از غرب تقلید می‌کنند. تفوق دین غربی اینست که فرد رستگاری خود را در خدمت به خلق می‌جوید. برای تماس نزدیک‌تر با خدا خلوت‌گزینی کافی نیست. دین فقط از زندگی بر نمی‌گذرد بلکه زندگی‌ساز نیز هست. عبادت حقیقی خدمت به بشریت رنج‌دیده است. دین در ذات خود تصدیق این نظریه‌ی عالی است که هر روان بشری ارزشی بی‌همانند دارد. وجدی که از آگاهی به برابری همه‌ی روان‌ها دست می‌دهد، همه‌ی موانع میان انسان و انسان را از میان برمی‌دارد. دین حقیقی باینشی که از یگانگی نوع انسان دارد در جهت پدید آوردن اجتماع روحانی کار می‌کند. چنین دینی نمی‌تواند در قلمرو ملتها و قاره‌ها بایستد، بلکه باید همه‌ی نوع بشر را در بر گیرد. لازمی چنین عشقی به انسان درك اعتقادات ملتهای دیگر است، و این جنبه‌ای است که دینهای شرقی را بر دین غربی برتری می‌دهد. آدمیان همه دوست دارند که اندیشه‌ها و سنجه‌های خود را بر افراد دیگر تحمیل کنند. ما همه نهانی به این قالب ذهنی عشق می‌ورزیم. اما چیزی بدتر از خوار شمردن عقیده‌ای صمیمانه نیست، بویژه وقتی که آن عقیده با آمال روحی بشریت سازگار باشد. امروز ما دیگر آنقدر برده‌ی کلمات نیستیم که بوده‌ایم و می‌توانیم در پشت پرچمها زندگی را ببینیم. زودتر از آنچه بسیاری از ما انتظار داریم، روزگاری خواهد رسید که کلیساها، معابد، و مسجدها درهای خود را به روی همه‌ی مردم نیکدل بگشایند، روزگاری که ایمان به خدا و عشق به انسان تنها شرط عضویت و عبادت باشد، روزگاری که همه‌ی بشریت يك روح داشته باشند، اگر چه نامشان یکی نباشد. والتر پتر Walter Peter در کتاب «دناسی، حکایت

می‌کند که وقتی بار خاك مقدسی را از اورشلیم آورده بودند با خاك کامپو سانتو Campo Santo در پیزا Pisa در آمیختند گلی تازه از آن روید که شباهتی به گل‌هایی که تا آن زمان دیده بودند نداشت، گلی با رنگ‌های نایاب با ترکیب غنی گلبرگ‌ها. آیا در روزگار آن آینده، از آمیزش دین‌های شرق و غرب چنین گلی سرشار از زیبایی و غنای گلبرگ‌ها خواهد روید؟

این مقاله متن یکی از سخنرانی‌های رادا کریشنان است که در ۱۹۳۰ در لندن ایراد شده و در مجموعه‌ی زیر به چاپ رسیده است:

Radha Krishnan, *East and West in Religion*, George Allen & Unwin Ltd., London, Fourth Impression, 1958.

مارتین هیدگر

زاد روز هشتاد سالگی مارتین هیدگر-Heidegger پنجاهمین سالگرد زندگی اجتماعی او نیز بود. وی زندگی اجتماعی خود را در مقام معلم شروع کرد نه نویسنده - اگرچه در همان زمان کتابی درباره‌ی دانش اسکاتوس منتشر کرده بود. در ظرف سه چهار سالی که از انتشار این نخستین اثر، که محکم و جالب ولی در عین حال مطالعه‌ی کمابیش متعارف بود، گذشت، اثر چنان از مؤلفش فاصله گرفت که شاگردانش کمتر چیزی در باره‌ی آن می‌دانستند. سر آغاز هیدگر را نیز نباید در تاریخ تولد او (۲۶ سپتامبر ۱۸۸۹ در مسکیرش Messkirch) و نه در انتشار اولین کتابش دانست، بلکه در نخستین دوره‌ی خطابه‌ها و سمینارهایی که در مقام دبیر دانشگاه و استادیار هوسرل، در دانشگاه فرایبورگ، در ۱۹۱۹ آغاز کرد.

شهرت هیدگر هشت سال قبل از انتشار وجود و زمان (۱۹۲۷) آغاز می‌شود. در واقع، این سؤال می‌تواند مطرح باشد که آیا موفقیت

غیر عادی این کتاب (نه فقط از لحاظ انعکاسی که فوراً در داخل و خارج جهان‌دانشگاهی یافت بلکه همچنین تأثیر فوق‌العاده پایدار آن که کمتر کتابی در این قرن با آن همسنگ است) اگر به سابقه شهرت این معلم در میان دانشجویان متکی نمی‌بود به همین صورت می‌بود؟ زیرا از لحاظ آنان، موفقیّت کتاب فقط چیزی را تأیید می‌کرد که آنان از سالها پیش می‌دانستند. در این شهرت زودرس چیزی شگفت وجود داشت، شاید شگفت‌تر از شهرت کافکا در اوایل دهه‌ی دوم قرن یا شهرت براک و پیکاسو در دهه‌ی قبل از آن، زیرا آنان نیز نزد عامه ناشناخته بودند و با اینهمه نفوذی فوق‌العاده داشتند. اما شهرت هیدگر هیچ پایه‌ی ملموس نداشت، مگر یادداشت‌هایی که سر‌درسه‌های او برداشته می‌شد و در میان دانشجویان همه‌جا دست به‌دست می‌گشت. این درسه‌ها با کتاب‌هایی سروکار داشت که همه آشنا بودند، و شامل هیچ نظریه‌ای نبود که بتوان آموخت، تکثیر کرد، و تحویل داد. چیزی چندان بیش از یک نام در میان نبود، اما این نام چون آوازه‌ی شاهی پنهان در سراسر آلمان سفر می‌کرد.

و این چیزی کاملاً متفاوت با «حلقه‌ای» متمرکز در پیرامون یک «استاد» و تحت هدایت او بود (مثلاً، حلقه‌ی استفان گئورگه) که در عین حال که همه آن را می‌شناختند باهاله‌ای از اسرار از عامه جدا بود و تنها اعضای حلقه، اهل راز به‌شمار می‌آمدند، اما در این مورد نه اسراری در کار بود نه عضویتی: کسانی که آوازه به گوش‌شان می‌رسید با هم آشنا بودند، زیرا همه دانشجوی بودند، و گاهگاه با هم دوست بودند. بعد اینجا و آنجا گروه‌هایی تشکیل شد، اما هرگز به‌صورت حلقه درنیامد و پیروی از آن چون پیروی از فرقه‌ای باطنی نبود.

این آوازه در میان چه کسانی پراکنده می‌شد و چه می‌گفت؟ در دانشگاه‌های آلمان در آن زمان، پس از جنگ جهانی اول، طغیانی در کار نبود، اما يك نارضایتی همه‌گیر از کار آموزاندن و آموختن در دانشکده‌هایی که فقط مدارس حرفه‌ای بشمار نمی‌آمدند، وجود داشت و ناآرامی در میان دانشجویانی که فقط برای کسب معاش آماده نمی‌شدند، گسترش می‌یافت. فلسفه راه نان در آوردن نبود، و درست به همین دلیل تشنگان مصممی به دنبال آن می‌رفتند که راضی گردنشان از همه دشوارتر بود. آنچه به آنها عرضه می‌شد بهیچ‌وجه حکمت زندگی و جهان نبود، و به کسی که می‌خواست همه‌ی معماها را حل کند مجموعه‌ی فنی از جهان‌بینی‌ها و هواداران‌شان عرضه می‌کردند؛ و برای انتخاب میان آنها لزومی نداشت کسی فلسفه بخواند.

دانشگاه عموماً به آنها یکی از مکتب‌ها را عرضه می‌کرد - کانتیان نو، هگل‌یان نو، افلاطونیان نو، و غیره - یا رشته‌های قدیمی دانشگاهی را، مانند شناخت‌شناسی، زیباشناسی، اخلاق، منطق، و غیره. پیش از ظهور هیدگر هم چند طغیان علیه این مشغله‌ی راحت و ناگزیر کاملاً جامد پیدا شده بود. پیش از او هوسرل بود که فریاد کرد «به سوی خود چیزها» و مقصودش این بود: «دوراز تئوریها، دوراز کتابها» به سوی استقرار فلسفه در مقام يك علم دقیق که بتواند در کنار رشته‌های دانشگاهی جای شایسته‌ی خود را داشته باشد.

اما این هنوز فریادی نارسا و ناکافی بود، اما چیزی بود که نخست ماکس شلر Scheler و چندی بعد هیدگر بردان متوسل می‌توانستند شد. بعلاوه، کارل یاسپرس هم در هیدلبرگ بود، مردی که از سنتی جز سنت فلسفی آمده بود و آگاهانه طاغی بود. یاسپرس،

چنانکه همه می‌دانند، مدت‌ها باهیدگر روابط دوستانه داشت، بخصوص به این دلیل که عنصرطاغی در کار هیدگر در نظر او اصالت داشت و در میان حرفه‌ای‌هایی که در دانشگاه دلباده‌ی فلسفه می‌زدند، يك حرف اساساً فلسفی بود.

وجه اشتراك این چند نفر این بود که، به قول هیدگر، «میان آنچه موضوع دانشوری بود و آنچه مایه‌ی تفکر» فرق می‌توانستند گذاشت و اینان کاملاً به آنچه موضوع دانشوری بود بی‌اعتنا بودند. در آن زمان آوازه‌ی تدریس هیدگر به کسانی رسید که کم و بیش آشکارا می‌دانستند که سنت شکسته شده، و به قول برشت، «روزگاران تاریکی» سرآمده، و بنابراین، و رفتن با موضوعهای فلسفه را بازی بیهوده‌ای می‌دانستند چرا که سروکارشان با «مایه‌ی تفکر» بود. آوازه‌ای که آنها را به فرایبورگ به محضر دبیری که آنجا درس می‌داد و چندی بعد به محضر استاد جوان ماربورگ می‌کشاند، این بود که کسی را می‌یافتند که براستی به همان چیزی رسیده بود که هوسرل اعلام کرده بود، کسی که می‌دانست اینگونه چیزها مواد دانشگاهی نیستند بلکه به‌علاق متفکر مربوطند - علقی که منحصر به دیروز و امروز نیستند بلکه از عهد عتیق چنین بوده‌اند - و کسی که درست به این دلیل که می‌دانست رشته‌ی سنت بریده شده است، در پی کشف گذشته از نو بود.

مثلاً، این موضوع از نظر فنی اهمیت بسیار داشت که در کلاسهای هیدگر دلباده‌ی افلاطون حرف زده نمی‌شد و نظریه‌ی «ایده»‌های او تشریح نمی‌شد، بلکه يك نیم‌سال تمام یکی از «گفت‌وگو»ها (دیالوگ‌ها)ی افلاطون دنبال می‌شد و قدم به قدم مورد پرسش قرار می‌گرفت، تا اینکه

نظریه‌ای که در طول زمان جا افتاده و محترم شمرده شده بود ناپدید می‌شد و برای دسته‌ای از مسائلی که ربط فوری و فوقی داشتند جا باز می‌شد. امروزه این روش کاملاً آشنا به نظر می‌رسد، زیرا بسیاری آن را دنبال می‌کنند، اما پیش از هیدگر هیچکس این کار را نکرده بود.

آوازه‌ی هیدگر این نکته را کاملاً به سادگی به کرسی نشاند که تفکر دوباره زندگی یافته است؛ و گنجینه‌های فرهنگی گذشته، که مرده تصور می‌شدند، به سخن درآورده شده‌اند، و در این جریان آشکار شد که چیزهایی گفته می‌شود کاملاً متفاوت با حرف‌های آشنا، کهنه و پیش‌پا افتاده‌ای که پیش از آن تصور می‌شد. اکنون معلمی وجود داشت که از او می‌شد تفکر آموخت.

پادشاه پنهان در اقلیم تفکر سلطنت می‌کرد، و این اقلیم اگرچه کاملاً به این جهان تعلق دارد، چنان از نظرها پنهان است که نمی‌توان از بود و نبود آن مطمئن بود، و با اینهمه ساکنان آن باید بیش از آن باشند که غالباً تصور می‌شود. و الا این نفوذ بی‌سابقه، و اغلب زیرزمینی تفکر هیدگر و بازخوانی پرنادیشه‌ی او از آثار گذشتگان، که عموماً به نام فلسفه شناخته می‌شود، فرا می‌گذرد.

آنچه در شکل دادن به قالب روحی این قرن چنین سهم عمده داشته تفکر هیدگر است، نه فلسفه‌ای او، که می‌توان در بود و نبود آن بحق تردید کرد (چنانکه ژان بوفره کرده است). این تفکر يك خصوصیت کاوندگی دارد که خاص آنست و اگر بخواهیم به آن صورت‌زبانی بدهیم، در فعل متعدی «اندیشیدن» جای می‌گیرد. هیدگر هرگز در باره‌ی چیزی نمی‌اندیشد، او به چیزی می‌اندیشد. در این فعالیت

سراسر بی قصد و غرض، او به اعماق راه می برد، اما نه برای اکتشاف تازه، تا چه رسد به اینکه بخواهد اساسی مطمئن و نهایی را پی ریزی کند که بتوان گفت پیش از آن با چنین روشی کشف نشده بوده است. بلکه، او همچنان راه گشایی می کند و «نشانه های راه» را قرار می دهد (مجموعه ای از نوشته های او، از سال ۱۹۲۹ تا ۱۹۶۲، با نام Wegmarken - نشانه های راه - چاپ شده است).

این تفکر ممکن است وظایفی برای خود قایل شود؛ ممکن است «مسائلی» را طرح کند و همیشه چیزی خاص دارد که با آن مشغول است، یا بهتر بگوییم، بویژه توسط آن به جنبش درمی آید. امانی توان گفت که غایتی دارد. بی پایان در فعالیت است و راهگشایی او نیز رهنمودی به ساحت تازه ای از تفکر است، به جای آنکه رسیدن به غایتی از پیش نگریسته و هدایت به سوی آن را در نظر داشته باشد.

راهها را می توان به یقین «راههای جنگلی» (Holzwege) نامید (این عنوان مجموعه ای از مقالات است متعلق به سالهای ۱۹۲۵-۱۹۴۶)، زیرا به هیچ جا بیرون از جنگل راهبر نمی شوند و «ناگهان [ما را] در برابر گام ناخورده ها رها می کنند.» این راهها با طبع او که جنگلها را دوست دارد و در آنها درخانه تر است، بسی بیشتر جور می آید تا خیابانهای مسائلی که کارشناسان فلسفه و تاریخ نویسان اندیشه در آنها مسابقه می دهند. استعاره ای «راههای جنگلی» اشاره به چیزی اساسی دارد. برخلاف آنچه ممکن است در ابتدا به نظر برسد، این راهها به بن بست نمی رسند، بلکه شخص چون تبرداری جنگلی راههایی را می نوردد که خود بریده است، و گشودن راه همانقدر به خط کار او بستگی دارد که به انداختن درختها.

هیدگر بر این پهنه‌ای که با تفکر خود کنده و پاک کرده، شبکه‌ای وسیع از راه‌های تفکر گسترده است؛ و نتیجه‌ی بی‌همانند فوری آن اینست که او بنای بلند متافیزیک را - که از دیرزمانی پیش هیچکس در آن کاملاً آسوده نبوده - فرو ریخته است، درست مسانند بناهای از پای بست ویرانی که نقب‌ها آن را فرو ریزند.

در مورد سهم هیدگر در فرو ریختن بنای متافیزیک، که به هر حال کاری عظیم بوده است و آنچه به او مدیونیم و تنها به او، می‌توان گفت که این انهدام به شیوه‌ای سزاوار سابقه‌ی آن انجام شده است: یعنی متافیزیک از آغاز تا پایان تفکر بود، و آنچه به دنبال آن آمد آن را به سادگی در خود فرو نبرد. هیدگر «پایان فلسفه» را اعلام کرد، اما این پایانی‌ست مایه‌ی سرفرازی فلسفه و افتخاری برای آن، و این پایان را کسی برای آن فراهم کرده است که از همه بیشتر به فلسفه و فراداش (ترادیسون) دلبسته بوده است. هیدگر عمری را صرف سمینارها و گفتارها درباره‌ی متون فلسفی کرد و تنها در سر پیری بود که سمیناری در باره‌ی متنی از خود داد.

آنان که به دنبال آوازه‌ی هیدگر می‌رفتند تا از او تفکر بیاموزند، آنچه تجربه می‌کردند این بود که تفکر همچون کوششی محض می‌تواند حالی باشد که آنقدر که دیگر تواناییها و استعدادها را نظم می‌بخشد و قوت می‌دهد، بر آنها فرمان نمی‌راند و آنها را سرکوب نمی‌کند. ما چندان به تضاد قدیمی عقل در برابر حال و روح در برابر زندگی عادت کرده‌ایم که وقتی حرف تفکر با حضور دل، که در آن تفکر و زندگی یکی می‌شوند، به گوشمان بخورد، پس می‌رویم. هیدگر روزی این یگانگی را در عبارتی بیان کرد. وی هنگامی که دوره‌ای در-

باره‌ی ارسطو درس می‌داد، بجای شرح حالهای مرسوم گفت: «ارسطو - زاده شد، کار کرد، و مرد.»

اینکه چیزی از مقوله‌ی تفکر قلبی هیدگر وجود دارد یا نه، چنانکه بعداً خواهیم دید، مشروط به امکان وجود فلسفه‌ی اوست. ولی بی‌وجود هیدگر، بخصوص در این قرن، مشکل می‌توانستیم سراغی از آن بگیریم. این تفکر قلبی، که از واقعیت ساده‌ی «در-جهان-بودن» برمی‌خیزد، هدفی غایی - از مقوله‌ی شناخت یا دانش - بیش از آن ندارد که زندگی دارد. پایان زندگی مرگ است، اما انسان برای آن زندگی نمی‌کند که بمیرد، بلکه از آنرو زندگی می‌کند که موجودی زنده است؛ و به خاطر هیچ مقصودی فکر نمی‌کند، بلکه از آنرو فکر می‌کند که «موجودی‌ست متفکر، یعنی اهل تذکر.»

یکی از نتایج آن اینست که تفکر به نحوی خاص نسبت به نتایج خود ویرانگر و انتقادی است. بی‌گمان، مکتبهای فلسفی قدیم تمایلی آزار دهنده به سیستم‌سازی نشان داده‌اند، و ما اغلب وقتی به خواهیم پرده از آنچه برآستی می‌اندیشیده‌اند، برداریم، در کار جدا کردن اجزاء ساختمانی که ساخته‌اند، دچار زحمت می‌شویم. این تمایل نه از خودِ تفکر، بلکه از نیازهای بکل متفاوت دیگری سرچشمه می‌گیرد که خود مشروعند. اگر کسی بخواهد تفکر را در زندگی خود، از نظر نتایج آن، بسنجد، باید آنرا با چادر پنلوپه Penelope قیاس کند - چیزی که روز بافته می‌شد و شب از هم می‌شکافت و فردا باز از نو می‌توانست آغاز شود. هریک از نوشته‌های هیدگر، جز بعضی ارجاعات به آنچه پیشتر چاپ کرده، چنانست که گویی از نو آغاز کرده و تنها هر زمان از زبانی که پیشتر ساخته است فرا می‌گذرد - زبانی که،

به هر حال، مفاهیمش فقط «نشانه‌های راهی» است که به مسیر تازه‌ای از تفکر هدایت می‌کند.

هیدگر تأکید می‌کند که «این پرسش اصلی که موضوع تفکر چیست، ناگزیر و همواره به تفکر تعلق دارد.» و این سخن را جایی می‌گوید که به نیچه رجوع می‌کند و از «بی‌امانی تفکر، که همواره از نو آغاز می‌کند»، سخن به میان می‌آورد. وقتی او می‌گوید تفکر «خصلت باز-گردنده دارد»، این بازگشت را با قرار دادن وجود زمان خود تحت انتقاد می‌کند، و یا تفسیر اولیه‌ی خود را از افلاطون «پرت» اعلام می‌کند یا از «واپس نگری» متفکر به آثار خود بطور کلی سخن می‌گوید، و این نه به معنای انکار آن آثار بلکه از نو اندیشیدن چیزی است که پیش از آن اندیشیده شده است.

بعلاوه، تفکر، چنانکه هگل در نامه‌ای که در ۱۸۰۷ نوشته، اشاره می‌کند، «چیزی تنها» ست، و این تنهایی نه به معنایی ست که افلاطون به نام «گفت و گوی خاموش با خودم» از آن نام می‌برد (رساله‌ی سوفسطایی) بلکه به این سبب است که در این گفت و گو چیزی «ناگفتنی» موج می‌زند که از راه زبان و کلام نمی‌توان آن را به سخن درآورد و، بنابراین، باز گفتنی نیست، نه به دیگران نه به خود متفکر. شاید همین «ناگفتنی» ست که افلاطون از آن در «نامه‌ی هفتم» سخن می‌گوید، و همین است که تفکر را چنین مشغله‌ای تنها می‌سازد و خاک باروری که از نو از آن سر برمی‌کشد و می‌روید.

نخستین کس، و تا آنجا که من می‌دانم، تنها کسی که تفکر را «شور» (Pathos) خوانده، افلاطون بوده است. وی در رساله‌ی Theatetus حیرت را سرآغاز فلسفه می‌داند. بی‌گمان مقصود

او آن شگفتی و خیرگی نیست که در برابر چیزی نا آشنا درما برانگیخته می شود، زیرا حیرتی که آغاز تفکر است - همانگونه که شگفتی و خیرگی می تواند مبدأ علم باشد - در برابر آنچه هر روزه و پیش پا افتاده، و یکسره آشناست دست می دهد. و به همین دلیل است که با هیچ دانشی فرو نمی نشیند. هید گر یکبار، درست به معنای افلاطونی کلمه، از «توان حیرت در برابر آنچه ساده است» سخن گفته است، اما او، برخلاف افلاطون، از «فرو رفتن در این حیرت و پذیرفتن آن همچون منزلگاه خود» سخن می گوید.

این نکته ی اضافی به نظر من برای شناخت مارتین هید گر نکته ای اساسی است. زیرا بسیاری (امیدواریم که اینطور باشد) با تفکر و خلوت مربوط به آن آشنایند، اما در آن منزل ندارند. هنگامی که حیرت در برابر آنچه ساده است آنان را فرامی گیرد و با تسلیم شدن به حیرت در راه تفکر می افتند، می دانند که از مکان معتاد خود که در مسیر مشغله های بشری جای دارد، جدا افتاده اند و اندکی بعد به آن بازمی گردند. بنابراین، منزلگاهی که هید گر به کنایه از آن سخن می گوید، بیرون از سکونتگاه های انسان جای دارد. در قیاس با مکان های دیگر در جهان، یعنی با سکونتگاه های امور بشری، سرای متفکر «جایگاه سکوت» است. در اصل، این خود حیرت است که سکوت را می آفریند و می پراکند. و این سکوت که حصار در برابر نفوذ هر صدا حتا صدای خود شخص، می کشد، به متفکر اجازه می دهد که در حیرت غرقه شود. با این سکوت آن دگر دینی خاص روی می دهد و هر چیزی، به معنایی که مراد هید گرس، در ساحت تفکر فرو می آید. تفکری که در انزوای خود از جهان جریان دارد، همیشه با چیزهای غایب سروکار دارد، با

موضوعها، حقایق، یا حادثاتی که از دسترس ادراک مستقیم دورند. اگر رو در روی کسی بایستید، بی گمان، او را با حضور جسمیش ادراک می کنید، اما درباره ی او تفکر نمی کنید. و اگر هنگامی که حضور دارد درباره ی او فکر کنید، پنهانی از مواجهه ی مستقیم طفره رفته اید. برای اینکه در تفکر به چیزی یا به انسانی نزدیک شوید، باید با آن چیز یا آن انسان فاصله داشته باشید. هید گر می گوید: «تفکر نزدیک شدن است به آنچه دور است.» هید گر کمتر به خود اشاره می کند و این اشاره اغلب به صورت منفی به «سرایی» است که آن را خانه ی خود حس می کند، یعنی منزلگاه تفکر، مثلاً، وقتی که می گوید: پرسشگریِ تفکر «بخشی از زندگی روزمره نیست... و هیچ نیاز فوری یا همه گیر را بر نمی آورد. این پرسشگری بیرون از رسم و قاعده است.» اما این رابطه ی دوری و نزدیکی و نسبت معکوس آن در تفکر در سراسر کار هید گر پراکنده است، حضور و غیبت، مستوری و نامستوری، دوری و نزدیکی - همبستگی و رابطه ای که میان آنهاست - در کار او ربطی به این سخن پیش پا افتاده ندارد که حضور را بدون غیبت، نزدیکی را بدون دوری، کشف را بدون مستوری نمی توان تجربه کرد.

از نظر گاه منزل تفکر، در جهان هر روزه ای که سرای متفکر را فرا گرفته است، در «قلمرو آشنای زندگی هر روزه»، وجود خود را پس می کشد یا پوشیده می ماند، وجود همان است که تفکر با آن سروکار دارد. از سوی دیگر، برای رفع این «پس کشیدگی» باید از جهان امور روزمره ی بشری خود را پس کشید، و این دوری زمانی از همه آشکارتر است که تفکر درست درباره ی این امور تامل می کند و آنها را در خاموشی خود و ارسی می کند. به همین مناسبت است که ارسطو،

با در نظر داشتن نمونه‌ی بارزی چون افلاطون، فیلسوفان را از رؤیای شاه-فیلسوفی که بر قلمرو امور روزمره‌ی بشری فرمان راند، بر حذر داشته است.

اکنون ما همه می‌دانیم که هیدگر نیز، مانند افلاطون، دچار این وسوسه شد که «منزلگاه» خود را تغییر دهد و بسا جهان امور روزمره‌ی بشری درگیر شود، اما فرق تجربه‌ی او با افلاطون این بود که جبار و قربانی‌های او نه در آنسوی دریاها بلکه در کشور خود او جای داشت. اما در نظر من، همچنانکه در نظر خود هیدگر، قضیه‌طور دیگری طرح می‌شود. او هنوز آنقدر جوان بود که از ضربه‌ی این تصادف درس بگیرد، و همین ضربه پس از ده ماه تب‌آلود، سی و هفت سال پیش از این، او را به منزلگاهش بازپس کشاند و او را به تفکر درباره‌ی آنچه تجربه کرده بود نشاندد.

آنچه از این تجربه برآمد کشف اراده همچون «اراده به اراده» و «اراده به قدرت» بود. در روزگاران نو، و بخصوص در این عصر درباره‌ی اراده بسیار نوشته‌اند، اما به رغم نوشته‌های کانت و نیچه، کمتر چیزی از ماهیت آن کشف شده است. به هر حال، هیچکس پیش از هیدگر ندید که اراده تا چه حد ضد تفکر و ویرانگر آنست.

آنچه در مورد متفکران اهمیت دارد، این نیست که سرانجام طوفانهای قرنشان آنان را به کجاها می‌راند. زیرا نسیمی که از تفکر هیدگر می‌وزد - مانند آنچه که از ورای هزاران سال از آثار افلاطون بر ما می‌وزد - از قرنی که او در آن زندگی می‌کند بر نمی‌خیزد، بلکه از دوردستان زمان می‌رسد، و آنچه پشت سر بجای می‌گذارد چیزی

کامل است، چیزی که مانند هر چیز کامل (به قول ریلکه) به همانجایی
بازمی گردد که از آن فراز آمده است.

هانا آرنت، از جمله شاگردان برجسته و نیز از دوستان مارتین هیدگر و
خود از متفکران صاحب اثر این قرن است. و این مقالهی کوتاه ولی دقیق و متفکرانه
او از بهترین نوشته های شاگردان هیدگر درباره ی اوست.

