

آسیادر برابر غرب



داریوش شایگان

۱-۷۸۱۲۲-۷



بها: ۹۰۰۰ ریال

شابک ۹۶۲-۰۰۰-۰۵۵۰-۹

ISBN 964-00-0550-9

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آسیا در برابر غرب

داریوش شایگان



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۲۸

شایگان، داریوش، ۱۳۱۳ -

آسیا در برابر غرب / داریوش شایگان . - تهران : امیرکبیر، ۱۳۷۸.
ص ۳۰۲

ISBN 964-00-0550-9

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

ص.ع. به فرانسه : Daryush Shayegan. L,Asie face a L,Occident.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۹۰۰۰ ریال.

چاپ سوم: ۱۳۷۸

۱. شرق و غرب. ۲. نیهیلیسم. الف. عنوان.

۳۰۳/۴۸۲

۵ آ ۲ / ۲۵۱ CB

۱۳۷۸

کتابخانه ملی ایران

۱۳۵۹۹-۷۸م



آسیا در برابر غرب

داریوش شایگان

چاپ دوم: ۱۳۷۲

چاپ سوم: ۱۳۷۸

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

شابک ۹۶۴-۰۰-۰۵۵۰-۹ ISBN 964-00-0550-9

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، خیابان بهارستان پلاک ۴۸۹

تقدیم به
مادرم: مہربان شایگان

فهرست

۱. نیهیلیسم و تاثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدنهای

آسیایی

۱

مقدمه

۳

۱۳

۱. نیهیلیسم چیست؟

۱۴

۲. نیچه و نیهیلیسم آلمان

۳۰

۳. داستایفسکی و نیهیلیسم روس

۳۹

۴. دوره فترت

۴۱

فصل یکم: تقدیر تاریخی چیست؟

۴۷

۱. چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی

۴۹

۲. توهم مضاعف

۳. غرزدگی و بیگانگی از خود دو وجه توهم

۵۱

مضاعف است.

۵۷

۴. بیگانگی از خود از دست دادن امانت است

۶۱

۵. گاندی و مائوتسه تونگ دو مظهر تقدیر آسیایی

فصل دوم: آثار بروز غرزدگی جمعی در آسیا

۶۷

۱. ناسیونالیسم

۷۴

۲. قیام توده‌ها

۸۱

۳. توریسم، فولکلور، موزه

فصل سوم: دوره فترت

۸۷

۱. دوره فترت، دوره نه‌این‌نه‌آن

۹۱

۲. موتاسیون و غول فرانکنشتین

۹۵

۳. قدرت هیولایی نفی در سرکوبی نیروهای ناآگاه

فصل چهارم: تفکر بی‌محمل

۱۰۱

۱. تفکر بی‌محمل سردرگم

۱۰۸

۲. تفکر و زبان

فصل پنجم: هنر بی‌جایگاه

۱۱۳

۱. هنر بی‌جایگاه حاکی از پاشیدگی فضای درونی است

۱۲۰

۲. آیا می‌توان چراغ مرده را برافروخت؟

فصل ششم: رفتارهای ناهنجار

۱۲۴

۱. پیدایش «ابسورد»

۲. در جوامع ما بسورد ناشی از برخورد سطوح
مختلف فرهنگی و تاریخی است
۱۲۹ فصل هفتم: رند وارونه
۱. گرایش به همتراز کردن انسان در تفکر غربی
۱۳۹ ۲. انسان دوره نئرت چگونه آدمی است
۱۵۲ ۳. رند حافظ و مرد رند
۱۵۸
۲. موقعیت تمدنهای آسیایی در برابر
سیر تطور تفکر غربی
۱۷۱ فصل یکم: چرا تمدنهای آسیایی دیگر با هم ارتباط
ندارند؟
۱۷۳ فصل دوم: چهار کانون بزرگ فرهنگ آسیایی
۱. ایران و اسلام
۱۸۳ ۲. هند
۱۹۰ ۳. چین
۱۹۸ الف. سده دین بزرگ چین
۲۰۳ ب. اصالت بشر چینی و غربی
۲۱۰ ۴. ژاپن
۲۱۳ الف. آیین شینتو
۲۱۹ ب. ساخت خانوادگی جامعه ژاپن
۲۲۲ ج. «بوشیدو» یا آیین جوانمردی
۲۲۳ ۵. آیا می توان از يك زمينه مشترك تفكر آسیایی
سخن گفت؟
۲۲۷ فصل سوم: آیین رهایی و تفکر فلسفی
۱. فاوست و بودا
۲۳۳ فصل چهارم: برگردشتن از مرگ و مقابله با آن
۲۴۴ فصل پنجم: جمال حق و نبوغ انسان
۲۴۹ ۱. در رنسانس جایگاه هنر از آسمان مجردات
به زمین تنزل می کند
۲۶۱ ۲. نزول جایگاه هنر از ارکتیپ زمین به دنیای ناآگاه
۲۷۱ ۳. موسای میکل آنژ و بودای سارنات
۲۷۶ ۴. رنج مسیحایی و مازوشیسم
۲۷۹ فصل ششم: حریم و حیاء، مرز و فاصله
۲۸۵ فصل هفتم: تاریک اندشی جدید
۲۹۳

۱

نیهلیسم

و

تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی

مقدمه

کتاب آسیا در برابر غرب شامل دو بخش است: «نیهیلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی» و «موقعیت تمدنهای آسیایی در برابر سیر تطور تفکر غربی». چنانکه از عنوان بخش نخست این رساله برمی آید، این دید ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است که برخی از متفکران بزرگ آنرا «نیهیلیسم» (نیست انگاری) نامیده اند. هنگامی که می گوئیم «نزولی»، غرضی داریم و آن اشاره به بستر تحول تفکر غربی است که سیری منظم از زیر به زیر، از تفکر شهودی به جهان بینی تکنیکی، از آخرت نگری و معاد به تاریخ پرستی داشته است. حکم کردن به اینکه، این تطور در جهت پیشرفت بوده است یا سقوط، وابسته به دیدی است که ما از تاریخ و سرنوشت بشریت داریم. غور چندین ساله ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب و قدرت محسورکننده، پدیده ای تک و استثنایی بر کره خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدنهای آسیایی را تشکیل می دهند. تمدنهای آسیایی در وضع کنونی شان، در دوره فترتند، دانستن

اینکه این دوره فترت چگونه است و چه ماهیتی دارد، موضوعی است که می‌خواهیم در این رساله بشکافیم و بکاویم. تمدنهای آسیایی خواه ناخواه مقهور نیروی نابودکننده‌ای هستند که در نحوه صدور و تکوینش کوچکترین دخالتی نداشته‌اند. علت اینکه این جریان، یعنی نیهیلیسم در متن تمدن غربی متحقق گشت و بتدریج قوت یافت و سرانجام جهانگیر شد، تصادفی نیست، زیرا نطفه این دگرگونی، از همان آغاز طلوع این تفکر، در دوگانگی مضمحل در ساخت بنیادی‌اش نهفته بوده است. آگاهی یا ناآگاهی تمدنهای آسیایی از ماهیت تفکری که برآنان تسلط یافته است در سرنوشتشان مؤثر است، حتی اگر معتقد باشیم که نیهیلیسم مصنوع ذهن متفکران خیال‌پردازست، باز مطرح کردن آن برای ما ضروری است و ضروری از آنرو که ما ناآگاهانه بسیاری از مفاهیم تفکر غربی را که امروز حکم آیه‌های منزل را یافته‌اند، بی‌چون وچرا و بدون دید تحلیلی و تاریخی می‌پذیریم و در باره ماهیت آنها و نیز در باره اینکه چرا این مفاهیم در فرهنگ ما مصداق و ما به‌زائی نداشته و ندارند چندان پرسش نمی‌کنیم. احتراز از این پرسش‌گویای آنست که ما بطور ضمنی این مفاهیم را می‌پذیریم و حتی معتقدات خود را نسبت به آنها، کهنه، فرسوده و عقیم می‌پنداریم. به عبارت دیگر، با تمام کوشش پیگیری که در حفظ «هویت فرهنگی» خود می‌کنیم، خاطره قومی ما رو به زوال است. در چنین وضعی بحث در باره ضرورت یا عدم ضرورت سنن و هویت و غیره، بدون بحث ریشه‌ای در باره نیروهایی که مورد معارضه هستند، قشری است و تا موقعی که این بحث صورت نگیرد و ما موجودیت خود و تمدنی را که معروض هستیم، نشناسیم و مورد پرسش قرار ندهیم، در این باره توفیقی نخواهیم یافت. مورد پرسش قرار دادن، یعنی اتخاذ روش تفکر فلسفی. فقط با این روش است که می‌توانیم به ماهیت تفکر غربی و

هویت خودمان پی ببریم. در تفکر فلسفی پاسخ پرسش معلوم نیست، چه اگر معلوم بود، پرسش نمی‌شد. تفکر سنتی ماکه در دامن دین اسلام پرورش یافته است نمی‌تواند این سؤال را مطرح کند، چه اگر چنین پرسشی را پیش می‌کشید، به‌مبدأ الهامش که ملتزم وحی است و پاسخ را پیش از پرسش در دسترس می‌گذارد، وفادار نمی‌ماند و از مسیرش منحرف می‌شد. همچنین علوم، اعم از علوم طبیعی و اجتماعی، نمی‌توانند چنین پرسشی را طرح کنند، زیرا علوم، مسائل را فقط در قلمرو صلاحیت و در محدوده توانایی خود بررسی می‌کنند و چگونگی امور را تعیین می‌کنند و نه چرایی‌شان را. پس طرح مسأله تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی قهراً یک مسأله فلسفی است و شیوه پرسش آن نیز غربی. غربی بدان معنا که چون سیطره تفکر غرب این مسائل را پدید آورده است، فقط با اختیار کردن سلاح همان تفکر، که شیوه پرسش و روش تحلیلی و انتقادی است، می‌توان بر آن چیره شد و احیاناً نحوه رسوخش را دریافت. اصولاً در طرح چنین مسائل، احکام قبلی را که مترتب بر فلان بینش شرقی یا فلان ایدئولوژی غربی هستند باید از خود دور ساخت و کوشید که نتایج از پرسش برآیند نه بعکس.

ولی چرا روش فلسفی را برمی‌گزینیم؟ سبب اختیار کردن این روش اینست که در طرح مسأله تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی، پاسخ از پیش داده نشده است و ماهیت آن نیز مجهول است. صرف اینکه این سؤال طرح می‌شود، دال بر اینست که ما با امری ناشناخته مواجه هستیم که باید برد و قدرت پرسش و تحلیل آن را روشن کند. به عبارت دیگر، ماهیت مسأله و نحوه پرسش، تعیین‌کننده شیوه تفکر است، وگرنه به جای جستجوی علل، احکام آماده از پیش را اختیار می‌کردیم و از طرح سؤال پرهیز می‌کردیم.

در طرح این پرسش ما با مسأله‌ای پیچیده و مبهم روبرو هستیم

و آن چگونگی تقدیر تاریخی این تمدنهاست. هنگامی که سیر سریع تحولات کنونی آسیا را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم این تمدنها از آرمانهای غربی تقلید می‌کنند، و در نتیجه، پیرو جهات تحولی‌اند، پس پرسشی که از این ملاحظه برمی‌آید اینست که تقدیر تاریخی تفکر غربی چیست؟ اکنون که آسیا روی به آرمانهای غربی دارد و کم و بیش همان راه را دنبال می‌کند، تعیین تقدیر تفکر غربی و دگرگونی‌هایی که برخورد آن با شیوه‌های فکری در آسیا پدید آورده، می‌تواند پرتوی‌نو به جهات کنونی فرهنگهای آسیایی یفکند. به این پرسش که تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی چیست، پرسش دیگری افزوده می‌شود و آن اینکه تقدیر تاریخی تفکر غربی چیست؟ اگر فرض این باشد که این تقدیر همانا سیر نیهیلیسم است، یعنی تفکر غربی سیری را پیموده که جهت ینش آن را از دیانت به امور دنیوی سوق داده است، پس نتیجه می‌گیریم که تمدنهای آسیایی نیز به سبب اینکه دچار این وسوسه شده‌اند، بتدریج همین سیر نزولی را خواهند پیمود و یا احتمالاً می‌پمایند. ولی باز روشن شدن این قضیه ماهیت فعلی این تمدنها را معلوم نمی‌کند، زیرا گفتن اینکه آسیا به مسیر نیهیلیسم غربی کشانده شده است، روشنگر ماهیت کنونی این تمدنها نیست، بلکه معرف تغییر جهت دید آنها، نسبت به آرمانهای پیشین است. چگونگی این تقدیر آنگاه آشکار خواهد شد که ماهیت تفکر آسیایی را نیز بشناسیم. اینک پرسش سومی که مطرح می‌شود اینست: آیا می‌توان سخن از جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا به میان آورد؟ و اگر ممکن است، این جوهر مشترک چگونه است و چه وجه افتراقی با تفکر تطوری غربی دارد. فقط پس از روشن کردن این سؤال سوم و دانستن اینکه ماهیت فرهنگ آسیایی چیست و چه سنخیت و یا عدم سنخیتی با تفکر غربی دارد، می‌توانیم کیفیت کنونی این تمدنها و جهت دگرگونی‌شان

را دریابیم و با توجه به عناصر غالب تفکر خودمان، نشان دهیم که نسبت به جهت کلی تقدیر تاریخی غرب، ما اینک در چه مرحله‌ای از آن تاریخ قرار داریم و سیر بعدی ما در چه جهت خواهد بود. ما کوشیده‌ایم در بخش دوم این رساله: «موقعیت تمدنهای آسیایی در برابر سیر تطور تفکر غربی» به این پرسش سوم پاسخ دهیم.

ولی طرح پرسش اولی (تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی) که از پرسش دوم و سوم برمی‌آید، مستلزم اینست که ما اصولاً طرح چنین پرسشی را ضروری تشخیص داده باشیم، چه اگر آن را ضروری تشخیص ندهیم یا غافلیم و یا مسأله را در ذهن خود آنقدر پیش پا افتاده و واضح می‌انگاریم که پرسش مربوط به آن را، توضیح واضحات می‌انگاریم. اما پریشانی فکر در این تمدنها، نگرانی که همگان به نحوی احساس می‌کنند، و نیز رفتارهای ناهنجاری که در روابط اجتماعی بروز می‌کند، نیک نشان می‌دهد که طرح نکردن این پرسش، چندان ناشی از دانستن پاسخ از پیش نیست که حاصل غفلت ما از خود پرسش است. اگر طرح نکردن این پرسش ناشی از عدم آگاهی به این مسأله باشد، باید نتیجه گرفت که تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی، در واقع، حاصل غفلتی مضاعف است که ادبای مستقیم با پرسش دوم و سوم داد، (عدم آگاهی از تقدیر تاریخی غرب، و ماهیت سنت خودمان). ولی از آنجا که بسیاری از افرادی که می‌پندارند پاسخ این پرسش را حتی پیش از طرح خود مسأله می‌دانند، این غفلت مضاعف به صورت توهمی مضاعف جلوه می‌کند: از یک سو می‌پنداریم که ماهیت تفکر غربی را می‌شناسیم و مهار می‌کنیم و از آن میان عناصری را برمی‌گزینیم که با میراث فرهنگی ما دمساز است، و از سوی دیگر، گمان می‌کنیم هویت فرهنگی خود را حفظ می‌کنیم. قراین نشان می‌دهد که تا حال یکی فدای دیگری شده است و در مورد تمدنهای آسیایی این خاطره قومی است که تاب مقاومت در برابر

معارضه‌جویی تفکر غربی را نداشته است. اگر این دونوع گمان را توهم مضاعف فرض کنیم، آنگاه می‌بینیم که این توهم مضاعف به دو وجه بروز می‌کند: غرب‌زدگی و بیگانگی از خود. همچنانکه توهم مضاعف دو صورت پدیده‌ای واحد است (ناآگاهی از تقدیر تاریخی غرب و ماهیت سنت خودمان)، همانطور هم غرب‌زدگی و بیگانگی از خود، دو وجه بروز آن بشمار می‌آید. غرب‌زدگی، برخلاف آنچه بسیاری می‌پندارند، شناسایی غرب نیست بلکه جهل به ماهیت واقعی تفکر غربی است، جهلی که به بیگانگی از خود می‌انجامد. این دو بیگانگی حالت «نه این نه آن» را پدید می‌آورد و تقدیر تاریخی ما را متعین می‌سازد. دوره‌ای که این حالت در آن ظاهر می‌شود، دورهٔ برزخی و فترت است و این دوره نیز بطبع ما را از دو کانون تشعشی که امکان داشت بدان پیوندیم، دور می‌کند. بنابر این، نه به کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطرهٔ قومی خود. انقطاع ما از این دو کانون ما را آماده‌هرگونه «موتاسیون» می‌کند و غرض از موتاسیون بروز پدیده‌ای جدید است که با سلسلهٔ علل پیشین ارتباطی مستقیم ندارد و از آنجا که خود نقطهٔ عطف و سرآغاز تسلسل نوی است، می‌تواند بهر صورت جلوه کند حتی نامحتملترینشان. قراین نشان می‌دهد که آثار این موتاسیونها در تمدنهای آسیایی در شرف تکوین است. در بخش اول این رساله، ما این دگرگونیها را در چهار زمینهٔ تفکر، هنر، رفتارهای اجتماعی و انسانشناسی بررسی کرده‌ایم، البته باید خاطر نشان کرد که این تطورات در قشر متجدد و غریزدهٔ این تمدنها بروز می‌کند و توده‌های عظیم آسیا هنوز از گزند آن در امانند، اما اگر سرعت تطورات با این آهنگ سرسام‌آور پیش برود، امکان اینکه این تمدنها دچار دگرگونی بنیادی و جوهری شوند، قریب‌الوقوع است.

ولی چرا مسألهٔ تقدیر تاریخی را در سطح آسیایی مطرح می‌کنیم

و نه در سطح کشور خودمان و یا احتمالاً در سطح جهان سوم. نخست به پرسش دوم می‌پردازیم. معیارهایی که تعیین‌کننده جهان سوم هستند بیشتر از سنخ ضوابط اقتصادی‌اند تا فرهنگی و فلسفی. فی‌المثل میان هند که کانون بزرگ تشعشع فرهنگ آسیایی بوده و مکزیک که زائیده کولونیالیسم اسپانیا و بقایای تمدن بومی «آزنکها»ست، اگر شباهتی وجود داشته باشد، صوری است نه جوهری. افریقا، به استثنای افریقای شمالی، مصر و سودان، و غیره که جزئی از تمدن اسلامی به‌شمار می‌آیند، بیشتر شامل فرهنگهای بومی و بدوی است که علی‌رغم اهمیتشان خارج از بستر تحول تاریخی بوده‌اند. امریکای لاتین با اینکه شباهتهایی با تمدن آسیایی دارد جزئی از تمدن غرب است. تنها تمدنهای غیرغربی که سنت تاریخی دارند، تمدنهای آسیایی هستند که به‌گفته «یاسپرس» به‌اضافه یونان باستان «محور تاریخی» فرهنگ بشری را تشکیل می‌دهند. ایران وضع خاصی دارد: از یک سو به‌سبب میراث پیش از اسلام و به‌علت زبان و اساطیر کهن با تمدن آریایی هند خویشاوند است، و از سوی دیگر، سازنده عمده تفکر و هنر اسلامی است. اما علی‌رغم اختلافات فاحشی که از لحاظ فکری و دینی و مرامهای سیاسی و پیشرفت اقتصادی میان این تمدنها وجود دارد، اینان نسبت به غرب در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار دارند و این گردونه نیز وجه دینی این تمدنهاست. هر یک از این تمدنهای آسیایی آمیخته با دیانتی بزرگ است که سازنده بنیاد جوهری آنهاست و همه‌نیز معطوف به‌غایتی یگانه هستند که رهایی و رستگاری است. این تمدنها نه‌تنها هیچ‌گونه سختی با آخرین وجه نیهیلیسم غربی ندارند بلکه درست در جبهه مخالف و مقابل آن جا گرفته‌اند. فی‌المثل دیدی که ما ایرانیان از مبدأ، طبیعت و انسان داشته‌ایم در کنه به‌مراتب نزدیکتر به‌دید یک هندو، یک پیرو آئین تائو، یک بودایی است تا یک مارکسیست، یک

پورتیویست و یا هر پیرو مکتب و ایدئولوژیهای جدید غرب. از این رو در هر پرسش اساسی مربوط به تقدیر تاریخی، سایر تمدنهای آسیایی کم و بیش همصدا هستند و اگر به این وابستگی تقدیری توجهی نمی کنند، علتش اینست که این تمدنها نسبت بهم بیگانه شده اند و یکدیگر را از دید غربی می نگرند. اگر برخی از این تمدنها، مثل ژاپن، نسبت به دیگران جهشی چشمگیر کرده اند، این جهش تا آنجا که مربوط به تکنولوژی و فنون جدید است، غربی است، نه ژاپنی. هویت راستین ژاپن همان اندازه در خطر نابودی است که هویت هندوان و ایرانیان.

شاید تنها کسی که در آسیا، در دوران اخیر، و آنهم شاید بنحوی ناآگاه، به این خطر پی برد گاندی بود. علت اینکه یک هندو به این مطلب توجه کرد تصادفی نیست هند به یک اعتبار، آخرین ذخیره عظیم معنویت آسیایی است، و علی رغم گرفتاریهای لاینحلی که این کشور با آن روبروست، هنوز هم دم فیاض پاکبازان کهن این سرزمین در دل توده های آن کشور زنده است. علت اینکه نهضت گاندی سرانجام با شکست روبرو شد، دال بر اینست که امکان یافتن یک راه حل آسیایی دشوار است، مضافاً به اینکه شکست گاندی مصادف با پیروزی مائوتسه تونگ بود و این دو مرد بزرگ به نحوی دو مظهر سرنوشت آسیایی محسوب توانند شد. در حالیکه گاندی با الهام گرفتن از سنن کهن اخلاقی هند، می کوشید دو اصل گرداننده دنیای صنعتی را که سیطره سیاست و جامعه مصرفی باشند، وارونه کند و هند را به راهی اصیل که عجین با سنن آن است، سوق دهد، مائوتسه تونگ آخرین حربه نیهیلیسم غربی را که مارکسیسم باشد برگزید و سرنوشت چین و آسیای جنوب شرقی را به راهی کشاند که درست در قطب مخالف آرمانهای آنها قرار داشت، به عبارت دیگر با زدن دورسکندری از پی عملی

«لائوتسه» به «پراکسیس» مارکس، سرنوشت آسیا را به قاطع‌ترین وجهی تغییر داد. این موفقیت عظیم گواه بر اینست که آسیا خواه‌ناخواه دارد به جریان تقدیر تاریخی غرب و آنهم به حادث‌ترین وجهش کشانده می‌شود و اکنون غربزدگی فقط سرگرمی متجددین جامعه رفاه نیست، بلکه خوره‌ای است که از درون، تمدنهای آسیایی را تهدید می‌کند. از چنین دیدی کشمکشهای ناشی از مراسمهای دست‌راستی و دست‌چپی هیچ معنایی ندارد چه بسا این مراسمها همه زاده ایدئولوژی‌های غربی و به قول «رائوشننگ» در حکم «نقابها و صور مبدله نیهیلیسم غربی هستند.»^۱ این تصادفی نیست که بسولشوایسم شوروی زاده نیهیلیسم و آنارشیزم روس است، همچنانکه رایش سوم بر ساخته نیهیلیسم غربی، بخصوص تفکر فاوستی قوم آلمانی است. به یک اعتبار می‌توان گفت که نبرد «استالینگراد» میدان برخورد دو نیهیلیسم اروپایی یعنی نیهیلیسم آلمان و روس است. هر دو به نام یک اسطوره دنیوی شده^۲ به‌جان هم افتادند: آلمانها به نام اسطوره نژادی و خونی یعنی اعتقادات زیستی، روسها به نام اسطوره طبقاتی، یعنی پرولتاریای ناجی بشریت. در هر دو مورد انسان به یک مفهوم تهی و انتزاعی، یعنی نژاد برتر یا طبقه ناجی بشریت کاهش یافته است.

باز این تصادفی نیست که منشأ الهام و تفکر دو تن از دردمندترین متفکران نیمه دوم قرن نوزدهم به سبب تماسی بود که این دو با نیهیلیسم داشته‌اند: منظورمان نیچه و داستایفسکی است. در حالیکه نیهیلیسم روس باعث می‌شود که قهرمانان او مانند «ایوان»

1. Hermann Rauschning: Masken und Metamorphosen des Nihilismus in: "Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte..." hrsg: von Dieter Arendt, Darmstadt, 1974.

2. mythe sécularisé.

و «استاوروگین» به دیالکتیک منفی «نه این و نه آن» روی آوردند، یعنی هم منکر ایمان شوند هم بی‌ایمانی، هم خدا را انکار کنند و هم دنیا را و سرانجام منکر انکار هم بشوند و داستایفسکی گریز از این تنگنا را در جهش مسیحایی افرادی چون: «آلیوشا» و شاهزاده «میشکین» بیابد، برای متفکر آلمانی فراگذشتن از نیهیلیسم که در جمله کوتاه «خدا مرده است» متبلور می‌شود، فقط در اثبات اراده معطوف به قدرت است و بس. داستایفسکی برای گریز از نیهیلیسم به رسالت ملت روس که «حامل خدا» است، ایمان می‌آورد، نیچه گریز از آن را، بعکس، در تشدید اراده متورم ابرناسانی می‌یابد که فقط ضد مسیح یعنی «آنته کریست» تواند شد. در حالیکه تعبیر غرض‌آلود تفکر نیچه موجب می‌شود که درد اصیل او را جزو آرمان جنونی بدانند که به صورت رایش سوم جلوه کرد، صدای داستایفسکی در قیل و قال نیهیلیست‌ها و آنارشویست‌های انقلابی روس خاموش می‌شود و نیهیلیسم به صورت بولشویسم در می‌آید و بولشویسم نیز به صورت شلاق استالینی. هر دو مردان بزرگند: یکی عرصه ظهور «جنون مابعدالطبیعه»^۳ قوم روس و دیگری نقطه انفجار اراده فاستی غرب است. هردو پیامبران شومند که به ماهیت آنچه که ما مشرق-زمینیا هنوز از درکش غافلیم پی برده بودند و آن اینکه به قول «نوالیس» «آنجا که خدایان غایب باشند، اشباح حاکمند»^۴

اما امروز به گفته نیچه این «مهمان هولناک»^۵ در میان ما آشیانه کرده و نیمی از آسیا مقهور و مسحور آخرین حاصل نیهیلیسم غربی

3. *hystérie métaphysique* اصطلاح «بردیائف»
4. Novalis: (Europa): Wo keine Götter sind, walten Gespenster. H. Rauschnig, *op. cit.* s. 104 نقل از،
5. Dieser unheimlichste der aller Gäste in: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Taschenausgabe, Kröner Verlag, s. 7.

است. در چنین وضعی اندیشیدن به تقدیر تاریخی این تمدنها نه فقط ضروری است بلکه با توجه به دگرگونیهای عجیبی که در شرف گذراندن آنیم، حیاتی می‌نماید.

۱. نیهیلیسم چیست؟

هرمان راتوشینگ^۶ معانی مختلف این مفهوم را چنین بیان می‌کند: نیهیلیسم از کلمه لاتینی «نیهیل»^۷ که به معنی هیچ و تهی است می‌آید. بنابراین در وهله اول روشنگر وضعی است که در آن مفهوم «هیچ» دال بر غیاب چیزی است که می‌بایستی وجود داشته باشد. تحت این عنوان مفاهیم بسیار گنجانده می‌شود که ارتباطی چندان با هم ندارد. عامترین معنای فلسفی این اصطلاح گهگاه به نظریاتی نسبت داده می‌شود که مدعی‌اند، عدم واقعاً به معنایی وجود دارد. در زمینه اخلاقی نیهیلیسم به آرای تعلق می‌گیرد که منکر هرگونه وجه امتیاز میان خیر و شر هستند؛ و به معنای سوم به پنداری گفته می‌شود که وجود را واهی و غیر واقعی می‌داند و فراگذشتن از آنرا از طریق تجربه عدم می‌جوید. نیهیلیسم شرقی، بر خلاف نیهیلیسمی که نیچه انگشت روی آن گذاشت و آنرا نابودی تدریجی ارزشهای مسابعدالطبیعه دانست، بیشتر حکم شناسایی عرفانی و تنزیهی داشته تا سیر نزولی عقاید مذهبی. اگر انگیزه اولین نیهیلیسم را قدرت نئی بدانیم، این قدرت در عرفان مسیحیت، یعنی تیره نو افلاطونی آن، از «دنيس لاژوپاژیت»^۸ گرفته تا «نیکولاس کوزانوس»^۹ بر همین اصل استوار بوده است. این روش

6. H. Rauschnig, *op. cit.*, ss. 100-3.

7. nihil.

8. Denys l'Areopagite.

9. Nikolaus Gusanus.

تنزیهی را در عرفان اسلامی «نفی ماسوی‌الله»، در مکتب بودایی «مادیامیکا» نفی ماسوای خلأ و در عرفان مسیحیت «تئولوژی - اپوفاتیك»^{۱۰} و «نگاتیو»^{۱۱} می‌گفتند. و در حالی که تفکر عرفانی دنیا را هیچ می‌داند و نفی می‌کند تا مبدأ را دریابد، قدرت هیولایی نفی نیهیلیسم، حق را نفی می‌کند تا دنیا را دریابد و عاقبت کار این یکی را نیز نفی می‌کند تا به پوچی محض (ابسورد) برسد.

به‌اعتباری می‌توان گفت که شیوهٔ سوفسطایی‌گرگیاس، معاصر سقراط، که هرگونه وجود را انکار می‌کرد و مدعی بود که اگر هم موجود باشد قابل شناخت نیست، نوعی نیهیلیسم فلسفی است، چنانکه شیوهٔ شك در مبحث شناسایی از «پیرونیسم»^{۱۲} گرفته تا روش انتقادی «هیوم»^{۱۳} وجه دیگر همان نیهیلیسم فلسفی است. اما نیهیلیسمی که در اینجا مراد است نه شیوهٔ شك و سفسطه است و نه نسبت شناسایی، بلکه غرض پدیده‌ای مربوط به تاریخ روح است و منظور سیر نزولی حرکتی است تدریجی، تاریخی، همه‌جاگیر، اجتناب‌ناپذیر، قهری و مضمحل‌کننده که در سیران بازگشت‌ناپذیر خود مجال هیچ قرار و امان هیچ ثباتی را نمی‌دهد. اولین کسی که به سیر پس‌روندهٔ این پدیده آگاه شد و نحوهٔ عمل آنرا باز شناخت، نیچه بود.

۳. نیچه و نیهیلیسم آلمان

دو قومی که مبحث نیهیلیسم را مطرح کرده‌اند آلمانها و روسها هستند، ولی بین برداشت آنها فرق عمده‌ای وجود دارد که بعد بدان خواهیم

10. théologie apophatique 11. théologie négative.
12. Pyrrhonisme. 13. Hume

پرداخت. آلمانها، بخصوص نیچه، نیهیلیسم را سیر نزولی تاریخ تفکر غربی دانسته‌اند، ولی برای روسها، بعکس، نیهیلیسم یک نهضت اجتماعی و سیاسی بود که بهرحال ریشه‌ای عمیق در خلیقات قوم روس داشت. گویا اولین بار این کلمه توسط «هرمان یاکوبی»^{۱۴} بکار رفته است. صرف اینکه متفکران آلمانی باین جریان توجه کرده‌اند درخور اعتناست. ادعای هگل به اینکه مشعل تفکری را که در یونان افروختند آلمان زنده نگاه داشت، چندان بی‌اساس نیست. رسالت تفکر غرب در عصر جدید از آن آلمان است. ایده‌نالیسم آلمان به نحوی آخرین کوشش بزرگ جهت فراگذشتن از دوگانگی نهفته در ساخت بنیادی تفکر غربی و بازیافتن نوعی وحدت فکری مبتنی بر مسیحیت دنیوی شده است، وحدتی که بلافاصله بعد، توسط هگلیهای دست چپی از هم می‌پاشد و این بار نه فقط دیگر وحدت نظر و عمل مراعات نمی‌شود، بلکه رابطه‌شان در تفکر مارکس و ارونه می‌شود و روح متحول در تفکر هگل، که در انسان مسیحی و غربی به خودآگاهی رسیده بود، مبدل به زیربنای اقتصادی و سیاسی می‌گردد. برای هگل انگیزه اولین سیر دیالکتیکی روح مطلق، همان قدرت هیولایی نفی است. منشأ این نحوه دید را شاید بتوان تا پندار «خلق از عدم»^{۱۵} در مسیحیت دنبال کرد. پنداری که در فکر یونانی وجود نداشت و بی‌گمان اثری است که غرب از مسیحیت برده است. ارتباط کثرات با مبدأ در تفکر یونانی یا به صورت بهره‌مندی^{۱۶} (افلاطون) مطرح می‌شد، یا به صورت سیر تکامل^{۱۷} (ارسطو)، یا به صورت تجلی^{۱۸} (فلوئین). پندار خلق از عدم کوششی بود برای فراگذشتن از دوگانگی تفکر یونانی که وجه قاطعش را در

14. Hermann Jacobi 15. creatio ex nihilo

16. participation, methexis

17. entéléchie, entelekheia 18. émanation

تضاد میان دنیای ثابت ایده‌ها و دنیای گذرای پدیده‌ها نزد افلاطون، یا تضاد ارسطویی میان صورت و ماده می‌یابیم. در دورنمای مسیحی «خلق از عدم»، عالم دیگر صورت نظام‌یافتهٔ هاویه^{۱۹} اولین نیست چنانکه یونانیان می‌گفتند، بلکه عالم از عدم به‌ارادهٔ مختار خالقی مطلق آفریده شده است و ماده‌عدم^{۲۰} نیست، چنانکه یونانیان می‌پنداشتند، بلکه مبدأ صورت و ماده یکی است. خالق همه‌چیز را بنا به‌مشیت مطلقهٔ خود بوجود می‌آورد و در تکوین جهان، با هیچ مانعی برخورد نمی‌کند. تجلی فیضش بر سبیل مدارج متنازل بتدریج ضعیف نمی‌شود، چنانکه برای نوافلاطونیان: نه قوس نزولی هست و نه قوس عروجی. عالم صنع و آفریدهٔ خدای یگانه و چنان است که آفریدگار خواسته است. کون و فساد و نقصانی که در تفکر یونانی به‌عدم تعلق می‌گرفت، در مسیحیت به‌ارادهٔ مختار آدمی منسوب می‌شود که به‌جای خشوع در برابر خدا، عصیان را برمی‌گزیند. بنابراین، آفرینش منزله از هر نقص و فساد است، و در نتیجه، پندارگناه نخستین، ناشی از هبوط انسان است و نه از دستگاه آفرینش. کشمکش میان فعل یگانه‌کنندهٔ هستی در مسیحیت و دوگانگی نهفته در تفکر یونانی را می‌توان قدم به‌قدم در مراحل بعدی تفکر غربی دنبال کرد. ابتدا بشدت هرچه بیشتر در مانویت «گنوستیک»^{۲۱}ها ظاهر می‌شود و موجب واکنش آبای کلیسا مانند «اوریزن»، «گرگوار دو نیس»^{۲۲} و آگوستین قدیس می‌شود. در این مشاجرات حاد آغاز مسیحیت، اصول این دین مانند بی‌نیازی آفریدگار از وجود پیشین ماده، آزادی او نسبت به هر واسطه‌ای که (مانند اصل بهره‌مندی تجلی و غیره در تفکر یونانی) مبدأ را به‌عالم می‌پیوندد، پی‌ریزی می‌شود. ولی دوگانگی یونانی هر بار به‌یک

19. chaos

20. me eon

21. gnostique

22. Grégoire de Nysse

صورت جلوه می‌کند: ابتدا نزد «ترتولین»^{۲۳} در راز تثلیث، یعنی در تصویراینکه فرزند خدا نسبت به ذات او از تکامل کمتری بهره‌مند است^{۲۴}، بعد در تضاد میان مسدینه‌الهی و زمینی نزد اگوستین. بطور کلی، می‌توان گفت که این دوگانگی همواره در پشت پرده بالقوه می‌ماند: خواه به صورت نفوذ ارسطویی و اگوستین ظاهر شود، چنانکه نزد پیروان فلسفه مدرسی: خواه به صورت نفوذ افلاطونی و تفکر نوافلاطونی چنانکه برای عرفا (اکهارت) و یا تئوزوف‌های^{۲۵} رنسانس، چون «بوهمه»^{۲۶} و «پاراسلسوس»^{۲۷}. یونانیت و مسیحیت هرگز به‌سازش کامل نمی‌رسند و این تناقص دیرینه، مبدأ بی‌قراری و جهش تفکر غربی می‌شود. شکفت اینجاست که در پایان قرون وسطا، دو عارف بزرگ آلمانی راه تفکر تطوری و مفهوم نامتناهی بودن عالم را بی‌آنکه شاید خود از عواقب آن آگاه باشند، همواره می‌کنند. این دو عبارتند از «اکهارت»^{۲۸} و «نیکولاس کوزانوس».

با اکهارت مفهوم «خدای زنده»^{۲۹} در برابر وجود ثابت تفکر یونانی جهتی تازه می‌یابد. اکهارت می‌کوشد به نحوی وحدت وجود را با دوگانگی مستور در تفکر یونانی آشتی دهد. در برابر اصل جدایی میان خالق و مخلوق، اکهارت مفهوم وجودی را عرضه می‌کند که شامل هر دوی آنهاست و ورای هر کشمکش است، چه وجودی که خالق به مخلوق می‌بخشد وجود خود اوست. به عبارت دیگر، خدا و وجود یکی است. تطور در باطن وجود خود حق است. اکهارت صیوروت و تطور حق را ابتدا حرکتی در باطن ذات خود او می‌پندارد،

23. Tertullien

24. Sub-ordinationismus

25. théosophe

26. J. Böhme

27. Paracelsus

28. Meister Eckhart

29. lebendige Gott

حرکتی که به موجب آن الوهیت^{۳۰} به معرفت خود می‌رسد و فرزند خداوند عین تصویر خدا می‌شود. ولی از آنجا که عالم آینه حق است و از همان سنخ جوهر او، ارتباط این دو به یک اعتبار شبیه همان اصل تجلی است که در حکمت فلوطین بدان اشاره شده است، اما چون این تجلی در ضمن حکم حرکتی را دارد که در درون ذات الوهیت روی می‌دهد و نه بر وجه ترتیب متنازل مراتب وجود، پس سوای اصل تجلی است؛ تکامل است بی‌آنکه حرکتی از پایین به بالا باشد. زیرا در این حرکت درونی نه پسی هست و نه پیشی، نه مراتب مادونی و نه مافوقی. در واقع، خلقت «گشودگی»^{۳۱} ذات مکنون حق است، گشودگی^{۳۲} که حرکتی در جهت معرفت او به ذات خود اوست. این اصل گشودگی که نه تابع نشأت تجلی است و نه اصل تکامل ارسطویی، در تفکر کوزانوس، که متأثر از اکهارت بود، مبدل به اصل نامتناهی بودن عالم می‌شود. کوزانوس در حد فاصل میان قرون وسطا و عصر جدید است و با اینکه از عرفای بزرگ عصر خود است، راه تفکر جدید را باز می‌کند، زیرا در تفکر او ما ناظر از هم‌پاشیدن نظام مخروطی قرون وسطایی هستیم. نشستن نشأت «گشودگی» به جای اصل تجلی و فیضان در مرحله بعدی سیر تفکر غربی، منجر به اصل «متناهی نامتناهی»^{۳۳} می‌شود.

اصل «جمع اضداد»^{۳۴} که در تفکر اکهارت نهفته بود، نزد کوزانوس مبدل به جمع میان نامتناهی و متناهی می‌شود. وی می‌گوید:

30. Gottheit, divinitas

31. Entfaltung

۳۲. پندار گشودگی بر این اصل استوار است، تطور خدا، جوهر خود اوست،

Gottes Gewerden ist sein Wesen

رجوع شود به، Heinz Heimsoeth: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Darmstad, 1974, s. 29.

33. fini infini

34. coincidentia oppositorum

«هر موجودی در عین حال متناهی و نامتناهی است.» اگر جهان آیینۀ خداست و خدا نامتناهی، پس چگونه می‌توان جهانی متناهی فرض کرد. عالم، به عبارت دیگر، وجه اجمالی و انضمامی^{۳۵} نامتناهی مطلق است و هر موجود متناهی وجه اجمالی عالم. عالم نامتناهی است ولی نه برسبیلی که خدا نامتناهی است، بلکه نامتناهی بودن آن بوجه سلبی^{۳۶} است نه مطلق. به عبارت دیگر، نامحدود و نامتعیین^{۳۷} در زمان و مکان است. هر موجودی به نحوی از این نامتناهی بودن بهره‌مند است، و در نتیجه، مظهر عالم، و به جای خود هر جزئی آیینۀ کل است. ارتباط میان نامتناهی و متناهی نزد کوزانوس بسط همان اصل گشودگی نهفته در تفکر اکهارت است. گشودگی نیز بسط جمله چیزهایی است که در وحدت کامل حق جمع بوده‌اند. همچنانکه خط، بسط نقطه است، واقعیت بسط ممکن، همچنان هم این جهان، گشودگی و بسط نامتناهی مطلق است بطوری که نامتناهی مطلق مبدل به نامتناهی سلبی شود و متعین: ابدیت به مدت نامحدود تحویل شود، بعد به اندازه بی‌حد و مدارجی که سلسله مراتب طولی وجود را می‌سازند به تجانس و همشکلی عالم. همه چیز در آن واحد از خدا صادر می‌شود و در هر سطحی و هر تضادی، خدا حاضر و موجود است. جهان، به عبارت دیگر، یک متناهی نامتناهی است و وجه سلبی و اجمالی نامتناهی مطلق و خدای آفریده و تحول یافته است، و، در نتیجه، بهترین عالم ممکن. هر موجودی چنان آفریده شده است که بتواند به بهترین وجه ممکن، موجود باشد و در انواع و اقسام موجودات هر موجودی به خودی خود کامل است.^{۳۸}

35. contracta 36. privatif

37. indeterminatio

38. *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris, 1942

تغییر مرکز ثقل از نشأت تجلی که امکان نزول تدریجی فیض را میسر می‌کند، به اصل گشودگی و تحول، و در نتیجه، پذیرفتن پندار نامتناهی بودن عالم، عنصری قاطع در تکوین تفکر تطوری بود و این جریان زیرزمینی را، که «هایمزوت»^{۳۹} «همه خدای تاریخی - تطوری»^{۴۰} می‌نامد، می‌توان از عرفای قرون وسطای آلمان تا تئوزوفهای رنسانس و تا ایدئالیسم دنبال کرد. در ایدئالیسم آلمان، به ویژه در تفکر هگل است که دید تطوری نهفته در اصل گشودگی به اوج کمال می‌رسد و از آن پس تفکر غربی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. با ایدئالیسم آلمان مفهوم خدای زنده و متحول جلوه‌ای نو می‌یابد. فیثته، شاینگ و هگل اکنون سخن از تطور نامتناهی الوهیت به میان می‌آورند که طبیعت و روح مظاهر آنند. نامتناهی از این دیدگاه لحظه‌ای در فرایند نامتناهی خدای مطلق است. همه چیز در اصل نامتناهی است و متناهی نیز جلوه‌ای گذرا در خط بی‌انتهای تطور نامتناهی. در فعلیت یافتن نامتناهی مطلق است که پدیده‌های متناهی چون طبیعت و روح شکل می‌گیرند و این تطور پیوسته، نه درنگی می‌شناسد، نه نقطه پایانی. مرزها یکی پس از دیگری از میان برداشته می‌شوند و آنچه هست وجوه متناهی حقیقت نامتناهی بشمار می‌آید. کشمکش میان متناهی و نامتناهی برای هگل گشوده شدن حدود متناهی، جهت فراگذشتن به «سنتری» بزرگتر است که حکم نفی نفی را دارد. هر نفی شکستن حدود متناهی است که مدام در طلب فراگذشتن از خود است و همین کشمکش است که حرکت دیالکتیکی روح مطلق را پدید می‌آورد و به همین جهت است که، به نظر هگل، «متناهی پیوسته در نامتناهی مستحیل می‌شود و فقط نامتناهی می‌ماند و بس.»

39. H. Heimsoeth: *op. cit.* ss. 31, 148

40. entwicklungs geschichtliche Pantheismus

مفهوم تطور خدای زنده که در تفکر اکهارت شکل گرفت و تطابق آن با مراحل تکامل تاریخ که توسط تئوزوفهای رنسانس تحقق یافت (این تطابق در افکار «هردر»،^{۴۱} «لسینگ»^{۴۲} و کانت اثر گذاشت) از یک سو، و ارتباط جدید متناهی و نامتناهی از سوی دیگر، سرانجام منجر به دید تطوری و تاریخی و پیشرفت شد و همین سبب شد که نیچه به این تطور توجه کند و سیر تحولی تفکر غربی را نیهیلیسم بداند.

نیچه ابطال تدریجی کلیه ارزشهای مابعدالطبیعی را که از آغاز تفکر غرب پدید آمده است به مرگ خدا و نیهیلیسم تعبیر می‌کند، چه اگر ایمان به اینکه این جهان عرصه تحقق‌پذیری طرحی است که خدا افکنده، سست شود، همه ارزشهایی که متکی بر آنند باطل خواهند شد. مرگ خدا اکنون مؤید زوال نیرویی است که طراح تاریخ مقدس بوده است و آنچه را که موجب نابودی این طرح الهی می‌شود، می‌توان «جنبه جایگزینی»^{۴۳} نیهیلیسم نامید و غرض اینکه نیهیلیسم بتدریج خرد انسان را جایگزین وحی الهی می‌کند و در مراحل بعدی این سیر — که روش تقلیلی نیز هست — غرایز و نفسانیات جایگزین خرد می‌شوند. نیهیلیسم، به عبارت دیگر، کاهش وجود به ارزشی است که سواى وجود است. اولین مرحله این جنبه جایگزینی با سقراط می‌آغازد، چه اوست که هستی را محدود به حصار اخلاق می‌کند. با آغاز «هومانیسم» (اصالت بشر) و عصر جدید، خرد، جای وحی را می‌گیرد و بطبع منکر هر مرجعیت متعالی می‌شود و اکنون آدمی بنیانگزار هر

41. Herder 42. Lessing

43. Surrogatcharakter in: Ludwig Langrebe: Zur Überwindung des europäischen Nihilismus, in: *Der Nihilismus als Phänomen des Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1974, s. 24.

ارزش و سازنده هر آرمان متعالی است. نیچه می‌گوید: «این خامی انسانهاست که بخواهند وجود خود را معنا و معیار همه چیز نهند» و «اعتقاد به مقولات خرد علت اصلی نیهیلیسم است.»^{۴۴} در جای دیگر می‌افزاید: «هر ارزش‌گذاری اخلاقی به نیهیلیسم می‌انجامد.»^{۴۵}، یعنی هر ارزشی که تنها از خرد انسان برخیزد ناگزیر به نیهیلیسم خواهد انجامید. دیانت نیز از نیروی خلاقیتی که بتواند از سیر نزولی این جنبه جلوگیری کند محروم است، بنابراین، نیهیلیسم برای نیچه در دو مرحله پدیدار می‌شود: «نیهیلیسم منفعل»^{۴۶} و «نیهیلیسم فعال.»^{۴۷} مرحله منفعل، همانست که آثارش در عصر نیچه آشکار بود. این نیهیلیسم تطابق ارزش و غایت را نابود می‌کند، نیروی ایمان بتدریج مست می‌شود، ارزشهایی که دیگر هیچ سازگاری با غایت ندارند به جان هم می‌افتند و جنگ ارزشها می‌آغازد. به عبارت دیگر، هر آنچه تسلی می‌دهد، آرامش ظاهری می‌بخشد و گنگ می‌کند، وارد میدان می‌شود. نیهیلیسم منفعل سرپیچی از هر کوششی در جهت نظام بخشیدن به حیات و استغراق هر چه بیشتر در سرگرمیهای تهی و پناه بردن به اشتغالات حرفه‌ای است، به نحوی که دیگر هیچ آرمانی جز کوشش مذبوحانه برای صیانت نفس نماند و غایت حیات در آرمانهای تهی و فرومایه زندگی خوب و سعادت ظاهری خلاصه شود. این برداشت به ظاهر بی‌ضرر از زندگی، بی‌گمان زندگی‌ای است که به بطالت تنزل یافته است. ظهور نیهیلیسم فعال را نیچه در دوست سال آینده پیشگویی می‌کند و آن انفجار خشم‌انگیز نیروی نابودی است. در این مرحله، نه فقط ورطه نیستی همه ارزشها ناگهان دهان باز می‌کند و خط بطلان بر همه چیز می‌کشد،

۴۴. نقل از: L. Langrebe: *op. cit.* s. 27

45. *Ibid.*

46. *passiver Nihilismus*

47. *aktiver Nihilismus*

بلکه اگر دستهایمان را هم دراز کنیم چیزی جز نیستی نصیبمان نخواهد شد. ۴۸

سیر نیهیلیسم اروپایی بعد از نیچه را هرمان راثوشینگ چنین شرح می‌دهد: در آغاز قرن بیستم، تکیه بر فردیت و آزادی شخصی موجب انکار هر آرمان عینی و هر نظام ارزشی گردید. آنارشیسم آغاز قرن بیستم انکار همه نظامها و رهایی از بندهمه سازمانها بود، یعنی سازمانهایی که مانع شکفتگی آزادی بی‌حد و اندازه فرد باشند. بعد از جنگ جهانی اول، نیهیلیسم تغییر ماهیت داد. نسل جدید اکنون به بی‌اساس بودن فردیت و پوچی آرمانهای شخصی که غایت ممتاز نسل پیش از جنگ بود، پی‌برد و از اینرو از جستجوی مذبوحانه آرمانهای فردی روی برگرداند و توجه خود را به نظامهای کلی و استوار معطوف کرد. اعتقاد به نظامهای نو که به‌وجوه‌گوناگون دولت ملیت، و طبقه انقلابی بروز می‌کرد جایگزین آرزوهای فردی نسل پیشین شد. نسل جدید آزادی را محدود به تکلیف و معروض نظام‌های استوار جدید کرد و کوشید فردیت خویش را در کلیت آرمانهای جمعی محو کند. نسل بعد از جنگ جهانی دوم از نظامهای کلی و جمعی که به شکل دولت، ملت، طبقه و نژاد جلوه می‌کردند، نومید شد و از آنجا که این نسل دیگر نه مسحور نظام عینی و کلی جدید بود و نه خواهان ساختن نظامی نو، می‌توان نتیجه گرفت که، به‌گفته راثوشینگ، آخرین مرحله نیهیلیسم اکنون تحقق یافته است. این مرحله را می‌توان «غیر واقعی ساختن هر واقعیت» نامید، و آثار آن در انزوا و گوشه‌گیری افراد، در از هم پاشیدن آخرین پیوندهای آرمانی، در تشدید روزافزون شک نسبت به دولت‌ها و ایدئولوژیهای حاکم، و بطور کلی، در نفی همه ارزشهای فرهنگی بشر پخویی می‌بینیم. در چنین وضعی انسان خود را پاینده هیچ چیز نمی‌داند و بی‌خیال زندگی

می‌کند: یعنی در پراکندگی کوششهای بی‌هدف، درگذراندن لحظات بی‌فرجام، در بی‌غایتی صرف، در زمانی که فاقد هرگونه تداوم و استمرار است و در فضایی که دیگر هیچ پیوندی با هیچ مرجع محسوس و ملموس ندارد. بنابراین، این دوره را می‌توان دورهٔ قنوت «نه‌این‌نه‌آن» نامید. انسان دیگر نه به‌خدا ایمان دارد نه به‌کفر و بی‌ایمانی، نه بر ضد اولی می‌شورد و نه به‌دیگری پناه می‌برد، و حتی از بحث دربارهٔ این مفاهیم هم بیزار است.

دیگر نه‌نیکی برایش معنا دارد نه‌بدی، نه خودش را مسئول می‌داند نه‌گناهکار و نه مکلف به تکلیفی خاص. بهمین مناسبت نه اصلاح‌طلب است نه انقلابی، نه خوشبین نه بدبین، نه اخلاقی نه بی‌اخلاق، نه به‌مشیت الهی اعتقاد دارد نه به‌جبر زمانه، بعبارت دیگر، در بی‌تعهدی محض بسر می‌برد؛ بی‌تعهدی که حاصل دو نفی است: نفی ارزشهای مبتنی بر نظامهای کلی و نفی ارزشهای فردی و شخصی. در چنین وضعی شک نیز بی‌مورد است، چه آنجا که چیزی نباشد، شک هم بی‌معنی است. آدمی دیگر زیر پای خود هیچ پایه‌ای نمی‌یابد زیرا می‌داند که چنین پایه‌ای نه هست نه می‌تواند باشد.⁴⁹ آدم امروزی فقط به‌یک امر یقین دارد و آن اینکه همه چیز بیهوده، بی‌معنی، و پوچ است. اعتقاد به اینکه همه چیز پوچ است حال مبدل به‌یقین مطلق می‌شود و این یقین هم «ابسورد» یعنی پوچی است و ابسورد هم، به قول کامو، «هماقندر مربوط به انسان است که به‌جهان، زیرا اکنون یگانه پیوند میان آن دو است.»⁵⁰

در چنین وضعی ما به‌چندگرایش برمی‌خوریم.

49. H. Rauschnig: *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*, 1955 ss. 30, 35, 37, 38-41.

50. Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942. p. 37.

۰۱. ابتدا سرکشی و عصیان مکتب‌های نو فکری که اغلب به صورت ضدیت، یعنی ضد این چیز یا آن دیگر جلوه می‌کنند: مانند ضد روان‌پزشکی^{۰۱}، ضد هومانیزم، ضد ادیپ^{۰۲}، ضد شعر، ضد رمان، ضد فرهنگ^{۰۳}، و ضد هنر.

۰۲. راه‌های گوناگون فرار.

۰۳. جهش پارسایانه متفکران بزرگ که می‌کوشند از این ورطه نیستی راهی به‌جای دیگر بیابند.

۰۲. گریز، به قول «ژان برن»^{۰۴} به چهارشیوه تحقق می‌یابد یا پناه بردن به مواد مخدر و سیر در «سفرهای درون‌نما»^{۰۵} که به‌قول بانی این مسلک «تیوتی‌لیری»^{۰۶} مذهب جدید قرن بیست و یکم خواهد بود و آیین رستگاریش هم ال - اس - دی؛ یا پناه‌بردن به جنسیت و آمیختن آن با سیاست چنانکه «ویلهم رایش»^{۰۷} آن را ستود و آزادی جنسی را مقدمه‌ای برای برانداختن دنیای سرمایه‌داری دانست؛ یا گریز به‌ادیان شرقی چون آیین ذن، چنانکه «الن واتس»^{۰۸} تجویز کرد و خود نیز «گورو»ی نسل جوان امریکاشد؛ و یا پناه بردن به انواع و اقسام مارکسیسم‌های افراطی اعم از مائوئیسم و تروتسکیسم و غیره. درچنین وضعی بی‌شک همه‌چیز مجاز است و هرکس در هرزمینه‌ای خود را صاحب نظر و صاحب مکتب می‌داند. «جک کروئک»^{۰۹} که نوشته-

51. Anti-psychiatry

52. L'anti-Oedipe, par Gilles Deleuze, Paris, 1942.

53. Counter-culture.

54. Jean Brun: *Les vagabonds de l'occident*, Paris, 1976, p. 154.

55. Psychedelic trip.

56. Timothy Leary: *The Politics of Ecstasy*, New York, 1968.

57. W. Reich: *Der sexuelle Kampf der Jugend*, Sexpol Verlag, 1932.

58. Alan Watts

59. Jack Kerouac

هایش اثری ژرف در نسل هیپی آمریکا گذاشت، مدیحه‌سرای شوریدگی «انسان مجنون»^{۶۰} می‌شود، «لنک»^{۶۱}، اسکیزوفرنی^{۶۲} را مرتبه‌متعالی آگاهی می‌داند، تیموتی لیری، ال-اس-دی را قرص معجزه‌آسا و مشکل-کشایی می‌داند که «درهای ادراک باطنی» را باز می‌کند. برای «رایش» انقلاب رهائی جنسی است، زیرا همچنانکه انزال جنسی آدمی را از زندان تن رها می‌کند، انقلاب نیز که حکم انزال جمعی را دارد موجب بروز شخصیتی اجتماعی و رای اغراض فردی می‌شود. از این دیدگاه، سرکوبی جنسی و فشار اختناق آور نظام‌های سیاسی، ویبگانگی اقتصادی و جوه‌گوناگون حقیقتی واحد هستند.

اما شاید در هیچ زمینه‌ای به اندازه هنر این بیهودگی به چشم نمی‌خورد. در این عرصه انسانی نوظهور می‌کند که ضد هنر است^{۶۳} و مرگ هنر را اعلام می‌کند. همچنانکه مرگ خدا، به گفته «میشل فوکو»، منجر به مرگ انسان می‌شود، مرگ انسان هم به مرگ هنر می‌انجامد. از «آشغال‌آرایی»^{۶۴} و «فرهنگ زیاله»^{۶۵} (سرهم کردن تکه و پاره ابزار و اشیاء دور ریخته) تا «هنر خودشکن»^{۶۶} تا «هنر زمینی»^{۶۷} که رواج-دهندگانش که زمینکن^{۶۸} هستند چاله‌های گوناگون در کویر کالیفرنیا می‌کنند، تا سازندگان خلا^{۶۹} چون «کریستو» که پرده‌ای به ابعاد

60. homo demens

61. R. D. Laing: *The divided Self*, Penguin Books, 1974
and *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*,
Penguin, 1974

62. schizophrénie

63. an-artiste

64. poubellisme

65. Junk Culture

66. destructivisme

فی‌المثل، هنرمند روزافتاح نمایشگاه مدعوین
را با چاقو و تبر به تخریب آثارش دعوت می‌کند.

67. Land Art

68. Earthworkers

69. dilatation du vide

گول آسا بر روی صخره عظیم «گرن کنیون» در «کولورادو» می‌آویزد^{۷۰}، ما با همان مفهوم ضد همه‌چیز بودن و بیهودگی محض روبرو هستیم. برای گریز از این بن‌بست، انسان به همه‌چیز متوسل می‌شود به‌استمنای نرگسانه، به‌بازی با زباله‌هایی که پس‌زده است به‌خشونت و جنایتی که هیچ غایتی ندارد، تا بتواند به‌نحوی از زندانی که خود ساخته است بگریزد و رهایی را در انفجار بی‌بندوبار امیال خود بیابد.

دو نوع انسان که، به‌گفته‌ی ژان برن^{۷۱}، اکنون در غرب می‌بینیم یا «آدمک ایدئولوژیک»^{۷۲} رژیم‌های سوسیالیستی است که تحت رهبری آرمان‌های حزب در قالب بندی‌های متحجر سیستم، بی‌هیچ اراده از خود هدایت می‌شود و یا «ماجراجویان سردرگم»^{۷۳} که «ولگردهای غرب»^{۷۴} هستند. این ولگردها، راه‌های جهان را به‌دنبال درمانی نامعلوم برای دردی مجهول می‌نوردند و شاید بی‌آنکه خود بدانند در انتظار معجزه‌ای هستند که ناگهان چرخ‌های عظیم دستگاه تولید اقتصادی جهان را باز-ایستاند و یا «گورو» بی‌هندی به‌آنها گوشه‌ای از بهشت موعود رانشان دهد و یا شاید پیشوایی دیگر برخیزد و گام‌های فرسوده‌ی آنها را مبدل به‌رژه‌ی نظامی کند.

۰۳. راه جهش متفکران بزرگ حدیثی دیگر است. هیچ متفکری شاید به‌اندازه‌ی هایدگر در این کار پارسایانه نیندیشیده است. برای هایدگر تاریخ تفکر غرب در واقع وجه معکوس دید تطوری هگل است، زیرا اگر برای هگل تاریخ تفکر ظهور تدریجی روح مطلق است، برای هایدگر این تاریخ، استار حقیقت وجود، به‌عبارت دیگر، فراموشی آنست. از اینرو جنبه‌ی جایگزینی نیهیلیسم در اینجا مبدل به‌استار تدریجی

70. Jean Brun: *op. cit.* pp. 183-92

71. *Ibid.* p. 197

72. robot idéologique

73. l'aventurier hagar

74. Le vagabond de l'occident.

حقیقت وجود می‌شود و این استعار نیز حاصل تقدیر یا بخش خود وجود است. زیرا وجود در هر عصر به صورتی دیگر جلوه می‌کند یا به گفته هایدگر چیز دیگر می‌گوید. وجوه بروز و استعار یا احتجاب آن از آغاز تفکر غرب تا به امروز تاریخ خود وجود است که گاه به صورت «ایده» در- می‌آید، گاه «انرژی»، گاه «جوهریت»، گاه «ذهنیت»، گاه اراده معطوف به قدرت، و سرانجام آخرین مرحله استعار آن ظهورش به صورت اراده معطوف به اراده است که همان تفکر تکنیکی باشد^{۷۰}، یعنی آنچه در هیأت سیطره تفکر تکنیکی امروزی جهانگیر شده است. گریز از نیهیلیسم برای هایدگر مستلزم فراگذشتن از تفکر متافیزیکی است و نوعی جهش در بن وجود و همداستان شدن با ندای آنست. هایدگر در تفسیر گفته نیچه که خدا مرده است می‌گوید: «در این عبارت فقط خدای اخلاقی نفی شده است... خدایی که همچون ارزش اندیشیده شود، حتی اگر متعالترین ارزش هم باشد، خدا نیست، بنابراین خدا نمرده است و الوهیت (Gottheit) او زنده است، چه او به تفکر نزدیکتر است تا به ایمان.»^{۷۶} نحوه پرسش هایدگر، دیگر پرسش صرفاً فلسفی نیست بلکه نوعی رجعت به اصل است، رجعتی که با نوعی پارسایی و تقوا آمیخته باشد و تفکر را در برابر تجلی وجود باز نگاه دارد. هایدگر رساله «پرسش درباره تکنیک» را با این جمله تمام می‌کند: «پرسش پارسایی تفکر است.»^{۷۷} پرسش هم‌گوش-

75. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, s. 58

76. M. Heidegger: *Aufzeichnungen aus der Werkstatt*. In: *Neue Zürcher Zeitung* 26. 9. 1959

Wilhelm Weischedel: "Philosophische نقل از:
Theologie im Schatten des Nihilismus" in: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1974, s. 163

77. M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1967, Teil I, s. 36

فرا دادن به ندای وجود و همدلی و همداستانی با احکام آنست. این همداستانی ارتباطی چندان با پرسش فلسفی ندارد، بلکه بیشتر ناشی از تجربه مستقیم مبدأ اولین است، به گفته «وایشدل»^{۷۸} دانستن اینکه الوهیت در بعد استتارات است یا در قرب اکتشاف، از دیدگاه هایدگر بیشتر حکم انتظار اخروی را دارد تا پرسش قاطع فلسفی.

یکی از متفکران معاصر دیگر که به شیوه جهش توسل بسته است «پل تیلیش»^{۷۹} است. تیلیش تئولوژی فلسفی خود را ابتدا با شک قاطع (رادیکال) می‌آغازد و منشأ تفکر فلسفی را حیرت در برابر ورطه یهودگسی می‌داند. به گفته وایشدل این شک «رادیکال» آنقدر قاطعیت ندارد که وجه نهایی یهودگی را لمس کند و ناگزیر جهشی به مفهوم تجسیدی «لوگوس» مسیحی است، چندانکه شک به ایمان بینجامد. به عبارت دیگر تئولوژی تیلیش بیشتر در حکم صورت دیگری از وحی مسیحایی است تا پرسش صرفاً فلسفی.^{۸۰} «کارل-یاسپرس را می‌توان از زمره متفکرانی دانست که از پرسش فلسفی به ایمان می‌جهد. غرض یاسپرس گریز از ورطه نیستی است^{۸۱}، چه، به گمان او، فقط در آگاهی به نیهیلیسم است که آنچه برای انسان ضروری است چهره می‌گشاید و تمام هم یاسپرس مصروف این شده است که در برابر نیهیلیسم مقاومت کند و از آن فراگذرد. ولی مانند تیلیش پیش از آنکه عمق دلهره‌انگیز آن را بیازماید، دایره پرسش را می‌شکند و به تجربه‌ای دست می‌یابد که مبدأ آن دیگر نه فلسفی که ایمانی است و این ایمان را که حکم یقین متعالی و مطلق را دارد، یاسپرس «ایمان فلسفی» می‌نامد.

78. W. Weischedel: *op. cit.* s. 163

79. Paul Tillich 80. W. Weischedel: *op. cit.* s. 162

81. Abgrund des Nichts in: K. Jaspers: *Philosophie*, Bd III, *Metaphysik*, Berlin 1932. s. 44

آنچه دربارهٔ جهش این متفکران می‌توان گفت اینست که همه به نحوی خارج از بستر فلسفه به راههایی پناه می‌برند که رنگ دینی دارد. جهش، به عبارت دیگر، گریز از تقدیر تاریخی تفکر غربی، و در نتیجه، از نیهیلیسم است. شاید تنها کسی که حتی بیش از آنچه به نتایج هولناک دیالکتیک منفی نیهیلیسم پی‌برد، متفکر و نویسندهٔ روسی فنودور داستایفسکی بود.

۴. داستایفسکی و نیهیلیسم روس

نیهیلیسم آلمان آگاهی به سیر تطوری و نزولی تفکر غربی است، حال آنکه نیهیلیسم روس نفی این تاریخ و گریز از آن است. نیهیلیسم روس ریشه‌های تاریخی و فرهنگی دارد. روسها فطرتاً اهل افراط و تفریط هستند و یا نیهیلیست‌اند و یا آخرت‌نگر. کشمکش مدام این دو صفت متناقض عرصهٔ ظهور همان چیزی است که «بردیائف»^{۸۲} «جنون مابعدالطبیعه» می‌نامد. این کشمکش را کمابیش در همهٔ مردان بزرگ آن قوم بویژه در آثار داستایفسکی باز می‌یابیم. روس هیچگاه میانه‌رو نیست، حد داشتن و متعادل بودن در قاموش نیست. شاید فضاهای نامتناهی استپ‌ها و افق‌های بیکران سرزمین پهناور روسیه اثری در روح آن قوم گذاشته باشد، چه روس حد و اندازه نمی‌شناسد، یا به زهد روی می‌آورد یا به باده‌گساری. این جنبهٔ دیونیزیوسی روح روس را می‌توان در رقص، آواز، موسیقی و درشادخواریهای طوفانی آنها مشاهده کرد. باده‌گساریهای شبهای سن پترزبورگ گاه چند شبانه‌روز به طول می‌انجامد، و چه بسا همراه خود ثروت خانواده‌ها و آرزوهای یک عمر را بیاد می‌داد و سرانجام در لحظه‌ای که سیر

82. N. Berdiaeff: *L'esprit de Dostoievski*, Paris, 1929, p. 17

دورانی سرمستی به حد جنون می‌رسید باشلیک گلوله‌ای پایان می‌پذیرفت. روسی احساساتی است، احساساتی که انسان را از خود بدر می‌برد؛ خواه استغراق در لذت حواس باشد و باده‌گساری؛ خواه به صورت جزمی و تعصب‌آمیز عقاید انقلابی درآید؛ خواه به صورت قمار با زندگی جلوه کند، و به شلیک گلوله‌ای بینجامد که در «رولت روسی» مغز نجیب‌زاده را متلاشی می‌کرد؛ خواه به صورت کوششی پارسایانه که خواهان معصومیت مسیحایی است. اما این احساسات خواه مثبت باشد، خواه منفی، همواره ابعادی غول‌آسا می‌یابد: اگر رذالت باشد به حد نبوغ بروز می‌کند؛ اگر گذشت باشد به حد انکار نفس و فداکاری؛ اگر غرور باشد به حد جنون؛ اگر عشق باشد به حد مهر مسیحایی؛ و اگر سرکشی باشد به حد انکار خدا، آخرت و دنیا یعنی نیهیلیسم صرف. از همین روست که ادبیات بزرگ قرن نوزدهم روسی اینچنین کششی دارد، چه مانند خود ملت روس در جستجوی طرح مسائل نهایی است: خدا وجود دارد یا ندارد؟ تجدد خوب است یا بد؟ همه چیز مجاز است یا نه؟ مسائلی که در قرن نوزدهم در میان «اینتلینتسیا»^{۸۳} روس در مباحثاتی که اغلب تا صبحدم می‌انجامید و تحت عنوان محافل لغتی^{۸۴} مطرح می‌شد، بی‌شبهت به مسائل فعلی ما نیست، منتها باین فرق که روسیه با اینکه آسیایی بود، جزئی از غرب هم بود، دوم اینکه مسائل مورد معارضه آنها، بعد غول‌آسای رسالت قومی ملت روس را بخود می‌گرفت و سوم اینکه، کسانی که این مسائل را مطرح می‌کردند از بزرگترین نوابع فرهنگ بشری به‌شمار می‌آیند. اگر سرنوشت شوم

83. Intelligentsia

۸۳. مسائل لغتی *questions maudites* پرسش دربارهٔ موقعیت روسیه در برابر غرب بود. فی‌المتل روسیه شرق است یا غرب؛ آیا باید به رسالت ملت روس اعتقاد داشت یا راه غرب را پیش‌گرفت و غیره.

روسیه را داستایفسکی در کتاب «ابلیسان»^{۸۶} پیشگویی کرد، برای «بوریس پاسترناک»، نتیجه انقلاب بولشویکها دخترک ساده لوحی است که از «لارا»ی زیبا و «ژیواگو»ی شریف بوجود می آید، به عبارت دیگر روسیه مقدس کودکی بی خاطره زاید.

داستایفسکی می گفت: «ما روسها همه نیهیلیست هستیم». این گفته درخور اعتناست، چه نیهیلیسم ریشه های فرهنگی در تاریخ روسیه دارد. نیهیلیسم در اصل یک پدیده روسی و مذهبی است که از زمینه ارتودوکسی برخاست، و در واقع، وجه معکوس معنویت روس و نوعی پارسایی بی رحمت الهی است.^{۸۶} تصور اینکه این جهان سرشار از شر و آغشته به جملۀ پلیدیهاست، نیهیلیسم روس را به آنجا کشاند که منکر همه چیز شود، از مذهب گرفته تا فرهنگ و هنر. نیهیلیسم مانند خوی زاهدانۀ روس ها، خواهان ارزشهای فردی بود اما سرانجام منکر فردیت شد و آنرا در نظام کلی (بولشویسم) مستحیل کرد. خلاصه اینکه، نیهیلیسم روس وجه منفی بینش اخروی و آخرت نگری آنهاست. منشأ این سرکشی در قرن هفدهم به نهضت «راسکول»^{۸۷} که مؤمنان به کلیسای «ارتودوکس» بودند می رسد. راسکولها این پرسش را مطرح کردند: آیا روسیه مقدس که رم سوم است سرزمین حکومت مسیح است یا قلمرو استیلای دجال، یعنی «آنته کریست»؟ باور به اینکه کلیسا و تزار به دیانت اصیل روسها خیانت کرده اند، به تدریج قوت گرفت و راسکولها همواره سقوط مسکو و حکومت دجال را پیشگویی می کردند و از آن پس، تمام قدرتهای دنیوی اعم از ایوان مخوف، ناپلئون و پطر کبیر، را مظاهر آنته کریست می دانستند و مدینه

۸۵. عنوان دیگر این کتاب جن زدگان است.

86. N. Berdiaev: *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1951, pp. 83-5

87. Raskolniki

اصیل «اورتود کسی» را در شهر اساطیری «کی تژ»^{۸۸} که در قعر دریاست، می‌جستند. از شعب افراطی راسکول‌ها شیوهٔ نفی و انکار^{۸۹} که یکی از صفات شاخص قوم روس است، پدید آمد، و به‌عصیان این قوم همان بعد نیهیلیستی را بخشید که بعدها بر اثر آمیزش با مرام‌های سوسیالیستی و مارکسیستی غربی، منجر به آنارشسیم و بولشویسم شد.

انکار فرهنگ و تاریخ موجب شد که روسها دایم با مسائل نهایی درگیر شوند و به راه‌های افراطی روی آورند. در این زمینه کتاب نیهیلیست روس «چرنیچفسکی»^{۹۰}، به نام «چه باید کرد» گویاست، زیرا همهٔ متفکران روس در این فکر بودند که چه باید کرد. آیا باید غربی بود، چنانکه «هرتسن» و پیروان شیوهٔ غربی تجویز می‌کردند، و یا به رسالت قوم روس که ناجی بشریت است روی آورد، چنانکه «اسلاوفیل»^{۹۱} ها می‌گفتند. در برابر ایدئالیست‌های سالهای ۱۸۴۰ که پیرو هگل و شلینگ بودند و معتقد به ادب و هنر و آرمان‌های متعالی، نیهیلیست‌های سالهای ۱۸۶۰ مانند «چرنیچفسکی»، «دوبرولیووف»^{۹۲} و «پیسارف»^{۹۳} سوسیالیست بودند و مادی و پیرو علوم زیستی و منکر دیانت. پیسارف می‌گفت که یک جفت کفش به تمام شکسپیر می‌ارزد^{۹۴}. در برابر نیهیلیست‌ها، آنارشیت‌های پایان قرن نوزدهم مارکسیست بودند. به‌اعتباری شاید بتوان گفت که سوسیالیسم و مارکسیسم نقطهٔ پیوند نیهیلیسم روس و نیهیلیسم غربی است. اما چه نیهیلیست، چه آنارشیت، چه پیرو شیوهٔ غربی، چه اسلاوفیل همه طالب راه حل‌های نهایی بودند: خواه این

88. Kitège

89. netovchtina in: N. Berdiaev: *L'idée russe*, Paris, 1969, pp. 200-2

90. Tchernychevsky

91. Slavophile 92. Dobrolioubov

93. Pissarev in: *Les nihilistes russes*, Aubier, Paris, 1974

۹۴. «تورگی نیف» خصائص «بازاروف» قهرمان رمان «پدران و فرزندان» را از پیسارف گرفت.

راه حل به شیوه افراطی انقلابی «نچائف» بینجامد؛ خواه به آنارشسیم «باکونین» که تخریب را سر آغاز آفرینندگی نو می دانست؛ خواه به آنارشسیم مذهبی تالستوی؛ خواه به مفهوم «بشریت الهی»^{۹۰} فیلسوف روس «سولوویف»^{۹۱}؛ خواه به برنامه انقلابی لنین که مخلوطی از باکونین و پترکبیر بود.

کسی که همه این تناقضات روسیه تزاری را — که در آن سطوح گوناگون فرهنگی و تاریخی از قرن ۱۴ تا قرن ۲۰ میلادی دوشادوش هم می زیستند — به حد هشیاری بیمارگونه آزمود، داستایفسکی است. رمان «ابلیسان»^{۹۲} یک مدرک پیشگویانه است که در آن نتایج این تناقضات بزرگ و سرنوشت روسیه و اورتودوکسی پیش بینی شده است. داستایفسکی شیوه دیالکتیک منفی خود را در یادداشتهای این رمان بسط داده است و این دیالکتیک با این پرسش می آغازد: «آیا می توان متمدن و اروپایی بود، و در عین حال ایمان داشت؟ آیا می توان به السوهیت فرزند خداوند، عیسی مسیح ایمان داشت؟»^{۹۳} چون نمی توان به این پرسش با قاطعیت پاسخ داد پس باید به بی ایمانی روی آورد که در جهان بینی علوم جدید شکل گرفته است. به این بی ایمانی باید بهر حال ایمان داشت. اکنون پرسشی که مطرح می شود اینست: آیا می توانیم به علوم همان ایمانی را داشته باشیم که به عیسی مسیح؟ با طرح این پرسش، تناقض بزرگتری آشکار می شود، چه اگر بتوان هم به این ایمان داشت و هم به آن، پس ما یا دچار «فلسفه خوش گواری»^{۹۴} شده ایم یا آنکه نه به این ایمان داریم نه به آن. «فلسفه خوش گواری»

95. divino-humanité 96. Soloviev

97. Les démons

98. *Carnets des démons*, Pleiade, Paris, 1955, p. 931.

99. philosophie de la bonne digestion in *Carnets des démons*, p. 954

در واقع وجه غافلانه انکار هم این است و هم آن. به عبارت دیگر، فلسفه خوش‌گواری غفلت صرف است، غفلت از اینکه نه این را داریم و نه آن را. چرا؟ چون ایمان و بی‌ایمانی هیچ سختی با هم ندارند و ناقض و دافع یکدیگرند. بنا بر این، یا این را باید انتخاب کرد و یا آن را و راه سوم یا غفلت است و فلسفه خوش‌گواری، یا انکار هم این است و هم آن. اگر ایمان وجود ندارد، ایمان به عیسی مسیح ناممکن است، پس انقلابی افراتی نجائف حق دارد، باید همه چیز را آتش زد و نظامهای موجود را سرنگون کرد. اگر ایمان هست باید سوسیالیسم و بی‌ایمانی را که همراه آن می‌آید، انکار کرد و در عیسی مسیح پناه جست: یا ایمان، یا آتش زدن^{۱۰۰}. راه حل سوم که آشتی دادن این دو با یکدیگر است، یا فلسفه خوش‌گواری است و یا انکار هم این و هم آن. داستایفسکی در تمام آثارش رگه این عصیان را که انکار ایمان و خداست با سماجت خاصی دنبال می‌کند، ولی راه انکار که از آزادی بی‌حد و اندازه انسان برمی‌خیزد، سرانجام به استبداد نامحدود می‌انجامد و منجر به نفی همین آزادی می‌شود. تمام دیالکتیک منفی داستایفسکی از رمان «جنایات و مکافات» گرفته تا «برادران کارامازوف» و «ابلیسان» نشان‌دادن نتایج هولناک این عصیان و بیگانگی تدریجی آدمی، و در نتیجه، سقوط ارزشهای انسانی و سرانجام اسارت بی‌چون‌وچرای انسان است و اوج عصیان نیز به افسانه مفتش بزرگ (در رمان برادران کارامازوف) می‌انجامد و مفتش بزرگ هم وجه معکوس مسیح یا به عبارت دیگر «آنته کریست» است.

منشأ این عصیان از این عبارت مایه می‌گیرد: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است»، یعنی آزادی بی‌حد و اندازه انسان، منجر به خدایی او می‌شود. این وسوسه آزادی را تمام قهرمانان «زیرزمینی»

100. *Ibid.* p. 936: ou bien la foi ou bien brûler

داستایفسکی از «راسکولنیکوف» تا «ایوان کارامازوف» تا «کی ریلوف» و «استاوروگین» بتدریج می‌آزمایند. تجربه ابر مردانه راسکولنیکوف که برای خدمت به بشریت دست به جنایت می‌زند به فاجعه و عذاب وجدان می‌انجامد. در برابر این عاصی ناچیز، عصیان ایوان عظیم است. اگر راسکولنیکوف خود را تابع نظامی ابرمردانه می‌دانست، ایوان خود را مقهور هیچ نظامی نمی‌داند. ایوان منکر خداست ولی انکار خدا ناگزیر به انکار دنیا نیز می‌رسد و انکار خدا و دنیا بطبع به دیالکتیک نه این نه آن می‌انجامد و نتیجه این عصیان نیز استبداد و خود کامگی بی حد و اندازه انسان و سلطه حکومت مفتش بزرگ است. به عبارت دیگر، آزادی و خود کامگی بی‌حد و اندازه منجر به اسارت بی قید و شرط می‌شود. حکومت مفتش بزرگ استیلای عقل اقلیدسی است و عقل اقلیدسی نیز استقرار نظامی است که در آن نه دردی هست نه مسئولیتی و نه آزادی. سلطه عقل اقلیدسی نتیجه مستقیم حکومت مفتش بزرگ است، یعنی حکومتی که در آن آدمیان مورچه‌وار، فقط به ضرورت زیستی بزیند و هیچ توجهی به هیچ آرمان متعالی نداشته باشند. مبشرین این نظام در آثار داستایفسکی افرادی چون: «شیگالیف» و «ورهوونسکی» در رمان «ابلیسان» و مفتش بزرگ در «برادران کارامازوف» هستند.

حکومت عقل اقلیدسی تحقق یافتن سه وسوسه‌ای است که عیسی مسیح برای حفظ آزادی انسان رد کرد، یعنی: ۱- تبدیل سنگ به نان، ۲- اعجاز اجتماعی ۳، -مدینه فاضله اینجهانی. برای حفظ آزادی فرد بود که مسیح این سه وسوسه را رد کرد، چه او نمی‌خواست که خوراک روحانی (نان آسمانی) مبدل به نان زمینی شود، معجزه جای حق انتخاب آزاد را بگیرد و مدینه زمینی جایگزین مدینه الهی شود. عقل اقلیدسی، بعکس خواهان تحقق بخشیدن به این سه وسوسه است، زیرا

به محض اینکه این سه وسوسه پذیرفته شود، سوسیالیسمی که توأم با بی‌ایمانی است مستقر می‌شود و آزادی راستین از انسان سلب می‌شود. مفتش بزرگ به مسیح می‌گوید: «توتنها پرچم مطلق را که می‌توانست همگان را به تعظیم در برابر تو وادارد، یعنی پرچم نان زمینی را به آزادی نان آسمانی رد کردی... تو از صلیب فرود نیامدی زیرا نمی‌خواستی با معجزه بر انسانها چیره شوی، زیرا توتشنه ایمانی آزاد بودی، تو خواهان عشقی ارادی بودی و نه طالب هیجان بردگان در برابر نیرویی که مسحورشان می‌کند. ولی تو انسان را زیاده از حد ستودی، آدمیان برده‌اند، با اینکه سرکشی می‌کنند.»^{۱۰۱}

سه معجزه برای داستایفسکی، سوسیالیسم عاری از هر ایمان، و بنیاد برج جدید بابل (یعنی مدینه فاضله اینجهانی) و سلب آزادی از انسان است و سعادت تهی نیز سرگرمی در بازیهای کودکانه. به عبارت دیگر، غرض تحقق یافتن جامعه‌ای است که در آن نه مسئولیتی هست، نه دردی، نه هشیاری و حق انتخابی. نتیجه نهایی این جامعه پدرکشی («اسمردیاکوف» به تحریک ایوان سرانجام پدر خود را می‌کشد) و حکومت نفس اماره است. زیرا اگر بانیان انقلاب روشنفکرانی چون ایوان هستند، گردانندگان آن بردگان بی‌نام و نشان مانند اسمردیاکوفند و اسمردیاکوف نیز مظهر نفس اماره است.

ولی دیالکتیک منفی داستایفسکی به این هم اکتفا نمی‌کند. اگر اوج عصیان سرانجام به حکومت عقل اقلیدسی و استیلای مفتش بزرگ می‌رسد، استاوروگین قهرمان رمان ابلیسان، مرحله نفی نهایی یا نفی نفی است. استاوروگین، به قول «توماس مان»، «هولناک‌ترین و جذاب‌ترین چهره ادبیات جهان است.» تمام چهره‌های دیگر رمان

101. F. Dostoïevski: *Les frères Karamazov*, Pleiade, Paris. 1952. Le grand inquisiteur, pp. 267-286

ابلیسان مانند اعمار دور این خورشید پنهان می‌گردند، همه به نحوی مظاهر و تجلیات این شخصیت عجیب هستند. «چاتوف» صدیق و «اسلاوفیل»، «ورهوونسکی» رذل و انقلابی تندرو^{۱۰۲}، «کی ریلوف» دیوانه و با معصومیتی کودکانه که دست به خودکشی می‌زند تا ثابت کند خدا وجود ندارد. همه اینها بنحوی تجلیات استاوروگین هستند و خود او نیز معمایی است که همه این مراحل را یکایک گذرانده و دیگر به هیچ چیز، حتی به بی‌اعتقادی هم، اعتقاد ندارد و آنچنان بری از هر مسلک و هر عقیده است که گویی انسان نیست شبح است.

در باره استاوروگین کسی ریلوف می‌گوید: «او در تسخیر ایده‌ای وسوسه‌انگیز بود: هرگاه ایمان داشت به اینکه ایمان دارد مؤمن نبود و هرگاه ایمان نداشت به اینکه ایمان ندارد مؤمن نبود.» با استاوروگین نیهیلیسم به آخرین مرحله قدرت خود می‌رسد، به طوری که دیگر نه ایمان می‌ماند نه بی‌ایمانی و هر دو در گرداب شک معلق می‌شوند و این تناقض سرانجام به نفی نفی و انکار انکار می‌رسد. این همان تجربه‌ای است که می‌توان به «ابسورد» تعبیر کرد. عصیانی که با راسکولنیکوف شروع شد، بتدریج شدت می‌گیرد و سرانجام به انکار خدا و بعد دنیا می‌انجامد و منجر به استیلای عقل اقلیدسی می‌شود و آنگاه قدمی فراتر می‌نهد و منکر انکار هم می‌شود و همه امور را برورطه نیستی و شک معلق نگاه می‌دارد. اگر مفتش بزرگ نقطه اوج عصیان و حکومت عقل اقلیدسی است، استاوروگین مرحله‌ای است که از عصیان نیز فراتر رفته است، چه دیگر چیزی نمانده است که انکار شود و دیالکتیک منفی خود بخود باطل شده است. به اعتباری می‌توان گفت که داستایفسکی نه فقط آینده روسیه را پیش‌بینی کرد، بلکه نتایج نهایی

۱۰۲. شخصیت «ورهوونسکی» گویا ملهم از چهره «نچائف» است که محاکمه‌اش اثری عمیق در داستایفسکی گذاشت.

دیالکتیک منفی را که آثارش چنانکه دیدیم، تمار عیار بعد از جنگ جهانی دوم بروز کرد، به فراست در می‌یابد و تجربهٔ بیگانگان تلخکام امروزی را تا حد هشیاری بیمارگونه می‌آزماید.

۴. دورهٔ فترت

دورهٔ فترت غرب چنانکه گذشت، مرحلهٔ آخرین نیهیلیسم است که ظهور پوچی و افسورد است و این دوره، دورهٔ فترت نه این و نه آن است. دورهٔ فترت غرب، به عبارت دیگر، مرحلهٔ بیمارگونهٔ آگاهی است که نه دیگر تابع دنیا است نه آخرت و در نتیجه همه چیز را انکار می‌کند و فرار از آن، چنانکه دیدیم، یا درجهش متفکران بزرگ است؛ یا درگریز چهارگانه که بدان اشاره شد؛ یا در نهضت‌هایی که به صورت ضدیت جلوه می‌کنند. دورهٔ فترت تمدنهای آسیایی نیز مرحلهٔ برزخی نه این نه آن است، اما با این فرق که ما به آن هشیاری بیمارگونه وجدان غربی نرسیده‌ایم. توهم مضاعفی که بدان اشاره کردیم در اصل غفلت از این و از آن است. این غفلت موجب می‌شود که عقب‌ماندگی ما نسبت به غرب عقب‌ماندگی تاریخی حتی در قلمرو آگاهی باشد. اختلاف آگاهی را می‌توان فاصلهٔ تاریخی نیز تعبیر کرد، توضیح اینکه ما معروض روح زمانه هستیم بی‌آنکه از هشیاری که همراه آن می‌آید بهره‌مند شویم. از اینرو اگر نظریهٔ نیچه را ملاک قرار دهیم ما هنوز در مرحلهٔ نیهیلیسم منفعل هستیم، یعنی نیهیلیسمی که به مرحلهٔ مضمحل‌کننده تخریب نرسیده است و هنوز در مرحلهٔ نابودی تطابق ارزشها و غایات است. اما چون نسبت به آفات آن «مایه کوبی» نشده‌ایم، عواقب آن را نه می‌توان پیش‌بینی کرد نه مهار. امکان اینکه دچار «موتاسیون»های غرب شویم بسیار است، زیرا انتقال ایدئولوژی‌هایی

که هیچگونه پیوند سنخی و خویشاوندی فکری با محیط جدیدشان ندارند، اینان را دگرگون می‌کند و وجوه ناشناخته‌شان را آشکار می‌کند.

اگر نظریه هایدگر را ملاک قرار دهیم و دوره فترت را دوره عسرت و برزخی میان غروب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد بدانیم، ما در مرحله احتضار خدایانیم: حالت برزخی ما مرحله گریز و باز نیافتن الوهیت نیست، زیرا خدایان ما در احتضارند و هنوز کاملاً نگریخته‌اند. به عبارت دیگر، ما در دوره فترت یعنی در مرحله «نه هنوز» از هردو سو هستیم.

اگر نظر دیالکتیک منفی داستایفسکی را ملاک قرار دهیم، توهم مضاعفی که بدان در آغاز این مقدمه اشاره شد، به صورت «فلسفه خوش‌گواری» جلوه می‌کند، یعنی بی‌آنکه آگاه شویم در صدد آنیم که دو نحوه شناسایی و حضور در جهان را که هیچ سازگاری باهم ندارند باهم آشتی دهیم و این دوگمان به صورت توهم مضاعف جلوه می‌کند. برداشتهای ما، در واقع، نتایج منطقی پرسشهایی است که مطرح کرده‌ایم. گفتن اینکه نتایج ما درست است یا مبالغه‌آمیز، مطلبی است که باید در آینده طی مباحثات بعدی روشن شود، ولی اگر پرسش ما، صرف‌نظر از نتایجی که از آنها در این نوشته گرفته شده است، بتواند گروهی را به‌لزوم مطرح کردن این مسأله متوجه کند، غرض ما حاصل شده است.

فصل یکم

تقدیر تاریخی چیست؟

هنگامی که صفت تاریخی را ضمیمه کلمه تقدیر می‌کنیم، غرضمان بی‌گمان وضع خاصی است که به حکم تاریخ پدید آمده. حکم تاریخ در صورتی می‌تواند نافذ باشد که تاریخ حرکتی مستقل از اراده آدمی و کوششهای او داشته باشد. در چنین مفهومی از تاریخ، بی‌گمان جبر انعطاف‌ناپذیری هست که در حیطة تسلط آدمها در نمی‌آید و به‌چنگ آنها نمی‌افتد. ای بسا مردان بزرگ سرنوشت که، به‌گفته هگل، عرصه «نیرنگ خرد»^۱ بوده‌اند، یعنی در پس اعمال قهرمانانه مردان بزرگ، طرحی تحقق می‌یابد که اینان از برد آن غافلند، سزار و ناپلئون بی‌آنکه بدانند عاملان مؤثر تحقق‌یافتن جهت کلی تاریخ غرب بوده‌اند و سرنوشت آنها نقطه برخورد مقصد فردی و طرح کلی تاریخ است. بارزترین نمونه چنین تصویری از تاریخ همانست که در فلسفه هگل یافت می‌شود. به‌گمان او، اگر چیزی به‌نام تاریخ جهانی وجود دارد، این تاریخ از حرکت تحولی و تکاملی روح مطلق و دگرگونیهای آن انتزاع می‌شود. اگر روح متحول نمی‌شد، اگر به موجب سلوک عقلی به فزون‌خواهی و تکامل نمی‌پرداخت، هیچ رویدادی به‌تحقق نمی‌پیوست

1. List der Vernunft

و روح مطلق بی‌گمان همچون وجود لایتغیر در تفکر «پارمنید» یا نیروانای بودائیان در کمون محض می‌ماند. اگر تاریخ وجود دارد سببش حرکت است و منشأ حرکت نیز فعلیت مستتر در مفهوم هستی و نتیجه آن هم تحول است. اساس وجود، فعلیت است. فعلیت بسبب دگرگونی‌های صور مبدله خود، موجب جریان تحول می‌شود و این فرایند یا «پروسسوس» (processus) سرنوشت، نحوه زندگی یا شیوه یک عصر یا، بقول هگل، روح زمانه را متعین می‌سازد. منشأ این حرکت برای هگل روح مطلق و برای مارکس انسان است. علی‌رغم اختلافات فاحش بین این دو متفکر، تاریخ در فلسفه هردو نقش عمده‌ای می‌یابد: خواه این نقش در افق «پدیده‌شناسی روح» باشد، خواه در عرصه مبارزه طبقاتی. برای هگل سرنوشت آدمی رسیدن به آزادی است. تاریخ جهان، به نظر هگل، در مشرق زمین می‌آغازد و در مغرب زمین به پایان می‌رسد. ابتدا با امپراتوری‌های بزرگ شرقی چون چین و هند و ایران شروع می‌شود و با شکست ایران و پیروزی یونان، تاریخ به دنیای مدیترانه روی می‌آورد و سیر آن سرانجام به امپراتوری مسیحی ژرمنی می‌رسد. در این حرکتی که از شرق به غرب می‌آید، روح مطلق به آزادی می‌رسد و از یگانگی خود فرا می‌گذرد. در مشرق زمین فقط خدایگان آزاد است، در دنیای یونان و روم باستان، شهروندان در برابر توده برده‌ها، اما در دنیای مسیحی ژرمن‌ها همگی آزادند. شرق مرحله کودکی تاریخ، یونان و روم، مرحله نوجوانی و بلوغ آن و ملل مسیحی مرحله پختگی و رسیدگی آن بشمار می‌آیند. بعبارت دیگر، تاریخ به دو بخش پیش و پس از مسیح تقسیم می‌شود و فقط با پذیرفتن این فرض که مسیحیت نقطه عطف تاریخ و حقیقت مطلق است، هگل می‌توانست تاریخ جهان را از چین تا انقلاب فرانسه بر اساس نظامی چنین استوار بازسازی کند. تحقق روح در

تاریخ، در حکم تحقق بهشت موعود بر روی زمین است و به همین مناسبت است که می‌گوید: «تاریخ جهان، دادگاه جهان است.»^۲

برای مارکس نیز هدف آزادی است، ولی این آزادی در مرحله آرمانی (اتوییک) کمونیسم، که عاری از هرگونه مبارزه طبقاتی و غایت محتوم رسالت «اخروی» پرولتاریاست، تحقق خواهد یافت. با یکی تاریخ به آخر می‌رسد، دیگری چرخ تاریخ را از نو به حرکت درمی‌آورد. با اولی جهان فلسفی یا، بعبارت دیگر، قلمرو روح می‌گردد، با دیگری فلسفه دنیوی، یعنی مبدل به اقتصاد سیاسی می‌شود.^۳ اولی در ساختن مقولات سلوک عقلی همان ادعائی را دارد که خداوند عالم در خلق از عدم، دیگری برای رسالت پرولتاریای نجات‌بخش بشریت همان ارجی را قائل می‌شود که مؤمن برای روز آخرت. با اولی هستی، که در اصل «اودیسه»^۴ و ماجرای روح و صورت دنیوی دیانت مسیحی است، در فلسفه او به کمال می‌رسد، با دیگری که چندان میانه‌ای با «اشباح متافیزیکی» ندارد، نحوه تولید جهان سرمایه‌داری جایگزین تقدیر می‌شود، استثمار جایگزین گناه نخستین، بورژوا مظهر نیروی اهریمنی و پرولتاریا مظهر نیروی اهورایی می‌شود و قیامت کبرا نیز همانا پیروزی نهائی طبقه زحمتکش در جامعه‌ای منزه از هرگونه کشمکش طبقاتی. هردو پیامبران و پرومته‌های جهان برانداز و پرمدعا هستند.

ما با زماندگان تمدن‌های آسیایی، هم دچار هکلیم و هم گرفتار مارکس. چرا بی‌آنکه بدانیم روح کدام است و تحول چسان است و مبارزه طبقاتی چیست از جبر زمانه، از سلوک عقلی، از مبارزه طبقاتی

2. die Weltgeschichte ist Weltgericht

3. Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*,

Kohlhammer, 1967 s. 40 4. Odyssée

سخن می‌گوئیم. اگر در تفکر غربی دنیا فلسفی می‌شود و فلسفه دنیوی و سرانجام همه چیز در تفکر مارکس به اقتصاد سیاسی تقلیل می‌یابد، در این صورت، این شیوه تفکر چه سختی با جهان‌بینی، تفکر و معتقدات ما دارد؟ اگر این چنین‌گرفتار این مفاهیم هستیم علتش اینست که غافلگیر نیز شده‌ایم و غافلگیری ما در این مورد ناشی از یگانگی با جریانی است که بی‌آنکه بدانیم از کجا برخاسته و به کجا می‌انجامد، چون آواری بر سر ما فرو می‌ریزد و بی‌آنکه بدانیم غرض چیست و هدف کدام است، طوطی‌وار و ناآگاهانه به تکرار مفاهیمی می‌پردازیم که هیچ ارتباط ذاتی با موازین فرهنگی‌مان ندارد. ولی اگر از پی این غافلگیری آگاهی ناگهان فرا می‌رسید، باز امید رهایی در میان بود، ولی این غافلگیری حکم یورشی را دارد که امان هیچ تعمق و هیچ درنگی را نمی‌دهد و بی‌آنکه بدانیم که سیر تحول امور چگونه بوده است، می‌بینیم که هم هگلی هستیم و هم مارکسیست و هم مدافع زیربنا و هم روینا. حال که خواه‌ناخواه به این راه‌کشانده شده‌ایم، در این ماجرا به تقدیر تاریخی دچار شده‌ایم که از آن ما نیست، بلکه بر ما تحمیل شده است و چون بر ما تحمیل شده است، نسبت به سیر آن ییکانه‌ایم و نسبت به مراحل پیشرفته‌اش عقب مانده. عقب‌ماندگی کشورهای آسیایی عقب‌ماندگی نسبت به پیشرفتی خاص نیست، زیرا در بازی‌گردش عالم نه پیشی هست و نه پستی. ما نسبت به تاریخ عقب مانده‌ایم، یعنی تاریخ غرب و این تاریخ نیز حکم جریانی را دارد که تحت قوه محرک نامعلومی — که روزگاری مشیت الهی شمرده می‌شد و اینک پیشرفت نامتناهی — کورکورانه آن را به پیش می‌راند و در یورش بی‌امان خود مجال هیچ ثبات و سکون و قراری نمی‌دهد.

تقدیر تاریخی ما این است که ما نسبت به تاریخ غرب عقب مانده‌ایم. دانستن اینکه این عقب‌ماندگی خوب است یا بد، سودمند

است یا زیانبخش، بسته به برداشتی است که از تاریخ تفکر غرب داریم. زیرا به قول هگل، تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ یکی است و این دو چنان در سیر تفکر غربی به هم آمیخته‌اند که نمی‌توان آن‌دو را از هم تفکیک کرد و یکی را مقدم بر دیگری دانست. حرکت تفکر، یعنی دگرگونیهای روح مطلق، تاریخ همان تفکر است، چنانکه مراحل تاریخ معرف دگرگونیهای روح مطلق یعنی سیرتفکر است. وانگهی غریبان در سنجش حرکت تاریخ و ارزشهای نهفته در آن تعبیر یکسان ندارند. اگر برای هگل تاریخ از سیر تکاملی روح مطلق انتزاع می‌شود؛ اگر برای «کندرسه»^۵ و «کنت»^۶ اعتقاد به پیشرفت نامتناهی جایگزین مشیت الهی می‌شود و مفهوم «بشریت» هم جانشین الوهیت؛ اگر به گمان «پروتن»^۷ تاریخ عرصه مبارزه میان خدایی نامتناهی و انسانی متناهی است و نتیجه آن «تقدیرزدایی»^۸ (یا رفع اعتقاد به قضا و قدر) و خدا نیز در اصل دشمن انسان، برای نیچه، این سیر تحول نیهیلیسم است و نیهیلیسم هم، بطلان جمله ارزشهای مابعدالطبیعه و دروغی دوهزار و پانصدساله است. اگر برای نیچه حاصل تفکر غربی نیهیلیسم است، برای هایدگر این تاریخ، تاریخ فراموشی وجود و گریختن خدایان است. بنابراین، تاریخ، پیشرفت یک بعدی و خطی نیست، چنانکه «پوزیتیویست»های خوشبین قرن نوزدهم تصور می‌کردند. سیر تاریخ، برحسب معتقدات مترتب بر آن، متفاوت است و در جهانی عاری از هر ایمان، معنائی است ناگشودنی مانند راز خودهستی.

اگر تاریخ را با دید خوشبینانه قرن نوزدهم تعبیر کنیم، یا بر اساس معیارهای اقتصادی امروزی که مبنی بر همان آرمانهاست، ما عقب مانده‌ایم. اگر انجام تاریخ غرب را نیهیلیسم یا فراموشی وجود،

5. Condorcet 6. Comte 7. Proudhon
8. défatalisation

یا گریز خدایان تعبیر کنیم، عقب ماندگی عبارت است از یک مرحله آلودگی کمتر به عواقب چنین تاریخی.

ولی این آلودگی کمتر، که جنبه مثبت عقب ماندگی است، در صورتی می توانست مؤثر افتد که ما می توانستیم با پس زدن حرکت تاریخی، خودمان را یکسره از آلودگی جبری آن آزاد کنیم. ولی چون چنین گریزی میسر نیست این مصونیت فقط ظاهری است و آلودگی که ما تهدید می کند دوچندان خطرناک است. خطرناک به این سبب که ما در گردونه تقدیر تاریخی خود در معرض آلودگی به عواقب تاریخ غرب هستیم و بدان آگاه نیستیم، اما غریبان، بعکس، در مرحله تازه ای از آگاهی به عواقب نیروهای هستند که خود برانگیخته اند.

ولی چرا آگاهی نداریم؟ آگاهی نداریم چون مجال انتخاب نداشته ایم. چون آنچه بر ما تحمیل می شود در حکم یک کلیت تجزیه ناپذیر است که اجزای آن را نمی توان از هم جدا کرد و از آن میان، عناصری را برگزید که با سوازی فرهنگ ما همساز باشد. فی المثل نمی توان گفت ما تکنیک را می پذیریم و از عواقب مضمحل کننده آن می پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزارساله است. بعبارت دیگر، تکنیک غایت ناگزیر تفکر غربی است و خصایص آن عبارت است از تقلیل طبیعت به شیئیت اشیاء، تفکری که به محاسبه صرف بدل شده، انسانی که غرایز حاکم بر اوست و زمانی که تهی از هر معنای معادی، به صورت خطی یک بعدی پیش می رود.

این خصایصی که به اختصار بر شمردیم مجال آن نمی دهد که یکی از عناصر تفکر امروزی را برگزینیم و بقیه را یکسره پس بزنیم، زیرا در گردونه این تفکر همه چیز در هیأت کلیتی جدایی ناپذیر به هم تنیده شده است. هرگاه به یکی از این عناصر روی آوریم دیگر عناصر را نیز ناگزیر باید بپذیریم و روال تحولاتی که در آسیا و اصولاً در جهان سوم

رخ می دهد به خوبی نشان می دهد که این تمدن ها خواه ناخواه این راه را برگزیده اند.

۹. چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی

آنچه تفکر تکنیکی می خوانیم نقطه برخورد چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی است که به اجمال عبارتند از: ۱) نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، ۲) نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، ۳) نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی، ۴) نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی. این چهار حرکت، حکم چهار نیروی نابود کننده ای را دارند که در مسیر خود همه نظامهای ارزشی را که آرمانهای مابعدالطبیعه غرب بر آنها بنا شده بود نفی می کنند. این قدرت نفی که هگل آنرا «نیروی هیولایی نفی»^۱ می نامد، چنین جلوه می کند: ۱) از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، در واقع، نفی کلیه قوه های مربوط به علم بی واسطه و شهودی است که در معنویت مشرق زمین به کشف و علم حضوری معروف بوده است. این سیر نزولی رابطه میان انسان و وجود را مبدل به نسبت های کمی و ریاضی می کند و شناسائی را به «پراکسیس» اجتماعی و اقتصادی کاهش می دهد، از این رو می توان آنرا جریان تکنیکی کردن تفکر نامید. ۲) از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، سلب کلیه کیفیات رموز و صفات جادویی از طبیعت است که آن را همچون موجودی زنده، مستقل، خودرو، می نمایانده است. این سیر نزولی طبیعت را به بعد هندسی و عینیت اشیاء بدل می کند و در آن بجز خزانه ای از نیروهایی که می توان به کالاهای مصرفی تبدیل کرد، چیزی دیگر نمی یابد. بهمین مناسبت می توان

9. die ungeheure Macht der Negativen

این جریان را دنیوی کردن عالم‌نام نهاد. (۳) از جوهر روحانی تا سوانق نفسانی، سلب همه آن صفات ربانی است که انسان را موجودی ملکوتی جلوه می‌داده است. سیر این جریان در جهت تقلیل جوهر انسانی به عوامل نفسانی و غریزی است و اساس انسان‌شناسی امروزی نیز بر همین اصل استوار است. از این رو می‌توان این حرکت را طبیعی کردن انسان نام گذارد. (۴) از معاد به تاریخ پرستی، نفی محتوای تمثیلی و اخروی زمان و، در نتیجه، تبدیل آن به خط مستقیم یک حرکت کمی است که غایتش دنیوی است نه اخروی و قوه محرکش هم پیشرفت یک‌بعدی است و نه مشیت الهی. این سیر نزولی را می‌توان اسطوره‌زدایی^{۱۰} از زمان اساطیری و معادی نام نهاد.

این چهار حرکت نزولی را که بر روی هم همه بخش‌های هستی، اعم از طبیعت، انسان تفکر و مبدأ، را در برمی‌گیرد، می‌توان نیروی مضمحل‌کننده نیهیلیسم نامید. بدیهی است که این چهار حرکت، یکجا، متقارن و موازی هستند و تحت یک فرمان هدایت می‌شوند یا، بعبارت دیگر، چهارجنبه از حرکتی یگانه بشمار می‌آیند که قدرتی تجزیه‌گر و باطل‌کننده دارد. آخرین مراحل تحولی این سیر نزولی، شبکه‌ای عظیم از مصنوعات پدید می‌آورد که هر رخنه‌ای را که می‌توانست احياناً امکان‌های دیگری را فراهم کند، می‌بندد. به عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم از این شبکه مصنوعات خارج شویم و هر وضعی که در برابر آن بگیریم باز در میدان قدرت و تسلط همان خواهد بود. نتیجه این تنگنا، آسیب‌پذیری از جریانی است که همه‌جاگیر شده است و سرانجام ما را نیز طعمه نیهیلیسم می‌کند و خواه‌ناخواه قدرت نابودکننده آن باقی‌مانده‌گنجینه‌های معنوی ما را نیز نخست مسخ و سرانجام نابود خواهد کرد.

10. démythologisation

۲. توهم مضاعف

عقب‌ماندگی ما نسبت به جریان تکوین نیهیلیسم که در آغاز جنبه مثبت تقدیر تاریخی بود، با توجه به تطورات نگران‌کننده‌ای که در شرف گذراندن آنیم، بصورت منفی درمی‌آید، زیرا نسبت به آگاهی و هوشیاری که در غرب پدید آمد ما هنوز در مرحله غفلتیم. غفلت ما نسبت به پیشرفت علم و تکنولوژی و کارآیی خیره‌کننده آن در جهان پیشرفته نیست، بلکه غفلت از عوامل پویای تفکری است که این دگرگونیها را میسر ساخته است. این غفلت از سوی دیگر، ناشی از نگرانی و اضطرابی است که ما نسبت به عقب‌ماندگی تکنولوژیک خود داریم. ترس از اینکه از قافله تاریخ عقب بمانیم و طعمه قدرتهای بزرگ سیاسی شویم و بنحوی دیگر مورد استعمار و اشتمار قرارگیریم، چنان بیمی در ما پدید می‌آورد که آگاهی را که می‌توانست چه بسا ما را از این غفلت برهاند، تحت الشعاع قرار می‌دهد.

ترس از سیطره غرب و کوشش ما برای رهایی از آن، موجب غفلت بزدگتری می‌شود که به جای اینکه ما را به‌رهایی اقتصادی برساند به‌تطمین در برابر فرهنگ غرب می‌کشانند. ناآگاهی از اینکه ما به‌این تسلیم رسیده‌ایم خود جنبه اصلی همان عقب‌ماندگی تکنولوژیک است. زیرا تکنولوژی و علمی که اساس آنست یگانه و جدانشدنی هستند. به‌عبارت دیگر، به‌علت نشناختن این یگانگی جدائی‌ناپذیر و پنداشتن اینکه می‌توان این دو را از هم جدا کرد، ما دچار توهمی مضاعف شده‌ایم: از یک سو، گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم، و از سوی دیگر، می‌پنداریم که می‌توانیم «هویت فرهنگی» خود را حفظ کنیم. غافل از اینکه این پیشرفت ظاهری به قیمت نابودی جمله آن ارزشهایی تمام می‌شود که مذبوحانه در صدد حفظ آنها هستیم. پیشرفت ظاهری نه‌فقط عقب‌ماندگی ناشی از این فاصله تکنولوژیک را پر نمی‌کند بلکه از مصونیت نسبی و آلودگی کمتری که

ما را در برابر سیر نیهیلیسم داشتیم می‌کاهد. بنابراین می‌توان گفت از این دید بخصوص ناآگاهی از اینکه ما دچار نیهیلیسم شده‌ایم و ناآگاهانه سیر پرورنده آن را می‌پیمائیم، خود، تقدیر تاریخی ما را معین می‌کند.

شاید یکی از علل دیگر این ناآگاهی این باشد که، چنانکه بعد خواهیم دید، فاصله‌ای که ما را از غرب جدا می‌کند، یک فاصله تاریخی است. به عبارت دیگر، فاصله ناشی از تحولات تفکر غربی است؛ و دیگر اینکه هوشیاری به عواقب نابودکننده نیهیلیسم در مغرب‌زمین در دو سطح متضاد مطرح می‌شود: یکی میان متفکران بزرگ که آگاهانه به این امر می‌اندیشند و نحوه فرا گذاشتن از آن را مطرح می‌کنند، و دیگر میان جوانان سرکش که ناآگاهانه آنرا احساس می‌کنند، خود را در تنگنا می‌یابند و برای رهایی از آن خود را به آب‌و‌آتش می‌زنند. توده‌های عظیم غربی اعم از بورژوازی حاکم و پرولتاریای محکوم نه فقط غافل از این مسائل هستند بلکه خود مظهر تجسم و تجسد همان نیهیلیسم‌اند. گردانندگان امور از میان این توده‌ها برمی‌خیزند، اینان نه فقط لزومی نمی‌بینند که جریان امور را تغییر دهند، بلکه، بعکس، می‌کوشند تا آنجا که برایشان مقدور است حکومت معیارهای اقتصادی، و در نتیجه، سلطه کمیت و سیاست قدرت را بهرنحوه که شده اعمال کنند. گردانندگان تاریخ اینانند و گردانندگان ما نیز همین‌ها. از اینرو آگاهی به امری که در خود مغرب‌زمین در دو حاشیه متضاد جامعه مصرف، یعنی متفکران ناتوان، و جوانهای بی‌دفاع مطرح می‌شود آنچه‌ای بردی ندارد که جوامع ما را نیز دربرگیرد. سلاحی که ما شرقیان برای مقابله با این خطر اختیار می‌کنیم، درپیش گرفتن مراسمهای متفرع از همان صور افراطی نیهیلیسم یعنی ایدئولوژیهای چپ‌رو است، غافل از اینکه با اختیار کردن این

سلاحها ما نه فقط از چنگال نیهیلیسم نمی‌گریزیم بلکه آخرین در خروجی را نیز به روی خود می‌بندیم.

۳. غربزدگی و بیگانگی از خود دو وجه توهم مضاعف است.

آیا باید نتیجه گرفت که ما به بن‌بست رسیده‌ایم؟ آیا باید شیوه شرقی خود را از نو پیشه کنیم و به خود بگوئیم: «این نیز بگذرد.» نه، این نیز بگذرد، دردی را دوا نخواهد کرد، زیرا این یکی نخواهد گذشت. ممکن است در افق بازی جهانی، برستی این یکی نیز «بگذرد»، اما در شرایط کنونی زندگی ما، در ورطه فعلی تقدیر تاریخی ما، این نیز نخواهد گذشت. در برابر فرهنگی که به مهاجمترین وجه، هستی ما را تهدید می‌کند، ما حق سکوت نداریم. شاید این درایت ژاپن‌ها بود که همزمان با اختیار کردن تکنیک غربی به تفکر غرب نیز راه یافتند و این تصادفی نیست که در سالهای ۲۰، یعنی زمانی که تفکر تحصیلی حاکم بر جهان بود، آنها شاگرد نزد «هوسرل» و هایدگر فرستادند تا با پیشتازترین تحولات فکری اروپا که مکتب «فنومنولوژی» باشد آشنا شوند، در حالیکه ما هنوز در دانشگاه تهران «فلیسین‌شاله» تدریس می‌کنیم و ذهن جوانان را با «پوزیتیویسم» فرسوده قرن نوزدهم می‌فرساییم.

غربزدگی حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه‌ی است که در شرف گذراندنش هستیم. غربزدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است. غربزدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی شناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالبترین و مهاجمترین شیوه جهان‌بینی موجود بر روی زمین است.

ولی چرا غربزدگی، برخلاف آنچه خیلها تصور می‌کنند، شناسائی غرب نیست بلکه ناشی از ناآگاهی از تقدیر تاریخی غرب،

یا، به عبارت دیگر، جهل نسبت به آن است: جهل به آنچه که در پس مظاهر فریبنده این تاریخ، می‌گذرد، جهل به آن چهار حرکت نزولی که، چنانکه گفته شد، زیربنای تفکر غربی است، جهل به اینکه بیشتر مفاهیم جاری امروز در ایران و در بسیاری از کشورهای آسیایی که از نظام‌های ارزشی و ایدئولوژی‌های غربی‌گرفته شده است، در تفکر سنتی ما نه مصداقی دارد و نه مابهازائی و این امر، برخلاف نظر بسیاری، فقط ضعف و ناتوانی نیست بلکه مربوط به شناخت و دیدی است که ما از مبدأ، طبیعت و انسان، و به عبارت دیگر، از حقیقت داشته‌ایم، یعنی دیدی که دچار آن چهار حرکت نزولی که پیش از این ذکر کردیم، نشده است.

هنگامی که فلان آخوند روی منبر برای اثبات ارجح بی‌همتای آیه‌های قرآنی از فروید و مارکس مدد می‌جوید: هنگامی که دمکراسی و اسلام دو کفه یک ترازو می‌شوند: هنگامی که نماز ورزش می‌شود و پاکی نیز بهداشت و روزه به رژیم غذایی تقلیل می‌یابد، ما شمه‌ای از مبتذلترین صورت‌های غربزدگی را می‌بینیم و از این دست در زندگی روزمره ما بسیار است. ولی جهل به غرب فقط منحصر به ما نیست، جهل به غرب جزئی از تقدیر تاریخی آسیاست. هنگامی که هندوان کتابهای متعدد در بارهٔ مکتبهای فلسفی خود می‌نگارند و می‌کوشند با استفاده از مفاهیم غربی چون «رنالیسم»، «ایدئالیسم»، «ابژکتیویته»^{۱۱} و «سویژکتیویته»^{۱۲} مبانی مهم فکر هندو و بودایی را توضیح دهند و با استناد به کار خاورشناسان — که در مجموع کارشان غربی کردن تفکر آسیایی بوده است — اصول تفکر خود را در قالب مقولاتی بریزند که هیچ سنخیتی با تفکر اصیل آنان ندارد، مگر نه اینست که مرتکب همان خطائی می‌شوند که می‌توان غربزدگی

11. objectivité 12. subjectivité

نام نهاد، هرچند این غربزدگی نسبت به‌صورت مبتذلتر آن، عالمانه و فاضلانه باشد. یا هنگامی که جوکی‌های سیار به این سو و آن سوی اروپا و امریکا روانه می‌شوند و دم از «مراقبه متعالی»^{۱۳} می‌زنند و با کیسه‌ای پراز فرمولهای رستگاری، خلق الله را به آداب جوک دعوت می‌کنند و با سرودن اباطیلی چند در باره معنویت هندو و آراستن آن به جامه‌ای از اصطلاحات غربی، مردم را به طریقتی می‌خوانند که نفسش در اصل احتراز از هرگونه اطوار نمایشی بوده است، مگر نه اینست که دچار همان جهلی هستند که می‌توان غربزدگی نامید؟ شاید گویاترین وجه غربزدگی همان وضعی باشد که در چین پدید آمده است.

دیدنی که این قوم از طبیعت و مبدأ داشته است در نوع خود بی‌نظیر است. اصل عدم تصرف، بی‌عملی و سرسپردگی به نیروهای فیاض هستی و مشاهده خلأیی که در پس مظاهر متغیر جهان در همه چیز متجلی است، از صفات شاخص جهان‌بینی کهن چینیها بوده است. چینیها تنها قومی هستند که باروت را اختراع کردند ولی توپ نساختند، قطب‌نما را کشف کردند ولی به کشف راه‌های دریایی و قاره‌های جدید، که یکی از جنبه‌های رنسانس غربی بود، تن در ندادند. خطر ناشی از شناسایی صرفاً عملی و سودجویانه، که یکی از وجوه بارز تفکر جدید غربی است، به طرز شگفت در نوشته‌های کهن چین احساس شده بود. برای مثال این چند سطر را از کتاب «چوانگ تسو»^{۱۴}، که چند قرن پیش از میلاد مسیح نوشته شده است می‌آوریم تا برد اضطراب‌انگیز مطلبی که می‌خواهیم روشن کنیم، آشکار گردد:

چوانگ تسو می‌گوید: چون «دزی گونگ» به کرانه شمالی

13. Transcendental meditation

14. Chuang Tzu

رودخانه «هان» رسید، پیرمردی را دید که سرگرم باغبانی است. او جویهایی چند ساخته بود و با سختی به درون چاه می‌رفت و کوزه‌اش را پر آب می‌کرد و آب را در جویها روان می‌کرد و با مشقت بسیار به نتیجه‌ای ناچیز می‌رسید. دزی گونگ به او چنین گفت:

«وسيله‌ای هست که می‌توان به کمک آن روزی صد جوی را سیراب کرد و با مشقت اندک به نتایج بسیار رسید، آیا نمی‌خواهی از آن مدد جویی؟» باغبان سرش را بالا برد، نگاهی به او افکند و گفت: «چگونه است آن؟»

دزی گونگ گفت: «اهرمی از چوب بساز که پشتش سنگین باشد و دماغه‌اش سبک. از این راه آب بسیار بدست خواهی آورد. این روش را شیوه برکشیدن زنجیری می‌گویند.»

باغبان پیر برآشفته و سپس با خنده گفت: «استادم گفته است هر که از ماشین بهره‌گیرد، کارها را نیز به طرز ماشینی انجام خواهد داد و هر که کارها را به طرز ماشینی انجام دهد، قلبش نیز مبدل به ماشین خواهد شد، هر که قلب ماشینی داشته باشد، معصومیت خود را از دست خواهد داد، هر که معصومیت خود را از دست بدهد، ذهنش متزلزل خواهد شد، ذهن متزلزل با «تائو» سازگار نیست. نه اینکه از این اموری خبر باشم، بلکه از به کار بستن آن شرم دارم.»

پاسخ پیر مرد باغبان، پاسخ چین به چیرگی تفکر تکنیکی است و آغاز این تفکر هم، چنانکه حکیم چینی می‌گوید، از دست دادن معصومیت انسان است و معصومیت، در این متن، همدم و همدل بودن با طبیعتی است که از هر سو ما را دربر گرفته است. ولی چگونه است که قومی که به معرفت ارجی چنین والا قائل بود و از کار بست صرفاً عملی آن پرهیز می‌کرد، ناگهان دور سکندری زد و سرامی را برگزید که درست نقطه مقابل جهان‌بینی‌اش بود؟ چگونه است که چین سرانجام

به «پراکسیس» روی آورد و از جبهه‌ای به جبههٔ مخالف کشانده شد؟ شاید بنیانگذاران این مرام می‌خواستند با زدن دور سکندری، شکافی که آنها را از جریان تاریخ جدا می‌کرد ناگهان پرکنند و بجای اینکه در حاشیه منتظر بمانند واردگود تاریخ شوند. شاید برای حل مشکلات بزرگی که چین با آن روبرو بود، یگانه درمان همین بود و بس. ولی اصل قضیه همچنان به قوت خود باقی می‌ماند و آن اینکه چگونه می‌توان از بی‌عملی «لائوتسه»^{۱۰} به «پراکسیس» مارکس روی آورد؟ اگر بانیان چین نو، تاریخ غرب را درست می‌شناختند، آیا به این آسانی به چنین کاری دست می‌زدند؟ آیا فرزاندگی کهن خود را قربانی پراکسیس اجتماعی و اقتصادی می‌کردند؟ آیا برای درمان نابسامانیهای خود متوسل به حادترین و مهاجم‌ترین نوع نیهیلیسم می‌شدند؟ پاسخ این پرسش برای ما معلوم نیست. ولی از حمله‌ای که بعدها به تفکر کهن چین شد، می‌توان نتیجه گرفت که بی‌گمان بنیانگذاران این نهضت جریان تاریخ تفکر غرب را در جهت نیهیلیسم تعبیر نکرده بودند، چه اگر چنین می‌بود، به آسانی به «خاطره زدائی» فرهنگ خود دست نمی‌یازیدند و مقدمات خود را به باد فنا نمی‌سپردند. نشاندن مارکس به جای لائوتسه بزرگترین نمونهٔ غربزدگی جمعی در آسیاست، چه این کار نه تنها سایه بردیگر تمدن‌های آسیای جنوب شرقی افکند، بلکه یکی از اصیل‌ترین تمدنهای بودائی را که قرن‌ها دور از گزند نوحواهی و تجدد و عاری از وسوسهٔ پیشرفت در بلندیهای هیمالیا در سکوت و انزوای کامل، به مراقبهٔ احوال دل مشغول بود، نابود کرد و تمدن تبت، که کعبهٔ زائران گمنام این جهان بود، از صفحه روزگار محو گردید.

غربزدگی نه فقط جهل نسبت به غرب و ناآگاهی به تقدیر

۱۵. Lao Tzu: یکی از حکمای مکتب «تاو» است. کتاب «تاوتو چینگ» منسوب به اوست.

تاریخی خودمان است، بلکه همراه با بیگانگی از خود نیز هست. ولی چرا غربزدگی و بی‌هویتی یا، عبارت دیگر، بیگانگی از خود، دو حرکت همگام با یکدیگرند؟ در غربزدگی یا در هر «زدگی» دیگر کوشی نامعقول و کورانه به چیزی هست که در چنگ آن گرفتاریم. این کوشش طبیعتاً معقول نیست، چه اگر معقول بود به شناسایی می‌انجامید. شیفتگی نسبت به امری همواره همراه با گسستگی از امر دیگر است. در شیفتگی، نوعی اعتماد بی‌دریغ، ساده لوحی و حتی خامی وجود دارد. این «معصومیت» حس انتقادی را می‌کشد، فکر را فلج می‌کند، شک را مبدل به ایمان می‌کند و امید را به یقین. البته بسیاری از افرادی که به علت واکنش طبیعی، عکس آن را می‌اندیشند و تمدن غربی را بلای روی زمین می‌دانند، ولی این انزجار و مقاومت بیش از حد به همان اندازه نسنجیده و نامعقول است که شیفتگی به محصولات فرعی و دست‌دوم تمدن غربی، زیرا این دو رفتار، دوروی یک سکه است و از همان جهل نسبت به ماهیت واقعی تمدن غربی برمی‌خیزد.

غربزدگی، چنانکه بارها گفتیم، ناآگاهی از ماهیت واقعی تمدن غرب است. این ناآگاهی سبب می‌شود که ظاهر امر را با خود امر اشتباه کنیم و مظاهر تمدن غربی را به کارایی شگفت محصولات تکنیکی اش محدود کنیم و از اندیشه‌ای که در پس این پیشرفت جریان دارد غافل بمانیم. این غفلت و جدا نکردن اندیشهٔ محرك این تمدن از کار بست عملی آن اندیشه، موجب می‌شود که کارآموزی ما منحصرأ در حصار کار بندی علوم عملی صورت گیرد و نه در راه یافتن به کانونی که این علوم از آن ساطع می‌شوند. ارتباط با کانونی که گردانندهٔ این چرخ عظیم است برای ما میسر نیست، زیرا ما در تحولی که موجب بروز آن بوده است سهمی نداشته‌ایم. ما آنگاه با آن روبرو شدیم که چرخ عظیم به حرکت درآمده و ما را نیز لای پره‌های خود گرفته بود. رهنیافتن به کانون

محرك تفكر غربی، موجب شیفتگی می‌شود و این شیفتگی نیز فلج ذهنی پدید می‌آورد، فلج ذهنی هم نیروهای آفریننده ما را در هر جهت متوقف می‌سازد و راه تفکر را مسدود می‌کند. این بن‌بست فکری نمی‌گذارد که تفکر در دوراهی که احتمالا به‌رویش باز بود، سیر کند: یعنی ارتباط با کانون محرك تفکر غربی و کانون خاطرۀ قومی. ناتوانی ما در ره‌یافتن به‌گردونه تفکر غربی و پشت کردن ما به خاطرۀ قومی و بیگانگی ما بآن میراث، سبب می‌شود که ما، به‌معنی درست کلمه، از آنجا رانده و از اینجا مانده باشیم.

۴. بیگانگی از خود از دست دادن امانت است

گفتن اینکه ما باید با خاطرۀ قومی خود ارتباط داشته باشیم دال بر این است که این خاطره و گنجینه‌های آن در معرض نیستی است. آیا متفکران گذشته چون سهروردی و آخوند ملاصدرا، چنین می‌اندیشند؟ آیا مسأله برای آنها نیز اینگونه مطرح می‌شد؟ نه، آنها برای یافتن این ارتباط نمی‌کوشیدند، آنها خود تجسم زنده این خاطره بودند، و در نتیجه، در متن مسائل بودند نه در حاشیه. آنها گنجینه‌های معنوی را به تجربه بی‌واسطه در می‌یافتند و موجب باززائی مدامش می‌شدند؛ آنها، بر خلاف در ماندگان امروزی، در جستجوی گریزگاه و پناهگاهی نبودند. پیشینیان چراغ امانت را به یک دیگر می‌سپردند و به پاسداری تذکر و تفکر، سوخت آن را فراهم می‌کردند و از این رو چراغ کانون همواره روشن بود و این پرسش مطرح نمی‌شد که آیا چراغ امانت روشن است یا خاموش؟

اگر میراث کهن خود را امانت بدانیم و فضای شکفتن آن را خاطرۀ قومی، آنگاه متوجه می‌شویم که پاسداری میراث گذشته فقط

تشییع جنازه نیست. ممکن است مداومت ارزشهای یکنواخت و یظاهر متحجر آن چنین احساسی را برانگیزد، ولی خاطره آنگاه زنده است که توأم با بازاری مدام باشد. اگر سهروردی حکمت خسروانی را بنحوی زنده کرد، این دال بر حیات فیاض جامعه‌ای است که او را دردامنش پرورانده بود؛ اگر فردوسی به اساطیر کهن ایران پیرایه‌ای چنین با شکوه بست دلیلش آنست که خاطره قومی ایرانی، با وجود بریدگی تاریخی، هنوز زنده و زاینده بود. خاطره آنگاه زنده است که قالبهای دیرینه هر دم مضمون تازه پذیرد و این مضمون نیز از تجربه‌های مردان بزرگ و از سرمایه‌همشان بارگیرد و ارتباط بین صورت و ماده، محتوا و قالب، و روح و امانت نگسلد و دل را راهی به فضای کل باشد. همین ارتباط بود که موجب شد روح خلّاتی که سازنده تفکر ایرانی است در عین حال طراح صور دیرینه هنر ایرانی باشد و آنچه را که فی‌المثل تفکر به صورت تأویل میسر می‌ساخت، هنر به شکل فضاهاى چند سطحی و چند بعدی مینیاتور، قالی، کاشی و معماری باز نمایاند.

«یونگ» در یکی از کتابهایش می‌نویسد صرف اینکه ما سخن از ناآگاهی جمعی و دنیای «ارکیتپ» به میان می‌آوریم، گواه بر اینست که دنیای ما بعد تمثیلی و اساطیری ندارد. اگر ما درباره پیوند خویش با تفکر اصیل‌مان شک می‌کنیم حاکی از آنست که این پیوند گسسته شده است و چراغ امانت نیز رو به خاموشی است، و متأسفانه نمی‌توان چراغی را که سوختش به پایان رسیده با زو روشن نگاه داشت. اگر تفکر جدید غرب با شک دستوری «دکارت» شروع شد و این شک، همچنانکه می‌دانیم، سر آغاز تحرکی شگفت‌گردید که سیر بعدی تحول غرب را بدانجا رساند که اینک با آن روبرویم، ما هنوز به مرحله شک خلاق هم نرسیدیم تا مجبور شویم از این بن‌بست فراگذریم و روزنه نوری برای تفکر خود بیابیم. رشته گسسته را نمی‌توان از نو پیوست، فقط

می‌توان درباره آن اندیشید، ولی چرانی‌توان رشته‌گسسته را از نو پیوست؟ زیرا برد نا آگاه نیروئی که همچون قانون وراثت امانت را زنجیرود مینه به مینه به نعلها می‌سپارد و هر نسل به نوبه خود مضمون آن را از نواحیا می‌کند و با تجربه معنوی خود غنی، «به زوال است و توان باززائی سابق را ندارد. ضعیف شدن این نیرو که قانون فیاض فرهنگی ما است، این معنی را دارد که قوه آفرینندگی پیشین این تمدن‌ها رو به زوال است و چیز دیگری نیز جایگزین آن نشده است. منتها مانند هر انحطاط این زوال به صورت مرگ تدریجی است و احتضار خدایان بر حسب آنکه تمدنها قدرت مقاومتشان کم باشد یا زیاد متفاوت است. فی‌المثل پشتوانه عظیم معنوی هند و توده‌های مردمی که سرشار از آن نیرو هستند موجب می‌شود که هند در دنیای امروزی وضعی «ناهنجار»^{۱۶} داشته باشد. یعنی هم باید با فقری که با معیارهای خوشبختی دنیای امروزی هیچ پذیرفتنی نیست بجنگد و هم، از طرف دیگر، به سبب سرمایه عظیم معنوی خود، پیوسته فضائی را بیرواند که خود زاینده فقر است. توضیح اینکه از دیدگاه قانون «کارما»^{۱۷} فقر و بدبختی و مشقت نه فقط بلاهای آسمانی به‌شمار نمی‌آیند، بلکه موجب آزادی و رستگاری می‌شوند. این وضع «ناهنجار» هند بی‌شک دوام‌پذیر نیست و هند خواه ناخواه ناگزیر است که رفته‌رفته سرمایه معنوی خود را فدای معیارهای امروزی «خوشبختی» یعنی در آمد سرانه، سطح بالای زندگی و غیره، بکند.

معمولاً ژاپن را نمونه یک کشور آسیایی می‌دانیم که توانسته است سنت و تکنیک را با هم آشتی دهد و راهی میانه برگزیند. ولی این «سازش» یا هم‌آمیزی فقط ظاهری و گذراست. فرق عمده ژاپن با دیگر کشورهای آسیایی در برخورد با تمدن غربی شاید این بود که ژاپن در زمان برخورد با غرب از نهایت شکفتگی فرهنگی متمتع بود. تاریخ

16. anachronique

۱۷. زایش دوباره که چرخ بازپیدایی و جریان لاینقطع هستی را پدید می‌آورد.

ژاپن نسبت به تاریخ کهن چین، هند، ایران نسبتاً جدید است. موقع تماس با غرب ژاپن از کمال سلامتی فرهنگی برخوردار بود و در تجدد و صنعتی شدن راه معقولی اختیار کرد و دانسته یا ندانسته این نکته را دریافت که صنعت و تفکری که الهام بخش آنست واحدی است تجزیه ناپذیر و این دو را باید باهم فراگرفت و آموخت از اینروست که بقول «کارل لویث»^{۱۸}، فیلسوف آلمانی، که در سالهای سی به ژاپن رفته بود، ژاپنی‌ها فلسفه آلمان را بخوبی می‌شناختند و در آن زمان، یعنی در حدود چهل و اندی سال پیش، کانت‌شناس، هگل‌شناس، حتی هومرل‌شناس داشتند. ژاپن مدتها تقلید را پیشه ساخت، هم تقلید علمی و صنعتی و هم تقلید شیوه تفکر را. اما با آنکه در زمینه صنعت و تولید مبدل به قدرتی جهانی شد و از تنگنای تقلید بدر آمد و به آفرینندگی صنعتی رسید، در زمینه تفکر بجز کوششهایی چشمگیر در زمینه ادبیات و هنر، به پایه آفرینندگی غربیان نرسید و هیچ متفکری از آن سرزمین برنخاست که مانند آخرین متفکران بزرگ غربی، درباره عاقبت انسان، تاریخ و سیطره تفکر تکنیکی بیندیشند و راههای نوی بگشایند. آخرین نفوذ ژاپن در راه تفکر بالاخص هنر باز ناشی از گنجینه‌های هنر و فکری آن کشور بود. نفوذ متفکر ژاپنی «سوزوکی»^{۱۹} در دهه‌های سی و چهل سبب شد که توجه متفکران و روشنفکران امریکائی به سوی این شیوه خاص تفکر، که در اصل آئین رستگاری است، معطوف شود و «الن واتس»^{۲۰} و گروه روشنفکرانی که در حاشیه جامعه مصرف امریکا سازنده نهضت «ضد فرهنگی»^{۲۱} بودند، آرای غربی

18. Karl Löwith: «Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident» in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, s. 164
19. D. T. Suzuki
20. Alan Watts
21. Counter-culture

شده این مکتب بودائی را بپراکنند و دوره‌مد «ذن» را که امروز هم آثار آن باقی است، بگشایند.

اما در مورد تعادلی که گویا ژاپنی‌ها میان زندگی سنتی و شیوه غربی بوجود آورده‌اند، باید گفت که این تعادل بسیار آسیب‌پذیر است. با اینکه به گفته «لویت» ژاپنی‌ها موفق شده‌اند که یک زندگی دو چهره داشته باشند و در خانه و زندگی خصوصی به راه و رسم نیاکان خود بزنند و در بیرون سوداگران اقتصادی باشند، این همزیستی «اسکیزوفرنیک»^{۲۲} موقتی است و ناگزیر رو به زوال خواهد رفت، چنانکه هم اکنون آثار آن بخوبی پدیدار است. فی‌المثل شیوه تفکر بودائی، بویژه «آئین ذن»، که هدفش اشراق و روشنایی آنی است و می‌کوشد آدمی را در لحظه برق آسای «ساتوری» (اشراق) به اشراق درون رهنمون باشد، نمی‌تواند در فضایی آلوده به‌سموم صنعتی و سرطان تولید برآید، تا چه رسد به‌آنکه بشکفتد، پس خواه ناخواه شیوه‌های سنتی تفکر نخواهند توانست در برابر تهاجم و سیطره تفکر تکنیکی تاب‌یستادگی داشته باشند. بنابراین، اگر ژاپن را از دیدگاه دین بودا و هنرهای مستظرفه آن کشور در نظر بگیریم، ژاپن در همان گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته است که ما، ولی ژاپن را اگر از دیدگاه وجوه غربی‌اش، یعنی خشونت اقتصادی، قدرت تولید و عواقب نگران‌کننده آن در نظر بگیریم، باید گفت که ژاپن مظهر مهاجم‌ترین وجه خشونت‌آمیز تفکر تکنیکی غربی است.

۵. گاندی و مائوتسه‌توئنگ دو مظهر تقدیر آسیایی

در مورد چین باید افزود که چین تغییر دین داده است. «مارکسیسم» فقط یک مرام سیاسی نیست بلکه یک دین است: از اینرو

دین است که نه فقط می‌خواهد شرایط اقتصادی را تغییر دهد بلکه آگاهی و مضامین آن را (این مضامین شامل همه چیز می‌شود: ارزشهای فرهنگی، آرای فلسفی و معتقدات دینی) بازتابی از شرایط اقتصادی می‌داند. «مانیفست کمونیسم» همه چیز را به کشمکشهای اقتصادی تقلیل می‌دهد. هر آنچه که در تاریخ پدید می‌آید وجهی از بروز روناست و رو بنانیز، چنانکه می‌دانیم، بازتاب زیربنا یا شرایط اقتصادی دوره‌ای معین است. در واقع، نحوه تولید مادی است که تعیین کننده جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی، حقوقی و معنوی حیات است. بنابراین، تغییر شرایط اقتصادی بوسیله انقلاب پرولتاریا و تحقق- یافتن تاریخ درپراکسیس اجتماعی، سرانجام روناها «ایدئولوژیک» طبقه بورژوازی را تغییر خواهد داد و آدمی را از چنگال بیگانگی دینی، فلسفی و اقتصادی آزاد خواهد کرد. این رهایی در لحن مارکس حکم «رستگاری» را دارد و قضاوت او بیشتر اخلاقی است تا علمی. مارکس به رسالت اخروی پرولتاریا به همان اندازه باور داشت که مؤمن به ظهور مجدد مسیح در آخرالزمان. ممکن است تجربه چینها از مارکسیسم از لحاظ ماهوی با تجربه شوروی یا دیگر کشورهای اروپای شرقی فرق داشته باشد. چینها وارث یکی از کهنترین و درخشانترین تمدنهای آسیایی هستند. آداب میان‌روزی آئین «کنفوسیوس» یعنی مسامحه، بردباری، بی‌تعصبی و شکیبایی از صفات برجسته این قوم بوده است و بی‌شک این صفات در شیوه بکار بستن مرامی که اختیار کرده‌اند تأثیر می‌گذارد. شاید چینها بسیاری از مسائلی را که دنیای پیشرفته امروز با آن مواجه است حل کنند و شیوه‌های ابتکاری و نو بیابند و خود را از بسیاری از آلودگیهای ذهنی و مادی در امان دارند و به نوعی ریاضت و پارسایی اجتماعی بگردند و در این امر تا حدی هم موفق شوند و آدمی را از بند جامعه مصرف آزاد

کنند، و در نتیجه، اخلاق عمومی را با پرهیزگاری ییامیزند و با انقلاب‌های پی‌درپی فرهنگی، خطر «بوروکراسی» را که همواره در کمین چنین مرام‌های «توتالیتر»^{۲۳} است مهارکنند. چشمپوشی از پیروزیهای چین دور از انصاف است، ولی با اینهمه منکر این واقعیت نمی‌توان شد که چینها زیربنای تفکر مارکس را پذیرفته‌اند و خواه ناخواه به مرامی نوگرویده‌اند. ارج آسمانی «کتاب سرخ» در چین و هاله تقدسی که چهره پیشوای فقید چین را فراگرفته است، همان پرتوی را دارد که بودای غول‌آسا در غار «لونگ‌سن». با گرویدن به مذهب مارکس، چین راهی را برگزید که در سیر تحول فکری غرب نقطه پایان این تحول و یکی از آخرین وجوه نیهیلیسم غربی است.

شاید بتوان سرنوشت‌آسیا را درتقدیر متفاوت دومرد بزرگ معاصر یعنی گاندی و مائو، یافت. هردو فرزندان شایسته سرزمین خوداند، هردو زاده دو تمدن عظیم آسیایی، که به گفته «یاسپرس»، اگر یونان باستان را نیز بر آن دو بیفزاییم، بر روی هم کانون فیاض تاریخ بشر بشمار می‌آیند. هر دو مردان سرنوشت و عاشق مرز و بوم خوداند، ولی یکی هندو ماند و دیگری نجات‌کشور خویش را در اختیار کردن آخرین سلاح تفکر غربی دید. بزرگی گاندی شاید در این بود که می‌خواست فساد ناشی از سیاست قدرت را ریشه‌کن کند. اساس سیاستمداری در غرب، از «ماکیاول» به بعد، بر این اصل قرار دارد که در راه رسیدن به هدف هر وسیله مجاز است. این اصل را که پایه هر قدرت سیاسی و دنیوی است، سیاستمداران غربی از خانواده «بورجیا»^{۲۴} گرفته تا پایه‌گذاران انقلاب فرانسه و بعد ناپلئون و گردانندگان کنگره وین، سپس سیاستمداران بزرگ انگلیسی در عهد ملکه ویکتوریا، و سرانجام، به گفته هاگسلی، «مردان پر ماهیچه»^{۲۵} عصر ما، چون

23. totalitaire 24. Borgia 25. muscle-men

هیتلر و استالین و موسولینی، بی‌کم‌وکاست به‌کار بستند و می‌بندند. گاندی شاید تنها کسی است که هم علیه این قیام‌کرد و هم علیه‌سیطرهٔ جامعه مصرف، یعنی درمورد هند، مصرف‌کالاهای انگلیسی. باگفتن اینکه باید میان وسیله و هدف ارتباط و تطابق تام و اخلاقی باشد و بذری نیکوست که حاصل نیکو بیار می‌آورد و بذرفاسد حاصل فاسد، گاندی می‌خواست اصل مسلم سیاست قدرت را یکسره تغییر بدهد و با تشویق هندوان به‌ریسندگی، می‌خواست آنها را از حیظهٔ جامعه مصرف در امان بدارد. راهی که او برگزید، ارتباطی ژرف و مستقیم با نبوغ قومی او داشت. اصل «عدم خشنونت»^{۲۶} یکی از پایه‌برجاسترین اصول اخلاقی هنداست و ارتباطی جدایی‌ناپذیر با قانون «کارما» دارد. گاندی با تجویز این اصل و دوری از هرگونه ستم و تجاوز، و وارونه کردن اصل سیاست قدرت و گرویدن به‌راه «تسلیم فعال»، که باز یکی از وجوه معنویت هندوست، در رسیدن به استقلال هند، نقشی شگفت‌بعهده گرفت. اما راهی که گاندی‌گشود به‌بن‌بست رسید و چراغ امیدی که افروخت، خاموش شد و هند ناگزیر راه دیگر کشورها را در در پیش گرفت. شکست‌گاندی مظهر شکست آسیا بود. همان شکستی که «اشیل» شاعر باستان یونانی را واداشت که در برابر پیروزی یونان بر خشایارشا با اندوه فراوان بگوید: «آسیای پهناور به زانو در آمده است.» مرام گاندی تنها راه اصیل آسیایی بود، یعنی راهی که از دل خاک آسیا می‌گذشت و هیچ پیراههٔ بیگانه‌ای به آن نمی‌رسید. شکست‌گاندی سبب شد که جهت مخالف آن، که همانا راه مائو باشد نضج گیرد، اشاعه یابد، همه‌گیر شود، و سرانجام نیهیلیسم اروپایی همه چیز را زیر چنگ خود در آورد.

گاندی نوعی جوکی بود و مائو نوعی محتسب.^{۲۷} جنگ بین عارف و محتسب، بین مجنون و عاقل، بین عاشق و هشیار، حدیثی است مفصل که نمونه‌های آنرا در ادبیات خودمان بسیار می‌یابیم. این دو همواره رویاروی هم بوده‌اند و خواهند بود. یکی جامعه را از بیرون می‌خواهد تغییر بدهد، دیگری انسان را از درون، یکی به‌ظاهر می‌پردازند و دیگری به‌باطن، یکی به‌زور روی می‌آورد و دیگری موجب شکفتگی می‌شود. جنگ بین این دو، جنگ بین دو دید، دو برداشت از واقعیت، دو نحوه حضور، به‌عبارت دیگر، جنگ بین معنویت آسیا و سیطره غرب است. صرف اینکه پیشواها همه‌جا سایه افکنده‌اند و حکومت «کومیسر»ها نیز بر همه چیز چنگ انداخته است، دال بر اینست که تفکر تکنیکی چیرگی کامل یافته است و گریز از آن تقریباً محال است.

۲۷. A. Koestler: *Le yogi et le commissaire*, این اصطلاحاً از کتاب Paris, 1969 گرفته‌ایم.

آثار بروز غربزدگی جمعی در آسیا

۱. ناسیونالیسم

شاید یکی از عواملی که به غربزدگی در آسیا دامن زد، ظهور پدیده‌ای بود که هیچ ارتباطی با سوازین فرهنگی و جهان‌بینی پیشین این تمدنها نداشت، ولی از آنجا که سلاحی بود بر ضد تسلط جهان متجاوز غرب، بزودی دامنه‌گرفت و مقبول طبع کشورهای استعمارزده آسیا شد و مبنای جدید سیاست قدرت گردید. این پدیده «ناسیونالیسم» است. در ناسیونالیسم به اعتباری «ملیت»^۱ جایگزین قومیت می‌شود و این پدیده، چنانکه خواهیم دید، یکی از وجوه سیاسی جریان دیر پای دنیوی شدن^۲ است که در این نوشته بدان بارها اشاره شده است. مفهوم «ملیت» و ناسیونالیسم در دنیای متجانس و یکدست قرون وسطا مصداقی نداشت. فی‌المثل، در دانشگاه پاریس که دوست سال مرکز علم دنیای مسیحیت و کعبه آمال عالمان زمان بود، دانشجویان آلمانی دوشادوش دانش جویان ایتالیایی، انگلیسی و فرانسوی درس می‌خواندند، هر یک طبعاً به زبان

۱. کلمه «ملیت» در اصل به معنی «دیانت» بوده است و اگر پس از مشروطه ملیت معادل مفهوم «ناسیون» (nation) شد این خود دال بر دنیوی شدن مفاهیمی است که در ذهن بانیان این نهضت راه یافته بود.

2. *sécularisation*

خود سخن می‌گفت ولی همه خود را وابسته به‌امت مسیحی و فرزند کلیسا می‌دانستند. آنچه در نظام دنیای یکدست کاتولیک اهمیت داشت جدایی قوه روحانی از قدرت دنیوی بود که به‌موجب آن نظام جهانی مسیحیت همچون ستونی استوار، هیأت یکپارچه مسیحیت را نگاه می‌داشت. این جدایی باعث می‌شد که سلطان و ارباب و رعیت تابع مرجعیت بی‌چون و چرای کلیسا شوند و از آنجا که کلیسا خود را معروض هیچ قدرتی نمی‌دانست و هیچ مرجع برتری نمی‌شناخت، به‌آسانی توانست دامنه تسلط خود را به فراسوی مرزها و ملیتها گسترش دهد و حلقه رابط ملت‌های مسیحی اروپایی شود.

اصلاحات دینی که در پایان قرون وسطا ریشه‌گرفت، نظام یکپارچه کلیسای کاتولیک را از هم پاشید و سبب شد که قدرت دنیوی آزاد شود و قوه روحانی را پیرو خود کند. این نهضت به‌تدریج همه کشورهای اروپایی را در بر گرفت و به‌حاکمیت پادشاهان و اشراف اروپایی انجامید. فرانسوای یکم و شارل پنجم همانقدر خود را از تسلط کلیسا آزاد می‌دانستند که هانری هشتم انگلستان. «پروتستانتسیم» مرجعیت بی‌چون و چرای کلیسا را مورد پرسش قرارداد و راه تأویل شخصی را گشود. شیوه انتقادی و عقلانی که رموز تمثیلی و حقایق جزئی کلیسا را مورد سؤال قرار می‌داد، سرانجام، به‌صورت تحقیق آزاد و فردی جلوه‌گر شد و آزادی بی‌حد و اندازه وجدان آدمی، همراه با نحوه بیان انتقادی نقطه عطف و سرآغاز نهضت‌های انقلابی شد.

در پایان قرون وسطا طبقه بورژوا اندک‌اندک قوام می‌گرفت و مستقر می‌شد. اینک قدرت از ثروت مایه می‌گرفت (فی‌المثل خانواده «مدی‌سیس» در فلورانس بهترین نمونه این پدیده است) و همبستگی طبقه‌ای جایگزین وحدت «کاستی» اشرافیت می‌شد و این اولین مرحله مؤثر در پدید آمدن ناسیونالیسم بود. اکنون قدرت سیاسی ابزار

«فونکسیون» طبقات اجتماعی بود و مراتبی که بین خدا و جهان، سلطان و دولت، روح و جسم وجود داشت از میان می‌رفت و مراتب برزخی و میانه و نظام مخروطی قرون و سلطانی— که خود باز تاب معتقدات آن زمان بود— به تدریج از هم می‌پاشید. پیوندهای وفاداری و ایمان، که اساس رژیم «فئودالیت» بود، مبدل به قراردادهای ارادی و طبقاتی می‌شد و جامعه نو، جای قومیت یکپارچه و متجانس قرون وسطا را می‌گرفت: جامعه‌ای که در آن طبقات گوناگون صرفاً حساب و کتاب می‌گرفتند و با هم در تضاد نبودند و فکر کردن برای عامه مردم اینک محاسبه کردن بود. در زمینه اخلاق و حقوق، مسائل اینک تابع ملاکهای سودجویی، مفید بودن و عوامل صرفاً مکانیکی می‌شد. صورجوهری و امور معنوی به ردیف ارزشهای واهی و غیر واقعی و ذهنی تنزل می‌یافت و جهان دیگر شکل آن کانون گرم و مسکن مألوف پیشین را نداشت، بلکه جهانی بود به‌شیء تقلیل یافته که می‌توان در آن تصرف کرد، آنرا ارزیابی نمود و به محاسبه‌اش پرداخت. ارتباطات انتزاعی، قانون خشک و خالی و تناسبهای ابعاد کمی، جایگزین ساخت «ارگانیک» عالم می‌شد، و دولت، روح، جسم به‌نظام‌های مکانیکی و ریاضی تحویل می‌گردید.

پیش از انقلاب فرانسه که باقی‌مانده آرمان‌های فرسوده‌اشرافیت اروپایی را یکسره معدوم کرد، کشورهای اروپایی، علی‌رغم تحولاتی که بدان اشاره شد، هنوز در محیطی نسبتاً متجانس که به «رژیم قدیم»^۳ معروف شد، می‌زیستند. این تجانس نسبی بر اساس ساخت کم‌ویش یکسان حکومت‌های وقت که بر روی هم اشرافی بودند، استوار بود.

ظهور «راسیونالیسم» و آغاز عصر روشنگری و خودرأیی، نفوذ

3. ancien régime

تفکرات «روسو»^۴ و «آنسیکلوپدист»^۵ ها راه آزادی فردی و حاکمیت ملی را هموار می‌کرد و زمینه‌ای مناسب برای واژگون کردن نظام‌های موجود فراهم می‌ساخت. انقلاب فرانسه پیروزی بورژوازی فعال بود. اینک ارزشهای بورژوازی، که سودجوئی و اقتصادیات جزء لاینفک آن به شمار می‌رفت، جایگزین آیین جوانمردی اشرافیت فئودال می‌گشت و در حالیکه آرمانهای اشرافیت مشوق ارزشهایی فراسوی خصائص ملی و مقاصد اقتصادی بود، (فیلم بسیار زیبای «ژان رنونار» معروف به «توهم بزرگ» گواه بر این امر است) میل بورژوازی جز به ارزشهای مادی نبود. نتیجه نشستن بورژوازی به جای اشرافیت، فقط تغییر مرکز ثقل روابط اجتماعی نبود، بلکه این دگرگونی ارزشهای نوی نیز به همراه داشت: خرد حسابگر، جانشین ایمان می‌شد؛ مبارزه طبقاتی جانشین وحدت کاستی؛ سودجوئی جانشین وفاداری؛ و فزون خواهی نفس جانشین فروتنی و تسلیم. تقلیل جوهر انسان به موجودی انتزاعی که آزادی صرف صفت شاخص اوست؛ سلطه خردی که محاسبه و سودجوئی وجه معیزه آن است؛ و حاکمیتی که حق مسلم هر ملت است—چنانکه آزادی حق مسلم هر فرد—سه وجه جریان‌ی یکجا و همزمان است که نظام مسیحیت را از درون از هم پاشید. دامنه قدرت هر ملت اینک محدود به حوزه حاکمیت آن می‌شد و حاکمیت ملی را نیز قدرت تأمین می‌کرد. آرمان‌هایی که ضامن این حاکمیت و آزادی بود در سه اصل انتزاعی انقلاب فرانسه یعنی «آزادی، برابری و برادری»^۶ خلاصه شد.

جنگ‌های ناپلئون که سرنوشت اروپا را تغییر داد، دنباله اشاعه این سه اصل بود. دیگر کشورهای اروپایی که هستی خود را در برابر شیوع این اصول نو در خطر می‌دیدند، گرد هم آمدند و ناپلئون

4. J. J. Rousseau 5. Encyclopédistes

6. Liberté, égalité, fraternité

را شکست دادند. تمام کوشش مذبحخانه کنگره‌وین و بخصوص مترنخ، صدراعظم اتریش، در جهت حفظ اصول رژیم قدیم بود. ولی عصر انقلابها آغاز شده بود و آزادی‌خواهی و در پی آن ناسیونالیسم اینک سوختی بود که آتش شورش را در سراسر اروپا دامن می‌زد. دموکراسیهای غربی به این اصول که اندک‌اندک نضج گرفته و همه‌جا گیر شده بود، نظام بخشیدند و آرمانهای بورژوازی، یعنی آزادی فردی، استقلال و حاکمیت ملی و منافع شخصی را به مرتبه اساطیر جدید بالا بردند. «میت دنیوی شده»^۷ دولت نیز در همین عصر روشنگری شکل گرفت. «رائوشننگ»^۸ می‌گوید، هر قدر عقاید و اصولی که به دنبال میت دنیوی شده دولت می‌آیند روشن و صریحند، قدرت جادویی آنها به همان اندازه ناشی از عناصر غیر عقلانی و ناآگاه نفس‌آدمی است. اصول جدید دموکراسی، که اینک همچون یک اعتقاد اساطیری تلقی می‌شد، همان کشش غیر عقلانی را داشت که اساطیر کهن بشریت. اگر دموکراسی مظهر حاکمیت مطلق خرد بود، در مراحل بعدی سیر تقلیلی تفکر غربی، این مظهریت به امپریالیسم نژاد (نازیسم)، ملت، طبقه خاص (مارکسیسم) تنزل یافت و از آرمان‌های وفاداری دوره فتودالیته تا اعتقادات زیستی و نژادی امروزی ما با جریان مداومی از تقلیل ارزشها از معنویت به‌غرایز و سوانق آدمی و افزایش مرزها و خصوصتها برخورد می‌کنیم.

جنگ جهانی اول میدان برخورد قدرتهائی بود که از کمین ناسیونالیسم اروپایی بسته بودند. برخورد پیاپی دو قدرت بزرگ اروپای غربی، به‌استثنای انگلستان که همواره ناظر بر سیاست ترازو بود، فرانسه و آلمان بودند. فرانسه سرزمین دکارت، راسیونالیسم و انقلاب کبیر بود، آلمان سرزمین توتونها، اساطیر کهن ژرمنها، تفکر متافیزیکی و

7. mythe sécularisé

8. H. Rauschning, *op. cit.*

ایدئالیسم. برخورد این دو ضمن اینکه برخورد دو نیرو بود، برخورد دو وجه آشتی ناپذیر تمدن «فاوستی» نیز محسوب می‌شد. شکست آلمان در جنگ جهانی اول و تجزیه امپراتوریهای بزرگ اروپایی: اتریش-هنگری، آلمان، روسیه مقدس، آخرین سد مقاوم در برابر ایدئولوژیهای تندروی جدید را در هم شکست. جنگ جهانی دوم دنباله جنگ جهانی اول بود. معاهده ورسای با تحقیر غرور جریحه‌دار آلمان نه فقط بیماری ناسیونالیسم آلمانی را درمان نکرد، بلکه آنرا مبدل به غول هوادار برتری نژاد ساخت. ایدئال رایش سوم، صورت افراطی غرور ملی و ناسیونالیسم است و از آنجا که قوم آلمانی کشش طبیعی به اسطوره‌سازی دارد این خودینی صورت غول اساطیری تقدیر را به خود گرفت و جمله نیروهای لگام‌گسیخته نیهیلیسم اروپایی را در یک هنگامه جنون جمعی که تاریخ بشر مانند آن را به خود ندیده است به معرض نمایش گذاشت. دادگاه «نورمبرگ» نشان داد که تاریخ جهان دادگاه جهان نیست و روحی که به آزادی رسیده (هگل) می‌تواند به خدمت غرایز گماشته شود و اگر ناپلئون در نظر هگل مظهر «روح جهان» می‌نمود، هیتلر روح نیهیلیسم بود، و علمی که فرمان غرایز لگام‌گسیخته باشد، کارش به اردوگاه‌های مرگ می‌انجامد. اگر دو-گانگی بنیادی تفکر غرب را بخواهیم به تمثیل در جنگ خدای آشفستگی یعنی «دیونیزوس»، و خدای ساماندهی، یعنی «آپولون»، بیان کنیم، می‌بینیم که جنگ جهانی دوم بهترین میدان ستیز میان دیونیزوس لگام-گسیخته و خرد سست‌بنیان آپولون، یا، به عبارت دیگر دموکراسیهای غربی است. در نتیجه این جنگ میدان رزم به دو پهلوان جوان، که به گفته «زینر»^۱، حتی اسم ندارند و با حروف (U.S.A. U.S.S.R.) نامیده می‌شوند، منتقل شد.

شاید بتوان ستیز نیروهای ناهمسازی را که فاوست گرفتار آنها بود، «درام» روح غربی دانست. این فاجعه هر بار به یک صورت جلوه می‌کند. تاریخ تحول تفکر غربی، به یک اعتبار، صورگوناگون و دگرگونیهای بی‌درپی این تراژدی است که هر بار در تضادی دیگر از نو پدیدار می‌شود. ستیز بین یونانیت و مسیحیت، میان قرون وسطا و رنسانس، بین روشنگری و رمانتیسم، بین ناسیونالیسم و آنارشیزم، بین کاپیتالیسم و کمونیسم، همه اینها به نحوی صور مبدله و تصاویر گوناگون و نقابهای نیهیلیسم اروپایی است که نحوه اعمال و «جنبه جایگزینی» آنها را نیچه برای اولین بار باز شناخت.

روزی که تمدنهای آسیایی با فاوست روبرو شدند، صحنه ستیز نیروهای متخاصم، دیگر شکوه پیشین خود را نداشت؛ دیگر خرد موزون روشنگری علیه رؤیاهای لگام گسیخته رمانتیکها نمی‌جنگید؛ دیگر صحبت از روشنگری و رمانتیسم نبود، صحنه جنگ اینک در دست ایدئولوژیهای مهاجم بود که متنازل‌ترین مظاهر روح فاوستی هستند. حال سخن از دموکراسیهای فرسوده و رژیم‌های اشتراکی در میان بود که انسان را یا به صورت حیوان اقتصادی در می‌آورد یا به شکل حیوان کارگر. ناسیونالیسم با طبع تمدنهای آسیایی ناسازگار بود چون اینان چهار حرکت نزولی نیهیلیسم را نیموده بودند و در تحول تمدن غربی دست نداشتند. تنها کشوری که در آن ناسیونالیسم به صورت «ابرملیت» غول‌آسا جلوه کرد و بالاخره منجر به تهاجم و تعدی شد، ژاپن بود. امپریالیسم ژاپن به اعتباری ظهور یک اعتقاد کهن سنتی (ساخت فامیلی جامعه ژاپنی) در قالب ناسیونالیسم جدید غربی بود. در آسیا ناسیونالیسم در میان نبود، آنچه بود، «قومیت» بود. غرض از قومیت تعلق به میراث مشترک است، یعنی میراثی که از طریق بهره‌مندی از خاطره قومی معنی پیدا می‌کند. آنچه، فی‌المثل، تمدن اسلامی را اسلامی

می‌کرد، میراثی بود که از طریق امانت اسلام به اقوام گوناگون رسیده بود. ابن‌سینا و غزالی، پیش از آنکه ایرانی باشند، مسلمان بودند. «ایرانیّت» صفتی بود که به این جوهر مشترک رنگ می‌داد، مشخص می‌کرد و لی آنها تعیین نمی‌کرد. اسلام دایره بزرگی بود که همه را دربر می‌گرفت. هویت ایرانی، عرب و ترک حکم دایره‌های کوچکتری را داشت که در دایره بزرگ با هم یکی می‌شدند و رنگ خاص خویش را نیز حفظ می‌کردند. اختلافی که امروز بین کشورهای اسلامی درباره هویت ملی فلان متفکر یا فلان هنرمند وجود دارد ناشی از ناسیونالیسم غربی است. چنین فکری هرگز به ذهن آن متفکران خطور نمی‌کرد. ناسیونالیسم عرب و ادعای اینکه اسلام عربی است زائیده همان ناسیونالیسم است، زیرا ارزش جهانی اسلام را به معیارهای نژادی فرو می‌کاهد. اسلام از آن روشکفت که اقوام گوناگون، از جمله ایرانیها، در پرداخت و پروراندنش از هیچ کوششی فروگذار نکردند. اسلام امانتی بود که به همه اقوامی که از فیض وجودش بهره می‌بردند و در کمال بخشیدنش همت می‌گماشتند، اهدا شده بود. ناسیونالیسم عرب بزرگترین ضربه به اسلام است، زیرا نه فقط اسلام را زنده نمی‌کند بلکه عنصر بیگانه و نابودکننده‌ای وارد آن می‌کند که اسلام هرگز نمی‌شناخت و اصولاً نمی‌توانست بشناسد. این عنصر بیگانه علت وجودی اسلام را که بر مبنای امانت و خاطره مشترک پیروان آن بنا شده است، تهدید می‌کند.

۲. قیام توده‌ها

همچنان که ناسیونالیسم وجه سیاسی حرکت نزولی بود که مفهوم ناسیونالیسم را از جمع متجانس قومیت قرون وسطایی بیرون کشید و فردیت

را جایگزین کلیت نمود؛ همچنانکه مدینه های زمینی او توپیهای جدید، جای مدینه الهی و فاضله را گرفت؛ همچنانکه سودجویی و محاسبه بورژوازی جانشین آرمانهای اشرافیت شد؛ همچنان ابرمرد مسیحی که انسان روحانی بود، به سبب روش تقلیلی تفکر غربی، به تدریج جای خود را به انسان انتزاعی عصر روشنگری، سپس به نابغه خیال پرداز عصر رومانتیک، بعد به بورژوازی فزون خواه دموکراسی های جدید، و سرانجام به توده های بی نام و نشان امروزی داد، یعنی به انسانی که «میانمایگی»^{۱۰} یگانه زیوری است که انسانیتش را می آراید.

قیام توده ها و دگرگونی ارزشها مبحثی است که اغلب متفکران بزرگ غربی را به خود مشغول کرده است. فی المثل «رنه گنون»^{۱۱} که در انتقاد آفات ناشی از تفکر غربی، رسالات بسیار نوشته و شاید هم در این ستیزه جویی به تعصب نیز گراییده است در کتاب عجیب خود به نام *سلطه کمیت و علائم زمان*^{۱۲} مبحث کمی شدن ارزشها و انجماد روز-افزون محیط معنوی و احتیاج کیفیت زیستی و حکومت ارقام و آمار را بررسی می کند و این آثار را علائم پیدایش عصر ظلمانی یا «کالی-یوگا»^{۱۳} می داند. در رساله دیگری که به نام *مرجعیت معنوی و قدرت دنیوی*^{۱۴} است گنون واژگونی نظام اجتماعی غرب را از پایان قرون وسطا تا انقلاب اکتبر در روسیه بررسی می کند و شگفت آنکه برداشت وی درست در جهت عکس تفسیر تاریخی مارکس است.

وی سرانجام می گوید که پیدایش نهضت اصلاح دینی در رنسانس نظام یکپارچه و مخروطی شکل جامعه قرون وسطایی را بهم زد و سلاطین وقت یکی پس از دیگری علیه حکومت کلیسا قیام کردند

10. médiocrité 11. René Guénon

12. *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, 1946

13. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1947

و منکر مرجعیت بی‌چون و چرای آن شدند. قیام پادشاهان غرب علیه کلیسا، عصیان قدرت دنیوی در برابر مرجعیت معنوی بود و حکم نهضت دنیوی کردن را داشت. ولی حرکتی که بدینسان پدید آمده بود، دامنگیر اشرافیت نیز شد. اشرافیت هم به‌نوبه خود دچار تزلزل شد و با انقلاب فرانسه، اشرافیت فدای بورژوازی‌گشت و این اخیر نیز در روسیه جای خود را به پرولتاریا داد. بولشویسم روسی که در واقع صورت افراطی نیهیلیسم آن قوم است، به‌گفته «بردیائف» موجب شد که روسیه مقدس، که جانشین ییزانس و رم سوم بود، جای خود را به حکومت سزارها بدهد.

آنچه مورد نظر گنون است، اختلاف و مبارزه طبقاتی نیست، اصولاً گنون مبارزه طبقاتی را نیز آفات ناشی از سیر نزولی تفکر غربی می‌داند، آنچه نظر اوست تغییر و دگرگونی ارزشهاست. از حکومت کلیسا تا حکومت توده‌ها، ارزشهایی که مظهر انسانیت انسان شمرده می‌شوند، دگرگون می‌شوند و، در نتیجه، جوهر انسانیت نیز تغییر می‌یابد و آنچه از مقام انسانیت می‌ماند، انسان اقتصادی، انسان جنسی، و سرانجام حیوان کارگر است.

الکویی که منشأ الهام این تفکرگنون بوده، دیدی است که هندوان از سیر زمان و ادوار کیهانی و بخصوص از ارتباط نظام کاستی با ادوار کیهانی داشته‌اند. چهار طبقه نظام کاستی هندوان، عبارتند از برهمنان که طبقه روحانیان و مظهر معرفت الهی بوده‌اند؛ «کشاتریا»ها که جنگاورانند و مظهر آئین جوانمردی و نیرویی که طبعاً تابع معرفت است؛ «وشیا»ها که مظهر کار و تولیدند؛ و سرانجام، «شودرا»ها که توده‌های مردم باشند. ولی این چهار طبقه، از طرف دیگر، با چهار دوره یک عصر کیهانی ارتباط دارند: عصر زرین آغازین^۴ ببری

ازگزند هرگونه دوگانگی است و چون انسانها در این عصر درکمال معرفت بوده‌اند، در نتیجه نظام کاستی نیز موجود نبوده است. عصر دوم که به «دوآپارا»^{۱۵} معروف است با کشمکش و جنگ اساطیری میان نیک و بد و خدایان و اهریمنان می‌آغازد، و این عصر مظهر آرمانهای طبقه جنگاوران است. عصر «ترتا»^{۱۶} مظهر حکومت ارزشهای طبقه سوم (یعنی به‌اعتباری بورژوازی) و سرانجام عصر تاریکی یا «کالی»^{۱۷} عصر تاریکی، و چیرگی قدرتهائی است که نه‌دیگر پیرو معنویت‌اند و نه آرمانهای جوانمردی. از عصرکمال تا عصر تاریکی، سیر زمان درجهت نزول تدریجی ارزشهای معنوی، سقوط تدریجی آرمان‌های جوانمردی، از دست رفتن تدریجی مدارج معرفت و سرانجام انجماد کلیه امور در قالب‌های کمی است. «ویشنوپورانا»^{۱۸} این عصر را چنین شرح می‌دهد: «فساد بر همه چیز غالب خواهد بود، رذالت یگانه معیار همه ارزشها، شهوت یگانه پیوند میان زن و مرد، دروغ تنها راه موفقیت، نظام کاستی واژگون خواهد شد، برهمنان و جنگاوران از مقام خود فرو خواهند افتاد و آخرین طبقه یا «شودرا» حاکم مطلق روی زمین خواهد بود». این سیر نزولی بی‌درنگ ما را به‌یاد روش تقلیلی یا «جنبه جایگزینی» نیهیلیسم می‌اندازد که متفکران بزرگ آنرا «اسطوره‌زدایی»، «افسون زدایی» یا گریز خدایان و غیره نامیده‌اند، و غرض آنکه در این برداشت هم، ما با همان قدرت هیولایی نفی که حکم نیروی مضمحل‌کننده را دارد برخورد می‌کنیم.

از پیشگوییهای غریب متن کهن هندو، چه نتایجی می‌توان گرفت؟ زوال ارزشهایی که طبقه روحانیان برآن تکیه می‌کردند، این معنی را دارد که معرفت واقعی (علم شهودی) نابود شده است

15. dvāpara 16. trēta 17. kali
18. Viṣṇupurāna

و الوهیت از جهان روی برتافته است. از میان رفتن جنگاوران این معنی را دارد که جوانمردی و بزرگ‌منشی و جمله ارزشهایی که آن‌گروه بر آنها متکی بودند، رو به انحطاط نهاده‌اند. روی کار آسدن شودراها این معنی را دارد که حکومت جهان به دست افرادی افتاده که دیگر نه به مقام کشف و شهود آراسته‌اند و نه به جوانمردی. حکومت شودراها حال حکم نیروی همترازکننده‌ای را دارد که همه چیز را زیر پوششی از ملال و ابتذال می‌پوشاند و جمله برجستگیهایی را که صفات والای انسانی هستند یکسان می‌کند. دگرگونی معیارها و گفتن اینکه پول یگانه ملاک همه ارزشها است، این معنی را دارد که کمال و آراستگی اینک به معیارهای کمی و اقتصادی تنزل می‌یابد، به عبارت دیگر، اینک حکومت پول، سلطه اعداد، ارقام و آمار است و بالاخره شهوت در راه عشق و دروغ در راه موفقیت، اشاره به اهوای نفس و غرض از آن تنزل معنویت به نفسانیت است. مختصر اینکه در این عصر هیچ ارزشی قدعلم نمی‌کند، هیچ معیاری پابرجا نمی‌ماند، هیچ آرمانی خودنمایی نمی‌کند، همه چیز یکرنگ، یکجور و همتراز می‌شود و کویر یکسانی همه چیز را فرا می‌گیرد. این توصیف بی‌شبهات به آخرین وجوه نیهیلیسم نیست که برخی از متفکران آن را «ابسورد» می‌نامند و آثار آن را در بیشتر تجلیات هنر و ادبیات کنونی می‌بینیم.

حال این انسان توده‌ای چگونه آدمی است؟

متفکری که خصایص انسان توده‌ای را شکافته است، فیلسوف معاصر اسپانیایی «خوزه اورتگا‌ای‌گاست»^{۱۹} است. وی در کتابی به نام قیام توده‌ها این مطلب را تحلیل می‌کند. به نظر او، زوال تدریجی ارزشها و سلسله مراتب و اصول، از بین رفتن اشرافیت فکری و سرآمدان

19. Jose Ortega y Gasset: *La révolte des masses*, Paris, 1956

(الیت) متفکر موجب می‌شود که انسانهایی پدید آیند که نه تاریخی دارند و نه ریشه‌ای. این انسانها بعلت نداشتن هیچ پیوند با هیچ آرمان متعالی و تهی‌بودن، می‌توانند به‌آسانی بازیچه هر تجربه نو، در نتیجه، طعمه بتهای بازاری^{۲۰} گردند. اینان چون هویت ندارند، مَقهور هوی و هوسند، مدعی‌اند بی‌آنکه وظیفه‌ای بشناسند، طالب رفاهند بی‌آنکه به هیچ ارزشی اعتقاد داشته باشند. این افراد فاقد هرگونه اشرافیت فطری^{۲۱} اند، عبارت دیگر، به معنی راستین کلمه «اسنوب»^{۲۲} هستند. این پدیده نوظهور شامل هیچ طبقه خاص و معین نیست. مانند این افراد میانمایه^{۲۳} — که افق دیدشان محدود به حصار دلگرم‌کننده یک شغل یا یک حرفه تخصصی است و از ندای بیکران هستی دلهره دارند — در هر جا و هر طبقه یافت می‌شوند. این سبکباران ساحلها را می‌توان در میان طبقه کارگر جستجو کرد یا طبقه بورژوا یا میان دانشمندان یک بعدی که راز هستی را محدود به حوزه حرفه‌ای خود می‌دانند. اینان را می‌توان بالاخص میان عالمان علوم جدید که به نظر اورتگا «عالمان جاهلند» بخوبی بازشناخت. زیرا این افراد در آنچه که مربوط به رشته تخصصی‌شان می‌شود، عالمند ولی در آنچه مربوط به فرهنگ و تفکر و آرمانهای ممتاز بشریت می‌شود افرادی میانمایه یا به قول اورتگا «انسانهای توده‌ای» هستند. این توده‌ها نه فقط متوسطند و فرومایه بلکه گستاخ نیز هستند. چه اینها ذوق مبتذل، ارزشهای متوسط و خواسته‌های بی‌مایه خود را بر همگان تحمیل می‌کنند و همه اقلیت‌ها را زیر آوار خود می‌گیرند و با یورش که بی‌شبهت به غریزه هندسی حشرات نیست، همه چیز را یکسان و همتراز می‌کنند.

20. *idolae fori* (اصطلاح «فرانیس بیکن»)

21. *sine nobilitate*

22. *snob*

23. *médiocre*

ظهور این انسان توده‌ای را فقط اورنگا در نیافته است. سایه آنرا در کلیه شئون ادبیات و هنر معاصر می‌بینیم. «انسان بی‌خصوصیت»^{۲۴} موزیل^{۲۵}، نویسنده اتریشی، «واپسین انسان» نیچه، «انسان کوچک» ویلهلم رایش^{۲۶} انعکاس همین مفهوم است. ولی همچنانکه عوام جوامع سنتی مبدل به انسانهای توده‌ای جوامع صنعتی می‌شوند، خواص آن جامعه هم تبدیل به ییگانگان تلخکام این دوره می‌گردند. ییگانگان تلخکام افرادی هستند مزین به حساسیت بیمارگونه که اختناق ناشی از تهاجم همه‌جاگیر توده‌ها را احساس می‌کنند، پناه و گریزگاهی نمی‌یابند و در تلاشی مذبوحانه که در عین حال پارسایانه نیز هست، خود را به آب و آتش می‌زنند، مانند «گرگ یابان» (هاری هالر) اثر هسه^{۲۷} که زندگی‌اش خودکشی مداوم است یا «مالته لرو دیس بریگه»^{۲۸} قهرمان «ریلکه» که زندگی را امری غیر ممکن تشخیص می‌دهد، یا «ییگانه» کامو یا «مولوی»^{۲۹} اثر ساموئل بکت.

این ییگانگان تلخکام که قهرمانان تنهایی عصر ما به‌شمار می‌آیند—قهرمانانی «تراژیک» که هریک در خلوت خود مصلوب درد جانکاه خودست— پرورده جوامعی هستند که توده‌ها حاکم برآیند. اینان یا باید به قول هرمان هسه راه بوداها را برگزینند یعنی سقف عالم را بشکافند و به راه ینهایت روی آورند؛ یا غرق در ابتدال توده‌ها شوند؛ یا سرانجام، نگاه تمسخرآمیزی اختیارکنند و غربت را پیشه سازند و ییگانگی را به قیمت تلخکامی به‌خود هموارکنند و در کویر این همسانی، گذرگاهی، هرچند ناچیز، بجوینند؛ گذرگاهی که ممکن است به‌مرگ و خودکشی ینجامد؛ یا به کفر و شک و جنون یا به «ترور» سیاسی، قتل و

24. Mann ohne Eigenschaften 25. Musil

26. Wilhelm Reich 27. H. Hesse

28. Málte Laurids Brigge 29. Molloy

جنایت بکشد؛ و یا در دلهره شب نیستی به فروغ ستاره‌ای روشن شود که در لحظه‌ای برق‌آسا پرده تاریک آسمان را می‌شکافد. همچنانکه درد ییکانگی ناشی از بی‌دردی جامعه توده‌هاست، پوچی^{۳۰} هم که آخرین وجه نیهیلیسم است، انعکاس تجربه عمیق درد جهانی است که از آن جز پوسته یهودگی چیزی دیگر نمانده است. پوچی، در واقع، وجه معکوس حیرت‌عارفان است، همچنانکه ییکانگی تلخ‌کامان امروز، صورت معکوس غربت سالکان طریقت در گذشته است.

۳. نورسیم، فولکلور، موزه

موزه بارزترین وجه ییکانگی هنر است. «پل والری»^{۳۱} در درباره موزه‌ها می‌گوید نقاشی و پیکرتراشی طفلان یتیم‌اند و مادرشان معماری است. پس موزه چیزی است که جای معماری یعنی معبد را گرفته است. موزه در واقع یتیم‌خانه هنر یا، به عبارت دیگر، معبد ییکانگی است. بزرگترین آثار «فیداییس» و «اسکوپاس» یونانی جزئی از مجموعه معابد باستان آن دیار بود، بهمین علت نیز اغلب پیکرتراش، معمار هم بود. کلیسای گوتیک که نقطه اوج و شکفتگی بی‌نظیر هنر مسیحیت است، مجموعه‌ای تجزیه‌ناپذیر از پیکرتراشی و «ویترای» سازی و معماری محسوب می‌شد. مجسمه سازی عنصر جدانشدنی رشد «ارگانیک» این فواره‌های سنگی نیایش بود، و نیایش نیز از دل معصوم هنرمندان گمنام

30. absurde

31. Paul Valéry: *Pièces sur l'art, œuvres, Tome II*, Pleiade, Paris, 1960, p. 1293

درباره اهمیت معماری و موسیقی نسبت به سایر هنرها رجوع شود به:

Paul Valéry: *Eupalinos ou l'Architecte*, Pleiade, Tome II, pp. 101-105

وقت که از اصناف قرون وسطایی بودند، بر می ساخت. نه کسی نام سنگ تراشان را می داند و نه نام معماران و «ویرای» سازان آن دوره را. کاتدرال گوتیک، یک اعتبار تحقق یافتن ایمان دسته جمعی افرادی است که فردیت خود را در مجموعه اثری که همچون عبادت جمعی آنهاست مستحیل ساخته اند. مسجد اسلامی نیز تلفیقی موزون از معماری، کاشی کاری و هنر تزئینی بود و میناتور هم جزئی از تذهیب کتابهای خطی. معابد کهن مصر، فی المثل معبد کارناک، کتاب دانستیهای آن عصر بود: جفت شدن لبه سنگها، تنظیم و آرایش حجمها، مضامین اساطیری نقاشیها، نقوش برجسته و خطوط، دریافتی ارگانیک در خود همه علوم غریبه روزگار از کیهان شناسی تا اساطیر و علم معاد را مجسم می کرد. نقاشی چینی به سبب نفوذ آیین ذن، وسیله تفکر و مراقبه ذهنی بود، «ماندالا»ی تبتی به ضبط حواس و تمرکز دماغی کمک می کرد. اما با انتقال هنر به موزه، زادگاه و خانه هنر که غالباً معبد بود و یا خانه - توضیح اینکه خانه نیز طرحی از معبد بود، چنانکه معبد تجلی گاه نظام کیهانی - تغییر یافت. این تغییر اساسی نه فقط مفهوم هنر را دگرگون کرد بلکه، هم «جایگاه» آنرا عوض کرد و هم نوع آدمی را که از آن بهره می گرفت. کسی که پیش ازین به معبد می رفت زائر بود و کسی که هنر می آفرید عابد. عابد برای معبد می آفرید و معبد نیز عبادتگاه زائر و عابد بود. اما کسی که امروز به موزه می رود نه عابد است و نه زائر؛ کسی که امروز به موزه می رود «توریست هنری» است. یعنی کسی که می خواهد با مطالعه و تماشای آثار هنری، چیزی بیاموزد، چیزی دریابد، چیزی به معلومات خویش بیفزاید. عابد یا زائر در صدد این نبود که چیزی بخود بیفزاید بلکه میل داشت که با عبادت و تفکر و مستغرق شدن در آثاری که تجلی گاه مقاصد خود او بودند، چیزی از خود بکاهد و حشو و زوائد

را بزداید، خویشتن را دریابد و ایثار معبود ازلی کند. هنرمند امروزی نیز بی‌شک نه عابد است و نه زائر. هنرمند امروزی در صورتی که هنرمند اصیلی باشد وجه دیگر همان بیگانگان تلخکام است که می‌کوشند خود را از مرداب همترازکننده توده‌های بی‌شکل بیرون بیاورند. هنرمند اصیل برای موزه نمی‌سازد، می‌کوشد شاید درد بی‌درمان خود را بیان کند. ولی درد او را توده‌ها نمی‌فهمند، درد او را بیگانه‌ای دیگر که همدل و همدستان اوست در می‌یابد. ممکن است این بیگانه تلخکام نیز به‌موزه برود و ساعت‌های دراز به تماشای آثار بزرگان مشغول شود، اما موزه را برای او نساخته‌اند. موزه‌ها را برای توده‌ها، یعنی توریست‌های هنری، ساخته‌اند. توریست هنری هم وجه فرهنگ طلبانه توده‌هاست، چنانکه موزه عرصه تبلور نیاز همانها. در واقع، هنرمند اصیل قربانی ذوق توده‌هاست، همچنانکه هنر دستمایه جامعه مصرف است و آثار هنری هم کالاهای تجارتنی.

توریست زائر امروزی است. توریست می‌خواهد یاد بگیرد، بداند و اصولاً موضوعی برای گفتگو داشته باشد. توریست حاکم مطلق تمدن‌هاست. موزه‌ها را برای او می‌سازند، هتلها را برای او برپا می‌کنند، معبدها را برای او به‌نمایش می‌گذارند، مقدسات را برای او بی‌سیرت می‌کنند. توریست می‌خواهد همه چیز را هر چه زودتر بدست آورد. می‌خواهد هرچه زودتر ببیند، بهره بگیرد، ببرد و به‌خانه بازگردد. حوصله شاگردی و فراگیری و انتظار شکفتگی را، که از جمله شرایطی است که میوه‌ای را در سکوت طبیعت به‌ثمر می‌رساند، ندارد. توریست شتابزده است، چون پراکنده است و پراکنده است چون غباری از خواسته‌های متضاد است. توریست می‌خواهد همه چیز را آماده به‌او بدهند، همه چیز را به‌سطح شعور و قد و قواره او پایین بیاورند، از اینرو از وقت تلف کردن بیزار است. توریست پول دارد و می‌خواهد همه

چیز را بخرد و هر چه زودتر نهایت استفاده را ببرد و به همین سبب خواهان برنامه‌های فشرده است و برنامه فشرده نیز مستلزم اینست که جمله دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و آسوختنی‌ها در نقاط گوناگون متراکم شوند: خواه این نقطه تراکم موزه باشد، خواه معبد، خواه قصر و خواه میدان شهر. آنجا که توریست پیدا شود، رقص معبد مبدل به پایکوبی کاباره می‌شود، مراسم سری آئین تشرف به قیل و قال سیرک، و معابد و مساجد نیز به بازار مکاره، خشوع و خضوع زائر به کنجکاوی تنزل می‌یابد و شوق خلوت‌گزینی به تشدید لذت.

توریست عامل آلودگی فرهنگی است، همچنانکه دود کارخانه موجب آلودگی محیط زیست است. توریست فرهنگها را به «فولکلور» مبدل می‌کند، همچنانکه هنر را تبدیل به کالای مصرفی و عشق را به دفع شهوت و معبد را به بازار مکاره. فولکلور جنبه نمایشی یک تمدن است، یعنی جنبه‌ای که بتواند کنجکاوی حریص توریست را برآورد. به عبارت دیگر، فولکلور وجه سرگرم کننده یک فرهنگ است یعنی سرگرمی توأم با تفریحات سالم، و سرگرمی آخرین وجه تنزل یک فرهنگ است که خود را در جهت ارضای توریست به نمایش می‌گذارد، یعنی فرهنگی کاهش یافته به سرگرمی فشرده برای ارضای توریست شتابزده.

توریسم آخرین بلایی است که تمدنهای زنده را تهدید می‌کند و از آنجا که توریست وجه متحرک انسان توده‌ای است و از آنجا که آدم توده‌ای همه چیز را زیر آوار خود می‌گیرد (منظور کایه ارزشهای معنوی یک فرهنگ است) اسکان اینکه تمدنهای آسیایی به تدریج مبدل به موزه شوند، و خلاصه اینکه به صورت فولکلور در آیند، هم اکنون در شرف تکوین است. برخی از کشورهای آسیائی به یک فاحشه‌خانه توریستی مبدل شده‌اند و شکفت اینک اولیای امور نیز از این وضع چندان ناراضی نیستند. نه اینکه فحشا بخودی خود امر غیر ضروری

باشد، روسپیگری، به‌اعتباری، قدیمترین شغل دنیاست ولی هنگامی که ابعاد یک کارخانه عمومی را به خود می‌گیرد، آنگاه از مرز روسپیگری ساده تجاوز می‌کند و جنبه آلودگی فرهنگی می‌یابد و مبدل به صنعت به مفهوم امروزی می‌شود. علت اینکه گردانندگان امور نه فقط از توریسم باکی ندارند، بلکه بعکس به‌ترغیب و تشویق و اشاعه آن همت می‌گمارند اینست که اولیای امور نیز در بیشتر موارد از انسانهای توده‌ها تشکیل شده‌اند. انسان توده‌ای یا توریست، در واقع، کسی است که معیارهای اقتصادی و سود جوئی را بر هر چیز دیگر مقدم می‌داند. فلان جهانگرد چینی که در جستجوی متون بودایی به هند سفر می‌کرد، یا این بطوطه که از مغرب به چین می‌رفت، توریست نبودند، چه سفر برای آنها حکم سیر و سلوک را داشت و شاید تجربه‌ای که از این رهگذر می‌اندوختند معطوف به هیچ غایتی هم نبود. اما بعکس می‌توان در انگیزه «سارکوپولو» که جد توریست‌هاست یا «شاردن» جواهر فروش و یا سایر جهانگردانی که به شرق می‌آمدند، همان انگیزه توریست‌های امروزی را که سودجوئی باشد باز یانت.

انگیزه اصلی توریسم امروزی در آغاز همان کنجکاوی سیری-ناپذیر تمدن فاوستی است که موجب گشایش راه‌های دریائی گردید و «کریستوف کلمب» و «ماژلان» را پدید آورد و بعد به صورت میسیونهای مسیحی، دین مسیح را همچون متاعی اخروی به جهانیان تحمیل کرد و راه استثمار و استعمار قدرت‌های توسعه‌طلب را هموار کرد و سرانجام منجر به کولونیالیسم شد. توریسم امروزی صورت به‌ظاهر بی‌آزار همان پدیده است، همچنانکه سرمایه‌گزاری خارجی در کشورهای جهان سوم، صورت خیرخواهانه استعمار نو است. صورت قضیه تغییر کرده است ولی اصل همان است که بود.

دوره فترت

۱. دوره فترت، دوره نه این و نه آن

در فصل اول و دوم گفته شد که غربزدگی بنیاد تمدنهای آسیایی را از بن دگرگون و خاطره قومی را نابود می کند. برد نیروی ناآگاهی که همچون قانون وراثت امانت را به بازماندگان می سپرد، بتدریج رو به زوال می رود و چراغ امانت خاموش می شود. و نیز گفته شد که توهم مضاعف که خود زاده دوگمان است به دو وجه منفی غربزدگی و بیگانگی از خود بروز می کند و دوره فترت را پدید می آورد. دوره فترت هم دوره بیگانگی است؛ بیگانگی از آن جهت که شیفتگی ما به غرب و فلج ذهنی ما در مقابل فرآورده های خیره کننده آن، تذکری را که مستلزم تفکر سنتی ما بوده و ما را، به قول حکمای اسلامی، به مشکوة انوار نبوت راهبر بوده است، از میان می برد، از اینرو، راه ما هم به کانون تفکر غربی بسته است و هم به کانون تجلیات خاطره قومی. تقدیر تاریخی ما اینست که نه این را داریم و نه آن را.

در مقدمه گفتیم که برخی از متفکران غربی آخرین وجه نیهیلیسم را که ظهور پوچی و «ابسورد» است به دوره فترت، دوره نه این نه آن، تعبیر می کنند. اگر تمدن غربی نیز به همان بن بست رسیده

باشد، پس فرق میان دوره فترت آنها و دوره فترت ما چیست؟
 فرق عمده این دو در هشیاری عمیق غریبان نسبت به برد و بعد
 اضطراب انگیز مسأله و ناهشیاری ما نسبت به آنست. دیالکتیک نه این
 نه آن که برخی از متفکران به کار می‌برند، منجر به انکار هم این و هم
 آن می‌شود و سرانجام این دیالکتیک منفی به نفی نفی می‌انجامد. این
 نفی هشیارانه و آگاهانه صورت می‌گیرد. دوره فترت غرب، عبارت دیگر،
 یک مرحله بیمارگونه آگاهی است که دیگر نه تابع دنیاست نه آخرت، و
 در نتیجه، همه چیز را انکار می‌کند و سرانجام منکر انکار هم می‌شود.
 از طرف دیگر، ظهور مرحله آخر نیهیلیسم مصادف با جهش پارسایانه
 متفکران جسوری است که می‌کوشند از ورطه این نیستی راهی به‌جای
 دیگر بیابند: خواه این جهش ایمان فلسفی باشد، چنانکه برای یاسپرس؛
 خواه باز یافتن حقیقت وجود باشد، چنانکه برای هایدگر؛ خواه ارتباط
 با مسیحیت باشد، چنانکه برای تیلیش. راههایی که این متفکران بر
 می‌گزینند اغلب کوره راههای خارج از بستر تاریخی فلسفه است و
 بیشتر رنگ عرفان و جهش ایمانی را دارد تا تفکر صرفاً منطقی- فلسفی.
 دوره فترت ما نیز مرحله برزخی نه این نه آنست، اما «نه این
 نه آن» ما حاصل یک توهم مضاعف است: گمان می‌کنیم که هم غرب
 را مهار می‌کنیم و هم هویت خود را نگاه می‌داریم. به اعتباری می‌توان
 گفت که این بی‌خیالی خوشبینانه ناشی از خامی ما است، ما هنوز به
 آن هشیاری بیمارگونه وجدان غربی نرسیده‌ایم. توهم مضاعف که در
 اصل غفلت از این و آنست، موجب می‌شود که عقب ماندگی ما نسبت به
 غرب، عقب ماندگی تاریخی حتی در قلمرو آگاهی باشد، چرا که نقطه
 پایان نیهیلیسم عجیب با سیر خود تاریخ است و ما نسبت به تحول این
 تاریخ یک مرحله عقیم، و در نتیجه، از هشیاری که همراه تحول
 تاریخ می‌آید محروم.

ولی چرا در هر دو صورت، دوره، دوره فترت است؟ زیرا دوره فترت روح زمانه است. روح زمانه‌ای که هیچ تمدن، هیچ فرهنگی از گزند آن مصون نیست. به اعتباری می‌توان گفت که مقهور روح زمانه هستیم چون ما نیز در دوره فترتیم، ولی در حالیکه دوره فترت در غرب هشیاری را نسبت به عواقب مضمحل‌کننده همین دوره تشحیذ می‌کند، در دوره فترت ما، عدم هشیاری به صورت توهم مضاعف جلوه می‌کند. این اختلاف آگاهی را می‌توان فاصله تاریخی نیز تعبیر کرد، توضیح اینکه ما معروض روح زمانه یعنی تاریخ هستیم بی‌آنکه از هشیاری که عجین با آنست بهره‌مند شویم.

اگر این زمانه به نظر هایدگر «زمانه عسرت»^۱، یعنی زمانی است برزخی میان غروب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد، یا زمانی است که با دو عدم و یک نفی مضاعف مشخص می‌شود، یعنی دیگر نبودن خدایان گریخته و هنوز نیامدن خدایی که خواهد آمد، ما در چه موضعی قرار گرفته‌ایم؟ آیا در زمانه عسرت (دوره فترت غربی) واقع شده‌ایم؟ آیا در مرحله غیبت کلی خدایان قرار داریم که غیابشان موجب جهش‌های نوی باشد؟ نه هنوز— پس در کجائیم؟ ما در دوره احتضار خدایانیم. در دوره احتضار، بقایای معتقدات ناشی از میراث هنوز پایداری می‌کنند و علی‌رغم ضعفشان هنوز علت بسیاری از انگیزه‌های ناآگاه ما هستند. همین دوره احتضار است که ما را دچار توهم مضاعف می‌کند و هشیاری را که می‌باید بطبع از نظاره سیر تاریخ حاصل شود، تحت الشعاع قرار می‌دهد.

ولی از آنجا که این «مهمان هولناک» (نیهیلیسم) در خانه ما

1. dürftiger Zeit in: Martin Heidegger: 'Hölderlin et l'Essence de la Poésie', *Qu'est-ce que la métaphysique*, trad. H. Corbin, Paris, 1951, p. 251

نیز آشیانه کرده است، غروب خدایان ما نیز قریب الوقوع است و راه رهایی از آن فقط در تشحیذ آگاهی تواند بود ویس، زیرا فقط یک آگاهی جدید می‌تواند ما را از چنگال توهم مضاعف آزاد گرداند و مسأله تقدیر تاریخی را در دورنمای دید جدید بررسی کند و مورد پرسش قرار دهد و ما را به نحوه رسوخ قالبهای پیش ساخته‌ای که بدون وقوف تحلیلی می‌پذیریم و دچار انواع و اقسام «موتاسیون» های عجیب و غریب می‌شویم آگاه سازد.

حالت برزخی ما مرحله‌گریز و بازگشت الوهیت نیست، زیرا خدایان مادر احتضارند و هنوز کاملاً نگریخته‌اند. به عبارت دیگر، ما نیز در دوره فترت هستیم یعنی در مرحله «نه هنوز» از هر دو سو، ولی با این فرق که غریبان در صدد جهشهای جدید هستند و ما تماشاگران بهت‌زده مرگ خدایان. به عبارت دیگر، ما کودکان دوره فترتیم، در فاصله بین احتضار خدایان و مرگ قریب الوقوع شان جای گرفته‌ایم، نه ایمان مولوی را داریم و نه تجربه هولناک «کافکا» را، نه دنیای رنگین رضا عباسی را می‌شناسیم نه روح جنون‌زده «وان‌گوگ» را، نه خلوت با خود داریم و نه تنهای تنهاییم، نه توکل به خدا داریم و نه مدعی‌اش هستیم، نه مجهز به تسلیمیم و نه مسلح به قدرت هیولایی نفی. بی‌هویتی اکنون هویت ماست.

آیا می‌توان خدایان بیمار را شفا بخشید؟ آیا می‌توان چراغ مرده را از نو افروخت؟ نه، فقط می‌توان پرسش کرد، فقط می‌توان تفکر آموخت و به تفکر و پرسش توسل جست. ولی اندیشه آنگاه می‌شکفت که نیازی بدان باشد، نیاز به این اندیشه در جوامع آسیایی محسوس است ولی این نیاز نه روشن است و نه متمایز. این نیاز احساس گنگی از اینست که امور می‌توانستند طور دیگر هم باشند. روشن کردن نیاز، طرح مسأله و قدمی مثبت در راه پرسش است. اولین پرسش

اینست که چرا نیازی هست؟ نیاز وجود دارد از آنروکه امور می‌توانستند طور دیگر هم باشند. امور می‌توانستند طور دیگر هم باشند بدان معناست که امور معلقند و در جای خود نیستند. در جای خود نبودن یعنی محمل و مصداقی نداشتن. مصداق نداشتن یعنی بی‌سنخیت بودن. بنا براین اموری که ما را فراگرفته‌اند با ما سنخیت ندارند، بعبارت دیگر، با ما سازگار نیستند. سازگار نیستند چون ما ماهیت این عناصر ییگانه را در نمی‌یابیم و در نیافتن یعنی خود را در بن‌بست احساس کردن. نه فقط این عناصر ییگانه را که در دور و بر ما همچون علف هرزه می‌رویند دیگر نمی‌شناسیم، بلکه با محیطی نیز که روزگاری مسکن مألوفمان بود ییگانه‌ایم. ما در راه نفوذ به فضای آشنای خود نیز به بن‌بست رسیده‌ایم. این نیاز مبهم که ابتدا حس‌گنگی بود حال مبدل به دو بن‌بست می‌شود: بن‌بست حوادثی که روی می‌دهند و در فضا شناورند و بن‌بست محیطی که ما در آن روئیده‌ایم و پرورش یافته‌ایم و حال دیگر نمی‌شناسیم.

۴. موناسیون و غول فراتکنشتین

مقابله با دو بن‌بست این نتیجه را دارد که ما در دوره برزخی هستیم. وضع برزخی ناشی از عدم تعلق به دو کانونی است که قبلا ذکر کردیم. وضع برزخی، وضع تعلیق و انفعال است، فلج ذهنی و رکود فکری ما نیز از همین انفعال و در نتیجه حاصل بریدگی ما از هر دو قطب کشش است. انفعال پذیرش است و پذیرش تسلیم. تسلیم در قبال هجوم نیروهای ییگانه. حال ما که از دو کانون بریده‌ایم و نه اینیم و نه آن، پس چه هستیم؟ ما که، بهر حال، هستیم! ما چیزی تازه هستیم که پیش ازین وجود نداشت. ظهور ناگهانی چیزی را که

ارتباطی مستقیم با سلسله علل قبلی ندارد، در زیست‌شناسی «موتاسیون»^۲ می‌گویند. ما در شرف موتاسیون هستیم. موتاسیون شاخه تازه‌ای در زنجیره علل است و بخودی خود نه خوب است و نه بد. موتاسیون چیزی تازه و هولناک است. هولناک از آن‌روکه ناشناخته است. موتاسیون ممکن است سرآغاز یک تحول جدید باشد و این تحول ممکن است غول‌پروازند و یا آدمی برتر. گفتن اینکه موتاسیون چه خواهد بود و چه ارمغانی همراه خواهد آورد، دشوار است. بهر حال موتاسیون خارج از کنترل است. رویدادهای عجیب آسیا، غافلگیری مدام ما ناشی از برد ناشناخته همین موتاسیون‌ها است. توده‌های عظیمی که در آسیا با سرعت جنون‌آسا افزایش می‌یابند و هیچ برنامه تنظیم خانواده و هیچ تدبیری مانع افزایش سرسام‌آور آنها نمی‌شود، بهترین ماده خام برای پذیرش هرگونه ایدئولوژی است، حتی غیر محتمل‌ترینشان.

آنچه فی‌المثل توده‌های عظیم هند را مهار می‌کند و آنها را فرمانبر و آرام و قانع جلوه می‌دهد، نه اصول دموکراسی است نه حقوق بشر. آنچه علی‌رغم فقری‌مانند هند، زندگی را برای این توده‌های محروم تحمل‌پذیر می‌کند، بار معنوی جهان‌بینی هندوست.

برای توده‌هایی که در کنار رود مقدس گنگ به عبادت مشغولند و بامدادان با دلی پر ایمان و با خشوعی معصومانه به پرستش «سوریا»، یعنی خورشید، مشغولند و در کنار رودی که خود مظهر سلسله هستی‌های گذراست، در آن واحد، به تماشای مراحل پی‌درپی زندگی یعنی پیری، بیماری، مرگ و رستگاری (همان چهار حقیقت شریف بودایی) می‌پردازند و هست و نیست را در دو مفهوم توهم و رستگاری خلاصه می‌کنند، آزادی فردی، حقوق بشر، درآمد سرانه، تولید اقتصادی، خلاصه، جبر تاریخ چه مفهومی توانند داشت؟ برای اینان

2. mutation

تاریخ حکم «سامسارا»^۳ دارد و نه عرصه مبارزه طبقاتی. اینان خارج از زمانند نه محبوس در افاق تاریخی. برای قومی که همواره به امر مؤمن بوده که چهار مرحله زندگی شامل طلبگی، خانه نشینی، خلوت-نشینی و گدایی است، فقر دیگر اسارت نیست بلکه رهایی است، رهایی از گردونه مرك و زندگی، گریز از دایره باز پیدایی.

دلی «دزی که «سامسارا» به تاریخ تقلیل یابد و قانون «کادما» مبدل به مبارزه طبقاتی شود و فقر و بی نیازی به بیگانگی اقتصادی، آنگاه مهارد کردن توده های هند را فدرنی دیگر باید و تدبیری دیگر. تغییر جوهری توده ها این نتیجه را خواهد داشت که آنچه تا حال حکم یک قوم یکپارچه و متجانس را داشت مبدل به نیرویی عصیانگر خواهد شد، یعنی توده های لگام گسیخته، آماده برای انفعال و مناسبترین طعمه برای سوداگران سیاسی و بهترین ابزار برای اعمال سیاست قدرت و بهترین وسیله برای هرگونه تعدی و تجاوز و در آستانه موتاسیون های جدید که سیر تحولشان را نه می توان پیش بینی کرد و نه مهار. آنچه توده های غربی را حفظ می کند، حکومت قانون، اصل مسئولیت مدنی، اصل آزادی و حقوق فردی است که حکم الفاظ تهی را ندارند، بلکه پیروزیهای بی دریبی است که غرب طی چهار صد سال کوشش، مبارزه و تحول، به عرق جبین بدست آورده است. انتقال افراطی ترین صورتهای مسخ شده این آرمان ها به اقوامی که هیچگاه به این امر توجهی نداشتند و اصولا این نوع مشغولیتها را در شان جهان بینی خود نمی دانستند، جز اینکه این اقوام را از هستی ساقط کند چه نتیجه ای خواهد داشت؟ تحمیل جبری این ایدئولوژیها به اقوام آسیایی، ضمن اینکه زمینه را برای هرگونه موتاسیون فراهم می سازد، ماهیت آنها را نیز تغییر می دهد. انتقال ایدئولوژیهایی که هیچگونه ارتباط سنخی و خویشاوندی

۳. samsāra: جریانهای بی دریبی حیات است که توهم ثبات و هستی می دهد.

فکری با محیط جدید خود ندارند، اینان را دگرگون می‌کند و وجوه ناشناخته آنها را آشکار می‌کند، به طوری که چنان ابعادی به خود می‌گیرند که هیچ نسبتی با صورتهای اصلی آنها ندارد.

این ابعاد جدید بی‌شک تشدید گرایشهای اصلی ایده‌های تحمیلی است. آنچه در اهل فرض بود، در اینجا یقین می‌شود، آنچه بالقوه بیان می‌شد بالفعل تغییر می‌شود، آنچه فقط احتیاط معقول بود فرض مسلم می‌شود.

ولی تحمیل ایدئولوژیها خطر دیگر نیز دارد و آن اینکه محرومیت طولانی آسیا (و حتی آفریقا و جهان سوم) که خود زاده کولونیالیسم است موجب می‌شود که صور مبدله ایدئولوژیهای تحمیل شده وجه غول آسا و انتقامی بگیرند و به مصداق غول فرانکنشتین، صور تحمیلی به صورت غول درآیند و انتقام خود را از فرانکنشتین بگیرند. ولی غول فرانکنشتین آن روی دیگر وجود فرانکنشتین است؛ غول فرانکنشتین، در واقع، تجسم نیروهای ناآگاه و پس زده فرانکنشتین است. غول فرانکنشتین رهائی نیروهای ناآگاه و ظلمانی و کنترل ناپذیر نیهیلیسم غربی است که در لباس ایدئولوژیهای جدید و به صورت «ایسم»های امروزی به سراسر آسیا و جهان سوم هجوم می‌آورند و در آنجا زمینه‌ای مناسب برای رشد هیولایی می‌یابند و به اشکال عجیب و غریب و کژوکوز در می‌آیند. فی‌المثل آنچه در مغرب زمین، معماری «فونکسیونل» بود در اینجا مبدل به حجمهای کابوسی‌وار می‌شود؛ آنچه در آنجا موسیقی ضربی و حالت سماع بود در اینجا عربده گوش‌خراش می‌شود؛ آنچه در آنجا مد و نوآوری بود، در اینجا تقلید کاریکاتوروار می‌گردد. موتاسیون‌هایی که در کلیه شئون زندگی با آنها برخورد می‌کنیم و همگی به نحوی از آفات آنها می‌نالیم و بدرستی تشخیص نمی‌دهیم چگونه است و چیست، تکوین هولناک همین غولهای فرانکنشتین است. اما شاید خطرناکترین موتاسیون‌ها ناپدیدارترین آنها

باشد، و غرض موتاسیون‌هایی است که در قلمرو ذهنیات و نفسانیات، خلاصه، در دورن ما می‌گذارد. این موتاسیون‌ها در فکر، ادبیات، محصولات هنری، روابط اجتماعی اثر می‌گذارند. ما کوشیده‌ایم در این رساله اینها را در چهار سطح تفکر، هنر، رفتارهای ناهنجار اجتماعی، ظهور نوعی خاص از انسان، به عبارت دیگر، در قلمرو انسانشناسی بررسی کنیم. این موتاسیونها موجب می‌شوند که در سطح تفکر، فکری ظاهر شود که هیچ محملی ندارد و هنری پدیدآید بی‌جایگاه، و رفتارهایی سرزند ناهنجار، و آدمی نوظاهر شود که درست عکس آن انسان آرمانی است که همواره ستایشش می‌کردیم.

۳. قدرت هیولایی نفی در سرکوبی نیروهای ناآگاه است

هگل قوه محرك سیر تفکر غربی را «قدرت هیولائی نفی» می‌نامد. کلمه هیولایی^۴ که بی‌گمان بعد غول‌آسا و اهریمنی دارد هم به یک اعتبار قدرت نفی است و هم قدرت پس‌زدن و سرکوب کردن. جمله آن چیزهایی که در قلمرو سیر دیالکتیکی مفاهیم عقلی نمی‌گنجیدند، تفکر غربی به تدریج پس‌زد و نیروهای خلاق نا آگاه را که منشأ صور ازلی اندیشه بشر و مبدأ تخیل تمثیلی و دین بود از زمره شناسائی خارج کرد و به ژرفنای روان انسان فرو برد. یهوده نیست که در «استیک»^۵ هگل، تکامل هنر آنگاه به اوج می‌رسد که «تمثل»^۶ مبدل به مفهوم^۷ و تصور شود، یعنی، بعبارت دیگر، قدرت کیمیایی خیال خلاق مبدل به قالب منجمد یک مفهوم عقلی شود، در حالیکه امروز ما میدانیم که زبان تمثیل و رمز نحوه بینش اساطیری شاعرانه تفکر را بیان می‌کند

4. die ungeheure Macht der Negativen

5. Esthétique

6. Vorstellung

7. Begriff

و تقلیل آن به مفهوم عقلی بدان ماند که ما بخواهیم آیه‌های قرآنی را به زبان ریاضی و منطقی بیان کنیم. متفکران بزرگ از وجه منفی این روش تقلیلی^۸، که ناشی از همان قدرت هیولائی نفی است تعبیرهای گوناگون کرده‌اند، مانند: «اسطوره زدایی»^۹ از زسان، یا «افسون زدایی»^{۱۰} از طبیعت، یا «خدا زدایی»^{۱۱} از هستی، یا دنیوی کردن، و غیره همه این مفاهیم وجه منفی دارد و منفی از آنرو، که چیزی را از چیز دیگری زدایند و این زدودن هم در هر مورد مربوط به کیفیت تمثیلی آن چیزی است که زدوده می‌شود: مانند محتوای معادی زمان، یا صور جوهری طبیعت یا راز هستی. این زدودن‌ها طبیعت را به تناسبات ریاضی، آدمی را به موجودی صددرصد ذهنی، مکان را به بعد خالی و زمان را به خط یک بعدی تنزل می‌دهد. در واقع روش تقلیلی این زدودن‌ها بر روی هم تفکر آدمی را از سطح بینش اساطیری – شاعری به سطح صرفاً عقلانی تنزل می‌دهد و نیروهای معنوی آمیخته با آن بینش را از میان برمی‌دارد. ولی نیروهایی که انسان به تدریج سرکوب می‌کند و مجال بروز نمی‌یابند و مجراهای طبیعی خود را که «فراافکنی»^{۱۲} تمثیلهای قدرت تخیلی و دیانت باشد بسته می‌بینند، بتدریج جنبه منفی و انتقامی بخود می‌گیرند. این نیروها بطبع اگر در مجراهای طبیعی خود بیفتند، تلطیف می‌شوند و جهانی آمیخته به افسون و تخیل و شعر می‌آفرینند، ولی چون مجال نمی‌یابند، آن روی خود را که همان نیروی هیولایی نفی و قدرت نابود کننده نیهیلیسم باشد باز می‌نمایانند. در هنر جدید «دینامیسم» نابود کننده این نیرو، کلیه نظام‌های کلاسیک و «آکادمیک» را در انفجاری از کابوس صورتها، لکه‌های رنگ و اشکال تجزیه شده، درهم-

8. réductionnisme

9. Entmythisierung

10. Entzauberung

11. Entgötterung

12. projection

شکست. همین تجزیه اشکال و صور است که هنر غرب را به نیازهای درونی دنیای سرکوب شده و ناخودآگاه متوجه کرد. در زمینه تفکر، روانشناسی اعماق پرده از اسرار روان متورم مرد غربی برداشت و مکانیسم کور «لیبیدو» و آفات ناشی از برنیاوردن نیازهای آن، همچنان دنیای مرموز «ارکتیپ»ها را باز شناساند. ولی توجه روزافزونی که غرب به اسرار روان ناخودآگاه انسان می کرد، سبب شد که این بار، مرکز ثقل از افراط راسیونالیسم به تفریط «پسیکولوژیسم»^{۱۳} بگراید. زیرا اگر راسیونالیسم خرد را حاکم مطلق می دانست، گرایش جدید، این بار موازن خرد را نیز مست می کرد و توجه را فقط معطوف نفسانیات و غرایز می ساخت. در زمینه تفکر سیاسی این روش تقلیلی در «پراکسیس» اجتماعی و اقتصادی مارکس تحقق یافت، زیرا انگیزه اولیه پراکسیس یک نیاز مادی است که از غریزه بقا ریشه می گیرد. فروید هستی انسان را مبدل به جنسیت کرد و مارکس هم به غریزه تولید. فروید و مارکس، به اعتباری، آخرین وجه تقلیلی تفکر غربی اند و از همین روست که اینچنین وسوسه انگیزند و چنین هیجانی برمی انگیزند. اما راسیونالیسم غرب استحاله یافت و به تکنیک روی آورد و به صورت «سیبرنتیک»^{۱۴} درآمد، و فکر کردن محدود به برنامه ریزی شد و برنامه ریزی نیز تصرف بیش از پیش در اموری بود که روزگاری خود-رویان می شکفتند. دامنه این تصرف آنچنان گسترش یافت که دیگر هیچ بخشی از هستی نبود که به کمیت صرف یک محاسبه فنی، به چهار-چوب یک طرح برنامه ریزی و به قالب یک هدفی معین در نیاید. برنامه ریزی، آنچنان شبکه عظیمی از ارتباطات آفرید که دیگر هیچ گریزگاهی باقی نگذاشت. آخرین «متامورفوز»^{۱۵} فاوست سرانجام به دو

13. psychologisme

14. cybernétique

15. métamorphose

وجه نهائی بروز کرد: حکومت غریزه از یک سو و قدرت هیولایی تکنیک از سوی دیگر. شاید بسیاری بین این دو ارتباطی نبینند، ولی این دو پدیده، دو وجه یک چیز است، یعنی جهانی است به محاسبه درآمده و به شیء کاهش یافته، و انسانی به انگیزه‌های نفسانی و غرایز محدود شده. کارآیی تکنیکی که بر مبنای علوم طبیعی، بویژه فیزیک جدید، قدرتی فزون از اندازه کسب کرده بود، در دست گردانندگان قدرتهای بزرگ می ماند و نیروهای پس زده آن که به صورت ایدئولوژیهای افراطی دنیای امروزی بروز می کردند، به دنیای بی دفاع آسیا و جهان سوم هجوم آوردند، و زمینه‌ای خوب برای رشد و تولید صورتهای عجیب یافتند و مقدمات بروز موتاسیون‌های تازه و غولهای فرانکشستین این روزگار را فراهم ساختند.

ولی چرا در گذشته تمدنهای آسیایی هرگز دچار چنین تقدیری نشدند؟ چرا تضاد ستیزه جویانه روح فاوستی در آنها بروز کرد؟ زیرا معنویت شرقی نه به عقل اعتبار مطلق می بخشید و نه قدرت ناخودآگاه را نادیده می گرفت. هر دو را محدود به حوزه خود می کرد.

تعداد بزرگ تمدنهای آسیایی که سکون، آرامش و وقار از جمله صفات آنان است، تعادل را قانون طلایی هستی می دانست و از قدرت هیولایی نفی که سرمنشأ حرکت و دگرگونی است، می پرهیزید. نه اینکه این تمدنها شیوه نفی را نشناسند، چه اصولاً «هر تفکر عرفانی — و تفکر اصیل آسیایی بغایت عرفانی است — مبتنی بر نفی ماسوای حق است. این شیوه را در حوزه‌های فکری بودایی، هندو، چینی و اسلامی می یابیم. حتی عرفان مسیحی، یعنی تیره فکر نو افلاطونی، از «دنيس-لائروپاژیت»^{۱۶} گرفته تا «جان اسکوتوس اریگنا»^{۱۷}، «مایسترا کههارت»^{۱۸}

16. Denys l'Areopagite (pseudo)

17. John Scotus Eriugena

18. Meister Eckhart

و «نیکلاس کوزانوس»^{۱۹} بر همین اصل استوار است. این شیوه تنزیهی در اسلام نفی ماسوی‌الله است، در مکتب مادیامیکای بودایی، نفی ماسوای‌خلأ و در تائوئیسم نفی ماسوای تائو. این شیوه را در حوزه‌های عرفانی مسیحیت «تئولوژی آپوفاتیک»^{۲۰} یا «تئولوژی نگاتیو»^{۲۱} می‌گفتند. اما در حالیکه تفکر عرفانی دنیا را هیچ می‌داند و نفی می‌کند تا حق را دریابد، قدرت هیولایی نفی حق را نفی می‌کند تا دنیا را دریابد و عاقبت کار این یکی را نیز نفی می‌کند تا به «ابسورد» و پوچی محض برسد. در جهان‌بینی آسیایی، چنانکه گفتیم، تعادل ثبات بود، یعنی ثبات بین انسان و طبیعت، بین درون و بیرون، بین جمله تضاد - هابی که در تفکر غربی بغلت‌گلاویز بودن مدام باهم، حرکت بی‌قراری روح فاوستی را ایجاد می‌کردند. در زمینه‌ای که مورد نظر ماست این تعادل شامل جمع و هماهنگی، یا ازدواج نیروهای ناآگاه و آگاه می‌گشت. ازدواجی که نه به خردمیدان زیاده از حد می‌بخشید و نه ناآگاه را سرکوب می‌کرد. این ازدواج که در یوگای هندو، بودایی و «تانترا» به صورت جمع اضداد، یا جمع نیروی نرینگی و مادینگی (شیوا - شاکتی) بروز می‌کرد، هدف‌غایی هر اشراق و معرفت ممتاز محسوب می‌شد. علم به‌اینکه این دونیروی متضاد حیات، دو وجه یک حقیقت‌اند و پراکنند گیشان موجب گسستگی امور می‌شود و هماهنگی‌شان سبب وحدت و یگانگی، دمی از نظر تیزبین «روح‌شناسان» کهن آسیایی دور نماند. دنیایی که این دو را بهم می‌پیوست، دنیای تخیلی و اساطیری - شاعرانه بود و در نظر عرفان اسلامی، عالم مثال، فی‌المثل، عرصه‌ای بود که ارواح اجساد می‌شدند و اجساد ارواح. تصور اینکه عالم خیال، عرصه‌ای است که استحاله این دو نحوه وجود را میسر می‌کند و این

19. Nicolaus Cusanus
21. théologie négative

20. théologie apophatique

استحاله فقط به‌مکاشفه و شهود تحقق می‌یابد، رسالت تفکر را درنقشی می‌دید که نه عقلانی است و نه غریزی و نفسانی، بل غرضش مستحیل کردن این دو در قدرتی برتر است که جامع جمیع اینهاست و طراح هم این است و هم آن. از اینرو تفکر اساطیری—شاعرانه که مجال این اتحاد را می‌داد و وحدت این دو وجه وجود را در فضایی میانه میسر می‌ساخت، در معنویت آسیایی، اعم از اسلامی، هندو، بودایی و تائویی، بصیرت باطن بشمار آمد و این هماهنگی و تعادل که غایت جهان بینی آسیایی بود مصداق خود را هم در تفکر می‌یافت و هم در هنر و در آیین زندگی و روابط اجتماعی.

کوششی که اساطیر و شمایل نگاری^{۲۲} آسیایی برای مهار کردن نیروهای ناآگاه مصروف داشته‌اند حیرت‌انگیز است. زیرا اینان به‌فراست می‌دانستند که اگر سد و قالب‌های تفکر اساطیری و تمثیلی که مهار کننده نیروهای غریزی و ناآگاه طبیعت هستند، فرو بریزند، دیاری دیگر قادر به‌مهار کردن آنها نخواهد شد. طرح‌های مختلف «ماندالا» های بودایی، صور خوفناک خدایان هندی و بودایی و ورد و طلسم‌های مسلمانان، همه در جهت افسار نهادن بر نیروهایی است که عوام جن و ارواح خبیثه می‌خوانند. این اقدامات احتیاطی فقط خرافات نبوده بلکه گویای این حقیقت قدیم و شاید ازلی بود که اگر انسان به‌تعادل معنوی نرسد و نیروهای لگام‌گسیخته حیات غریزی را مهار نکند همه چیز ممکن است و، به‌قول «نوالیس»، «آنجا که خدایان غایب باشند اشباح حاکمند.»

فصل چهارم

تفکر بی‌محمل

۱. تفکر بی‌محمل سر در گم است

جامعه کنونی ایران به قشرهای گوناگونی تقسیم شده است. از طرفی جامعه روحانیت، بویژه مراکز علمی اسلامی که هنوز در دنیای قرون وسطایی (منظور ما بهیچوجه تحقیر نیست بلکه اشاره به دنیای سنتی و یکپارچه است) زندگی می‌کنند و علی‌رغم ضعف بنیه به کارهای خود ادامه می‌دهند. در مقابل این قشر اسلامی، قشر دیگری وجود دارد که به اصطلاح گروه روشنفکران را تشکیل می‌دهد؛ گروهی که در پندام شصت ساله اخیر در ایران به وجود آمده و نه نظامی معین دارد نه آئینی خاص. این دو قشر زبان یکدیگر را نمی‌فهمند و نمی‌توانند هم بفهمند. روشنفکر گویا معادل کلمه «انتلکتوئل»^۱ است، یعنی مفهومی صد درصد غربی و زاده یک سلسله تحول. در دوره روشنگری یعنی در قرن هجدهم است که نقش روشنفکر در غرب قوام می‌یابد. روشنفکر در غرب در واقع، حساسترین قشر جامعه است و بقول «آرتور کوستلر»^۲ مانند

1. intellectuel

2. A. Koestler: *Le yogi et le commissaire*, Paris, 1969, pp. 109-11

میخچه پا حساس است. اولین فشاری که به جامعه وارد شود، روشنفکر را تکان می‌دهد و او را به واکنش وامی‌دارد. از همین روست که به گفته کوستلر، «نوروز»^۳ بیماری حرفه‌ای روشنفکر است، چنانکه سل بیماری حرفه‌ای معدنکار. مفهوم روشنفکر، از طرف دیگر، مبتنی بر جهان‌بینی غربی است: استقلال فرد، قدرتی که از موازین عقل برمی‌خیزد، رسالت انسان در تغییر دادن عالم برای ساختن جهانی نو، عبارت دیگر، روشنفکر در برابر کلیهٔ اموری که به نحوی از انحاء مربوط به انسان و سرنوشت اوست تعهد ذاتی دارد. اگر ملاک روشنفکری این معیارهایی باشد که به اجمال برشمردیم، بنابراین، ما هنوز روشنفکر نداریم. زیرا روشنفکر آنگاه به وظیفه و تکلیف خویش آگاه می‌شود که رسالت پرومته وار خویش را با تمام عواقبش بپذیرد. اصل دیگری که روشنفکر غربی را متمایز می‌کند کنجکاوی، دقت، گشاده فکری، عدم تعصب و توجه به کلیهٔ مسائلی است که مربوط به انسان، جهان و خدا باشد. اقبال غرب به شرق و بوجود آمدن شرقشناسی و کوشش پیگیری که غربیان در این راه کردند از همان جهانی‌بینی برمی‌خیزد.

در جامعهٔ سنتی که خاطرهٔ قومی هنوز منشأ اثر است، تفکر در واقع تذکر است. عبارت دیگر، خاطرهٔ قومی همچون چشمهٔ فیاضی است که هر که را به فراخور کوشش و استعدادش بهره‌مند می‌کند. در این جوامع، سنت شفاهی نقش بسزایی دارد، چه بسا که دانسته‌ها سینه به سینه منتقل می‌شود. تربیت خانوادگی، صنفی و خاطرهٔ قومی نقش عمده‌ای در تعلیم و تربیت دارند. ولی آنگاه که تفکر از بستر تذکر خارج می‌شود و سادگی خود را از کف می‌دهد، موشکاف و پویا می‌شود و مانند آبی که از بسترش خارج شده باشد، پیوسته در جستجوی مجراهای جدید است تا قرارگاهی نو بیابد و بستری دیگر برگزیند. تفکر

3. *Ibid.*, névrose

غربی اکنون چند صد سال است که از بسترش منحرف شده و پیوسته در تکاپو و جستجو است: جویای هر علت و پویای هر مسأله است و به همین مناسبت اینچنین غنی، گرانمایه، عمیق و رنگارنگ جلوه می‌کند. برای تفکری که در جستجوی گریزگاههای نو است، حرکت، تحول، دگرگونی اساس حیات است: هر نکته‌ای جالب توجه، هر چیز کاویدنی و هر مسأله مطرح شدنی است. تفکری که در جستجو است، مانند روح مطلق در فلسفه هگل، کلیه مراحل تاریخ را طی می‌کند و قرار نمی‌شناسد، می‌پوید و می‌جوید و همه چیز را به‌جد می‌گیرد و از نظر-بازی عاجز است و از تماشا و مشاهده صرف بیزار. تفکر جوینده دلیر است و از جهش نمی‌ترسد و همواره بی‌گدار به‌آب می‌زند و پایبند چیزی نیست. پایبند چیزی نبودن یعنی آزاد بودن، آزاد بودن در این متن، یعنی بی‌قید بودن نسبت به سنت و خاطره قومی. تفکر آزاد بی‌پاک است، زیرا خواستار جهش است و از سقوط بیم‌ندارد، بل سقوطش آغاز جهش دیگری است. تفکری که از بستر خاطره منحرف شد، خود را پیوسته معلق روی پرتگاه نیستی می‌یابد، و چون از سوی دیگر هیچ شعله‌ای چراغش را نمی‌افروزد، هیچ خاطره‌ای ذهنش را نمی‌آراید و هیچ ماوایی قدمش را نمی‌طلبد، تنهاست و متکی بخود، می‌جهد تا آشیانه‌ای واهی در فضای نامتناهی بیابد. جنون ارتفاع طلبی پیشه اوست، تکرار عبث تقدیر اوست، مبارزه خستگی‌ناپذیر انگیزه اوست. مانند «سزیفوس» از بطلالت تکرار به‌ستوه نمی‌آید، زیرا به‌رسالت خود مؤمن است. بهترین نمونه این نوع تفکر، شیوه جهش آسای نیچه است، نیچه از لحاظی غربی‌ترین متفکر غربی است؛ در اوست که نبوغ غرب به‌حد کمال پویائی می‌رسد و از اوج جنون به‌سقوط می‌گراید.

به‌همین مناسبت است که می‌توان با روشنفکران غربی به‌آسانی ارتباط برقرار کرد. مسائلی که ممکن است به‌نظر ما خنده‌آور یا دست‌کم

بی‌مورد جلوه کند برای روشنفکر غربی در خور اعتناست. روشنفکر غربی از لحاظی ساده دل است چون همه چیز را به‌جد می‌گیرد. پیچیده‌ترین خرافات، ابتدایی‌ترین آراء، قدیمی‌ترین آئینها برایش اهمیت دارد چه همگی مربوط به «پدیده انسانی» است و چون نسبت به انسان و سرانجامش دیدی معین ندارد و کلیه نظام‌های ارزشی که مبنای رسالت انسان و معنی انسانیت است نقش بر آب شده یا در غباری از جهان-بینی‌های ضد و نقیض پراکنده شده است، از اینرو در جستجوی مفر است، خواه این مفر، از قشرهای کهن یک اعتقاد ابتدایی ناشی شود خواه از آخرین اکتشافات فیزیک هسته‌ای. فیلم بسیار زیبا و گویای «کوپریک» که چند سال پیش در تهران به نام «راز کیهان» به نمایش گذارده شد، خودگواه بر این مدعاست. این فیلم یک سفر فضایی را در سال ۲۰۰۱ نشان می‌دهد، ولی نتیجه نهایی این فیلم—آنگاه که فضاورد از دریچه کهکشان وارد عوالم دیگر می‌شود، و قوانین زمان و مکان و علیت یکسره از میان می‌رود و پیری و مرگ و تولد پی در پی به‌صورتی مرموز جلوه می‌کنند—بازگشت به‌قدیمی‌ترین تمثیلی است که تا حال در اساطیر بشر ظهور کرده است. نتیجه نهایی این سفر فضایی تولد «کودک کیهانی»^۴ است، و چنانکه می‌دانیم، کودک جاودانه یکی از قدیمی‌ترین «ارکتیپ»های بینش اساطیری است. کوپریک و «کلارک» (نگارنده کتاب) از ژرفنای دنیای پیشرفته تکنولوژی قرن بیست و یکم سفری را می‌آغازند که بطور مرموزی به زمان ازلی اساطیری باز می‌رسد، و در نتیجه، رازی را باز می‌یابند که در آغاز تفکر، محورینش کلیه اقوام بوده است، چه در شرق چه در غرب. این نحوه دید بغایت غربی است و معرف جامعیت و تنوع فرهنگی غرب است ضمن اینکه شهامت فکری‌اش را بیان می‌کند.

4. Star-child

در برابر این پویایی تفکر دنیای فکری و علمی ما— شاید به استثنای عالم روحانیت که بی‌شک هنوز ارزشهای زنده خود را داراست— چیزی ندارد که عرضه کند و چون چیزی ندارد، هیچ امری را به‌جد نمی‌گیرد و قضاوت‌هایش دربارهٔ مسائل یا در جهت ابطال است و این خاصیت دفاعی است و یا پرتاب بیرحمانهٔ آرا نپخته و شتابزده است که سخت بوی تقلید خام می‌دهد. شرقی ارزشهای غربی را به‌عاریت می‌گیرد چون خود فاقد ارزش سازی است. اما چون بین آفرینش یک مکتب فکری و زمان انتقالش به‌ما، ناگزیر وقفه‌ای حاصل شده است و این وقفه هم اجتناب‌ناپذیر است، بنابراین، اغلب ارزشهای دست دوم را می‌گیریم؛ ارزشهایی را که در قلمرو خود، یعنی در زمینه‌ای که در آن رویده‌اند دیگر چندان اعتباری ندارند. تفوذ تدریجی این ارزشها به‌شکل یورش دستگاههای ایدئولوژیک در ذیل «ایسم»ها به جهنم ما و اینکه هنوز خواه‌ناخواه ته‌ماندهٔ بسیاری از مقولات فکری فرسوده‌گنشته هنوز در ذهن ما شناورند، معجونی پدید می‌آورد که به‌معنی راستین کلمه آش در هم جوش است. مهمترین اثر این پریشان‌خاطری، تورم مفاهیم و واژه‌ها است. تورم امری اقتصادی است و موقعی بوجود می‌آید که قدرت خرید پول کم شود. در زمینهٔ فکری می‌توان گفت تورم هنگامی حاصل می‌شود که از یک سو، کلمات معنی خود را از دست بدهند، و از سوی دیگر، فکر موضوع^۲ معین نداشته باشد. فکر هنگامی از مدار خود خارج می‌شود که تکیه‌گاهی نداشته باشد و سرگردان دور خود بگردد.

محور تفکر می‌تواند دو چیز باشد: تذکر و بهره‌مندی از خاطرهٔ قومی یا اتکاء به توانایی خلاق عقل که همان فکر انتقادی و تحلیلی باشد. ما دیگر از خاطرهٔ قومی خود بهره‌مند نیستیم زیرا که بتدریج

5. object

امانت را فراموش کرده‌ایم و هنوز هم مشغول نابود کردنش هستیم، اتکا به روش تحلیلی هم نداریم زیرا فکر انتقادی هنوز در ما قوام نیافته و بتهای ذهنی ما با وجود ناتوانیشان هنوز هم ما را مجذوب می‌کنند. مثلی زنده بیاوریم. کودکان ایرانی که به دبستان یا دبیرستان می‌روند اغلب درسها را از راه «حفظ کردن» می‌آموزند. حفظ کردن شیوه‌ای از آموزش است که با مطالب درسی جدید که بیشتر غربی هستند (علوم طبیعی و غیره) سازگار نیست. حفظ کردن یکی از آثار تفکر تذکری است. تذکر هم احیای مضامین موجود در خاطره قومی است. در تذکر آنچه هست احیا می‌شود و آموزنده چیزی نونی آفریند بلکه از ذخیره دانسته‌ها بهره می‌جوید. یکی از راههای انتقال فکر، سنت شفاهی است که در ایران و سایر کشورهای آسیایی رایج بوده است. کسانی که هم اکنون در ایران و دیگر نقاط آسیا ذخیره‌ای خیرم‌کننده از قصه و شعر و ضرب‌المثل و پندهای حکمت‌آموز از بردارند بسیارند و در گفتگو، در معاشرت و در زندگی روزمره، از آنها مدام مدد می‌جویند و گنجینه‌هایی را که در سینه دارند برحسب موقع زنده می‌کنند. در واقع، بهره‌جویی از این ذخیره برای افراد حکم فکر کردن را دارد و به همین مناسبت است که این افراد «الگوی» فکر می‌کنند و برای هر وضعیت، مثال، شعر و اندرز مناسب با آن دارند. خاطره قومی، در واقع، بیشتر الگوها، دانسته‌ها و رفتارها را در اختیارشان می‌گذارد و نیازی به ابداع شخصی نیست. اما اروپایی هرگز به خود زحمت فراگرفتن چنین ذخیره‌ای را هموار نمی‌کند. چرا؟ در تذکر فکر، چنانکه گفتیم، پیوسته با سرچشمه‌های خاطره قومی مرتبط است و چون غرض بهره‌مندی از آنست و نه سازندگی فردی، از اینرو، جمله نیازها اعم از نظری و عملی از این رهگذر برآورده می‌شوند، با استثنای متفکران توانا که نحوه بهره‌مندی‌شان فقط منفعل نیست بلکه اینان موجب باززائی و احیای دوباره خاطره

قومی می‌شوند. امروزه این نحوه تفکر دیگر مصداقی ندارد و منسوخ شده است، اما یکی از بقایای آن که همان حفظ کردن باشد بجای خود باقی مانده است. این جنبه منفی چیزی است که دیگر وجود خارجی ندارد، یا دست کم صورتی خالی از مضمون است. غربی مدتها است که این ذخیره را از دست داده است، و در نتیجه، به شیوه ابداع فردی روی آورده است. آنچه را که ما پیش از این، از طریق تذکر انجام می‌دادیم، غربی از طریق ترغیب تفکر انتقادی و تحلیلی، که میراث دکارتی است، صورت می‌دهد. نیاز به حفظ کردن ندارد چون مسائل را از نو طرح می‌کند و مدام در پرسش است و پرسش هم مستلزم تفکر انتقادی و تحلیلی است. پس ما، به یک اعتبار، آموزش غربی را آورده‌ایم اما سلاح اصلی آن را که شیوه تفکر انتقادی و تحلیلی باشد، اختیار نکرده‌ایم، و از سوی دیگر، نسبت به مضامین خاطره قومی نیز بیگانه شده‌ایم. در چنین وضعی فکر ما محمل و موضوعی ندارد، زیرا نه متکی به خاطره قومی است نه متکی بر تفکر تحلیلی. در چنین وضعی راه حل، انتخاب و ترغیب شیوه تحلیلی و انتقادی است و دلیلش این است که تفکر انتقادی و تحلیلی می‌تواند راه خود را باز کند و چه بسا آن دیگر را نیز دریابد، ولی تذکر فقط در متن خود موجه و زنده است و نیاز به موطن دارد و خارج از فضای شکوفاننده آن عاجز است. فکر انتقادی و تحلیلی بندنافی را که به خاطره قومی پیوسته است می‌برد و از اینرو آزاد است و گستاخ و متکی به نفس.

این عدم موضوعیت فکری که ما را گهگاهی به پریشان‌گویی وامی‌دارد باعث می‌شود که همه چیز بی‌هیچ دلیل گفته شود و هیچ‌گونه معیاری برای سنجش درستی و نادرستی اندیشه وجود نداشته باشد و فضایی تهی پدید آید که در آن اندیشه— اگر اندیشه‌ای در کار باشد— دور خود بگردد و بخاری معلق در هوا باشد، و در نتیجه، نقد مبدل به دشنام—

گویی شود و همه چیز تغییر ماهیت دهد و انواع و اقسام موتاسیون‌های فکری که به هیچ کانونی مرتبط نیستند پدید آیند و کویر همسانی از هر سوگسترش یابد و اگر هم صدایی از گوشه‌ای برخیزد، صدایی کم‌گشته در یابان باشد.

۴. تفکر و زبان

تفکر، از سوی دیگر، با زبان ارتباط دارد. اگر امروز زبان ما از برگرداندن مفاهیم علمی جدید عاجز است و اماتی که از گذشته به ما رسیده بود دیگر بدرد نمی‌خورد و خودمان نیز موجودات سر درگمی شده‌ایم، یکی از علتش ارتباط زبان و تفکر است. نابسامانی فرهنگی کنونی، ما را موجوداتی «گسسته دماغ»^۶ کرده است. زبانمان ترجمه است و گفت و گویمان «دوبله». ارتباط زبان و تفکر بیش از آنست که تصور می‌رود. اگر رسالت زبان فارسی این بوده است که آیین حماسی پهلوانی، وعده دیدار معبود ازلی و حالات وجد و سماع را از زبان فردوسی و حافظ و مولوی به ما برساند، رسالت خود را چنانکه باید و شاید انجام داده است و کلیه قالب‌های لازم و مضامین ضروری را برای این منظور فرا-چنگ آورده است. ولی اگر از زبان فارسی بخواهیم که گرفتاریهای کانت و درد هگل را بازگوید و بویژه محتوای پریشان همه علوم جدید را، که از بطن فرهنگ آشفته غرب به صورت هزاران جرعه فروزان پراکنده شده، برگرداند، آنگاه از آن چیزی را می‌خواهیم که در توانش نیست. زبان فارسی، زبان اجمال است و اشاره نه زبان تفصیل و تجزیه. وانگهی بین کلمات ترجمه‌ناپذیر یک زبان (و زبان فارسی از این لحاظ غنی است)

6. schizophrénique

و روح قومی که به آن زبان سخن می‌گوید ارتباطی مرموز وجود دارد. مفاهیم ترجمه‌ناپذیر زبان فارسی چنانکه در اشعار اساتید سخن ما آمده، به‌گفته «ژاک مارتین»، «عناوین اشرافیت متافیزیکی»^۷ هر قومی هستند و اگر این مفاهیم در برابر ترجمه اینچنین مقاومت می‌کنند علتش اینست که خصوصیتی دارند که صمیمانه با روح و دید ما آمیخته است و انتقالش به‌قالب دیگر فقط به‌زوال سحرکلامش می‌انجامد. اغلب سخن از ناتوانی زبان فارسی برای برگرداندن مفاهیم علوم جدید به‌میان می‌آید، غافل از آنکه عکسش نیز دو چندان صادق است، کافی است که بخواهیم چند بیت از شاعران بزرگمان را به زبانهای اروپایی برگردانیم تا متوجه شویم، ایهام کلمات فارسی، ترکیبات مفاهیم پیچیده و چند نوایی آن که به تمثیل و اشاره یکدنیا معنی القا می‌کند و آدمی را به‌عرصه تفکر صرف رهنمون است تا چه حد در مقابل ساخت تحلیلی زبانهای اروپایی مقاومت می‌کند. زبان فارسی آنگاه به‌درد علوم امروزی خواهد خورد که ما نیز تغییر کرده باشیم: هرگاه توانستیم قالب‌های فکری خود را عوض کنیم و از بقایای ینش اساطیری و جادویی که هنوز هم در کنه ذهنمان پها برجاست رها شویم و دقت و موشکافی و توجه خاص به جزئیات و برداشت تجربی از واقعیات را جایگزین ایهام ذهنی و دید عارفانه به‌امور گردانیم و از فلج فکری کنونی آزاد شویم و خود به‌تفکر و غور در امور پردازیم و بدون یاری جستن از ته مانده ذخایر خاطره قومی، به‌طرح مسائل حاد تن در دهیم و در مبارزه با خدایان یمی نداشته و از شهامت فکری برخوردار باشیم و از جهش و سقوط اندیشه باکی نداشته باشیم، آنگاه زبان ما خود به خود چیز دیگری خواهد شد. این تفکر است که زبان را می‌سازد و باز

7. titres de noblesse métaphysique in: Charles Du Bos: "Fragments sur Novalis," *Le romantisme allemand* Paris, 1949, pp. 185-6

وجود یا عدم تفکر است که زبانی را زنده نگاه می‌دارد و یا آنرا از رمق می‌اندازد. این تصادفی نیست که ما در زبان فارسی معادل دقیق برای «سوژه» و «ابژه» نداریم، اگر نداریم علتش اینست که این دو مفهوم زاده یک‌شکاف اساسی بین انسان و طبیعت است که همواره بالقوه در ساخت بنیادی تفکر غربی موجود بوده و در فلسفه دکارت صورت قاطعی پذیرفته و از آن پس، انسان و طبیعت همچون دو قطب متضاد برابر هم قرار گرفته‌اند و فکر غربی هیچگاه نتوانسته است این شکاف اساسی را پر کند و انسان بیگانه و طبیعت بیگانه‌تر را باهم آشتی دهد. فی‌المثل گرفتاریهای زبان ژاپنی برای برگرداندن مفاهیم انتزاعی از فارسی هم بیشتر است. زبان ژاپنی، زبانی است بغایت انضمامی^۸ که در بیان احوال طبیعت و عواطف انسانی تواناست ولی همینکه قدم به عرصه مفهومات و معقولات می‌گذارد پایش سخت چوبین است و از برگردانیدن مفاهیم عاجز. ژاپنی ناگزیر برای ترجمه مفاهیم انتزاعی غربی از «ایدئوگرام»های چینی مسدد می‌جوید. توضیح اینکه زبان چینی هم که زبان تصویری است برای مفاهیم انتزاعی چندان رسا و مناسب نیست و ناتوانی زبان چینی در ترجمه آثار سانسکریت بودایی بخوبی آشکار است. مفاهیم انتزاعی زبان سانسکریت (زبان سانسکریت بغایت انتزاعی است) از صافی تصویری زبان چینی می‌گذرند و مبدل به استعارات شاعرانه و نحوه تفکر «غیر منطقی» می‌شوند، و در نتیجه «بودیسم‌ذن»، که پرداخته ذهن چینی است، پدید می‌آید. ژاپنیها هم یا از زبان چینی کمک می‌گیرند یا گاهی کلمات اروپایی را می‌پذیرند و بهمین مناسبت نتوانسته‌اند بیشتر آثار فلسفی غرب را به زبان ناتوان خود برگردانند. امکانات انتزاعی زبان فارسی، به‌علت اینکه ترکیب کلمات در آن ممکن است، به‌مراتب بیشتر از زبان ژاپنی و حتی چینی

است و اگر زبان فارسی امروز چنین ناتوان می‌نماید، این ضعف از ماست نه از زبان. امکانات شعری زبان فارسی بی‌شک در نوع خود بی‌نظیر است. اگر زبان فارسی امروز، جوابگوی نیازهای ما نیست، علتش اینست که خود ما در شرف تغییر هستیم و چون دوره، دوره فترت است، زبان و تفکر دچار همان سرنوشتی هستند که خود هستیم.

فصل پنجم

هنر بی جایگاه

۱. هنر بی جایگاه حاکی از پاشیدگی فضای درونی است

کلمه جایگاه معادل کلمه «ارت» آلمانی است که هایدگر به کار می برد. غرض از جایگاه، جلوه گاه یا عرصه ای است که حقیقت از آن به دید هنرمند در می آید و این امر مرتبط با سایر پدیده های آن کلیتی است که دستگاه یک فرهنگ را می سازد. از آنجا که اختلاف دید هنر آسیایی و غربی در جای دیگر این رساله آمده است در اینجا از تکرار آن خودداری می کنیم و تنها به این نکته می پردازیم که جایگاه هنر غربی که در قرون وسطا عالم مجردات و کلیات بود، پس از تحولات شگرفی که با نهضت رنسانس شروع شد و جهان اساطیری مسیحیت را از هم پاشید، ناگزیر، تغییر کرد و به «ارکتیپ» زمین و زندگی خاکی تنزل یافت. بعبارت دیگر، همچنانکه در زمینه تفکر، بت های ذهنی (خاطره قومی) زدوده شد، جهان نیز مبدل به شیء گردید و ساده و جسمانیت اهمیت و تشریفی خاص یافت. سپس، همانگونه که رنسانس نظام عالم مجردات و ساخت مخروطی جهان قرون وسطایی را ازین برد و راه واقع انگاری را هموار کرد، مکتب «امپرسیونیسم»، در قرن

1. Ort

نوزدهم، آرمانهای فرسوده مکتب کلاسیک را در هم شکست و راه را برای بیان حالات درون که بازی نور در آن نقش غالب داشت هموار کرد. امپرسیونیسم نیز به نوبه خود دگرگون شد و تجزیه و بطلان صورتها و نظام‌های فرهنگی که با این نهضت شروع شده بود، دوچندان شدت یافت و راه «کویسم»، «فوتوریسم» و «سور رئالیسم» گشوده شد. جهت دید هنر، انتزاع از صور عینی، فرا گذاشتن از زمان، احیای خاطرات و دیدار درونی بود. اصل سیلان، فوران، پویایی، و تجزیه صور که در جهت خلاف روش نظام‌های فرهنگی سنتی بود، در هنر جدید عامل مؤثر به شمار آمد. هر قدر علم و روش تحقیق آن معطوف به عینیت اشیاء و راغب به روش تجربی بود، هنر سرکشی می‌کرد و خود را پایبند هیچ نظامی نمی‌دانست، و در نتیجه، دستخوش نیروهای ناآگاهی شده که از هرسو هنر جدید را فراگرفتند و به انواع صورتها، از جمله لکه‌های رنگ، اعضای تجربه‌شده بدن انسانی، صور هندسی، چهره‌های درهم و برهم و غیره جلوه کردند. نظریات هنرمندان نوپرداز، چون «ستراوینسکی»^۲ «کاندینسکی»^۳ و «کله»^۴ همه در جهت نظام بخشیدن به فوران انفجارآمیز این نیروهای ناآگاه بود. هنرمندان می‌خواستند نیروهای دیونیزی را زیر سلطه آپولون درآوردند. به نظر «نویمان»^۵ در هنر جدید دو «ارکتیپ» غالب شیطان و مادر خوفناک فراوان به چشم می‌خورد که هر دو از تمثیل‌های کهن جهان ناآگاه به حساب می‌آیند. جایگاه هنر، دیگر نه آسمان مجردات قرون وسطائی، نه «ارکتیپ» زمین بارور از میوه‌های وسوسه‌انگیز، بلکه، از یک سو، عینیت جهانی به شیء تبدیل شده (حتی اشیائی که

2. J. Stravinsky 3. W. Kandinsky 4. P. Klee
 5. Erich Neumann: "Kunst und Zeit", *Eranos Jahrbuch*,
 Zürich, 1951, ss. 12-56

ساخته دست انسان هستند) و، از سوی دیگر، قلمرو نیروهای آشفته دنیای ناآگاه بود. ولی این دو وجه در اصل دو روی یک سکه هستند زیرا طبیعتی که به کمیت صرف و عینیت محض کاهش یافته و انسانی که معروض سلطه نیروهای ناآگاه است دو وجه یک پدیده هستند، همچنانکه مفهوم زیربنا و روبنای ایدئولوژیهای جدید زیر و بالای دنیائی تهی از هر معنا هستند.

فرو افتادن جایگاه هنر اروپایی از عالم مجردات به دنیای ناخودآگاه، و تنزل حقیقت به عینیت اشیاء، و در نتیجه تسلط تکنیک، بر سراسر زمین، حاصل همان روش تقلیلی تفکر غربی است، و این روش، چنانکه بارها گفتیم، همواره در جهت دنیوی کردن دیانت، اسطوره زدایی از زمان، و افسون زدایی از طبیعت بوده است.

جایگاه هنر آسیایی هم مرتبط با دیدی است که تفکر آسیایی از حقیقت و مبدأ داشته است. جایگاه هنر آسیایی هم‌شان و همپایه تجربه معنوی این تمدن‌ها بوده است. اگر اساس تفکر و معنویت آسیایی تجربه حالاتی است که از ارتباط بشر با مبدأ وجود ناشی می‌شود، هنر باز نمایاندن همین حالات در آئینه معماری، نقاشی پیکر تراشی و سایر پدیده‌های هنر است. اگر حقیقت در آثار بی‌نظیر چینی به صورت لحظه‌ای از بازی افسونگرانه طبیعت پدیدار می‌شود؛ اگر حقیقت در شعر هفده هجائی ژاپنی (هایکو) باز نمایاندن «آنچنانی»^۶ چیزهاست؛ اگر در مسجد ایرانی به صورت صور معلق گنبد فیروزه‌ای جلوه می‌کند، دلیلش اینست که این تمدن‌ها از حقیقت دیدی «اساطیری» دارند.

جایگاه هنر برای آنها نه عالم مجردات است نه عالم محسوسات، نه بازتاب دنیای ناآگاه (سور رئالیسم) است، نه خواست و قدرت

6. tathatā

و نه نیروی مضمحل کننده تجزیه و تحلیل، بلکه شکفتگی، از خود-برآسدگی و تجلی است که در گنبد‌های فیروزه‌ای حاشیه‌کوبی می‌درخشد، یا در حالت تفکر انگیز پل کوچک چوبی در نقاشی چینی جلوه می‌کند یا در لبخند رازآمیزی که بر لبان بودا نقش می‌بندد.

حال که نظام‌های فرهنگی فرو ریخته‌اند و مساجد مبدل به موزه شده‌اند و گنبد‌های فیروزه‌ای زیر شن‌های روان‌کوب مدفون گشته و راز، لبخند بودائیان را ترک گفته است، جایگاه هنر آسیایی کجا است؟

فی‌المثل بین هنر و تفکر ایرانی ارتباطی مرموز هست. اگر طبق نظر «رودلف اتو»^۷ هنر مقدس غرب برای بیان تجلی غیبی و «نومنی»^۸ از دو طریق مستقیم، که تاریکی و سکوت باشد، مدد می‌جوید و این دو در سایه روشن شامگاهی گنبد‌های بلند کلیسای «گوتیک» حالت شکوه هیبت‌انگیز به خود می‌گیرد، هنر ایرانی همین حالت نمود بی‌بود را به صورت مظاهر تخیلی تجلیات ازلی بیان می‌کند. در برابر هنر متجسد و «انسان مدار»^۹ غربی، هنر ایرانی جلوه‌های تخیل خلاق را عرضه می‌کند که جهان را مظهر تجلیات فیض اقدس می‌داند. بین صور معلق عالم مثال که عنصر غالب تفکر تمثیلی و تأویلی ایران بوده و فضای متحرک و چند سطحی و چند بعدی هنر ایران، اعم از مینیاتور، قالی، کاشی، ارتباطی جوهری وجود دارد. نبودن فضای سه بعدی در مینیاتور، نه تصادف است و نه بی‌خبری، بلکه عنصر غالب فضایی صرفاً کیفی است که می‌خواهد پیش از هر چیز خیالی باشد، یعنی فضایی که در آن صور، عاری از ماده و خصائص آن هستند و در نتیجه فضایی

۷. R. Otto: رجوع شود به: داریوش شایمان، بت‌های ذهنی و خاطر؛ ازلی،

تهران ۲۵۳۶ ص ۱۲۱-۱۲۲

8. numineux 9. anthropocentrique

پدید می‌آورند که در آن هر سطح، حالت عاطفی و رنگ‌بندی خاص می‌یابد، بطوریکه چشم از سطحی به سطح دیگر می‌گذرد، بی‌آنکه اعتنائی به قوانین «پرسپکتیو» کند. حوادث متقارن که هیچ رابطه‌ی علی و زمانی و بعدی با هم ندارند، دوشادوش هم ظاهر می‌شوند و در شکفتگی جهانی شکل می‌گیرند که انگار بیشتر از طریق همدمی جادویی نظام یافته است تا بوسیله وحدت ترکیبی عناصر مختلف.^{۱۰}

این نوع فضای کیفی و متحرک و چند سطحی را در قالیهای معروف اردبیل که سطوح آنها را با چند نوائی هنر «فوک» مقایسه کرده‌اند، در تذهیب نسخ خطی، و گچ بریهای محرابها، در طرحهای هندسی آجرهای دوره سلجوقی و در کاشی کاری و حتی به نحوی مرموز در فضای شاعرانه استادی چون حافظ باز می‌یابیم.

قوم ایرانی در گذشته هیچگاه هویت خود را از دست نداد و همواره توانست بیگانه را در خود حل کند و به آفرینندگی خود صورتی نو بخشد. مغول صحرا نشین، عاشق افقهای باز بود؛ می‌تاخت و می‌تازاند و از هر حصار و مانع نفرت داشت. شهرها را خراب می‌کرد و اموال را به تاراج می‌برد، ولی علی‌رغم خوی تند و وحشی‌اش انسان بود نه ماشین. مغول صحرائنشین، شهرنشین شد، به هنرهای زیبا پرداخت، شهرآراست و یکی از بهترین دوره معماری ایران را پدید آورد. ولی اگر امروز خیابانی از وسط بازار کاشان می‌گذرانند و اندرونه بناهای قدیم را بیرون می‌ریزند، جایش چه می‌سازند؟ جعبه‌های شیشه‌ای ناموزنی که شبیه هیچ چیز نیست. این نوع خانه‌سازی و معماری بهترین نمونه موتاسیون‌های جدید است که هیچ آرمان یا نظام فرهنگی بر آن فرمانروا نیست و جایگاهی ندارد. شاید اولین ضربه به هنر ایران زیرورو شدن بینشی بود که ایرانیان از فضا داشتند و،

چنانکه دیدیم، این فضا مظهر تجلی روح فیاض و خلاق خاطرۀ قوم ایرانی بود. فی‌المثل خانه‌های قدیمی ایرانی دنیائی بسته بود. ورود به خانه‌های قدیمی در حکم دخول به فضاهایی بود که با صافیهای گوناگون از فضای خارجی جدا می‌شد. معماری سنتی ایران، شرم حضور و فاصله افراد را با تنظیم فضای زیست میسر می‌کرد و هر کس می‌توانست در غرفه‌ای خلوت‌گزیند، زیرا همچنانکه خود خانه خلوتی در مجموعه (ارگانیک) شهر بود، هر واحدی نیز در حکم خلوتی در خلوت بود. این نوع فضا بندی که مجال خلوت و تفکر می‌داد و داشتن حریم ذهنی را نیز ممکن می‌ساخت، اعضای خانواده را بهم می‌پیوست بی‌آنکه در همشان آیزد. اما جعبه‌های شیشه‌ای امروز نه فقط فضای درون را از فضای بیرون جدا نمی‌کنند، نه فقط حرمت هیچ حریمی را نگاه نمی‌دارند، بلکه اندرونۀ زندگی را بی‌شرمانه در معرض نمایش می‌گذارند: خلوت را از میان می‌برند، وقاحت را جایگزین شرم و حیا و هیاهو را جایگزین سکوت و آرامش می‌کنند. متلاشی شدن «فضای ایرانی» و ازین رفتن محیط زیست ذهنی عواقب بسیار ناهنجاری دارد. زیرا فضای تمثیلی هنر ایرانی، صرف نظر از آنکه در آثار هنری، خالق ابعادی بود که با نحوه دید و زندگی ما دمساز بود و با تفکرمان هماهنگ، خود وسیله ارتباط با ماوای تفکر و خاطرۀ قومی بود. این فضا سبب می‌شد که ایرانی «دنیایی» داشته باشد و فضای دلش را راهی به فضای کل باشد و تخیل خلاق که همان قوه ادراک باطنی است، از یک سو با دنیای مثالی متفکران، (اقلیم هشتم، هورقلیا، جابلقا و جابلسا) مرتبط باشد، و از سوی دیگر، تجلی آن در آثار آیینی و زندگی نیز دیده شود. این فضا، علاوه بر آن، علم تاویل را که سیر از ظاهر به باطن و از یک سطح واقعیت به سطح بالاتر بود، در دو قلمرو تفکر و هنر میسر می‌کرد. در عالم تفکر، علم تطابقات میان جمیع مراتب مظاهر

عالم را ممکن می‌کرد و در هنر بازتاب همان دید را در فضاهای متحرک و چند سطحی و چند بعدی می‌نمایاند. متلاشی شدن این فضا موجب شد که پیوند ما با خاطره قومی، یعنی همان «باغ بهشتی» که در درون روح ایرانی بود، بریده شود، و از یک سو، از گنجینه‌های تفکر بی‌بهره شویم و، از طرف دیگر، فضای تفکر انگیز هنرمان که بازتاب همان گنجینه‌ها بود از هم پاشیده شود، و در نتیجه، «جایگاه» هنرمان که از مشکوة انوار غیب پرتو می‌گرفت، زیر و زبر شود و چون جایگاه نوی جایگزین آن نشد و هیچ کانونی آن را دیگر بار تغذیه نکرد، هنری پدید آمد که هیچ جایگاهی ندارد.

ناهنجاریها و زشتیهای شهرهای ما علامت پاشیدگی و خیمی است که ریشه‌اش در فضای ویرانه درون ماست. ارتباط بین این دو، همچون ارتباط بین زبان و جوهر انسانی، بیش از آنست که تصور می‌رود. مغول خراب کرد ولی ایرانی بر روی آن ویرانه‌ها یکی از درخشانترین دوره معماری را پدید آورد، اما این بار ایرانی ساخته‌های نیا کانش را بی‌دریغ و به‌خواست خود نابود می‌کند و بجای آن جعبه‌های بی‌قواره می‌سازد. این نکته حاکی از یک موتاسیون یا زیرو زبر شدن درونی است. همچنانکه تفکرمان موضوعی ندارد، و کلامان عاری از معناست، هنرمان نیز عاری از جایگاه است، و در نتیجه، خودمان نیز سردرگم و سرگردانیم. ولی نه سرگردان چنانکه «وان‌گوك»^{۱۱} بود که سرگردانیش را در جهت آفرینندگی اعتلا دهد، رنگ زرد را از خورشید حق برباید و با نور جنونش جهانی دیگر بیافریند. نه، ما هنوز نمی‌توانیم وان‌گوك باشیم، زیرا نومیدیمان به‌آن حد نرسیده که غیاب کامل حق، برای ما به‌معنای تجلی حقیقی و رای آن باشد؛ هنوز طلبمان بدان حد نیست که، به‌قول «الیوت»^{۱۲}، در جستجوی «نقطه

11. V. Van Gogh

12. T. S. Eliot

ثابت جهان‌گردان» دور خود بچرخیم؛ هنوز گلهای ملالمان بدان حد نرسیده است که «بودلروار»^{۱۳} چهره شیطان را مظهر زیبایی محض بینداریم؛ هنوز بطالتمان بعدی نرسیده است که عمری را در انتظار «گودو» بنشینیم و حوصله‌مان سر نرود؛ هنوز تلخکامیمان بدان حد رشد نکرده که مانند «مالته»^{۱۴} (قهرمان ریلکه)^{۱۵} در پس چهره آرام اشیای عادی، صورت هراس‌انگیز غربت خویش را بباییم؛ هنوز درماندگیمان به‌جائی نرسیده است که مانند قهرمانان داستایفسکی با خود بگوئیم: حال که خدا نیست، همه چیز مجاز است نه! ما هنوز اندکی شرقی هستیم، هنوز ادعای درویشی می‌کنیم، به‌مثنوی‌گوش می‌دهیم، شعر می‌خوانیم و ذهنی انباشته از اندرز و اشعار عبرت‌آموز داریم. تعارف بسیار می‌کنیم و گهگاهی نیز برآستی مؤدبیم و در مهمان‌نوازی جان نثاریم. ما هنوز مژه یأس و تنهایی را نچشیده‌ایم چون هنوز یتیم نشده‌ایم؛ هنوز خدایان را به مبارزه نطلبیده‌ایم؛ هنوز خوره «هملت» به جانمان نیفتاده و شک دکارتی بنیادمان را بر نینداخته است؛ هنوز گرفتار بتهای ذهنی‌مان هستیم؛ هنوز اهل عاطفه هستیم. دور هم جمع می‌شویم و علیرغم روزگار، خوش می‌گذرانیم و خوش می‌خندیم و با هم حال می‌کنیم. پس با اینهمه چرا درمانده‌ایم ما که هیچ چیز را واقعاً به‌جد نمی‌گیریم؟

۴. آیا می‌توان چراغ مرده را برافروخت

ممکن است به‌ما بگویند که درست که ما دیگر نمی‌توانیم «مسجدشاه» بسازیم، اما غریبان نیز از ساختن کلیساهای گوتیک عاجزند. این حرف

13. Charles Baudelaire

14. Malte Laurids Brigge

15. R. M. Rilke

درست است ولی هنر غربی، هر چند هم متهور، جسور، و براندازنده باشد، هنوز هم در جستجوی جایگاه است. فی‌المثل کلیسای کوچکی که معمار معروف سوئیسی «لوکوربوزیه»^{۱۶} در «رونشان»^{۱۷} ساخت، نتیجه سالها مطالعه در زمینه تناسبهای ریاضی و طلایی بود که، سرانجام، به کشف اندازه طلایی^{۱۸} انجامید، یعنی ردیف تناسبهای «هارمونیک» میان طبیعت و تن انسان. لوکوربوزیه می‌کوشید که با یافتن «مقیاس انسانی»^{۱۹} به معماری صرفاً «فونکسیونل» عصر جدید تا حدی صورت انسانی بخشد و حجمهای بی‌تشخص هندسی را به فضای قابل زیست و سکونت تبدیل کند. معماری برای او به اعتباری «بازی درست و با شکوه حجمها در نور است» و کلیسای کوچک «رونشان» با سطوح شکسته و حجمهای منحنی و بافت «ارگانیکش» شاید مظهر موفق بازی این حجمها و یکی از شیوه‌های باز نمایاندن ایمان در دنیایی خالی از ایمان باشد. در پس محصولات هنر غربی، روحیه آپولونی هنوز زنده است. پژوهش، نوآوری، بازسازی و دگرگون کردن تحت حاکمیت عقلانیتی که هیگاه عنان کار را رها نمی‌کند از خصوصیات آنست. از همین روست که غربی همیشه کارش را مهار می‌کند و هیچوقت خودش را «ول» نمی‌کند و بی‌کوشش مدعی نمی‌شود. اما مسجد «الجواد» یا مسجدهای جدید دیگری که در تهران ساخته شده‌اند از چه مقوله‌ای است؟ این مساجد، نه شبیه خانه هستند، نه قهوه‌خانه، نه گاراژ و نه چیز دیگر. این مساجد هیچ چیز نیستند، زیرا دید مترتب بر آنان، نه فقط جایگاهی ندارد، بلکه طالب یافتن هیچ جایگاهی هم نیست. این مساجد موتامیون هستند: هیچ سابقه‌ای ندارند و چون چیزی بی‌هویت ناگهان مانند علف هرزه می‌رویند و منشأ آلودگی می‌شوند. در پس فکر معمار

16. Le Corbusier 17. Ronchamp. Notre-Dame-du-Haut
18. moduleur 19. échelle humaine

سوئسی تفکری هست در جهت هدفی معین که با کوشش و تحقیق، مسأله‌ای را طرح می‌کند و راه حلش را پیشنهاد می‌کند، در پس فکر معمارانی که مساجد کنونی ما را می‌سازند، نه اشتیاقی به تحقیق هست و به موضوعی مشخص و معلوم و نه تذکری از خاطرۀ قومی.

ولی مدتی است که نسبت به آثار پیشینیان نوعی غم غربت احساس می‌شود. در نقاشی می‌خواهیم چهره‌ها و تصاویر مینیاتورها یا نقاشی دوره قاجار را تقلید کنیم، در معماری قوسها و طاقهای ضربی را، در تزئین داخل خانه‌ها اطاقی ایرانی می‌آراییم تا صمیمت گذشته‌ها در آن باز یابیم. ولی این تقلیدها، گذشته از آنکه از لحاظ ظاهر هم ابعاد ناهنجاری به خود می‌گیرند و بیشتر جنبۀ کاریکاتور پیدا می‌کنند تا باز آفرینی، نمی‌توانند مظاهر روح فیاضی باشند که طراح این صور دیرینه بوده است. با تقلید خط نمی‌توانیم به آن ایمانی که کلام الهی را در فضای هندسی متبلور می‌ساخت راه یابیم؛ با ساختن پنجره‌های قوسی و مشبک‌ها و شیشه‌های رنگی نمی‌توانیم فضای معماری ایران را که بازتاب‌گنبد مینای جهان بود، احیا کنیم؛ با پیروی از صورتهای مینیاتوری نمی‌توانیم به فضای سیال، متحرک و خیال‌انگیز آن رخنه کنیم. چرا؟ زیرا آنچه فی‌المثل میدان نقش جهان را به معنای راستین کلمه «نقش جهان» می‌کرد؛ آنچه چهار باغ را با چهار قسمت برگرد فضای مرکزی یکی می‌گرداند؛ آنچه باغ ایرانی را جلوه‌ای از بهشت می‌ساخت و به فضای مینیاتور و به کلام خداوند روح می‌بخشید، فضایی بود که در درون ما نیز زنده بود. یا چراغی بود که سوختش را «مشکوة انوار غیب» فراهم می‌کرد و امانتی بود که سینه به سینه انتقال می‌یافت و نور آن همه چیز را روشن می‌کرد، چراغ مسجد را می‌افروخت، گنبد فیروزه‌ای را می‌شکوفاند، میدان شهر را می‌آراست و خانه دل را آباد می‌کرد.

رفتارهای ناهنجار

۱. پیدایش «ابسورد»

کلمه «ابسورد»^۱ از «ابسوردوس»^۲ لاتینی می‌آید، به معنی ناهنجار، نامطبوع، ناخوشایند، ناهماهنگ، نامناسب. علت اینکه ما این کلمه خارجی را به کار می‌بریم، اینست که معادل دقیقی برای این مفهوم در زبان خود نداریم و معادلهای «پوچی» و «یهودگی» برای رساندن عمق معنای آن رسا نیست، و دیگر اینکه این مفهوم در تفکر و هنر معاصر بار و برد بسیاری دارد و روشنگر یکی از وجوه بارز تقدیر تاریخی غرب است. اما برداشتی که ما از این مفهوم در اینجا داریم، بیشتر مربوط به وضع خاصی است که از برخورد ناهنجار سطوح مختلف فرهنگی و تاریخی در تمدن‌های آسیایی و افریقایی و حتی امریکای لاتین پدید آمده است. ولی پیش از آنکه به اصل مطلب پردازیم ناگزیریم به اجمال به ظنیهایی که این مفهوم در فرهنگ معاصر غربی داشته‌است اشاره کنیم تا عمق دلهره‌انگیز این مفهوم را در آثار بسیاری از نویسندگان و هنرمندان معاصر دریابیم.

در «محاكمه» اثر کافکا، قهرمان داستان «ژوف کا» (که حتی

1. absurde 2. absurdus

نام کاملی هم ندارد) محکوم است ولی خود نمی‌داند به چه دلیل. در دادگاه محاکمه می‌شود باز چیزی دستگیرش نمی‌شود. به زندگی روزمره خود ادامه می‌دهد و بعد از مدتی نسبتاً طولانی، دو آقای خوش لباس و مؤدب او را همراه خود به حومه دورافتاده شهر می‌برند، سرش را روی سنگ می‌گذارند و خفه‌اش می‌کنند. پیش از مرگ قهرمان داستان فقط فرصت می‌یابد این جمله عجیب را بگوید: «مثل یک سک». به نظر «کامو»^۳ اینکه قهرمان این داستان سرنوشت خود را بی‌هیچ مبارزه می‌پذیرد و حتی از بی‌حیرتی خود نیز به حیرت نمی‌آید، خود گواه بر ظهور افسورد است، زیرا افسورد کشمکش مدام بین امر طبیعی و خارق‌العاده، فردوکل، زندگی روزمره و سرنوشت فاجعه‌آمیز، میان منطق و پوچی است.^۴ وی در کتاب اسطوره سیزیفوس می‌گوید: «تنها چیزی که می‌توانیم درباره این جهان بگوییم، اینست که این جهان بخودی خود، عقلانی نیست، ولی آنچه افسورد است مقابله این وضع غیر عقلانی با نیاز به وضوح است که ندایش در اعماق وجود انسان طنین می‌اندازد، افسورد همانقدر مربوط به انسان است که به جهان، زیرا اکنون یگانه پیوند میان آن دو است.»^۵

علت اینکه مقابله این جهان—که هیچ نظام معقول مهارش نمی‌کند—با عقل انسانی—که به قول دکارت تشنه بداهت و وضوح است—چنین دلهره‌ای ایجاد می‌کند، اینست که از یک سو، جهان تهی و بی‌معنی شده، یعنی خدایان از آن روی برتافته‌اند و دیگر اینکه انسان بی‌خانمان‌گشته، و خویش را همواره معلق در ورطه نیستی می‌یابد. برخوردار میان دنیایی تهی از هر معنا و انسانی بی‌ماوا و موطن، وضع

3. Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*, Appendice: l'espoir et l'absurde dans l'oeuvre de Kafka, Paris 1942, p. 179

4. *Ibid* p. 37 5. *Ibid*

ناهنجاری پدید می‌آورد که فقط افسوس است. پیوند «ناهنجار» یگانه حلقهٔ رابط میان دو مفهوم تهی از معناست و چون دوسوی این معادله تهی است خود معادله نیز مظهر بطلت تواند بود و بس.

ولی چرا متفکری چون کامو دنیا را اینگونه می‌بیند؟ زیرا دنیای امروزی ما اینگونه است و چون کامو متفکر تیز بین و دردمندی است، از راه تفکر چیزی را بیان می‌کند که دیگران نیز به نحوی گنگ و نامعقول احساس می‌کنند. عللی را که موجب ظهور چنین وضعی ناهنجار شده است، باید در تحول تفکر غرب جستجو کرد. باید بدانیم که قدرت نابودکنندهٔ نیهیلیسم چیست؟ باید بدانیم چرا نیهیلیسم همواره در جهت تقلیل اساطیر و تمثیلات، معاد و آخرت، به سطح یک بعدی کمیات صرف بوده است؟ باید بدانیم چرا تفکر غربی دنیا را به شیء تبدیل می‌کند، زمان را به قالب تهی، انسان را به ابزار تولید، خدا را به هیچ؟ باید بدانیم چرا فرهنگ به سرمایه‌گذاری تحویل می‌شود، ایدئال به روینای اقتصادی، وجود به انواع و اقسام ارزشها و ارزش نیز به ایدئولوژیها و ایدئولوژیها هم به جنگ هفتاد و دو ملت؟ کامو این وضع را احساس می‌کند، می‌بیند و درمی‌یابد و می‌کوشد آنرا به نحوی بیان کند و از این رو مفهوم افسوس را پیش می‌کشد، زیرا افسوس تنها مفهوم سوجهی است که می‌تواند این وضع نابسامان و ناهنجار را بیان کند. برد فکری کامو و قدرت بینش او در اینست که او انگشت روی چیزی می‌گذارد که دیگران احساس می‌کنند ولی نمی‌دانند چیست. اگر اساس این جهان افسوس باشد. خودکشی تنها مسألهٔ جدی فلسفی است. کامو رسالهٔ خود را چنین آغاز می‌کند: «فقط یک مسألهٔ فلسفی جدی وجود دارد و آنهم خودکشی است.»⁶

6. *Ibid.* p. 1: Il n'ya qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide

بی‌شک، در جهانی افسورد تنها راه حل فوری هم افسورد تواند بود و شاید تنها کسی که در ادبیات معاصر ما این احساس را تا حد نابودی خود آرمود، صادق هدایت بود که افسورد بزیست و افسورد بمرد. این دال بر اصالت تفکر اوست، ضمن اینکه نومیدی بی‌پایانش را نشان می‌دهد. صادق هدایت از دیدگاه کامومی تواند جدی‌ترین متفکر باشد. بوفکود او شاید تنها مظهر تجربه افسورد است که در آن تخیل خلاق ایرانی، که همواره چشم به عالم صور معلق و مثال داشته است، به ضد خود برمی‌گردد و آنچه را که در اصل مایه شکفتگی دنیای درون می‌توانست باشد، به فضای ملال انگیز بیهودگی محض تقلیل می‌دهد. از این رو صادق هدایت در ادبیات ایران تک است، چه این تجربه او نه سابقه‌ای داشته است و نه دنباله‌ای. بوفکود تنها کوشش فکر معاصر ایران برای فراگذشتن از مرزهای تنگ ادبیات بومی و محلی است.

افسورد به انواع و اقسام صورتها جلوه می‌کند و بارزترین وجهش همانست که در «تئاتر افسورد» معاصر می‌یابیم، یعنی در آثار «ساموئل بکت»^۷ و «اوژن ایونسکو»^۸. در این آثار، افسورد به صورت عدم ارتباط، بی‌همزبانی، و ناهمدلی جلوه می‌کند. و بهترین نمونه آن نمایشنامه «انتظارگودو اثر بکت» است. بکت در تحقیقات خود درباره «پروست» در سال ۱۹۳۱ می‌نویسد: «کوشش برای همزبانی، در جایی که هیچ همزبانی وجود ندارد، در حکم سبکسری بوزینه‌وار، یا سخت مضحک است، مانند مجنونی که بخواهد با مبلی همسخن شود.»^۹

7. Samuel Beckett 8. Eugène Ionesco

9. The attempt to communicate where no communication is possible is merely a simian vulgarity, and horribly comic, like the madness that holds conversation with furniture (*Proust* p. 46)

در نمایشنامه «انتظار گودو» نه اتفاقی می افتد نه کسی می آید، نه کسی می رود. دو قهرمان داستان «ولادیمیر»^{۱۰} و «استراگون»^{۱۱} می نشینند و منتظر «گودو» هستند. انتظار این دو، در واقع، بسیار افسوس است زیرا این دو انتظار کسی را می کشند که هیچگاه نمی آید. این دو نه می دانند که او کیست و چیست و نه می خواهند هم بدانند. در چنین وضعی که همه چیز تهی و معلق است، ارتباطی هم نیست، زیرا انگیزه‌ای نیست که موجب پیوند و ارتباط بین افراد باشد. این عدم ارتباط و بی‌همدلی از آن جهت بیشتر به چشم می خورد که ما در دنیای زندگی می کنیم که وسائل ارتباط جمعی از هر سو ما را محاصر کرده‌اند و شبکه‌ای عظیم از ارتباطات موجب دور کرده زمین بوجود آورده‌اند. ولی انگار هر قدر شبکه ارتباطات و پیامرسانیهات تقویت می شود، همدلی و همزبانی میان انسانها کاهش می یابد، چه همدلی فقط انتقال اطلاعات و اخبار نیست، همدلی بیش از هر چیز، ایجاد فضای انس است و انس نیز در صورتی پرورش می یابد که ماوایی باشد و ماوا هم آنگاه موجود است که آدمی ریشه‌ای درجایی داشته باشد. در دنیایی که خانه انسان ویران شده، همدلی مبادله اطلاعات می شود، همچنانکه انسان از مسکن مألوف جدا می افتد و به رعب غربت دچار می شود. در چنین وضعی هیچ ارتباطی نیست و همه در انتظار «گودو» هستند، که نه می دانند کیست یا چیست. «گودو» هم از طرف دیگر غیاب محض در دنیایی خالی از هرگونه حضور است. توسعه بیش از حد ارتباطات جمعی و پیامرسانی، به سبب نیروی همتراز کننده‌ای که دارد، جمله برآمدگی‌های فکری، خصایص قومی، ویژگیهای دید را که پناههای تفکر و گریزگاه‌های خیالند و جهانی رنگارنگ پدید می آورند، هموار و هسان می کند و کار آن ناگزیر

10. Vladimir 11. Estragon

به‌ویزانی خانهٔ انسان—که از لحاظی متکی بر همین پناهگاهها، یعنی جزایر سکوت در کویر همسانی بوده است—می‌انجامد و دیگر هیچ گوشه‌ای از جهان نیست که از گزند یورش تبلیغات و از فشار خفقان‌آور فکر یک‌بعدی تجارتی در امان باشد.

یکی از نمایندگان دیگر «تئاتر اِبسورد» «اوژن ائیونسکو» است. تئاتر او هم قیام علیه تئاتر ایدئولوژیک «برتولت برشت»^{۱۲} است و هم علیه تئاتر متعهد سارتر. به عقیده او، تئاتر نباید هیچگونه پیامی داشته باشد، تئاتر نمی‌تواند مبلغ این یا آن ایدئولوژی باشد. تئاتر فقط می‌تواند شاهد پوچی و «اِبسوردیته» دنیای امروز باشد. عدم رابطه میان استاد و شاگرد در نمایشنامهٔ «دس»^{۱۳}، سبب می‌شود که شاگرد سرانجام کشته شود و جسدش پنهان شود و در همین اثنا صدای زنگ برخیزد و پیشخدمت زن با خود بگوید: «حال نوبت این یکی است». این نمایش در انسان نه اثر مثبتی می‌کند و نه منفی، ما را نه به‌گریه و نه می‌دارد و نه به‌خنده. انکار فقط معرف قشریت و اِبسورد بودن دنیایی است که مسائل مهم زندگی را نه می‌تواند طرح کند و نه قادر به‌حل آنهاست. همه چیز، در نتیجه درگرداب توهم دنیای بی‌معنی معدوم و مستهلک می‌شود.

اگر بخواهیم ریشهٔ اِبسورد را آنچنانکه در ادبیات و تفکر امروزی منعکس شده تحلیل کنیم، می‌بینیم که این احساس بازتاب و وجه دنیوی احساس عمیق‌تری است که روزگاری به صورت درد، حیرت، رنج مسیحایی تجلی می‌کرد. احساس غربتی که این حالات در انسان برمی‌انگیخت، موجب بیداری و سیر و سلوک می‌شد. فی‌المثل در تفکر هندی، هرگاه سالک به رنج انسان در جهان پی‌می‌برد، دنیا در چشمش بی‌اعتبار می‌شود و راه‌گریز از «سامسارا» و یافتن طریق

12. Bertholt Brecht

13. La leçon

رستگاری روشن می‌گردد. اما در حالیکه درد یا حیرت در برابری اعتباری این دنیا راه را به سوی حقیقی آنسوی و هم این جهان باز می‌کند، «ابسوردیته» محلی برای هیچیک نمی‌گذارد، زیرا نه فقط در این جهان چیزی نمی‌یابد و به آن دیگر هم اعتقادی ندارد، بلکه بساط خلقت برایش بی‌معنی، غیرعقلانی و اصولاً پوچ است و چون هیچ‌گریزگاهی نیست، توجه به این دنیا در نظرش همان اندازه پوچ و بی‌معنی است که امید به آخرت و اقبال به رستگاری. از این رو یکانه واقعیت عریان و محسوس و ملموس همین پوچی است و تنها رفتار هشیارانه در برابر آن تلخکامی است. در واقع، افسورد آخرین وجه بروز نیهیلیسم است و همچنانکه در دوره فترت عوام‌الناس به انسانهای توده‌ای تبدیل می‌شوند و درد اصیل در این جهان جای خود را به احساس پوچی و افسورد می‌دهد، سالکان طریقت نیز همان ییگانگان تلخکام امروزی اند. تلخکامی که می‌تواند که صورت فاجعه‌آمیز به خودگیرد، می‌تواند به جنون یینجامد، به صورت ترور سیاسی و قتل در آید یا به هزلی بیمارگونه بگراید. در حالیکه سالکان پیشین در پی «آن آشنا» از همه ییگانه بودند، ییگانگان تلخکام از همه کس و همه چیز ییگانه‌اند.

۴. در جوامع ما افسورد ناشی از برخورد سطوح مختلف فرهنگی و تاریخی است

اما افسوردی که مربوط به ما می‌شود، سوای مفاهیمی است که اجمالاً به تحلیل‌شان پرداختیم. به هشیاری کافکا، کامو، ریلکه، بکت، رسیدن مستلزم یک تحول درونی و تجربه مستقیم نیهیلیسم است که جامعه متجدد و غریزده آسیایی هنوز به آن نرسیده است، زیرا اگر این هشیاری و تلخکامی تحقق می‌یافت، تفکر برانگیخته می‌شد و خوش‌بینی سادم

لوحانه‌ای که ما نسبت به برخی از جنبه‌های تمدن غربی داریم و یا چه بسا تعصبات بی‌جاتری که نسبت به برخی از ارزشهای میراث خود داریم، چندان میدان نمی‌یافت. تجربهٔ اِسورد می‌تواند به‌علت دور-افتادگی شدیدی که نسبت به‌مبدأ هستی و احساس بی‌اعتباری که نسبت به‌جملهٔ ارزشهای جاری ایجاد می‌کند، خود سرآغاز تجربهٔ معنوی جدیدی شود، چندانکه انسان بتواند، به قول «مارتین بوبر»^۴، ورای خدا، ورای مظاهر تمثیلی و متداول آن، دست به تجربهٔ معنوی جدیدی بزند و غیاب کامل حق خود مایهٔ تجلی نوی شود و این گونه تجربه‌های خودرو که با تشدید خفقان اِسورد تحقق می‌یابد، در ادبیات امروزی بسیاری یافت می‌شود. شاعری چون تی. اس. الیوت یا نویسنده‌ای چون هرمان هسه یا متفکری چون هایدگر همگی در پی باز یافتن حالات ژرفی از تجربهٔ معنوی هستند که «اِسوردینته» امروزی وجه دنیوی آنهاست. به‌عبارت دیگر، می‌توان گفت که آخرین سرمنزل نیهیلیسم نقطهٔ جهش‌های تازه برای فرا گذاشتن از آن است.

ولی چرا تمدنهای آسیایی به‌این‌هشیاری دلهره‌انگیز نرسیده‌اند؟ زیرا فاصلهٔ متفکرانه‌ای که غرب نسبت به‌سقوط معنوی خود گرفته است و با آن سیر تحول فکری خود را از نو ارزیابی می‌کند و همه چیز را از نو مورد سؤال قرار دهد، در ما پدید نیامده است و ما نه توانسته‌ایم نسبت به‌میراث گذشته خود فاصلهٔ متفکرانه بگیریم، و نه نسبت به کانون تفکر غرب. به‌عبارت دیگر، هنوز «ارکتیپ»های تفکر اساطیری و تمثیلی تا حدی درمازنده است. از طرفی، عرفانی فکر می‌کنیم، و از طرف دیگر، همه چیز را به‌اقتصادیات و زیربنای اجتماعی کاهش می‌دهیم؛ از یک سو، درویش‌مسلکیم و، از سوی دیگر، می‌خواهیم پرونده‌وار دنیا را تغییر دهیم؛ از یک سو، به تب تولید و تلاش معاش

14. Martin Buber

آلوده‌ایم، از طرف دیگر، غم غربت توکل و رضا و تسلیم را داریم. ارتباط نیم‌بند ما با میراث گذشته، مانع درک ماهیت آن می‌شود و ما را نسبت به آن نایبنا می‌کند و موجب می‌شود که آنچه را که در اصل حس می‌کنیم و هستیم منکر شویم و بجای غور در ارزشهایی که اینچنین با ذهن ما عجین هستند، آنها را «جنگیری»، خرافات، املی و غیره بنامیم و مدعی روش علمی، زیربنای اقتصادی و شرایط اجتماعی و تاریخی باشیم، غافل از آنکه این مدعا، فقط موقعی مؤثر و خلاق تواند بود که کار دنیوی شدن که سرآغاز تفکر انتقادی و تحلیلی است در ما نیز به پایان رسیده باشد و یا لااقل ما را از آن توهم مضاعف آزاد کرده باشد و ما توانسته باشیم از کلیهٔ بت‌های ذهنی خود فارغ شده و نیهیلیسم را به حد هشیاری جنون‌آمیز آزموده باشیم. در غیر این صورت تفکر علمی برای ما همان اندازه با تخیل عجین خواهد بود که عرفان با توضیحات علمی مخدوش. فاصلهٔ ضروری که مسائل را در دورنمای هشیاری نو می‌بیند، و آراء را در بستر دگرگونی تاریخی‌شان، زاییدهٔ فکر انتقادی، مستقل، شکاک و پویاست که می‌کوشد از پیشداوریها و تعصبات ناشی از اعتقادات مسلکی پرهیزد، تا چگونگی ماهیت امور روشن گردد. چنین فاصله‌ای را ما هنوز نپیموده‌ایم، و در نتیجه، بینش نداریم و نمی‌توانیم مسائل را جدا از عواطف خود دریابیم. از آنجا که میراث گذشتهٔ خود را ناآگاهانه مزاحم پیشرفت خود می‌دانیم و در ضمن مقهور و معروض آن نیز هستیم نسبت به آن یک وضع مبهم و دوگانه داریم: یعنی پیوسته بین عشق و نفرت و مهر و کین نوسان می‌کنیم. از طرفی، آنچه را که به گمانمان روشن و منطقی نیست و به اجتماعیات و اقتصادیات مربوط نمی‌شود جنگیری و خرافات می‌نامیم، از طرف دیگر، مسائل ملموس و مادی را با تعصبات «جنگیرانه» در هم می‌آمیزیم، و به علم همان اعتقادی را پیدا می‌کنیم که

مؤمن به خدای خویش. از طرفی، با غریزدگی مدامی که در قضاوت‌های خود داریم، تیشه به ریشه میراث خود می‌زنیم، و از طرف دیگر، مدام به گذشته خود می‌بالیم و غرب را منشأ بدبختیهای خود می‌دانیم. تداخل مدام این دو سطح فکری در یک‌دیگر و عدم تمیز میان ارزشهایی که مترقب بر این دو سطح هستند و نیز ندانستن اینکه این دو سطح مظهر دو آگاهی متضاد، دو حوزه فرهنگی و تاریخی متفاوت هستند که نمی‌توانند با هم منخبت داشته باشند، موجب می‌شود که بر اثر برخورد‌های ناهنجار این دو حوزه فرهنگی، رفتارهای ناهنجار و ابعود و تفکری بی‌محمل پدید آید. از همین روست که در جامعه روشنفکران ما، هم‌زمانی یا «دیالوگ»، به آن معنی که غریبان از آن مراد می‌کنند، وجود ندارد. زیرا دیالوگ مستلزم ارتباط ذهنی و فاصله نگرش نسبت به اموری است که مطرح می‌شود، در حالی که حالات عاطفی ما، که اغلب قضاوت را با تعصب اشتباه می‌کند و انتقاد را با فحاشی و ناسزاگفتن، سبب می‌شود که برخورد افکار بلافاصله، جنبه مسلکی و شخصی پیدا کند و احساسات حاد از هر سو برانگیخته و جنگ مغلوبه شود. علت این رفتار اینست که ما هنوز آن فاصله ضروری را نیموده‌ایم و چون در عمق خود مردمانی عاطفی هستیم و نه عقلانی، «حال کردن» را به ارتباط عقلانی ترجیح می‌دهیم. باز از همین روست که معاشرتهای ما، برخلاف معاشرتهای غریبان، فقط صنفی نیست، کافی است که از کسی خوشمان بیاید و او را آدم با معرفت و باصفتی بشناسیم تا با او طرح دوستی بریزیم و اگر هم سنخیت فکری با او نداشته باشیم، به افکارش با دیده اغماض بنگریم و حتی آنها را نادیده بگیریم. این خصایص، برخلاف آنچه به نظر می‌آید، منفی نیست، بلکه معرف جنبه‌های مثبت سجایای ماست و روشنگر اینست که هنوز ما در درون خود انسان هستیم و نه ماشین حساب و ماده خام تولید.

این سطوح فرهنگی چگونه برخورد می‌کنند؟

گفته شده که مردمان تمدنهای آسیایی، به استثنای متفکران برجسته‌ای که جسته و گریخته اینجا و آنجا ناله‌ای می‌کنند و خاموش می‌شوند، به این درجه هشیاری (ابسورد) نرسیده‌اند، همچنانکه به تقدیر تاریخی خود هم که همان توهم مضاعف باشد آگاه نشده‌اند. از این رو رفتار اابسورد ما ضمن اینکه رنگی از اابسورد غربی را دارد (چون بهر حال اابسورد روح زمانه در دوره فترت است) رنگ ویژه و حالتی خاص به خود می‌گیرد. اابسورد در جوامع آسیایی و آفریقایی حالت فاهنجاری است که از برخورد قشرهای گوناگون فرهنگی و تاریخی پدید می‌آید. تمدنهای آسیایی و آفریقایی قشرهای گوناگونی دارند با شرایط فرهنگی و تاریخی گوناگون. فی‌المثل، در هند، از تحقیقات مرکز هسته‌ای در نزدیکی بمبئی تا زندگی اساطیری میلیونها هندو و زندگی اقوام بسیار بدوی که هنوز مار و درخت را می‌پرستند، تا احزاب کمونیست، تا پیروان دین «جین» که بی‌آزاری و عدم خشونت را به حد افراط عمل می‌کنند، اختلافات فاحشی از لحاظ آگاهی، سطح فرهنگی و تاریخی وجود دارد. یک مثال زنده: گاو نزد هندوان حیوانی مقدس است که نباید کشت. در یکی از معابد راجستان موش حیوانی مقدس است که بی‌هیچ مانع تولیدمثل می‌کند. بوزینگان به علت تقلسی که بوزینه اساطیری «هانومان» در حماسه «رامایانا» دارد از ایمنی کامل برخوردارند. طبق آخرین آمار، تعداد گاوها به ۱۷۶ میلیون و تعداد تقریبی موشها به ۲۴۰ میلیون می‌رسد. این حیوانات باید زندگی کنند و نیاز به خوراک دارند، حتی غله‌ای که از غرب وارد می‌شود در معرض خطر موشهاست. برای برخی از هندوان متعصب زندگی یک‌گاو مقدس کمتر از زندگی انسان ارزش ندارد و موقیعه کشتارگاو در بعضی از ایالات هند مجاز شد، هندوان متعصب به پارلمان هند حمله بردند و زد و خورد شدیدی میان آنها و مأمورین انتظامی

در گرفت. مثال دیگر: در هند، برخلاف معیارهای «خوشبختی» در جوامع مصرفی، فقر یک شیوه زندگی است، و چنانکه پیشتر متذکر شدیم، چهار مرحله زندگی سنتی هندو شامل دوره طلبگی، خانه نشینی، جنگل نشینی و گدایی بوده است. رهایی، بی نیازی و گدایی که نشانه همان بی نیازی است، عالیترین مقام انسانیت بشمار می آید و نظام اخلاقی هند، نه فقط علیه فقر هیچگونه مبارزه‌ای را برخورد روا نمی‌دارد بلکه همواره غایت حیات معنوی انسان را در فقر می‌بیند و می‌داند. فقر عظیم هند و تسلیمی که در دیدگان میلیونها آدم محروم از همه چیز، دیده می‌شود با فقری که، فی‌المثل، در محله‌های زاغه‌نشین نیویورک به چشم می‌خورد، فرق جوهری دارد. در کشورهای پیشرفته صنعتی فقر عصیان و طغیان است که به صورت بغض و حس محرومیت جلوه می‌کند، فقر هند علی‌رغم مناظر زنده‌اش، همواره با تسلیم و رضا عجین است، زیرا درگردونه تسلسل قانون «کارما» رنج و فقر حکم تصفیه و تخلیه نفس دارند نه اسارت و محرومیت. ولی فقر هند برای جوامع پیشرفته امروزی قابل تحمل نیست. پیشرفت بهداشت موجب افزایش انفجار آمیز جمعیت شده است و مسائلی که هند با آن مواجه است، به نظر حل نشدنی می‌آید. نابسامانیهای اقتصادی، کمبود غذا و غیره از یک طرف، معتقدات مذهبی، احترام به حیات موجودات زنده، از طرف دیگر، سبب می‌شود که این سؤال مطرح شود که کدام را باید فدای دیگری کرد تا از این وضع افسورد و ناهنجار خلاصی یافت؟ آیا باید گاوها را کشت، موشها و بوزینه‌ها را از میان برداشت، نظام کاستی را دگرگون کرد و سنت‌های کهن را درهم شکست تا بتوان جامعه‌ای نو و پیشرفته بوجود آورد و یا به وضع فعلی، علی‌رغم تمام برخوردهای افسوردی که در هر زمینه‌ای ایجاد می‌کند تن در دارد و روح هند را زنده نگاهداشت؟ طرح این سؤال روشنگر بن‌بستی است که بسیاری از

تمدنهای کهن با آن روبرو هستند، زیرا این سؤال پرسش دیگری را نیز پیش می‌کشد: اگر معتقدات این قوم کهن را نابود کنیم، چه ارزشهایی را جایگزین آن خواهیم کرد؟ هرگاه به پرسش اخیر توانستیم پاسخ دهیم، آنگاه می‌توانیم در باره سرنوشت کشوری چون هند، اظهار نظر کنیم.

رفتار ابسورد را در بسیاری از شئون زندگی خود می‌بینیم. فی‌المثل، آنچه ترافیک شهر تهران را مبدل به جهنم می‌کند و شهر ما را به «دارالمجانین»، زیادی ماشینها یا تنگی خیابانها نیست. آنچه در این پدیده اهمیت دارد رفتار روانی خود ماست. راننده طوری رفتار می‌کند که گویی تمام خیابان در اختیار اوست و کسی دیگر وجود ندارد. چرا ایرانی که در روابط دوستی اینهمه اهل ادب و تعارف است، بلافاصله پشت فرمان، یعنی در محیطی غریب و بیگانه، اینچنین رفتار خشونت‌آمیزی دارد؟ دلیلش اینست که ما «دیگری» را فقط در حوزه روابط عاطفی و شخصی درمی‌یابیم، خارج از قلمرو این روابط، اصولاً غیری وجود ندارد. چرا؟ چون ما نمی‌توانیم غیر را به حد رابطه انتزاعی میان اعضای «فونکسیونل» یک مجموعه غیر شخصی تنزل دهیم، همانطوریکه نمی‌توانیم دنیا را به صورت شیء بینیم و روابط اجتماعی را به روابط صرفاً حقوقی کاهش دهیم.

شبکه ارتباطات وسیع یک شهر بزرگ — برخلاف شهرهای گذشته خودمان، که رشد «ارگانیک» آنها فضای روابط عاطفی را میسر می‌کرد — بانظم و ترتیبی که مستلزم کارآیی و کارسازی آنست، حکم یک نظام هندسی و انتزاعی را دارد. در شهرهای غربی، روابط میان افراد غیر شخصی است، افراد همدیگر را چون «چیز»، یعنی چون اعضای

لازم و فونکسیونل یک مجموعه انتزاعی درمی یابند و چون هدف حفظ این نظام و قانون است از اینرو، اعضای جامعه برای حفظ این قانون همکاری می کنند. از آنجا که شرقی قوی فکر می کند، نمی تواند دیگری را از دریچه ارتباطات صرفاً انتزاعی دریابد. بنابراین، برخورد رابطه ای که مستلزم نظم و ترتیب انتزاعی و نظام مدنی است، و نحوه احساسی که نیازمند فضای انس و رابطه شخصی و عاطفی و قومی است، سبب می شود که ما خود را در فضای «غیر انسانی» یک شهر بزرگ، غریب احساس کنیم و این غریب موجب خشونت و پرخاشگری شود. به عبارت دیگر، ماشین نیاز به نظم فونکوسیونل دارد و انسان نیاز به رابطه عاطفی، برخورد این دو موجب ظهور انواع و اقسام رفتارهای افسرد می شود. این برخوردها نیز، از طرف دیگر، مربوط به برخورد دو حوزه فرهنگی مختلف و دو جریان آگاهی متفاوت است که هر یک وابسته به دیدی است که این دو نوع انسان از جهان دارند: دیدی که طالب فضای انس است و قومی فکر می کند، و دیدی که راغب نظام انتزاعی و فونکوسیونل است و امور را در شبکه انتزاعی نظام مدنی درمی یابد. این وضع خود دال بر اینست که ما هنوز با «تکنیک» مانوس نگشته ایم؛ میان شیئیت شیء و مقولاتی که میزان عمل ما هستند، هنوز تناسب و تطابق تام وجود ندارد، چه بسا که در پندار ما، مایه ای از تفکر اساطیری — شاعرانه شکل اشیاء را دگرگون می کند و آنها را بیشتر به صورت «بازیچه» بر ما می نمایاند تا شیئی کارساز. ارتباط با ماشین در صورتی به کار آیی می انجامید که دید ما از جهان و طبیعت نیز به موازات تغییر شرایط محیط زیستمان دگرگون می شد. هرگاه توانستیم طبیعت را به شیئی محض کاهش دهیم؛ هرگاه توانستیم از بقایای پیش اساطیری — شاعرانه، که هنوز

۱. گرایش به همتراز کردن انسان در تفکر غربی

در دوره فترت همچنانکه تفکر محمل و موضوعی ندارد و هنر بی جایگاه است و رفتارها به سبب برخورد حوزه‌های متفاوت فرهنگی و تاریخی دچار ناهنجاریهای بسیار می‌شود، معنای ذات انسان هم تغییر می‌کند. برای درک این تحول عظیم ناگزیریم به اختصار به انسان‌شناسی جدید غربی که زاده یک سلسله تحول است اشاره کنیم. تعلیمات «ناتورالیست»ها و «پوزیتیویست»ها در قرن نوزدهم منجر به فرضیه «انسان ابزار ساز» شد؛ فرضیه‌ای که تفاوت میان انسان و حیوان را فقط یک تفاوت درجه‌ای می‌داند نه جوهری و ذاتی. محو کلیه صفاتی که انسان را از حیوان ممتاز می‌کرد و از میان رفتن سلسله مراتبی که به محک فرزاندگی یا غفلت شتون آدمی را تعیین می‌کرد، موجب شد که انسان در ایدئولوژیهای جدید به یکی از سوانقش تقلیل یابد و این سوانق قوه محرك تاریخ بشمار آیند. قوه محرك یا جنسیت و «لیبیدو» (فروید) است یا اراده معطوف به قدرت (شوپنهاور، نیچه و آدلر) یا مآلاً عوامل تولید متفرع از غریزه تغذیه به عامترین معنای آن (مارکس). این روش تقلیلی، از طرف دیگر، حکم نیروی همتراز کننده‌ای را داشت که همه صفات برجسته انسان‌ها را هموار می‌کرد، و در نتیجه، انسانی بوجود

می آورد تهی، و به قول «موزیل»، بی خصوصیت که می‌تواند در هر قالب تازه‌ای بگمجد. آنچه در گذشته‌شان و مقام، و به قول خواجه - نصیرطوسی، «اوصاف اشراف» محسوب می‌شد، اکنون به حقوق بشر تبدیل شد و روابط قانونی و انتزاعی جامعه مدنی جایگزین وظایف و تکالیفی شد که در جامعه سنتی تعیین‌کننده مقام هر انسان بود. نظام صنفی ما، نظام کاستی در هند، یا تطابق عناوین با تکالیف در آئین «کنفوسیوس»، همچنین پندار «خویشکاری» بعنوان وظیفه، بر اصل مراتب استوار بود، یعنی بر پنداری از انسان بر حسب مقام و شأن انسانیت او.

از آنجا که در تفکر غربی جوهر انسانیت دگرگون شد، از آن پس اهمیت و شأن انسان را دیگر نه «اوصاف اشراف»، که ذاتی و درونی‌است، بلکه معیارهای خارجی معین می‌کرد. به عبارت دیگر، داشتن و بودن یکی شد. پیوندی که انسان با چیزها داشت: دارائی، مقام اجتماعی و معلومات، تعیین‌کننده درجه اهمیت او شد نه صفات درونی و معنوی، و در نتیجه، وظایفی که از آنها منتج می‌شوند. شأن یک گورو در هند یا یک عارف در ایران، یا یک مرشد ذن در ژاپن، از کمالات معنوی و اخلاقی آنها بر می‌آمد نه از دانش، ثروت و موفقیت یا تعهدشان نسبت به فلان ایدئولوژی روز. چنین افرادی از سوی دیگر، به نوبه خود در جامعه معیاری برای سنجش شأن انسان بشمار می‌آمدند. ارجی که یک فرزانه در آسیا داشت با احترامی که یک دانشمند در غرب دارد، یکی نیست، زیرا آنچه در آسیا معیار کمال معنوی پنداشته می‌شد، وحدتی است که فرزانه درگفتار و کردار حاصل کرده بود. هر قدر مقام والاتر می‌رفت، به همان اندازه بیشتر منشأ اثر و مرجع تقلید می‌شد. در هند عالیترین مقام انسانی رسیدن به مقام «زنه آزادی» بود، یعنی منزلت رفیع کسی که از مرگ و زندگی رسته و به آگاهی به

راز هستی رسیده است. در چین انسانی آرمانی بر دوگونه بود: یکی فرزانه سنت کنفوسیوس که در همه امور میان‌رو بود و فروتنی و گمنامی و عشق به همنوع از فضایل او بشمار می‌آمد، و دیگری عارف تائویی که «بی‌عملی» را پیشه می‌ساخت و در «تائو»ی ابدی مستغرق می‌شد و خویشتن را محور ثابت چرخ هستی می‌یافت و از اشتغالات اجتماعی اجتناب می‌ورزید. فرزانه مرد در ژاپن مرشد ذن بود یا پهلوان آئین جوانمردی سامورایی. در اسلام، «انسان کامل» جامع کمالات انسانیت، مظهر حقیقت محمدی و عارف بالله بود، یعنی کسی که به فنای حق فانی‌گشته و به بقای او باقی است. در تفکر ایرانی هم «رند خراباتی» همین ارج والا را دارد. وجه اشتراك انواع گوناگون مردان فرزانه همانا آزادگی و وارستگی و بی‌نیازی است. در حکمت آسیایی معیار انسانیت را این فرزندگان حکیم تعیین می‌کردند، حال آنکه در فرهنگ جدید غرب، عنصر شاخص انسانیت «روشنفکر» (انتلکتوئل) است. روشنفکر کسی است که در همه امور دخالت می‌کند و هر مسأله‌ای را که مربوط به پدیده انسانی باشد مطرح می‌کند، زیرا آئینش تعهد است، یعنی تعهد در برابر رسالت فکری خود. به همین مناسبت است که سارتر روشنفکر را مرحله «خود آگاهی شوربخت»^۱ در فلسفه هگل می‌داند. در پدیدمشناسی روح، این مرحله در پی مرحله دیالکتیک خدایگان و بنده می‌آید. در حالی که در مرحله دیالتیک خدایگان و بنده، خود آگاهی و شناخت دیگری و آزادی میان دو شخص جدا تقسیم می‌شوند: خدایگان این صفات را فقط متعلق به خود می‌داند و بنده آنها را فقط در خدایگان باز می‌شناسد، در مرحله «خود آگاهی شوربخت» این کشمکش به عرصه آگاهی شخصی واحد منتقل می‌شود، و بدین ترتیب، آگاهی شوربخت، عرصه کشمکش دو عنصری است که در طلب

1. das unglückliche Bewusstsein

هماهنگی هستند: خودی که ناپایدار است و خودی که کمال مطلوب است و ایدئال. در حالیکه نخستین دروغین جلوه می‌کند، دیگری هم، که کمال مطلوب است، هنوز تحقق نیافته است، از همین روست که آگاهی از درون شکافته می‌شود، و در نتیجه، شوربخت می‌گردد. به این اعتبار، روشنفکر مظهر آگاهی شوربخت جامعه است، اوست که باید به ناهمسازیه‌های جامعه هماهنگی بخشد و اعتقاد به این رسالت، روشنفکر را وجدان بیدار جامعه می‌کند.

روشنفکر از احترامی که فرزانه آسیایی داشت برخوردار نیست: اغلب مورد انتقاد قرار می‌گیرد، نه به این دلیل که نتوانسته باشد عمل و معرفت را صمیمانه درهم آمیزد، بلکه بدان سبب که از جبهه‌ای به جبهه‌ی دیگر گرائیده یا مرتکب اشتباه سیاسی شده و یا نسبت به امری به اندازه کافی تعهد از خود نشان نداده است. آنچه او را سرزبانها می‌اندازد گمنامی، گوشه‌گیری و بی‌نیازی نیست، بلکه تصرف، دخالت و تعهد در امور است که در نظر جامعه غربی اهمیت دارد و این امور در اغلب موارد، رنگ سیاسی و اهمیت ایدئولوژیک دارند. به عبارت دیگر، جمله آن تعهداتی که از «خود آگاهی شوربخت» روشنفکر برمی‌خیزند. از میان رفتن سلسله مراتب شئون انسانی موجب شد که سرجمعیت و اطاعت که اساس نظام اجتماعی آسیایی بود، از میان برود. در آن نظامها پیوندهایی که فرزند را با پدر مرتبط می‌ساخت، همسر را با شوهر، مرید را با مراد، مخلوق را با خالق و جامعه را با شریعت، و نیز حلقه‌های میانه‌ای که برحسب مناسب و مراجع، به ترتیب، اعضای خانواده، جامعه شهری و مملکتی را در حوزه‌های خود بهم می‌پیوست، و سرانجام امت را به شریعت و حق، جهانی مخروطی بوجود می‌آورد که در آن هر شخصی مکانی داشت، هر صنفی آرمانی، هر قومی نظامی. اما تمدن غرب این سلسله مراتب را از میان

برداشت و بجای آن آرمان دموکراسی و آزادی هر انسان در مقابل قانون را گذاشت. در واقع، قانون جای نظام کاستی (خویشکاری) و تکالیف جامعه آسیایی و قرون وسطایی غرب را گرفت. و در حالیکه تکالیف برحسب شئون انسانها تغییر می کرد، قانون برای همه یکسان بود و علتش آنست که تفکر مترتب بر آن، دیدی انتزاعی از انسان داشت و این دید برملاک همان آرمان عصر روشنگری که خرد انسان باشد، استوار بود.

قیام علیه این برداشت از انسان در تفکر غربی سابقه دیرینه دارد. اعتراض و انتقاد نیچه علیه جنبه همترازکننده دموکراسی و آرای عمومی ناشی از همین درد است. «ایرانسان» او می باید مردی باشد آفریننده که در جریان معکوس این گرایش به همتراز کردن، سیر کند و ارزشهایی و رای ارزشهای فرومایه و متوسط همگان بیافریند و تابع نظامی باشد سوی نظام همترازکننده‌ای که همه را به سطح رکود انسان متوسط تقلیل می دهد. اما عجیب اینجاست که، به نظر «ارنست بنتس»^۲، مفهوم خود ایرانسان نیچه، که طنینی چنین ضد مسیحی دارد، در اصل تصویر بازگونه ابر مرد مسیحی است و یادآور همان تصویر فرزندانگان پاکباز مشرق زمین است که در آغاز مسیحیت میان آبای یونانی کلیسا از قبیل «اریژن»^۳ «کلماں قدیس اسکندری»^۴ و «دینس لائروپازیت» به صورت «هیپر آنتروپوس»^۵ یعنی ایرانسان منعکس بوده است.

با عصر روشنگری، مفهوم «انسانیت»^۶ تعیین کننده ذات انسان تعبیر می شود. این مفهوم «انسانیت» یا «هومانیاس» وارث

2. Ernst Benz: "Der dreifache Aspekt des Übermenschlichen", *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1950, s. 110

3. origène 4. St. Clément d'Alexandrie

5. hyperanthropos 6. humanitas

هومانيسم دورهٔ رنسانس است. «هومانيسم» هم از فرهنگ رم نشأت می‌گیرد. اولين آثار هومانيسم را در فرهنگ رم باستان می‌یابيم. «هوموهومانوم» (homo humanum) یا انسان آراسته به صفات انسانیت در مقابل «هوموبارباروم» (homo barbarum) یعنی «انسان بربر» قرار می‌گیرد. «هوموهومانوم» همان رمی است که دارای شرف انسانی است. کلمهٔ «هومانیتاس» ترجمهٔ لاتینی مفهوم «پائیدیا»^۷ یونانی است. بنابراین، هومانيسم پدیده‌ای است که از برخورد فرهنگ رمی با فرهنگ متأخريونانی بوجود می‌آید.^۸ شأن انسانیت «مدنیت» اوست. این مفهوم تقریباً معادل همان ایده‌ی است که کلمهٔ انگلیسی «جنتلمن»^۹ ادا می‌کند. یعنی آدمی آراسته و پیراسته و خود دار و فرهیخته، دور از لجاج و شتابزدگی و بی‌حوصلگی و دارای آیین درست زندگی. این مفهوم را کم و بیش در آرمان جوانمردی قرون وسطایی، و در مفهوم «جنتیل اوئومو»^{۱۱} رنسانس بازمی‌یابيم.^{۱۲} برای «مونتین»^{۱۳} و پاسکال شأن آدمی را «بزرگی و عجز وضع انسانی»^{۱۴} او تعیین می‌کنند. ولی «هردر» در متن هومانيسم آلمان، آرمانهای انسانیت رمی را از نو احیا کرد. به نظر هردر «انسانیت هنر نوع بشر است»^{۱۵}، یعنی ایدئالی

7. paideia

8 M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Mit einem Brief über den "Humanismus" Francke Verlag, Bern, 1954 s. 62

9. urbanitas 10. gentleman 11. gentiluomo

12. K. Löwith: *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart. 1969, ss. 179-81

13. Montaigne

14. grandeur et misère de la condition humaine

15. Humanität ist der Charakter unseres Geschlechts in: Herder: *Sämtliche Werke*, hrsg von B. Suphan, Berlin, Bd XVII. s. 115

است که انسان باید بیرواند تا دوباره به حیوانیت سقوط نکند. به عبارت دیگر، انسانیت پرورش هنرمندانۀ نوع بشر است و اساس آن همان ساختمان طبیعی انسان است که از آغاز جریان تاریخ پرورش می‌یابد. «هردر» می‌گوید: «انسانیت گنجینه... و هنرنوع بشر است، پرورش آن نیز کاری است که هرگز نباید باز ایستد، چه در این صورت به حیوانیت سقوط خواهیم کرد.»

با ظهور رمانتیسم مفهوم ابرانسان مسیحی صورت دیگری می‌گیرد، تصور یک انسان انتزاعی یکرنگ و یکدست که پرورده عصر روشنگری بود، متفکران و شاعران رمانتیک را که از انسان‌انظاری دیگر داشتند ارضا نمی‌کرد. «ابرانسان» آرمانی اینک نابغه خلاق و هنرمندست یا نابغه سیاسی که بهترین نمونه آن ناپلئون است. نوایغ کسانی هستند که سازنده ناموس و قانون خودند و مقهور هیچ آرمان و تابع هیچ نظامی نیستند. آنچه برای دیگران شهامت، تهور و گستاخی می‌نماید، برای اینان امری است عادی، چه نابغه، مانند کوه آتشفشان، همه چیز را زیر و می‌کند و آرمان‌های نومی آورد. به عبارت دیگر، نابغه اینک صورت دنیوی شده ابرانسان مسیحی و انسانی است سرکش. و در حالیکه ابرانسان مسیحی به تسلیم و عشق مسیحائی می‌رسید، صفت شاخص نابغه رمانتیک سرکشی است و قیام علیه کلیه نظام‌های مستولی. این رگه عصیان را می‌توان در سیر تحول تفکر اروپایی نزد نیهیلیست و آنارشویست‌های آخر قرن نوزدهم دنبال کرد. نوایغ هنرمند و سیاسی کسانی هستند که نبوغ خلاق خود را تابع هیچ مرجعی نمی‌دانند و خود را ملاک هر عمل و منشأ دگرگونی جهان می‌پندارند.

نقطه عطف سیر مفهوم انسان و صور بعدی آنرا باید در فلسفه هگل جستجو کرد. برای هگل مفهوم انسان عصر روشنگری قشری است، چه فقط روح است که انسان را انسان می‌کند. این گفته در

صفحه اول فلسفه دین هگل منعکس است. بنابراین، برداشت هگل از انسان در جهت انسانشناسی عصر روشنگری نیست بلکه ناشی از یک دید «تئولوژیک» (کلامی) است. روح همان کلام مسیحی است، و بدین ترتیب، مافوق بشری است و از آنجا که مسیح انسان است و در عین حال فرزند خداوند، به تمام نوع بشر تعلق می‌گیرد و نه به قوم و ملتی خاص. اما اگر انسان در ذاتش، روح الهی است پس برای هگل، انسان انضمامی و معمولی چگونه آدمی است؟

هگل در فلسفه حقوق خود می‌نویسد: «موضوع در حقوق، شخص حقوقی است، در اخلاق، سوژه یعنی انسان است، در خانواده، همان عضو خانواده است و در جامعه بورژوازی، همان بورژواست. در اینجا غرض انسان انضمامی است که موضوع حوائج است...» این تعریف هگل نقطه آغاز بسیاری از واکنش‌های متفکران بعدی است که تفکر غربی را در جهات گوناگون عصیان سوق می‌دهد. «فویرباخ» می‌کوشد انسان‌شناسی مبتنی بر خود انسان و مستقل از مسیحیت بوجود آورد، اما چون ایده «هومانیسم» عجیب با آرمان‌های خود مسیحیت بوده، این انسان‌شناسی مستقل که به هیچ مرجع برتری پیوسته نبود، و تهی می‌نمود، مورد شک قرار گرفت و کسانی که علیه این برداشت از انسان قیام کردند، کوشیدند که به آدمی ارج و شأنی نو ببخشند.

در نیمه دوم قرن نوزدهم با سه سرکش بزرگ برخورد می‌کنیم. این سه عبارتند از مارکس، کیرکگارد و نیچه. وجه اشتراک اینان در است که هر سه علیه سنت فلسفی که هگل نقطه پایان آن است قیام می‌کنند و هر یک از راه خود می‌کوشد که سنت فلسفی را با جهش یا

16. Hannah Arendt: *La crise de la culture*, Paris, 1972, pp. 41-8

وارونه کردن نظام و مفاهیم متعارف آن دگرگون کند. کیرکگار، جهش از شک به ایمان می‌کند. این جهش نه فقط پاسخ به بی‌ایمانی جهانی عاری از هر اعتقاد است، بلکه گواه زوال خرد نیز هست، یعنی همان خردی که در آغاز تفکر جدید با شک «دکارتی» شروع می‌شود. مارکس رابطه متعارف میان «تئوریا» (نظر) و «پراکسیس» (عمل) را وارونه می‌کند. «تئوریا» اینک حکم یک ایدئولوژی را دارد، به عبارت دیگر، ساخت روینایی به خود می‌گیرد و انعکاس مستقیم زیربنای اقتصادی و اجتماعی یک زمانه می‌شود. جهش نیچه وارونه کردن دنیای افلاطونی است. نیچه نگاه خود را از آسمان مثل افلاطونی برمی‌گرداند و متوجه شکوه و جلال زندگی خاکی می‌کند. نیچه تاریخ تفکر غرب را تاریخ نیهیلیسم می‌داند یعنی دروغی دوهزار و پانصد ساله. دگرگون کردن دنیای افلاطونی به این دلیل موجه است که ارزشهای مترتب بر آن دیگر هیچ محتوایی ندارند و سرانجام منجر به مرگ خدا، یعنی مرگ همان ارزشها شده‌اند و نابودی این ارزشها روزی شروع شد که تفکر غربی با سقراط وجود را به ارزش تقلیل داد و راه حکومت اخلاق را هموار کرد.

قیام این سه متفکر متوجه همان نیروی همترازکننده جامعه جدید غرب است که یا انسان را از لحاظ اخلاقی تضعیف می‌کند (کیرکگارد)؛ یا به کالای تجارتي تبدیل می‌کند (مارکس)؛ یا به انسانی بی‌صفت و میانمایه تنزل می‌دهد (نیچه). برای کیرکگارد اصل اجتماع و مشارکت مثبت نیست بلکه منفی است، چه در حکم نوعی فرار در سرگرمی و توهم ناشی از حواس است، و مقصد شیوه دیالکتیکی آن اینست که افراد را تقویت کند تا اینکه ضعیف شوند، زیرا به تعدادشان می‌افزاید ولی از لحاظ اخلاقی تضعیفشان می‌کند.^{۱۷}

17. S. Kierkegaard: *Kritik der Gegenwart* ss. 54–5

نتیجه قیام کیرکگارد، علیه اصل اجتماع و مشارکت رسیدن به «سوژ-کتیویتته» مذهبی است.

مارکس می‌خواهد آدمی را که به کالا تبدیل شده و از بیگانگی اقتصادی و سیاسی و مذهبی رنج می‌برد نجات دهد. آزادی انسان با تغییر دادن انسان میسر نیست، بلکه مستلزم تغییر دنیایی است که انسان در آن زندگی می‌کند، توضیح اینکه انسان خود سازنده دنیای خویش است، و در نتیجه، موجودی است گروهی^{۱۸} و اجتماعی. اما از آنجا که میان نحوه تولید و نحوه وجود انسان تطابقی کامل هست و جوهر انسان را نحوه تولید و شرایط اقتصادی معین می‌کند، در نتیجه کلیه شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نیز باید تغییر یابد. این انقلاب منجر به آزادی انسان از استیلاي دولت و جامعه بورژوا خواهد شد. رسالت این دگرگونی عظیم طبیعتاً به طبقه پرولتر تعلق می‌گیرد. پرولتر محرومترین طبقه جامعه است چه در اصل آدم نیست بلکه فروشنده بی دفاع نیروی کار خودست. هرگاه این طبقه - که جهانی است و فارغ از منافع خاص و محدود طبقات دیگر- آزاد شود و مالکیت بورژوازی و سرمایه‌داری خصوصی را از میان بردارد، آنگاه اقتصاد خصوصی در کلیت جامعه که در آن مالکیت و اقتصاد یکی هستند، مستحیل خواهد شد و انسان حاکم در آن دیگر نه بورژوا بلکه انسان اجتماعی و کمونیست خواهد بود.

نیچه در برابر انسان ابزار ساز جامعه صنعتی جدید، تصویر ابرانسانی را عرضه می‌کند که آورنده آرمان‌های جدید و اراده معطوف به قدرت است. اومی گوید: «به گمانم آنچه عادت داریم امروز در اروپا همچون ارزشهای مقدس مانند، انسان دوستی، انسانیت، ترحم، و شفقت بستانیم می‌توانند ارزشهایی ظاهری ناشی از تلطیف و تضعیف برخی غرایز

18. zoon politikon

انسانی باشند، ولی سرانجام چیزی نیستند مگر تضعیف نوع بشر یعنی تقلیلش به انسان فرومایه.^{۱۹} مفهوم «ایرانسان» نیچه آخرین حد تنزل تدریجی همان ایرانسان اولیه مسیحی است که در مراحل آخر، تحت نفوذ فلسفه تطوری «داروین» و انسان‌شناسی فویرباخ و انسان کمونیست مارکس قرار می‌گیرد، و سرانجام در تفکر نیچه، در برابر انسان تهی و مقوطیافته مسیحی، به صورت تصویر بازگفته آن ظاهر می‌شود.

در سالهای بیست قرن ما مکتب انسانشناسی فلسفی آلمان که بانی آن «ماکس شلر»^{۲۰} بود، کوشید مفهوم انسان را که در غباری از ایدئولوژیهای متعارض پراکنده بود، باز یابد و بدان وحدتی نو بخشد. افزایش هرچه بیشتر علوم تخصصی، نظریات تطوری و زیستی و ایدئولوژیهای افراطی که هر یک از انسان دیدی مطابق با جهان - بینی خود دارند، جوهر راستین انسان را بیشتر پنهان می‌کند تا روشن. به نظر «شلر» در هیچ زمان تاریخ انسان مثل امروز به صورت مسأله‌ای غامض و حل‌نشدنی جلوه نکرده است. این پرسش که «انسان چیست؟» محور تفکر انسانشناسی فلسفی است. از طرف دیگر، جریان‌های مهم پایان قرن نوزدهم مانند فلسفه حیات نزد نیچه و «دیلتای»^{۲۱} و بعد نزد «برگسون»^{۲۲}، «زیمل»^{۲۳}، «کلاگس»^{۲۴} و همچنین مسائل حادی که شاعران و نویسندگان درباره انسان طرح می‌کنند به این مکتب جدید تحرك بسیاری بخشید. شلر و بعد «پلسنر»^{۲۵} و «گهلن»^{۲۶} که بانیان این مکتب بشمار می‌آیند، مبحث جایگاه انسان در جهان را هر یک از

19. W. W XIV. s. 66 20. Max Scheler
 21. Dilthey 22. Bergson 23. Simmel
 24. Klages 25. H Plessner 26. A. Gehlen

دیدگاهی بررسی می کنند. از آنجا که اینان «وضع انسان در کیهان»^{۲۷} یا «مدارج حیات ارگانیك»^{۲۸} را مطرح می کنند، وضع آدمی را در چشم انداز کیهانی مورد پرسش قرار می دهند و عالم را به صورت نظامی از سلسله مراتب استوار می یابند که در درون آن، انسان در مرتبه ای خاص قرار گرفته است و فقط با توجه به این منزلت و از منظر این مرتبه است که می توان انسان را از نو باز شناخت. در مراتب پایین این نظام رابطه میان انسان و حیوان مطرح می شود و این رابطه اساسی نیز نقطه آغاز بررسی این مکتب است. برای شلر فرق جوهری میان انسان و حیوان در اینست که انسان روح^{۲۹} دارد و می تواند غرایزش را پس بزند و تلطیف کند و به افق عالم باز بماند، به عبارت دیگر، انسان تنها موجودی است که «جهان» دارد و این توانایی را شلر «تعقل» می نامد. شلر معتقد است که تفاوت انسان و حیوان فقط تفاوت زیستی نیست، بلکه فرق اساسی این دو اینست که انسان موجودی است در جستجوی خدا. تفاوت آنهایی که خدا را می جویند و آنهایی که غافل از آنند به مراتب بیشتر از تفاوت انسان و حیوان است. میان انسان مسیحایی که از نوزاده شده و پستانداری که روی دو پا راه می رود، پرتگاهی گذرناپذیر وجود دارد، ولی فرق میان «انسان ابزار ساز» و حیوان تکامل یافته، فقط درجه ای است. فقط به سبب پیوند معنوی با عالم است که انسان، انسان می شود. «انسان طبیعی» وجود ندارد، «نه اینکه خدا اختراعی انسان وار است، بلکه این انسان است که خداوار است.»^{۳۰}

27. M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Darmstadt, 1928

28. H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1928

29. Geist

30. Nicht Gott ist eine anthropomorphe Erfindung, sonder der Mensch ist theomorph

K. Löwith *op. cit.* s. 182 نقل از:

به نظر «پلسنر» جوهر انسان در «بیرون مرکزی»^{۳۱} اوست یعنی ماهیت او اینست که از مرکز خود بیرون بیاید و خود را از خارج بنگرد و در برابر خود با خود ارتباط برقرار کند و چون نمی‌تواند در نقطه مرکزی بیارامد، محکوم به پیشرفت نامتناهی است. برای «آرنولد گهلن» فرق انسان و حیوان اینست که انسان موجود ناقصی است، یعنی نمی‌تواند در طبیعت آزاد زیست کند و ناگزیر است برای جبران این کمبود فرهنگ بوجود آورد. بنابراین، انسان موجودی است دارای «ذات فرهنگی»^{۳۲}

شاید آنچه انسانیت انسان را در فرهنگ جدید غربی و تمدن‌های آسیایی از هم جدا می‌کند، همان مطلبی باشد که شلر بدان اشاره کرده است: ارتباط انسان با حقیقت یا وجود برتر. برحسب آنکه میان انسان و مبدأ ارتباطی باشد یا نباشد، تصویری که از او داریم متفاوت خواهد بود. سقوط مفهوم انسانیت در غرب شاید به این علت بود که انسان خواست انسانیت خویش را بر مبنای وجود خود بنیاد کند و از آنچه تا آن زمان بنیاد او بود دور افتاد و نسبت بدان یگانه شد. این روش را «بولنوو»^{۳۳} «روش تقلیلی آنتروپولوژیک»^{۳۴} می‌نامد؛ روشی که، فی‌المثل، در تفکر فویرباخ موجب می‌شود که الوهیت انعکاسی باشد از ذهن انسان در فضای خارجی و این فضا در برابر خود او وضع گیرد. همین روش در قرن نوزدهم فلسفه را به انسانشناسی تنزل می‌دهد و آن را از جهان‌شناسی و کلام جدا می‌کند و سرانجام خدا را به مفهوم من متورم تقلیل می‌دهد.

31. Exzentrizität

32. Kulturwesen

33. O. F. Bollnow: "Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien" in: *Philosophische Anthropologie heute*, München, 1974, s. 27

34. anthropologische Reduktion

۰۲ انسان دوره فترت چگونه آدمی است

وضع فعلی انسان متجددی که در جوامع ما زیست می کند چگونه است؟ آیا واقعاً مبدل به انسان ابزارساز یا انسان اقتصادی یا حیوان کارگر شده است؟ رفتارهای ناهنجاری که در جوامع ما در کلیه شئون به چشم می خورد، نیک نشان می دهد که ما نه دیگر مقلد رفتارفرزانگان پیشین هستیم و نه براستی «انسان ابزار ساز». چیزی هستیم میان این دو، به عبارت دیگر، چیزی هستیم که به هر دو شباهت دارد ولی در عین حال هیچکدام نیست: چیز تازه ای است، یعنی یک «موتاسیون». چه بخواهیم چه نخواهیم، چیزی از آنچه انسانیت انسان را در پندار هندوها و ژاپنی ها و ایرانی ها می سازد در کنه ذهنمان باقی مانده است. بقایای این اعتقادات در نا آگاهی جمعی ما خفته است و چون دنیای متحول بیرون، امکان بروز آنها را نمی دهد، از راههای کژ و کوژ در تفکر ما تأثیر می گذارد. جوشش خون و معتقدات سرکوب شده از حوزه های غیر معقول، از عواطف و غرایز سر در می آورند، عرض اندام می کنند، واکنش های ما را تعیین می کنند، روال عاطفی ما را درجهتی سوق می دهند، گاهی هم مخمل پیش بینی های خوشبینانه ما می شوند و برنامه های پرشور ما را مختل می کنند و مانع کارایی آنها می شوند. مختصر اینکه قسمتی از وجود ما با قسمت دیگر دائم در جنگ و ستیز است و کار افراط ما بدانجا کشیده است که در حالیکه دانشمندان بزرگ غرب چون «هایزنبرگ» یا «اپنهایمر» توجه خود را به محدود - یتهای علوم جدید معطوف داشته اند و معتقدند که راز هستی و ساخت نهایی ماده برای علم روز بروز مجهولتر می شود، برخی از دانشمندان علمزده آسیایی مدافع علم پوزیتیویست قرن نوزدهمند و بسیاری مارکسیست هایی که فرضیه حرکت دیالکتیکی مبارزه طبقاتی را اصلی صد در صد علمی می دانند. در حالیکه متفکران بزرگ غرب دم از عصر عسرت،

آفات نیهلیسم و دوره فترت می‌زنند و می‌کوشند بعد اساطیری تفکر را از نو زنده کنند، بسیارند متفکران آسیایی که اینگونه مسائل را «جنگیری» می‌نامند و هیچ توجهی به این مسائل مبذول نمی‌دارند. ولی عجیب اینجاست که هرگاه مسائل روابط انسانی مطرح می‌شود، این عالمان بهمان اندازه عاطفی هستند که سایر مشرق‌زمینیها، چه میان تفکر علمی و نحوه حضورشان در جهان، تطابق تام نیست، و پاره‌ای از وجودشان — که بی‌شک اصیلترین بخش وجود آنهاست — منکر و ناقص پاره دیگر است.

بقایای اعتقادات گذشته می‌تواند به صورت مثبت هم جلوه کند. آرمانهای جوانمردی در بسیاری از اصطلاحات زبان مانند مرد بامعرفت یا باصفت منعکس است و این صفت در بسیاری از قضاوت‌های ماتأثیر می‌کند و ملاک عمل می‌شود. آیین دوستی که شاید زنده‌ترین وجه همین صفت است، هنوز در ایران، هند، و ژاپن منشأ اثر است. فی‌المثل فیلم هندی موسوم به «سنگام» که چندسال پیش در تهران میان طبقه‌ای خاص چنان هیجانی برانگیخت به این دلیل بود که مسأله دوستی دومرد و عشقی که این دو به یک زن داشتند را مطرح می‌کرد. گذشتی که هریک می‌خواست در قبال دیگری بکند سرانجام منجر به خودکشی یکی از آن دو گردید. رفیق فداکار، خود را از میان برداشت تا سدره دوست خویش نباشد. این رفتار معرف جوانمردی مردی است که خود را در برابر دیگری محو می‌کند و حتی جذبۀ عشق هم نمی‌تواند گزندگی به این باور برساند. در ژاپن با اینکه آیین جوانمردی سامورایی‌ها منسوخ شده است، هنوز هم بسیاری از آرمانهای آن در دل ژاپنی‌ها زنده است. محقق معاصر ژاپنی «اینازونی توبه»^{۳۰} در کتاب پوشیدو، (دح ژاپن

35. Inazo Nitobé: *Le Bushido, l'Âme du Japon*, Paris, 1927 pp. 123-4

می‌گوید گروهی از دانشجویان ژاپنی به علت نارضایتی از یک استاد دست به اعتصاب زدند، ولی مسأله‌ای که رئیس دانشگاه برای این جوانان طرح کرد، به اعتصاب پایان بخشید. رئیس دانشگاه چنین استدلال کرد: «از دو حال خارج نیست، یا استاد شما مرد با ارزشی است و در این صورت باید به او احترام بگذارید و حمایتش کنید یا آدمی ضعیف و بی‌مایه است، در این صورت ضربه‌زدن به آدم افتاده دور از انصاف است.» بی‌صلاحیتی استاد در قبال مسأله جوانمردی که پرسش رئیس دانشگاه بر می‌انگیخت ناچیز و بی‌اهمیت جلوه کرد.

اما فروریختن ارزشهای گذشته و نشستن ارزشهای نو بجای آنها، جوامع «پیشرفته» و متجدد آسیایی را بطرز زننده‌ای پول‌پرست کرده است. ولی چرا مال دنیا و پول که همواره در سنت‌های آسیایی جنبه منفی داشت امروزه اینقدر اهمیت و ارجح پیدا کرده است؟

در جوامع گذشته این تمدن‌ها، در برابر نعمتهای این جهانی راه آخرت و رستگاری باز بود. تصوف در دنیای اسلامی، آیین یوگای هندی حکم پناهگاهی را داشت که سالکان می‌توانستند بدان روی آورند و در سکوت و آرامش به تکامل معنوی خود پردازند. در جامعه غرب، در برابر اختناق جامعه مصرف و تب تولید، راه قیام، اعتراض، خلاقیت هنری و تفکر باز است. در جوامع ما نه اینست و نه آن. فلج فکری و فقر علوم انسانی مانع تفکر می‌شود و کارهای علمی ما، بیشتر محدود به ترجمه است تا تفکر بکر و آزاد. در چنین وضعی یگانه مفری که این جامعه متجدد می‌یابد راه موفقیت مالی و اجتماعی است. در برابر دنیایی که به «ابسورد» تنزل کرده است، به قول کامو، می‌توان سه واکنش از خود نشان داد: خودکشی، آفرینش هنری و جهش متافیزیک. خودکشی راه تلخکامان نومید است و آفرینش هنری راه پروسته‌های جهانساز، و جهش متافیزیک راه متفکران جسور و پاکبازان

شوریده. نگراییدن به هیچیک از این سه راه آدمی را به راه چهارم می کشاند، یعنی غیر اصیلترین گریزگاه انسان: موفقیت مالی و اجتماعی. اهمیت دادن به پول در این جوامع به طبقه سوداگر محدود نمی شود، بلکه تب پول درآوردن همه طبقات را دربر می گیرد، و حتی روشنفکران را که می بایستی اصولاً کمتر از هر طبقه دیگر به این موضوع توجه داشته باشند. ولی برای بسیاری از افراد این قشر اجتماعی، ثروت پناهگاهی است که می توان در کمین آن به تکامل خود پرداخت و چون بسیاری از استعدادهای این کشورها مجال شکفتگی نمی یابند راه های متعارف بیان درونی که در جوامع غربی وجود دارد در اینجا بسته است، اینگونه افراد، یگانه راه بقای خود را در گوشه گیری می یابند و برای اینکه بتوانند به خلوت خود برسند نیازمند پولند. در چنین وضعی پول جنبه وسیله آزادی را پیدا می کند.

برای ثروتمندان تازه به دوران رسیده این جوامع، پول یگانه هدف است. ولی از آنجا که این طبقه نه از سنت بورژوازی غرب برخوردار است و نه به آرمان های پیشین ملت خود وفادار، پول موجب بروز انواع رفتارهای ناهنجار، بویژه بی ذوقی و کج سلیقگی می شود. کج سلیقگی این طبقه واقعاً حیرت انگیز است. آثار آن را در حرکات نسنجیده، در زرق و برق مبتذل تزئینات خانه، در معماری بی قواره، در آشفته گی مهمانیها، در حرفهای بی مایه و یاسمه ای می بینیم. این طبقه به معنی راستین کلمه «اسنوب»^{۳۶} است یا به اصطلاح لاتینی بی نجابت.^{۳۷} این طبقه نسبت به راه و رسم زندگی بورژوازی غربی که در طول چند قرن توانسته نظم و ترتیب استواری به زندگی خود ببخشد، یگانه است و از آرمانهای سروری و بزرگمنشی آسیائی فارغ، و در نتیجه، بی هویت است به عبارت دیگر، وجه دیگر همان انسان توده ای است که، چنانکه

36 snob 37. sine nobilitate

گفتیم، به طبقه‌ای خاص تعلق نمی‌گیرد.

بیماری پول‌پرستی از روشنفکرانی که در جستجوی راه نجات هستند و از نوکیسگان بی‌ذوق و سلیقه به تدریج به همه مردم ساده نیز سرایت می‌کند. خطر اصلی که جوامع ما را تهدید می‌کند، همانا دگرگونی توده‌های مردم است. هنوز با وجود ضعف و مستی مراسم و سنتها، توده‌های عظیم آسیا را (به‌استثنای چین) قدرت ایمان و دیانت حفظ کرده است. هنوز این مردمان، اصیل و مؤمن مانده‌اند. خطر این است که عامه مبدل به انسانهای توده‌ای شوند.

یک دهقان ایرانی یا هندی هر چند هم به نظر ما عقب‌مانده جلوه کند، آدمی است با ریشه، آدمی است دمساز با طبیعت و محیط زیست خود. باگردش خورشید زندگی می‌کند و نسبت به احکام ساعت جهان بی‌اعتناست. بیل امتداد بازوی اوست و خاک گهواره و سرانجام‌گور او. اما «انسان توده»‌ای ریشه ندارد و همیشه طلبکار است و شاکمی از محرومیت خود، طالب رفاه است و معنای رفاه برایش مصرف است. آدم توده‌ای مصرف می‌کند تا با اسراف دائم خلأ درونی خود را پر کند. مصرف محتاج تولید است و تب تولید مولد جامعه مصرف است چنانکه مصرف مشوق تولید. «دیالکتیک» مدام بین این دو قطب که گرداننده چرخهای تمدن جدید است به مسابقه آزمندی و ولع می‌انجامد. مصرف هم شیره حیات را می‌مکد و طبیعت را مبدل به زباله‌دان می‌کند. طبیعت برای انسان توده‌ای مصرف‌کننده، منبع ذخایر نیروست، نیروهایی که بتوان استخراج کرد و به‌صورت کالاهای مصرفی در آورد. آنگاه که همه چیز مایه تولید و مصرف شد، انسان از یک سو مصرف‌کننده می‌شود و از سوی دیگر ماده خام و ابزار تولید، عشق کالای تجارتمی‌شود، مذهب سرگرمی و زائر توریست.

خطری که جوامع ما را تهدید می کند اینست که بی نیازی، بردباری، اعتماد و ایمان از این افراد گرفته شود و چیزی نتواند به آسانی جایگزین آنها شود. بی نیازی که نه از محرومیت بلکه ناشی از تسلیم و رضاست؛ بردباری که نه انفعال و تن پروری است بلکه حاصل نگاهی عارفانه به جهان است؛ اعتمادی که نه مبتنی بر پیمه های اجتماعی بلکه ناشی از ریشه انسانی است که به موطنی تعلق دارد؛ و ایمانی که نه در پی سود است بلکه پاسخ به ندایی است مبشر سرای دیگر.

حال این انسان نوظهور چگونه آدمی است؟

آیا شبیه پرولتر غربی است، یا پرولتر کشورهای سوسیالیستی؟ نه، زیرا زیربنای مراسمی آنها را ندارد. آیا بورژواست؟ نه، بورژوازی محصول چهارصد سال تحول است. آیا دهقان ساده آسیائی است؟ نه، آیا مؤمن، حکیم، رند عافیت سوز است؟ نه، پس چیست؟ او یک «موتاسیون» است، یعنی حاصل برخورد های متناقض دو فرهنگ متعارض. شباهتش به انسان آسیایی از این جهت است که هنوز حامل نا آگاهی بسیاری از بقایای جهان بینی فرسوده خودست؛ شباهتش به انسان توده ای غربی از این جهت است که مانند او طالب مصرف است و راغب بسیاری از ارزشهای جامعه تولید. بنابراین، نه عین انسان توده ای غربی است نه انسان آسیایی پیشین. او انسانی است که باید بی نیازی را با سودجویی آشتی دهد، توکل را با تصرف و دستگیری را با موفقیت. گاهی جوانمرد است و می تواند در بسیاری موارد صفات انسانی والایی از خود بروز دهد. اگر رگ غیرتش را بجنابند فداکار هم می شود. ولی اغلب عاطفی، احساساتی، شتابزده و عصبی است. زیستن در محیطی که هر دم در تغییر است و ارزشهای متداولش همچون ریگ روان مدام در تحول، او را با خود و فرهنگ خود بیگانه کرده است. هر آنچه که روزگاری می ستوده ناپسندیده شده است، هر

آنچه که باور داشته غایب گردیده، و هر آنچه که می دانسته باطل شده است. معیارهایی که روزگاری ذوقش را با محیطش دمساز و با معتقداتش عجین می کردند، وارونه و دگرگون شده اند. تنها چیزی که به یقین می داند اینست که باید زیست، راحت بود و موفق شد. باز مانده میراث گذشته در کارهایش تصرف می کنند، اما چون دنیای مترتب بر آنان نقش بر آب شده، اینان صورت معکوس می یابند و می کوشند از راههای پیچاپیچ خود را با اوضاع و احوال جدید منطبق کنند. به یک اعتبار او رند است اما بیشتر رند وارونه. اگر آدمی دردمند باشد، خلوت گزینی اخته است؛ اگر طالب نام باشد، دکانداری قهار؛ اگر راغب مال و ثروت باشد، سوداگری بی رحم. بهر حال آدم یکپارچه و یکرنک نیست، زیرا دچار تضادهای درونی و ناهنجاریهای عجیبی است که از برخورد سطوح مختلف فرهنگی و آگاهی برمی خیزند. به همین علت ناتوان است و از آفرینندگی واقعی محروم. بریدگی از کانون سنت خود و بیگانگی بیشترش نسبت به کانونی که مولد این تحولات شگرف است و فقط محصولات فرعیش را مصرف می کند، مجال تأمل و شکفتگی به او نمی دهد. فکرش بی محمل است، هنرش بی جایگاه، و رفتارش ناهنجار. این نوع انسان در هر طبقه و هر مقامی که باشد، هنوز نسبت به توده های عظیم آسیا در اقلیت است اما از آنجا که رو به افزایش است می تواند همه را همرنک خود کند.

۳۳. رند حافظ و مرد رند

علت اینکه مفهوم رند وارونه را برگزیده ایم اینست که رند مفهومی بغایت ایرانی است. شاید بتوان سخن از سامورایی وارونه یا از «چون تسو»^{۳۸} وارونه گفت یا از جوکیان وارونه امروزی که این سو و آن سو

۳۸. Chun tzu: فرزانه مرد چینی در تفکر کنفوسیوس.

اروپا و امریکا می‌گردند و تعدادشان نیز کم نیست. غرض اینکه وارونه شدن آرمانهایی که دیگر مصداقی ندارند فقط مربوط به وضع فرهنگی ما نیست. اما پیش از آنکه به‌اصل مطلب بپردازیم ناگزیر از مقدماتی چند هستیم. بردیائف دربارهٔ قوم روس می‌گوید که روسها خود را به‌دو گروه نیهیلیست و آخرت‌نگر^{۳۹} تقسیم می‌کنند و منظور اینکه برای روس تحمل یک فضای میانه بسیار دشوار است و این قوم کششی عجیب به افراط و تفریط دارد. ساخت روانی قوم روس فرق عمده‌ای با آلمانی و فرانسوی دارد. آلمانی عارف مسلک و انتقادی است، فرانسوی شکاک و جزمی است، ولی در میان ملل اروپایی فقط برای روس مشکل است که فرهنگی را بنیاد نهد و شیوهٔ تاریخی خاصی برگزیند، زیرا این دوگرایش متضاد قوم روس یعنی نیهیلیسم فطری و آخرت‌نگری هر دو مخرب فرهنگ هستند چرا که فرهنگ مسائل غایی را حل و فصل نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد که انسان از جریان تاریخ یکسره بگریزد، بلکه فرهنگ فضای تبلور صور و نظام‌های ارزشی است.^{۴۰} در حالی که غریبان می‌کوشند جهان را از دید تاریخی سازمان بخشند، روسها می‌خواهند با جهش جنون‌آمیز، گریزگاهی بیابند و بهمین مناسبت است که در مقابل عناصر فرهنگی، اعم از قانون و حقوق، هنر و مذهب و فلسفه، اینچنین احساس انزجار و وطنیان می‌کنند، زیرا نظام‌های فرهنگی هم‌واضع محدودیتها هستند و هم‌نیازمند تعادل و اندازه و این همان چیزی است که نیهیلیست‌ها و آخرت‌نگران روس نمی‌توانند برتابند. این دوگانگی روح روس پایه‌قول بردیائف این «جنون مابعدالطبیعه» را می‌توان بطور کامل در آثار داستایفسکی جستجو کرد. در او این تضاد به حد افراط، به حد جنون،

39. apocalyptique

40. N. Berdiaeff: *L'esprit de Dostoievski*, Paris, 1929, pp. 10-18

به حد جنایت می‌رسد. جنبهٔ نیهیلیستی این خصوصیت قومی در قهرمانان «زیرزمینی» او مانند راسکولنیکوف، استاوروگین، کسی ریلوف و ایوان کارامازوف دیده می‌شود. قیام و عصیان این موجودات زیرزمینی به تدریج شدت می‌گیرد تا اینکه در افسانهٔ مفتش بزرگ به حد کمال می‌رسد. ایوان آخرین مرحلهٔ عصیان علیه نظام اجتماعی و خداست. ولی در مقابل اینان با موجودات مسیحایی نیز برخورد می‌کنیم مانند شاهزاده میشکین و آیشا که آراسته به فضایل مسیحائی و مزین به بصیرت درونند. ارتباطی که بردیائف میان روح پراشوب روسی و قریحهٔ بر آشفته اصیل‌ترین فرزندش، یعنی داستایفسکی، می‌یابد، بسیار مهم است، مهم از این رو که نبوغ مردان بزرگ یک قوم، جایگاه تبلور اصیلترین خصائص آن قوم است، چه در جهت مثبت چه در جهت منفی. داستایفسکی دربارهٔ خود به «مائیکوف» می‌نویسد: «از همه بدتر اینکه طبعی پست و هوسناک دارم، در همه چیز به افراط می‌روم، تمام عمر از حد خود تجاوز کرده‌ام.»

ولی نه فقط میان روح ملت و مردان بزرگش ارتباط هست بلکه این ارتباط به قول «اشپنگلر» نوعی «همنوایی»^{۴۱} است که در کلیهٔ مظاهر هنری و فکری و عاطفی یک قوم خاص منعکس می‌شود. اسوالد اشپنگلر می‌گوید: «آیا کسی می‌داند که میان محاسبهٔ دیفرانسیل و اصول حکومت سلطنتی عهد لوئی چهاردهم؛ میان شکل دولت عهد عتیق در «پولیس» یونانی و هندسهٔ اقلیدس؛ میان پرسپکتیو فضا در نقاشی مغرب زمینی و چیره‌گشتن برمکان از طریق راه آهن، تلفن و سلاحهای دوربرد؛ میان «کونترپوئن»، موسیقی و سیستم اقتصادی اعتبارات، ارتباطی عمیق از حیث شکل وجود دارد؟»^{۴۲}

41. Einklang

42. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*
Deutscher Taschenbuch Verlag S. 8

مواردی که اسپنگلر می‌شمارد حائز اهمیت است زیرا این همبستگی ساختی و ارتباطات شکلی میان وجوه «ارگانیك» يك فرهنگ است که اصالت و فردیت يك قوم یا يك تمدن را معین می‌کند. اگر بخواهیم از اسپنگلر تقلید کنیم، می‌توانیم بگوییم: آیا کسی می‌داند که میان فضاهای بسته خانه و شهرهای قدیم ایران و ساحت بینش تخیلی قوم ایرانی؛ میان فضاهای چند سطحی در نقاشی و اصل تأویل در تشیع؛ میان تناسب معماری و ردیفهای موسیقی ایرانی چه ارتباط پنهانی وجود دارد؟

آنچه اسپنگلر درباره مفاهیم زمان و مکان و علیت می‌گوید حاصل همان فعل دنیوی کردن است که ریشه‌های عمیق در تفکر غربی دارد. موقعی که به مبانی فرهنگی خود می‌نگریم با چنین خصوصیهایی برخورد نمی‌کنیم و علتش اینست که روح اقلیدسی هرگز بر ما چیره نگشت، ولی اینک چه بخواهیم و چه نخواهیم با آن مواجه هستیم. هم تلفن داریم و هم راه آهن، و هم سلاح‌های گرم و دوربرد و هم اعتبارات بانکی. در این صورت آن همنوایی که اسپنگلر از آن سخن می‌گوید کدام است؟ اصولاً امروز فرهنگ چه معنی دارد؟ یا بهتر است بگوئیم امروزه ایرانی بودن یعنی چه؟ اگر روح قوم روس مظهر جنون متافیزیک است، پس روح ایرانی مظهر چیست؟

روح ایرانی و شاید روح دیگر تمدنهای بزرگ آسیایی، پیچیده‌تر از روح آلمانی، روسی یا فرانسوی است، چرا که ما ملت کهنی هستیم. البته پیری دال بر درایت بیشتر نیست، پیری حاکی از تجربه بیشتر است و تجربه هم مایه سایدگی است. یکی از آثار سایدگی اینست که زوایای برنده روان انسان کند می‌شود، گوشه‌های تیز نرم می‌شوند، و زخمیها صاف می‌شوند و انسان، مانند قلو منگهای بستر رودخانه، به علت جریان مداوم آب گرد و هموار می‌شود. بنابراین انسان

روی مسائل می‌غلند و از پهلوشان به نر می‌گذرد و با خود می‌گوید «این نیز بگذرد.» این نیز بگذرد این معنی را دارد که جهان سراسر هیچ است و اعتباری چندان ندارد و چون ما در گردش ایام دستی نداریم پس امور را به خود رها کنیم و در تغییر دادن چیزها بیهوده سر-سختی نکنیم، چه عقل ما از درك راز عالم عاجز است و توانایی ما محدود. جهان تماشاگه گردش روزگار است ما نیز تماشاگران آنیم. این برداشت از روزگار بی‌گمان یک روی سکه است ولی روی دیگر آن گویای حقیقت دیگری است و آن اینکه چون عالم را پرتوی از انوار غیب دریایم و غیب را هم مبدأ پایدار امور گذرا بینداریم، و امور گذرا را نسبت به اصل هیچ انکاریم، دل بدان نخواهیم بست و بنابراین گسستگی کنونی بعلت پیوستگی است که ما به محور تغییرناپذیر امور یافته‌ایم و این همان بینش عارفانه است که کل جهان بینی ما را تشکیل می‌داده و تجلیات آن را در شعر و ادب فارسی می‌یابیم. روح قلندری، آیین‌رندی، پشت پا زدن به دنیا، امور را به جد نگرفتن، طنز حکیمانه پیشه‌ساختن، خویش را در معرض ملالت دیگران قرار دادن، راه ننگ را برگزیدن و خود را در عرصه زندگی رسوایافتن از جمله خصائص بینشی است که اگر به صداقت مردان بزرگ خود اعتقاد داشته باشیم فقط حرف مفت نبوده است.

ولی این نیز بگذرد را می‌توان در دو مرتبه به کار بست. در مرتبه اول این نیز بگذرد انعکاس بینش عارفانه است و در مرتبه دوم این نیز بگذرد رنگ نرمش، سازش، صلاح‌اندیشی بخود می‌گیرد. شاید این سطح وجه عملی همان بینش عارفانه باشد. آشکارترین نمونه آن همان اخلاق عملی سعدی است که در جمله معروف «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز» خلاصه می‌شود. این عبارت از لحاظ اخلاقی درست نیست و درست هم نمی‌تواند بود، زیرا حقیقت ارزش

این را دارد که به‌بهای فتنه‌هم که شده بدستش آوریم. ولی این جمله سعدی شاید آنگاه موجه می‌شود که حقیقت را محدود به احکام روزمره ندانیم و از مسائل دیدی وسیعتر داشته باشیم. دید وسیعتر آنگاه می‌توان داشت که به‌نسبیت امور پی برده باشیم، باز به نسبت امور پی بردن، مستلزم اینست که محور ثابتی در درون خود یافته باشیم. برای کسی که پشتوانه معنوی دارد و از بضاعت درونی برخوردار است و امور را باعینک نسبت می‌نگرد، عبارت سعدی بیشتر جنبه حکمت‌آموز دارد تا فرصت‌طلبی صرف و صلاح‌اندیشی محض. صلاح‌اندیشی مرد عاقل در مقابل رفتار فتنه‌انگیز رند خراباتی که راست فتنه‌انگیز را بر همه چیز مقدم می‌داند، معرف یک رفتار منفی است که بی‌آنکه ناگزیر به سازش و فرصت‌طلبی بگراید، رنگ کتمان و تقیه می‌گیرد. اما باید متذکر بود که خطر اینکه، نحوه تفکر سعدی به‌صلاح‌اندیشی و فرصت‌طلبی تنزل کند، همواره موجود است و ما در تاریخ شاهد این سقوط بوده‌ایم و هستیم.

بینش عارفانه می‌تواند بجای اینکه به‌صورت منفی این نیز بگذرد جلوه‌کنند رنگ تحریک‌آمیز به‌خود گیرد و چه بسا به‌صورت قیام‌مذهبی جلوه‌کند و این همان روح آخرت‌نگری و قیام‌مذهبی است که ریشه‌هایش به‌مذاهب قبل از اسلام می‌رسد و معرف روح مبارز ایرانیان است. انتظار آخرت‌کشیدن و خود را قائم به‌قیامت دانستن و انقلاب زمینی را وجهی از رستاخیز اخروی پنداشتن، از صفات شاخص این دید است که از زرتشت، مزدک و مانی گرفته تا اسماعیلیه و باب، پیوستگی رشته بینش آخرت‌نگری قوم ایرانی را تشکیل می‌دهد.

شاید بتوان همه این صفات متناقض را در مفهوم پر ابهام «رند» جا داد. رند از آن مفاهیمی است که به‌هیچ‌زبان دیگر برگرداندنی نیست. رند مفهومی صد در صد ایرانی است که برداشته و ساخته روح

ایرانی است و از آن مفاهیم مادر است که خود بالقوه جمیع صفات متضاد ایرانیان و جهان‌بینی‌شان را دربرمی‌گیرد. بهترین مظهر رند خود حافظ است و بیهوده نیست که حافظ معجزه ادبیات فارسی و لسان‌الغیب است، همانطوری که داستایفسکی معجزه ادبیات روسی است. حافظه نقطه اوج و کمال جهان‌بینی ایرانیان است. درنبوغ حافظ است که چکیده هزاران سال تجربه قوم ایرانی درجامه کلامی سحرانگیز متبلور می‌شود.

رند کسی است که در درون رهاست و به هیچ چیز تعلق ندارد. رند نظر باز است چون نظرش، منظر معینی ندارد و نگاهش معطوف به چیزی نیست. نگاه او همان نگاهی است که با آن حق عالم را تماشا می‌کند. نظر باز می‌داند که کار عالم همه بازی است، از اینرو نگاهش نیز نظر بازی است. ولی چرا در نظر بازی او بی‌خبران حیرانند؟ شاعر می‌گوید: «عاقلان نقطه پرگار وجوداند ولی، عشق داند که در این دایره سرگردانند.» بیخبران همان عاقلانند و مگر عاقلان نقطه پرگار وجودند؟ آیا عاقلان نمی‌دانند که عشق نقطه پرگار وجود است. نه، چرا که خود را نقطه پرگار وجود می‌پندارند و غافل از آنند که در این دایره سرگردانند. کیست که می‌داند؟ عشق می‌داند که در این دایره سرگردانند. عشق نوری است که از مرکز پرگار ساطع می‌شود؛ عشق جمالی است که نقاب از چهره خود برمی‌گیرد تا خود را روی آینه عدم بنمایاند. عشق فیض رحمانی است که از شدت غنا خود را عیان می‌سازد و تجلی او بازی انواری است که هم شب روشن است و هم روز تاریک. از آنجا که رند، بنده عشق است و از هر دو جهان آزاد، نظر بازی او دمساز با همان نوری است که از چراغ مشکوة وجود در مشبکات عالم متجلی می‌شود. رند نظر باز نمی‌بود اگر عشق، عالم را تجلیگاه بازی

انوار خود نمی‌کرد، زیرا نظربازی رند، بازی اندربازی عالم است و غایتش نیز بی‌نظری است، همچنانکه تجلی عشق غایتی جز بازنمایی ندارد. رند طامات می‌بافد و شطحیات می‌سراید و کلامش عین بینش است و بینش او عین کلامش. رند به ایهام سخن می‌گوید زیرا از قاطعیت خام‌گویان بیزار است. او می‌داند که نورحق در هر دیدی جلوه‌ای دیگر دارد و در هر پنداری نقشی دیگر. از اینرو کلامش با هر دل صادق دمساز است و با هر دردمند واقعی همداستان. از تناقض بیمی ندارد، بل قاموسش عین تناقض است. زیرا می‌داند که حقیقت نه سفید سفید است نه سیاه سیاه، بلکه هر نوری به اعتباری سیاه است و هر تاریکی به اعتباری روشن. رند در هیچ تعریفی خلاصه نمی‌شود: به نظر عاقلان مجنون است و نزد مجانین عاقل، نزد پارسایان گناهکار است و نزد گناهکاران پارسا. همین قاموس متضاد است که او را در معرض ملامت محتسبان قرار می‌دهد؛ باز همین تناقض است که او را رسوا می‌کند یا شهید. زیرا بین صالح و رند خراب، بین ننگ و نام، بین آبرو و رسوائی، بین مسجد و میخانه، تفاوت ره بسیار است. این تفاوت جهشی است از غفلت صلاح‌اندیشان به هشیاری پاکبازان؛ سفری است از کرانه سبکباران به شب‌تار سالکان. این تفاوت ره نوسان میان دو نحوه حضور است و چون نوسان است، حرکت است میان رفتار تحریک‌آمیز کسی که تکان می‌دهد تا بیدار کند و خواب غافلی که از بیداری عاجزست؛ بین عشقی که از هم می‌گسلد تا به‌اصل بازگرداند و عقلی که راغب حساب است و طالب مرزهای موجود؛ میان شب عاقلان که روز هشیاران است و روز هشیاران که شب عاقلان است.

در برابر محتسبان که به لباس تقوا مدافع ارزشهای قشری هستند، رند رسوا و فتنه‌انگیز جلوه می‌کند، چون بی‌بندوباری او، آرامش صلاح‌اندیشان قشری را برهم می‌زند. رند در برابر مردم قشری کافر

وزندیق به نظر می‌آید، چه رند اهل طریقت است و طالب حقیقت. رفتار رند در جامعه به سه گونه تواند بود: یا کتمان می‌کند و هویت خود را آشکار نمی‌کند و روش «این نیز بگذرد» رند را اختیار می‌کند؛ یا رفتار تحریک‌آمیزی پیشه می‌سازد و می‌کوشد «چراغ مرده دل را به شمع آفتاب حقیقت بیفزود» و سرنوشت خویش را که رسوایی و ننگ کمترین عارضه آنست به جان و دل می‌خرد؛ یا آنکه از تحریک نیز قدمی فراتر می‌نهد و به رسالت خود مؤمن می‌شود و خود را قائم به قیامت می‌داند و انقلاب دنیوی را مبدل به رستاخیز اخروی می‌گرداند و اسرار نهان را هویدا می‌کند. نتیجه روش اولی سازش و نرمش است، نتیجه دومی ننگ و رسوائی و بدنامی است و نتیجه سومی شهادت است که تاریخ مذهبی ایران شاهد بسیاری از آنها بوده است. اما تقسیم‌بندی که به اجمال یاد شد، چندان قاطعیتی ندارد، زیرا رند اغلب به «چندین هنر آراسته» است و ممکن است هر سه این رفتارها را بر حسب اوضاع و احوال اختیار کند و در این صورت هم نمی‌توان اتهام فرصت‌طلبی و صلاح‌اندیشی به او بست چه او در اصل آزاد است و از هر چه که رنگ تعلق پذیرد فارغ.

حال چگونه می‌توان امروزه رندی را به تصور آورد که دیگر

نه عاشق است نه عارف نه نظرباز و نه قائم به قیامت؟

مفهوم معکوس رند آنگاه جلوه می‌کند که صفات متناقضی که از بی‌نظری و بی‌غایتی او مایه می‌گرفت، از بستر اصلی منحرف شود؛ طنز حکیمانه مبدل به نیشخند بی‌تفاوتی گردد؛ تقیه و کتمان به فرصت‌طلبی؛ رفتار تحریک‌کننده به تعدی و مزاحمت؛ ابهام‌ذهنی منجر به پریشان‌خاطری گردد؛ و شطحیات و طامات که معرف نظربازی او بود، مبدل به عبارات مغشوشی شود که دیگر نه معطوف به نظربازی است نه متکی بر مسائلی خاص و معین. آنگاه، «کاریکاتور» رند حافظ ظاهر

می‌شود و رندوارونه یا «مردرنده» پدید می‌آید.

آنچه ماهوش ایرانی می‌نامیم، تجلی صفات متضاد همان رند است خارج از بینش عارفانه خود. زیرا رندی که نظرباز نباشد به سهولت زمین باز می‌شود و ادعای درویشی (تعداد افرادی که امروز به نام درویشی بیشتر به مال‌اندوزی می‌پردازند تا ثواب‌اندوزی کم نیست)، دکان ریاکاری می‌شود و تفکر و رفتار ماکه از آیین رندی مایه می‌گرفت، اینک خالی از مضامین خود، به صورت بت‌های رنگ - پریده‌ای جلوه می‌کند که ما را نه از شر این سایه‌های دیرینه آزاد می‌کند نه برای مقابله با آینده آماده. درمان رند هوشمندی که از سرمایه دیرینه، بیشتر صفات منفی و زیرکیش را حفظ کرده است، چندان آسان نیست، ضمن اینکه این واژگونی، به سبب تزلزلی که در بنیاد جهان‌بینی انسان بوجود می‌آورد، آدمی را آماده هرگونه انفعال و پذیرش می‌کند.

ما مشرق‌زمینیها در مقابل یورش مفاهیم جدید که همراه خود ارزشهای نوی می‌آورند مایه کوبی نشده‌ایم، و در نتیجه، آسیب پذیریم. در مقابل تهدید تاب مقاومت نداریم و نتیجه آن دورسکندری است: از جبهه‌ای به جبهه مخالف می‌پریم، از لائوتسه به ماسارکس، از جوانمردی سامورایی به خشونت اقتصادی. برای مقاومت باید زمینه و آمادگی داشت. فی‌المثل، پدید آمدن بورژوازی در غرب و قوام یافتن ارزشهای آن توانست سدی در برابر مرام‌های افراطی دست‌راستی و دست‌چپی ایجاد کند، زیرا «بورژوا» مانند کنه در برابر هر تغییر ناشی از ارتفاع یا حرارت مقاومت می‌کند. بورژواکسی است وابسته به ارزشهای متوسط و از هر زیاده‌روی یا ماجرابی که موجب ترک عادتش باشد و آرامش روزانه‌اش را تهدید کند می‌هراسد. ولی، بورژوازی برای جوامع ما تجربه‌ای جدید است و اگر آن را به معنی غربی‌اش،

با توجه به سیر تحول فکری و اقتصادی که سازنده آن بوده است، در نظر آوریم، می‌بینیم پدیده بورژوازی در ایران تازه دارد صورت می‌گیرد.

ملتی که امانت را از دست بدهد ناگزیر است چیز دیگری جایگزین آن کند. غرب چهارصدسال است که امانت خود را از دست داده و در این مدت متفکران غربی به فکر چاره بوده‌اند. استقرار حکومت قانون، حقوق بشر، حاکمیت ملی، آزادی انفرادی، ثمر چندین سده زحمت و کوشش پارسایانه است و غرب توانست به تدریج نظام مدنی را جایگزین نظام مذهبی کند. تعلیم و تربیت مدنی و مسئولیت فرد در برابر اجتماع و ملاحظه حقوق دیگران که نتیجه نظام همان مدنیت است اندک اندک جایگزین جهان‌بینی مسیحیت شد و جامعه‌سازمانی یافت که بر «منافع عموم» استوار بود. اینک در حدود دویست سال است که غریبان سخن از بحران‌های خود می‌کنند و در قرن هجدهم، یعنی در بجهوه عصر روشنگری، «ژان ژاک روسو» مفهوم پیشرفت و تمدن را در روزگاری که روح زمانه حکومت خرد را می‌ستود و شالوده انقلاب فرانسه را می‌ریخت سخت انتقاد کرد. انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اساطیر و سقوط معنویت دیری است که مسأله روزشده و از هرسو علیه اختناقی که بیماری تولید اقتصادی در جامعه مصرف ایجاد کرده است فریاد اعتراض برمی‌خیزد. آثار نیهیلیسم در غرب پدیده نورسته‌ای نیست. نیهیلیسم زیربنای مسیحیت راست کرد، قالب‌های فرهنگی را یکسره از میان برداشت و این واژگونی در کلیه شئون فرهنگی علمی و فکری اثر گذاشت و چون روح غربی فطرتاً مبارزه‌طلب است، به احیای ارزشهای دیگر پرداخت و در قبال پرتگاهی که زیرپای خود احساس می‌کرد خود را نباخت، به رسالت «پرومته‌وار» خود واقف شد و به تدریج خود را جایگزین خدایان کرد و ملال و

تنهایی و اضطراب روح فاوستی خود را در آثار هنری اش منعکس ساخت و با کوشش طاقت‌فرسا در همه زمینه‌های علوم و فکر و هنر به نتایجی رسید که ناقص معیارهایی بود که طی قرون به خود بشارت داده بود. این شکست نیز او را مأیوس نکرد و با هشیاری هرچه تمامتر به عبث بودن تلاشهای مذبحخانه خود معترف شد و به فکر چاره افتاد. متفکرانی برخاستند که، برخلاف آن دیوانه‌ای که در کتاب نیچه مرگ خدا را اعلام می‌کرد، زمانه را زمان انتظار طلوع خدا، یا حقیقتی جدید دانستند. آنچه از آرای گوناگون متفکران غربی برمی‌آید این است که دوره «جهان‌انگاری»^{۴۳} به پایان رسیده و دیگر کسی نمی‌تواند مانند هگل در فلسفه همان ادعایی را داشته باشد که پروردگار عالم در خلقت. نهضت‌های سالهای شصت و بخصوص انقلاب جوانها و توجه آنان به تجربه درونی که از طریق مواد مخدر حاصل می‌شد، و آگاه شدن به اینکه انسان موجودی یک بعدی نیست، چنانکه دکارت می‌پنداشت، بلکه عالمی است باز به افق‌های ناشناخته؛ عالمی که در کنه وجودش امکانات بسیار دارد، هم جنبه مثبت داشت هم منفی. مثبت از آنرو که غرب را به عالم مثال و تخیل، که روش تقلیلی تفکر غربی آن را سرکوب کرده بود، متوجه می‌ساخت و هم نیاز به ارضای خواسته‌های معنوی انسان را مطرح می‌کرد و بخصوص نشان می‌داد که اگر این نیازها، مجراهای طبیعی برای بروز نداشته باشند ممکن است به هر صورت تبدیل شوند حتی غیر محتملترین‌شان. در واقع مواد مخدر جایگزین جمله آن حالات وجد و سماع و مکاشفه می‌شد که در تمدن‌های آسیایی روزگاری جزئی از زندگی و طریق متداول سیر و سلوک محسوب می‌شد. و منفی از آنرو که علی‌رغم قیام‌های آرام ضد نظام‌های مسلط نتوانست هیچ جای‌پایی محکم کند، و سرانجام، مانند سایر نوآوریهای جامعه مصرف در همان

جامعه مستحیل شد، به عبارت دیگر، خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود. شاید کمتر قومی به اندازه ایرانیها خود را به باد انتقاد گیرد. ولی ما هیچگاه نمی‌کوشیم درد خود را دریابیم و انتقاد ما بیشتر جنبه بیزاری و فحاشی دارد تا جنبه تحلیلی. می‌دانیم که یک جای کار لنگ است اما نمی‌دانیم درست کجا. می‌دانیم که باید بسیاری از مسائل روشن شود و مقطعی هم از وضع کنونی ما داده شود، ولی نمی‌دانیم چگونه می‌توان این کار را کرد. بحث دقیق در باره عناصر غالب تفکر یک ملت و خلیاتش مستلزم اندکی حوصله و اندکی عشق است. حوصله نداریم چون می‌خواهیم یک‌شبه ره صدساله رویم. اغلب مضطربیم و چنان رفتار می‌کنیم که انگار آخر زمان است و بلایی بزرگ از آسمان بر سر ما نازل خواهد شد. صبر و حوصله‌ای که در بطن طبیعت میوه‌ای را به ثمر می‌رساند از آن ما نیست. شتاب‌زده‌ایم، چرا که مضطربیم. اضطراب موقعی ایجاد می‌شود که انسان از درد خود با خیر نباشد. حصول این آگاهی و مطرح کردن آن از جمله لوازم بهداشت روانی یک قوم است. انتقاد مانند بیشتر جراح است که آلودگی چرکین را بیرون می‌ریزد. ارسطو معتقد بود که نمایش آثار تراژدی یونان سبب می‌شود که همه نیروهای آزاردهنده‌ای که در درون انسان انباشته شده‌اند، رها شوند و سپس آن آرامش حاصل شود. این رهائی را ارسطو «درون‌پالایی»^{۴۴} می‌نامد. به گمانم موقع آن رسیده است که ما نیز درون‌پالایی خود را بی‌اغازیم.

موقعیت تمدنهای آسیایی
در برابر سیر تطور تفکر غربی

تقدیم به
مادام: مهربان شایگان

فصل یکم

چرا تمدنهای آسیایی دیگر با هم ارتباط ندارند؟

تمدن‌های بزرگ آسیایی نه فقط به تقدیر تاریخی مشترک خود آگاه نیستند، بلکه هیچگونه ارتباط عمیقی با هم ندارند. این بی‌توجهی خود دال بر تحول بزرگی است که امروز روی داده است. ارتباط میان تمدن‌های بزرگ آسیایی سابقه دیرینه دارد. همین ارتباط بارور سبب شد که، فی‌المثل، دین بودا نیمی از قاره آسیا را فراگیرد و اسلام به‌هنگام رخه‌کند و آثار سانسکریت به‌زبان فارسی برگردانده شود و ارتباطات پرثمری میان عرفان اسلامی و هندو برقرار شود. اگر امروز تمدنهای آسیایی از درک یکدیگر عاجزند و ابوریحان بیرونی در زمان غزنویان هند را بهتر می‌شناخت تا علمای امروزی ما، علتش این است که تمدنهای آسیایی نسبت به یکدیگر بیگانه شده‌اند. ولی این بیگانگی از کجاست؟ چرا آنچه در گذشته برخورد آراء، نفوذ بارور ادیان در یکدیگر و بازرایی و آفرینندگی مشترک بود، امروز مبدل به بی‌تفاوتی و انزوای فرهنگی شده است؟

یکی از آشکارترین دلایل این بی‌تفاوتی، بی‌گمان، این است که امروز کعبه آمال و بارگاه امید همه تمدنهای جهان، غرب است. تمدنهای آسیایی نه فقط غربی شده‌اند، بلکه باخود نیز بیگانه شده‌اند.

موقعی که می‌گوییم با خود بیگانه شده‌اند، غرضمان توده‌های عظیم آسیایی نیست که اصولاً خارج ازگودند و در حاشیه تاریخ قرار گرفته‌اند و، به‌اعتباری، هنوز هم غوطه‌ور در جهان جادویی و اساطیری خویشند، بلکه منظورمان عناصر نوجوی این تمدنهاست که هم قشر روشنفکران را شامل است هم طبقه حاکم را. از آنجا که این تمدنها با خود بیگانه هستند، نسبت به همسایگان هم بیگانه شده‌اند، زیرا بیگانگی با دیگری نتیجه مستقیم بیگانگی با خود است. فقط کسی می‌تواند دیگری را واقعاً دریابد که خود را دریافته باشد. این بیگانگی نسبت به یکدیگر موجب انزوای فرهنگی می‌شود و هرگونه برخورد واقعی را ناممکن می‌کند. یکی از بارزترین دلائل این عدم همدردی شیوه برخورد های بین‌المللی، بخصوص در زمینه امور فرهنگی است. اموری که در این برخوردها در قالب برنامه‌ریزی فرهنگی مطرح می‌شود، حاصل دید و برداشتی است که جوامع غربی از فرهنگ توده‌ای دارند. کار فرهنگی با این دید، در واقع، نوعی سرمایه‌گذاری و برداشت حاصل کار است، همچنانکه طبیعت، فی‌المثل، منبع نیروهای نهفته‌ای است که می‌توان به کالاهای مصرفی مبدل کرد، همانگونه هم انسان پیش از هر چیز ابزار کار برای استخراج این نیروها و کاربست عقلانی آنها به‌شمار می‌رود. از اینروست که هزینه فرهنگی باید سرمایه‌گذاری برای توسعه قابلیت تولید و زیربنای اقتصادی و ملی تلقی شود. «ویلهم راپکه»^۱ می‌گوید: «علم و فرهنگ به‌نحو خطیری وارد حوزه مکنده جوامع رفاه می‌شوند، تا به‌جایی که یک فرهنگ توده‌ای و مادی سلسله مراتب ارزشها را کم و بیش از معنویات به‌مادیات تنزل می‌دهد.» هدایت فرهنگ به دست گروه‌های

1. Wilhelm Röpke: *Die Weltentscheidungen der Gegenwart*
Richard Schwarz: "Bildungskrise und
menschliche Existenz" in: *Menschliche Existenz und moderne Welt*, Berlin, 1967, s. 379

سیاسی، صنعتی، و اقتصادی جز اینکه محتوای معنوی فرهنگ را در خدمت مقاصد تولید و مادی بگمارد، نتیجه دیگری نخواهد داشت. به قول «ریشارد شوارتس»، «چگونه می‌توان از آزادی فرد، یعنی سنگواره عهد مسیحی غرب سخن گفت، در حالیکه همه کوشش جامعه در این جهت است که فضای آزادی را فقط به خدمت پیشرفت مادی بگمارد و از این رهگذر آزادی را نیز ناممکن سازد؟»^۲.

برای تمدنهای آسیایی فرهنگ بیش از آنکه مسأله‌ای سیاسی، و اقتصادی باشد، مسأله‌ای وجودی تلقی می‌شود. فرهنگ حکم کل فراگیرنده‌ای را داشت که همه امور را در بر می‌گرفت و فقط در متن این کل مازنده و جامع بود که هم انسانیت انسان معنی پیدا می‌کرد و هم ارزشهای معنوی و مادی. فرهنگ، در ضمن پرورش نیز بود: پرورش برای همساز شدن ذات آدمی با آرمان‌هایی که نظام جامعه، معتقدات دینی، و آرای فلسفی بر آنها استوار بود، و ممتازترین این آرمانها رستگاری به‌شمار می‌آمد و رستگاری غایتی بود که هم راز هستی را متعین می‌ساخت و هم جوهر انسانیت را. فرهنگ به‌عالیترین معنای آن، پیوستگی این دو قطب بشمار می‌آمد که هماهنگی آن دو ضامن تعادل جامعه، نظام عالم و رسیدن به سعادت راستین بود.

تمدنهای آسیایی علی‌رغم اختلافهای فاحشی که از لحاظ دینی و فلسفی با یکدیگر دارند، نسبت به روش تقلیلی تنکر غربی با هم در یک‌گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته‌اند و علتش اینست که اینان از طبیعت، مبدأ و انسان دیدی همانند داشته‌اند. با آنکه در گذشته میان این تمدنها جنگ و ستیز، فتح و خونریزی روی می‌داد، این برخوردها ماهیت تمدنها را دگرگون نمی‌کرد و موجب نابودی یکی به‌دست دیگری نمی‌شد. علت این امر این بود که دو اصل ضروری برای هر

2. *Ibid*

گونه ارتباط واقعی یعنی برابری قوه‌های مادی و معنوی و اصل تجانس بنیادی معتقدات، کم و بیش وجود داشت و هنگامی یکی مقهور دیگری می‌شد که تمدنی رو به زوال بود و این برخوردها در عین حال موجب احیای دوباره نیروهای فرسوده آن می‌گشت و چه بسا که اقوام حاکم اندک اندک در فرهنگ ملت مغلوب مستهلک می‌شدند و تغییر ماهیت می‌دادند، مانند مغول‌ها در ایران، هند و چین. از اینروست که ما در برخورد تمدنهای آسیایی ناظر دگرگونیهای پی در پی «ارکتیپ» هایی هستیم که از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل می‌شوند، صورت نوی می‌پذیرند، به اشکال دیگر ظاهر می‌شوند، ولی برد معنوی خود را همچنان حفظ می‌کنند. خدایی نو جایگزین خدای دیگری می‌شد، آیینهای جدید جای آیینهای پیشین را می‌گرفت، اما بیشتر اختلافات تمدنهای غالب و مغلوب صوری بود نه ماهوی و جوهری. فی‌المثل، «ارکتیپ» بزرگ مادر که روزگاری بر تمام تمدنهای بین‌النهرین، فلات ایران تا تمدن «موهنجودارو» و «هاراپا» در دره سند حکومت می‌کرد، پس از زوال تمدنهای دره سند به وسیله اقوام آریایی به صورت نو «کالی»^۳، «دورگا»^۴ در آیین هندو ظاهر شد و در آیین بودایی به صورت «اوالوکیتا-ایشوار»^۵ که حال خدای فرزانه‌گی و ترحم بود در آمد و در چین بصورت «کوان‌یین»^۶ و در ژاپن به شکل «کوانون»^۷ ظهور کرد.

از این زمره‌اند بسیاری از ارکتیپ‌هایی که از میراث ایران باستان به ایران اسلامی منتقل شد و در قالب تشیع زمینه‌ای مناسب برای رشد و شکفتگی یافت. علت اینکه چنین انتقالی اصولاً میسر بود، اینست که نشستن تمدنی به جای تمدن دیگر، در اغلب موارد

3. Kali 4. Durga 5. Avalokiteshvara
6. Kwan Yin 7. Kwannon

(بخصوص در مورد تمدنهایی که هنوز زنده بودند) موجب نابودی
خاطره قومی نمی‌شد. قالب‌ها عوض می‌شد، صورتها تغییر می‌کرد ولی
محتوا و برد معنوی خاطره زنده بود و می‌توانست مضامین خود را در
قالبهای نو احیاء کند و اصالت و تداوم خاطره را حفظ کند. بهمین
مناسبت است که می‌توانیم امروزه سخن از پیوستگی و تداوم هنر و تفکر
ایران پیش و پس از اسلام به میان آوریم و وفاداری ایران به خاطره
ازلی‌اش را یکی از برجسته‌ترین صفات این قوم بدانیم.

پیدایش مکتب‌های ترجمه در برخورد تمدنها عامل مؤثری در
ارتباط معنوی بین تمدنها بوده است. ترجمه آثار فلسفی یونانی به سریانی
و بعد به عربی موجب پیدایش فلسفه اسلامی شد، ولی شاید این صفت
غالب تمدن ایران (که اشراق صفت معیزه آنست) موجب شد که این
عنصر بیگانه، یعنی یونانیت، در تفکر ملاصدرا با عرفان و اشراق و
مبانی تشیع صمیمانه در هم آمیزد و وحدت دین و فلسفه و اشراق را
درست در زمانی که در غرب داشت برای همیشه از هم می‌پاشید،
متحقق سازد. این قدرت وحدت بخشی صفت غالب فرهنگ ایران بود،
چنانکه پراکندگی و شکاف صفت شاخص فرهنگ فوستی غرب است.

ترجمه آثار بودایی شاخه «ماهایانه» (چرخ بزرگ) از
سانسکریت به تبتی و چینی موجب شد که تفکر بودایی، که فرزند اصیل
سرزمین هند بود، به شمال و شرق و جنوب آسیا رخنه کند و پیام ابدی
هند را در سراسر خاور دور و آسیای جنوب شرقی بپراکند. هند در سینه
قاره عظیم آسیا، یک کانون پرتو افشان فرهنگی مانند یونان در غرب
بود و در حالیکه در قرن نهم و دهم میلادی آخرین آثار آیین بودا، به
علت احیای دوباره دین هندو، از این سرزمین رخت بر می‌بست، راز
بیداری بودا که حکم چراغ رستگاری را داشت بر سراسر سرزمین پهناور
آسیا پرتومی افکند.

ترجمه آثار سانسکریت به فارسی که تعیین دقیق ارزش آن کاری است که هنوز انجام نشده است، سرآغاز نهضت جدیدی در ارتباط میان اسلام و هند بود. حامی این جریان اکبرشاه هندی بود. در زمان سلطنت او بسیاری از آثار سانسکریت توسط شاعران و دانشمندان درباری به فارسی، که زبان رسمی پادشاهان مغول هند بود، برگردانده شد. تحول فرهنگی که اکبرشاه آغاز کرد، در دوره زمامداری شاه جهان ادامه یافت و فرزند بزرگ شاه جهان، داراشکوه، که ولایتعهد نیز بود، پنجاه تا از «اوپاينشاد» ها، و به احتمال قوی، «بهاگاوات گیتا» را به فارسی برگرداند. رساله مجمع البحرین داراشکوه، که باعث مرگش شد، علی رغم ضعف و سکنه های فاحشش، در نوع خود بی نظیر است. داراشکوه یکی از پیشتازان فلسفه تطبیقی است. رساله مجمع البحرین را می توان مظهر اتحاد هند دانست، چه در این رساله داراشکوه کوشیده است وحدت دید، تجانس تجربه معنوی و همبستگی معنویت هند و اسلام را با صدقاتی بی دریغ نشان دهد. قتل بیرحمانه او به دست برادرش اورنگ زیب، که متعصب قشری بود، به رؤیای اتحاد این دودین پایان بخشید؛ پایانی که ناگزیر در عصر ما به جدایی هند و پاکستان انجامید. آمیزشهای بارور تمدنهای آسیایی میسر نمی شد اگر که این تمدنها، علی رغم اختلافاتشان، دیدی مشترک از تجربه های اساسی معنوی نمی داشتند.

اما برخورد تمدنهای آسیایی با غرب حدیثی دیگر بود. این برخورد موجب بریدگی شد نه احیاء، باعث گسیختگی شد نه فوران نیروهای زاینده. و علت بریدگی این بود که، برخلاف تمدنهای آسیایی که ماهیتشان در اصل کمابیش یکسان بود، تمدن غربی نسبت به فرهنگهای آسیایی فرق ماهوی و جوهری داشت و چون قدرت و تسلط در کار آن نهفته بود و فقط به پیروزی ساده اکتفا نمی کرد و ساخت جوامع سنتی را از بن دگرگون می کرد، این برخورد باعث فلج شدن

بیشتر نیروهای خلاق تمدنهای آسیایی شد و دو اصلی که در برخورد های بارور موجب فوران نیروهای زاینده می‌گشت، یعنی برابری نیروهای معنوی و تجانس ساختی معتقدات، دیگر وجود نداشت. از آن سو استیلا، تجاوز و قدرت هیولایی نفی می‌تاخت، از این سو فلج‌ذهنی، انفعال، تسلیم و شیفتگی ظاهر می‌شد. این وضع موجب شد که تمدنهای آسیایی خود را در برابر غرب بیازند، سر فرود آوردند، خفص جناح کنند، با خود بیگانه شوند و نسبت به یکدیگر بیگانه‌تر. از آن پس ارتباط میان تمدنهای آسیایی از دیدگاه غربی صورت گرفت. کتابهای خاورشناسان منبع اطلاعات شد، برداشت آنها— که حکم غربی کردن تفکر آسیایی را داشت— ملاک حقیقت، و نتیجه‌گیری آنها حکم قضاوت قطعی را یافت. هند به انگلیسی سخن گفت (انگلیسی در اصل جای فارسی را گرفت) و جزئی از امپراتوری بریتانیا شد؛ ایران عرصه کشمکش روس و انگلیس، و در نتیجه، بی‌خبر از دنیا؛ ژاپن سرگرم صنعتی شدن بود و چین طعمه سوداگران اقتصادی و مدفون زیر دود تریاک؛ کشورهای عربی اسلامی، که بقایای امپراتوری از هم پاشیده عثمانی بودند، در جستجوی «هویت ملی» در تکاپو. اولین آثار ناسیونالیسم، که یگانه سلاح دفاعی این تمدنهای از دست رفته بود، بروز می‌کرد و از آن پس گفتگو میان این تمدنها ناممکن بود. دیگر هر تمدن آسیایی خود را با غرب می‌سنجید و رو به آن داشت و یا تحت سلطه آن بود. تمدنهای آسیایی رو به انزوای فرهنگی نهادند و از خود دور شدند و از یکدیگر دورتر.

اما بحرانهای پی در پی تمدن غرب و آگاه شدن از اینکه رؤیاهای قرن نوزدهم نقش بر آب شده و حرکت تاریخ، بر خلاف پیشگویان خوشبین آن دوره، فقط پیشرفت دائمی نیست، بلکه بیشتر جریان نابودکننده‌ای است که امان هیچ قراری نمی‌دهد، مسأله انحطاط ارزشها را آشکار کرد و رسالت بی‌چون و چرای تمدن غربی را مورد شک

قرار داد. نیهیلیسم آنارشیستهای پایان قرن نوزدهم که منکر مرجعیت هر نظام مستولی بودند و فقط ارزش مطلق فردیت را در برابر جامعه عرضه می‌کردند، بر اثر جنگ جهانی اول، باطل شد و نیهیلیسم تغییر ماهیت داد. اعتبار مطلق که شخصیت و فردیت یافته بود کاهش می‌یافت و این اعتبار به نظامهای مستولی و رژیم‌های «توتالیترا»^۸ منتقل می‌شد. این بار نیهیلیسم فرد را تابع نظامهای کل دولت کرد و برای آن همان ارجی را قائل شد که آنارشیستهای قرن نوزدهم به فرد می‌بخشیدند. دوره بین دو جنگ در اروپا، دوره استقرار حکومت‌های فاشیستی و توتالیتراست که نجات جامعه را در حاکمیت مطلق دولتها و تورم انفجارآمیز ناسیونالیسم می‌یابد. فاجعه جنگ جهانی دوم نه فقط آرزوهای گذشته را یکسره به باد داد، نه فقط دیگر جایی برای هیچ نظامی نگذاشت، نه فقط ارزش‌های انسانی را نابود کرد، بلکه قدرت هیولایی نفی به صورت قیاسها و کشمکشهای مدام درآمد که آثارش را در انقلاب‌های دانشجویی آلمان، فرانسه (۱۹۶۸)، هپیگری و تروریسم باز-می‌یابیم.

این تحولات شگرف بی‌گمان تأثیر عمیقی بر آسیا گذاشت، حال که جامعه غرب اینچنین گرفتار بود و رؤیاهای طلایی‌اش وعده سر-خرمن از آب درآمد، پس ما چرا بی‌قید و شرط تسلیم ایدئولوژیهای آنان شویم و دار و ندار خود را به‌رایگان نابود کنیم؟ این احساس گنگ که ما نیز در معرض نابودی هستیم، تمدنهای آسیایی را به این امر آگاه کرد که تا حدی خود را دریاوند و سخن از هویت فرهنگی و ارزشهای گذشته به‌میان آورند. ولی تصویری که امروز در بیشتر کشورهای آسیایی از هویت فرهنگی و تقدیر تاریخی وجود دارد، چندان روشن نیست، از اینرو شاید موقع آن رسیده باشد که این تمدنها ارتباطی را که

8. totalitaire

از مدتها پیش بریده‌اند از سرگیرند و میراث فرهنگی خود را از نو ارزیابی کنند؛ میراثی که به سبب ارج والایی که به مقام انسانیت و آرمان‌های متعالی می‌بخشید، هنوز هم می‌تواند منشأ اثر شود. ارتباط دوباره این تمدنها می‌تواند به امر خطیر روشن شدن وضع کنونی آنها و همچنین وابستگی تقدیری‌شان در برابر تحولات دنیای جدید کمک کند و وجه اشتراك مسائل‌شان را تا حدی روشن کند.

فصل دوم

چهارکانون بزرگ فرهنگ آسیایی

۱. ایران و اسلام

چهارکانون بزرگ فرهنگ آسیایی عبارتست از اسلام و ایران، هند، چین و تمدن‌های بودایی. اما از آنجا که ژاپن در آسیا وضع استثنایی دارد و تنها تمدن آسیایی است که در زمینه‌های پیشتاز فرهنگ غربی— و اینجا مقصود علم و صنعت است— خلاق شده است، می‌توان آن را کانون چهارم شمرد. اگر بخواهیم موقعیت ایران را در آسیا مشخص کنیم باید گفت که، از طرفی، ایران جزئی از دنیای اسلامی است، یعنی در پرداخت و شکفتگی آن نقش عمده و مؤثری داشته است، و از طرف دیگر، به علت زبان و فرهنگ باستانی‌اش، با تمدن آریایی هند خویشاوند است. این وضع خاص به ایران یک صفت دوگانه می‌دهد و ایران را حلقهٔ رابط میان آسیای بزرگ و تمدن اسلامی و غرب می‌کند. در میان کشورهای اسلامی، سرزمینی که بیش از هر کشور دیگر رسالت تفکر داشته ایران است. این قضاوت ناشی از تعصب ملی نیست، بلکه یک واقعیت است. راه تفکر در غرب دنیای اسلام، یعنی در آندولس با ابن رشد به پایان رسید. سرنوشت فلسفهٔ ابن رشد عجیب با تقدیر

تفکر در غرب بوده است. آنچه به غلط در غرب به «حقیقت دوگانه»^۱ معروف شد، برداشتی است نادرست از تفکر ابن رشد. فلسفه ابن رشد سرانجام از «آوروئیسم لاتینی»^۲ سر به در آورد و این تحول در دنیوی کردن آرمانهای قرون وسطا نقش بزرگی داشت. تنزل مدینه الهی به مدینه‌های زمینی و ظهور «اوتویی» های جدید «توماس مور»^۳ و «بیکن»^۴ در انگلستان، «برونو»^۵ و «کامپانلا»^۶ در ایتالیا خود وجه دیگر این نهضت دنیوی کردن است. ولی این سیر نزولی همراه با سه حرکت موازی دیگر بود. اول تفکیک بیش از پیش روح از ماده، که در فلسفه آرای کلیسا بخصوص اوگوستین قدیس به صورت جدایی روح و جسم موجود بود و در قرن هفدهم به جوهر دوگانه در فلسفه دکارت انجامید. دوم، جدایی تدریجی بین علم شهودی و علم حصولی، که سرانجام منجر به روش انتقادی «نومی نالیست»^۷ ها یا اصحاب تسمیه گردید. با اکهام^۸، شناسایی به ادراک تقلیل یافت و ادراک حسی یگانه منشأ معرفت بی واسطه محسوب شد و در نتیجه معقولات و کلیات^۹ بکلی از قلم می افتادند. سوم، جدایی دین از فلسفه، که با وجود کوشش عظیم «توماس اکوئیناس» برای ادغام این دو در یکدیگر، با «دونس سکوتوس»^{۱۰} متحقق شد و به صورت اصل مسلم در آمد. این جریان وجه دیگر همان چهار حرکت نزولی است که در رنسانس به «شیوه اختراع»^{۱۱} فرانسیس بیکن انجامید. با این سیر فکری جدایی دین و فلسفه، «تئوریا» (نظر) و «پراکسیس» (عمل) کاملاً پذیرفته شد. فلسفه حال به علم نظری و علم عملی تقسیم شد. از بیکن تا مارکس

- | | | |
|--------------------|---------------------|--------------|
| 1. vérité double | 2. averroisme latin | |
| 3. Thomas More | 4. F. Bacon | 5. G. Bruno |
| 6. T. Campanella | 7. nominaliste | 8. W. Ockham |
| 9. universaux | 10. Duns Scotus | |
| 11. ars inveniendi | | |

تفکر غربی راه منطقی خود را پیمود و علی‌رغم کوشش ایدآلیسم آلمان بخصوص هگل برای فراگذشتن از این دوگانگی، سرانجام به پراکسیس اجتماعی و اقتصادی کاهش یافت.

«کورین» و «ژیلبردوران» فاجعه تمدن غربی را در این می‌بینند که غرب بجای اینکه به فلسفه بوعلی‌سینا بگردد و از این رهگذر به عالم نفوس ملکی، یعنی تخیل مثالی، راه یابد و عقل فعال را مجرد بشناسد، به دوگانگی نهفته در تفکر این رشد روی آورد. توضیح اینکه، این دوگانگی در سرنوشت فاوستی غرب پنهان بود. اما این رشد هیچ نفوذی در آسیا و بخصوص در ایران نداشت و در این سو، راهی که ابن‌سینا گشوده بود، گشوده‌تر شد. فلسفه بوعلی‌سینا که روزنه تفکر اساطیری شاعرانه را باز می‌گذاشت، منشأ اثر شد. سهروردی این امانت را از بوعلی (بخصوص رساله‌ی حی‌بن‌یقظان) گرفت و فلسفه اشراق پدید آمد. فلسفه اشراق علی‌رغم صورت ظاهر یونانی‌ش در اصل پدیده‌ای ایرانی و آسیایی است. جمله تضادهای پنهان در آغاز تفکر اسلامی که از میراث یونانیت گرفته شده بود — تضادهایی که در تفکر غربی موجب نابودی دنیای یکپارچه قرون وسطا شد — در ایران اسلامی سرنوشتی معکوس یافت و در «سنتز» بزرگ تفکر ملاصدرا ادغام پذیرفت. دین، فلسفه، اشراق و عرفان در قالب یکپارچه تفکری عظیم یکی شد و نیروی ادغام‌کننده تفکر ایرانی بر این دوگانگی‌ها چیره‌گشت. «سنتز» رسالت ایران بود؛ ایران حکم‌کانونی را داشت که تفکر یونانی و اسلامی و اشراق را در وحدتی تجزیه‌ناپذیر یکی می‌کرد. تفکر اسلامی شاید به اندازه مسیحیت زیر نفوذ یونانیت قرار گرفت اما سرنوشت دیگری پیدا کرد و سرانجام به خاطره قومی خود وفادار ماند و این وفاداری موجب شد که آرمانهای کهن ایران در قالب اسلام صورتی نوپذیرند و ایران تمدنی آسیایی بماند و دچار سرنوشتی فاوستی نشود.

یکی از صفات برجسته فرهنگ ایران جنبه ارتباطی و میانجیگری آنست. ایران دروازه مهاجرت و تاخت و تاز اقوام بسیار بوده است. تمدن‌های ماقبل آریایی فلات ایران این سرزمین را، از یکسو، با تمدنهای بین‌النهرین، مانند سومر، مربوط می‌کرد، و از طرف دیگر با تمدنهای دره سند، یعنی «موهنجودارو» و «هاراپا». اقوام آریایی که بین هزاره اول و دوم پیش از میلاد به فلات ایران کوچیدند و در آن ساکن شدند، ریشه در جامعه کهنتری داشتند که همان جامعه هند و ایرانی باشد. خویشاوندی زبان اوستایی با سانسکریت ودایی، وجود اساطیر و خدایان مشترک نشان می‌دهد که هندوان و ایرانیان اصیلترین فرزندان این قوم اولیه آریایی هستند. نقشی که ایرانیان در ارتباط میان خاور و باختر داشته‌اند چندان شناخته نیست. ایران اولین قدرت جهانی آسیایی بود که با مهد تمدن غرب، یعنی یونان، روبرو شد. بعد از پیروزی اسکندر زیر نفوذ یونان قرار گرفت، ولی اشکانیان و ساسانیان سنتهای کهن ایرانی را از نو احیاء کردند. آیین ناشناخته مغان در سرزمین مادها و حضورشان هنگام تولد مسیح؛ نقش پیچیده‌ای که سلمان فارسی نزد پیغمبر اسلام داشت؛ همتی که ایرانیان برای اشاعه دین بودا صرف کردند (گویا اولین مبشر دین بودا در چین یک ایرانی بوده است)؛ نهضت‌های پی‌درپی مذهبی (از زرتشت گرفته تا باب) که در این سرزمین برخاست؛ اثری که احتمالاً معتقدات ایرانی در سنت یهود و حتی در تفکر افلاطون داشته است؛ نفوذ دامنه‌داری که دین مهر در امپراتوری رم داشت؛ عشقی که ایرانیان در پرداختن و آراستن یک دین بیگانه (اسلام) بکار بستند؛ تأثیری که از راه هنر (معماری، نقش پارچه و غیره) در غرب (نفوذ معماری ایران در پیدایش هنر گوتیک) و در شرق (از هند تا ژاپن) گذاشتند؛ دامنه وسیع ادب فارسی در سراسر آسیا، هنگام استقرار مغولها؛ اهمیتی که زبان فارسی در آسیا به عنوان زبان جهانی

کسب کرده بود، به فرهنگ ایران دوجنبه داد: یکی گرایش به ارتباط برقرار کردن با فرهنگهای دیگر، یعنی تأثیر پذیرفتن و نفوذ بخشیدن، که ملازم یکدیگرند، و دیگری قدرت «سنتز» این دو صفت فرهنگ ایران را جهانی کرد. ایران توانست حلقهٔ رابط میان آسیا و دنیای غرب باشد. از یک سو، با هند و تمدنهای بودایی مرتبط باشد (بلخ مرکز مهم اشاعهٔ دین بودا بود)، و از طرف دیگر، به غرب روی آورد و معتقدانش (دین مهر) با مسیحیت به رقابت پردازد و از طریق مانویت به قلب مسیحیت رخنه کند و آگوستین قدیس تحت تأثیر آن قرار گیرد. عجیب اینجاست که هنگام برخورد با غرب ما با فرهنگی تماس گرفتیم که به همین جهانگرایی آراسته بود. مقصود فرهنگ فرانسه است. ارتباط با فرهنگ فرانسه بی‌شک جوهری نبود، زیرا فرق میان ایرانی و فرانسوی فرق میان دکارت و حافظ است. ولی فرانسه تنها فرهنگ اروپایی است که نیاز به ارتباط دارد و جهانگرایی از صفات شاخص آن به‌شمار می‌رود. به قول «ادمون ژالو»^{۱۲}، منتقد ادبی فرانسوی، انگلیسی «جزیره‌گزین»^{۱۳} است و به همین دلیل «رایینسون کروسو»^{۱۴} گویاترین نمونهٔ تهرمان ادبی انگلیس تعبیر تواند شد. آلمانی انزواطلب و فاوستی است: مردان بزرگ آلمان تنها هستند و مانده دیده‌بان‌های بلندی می‌نمایند که از مرداب سر برمی‌افرازند. ولی نبوغ قوم فرانسوی ساری در استعداد عامهٔ ملت فرانسه است. فرانسه هرگز نتوانست غولهایی مانند کانت، هگل و نیچه پیروراند، ولی از سوی دیگر، ملت آلمان هیچگاه از روشن‌اندیشی و تفکر بغایت منطقی فرانسوی برخوردار نبوده است، چه اگر به این صفت آراسته بود، به دنبال پیشواها راه نمی‌افتاد. متفکر فرانسوی همواره در پی ارتباط برقرار کردن است، از

12. Edmond Jaloux 13. insularisant

14. Robinson Crusoe

اینروست که هر مکتب فلسفی در فرانسه آنگاه رونق می‌گیرد که مبدل، به ادبیات شود، زیرا فرانسوی پیش از هرچیز اهل ادبیات^{۱۵} است؛ ادیبی که برای هنر، موسیقی، شعر و حتی سیاست همانقدر ارج قائل می‌شود که برای تفکر صرف. این کنجکاوی به فرانسوی بعد وسیع و جهانگیر می‌دهد و فرهنگ فرانسه را جهانگراترین فرهنگ اروپایی می‌کند، ضمن اینکه شاید از عمق آن می‌کاهد. «کولتیوه»^{۱۶} بودن یعنی با فرهنگ بودن، برای فرانسوی یکی از صفات اصلی انسان واقعی است. به اعتباری می‌توان گفت که فرانسه وارث اصیل «هومانیسم» (به معنای رنسانسی آن) است. شاید این شباهتهای صوری، ما ایرانیان را شیفته آداب فرانسوی کرد و اینچنین کشتی نسبت به «فرنگستان» در ما برانگیخت. این ارتباط صوری تا بدانجا مؤثر و مفید بود که میان ایرانیهایی که به غرب رفتند، فرانسه رفته‌ها از همه زودتر توانستند خود را با محیط سازگار کنند و چه بسا مؤثر افتند و منشأ اثر گردند.

بهترین مظهر این دوگانگی اروپایی (یعنی فرانسه و آلمان) را می‌توان در نحوه تفکر دو متفکر بزرگ عصر ما باز یافت، یعنی هایدگر و سارتر. هر دو فیلسوفند و مرتبط با فرهنگ خود. هر قدر اولی تنهاست و انزواطلب و خلوت نشین و ثابت قدم در رگه اصلی تفکر خود، به همان اندازه دیگری شهرنشین است و متغیر و نیازمند به ارتباط با دیگران. جنبه ادیبانه تفکر سارتر به همان اهمیت وجه فلسفی اوست. مفهوم «آنگست»^{۱۷} (حیرت و هیبت) را که هایدگر باشکوهی هیبت‌انگیز بیان می‌کند، سارتر به صورت «تهوع»^{۱۸} در داستانی‌گیرا و پر تحرک نشان می‌دهد. البته سارتر عمق و برد تفکر هایدگر و بینش اخروی او را ندارد، اما چیزی دارد که هایدگر، به زعم برخی‌ها، از آن حیرت می‌کرد و آن

15. homme de lettre 16. cultivé
17. Angst 18. La nausée

نبوغ ادبی سارتر است که هم‌نمایش‌نویسی تواناست، هم‌داستان‌نویسی
چیره‌دست و هم فیلسوف جنجالی و مردی صددرصد متعهد و بارزترین
نمونهٔ یک روشنفکر اروپایی و فرانسوی.

حال اگر باز برگردیم به موقعیت ایران در آسیا و بویژه در اسلام
می‌بینیم که ایران، در واقع، در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت
که آلمان در غرب. اگر به گفتهٔ هگل مشعل تفکری را که یونانیان
برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام،
ایران پاسداری کرد. ناسیونالیست‌های جدید کشور ما که منکر اسلام
و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هر آنچه اسلامی
است، دست به سوی تاریخ باستان ایران دراز می‌کنند و به نوعی
«اسطوره‌زدگی»^{۱۱} دچار می‌شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار
اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است. ایران، برخلاف نظر
این ناسیونالیست‌ها، اسلام را پذیرفت و به آل محمد عشق ورزید و در
تکمیل و تلطیف فرهنگ اسلامی از تمام امکانات نبوغ قومی خود مدد
گرفت: قواعد زبان عرب را پی‌ریزی کرد، بهترین تفسیرهای عرفانی را
بر قرآن نوشت، فرهٔ ایزدی ایمان خود را همچون هاله‌ای فروزان‌گرد
سرائمهٔ اطهار بست، عشق به آخرت و معاد را که یکی از معتقدات
شاخص روح ایرانی بود، در رستاخیز دوباره مهدی موعود بازیافت.
انکار این همه کوشش، تکذیب همت غول‌آسای نیاکان ماست که
نبوغ خود را در قالب تفکر اسلامی به حد اعلا بروز دادند و چشمهٔ
فیض اهورایی را به مشکوٰهٔ انوار نبوت پیوستند. انکار این همت، حکم
این را دارد که ما آخرین حلقهٔ زنجیر میراث ایرانی را نادیده بگیریم
و کورانه به حلقهٔ نخستینش که نسبت به آن بیگانه‌ایم، دل ببندیم.
غافل از اینکه آنچه از آغاز تاریخ این تفکر متجلی شده در همین

19. mythomanie

زنجیرهٔ تسلسل نهفته است و خاطرهٔ قومی ایران فضای شکوفاننده‌ای است که همهٔ گنجینه‌های روح ایرانی را از آغاز تا به امروز در بطن خود گرد آورده و ایثار فرزندان باوفای خود کرده است. ارتباط با این فضا یعنی ارتباط با روح ایران و این روح نیز خواه ناخواه در قالب تفکر اسلامی شکفت و هنوز هم منشأ اثر است، زیرا ایران در اصل امانتدار حقیقت محمدی، یعنی چراغ عرفان در اسلام، بود و به همین علت است که ایران عشق به آل محمد و آخرین ظهور اخروی آن را که مهدی موعود باشد، بر همه چیز مقدم دانست.

۲. هند

هند منبع فیاض تفکر و دیانت در آسیا بوده است. به اعتباری می‌توان گفت که تمام تمدنهای بزرگ آسیا تحت تأثیر بناهای فکری خیره‌کننده و فاخر هندی بوده‌اند. دین بودا، عاملی بسیار مؤثر در اشاعهٔ ینش هندی بود. بیشتر مکتبهای فلسفی بودایی اعم از «هی‌نایانا» و «ماهایانا» در خود هند تکامل یافت و بعد از راه ترجمهٔ متون سانسکریت به تبتی و چینی و سپس از چینی به ژاپنی چراغ فرزانی بودا را در سراسر آسیا روشن کرد. مظاهر بوداها و «بودی‌ساتوا»ها را ما در بیشتر کشورهای آسیایی می‌یابیم. «شمایل نگاری»²⁰ بودایی و هندو جزو اصلی بیشتر اساطیر آسیایی گردید و آداب ریاضت که از آیین پاکبازی آن مرز و بوم یعنی آداب «یوگا» نشأت می‌گرفت در سراسر آسیا تأثیر گذاشت. قانون «کارما»²¹ که نطفه‌اش در «اوپانیشاد»ها بسته شده بود در آیین بودا بسط یافت. قانون کارما انگیزه‌گردانندهٔ حیات را خواهش و عطش تعبیر می‌کند، و این انگیزه را قوهٔ محرک چرخ بازپیدائی و جریانهای

20. iconographie 21. karma

پی‌درپی حیات که پیوسته پدیدار و ناپدید می‌شوند، می‌داند. از آنجا که «کارما» رساترین و کاملترین نحوه تبیین‌گرددش‌گردونه بازپیدایی و یک آیین رستگاری بود، جزئی از معتقدات تمدنهایی شد که آیین بودا در آنها راه یافت.

قدرت سنتزی که صفت شاخص تفکر ایرانی دانستیم، در هند به صورت اقیانوسی عظیم جلوه می‌کند که همه چیز را، اعم از اساطیر، آراء فلسفی، منطقی، طبیعیات و معتقدات مذهبی، در خود مستحیل می‌کند و این اقیانوس معنویت همان آیین هندوست. به‌جز آیین بودا و «جین»^{۲۲} که به‌سبب بعد‌ضدبره‌مایی خود نتوانستند در این اقیانوس مستهلک شوند، آیین بره‌مایی هرآنچه را که از خاک هند می‌روید و می‌شکفت و به‌هزاران صورت پدیدار می‌شد، در خود جا داد و در قرون وسطا سنتز عظیم آیین هندورا پدید آورد که علی‌رغم تنوع جنبه‌های متعددش بره‌مائی متشکل و استوار تکیه دارد. آنچه در این میراث انبوه موجب حیرت است، یکپارچگی و یکدستی تجربه معنوی هند است. هدفی که همواره ضامن این تمامیت بوده، اقبال به رستگاری است که غایت ممتاز همه شیوه‌های تفکر در آن سرزمین بوده است. رستگاری برای هندرهایی است، رهایی از گردونه مرگ و زندگی، و در نتیجه، از زایش دوباره و دایره بازپیدایی. تفکر و دیانت نیز مبتنی بر همین اصل غایی بوده‌اند و در هند دیانت همان اندازه فلسفی است که فلسفه آراسته به دیانت. قوه محرکی که گرداننده «چرخ کارما» و زایش دوباره است هندوان، و بعد بوداییان، به‌میل، خواهش، و عطش تعبیر کردند. عطش هستی، انگیزنده اراده و حیات است و به صورت نیروی کور، محرك همه چیز است: گردونه بازپیدایی را می‌چرخاند، توهم کیهانی را می‌تاباند، رؤیاها را می‌آفریند و حبابهای وهم را بر روی اقیانوس

22. jainisme

سکوت ابدی مانند نیلوفرهای خیال می‌شکوفاند. جهان وهم است و کوشش مذبحخانه انسانها خیالی تهی در آسمان تهی‌تر. شاید هیچ تفکری به اندازه تفکر هندی به یهودگی احوای نفس و کوششهای نافرجام بشر در این دنیا پی نبرده است؛ هیچ مسلکی به این اندازه به رستگاری ارج نهاده است؛ و هیچ آیینی به این اندازه پاکبازی و خویشتن‌کاوی و درون‌نگری را نستوده است. هندکنه هستی را نیستی انگاشت، نیستی که به هیچ صفتی موصوف نیست و چنان ژرف و دست‌نیافتنی است که فقط از طریق استغراق می‌توان جرعه‌ای از دریای بیکران آن نوشید. از همین روست که او پانیشادها با شیوه جهش‌آسایی که تفکر را به بلندیه‌های سرمستی ناب می‌کشاند، برای بیان این راز به شیوه سلیبی و تنزیهی، یعنی نه این است و نه آن^{۲۳} توسل جستند و در پس‌صورگذرای این جهان، جوهر فناپذیر راز هستی را در ژرفنای وجود انسان به «خود»^{۲۴} تعبیر کردند. هستی به صورت «دوهکا»^{۲۵} یعنی «درد» جلوه می‌کند؛ دردی که چون دیوار در برابر ما قد علم می‌کند، ما را به بن‌بست نهایی این جهان آگاه می‌سازد و راه فراگذشتن از آن را نیز هموار می‌کند. درد هست چون نمی‌دانیم که غافلیم. آگاهی از درد، پرده از جهل برمی‌گیرد و این‌گشایش در حکم از میان رفتن سرابهایی است که تا آن زمان واقعی می‌پنداشتیم. «دوهکا» هم دافع جهل است و هم کاشف حق. علت درد نادانی است و نادانی^{۲۶} ناشی از عطش هستی است. نابودی نادانی هشیاری^{۲۷} است و نتیجه هشیاری رهایی^{۲۸}. از اینرو در هند تفکر طریق وصول به هشیاری است و هشیاری به رهایی می‌انجامد، و رهایی نیز، غایت دیانت است و فلسفه.

همه کثرات و جدایی‌ها و مرزها درکنه راز جوهر انسان، که

23. na iti...na iti 24. ātman 25. dukkha
 26. avidyā 27. jñāna 28. mokṣa

خود پرتوی از راز هستی است، محومی شود و فقط استغراق انسان در کنه نیستی بلا تعین می ماند و بس. اقبال به مجردات و کلیات و نیز این تصور که مجرد هر چه کلی تر باشد واقعی تر و جوهری تر است و به همان اندازه نامحدودتر، سبب شد که شیوه تنزیهی و سلبی و نفی ماسوای «برهن» یکی از وجوه شاخص تفکر هندی شود. و از آنجا که کل در برابر جزء نامحدودتر و نامتعین تر است، هندوان راه رسیدن بدان را نفی تعینات و رفع قیود دانستند. از همان آغاز تفکر در کهنترین آثار هند، یعنی در سرودهای «یگ ودا»^{۲۹} اساس عالم «هستی- نیستی» نامیده می شود. «ریگ ودا» می گوید «آنگاه نه هستی بود نه نیستی، نه آسمان، نه فضا، نه مرگ نه بی مرگی، ... همه عالم را تاریکی پوشانیده بود...» دو حکیمی که این شیوه را به حد کمال رساندند، «شانکارا» و «ناگارجونا» هستند. یکی پیرو مکتب «ودانتا» بود و دیگری متفکر جسور جدلی بودایی. برای حکیم بودایی شیوه نفی از آنرو اهمیت دارد که بی اعتباری این جهان را نشان می دهد: هیچ چیز در بنیاد مستقل نیست، همه چیز متکی بر شرایطی چند است و این قانون علیت را بوداییان علیت مترتب بر شرایطی چند نامیدند.^{۳۰} جهان عرصه ظهور واقعیات نیست، بلکه صحنه نمود امور نسبی و بی بود است، به عبارت دیگر، کلیه امور در شبکه ای از ارتباطات نسبی همدیگر را خنثی می کنند و از اینرو هستی خالی و تهی^{۳۱} است. ناگارجونا می گوید: «آنچه را که دیگران علیت مترتب بر شرایطی چند می نامند ما خلا می گوئیم.» برای نیل به این مقصود ناگارجونا از شیوه چهار نفی^{۳۲} یا نفی چهارگانه مدد گرفت. یعنی ابتدا صورت مثبت قضیه را طرح می کرد (این جهان ابدی است) و بعد صورت منفی آن را (این جهان ابدی نیست)، بعد طرح همبسته

29. Rig Veda

30. pratityasamutpada

31. s'ūnya

32. catus'koti

قضیه اول و دوم می‌آمد (این جهان هم ابدی است و هم غیر ابدی)، و سرانجام نفی متقارن قضیه اول و دوم (این جهان نه ابدی است نه غیر ابدی). پس این جهان در اصل هیچ است و خلاصه برای شانکارا جهان وهم صرف است، وهمی که به‌متن اصلی برهنه افزوده می‌شود. این «افزایش»^{۳۳} حکم نسبت دادن مجازی به‌مطلق و غیر واقعی به حقیقت است. شناسایی هم نفی است، یعنی در جهت معکوس وهم کیهانی عمل می‌کند و بتدریج اضافات را از لوح بی‌نام و نشان هستی می‌زداید و وهم را باطل و از برهنه جدا می‌کند. به‌عبارت دیگر، معرفت برای شانکارا معرفت تفکیکی بین مشاهد و مشهود است.^{۳۴}

اقبال به‌مجردات و کلیات و بخصوص به‌آیین «آتمان» موجب شد که هندوان به‌فردیت و شخصیت توجهی چندان نکنند. «جیوا»^{۳۵} یا «جان»، آغشته به تأثرات و سوانق ناشی از کارهای گذشته است و از این‌رو سرگردان در دایره بازپیدایی است. ولی این جان استقلالی از خود ندارد، بل سایه‌ای است که بر اثر وهم کیهانی پدید آمده است و با طلوع خورشید معرفت در کنه بی‌تعین نیستی محومی شود. این بی‌توجهی به‌عالم محسوس موجب شد که هندوان از توصیف تفصیلی و دقیق اماکن جغرافیایی و اقلیمی بپرهیزند و در کتابهای اخلاق و حکایت، عواطف شخصی را نادیده بگیرند و در زیبایی شناسی بیشتر به جوهر زیبایی بپردازند تا تشریح فلان اثر هنری. در تفکر نیز «اینهمانی» محض دو قطب عالم کبیر و عالم صغیر — که به‌صورت قاطع در این جمله کوتاه «توهمانی»^{۳۶} اوپانیشادا خلاصه می‌شود — پایه اعتقاد به یک‌جوهری هندوان شد و اینان مکتب «ودانتا» را نمایندند اصیل تفکر خود دانستند، چه شانکارا که بانی این مکتب بود، شالوده تفکر خود را بر اساس این اصل

33. adhyāsa 34. drgdrs'ya vīveka

35. jīva 36. tat tvam asi

اساسی اوپانیشادها بنا کرده بود.

اقبال به مجردات و بی توجهی به جزئیات و موارد خاص موجب شد که اندیشهٔ تسلسل زمان و حوادث واقع در آن، چندان قوت نگیرد و هند زمان را همچون دوره‌هایی گذرا در دورنمای سرسام‌آور پیدایشها و خاموشیهای نامتناهی تصور کند که مانند حبابهای هوا روی سطح اقیانوس ازلی یکچند پدیدار وفانی می‌شوند. امتداد و بقا «سامسارا» است، یعنی جریانهای پی در پی و بی بود هستی و «سامسارا» نیز وجه وهم‌آمیز جریانی که نه آغازی دارد و نه پایانی. از اینرو آگاهی به وقایع زمانی، و بویژه وجدان تاریخی و دید تحولی و تطوری که وجه شاخص تفکر غربی است، در هند مصداق نیافت و آنچه مقبول تفکر هند واقع شد، مشاهده و مراقبهٔ حالات درون و آگاهی از جوهر ثابتی بود که در پس مظاهر این جهان ساری است و جستجوی آن اهم مسائل و غایت حیات انسانی است.

چون فردیت بی‌اهمیت بود، شخصیت و منیت نیز چندان قوام نیافت، چنانکه هندوان فردیت دیگران را امتدادی از نفس خود و وجهی از شخصیت خویش دانستند، و همچنانکه تفکر جویای همسانی و پویای وحدت مطلق بود، در روابط اجتماعی نیز مشارکت و یگانگی بر منافع نفس فزونخواه ترجیح داده شد. عالم وهم شمرده می‌شد و این وهم در عالم صغیر، که انسان باشد، به صورت نادانی جلوه می‌کرد و در جسم به صورت پنج قشر محدودیتها و در مراتب هستی به شکل مرتبهٔ بیداری، رؤیا و خواب بی رؤیا. وهم است که شخصیت و فردیت را پدید می‌آورد و با ابطال این رؤیاهم چیز مانند افسون ساحران به‌آنی نقش بر آب می‌شود و فقط «خود» (آتمان) می‌ماند و برهنه که عین آن است. اعتقاد به اینکه ذات انسان فناپذیر است و نامتناهی، در تفکر هندو به صورت وسوسه درآمد و همهٔ مکتبهای هندو این ذات فناپذیر

یعنی «خود» را پذیرفتند و شانکارا در تأیید این مطلب افزود که کسی نمی‌تواند منکر «آتمان» باشد چه خود منکر نیز آتمان است و از آنجا که آتمان بدیهی‌ترین و آشکارترین اصل حاکم و ساری در عالم است، و سوسه اینکه بخواهیم آنرا منکر شویم از پیش باطل است، زیرا آتمان مقدم بر هر دلیل و برهان است، و در نتیجه، تنها علم معتبر و یقینی همان «آتمان‌شناسی» یا خودشناسی است. خودشناسی نیز یعنی «برهمن-شناسی». چون این دو حکم یک معادله جدایی‌ناپذیر را دارند: همان معادله‌ای که در جمله عجیب «تو همانی» بازمی‌یابیم.

همچنانکه «توهمانی» اساس هستی و رازکیهان است، نظام کیهان را نیز قانون ابدی، که در جامعه به صورت نظام کاستی پدیدار می‌شود، می‌گرداند. این قانون را هندوان «دارما»^{۳۷} می‌گفتند و «دارما» نیز از ریشه dhr̥ به معنی حفظ کردن، حمل کردن، نگاه داشتن می‌آید. دارما، به عبارت دیگر، معیار و قاعده‌ای است که بر اساس آن رفتارهای آدمیان سنجیده می‌شود و هر طبقه‌ای از نظام کاستی دارمای خود را دارد، چنانکه دستگاه عالم نیز بر همین قانون استوار است. به معنای اعم، دارما مفهوم سنت و امانت را نیز می‌رساند چه حامل حقیقتی است که در آغاز دوره کیهانی به آدمیان داده شده است. این قانون ابدی را که استخوانبندی جامعه و نظام عالم بود، جین‌ها و بوداییان نیز پذیرفتند و تیره «ماهایانا»ی بودایی معتقد شد که «تاتاگاتا»^{۳۸} (یعنی بودا) که به «نیروانا» رسیده، کسی است که محمل واقعی و مظهر فناپذیر این قانون ابدی است.

این اعتقاد در شیوه تفکر سیاسی هندوان نیز اثر گذاشت. از آنجا که این قانون همه ملل و نحل را در برمی‌گرفت و شامل همه هستی می‌شد، اعتقاد به ملیت، نژاد، رسالت قومی، چنانکه فی‌المثل در

37. dharma 38. Tathāgata

ژاپن رواج یافت، در هند ریشه ندوانید و دارما بر سیاست مقدم ماند. همین امر سبب شد که هندوان به امور دنیوی توجهی نکنند و هند هرگز آهنگ جهانگشایی نکند و از محدودیتهای ملی و نژادی فراگذرد و به قانون ابدی توجه کند، چه ملیت، نژاد، و نظام کاستی همه تابع این قانون هستند و تاریخ ملل در برابر دورنمای عظیم این قانون، که مربوط به ادوار کیهانی نیز می‌شود، هیچ می‌نماید.

دین بودا سرآغاز قیام اساسی علیه تفکر برهمنی بود و به همین دلیل نتوانست در زادبوم خود ریشه بدواند و ناگزیر راه تبعید را پیش گرفت و طبع چینیه‌ها و ژاپنی‌ها آن را پذیرفت. بودا، معادلۀ «آتمان» = برهن» را وارونه کرد، اصل ثابت و جوهر فنا ناپذیر دین هندو را نادیده گرفت، بقا را تسلسل نمودی سیال دانست— که از استمرار لحظات بی در پی و برق آسای جریان حیات انتزاع می‌شود— و خاموشی این تسلسل بی‌آغاز و پایان را نیروانا خواند. بودا از خود جسارتی عظیم نشان داد، زیرا نه فقط حاصل چندین هزار سالۀ نبوغ هند را دگرگون می‌کرد، بلکه مفهوم هستی را، که از آغاز بنیاد هر تفکری بود، انکار می‌کرد. هستی در نظر او به نمودی سیال که «بی‌جوهری»^{۳۹} صرف است، تعبیر شد. هر آنچه هست، یعنی هر آنچه پدید می‌آید، می‌روید، می‌شکند و فانی می‌شود، مظاهری بودند، و در نتیجه، ثبات ظاهری آن، همان نمود سیال است و تسلسل وقایع همچون امواج پیاپی دریا، یکی پس از دیگری ظاهر می‌شوند، خودی می‌نمایانند و فانی می‌شوند. این تسلسل پایان ناپذیر، توهم ثبات می‌دهد. اما هیچ چیز در پس تسلسل این لحظات برق آسا، وجود ثابت ندارد؛ هیچ اصلی تغییرناپذیر نیست؛ هیچ درنگی در کار نیست؛ هیچ ذره‌ای در پس این جریان سیری ناپذیر حیات قرار نمی‌یابد. پس حقیقت چیست؟ حقیقت

عدم تسلسل و عدم جریان است، به عبارت دیگر، افنای قوه محرکی است که این تسلسل از آن مایه می‌گیرد و چون این قوه به‌خواست، اراده، وعطش بودن تعبیر می‌شود، افنای این عطش، حکم نبودن، و در نتیجه نیستی و خاموشی ابدی است و نیروانای بودایی که در قید هیچ تعریفی نمی‌آید در اصل این معنی را داشت. از این سو «سامسارا» است، یعنی نمود سیال پیاپی چیزها، و آن سوی دیگر، باز ایستادن این سیلان، یا خاموشی چراغ وجود و تنور خواسته‌هاست.

میراث اوپانیشادها، که در جمله معروف «توهمانی» خلاصه می‌شد، و جهان‌بینی خیره‌کننده بودایی، دو ارمغان بزرگی است که هند به جهان عرضه کرد. میراث اوپانیشادها در هند ماند و بتدریج در مکتب‌های بزرگ فلسفی و داناتا نظام یافت. تفکر بودایی که تمام مراحل کمال خود را در هند پیمود، به چهار مکتب بزرگ تقسیم شد و از مرزهای هندگام فراتر نهاد، و از شمال به‌تبت، از جنوب به سیلان، و سرانجام، از مشرق تمام خاور دور را فراگرفت و این چراغ فرزاندگی در سراسر آسیا پرتوافکن شد.

۳۰۳ چین

اگر تفکر هند سرمست می‌وحدت بود و از تبیین جزئیات این جهان پرهیز می‌کرد و ساختی بغایت انتزاعی داشت، تفکر چینی، بعکس، از تصاویر شاعرانه و انضمامی مدد می‌گرفت و به کلیات و مجردات بی‌اعتنا بود. نگاه چین به طبیعت و شکفتیهای این جهان سبب شد که چینیها تنوع مرموز چیزها را به زبان ملموس استعاره بیان کنند و دید آنها، بویژه در هنر، بیشتر روشنگر تنوع پدیده‌ها بود تا نماینده قواعد کلی مسائل. از اینرو چینیها کششی ژرف به زیبایی‌های طبیعت داشتند، زیرا

طبیعت عرصه شگفتگی همه پدیده های ملموس و مشهود بود که ارتباطی مستقیم با عواطف انسان داشت. چینیها خواستند در پس چهره پدیدار جهان راز نهفته در آن را که همچون بخاری لطیف از فراز کوهساران برمی خیزد، کشف کنند. هر قدر هند در طراحی بناهای با شکوه فکری ماهر و توانا بود، به همان اندازه چین از جهش بی حد و اندازه تخیل روی برمی تافت؛ هر قدر هند مستغرق در تفکری فاخر و متمایل به پروازهای جنون آمیز بود، به همان اندازه چین از این نوع وسوسه پرهیز می کرد و نگاهی دوخته به این جهان داشت. متانت در استعارات، ایجاز در بیان، اعتدال در تخیل، پرهیز از ضیافت صور، سادگی تصاویر، از جمله صفات برجسته تفکر چین است. چینی قومی به غایت عملی است، اما نه «پراگماتیک» به معنی انگلوساکسونها. شاید همین صفت است که موجب شد چین بتواند مرام امروزی اش را که درکنه با جهان بینی گذشته آن دساز نیست بپذیرد. برداشت چین از دین بودا نیز در همین جهت بود. از ساختمان های سرسام آور تفکر «ماهایانا»ی بودایی بیشتر عصاره مطلب و جنبه عملی آن را که در دو مفهوم روشنائی و رستگاری، خلاصه می شد، برگزید. اما عشق این قوم به طبیعت اصیلترین وجه ینش چینی است: چینی طبیعت را تماشا می کرد، به رویش شاخه گلی دل می بست، به صدای زمزمه بادگوش می داد، شیفته آبشارهای نقره فام می شد، از ابرهای سیال و رنگارنگ حیرت می کرد، به رؤیایی که مهتاب پاییزی روی آبهای لغزنده می پاشد، نظر می افکند و در هر موقعیت، بازی افسونگر طبیعت مرموز را باز می شناخت. اگر خاصیت شاخص تفکر هندی سیر در آفاق وانفس است، عنصر غالب ینش چینی در نگاه کردن به چیزهاست. بر خلاف تفکر هندی که ارتباطی مستقیم با طبیعت نداشت و به مصداق توهم کیهانی، جهان و هر چه در او را به افسون تخیل خلاق می آفرید، چینی طبیعت را

معبود واقعی خود می‌دانست و اسرار آنرا نیز کتاب تفکر. دید این جهانی چینی منجر به «رئالیسم» نشد چنانکه در غرب، بلکه دید این جهانی چینی می‌کوشید راز «تائو»^{۴۰} را در هر چه روی می‌دهد، در تپش قلب زندگی، بجوید و بیابد و می‌دانست که در پس شکفتیهای طبیعت رازی است نهفته؛ رازی که در معجزه یک لحظه شکوهمند، چهره می‌گشاید و پدیده‌های طبیعت هر دم این راز را به شکلی باز می‌نمایاند و ما از آن غافلیم، چرا که نگاه نمی‌کنیم. آنچه در دل ناچیز-ترین شیء این جهان، فی‌المثل در جهش ناگهانی یک نی، چهره می‌گشاید، همان رازی است که بدان تائو می‌گفتند. تنها استعاره رسا برای باز نمودن تائو خلا^{۴۱} همه‌جاگیر است. تائو همان خلا^{۴۲} میان پره‌های چرخ ارابه است؛^{۴۱} خلا^{۴۲} درون ظروف است که به کاسه و کوزه صورت می‌دهد؛ خلا^{۴۲} داخل خانه است که به اطاق و در و پنجره امکان هستی می‌دهد؛ تائو آن هیچ همه‌جاگیر است که وجود همه چیز را میسر می‌کند؛ اشکال را می‌آفریند، صور را می‌شکوفاند، و بعد می‌پژمراند و گردونه هستی و نیستی را می‌گرداند. «خلا^{۴۲} نگری» و «خلا^{۴۲} اندیشی» اصل بینش چینی است؛ بخصوص در هنر و نقاشی که اینچنین با تفکر چینی دمساز است و هیچ قومی در جهان به این عمق دید از طبیعت نرسیده است.

دید تصویری این قوم که بی‌گمان متأثر از خط «مفهوم‌نگاری»^{۴۲}

چینی است و خط نیز نمایشگر قالب‌های فکری او، در برداشتی که چینی از جهان می‌کرد تأثیری قاطع گذاشت. بی‌توجهی به مفاهیم انتزاعی، پرهیز از مباحثات جدلی، و تشبث به بینش تصویری سبب شد که چین در کار برگرداندن مقولات انتزاعی اندیشه بودایی از بیان شاعرانه و تصویری

40. Tao

41. Lao Tseu: *Tao Tō King*, Paris, 1969, p. V, VI, XVI

42. idéogramme

مددگیرد. فی المثل، عالم و کیهان را «کوهساران، رودها و زمین بزرگ» می‌گفتند، نفس انسانی را «قطره‌ای در چشمه» و فطرت را «چهره و چشم راستین» و جوهر ذات را «مردمک چشم». این گرایش به زبان ملموس و آغشته به استعارات شاعرانه در شیوه برگرداندن رساله‌های بودایی تأثیر گذاشت و به تفکر چینی جنبه خاص شاعرانه بخشید و این جنبه تفکر را معطوف به ساحت دید اساطیری—شاعرانه کرد و از تنزل آن به قالبهای منجمد تفکر مفهومی جلوگیری کرد. هر قدر تفکر هندی مستغرق در کلیات بود، به همان اندازه چینیها مفاهیم را هر بار با حال یک موقعیت خاص منطبق می‌کردند. فی المثل کلمه مرگ بر حسب اینکه به بزرگان تعلق گیرد یا به مردم عادی، تغییر می‌کرد. مرگ خاقان را «تنک»^{۴۳} می‌گفتند، مرگ اشراف را «هونک»^{۴۴} و مرگ عوام را «سو»^{۴۵}. برای چینی تفاوت میان مناصب افراد از درک مفاهیم کلی مهمتر بود. از سوی دیگر، زبان نیز به علت ساخت تصویری‌اش برای بیان مفاهیم انتزاعی چندان رسا نبود.^{۴۶} چینیها، هنگام ترجمه آثار بودایی چندان توجهی به متون منطقی و جدلی نکردند و اصولاً تفکر چینی از مباحثات صرفاً جدلی می‌پرهیزید و بیشتر خواستار تجربه تضاد احوال بود تا طالب بحث تحلیلی مسائل. این جنبه غیر منطقی تفکر چینی را می‌توان، فی المثل، در تناقضات بزرگ بودیسم ذن جستجو کرد. موقعیکه از «چوچائو»^{۴۷} استاد بودایی پرسیدند که آیا طبیعت بودایی در سگ نیز موجود است، یکبار پاسخ مثبت داد بار دیگر پاسخ منفی. «موتسو»^{۴۸} یکبار مدعی شد که ذهن همان بود است، بار دیگر افزود

43. teng 44. hung 45. ss'u

۴۶. بیشتر اطلاعات مربوط به تفکر چینی و ژاپنی را از کتاب محقق ژاپنی «ناکامورا» گرفته‌ام.

Hajime Nakamura: *Ways of Thinking of Eastern Peoples*,
The University Press of Hawaii, Honolulu, 1974

47. Chou-Chao 48. Motzu

نه ذهن و نه بودا. علت این تناقض‌گوییها را باید در موقعیتی خاص که موجب بروزش شده است یافت. این بدان ماند که طبیعی به افراد گوناگون که از یک بیماری رنج می‌برند، درمانهای گوناگون تجویز کند. از لحاظ نظری، در این بی‌شک تناقض هست ولی نه از لحاظ عملی. این دید نمایانگر جنبه عملی فکر چینیهاست. یکی از استادان بودایی می‌گوید: «از جوانی زندگی را وقف طلبگی کردم، «سوترا»ها و تفاسیر را به دقت خواندم، تنها چیزی که نصیبم شد، اختلافات بین‌الفاظ بود و این بدان ماند که بخواهیم شنهای آقیانوس را بشمریم. بودا سرزنش کرد و گفت، ترا از سردن‌گنجهای دیگران چه سود؟» اما این جنبه غیرمنطقی تفکر چینی منطقی خاص خود را دارد و آن به کار بستن تصاویر و عباراتی است که نیروی القاکننده شان موجب دگرگونی سالک و در نتیجه بیداری او می‌شود.

توجه به جزئیات و مسائل این جهان سبب شد که چینیها، برخلاف هندوان، به وقایع تاریخی و تذکره‌نویسی توجه بسیار کنند، البته این نه بدان معناست که چینیها به تحول تاریخ معتقد بودند، چه اگر چنین بود به سیر تحول تاریخ توجه می‌کردند و آنقدر سنت پرست و گذشته‌بین نمی‌شدند و نیایش نیاکان را، که مبنای «ینشان» است، آنقدر گرامی نمی‌داشتند. به همین علت است که به ثبت وقایع زندگی بزرگان با موشکافی و دقتی خاص پرداختند. آثار کلاسیک حکم‌الکوهای تغییرناپذیری را یافت که منشأ الهام برای آیندگان بود. این آثار به تدریج از چنان اعتباری برخوردار شد که مضامین آنها نمونه و الگوی رفتار برای همگان شد. کنفوسیوس در «گفته‌های برگزیده» می‌گوید: «من هیچ چیز تازه‌ای اختراع نمی‌کنم، فقط انتقال می‌دهم. من عاشق گذشته و مؤمن به آنم. من فرزانه زاده نشده‌ام، هر آنچه قدیمی است می‌پسندم و می‌کوشم آنرا بشناسم.» و «راه کهن»

همان راهی است که به قول کنفوسیوس، شاهزاده «چو» (بانی سلسله چو) برگزید، زیرا او، هم بانی نظام سیاسی و اجتماعی بود و هم واضع نظام اخلاقی. کنفوسیوس آیین^{۴۹} شاهزاده چوراگرایی می‌داشت و از اینکه آرمانهای آن رو به زوال است اندوه می‌خورد و می‌کوشید آرمانهای کهن را از نو زنده کند. و اینکه تمدن چین توانست هزاران سال پابرجا بماند و تداوم خدشه‌ناپذیر خود را همچنان حفظ کند، مسدسون احترام و ارجی است که سنت چینی برای بزرگان گذشته قائل بوده است.

الف. سه دین بزرگ چین

چین وارث سه آیین بزرگ است. خلق و خوی چینی را آیین کنفوسیوس پروراند. اعتدال، برد باری، مناعت و صبر که از صفات چینی‌هاست مدیون تفکر کنفوسیوس است. آیین «تائو» و بعد راه بودا که به‌قالب تفکر تائویی ریخته شد، در پرورش نگاه چینی و تلقی عارفانه و تفکر-انگیز او از طبیعت، نقش قاطعی داشت. کنفوسیوس که در سده ششم پیش از میلاد می‌زیست توجهی چندان به زندگی بعد از مرگ و معاد نمی‌کرد و معتقد بود که انسان است که به «تائو»، یعنی راه، ارج می‌دهد نه بعکس. و غرض از تائوراہی است که منجر به تعادل و توازن گردد. تائو حافظ نظام عالم و نگاهدار هیأت اخلاقی و اجتماعی و سیاسی بود. هدف غایی کنفوسیوس ساختن جامعه‌ای بود که بر فضیلت استوار باشد و حکومتی عادل، یعنی حکومتی که بیشتر طالب ترغیب فضایل باشد تا تنبیه و تشویق قوه قهریه. معیار فضیلت هم درستی بود در برابر سودجویی. کنفوسیوس در خانواده خواستار وفاداری بود و اطاعت فرزندی، و در جامعه راغب روشی درست در جهت آیین (لی)، و برای فرد انسان طالب فرزاندگی. او مفهوم بزرگزاده، یعنی

«چون تسو»^{۵۰} را که یکی از آرمانهای اشرافیت کهن چین بود، تغییر داد و شرافت و بزرگی را در فضیلت و بزرگمنشی شناخت نه در وراثت، و انسان آرمانی را در فرزانه‌مرد میانه‌رو جست. فرزانه مرد کسی است که بتواند رفتار خود را ملاکی جهت سنجش خصائص دیگران بداند و این اصل را بعدها پیروان کنفوسیوس به «اصل به‌کار بستن گونیا» تعبیر کردند. یعنی انسان به‌چنان اعتدالی استوار برسد که بتواند خود را همچون محک آزمایش به‌دیگران عرضه کند. کنفوسیوس می‌گوید: «کاری را که خود نمی‌خواهید در حق‌تان بکنند بر دیگران روا مدارید.»^{۵۱} «هرگاه خود استوار شدید انگیزه تکامل دیگران نیز خواهید شد.» مختصر اینکه، فرزانه‌مرد کسی است که از زیاده‌روی می‌پرهیزد و راه میانه را برمی‌گزیند، به‌بزرگان خود وفادار است و در قول ثابت قدم. اگر گناهی از او سرزده باشد شکوه نمی‌کند و ترس به‌دل راه نمی‌دهد، چه دلش از آلودگی منزّه است، پس اعتراف می‌کند و می‌کوشد خود را اصلاح کند. به‌دیگران بادیده اغماض می‌نگرد و در برابر پدر و مادر فرمانبر است و به‌بنیادان وفادار.^{۵۲} کنفوسیوس مظاهر این کردار را در مردان بزرگ گذشته، چون «یائو»، «شون» و «شاهزاده چو» می‌دید. کنفوسیوس نه فقط بنیانگذار آیین جوانمردی در فرهنگ چین بود، بلکه واضع بسیاری از مفاهیم مهمی است که از آن پس با تفکر چینی عجین شده‌اند. از این میان فقط به‌تعیین عناوین و مناصب که استخوانبندی نظام اجتماعی چین سنتی بود، اشاره می‌کنیم. کنفوسیوس با تأکید به عناوین و مناصب بنیانگذار آنچه‌ان نظام اجتماعی است که در آن اسامی و مناصب، باهم منطبق باشند و، از این رهگذر، هماهنگی‌گفتار و کردار را پی‌ریزی کرد.^{۵۳} به‌عبارت دیگر، می‌کوشید هر کس در جای

50. chün tsu 51. Analects, Book XII, 8

52. *Ibid.* XII, 2, VI, 28

53. Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese philosophy* Princeton University Press, 1973. pp. 14-20

خود قرار گیرد و به حریم دیگری تجاوز نکند. شوهر، شوهر بماند، همسر، همسر و فرزند، فرزند، و همگی به راه (تائو) وفادار بمانند، زیرا جامعه هماهنگ با فضیلت نیز هست. کنفوسیوس فضیلت را «جن» می‌گفت؛ «جن»^۴ برای او فضیلت به معنی اعم است و میان انسانها کسی که به حد کمال به فضیلت آراسته است فرزانه مرد یا «چون تسو» است. «چون تسو» کسی است که به اعتدال محض رسیده است، هرگاه جامعه و فرد در هماهنگی کامل باشند، «جن» مبدل به «چونگ»^۵ و «شو»^۶ می‌شود، یعنی شرافت وجدانی و توجه به دیگران، و این دو مانند رشته‌ای ناپدیدار در همه آموزشهای کنفوسیوس ساری‌اند و اصل سازنده قانون طلایی اعتدال و میانه‌روی به شمار می‌آیند.

آیین تائو که همپای آیین کنفوسیوس در چین بسط یافت، معرف وجه دیگر تفکر چینی است. این مسلک، هم در آیین کنفوسیوس اثر گذاشت هم در دین بودا. در حالیکه کنفوسیوس به زندگی اجتماعی و حیات فعال جامعه تکیه می‌کرد، توجه آیین تائو صرفاً معطوف به رستگاری بود و به سکوت و اعتکاف و انزوا اقبال داشت. در برابر اصل سازش و نرمش کنفوسیوس، آیین تائو شیوه رندانه در پیش گرفت و در برابر جهان‌نگری او اقبال به‌رهایی. و در حالیکه مفهوم تائو در مسلک کنفوسیوس نظام اخلاقی و راه شخصی بود، در آیین تائو، این مفهوم به‌مبدأ وجود تعبیر شد که یگانه است و قدیم و بی‌نام و نشان؛ و در- حالیکه کنفوسیوس این راه را با آیین (لی) آمیخته می‌دید و می‌کوشید این آیین در کلیه شئون زندگی خانوادگی و اجتماعی مراعات شود، «لائوتسه» (بنیانگذار آیین تائو) معنای «راه» را در سکوت خلوت تفکر می‌یافت. دید بغایت عرفانی این آیین به قوم چینی مزه حالات جذبه و شهود را می‌چشاند: تجربه‌ای که آیین کنفوسیوس، به خاطر

54. jen 55. chung 56. shu

ترغیب روش میانه، از آن قاصر بود و عقل سلیم کنفوسیوس، در برابر بلندپروازیهای عارفانه آیین تائو، به واقعیات این جهان توجه می‌کرد. درحالیکه مسلک کنفوسیوس همه را به کار دعوت می‌کرد و نظم جامعه را در همکاری می‌یافت، آیین تائو «بی‌عملی»^{۵۷} را تجویز می‌کرد. ولی بی‌عملی بی‌فعلی محض نبود، بلکه خودداری از هر نوع عملی بود که مخالف نظام طبیعی جهان باشد. به عبارت دیگر، «بی‌عملی» رها کردن امور به رویش خود به خود آنهاست. این دو آیین، در واقع، مکمل یکدیگر بودند. آیین تائو برای اولین بار در رساله کوچک «تائوتسه چینگ»^{۵۸} منعکس شد که منسوب به لائوتسه است و این حکیم گویا معاصر کنفوسیوس بوده است. تائو مبدأ همه چیز است و «ته»^{۵۹} فضیلتی است که به علت بهره‌مندی از تائو برای همه چیز حاصل می‌شود.

انسان آرمانی برای کنفوسیوس، چنان که گذشت، مرد بزرگ منشی بود که روش میانه برمی‌گزید. انسان کامل یا عارف تائویی، بعکس، کسی بود که در کل مستغرق می‌شد و با تفکر و کشف و شهود به وحدتی که در پس پدیده‌های گذرای جهان هست، آگاه می‌شد. فرزندان این مسلک می‌گفتند: «در سیر وسلوک تائو، همه چیز روز-به‌روز کاهش می‌یابد و این سیر هرچه بیشتر شود، آدمی بیشتر به بی‌عملی می‌رسد و هرگاه از انجام دادن هر کاری خودداری کنیم، آنگاه همه چیز انجام می‌شود.» و «کسی که به این مقام رسد، ذهنی صاف و پاک دارد مانند آینه». «چوانگ تسو»^{۶۰} می‌گوید: «ذهن مرد عارف همچو آینه است در برابر انعکاس چیزها: نه می‌شتابد نه پس می‌رود»^{۶۱}، یا «آب

57. wu wei 58. Tao te Ching

59. te 60. Chuang Tzu

61. "The mystical way of Chuang Tzu" in: *A Source Book of Chinese Philosophy, op. cit.* p. 207

آرام آنچنان صاف است که مو و ریش و ابروها را نیز منعکس می‌کند، اعتدالش چنان است که معماران از آن همچون‌گونیا مدد می‌گیرند، و اینچنین است آئینه جان. آرام است ذهن عارف، چه آئینه زمین و آسمان است و همه چیز را باز می‌تاباند. «نزد کسی که متکی به خود است، امور بی‌آنکه در او اثر کنند، خود را چنانکه هستند باز می‌نمایاند. او حرکتش بی‌غرض است مانند روانی آب، سکونش همانند آئینه است و سخش گویی طنین است.»

آیین بودا در آغاز قرن اول مسیحی به چین آمد، و طبع چینیها آن را پذیرفت. بی‌تعصبی این قوم که در جستجوی حقیقت بود و کارایی عملی عقاید را به بازی الفاظ و مناظرات جدلی ترجیح می‌داد، در دین بودا امیدی نوکشف کرد. آیین بودا وضع نابسامان انسان را بالحنی قاطع آشکار می‌کرد و در برابر شکی که سکوت کنفوسیوس درباره برخی از مسائل اساسی برمی‌انگیخت، نویدی تازه می‌داد. آیین بودا، به سبب طرح قانون «کارما»، به مسائلی که تا آن زمان حل‌نشده می‌نمودند پرتو افکند، زیرا امکان این را می‌داد که چینیها میان عمل و سرنوشت تطابقی کامل یابند و بیداد روزگار را از گردش چرخ زایش دوباره بدانند. تفکر بودایی باخوی چینیها سنخیت داشت، زیرا بسیاری از مسائل مابعدالطبیعه را که چینیها درخور اعتنا نمی‌دانستند و زائد می‌پنداشتند (مانند معاد، آخرت، وغیره) مسکوت می‌گذاشت. هدف آیین بودا دراصل بیداری بود، یعنی همان اشراقی که زیر درخت بیداری نصیب «شاکیاوسنی» شد و او را بیدار کرد و از آن پس او را «بیدار»، یعنی بودا، خواندند. آنچه چین ازهند به‌عاریت گرفت، ماختمان‌های پرهیت مکاتب «ماهایانا» نبود، بلکه چین جوهر بودائیت را که همان روشنایی و بیداری، و در نتیجه، رهایی باشد، برگزید. یکی از تیره‌های آیین بودایی که ارج بی -

همتایی به تفکر عارفانه و روشنائی آئی می‌بخشید، درهند معروف
 به «دهیانا»^{۶۲} یعنی تفکر بود. این آیین پس از ورود به چین و گذشتن
 از صافی ذهن چینی مبدل به «چان»^{۶۳} شد و در ژاپن به صورت «ذن»^{۶۴}
 درآمد. در تاریخ پیدایش این مکتب چنین آمده است: می‌گویند بودا
 در یکی از خطبه‌های خود ناگهان سکوت کرد و دسته‌گلی را که یکی
 از مریدان به او داده بود بلند کرد. هیچیک از مریدان معنای این عمل
 را درک نکرد مگر مرید بزرگش «کاشیاپا»، که باتسمی به او فهماند
 که رمز این کار را دریافته است. بودا گفت: «گرانیهاترین گنجینه
 معنوی خود را به تو می‌دهم ای کاشیاپای ارجمند». این چراغ حقیقت
 بودایی از نسلی به نسل دیگر سپرده شد و «بودی دارما» که بیست و
 هفتمن اماتندار این چراغ بود، در سال ۵۲۰ میلادی وارد امپراتوری
 چین شد و آیین «دهیانا» را در آنجا رواج داد. مبانی این مکتب به اختصار
 بدین قرار است: تماس مستقیم با استاد، انتقال شفاهی بدون توسل
 به کتب مقدس و آزادی از قیود آثار مکتوب، توجه به درون و سرانجام
 اشراق و بیداری و برافروختن چراغ حقیقت در وجود انسان. هدف‌غایی
 این طریقت اشراق بود و مقصود از اشراق صیقل یافتن ذهن، بطوریکه
 مبدل به لوحی پاک شود و «آنچنانی»^{۶۵} چیزها را منعکس کند. و این
 حالت را مرشدان حالت «بی‌ذهنی» و یا «فراموشی احساسات» یا
 «واگذاشتن فکر به سیر طبیعی خود» می‌گفتند. در قرن دوازدهم میلادی
 مرشدهای ذن روشهای نوی اختیار کردند که یکی از آنها معروف به
 «کوان»^{۶۶} بود و غرض استفاده از هر مسأله، موضوع یا موقعیتی بود
 که می‌توانست مرید را تکان دهد و هرچه این مسائل غیرعادیتر
 بود، به همان اندازه مؤثرتر می‌افتاد. از اینرو طرح مسائل غیر منطقی

62. dhyāna 63. chan 64. zen
 65. tathātā 66. koan

و مفاهیم بی‌سروته بین مرشدان زن رواج یافت و به این مکتب رنگی ویژه بخشید. فریاد و کتک‌زدن جزه شیوه‌هایی بود که مرشد برای بیداری مریدان بکار می‌بست. مقصود، درهرحال، فروریختن عادات ذهنی و پیشداوریه‌ها و عقاید متعارف بود. مختصر، هروسيله‌ای که می‌توانست به‌وسیع‌نظر، تشحیذ ذهن، بصیرت و ادراک باطن کمک‌کند بوسيله مرشدان به‌کار رفت و این شیوه ابتکاری صددرصد چینی بود و امروز هم یکی از وجوه خاص مکتب ذن درژاپن است.

به مرور زمان، تفکر چینی، که مانند هرتفکر آسیایی میل به یگانگی داشت، به ادغام این سه‌آیین بزرگ پرداخت. در آغاز ورود آیین بودا، بسیاری از مفاهیم آن به قالب تفکر چینی، بویژه مفاهیم مکتب تائو، ریخته شد. فی‌المثل «بی‌جوهری»^{۶۷} بودایی معادل مفهوم خلا^{۶۸} در آیین تائو شد. در دوره سلسله «تانگ» ادغام و تلفیق این سه‌آیین تحقق یافت و اینک اعتقاد این بود که کنفوسیوس، لائوتسه و شاکیامونی (بودا) برای اهل معنا هر سه به‌مقام رستگاری پیوسته‌اند و هریک به‌علت شرایط زمان و مکان آیینی جدا آورده‌اند: برای خواص یکی هستند و برای عوام سه‌تن. کوشش برای هماهنگ کردن سه‌آیین به‌جایی رسید که پیروان تائو بودا را مظهر لائوتسه دانستند و بوداییان مدعی شدند که کنفوسیوس و لائوتسه شاگردان بودا بوده‌اند، شاگردانی که برای ارشاد قوم چینی فرستاده شده‌اند. همزیستی این سه مسلک و پرهیز از هرگونه ستیز میان آنها از جمله صفات بردباری چینی‌ها به‌شمار می‌آید، ضمن اینکه یکی از وجوه اشتراك میان تمدن‌های آسیایی را که همان قدرت یگانگی و یکی کردن باشد آشکارا نشان می‌دهد.

ب. اصالت بشر^{۶۹} چینی و غربی

به نظر محقق ژاپنی «ایمامیچی»^{۷۰} سه عنصر شاخص اصالت بشر (هومانیسم) غربی عبارتست از دید انتقادی، خودرایی و فاصله‌گیری از دنیای خارج. اگر بخواهیم این سه صفت را با آنچه که خاور-شناسان غربی «اصالت بشر چینی» گفته‌اند مقایسه کنیم، می‌بینیم که جهان‌بینی کهن چینی، بدانگونه که در آیین کنفوسیوس آمده، فرق جوهری با اصالت بشر غربی دارد. درست است که کنفوسیوس به مسائل صرفاً مذهبی نپرداخت و بحث دربارهٔ مبدأ و معاد و اساطیر را مسکوت گذاشت و راجع به خیلی از مسائل روشی انتقادی در پیش گرفت و مفهوم پروردگار را نیز به نظام اخلاقی عالم و جامعه تبدیل کرد، اما غرض کنفوسیوس بیشتر توجه به امور اخلاقی و اجتماعی بود، و افرادی که طالب سیر و ساوک و عرفان بودند می‌توانستند به آسانی به آیین تائو یا آیین بودا پناه ببرند، زیرا در جامعهٔ چینی این سه راه در دسترس همگان بود. مسلک کنفوسیوس یکی از جوجه سه‌گانهٔ تفکر چینی است و هیچگاه این مسلک نخواست و نتوانست جای راههای دیگر را بگیرد و حقیقت را ملک مطلق خود بشمرد. و در حالیکه این سه مسلک بزرگ چینی مکمل هم بودند و می‌کوشیدند به هماهنگی بگرایند، دین و فلسفه، علم شهودی و علم عقلی، روح و جسم در تفکر غربی از هم جدا شد و هر یک به راه خود رفت و این تفکر سرانجام به «هومانیسم» قرن شانزدهم رسید.

دیگر اینکه خود رایی هومانیسم غربی وارث جهان‌بینی یونانی و «سوپرکتیویته» مسیحی است و مرکز آن هم مفهوم شخصیت

69. humanisme

70. Tomonobu Agostino Imamichi: "Die Idee des Humanismus im Westen und Osten" in: *Menschliche Existenz und Moderne Welt, op. cit.* Teil II, ss. 417-22

یا «پرسونا»^{۷۱} است. کلمه «پرسونا» گویا از «فرسو»^{۷۲} می‌آید و دراصل کلمه‌ای «اتروسک» است. معنی اصلی آن یعنی نقاب. در تمدن رم پرسونا به دو معنی به کار می‌رفت: نقاب و بازیگر. پرسونا دراصل اصطلاح نمایشی است. زندگی بازیگر روی صحنه دو جنبه داشت: یکی آنکه در پس نقاب انسانی بود که می‌بایست رفتار و اطوارش را بانقشی که روی صحنه دارد منطبق کند؛ دیگر آنکه، از سوی دیگر، می‌بایست این نقش در عین حال با بازی سایر بازیگران هماهنگ باشد. اما تأکید بر شخصیت و خودنمایی بتدریج جای آن دیگر را که ارتباط و هماهنگی با بازیگران دیگر باشد، می‌گرفت، و به شکل خود-بینی و خودرایی درمی‌آمد. در تفکر چینی، بعکس، ارتباط میان افراد (یعنی هماهنگی بازیگر با سایر بازیگران) بر خودرایی و خودنمایی بازیگر مقدم ماند. اصل انسانیت برای کنفوسیوس «جن» بود که فضیلت، توجه به دیگران و شرافت وجدانی است، یعنی همان آرمانهایی که جوهر فرزانه مرد را می‌سازند. بنابراین، بنیاد وجود فرد در جامعه چینی، فضای بین‌الافراد بود و این بدان معناست که انسان اساس وجود خویش را در فضای متحرک روابط انسانی می‌یابد نه در ورطه خودرایی. مفهوم «سن» فقط یکی از قطبهای این ارتباط است، «اینجا دیگر مراد نکیه بر خودرایی و خودبینی بازیگر صحنه نیست، بلکه غرض تحکیم ارتباط این بازیگر با بازیگران دیگر است. عشق، توجه به دیگران، همدلی و هم‌زبانی مهمترین صفات انسانی بشمار می‌آید و مفهومی که همه این صفات را در بر می‌گرفت اصل مسئولیت است. غیرمسئول بودن، یعنی از وظیفه کوتاهی کردن، یعنی غیرانسانی بودن؛ و خود را بر دیگران ترجیح دادن، یعنی از شرافت و نجابت و جوانمردی دور افتادن. خودکشی سامورایی ژاپنی هم بر همین اصل استوار بود. خودکشی از درماندگی

71. persona 72. phersu

ومذلت سرنمی‌زد، بلکه جبران یک لغزش بود و لغزش هم اغلب کوتاهی در انجام مسئولیت و یا وظیفه‌ای مقدس بود، چه فقط وفاداری به تکالیف و پذیرفتن مسئولیت، سازنده و پروراننده شرافت انسانی است.

سوم اینکه، هومانیزم غربی، به علت تکیه بر انسانمداری، آدمی را محور کائنات دانست و جهان را قلمرو حکومت آدمی پنداشت.^{۷۳} جدایی انسان از طبیعت و بریدگی او از ریشه‌های حیات و طبیعت سرآغاز هومانیزم غربی بود، بعکس چینی هرفکری را که صرفاً معطوف به غایت بود، دون می‌انگاشت و کنفوسیوس معتقد بود که «الیت متفکر» جامعه نباید هیچگاه ذهن خود را با غایات عملی آلوده کند، بلکه وظیفه اصلی آن پروراندن راه باطن است و این بی‌تصرفی در چیزها هم، دمساز با دیدی بود که چینیه‌ها از طبیعت داشتند. برای آنها بین انسان و طبیعت فاصله‌ای مانند فاصله‌ای که «ابژکتیویته» تفکر غربی را پدید آورد، وجود نداشت. ریشه‌های انسان در طبیعت بود و این دو از یک سنخ و یک جوهر بودند. این هماهنگی با طبیعت از خطر تبدیل آن به شیء محض جلوگیری می‌کرد، و در نتیجه، تفکر تکنیکی در چنین محیطی مجال پرورش نیافت و انسان جزئی از طبیعت و عالم ماند. از اینرو هومانیزم غربی را نمی‌توان به تفکر چینی نسبت داد زیرا سه عنصر سازنده هومانیزم غربی: یعنی دید انتقادی، خودرایی، و فاصله‌گیری از طبیعت، در تفکر چینی به صورت معکوس مطرح می‌شوند و این امر نه فقط در مورد تفکر چینی، بلکه در مورد سایر تمدنهای آسیایی، اعم از هند و اسلام و ژاپن نیز، صادق است.

ژاپن بسیار مدیون فرهنگ چین است و تمدنی که بیش از هر تمدن دیگر در تکوین خلق و خوی، ذوق ادبی و هنری، نحوه برداشت از آیین بودا در ژاپن اثر گذاشت، تمدن چین است. در حدود قرن هفتم میلادی تمام گنجینه‌های گرانبهای این تمدن، اعم از رسم الخط، هنر، آداب، راه فرزانه‌گی، که در آیین کنفوسیوس متبلور شده بود، آیین بودا، اعم از فرقه «سرزمین پاک» (آمی تابا)، ذن، فرقه‌های دیگر— یعنی در اصل محصولات اندیشه هندی که از صافی ذهن چینی گذشته بود— عرفان شاعرانه مکتب تائو، و ارمغانهای هنری، بخصوص نقاشی و دید سحر-آمیز چینیها از شگفتیهای طبیعت، مختصر، هر آنچه به نحوی به فرهنگ و تمدن مربوط می‌شد، قوم ژاپنی را چنان تحت تأثیر قرار داد، و این قوم چنان دلباخته و شیفته تمدن برتر چین شد که هر آنچه از آن دیار می‌آمد بی‌چون و چرا پذیرفته می‌شد و چون ژاپنیها به برتری تمدن چینی یقین داشتند، همه چیز را بی‌روش تحلیل و انتقاد می‌پذیرفتند، بطوری که روح چین و تجلیات بی‌مانندش جزء لاینفک فرهنگ ژاپنی شد. آمیزش فرهنگ چین با ژاپن بی‌هیچ مانع بزرگی تحقق یافت و در قرن هشتم میلادی ژاپن تمدنی را که از چین گرفته بود، با ذوق و قریحه قومی خود منطبق ساخت و به تدریج فرهنگ ژاپنی نضج گرفت. این فرهنگ با اینکه در بسیاری زمینه‌ها مدیون تمدن چین و تفکر آن بود، محصولی اصیل که پرداخته قریحه قوم ژاپنی بود پدید آورد. اقبال بی‌دریغ ژاپن به چین فقط ناشی از شیفته‌گی و دلباختگی نبود و دلایلی عمیق‌تر داشت. سبب اصلی این شیفته‌گی شباهت جوهری

۷۲. بیشتر اطلاعات مربوط به تفکر ژاپنی را از کتاب محقق ژاپنی «ناکامورا» گرفته‌ایم:
Hajime Nakamura: *Ways of Thinking of Eastern Peoples*;
op. cit.

دید این دو قوم بود. هر دو، قومی بغایت عملی بودند و به معقولات و کلیات و مباحثات صرفاً عقلی اقبالی نشان نمی دادند؛ هر دو به موارد خاص و ملموسات و وجه انضمامی اموری پرداختند؛ هر دو ذوقی بغایت شاعرانه و آمیخته با دید تصویری داشتند، و در نتیجه، گرایش طبیعی به بیان شاعرانه و عاطفی حالات درون نشان می دادند و از شیوه استدلالی و انتزاعی تفکر هندی پرهیز می کردند. علاوه بر این همانندیها، میان ساختهای اجتماعی این دو قوم نیز وجوه مشترک بسیار بود. بهمین علت است که آیین کنفوسیوس که آنهمه بر تطابق تکالیف و مناصب تکیه می کرد، توسط ژاپنیها که برداشتی بر اساس خانواده از روابط اجتماعی داشتند، به سهولت پذیرفته شد و حکیم کنفوسیوس ژاپنی^{۷۵} می گوید: «چین از سرزمین ما چندان دور نیست و می بینیم که آداب و رسوم ژاپنیها با آداب چینیها چندان فرقی ندارد و از اینرو آیین های کنفوسیوس و «شینتو» وجه اشتراك بسیار دارند.»

همچنانکه تفکر چینی در دوره سلسله «تانگ» سه آیین بودا، تائو و کنفوسیوس را در هم آمیخت، ژاپن هم در قرن هشتم، آیین «شینتو» را، که دین ملی ژاپن بود، به آیین بودا نزدیک کرد و نجبا و اشراف به هر دو دین عمل کردند و این دورا مکمل یکدیگر دانستند، و در قرن هفدهم، آمیزش این دو رسمیت یافت و به «ریئوبوشینتو»^{۷۶} یعنی «شینتوی دو شاخه» معروف شد. این وضع ادامه یافت تا موقع انقراض رژیم «شگون»^{۷۷}، یعنی ملوک الطوائف. در نیمه دوم قرن نوزدهم، یعنی در سال ۱۸۶۸ شگونها قدرت خود را به امپراتور وا گذاشتند و عصر «میجی»^{۷۸} که آغاز عصر غربی شدن و شروع ناسیونالیسم ژاپن است آغاز شد و «شینتو» دین ملی ژاپن گردید.

75. Kauzan Matsumiya (1686-1781)

76. Ryōbu Shinto

77. Shogun

78. Meiji

اگر بخواهیم عصاره تفکر ژاپن را بیان کنیم باید گفت که تفکر ژاپن آسیخته با ذوق هنری است و این دورا نمی‌توان از هم جدا کرد: هنر همان اندازه تفکر انگیز است که تفکر سرشار از هنر. تفکر ژاپنی، به اعتباری، ساری در همه تجلیات زندگی آن قوم است: در شکل خانه-آرایی، در آرایش فضای باغ، در مراسم چای نوشی، در شعر سرایی و گل‌آرایی. اگر بتوان تفکر را همچون بخاری رقیق در فضا پاشید، آنگاه باید گفت که فضای زیست ژاپنی، و محیط شکفتگی آن، تفکر انگیز است. آیین بودا در همه شئون زندگی ژاپنی اثر گذاشت و زمینه‌ای مشترک شد که همه هنرها و حتی فنون رزمی در آن پرورش یافت. این آیین، بخصوص تیره ذن آن، چنان با روحیه خویشندار و نفوذناپذیر و متحمل ژاپنی عجین گشت که جزئی جدا نشدنی از خوی ژاپنی گردید. این آیین نه فقط در شعر که در مراسم چای نوشی، نقاشی، پیکر تراشی، گل‌آرایی، نمایش «نو»، معماری، باغ‌آرایی، و همچنین در فنون رزمی، مانند تیراندازی، کاراته، جودو، شمشیربازی، جوجوتسو، یعنی همه فنونی که در شمار «بوشیدو»^{۷۹}، یعنی آیین جوانمردی سامورایی بود، نفوذ کرد. این اشاعه بی‌سابقه که شاید منحصر به فرد بود در قرن شانزدهم تحقق یافت. هدف آیین ذن اصل اشراق و بیداری^{۸۰} بود که حالت «بی‌ذهنی»^{۸۱} نتیجه مستقیم آن است، یعنی هماهنگی و سازگاری کامل با مبدأ عالم، یا، به عبارت دیگر، رستن آدمی از تضادهای ناشی از پدیده‌های زندگی یعنی مرگ و حیات، خیر و شر، هستی و نیستی است. این اصل اساسی در همه تجلیات هنری ژاپن، همچون واقعیتی مسلم و انکارناپذیر پذیرفته شد. فی‌المثل، شعر هفده هجایی «هایکو»^{۸۲} که کوتاهی بی‌اندازه اش قالبهای متعارف ذهن را می‌شکند، به اشراق برق‌آسا تعبیر می‌شود

79. bhushido

80 satori

81. mushin ژیابی wu-hsin

82. haiku

که در آن وجه «آنچنانی» چیزها در طرفه‌العینی متجلی شود. این شعر بغایت کوتاه که با طبع کم‌گوی ژاپنی دمساز است و از هرگونه انتزاع می‌پرهیزد، می‌کوشد لعمهٔ روشنائی اشراق را، عاری از هر رنگ عاطفی و هر قالب ذهنی، در «آنچنانی» محض باز نمایاند. بنابراین، جوهر شعر دریافت مستقیم و بی‌واسطه از ذات حالتی خاص است و این حالت نقطهٔ تمرکز لحظه‌ای است که فقط به صورت لحظه‌ای برق‌آسا می‌تواند بشکند. ژاپنیها دو اصلی را که هنر بر آنها مبتنی است، «آهنگ معنوی»^{۸۳} و «دریافت آنچه موجب اشراق می‌شود» خواندند. این اصل اخیر همان حالت «بی‌ذهنی» ناشی از اشراق است که ژاپنیها آنرا به راز ناگفتنی هر اثر اصیل هنری تعبیر می‌کردند. از اینرو هنرمند واقعی کسی است که، هم به آهنگ معنوی چیزها پی ببرد و هم به راز امور. آنجا که لعمهٔ اشراق بتابد، نیروی آفرینندگی رها می‌شود، و آنجا که این نیرو احساس شود، راز مه‌آلود و نفوذناپذیر، که همانا آهنگ معنوی چیزهاست، متجلی می‌شود.^{۸۴}

گرایش به تفکر شاعرانه سبب شد که ژاپنیها مانند چینیها تفکرات فلسفی بودایی را به زبان شعر «هایکو» یا «تانکا»^{۸۵} که شعر سی‌ویک هجایی است، بیان کنند. نحوهٔ تحول و دگرگونی مفاهیم هندی در ذهن ژاپنی، ضمن اینکه وجه شاعرانه این مفاهیم را آشکار می‌کند، استعداد فطری این قوم را هم روشن می‌کند. فی‌المثل، عبارت بودایی «سه جهان ذهن یگانه است» به این جمله تبدیل می‌شود: «شبنم بر چمن هزاران مرغزار فرو می‌ریزد، اما همان شبنم است و همان پاییز؟» یا عبارت «از موقعی که من بودا شده‌ام زمانی ابدی سپری شده است»

83. shin-in (Spiritual rythm)

84. D.T. Suzuki; *Zen and Japanese Culture*, Bollingen Series LXIV, New York, 1965, p. 220

85. tanka

به این صورت در می آید «از مشاهده رودی که اینچنین دور می رود و دور می نماید، می توانیم به سرچشمه پایان ناپذیرش راه یابیم.» این نمونه ها نشان می دهند که ژاپنی به سبب اینکه متمایل به استعارات ملموس و طبیعی بوده است، بیشتر در طلب کشف احوال ذوقی است تا شکافتن مفاهیم کلی و فلسفی. در برابر فضای خشک و منطقی کتابهای سانسکریت بودایی که دقت مفاهیم و بداهت مطالبشان خوراک ذهن را فراهم می کند، شیوه شاعرانه ژاپنی و چینی جوهر همان مطالب را از راه احوال درون به انسان القا می کند، ولی این نحوه بیان شاعرانه، در ضمن توأم با بساطت و سادگی نیز هست. ژاپنی، بر خلاف هندی که جهانی به انبوهی جنگل می پروراند، طالب سادگی است؛ همان سادگی که در معماری، نقاشی و شعر ژاپنی هم می یابیم. وجود فضاهای تهی در معماری و سکوت در گفتگو، نمایانگر همین صفت است و این صفت در شیوه تفسیر ژاپنیها از دین بودا اثر گذاشته است. ژاپنیها، مانند چینیها، فقط به جوهر بودائیت پرداختند و به اساطیر «ماها یانا» و دنیای حیرت انگیز آن، اعتنایی چندان نکردند، و در نتیجه، آداب ریاضیت بودایی را به حداقل کاستند. فی المثل «دوگن»^{۸۶} حکیم بزرگ بودایی ذن، همواره مریدان را به تفکر تشویق می کرد و می گفت: «تعلیم و عمل آیین ذن، رهایی از زندان جسم و روح است، عود سوزاندن و ممارست و مطالعه ضرورتی ندارند، کافی است که به تمرکز و مراقبه درون بنشینیم.»

ژاپنیها مانند چینیها، طبیعت را معبود خود می دانستند و مانند چینیها در برابر زمزمه باد، جنبش نیزاران، آبشارهای نقره فام، و راز پنهان در شکفتیهای طبیعت به حیرت می آمدند و آثار این حیرت در نقاشی ژاپنی به خوبی پدیدار است. ولی به این وجه، صفتی دیگر نیز

86. Dogen (1200-1253)

افزوده می‌شود که صرفاً ژاپنی است و آن هم پرورش آثار طبیعت به مقیاس کوچکتر و مینیاتوری است. این گرایش را در اغلب تزئینات ژاپنیا می‌بینیم و بهترین وجه این دید را می‌توان بویژه در شیوه آرایش باغهای ژاپنی باز یافت. در باغی که در فضای بسیار محدود آراسته شده است، همه چیز ریز است: درخت، پل‌های ظریف و صخره‌هایی که از دل آن، چشمه‌ای به همان ظرافت سر بر می‌کشد، همه چیز به مقیاس کوچک تنظیم شده است. به عبارت دیگر، عشق به طبیعت همراه با توجهی است که ژاپنیا به چیزهای ریز داشته‌اند و این عشق مرتبط با ارجی است که این قوم برای پدیده‌های طبیعت قائل می‌شده است. زبان ژاپنی گویا تنها زبانی است که به اشیاء و چیزها عنوان و منصب می‌دهد: فی‌المثل پیشوند «او» را ژاپنیا ضمیمه نام اشیاء می‌کنند مانند «اوچا» (ocha) که منصب احترام‌آمیزی است که به چایی تعلق می‌گیرد.^{۸۷}

اقبال به طبیعت نزد ژاپنیا و چینیا بسته به دید اینجهانی این اقوام است و این دید، فی‌المثل، سبب شد که ژاپنی، برخلاف هندی که فطرتاً مرتاض است، خصایص طبیعی انسان را بپذیرد، بدان حد که ژاپنی تنها قوم آسیایی است که بیشتر آداب ریاضیت‌آمیز آیین بودا را رها کرده است و هرگاه تضادی میان منهیات دینی و تکالیف اجتماعی نمایان می‌شد، ژاپنی به سهولت منهیات را فدای تکالیف اجتماعی می‌کرد، توضیح اینکه ارتباطات اجتماعی و قومی و خونی و فامیلی در ژاپن اهمیت بسزایی داشته و دارد و هنوز هم منشأ اثر است. پذیرفتن نیازهای طبیعی جسم و وجه ایندنیایی دید ژاپنی، از سوی دیگر، به این قوم بردباری خاصی بخشید؛ بردباری که موجب شد، فی‌المثل، دین بودا اندک اندک خود را با نیازهای این قوم سازش دهد و کوشش برای اینکه خدایان بومی ژاپنی را مظاهر بودا بدانند در قرن یازدهم میلادی

87. *Ways of Thinking of Eastern Peoples, op. cit., p. 350*

در دوره سلسله «هئی‌یان»^{۸۸}، تحقق یافت. رابطه همزیستی آیین شینتو و آیین بودا در مورد آیین بودا و آیین کنفوسیوس نیز صادق است. آیین کنفوسیوس و بودا همزمان وارد ژاپن شدند و میان این دو کوچکترین کشاکشی رخ نداد، بلکه بیشتر ژاپن‌ها راه سازش را پیش گرفتند و بر آن شدند که بودا و کنفوسیوس، علی‌رغم اختلافشان، ناظر بر هدفی یگانه هستند و آن رستگاری است. اما از طرف دیگر، همبستگی نزدیک و خویشاوندی که ژاپن‌ها میان نیاکان و خود احساس می‌کردند سبب شد که، از یک سو، ژاپن کشورخدایان بشمار آید، یعنی کشوری که اصلش به الهه خورشید (سر سلسله اساطیری دودمان پادشاهی کنونی ژاپن) می‌رسد، و از سوی دیگر، آیین شینتو را ریشه همه ادیان دیگر بدانند، و در نتیجه، آیین کنفوسیوس و دین بودا وجوه مختلف آن به‌شمار آیند. کشمکش میان جهان‌گرایی و قوم‌پرستی، بویژه بی‌اعتنایی ژاپنی به تفکر انتزاعی، همواره در سیر تاریخ ژاپن دوشادوش هم وجود داشته است. توجه بیش از حد ژاپنی به روابط اجتماعی که بر مبنای خویشاوندی استوار بود و بی‌اعتنایی آنها به اصولی کلی که از مختصات یک دین جهانی است، و نیز اقبال به‌موارد خاص و ملموسات، موجب شد که تفکر به‌جز در حوزه‌های بودایی چندان رشدی نکند، ولی هنر بشکفتد، و بسبب فیضی که از آیین بودا می‌برد، جنبه عرفانی هم بیابد. همین صفات، از سوی دیگر، مانع بروزشیوه استدلالی و تحلیلی شد و ژاپن که گرفتار قوم‌پرستی خود بود، در نیمه اول قرن بیستم، به امپریالیسم نهفته در ساخت اجتماعی آن کشور گرایید و راه جهانگیری در پیش گرفت.

الف. آیین شینتو^{۸۹}

اکنون آیین شینتو و آیین بودا مهم‌ترین دین‌های ژاپن بشمار می‌آیند.

88. Helan 89. Shinto

شینتو یعنی «راه خدایان» و از کلمه چینی «شین تائو»^{۹۰} می‌آید. معادل ژاپنی آن «کامی-نو-میچی»^{۹۱} است که همان معنی را دارد. اساس آیین شینتو پاکی، ارتباط جادویی با طبیعت و پرستش «کامی»^{۹۲} ها، یعنی ارواح و خدایان است. علاوه بر پاکی تن، پاکی دل نیز برای پیروان این آیین مهمترین مقصد است و تأکید بر آن بدان حد است که برخی این آیین را مذهب پاکی می‌دانند. ارتباط جادویی با طبیعت و استغراق در آن، چنانکه بارها گفتیم، از ویژگیهای قوم ژاپنی و چینی بوده است. پرستش کامی‌ها، از سوی دیگر، در این آیین چنان ارجی یافت که برخی این آیین را «کامی پرستی» نام نهادند. کامی تقریباً معادل مفهوم روح، قدسی، و تجلی غیب است. معنی اصلی این کلمه یعنی ممتاز، برتر، روح یا موجود مقدس. اساطیر این خدایان هم علم انساب و راه نیاکان است (از همین روست که همه ژاپنیها خود را از یک خاندان می‌دانند و نیاکانشان یکی هستند) و هم سلسله دودمان امپراتوری را، که طبق سنن ژاپنی از تبار اصیل الهه خورشید (آماتراسو)^{۹۳} هستند، در بر می‌گیرد. الهه خورشید دختر جفت آسمانی «ایزاناگی-ایزانامی»^{۹۴} است که شبه جزیره ژاپن یا هشت جزیره را از آبهای ازلی اساطیری بیرون کشیدند. شینتو از آغاز نوعی آیین «آنی میسم»^{۹۵} طبیعت بوده است و جانهای پدیده‌های طبیعت مانند باد، رعد، آتش، خورشید، ماه، رود، درخت، کوه را «کامی» می‌خواندند. از درون این دین، «ایزدان

90. Shin Tao 91. Kami-no-michi

92. Kami 93. Amaterasu

94. Izanagi-Izanami

Edmond Rochedieu: *Le Shintoïsme*, رجوع شود به:
Paris, Genève, 1968. Jean Herbert: *Aux Sources du Japon*. Paris, 1964 et *Les dieux nationaux du Japon*. Paris, 1965

۹۵. animisme: «آنی میسم» را می‌توان همه‌جانی، پدیده پرستی دانست.

پرستی»^{۱۶} پدید آمد که به موجب آن، هر موجود طبیعی مظهر یک روح نامرئی یا یک ایزد است و ایزدان نیز ییشمارند. اینان، ازسوی دیگر، با ارواح نیاکان بستگی دارند و بهمین سبب است که ایزد در آیین کهن شینتو موجودی مشخص و معین نبود بلکه در بسیاری چیزها، که به اعتباری مظاهر عینی همان ارواح بودند، متجلی بود. در مرحله بعدی آیین شینتو، کامی‌ها به تدریج صفات مشخصتری بخود گرفتند و به گروه‌های گوناگون تقسیم شدند، و از این میان ژاپنیها به ارواح نگهبان بعضی از اماکن مقدس، یا ارواح قهرمانان ملی و ارواح نیاکان، توجهی خاص یافتند. دروضع کنونی می‌توان همه مراتب کامی‌ها را، از صورت ابتدایی «آنی میسم» گرفته تا مفاهیم جدید عدالت و نظم، دوشادوش هم مشاهده کرد. اما چون، ازسوی دیگر، حد فاصل قاطعی میان انسان و کامی وجود ندارد، هر موجودی می‌تواند مبدل به کامی شود، یا مظهر بالقوه آن بشمار آید.

آیین شینتو نمایانگر دید پدیده‌پرستی قوم ژاپنی است که، چنانکه می‌دانیم، دردید آنها از طبیعت تأثیر گذاشته است. آیین بودا و شینتو به تدریج در هم آمیختند و به صورت «شینتوی دو شاخه» در آمدند و کامی‌ها مظاهر بودا شدند، چنانکه خدایان شینتو هم نامهای بودایی گرفتند. از قرن شانزدهم به بعد، محققان شینتو به منابع اصلی این آیین رجوع کردند تا روح آنها زنده کنند، ولی فقط با اصلاح بزرگ عصر میجی بود که این دو آیین از هم جدا شدند و شینتو مذهب ملی و رسمی امپراتوری شد و این وضع هم سرانجام با شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم از هم پاشید. فروریختن آیین امپراتوری بعد از جنگ، سبب شد که در حدود ۲۰۰ فرقه جدید مذهبی پدید آید و این پدیده را، که خود بسیار گویا است، ژاپنیها «مذاهب جدید» می‌گویند.

ب. ساخت خانوادگی جامعه ژاپن

در حالیکه در تفکر هندی همه امکانات هستی در نهاد انسان موجود است، ژاپنیا، بعکس، آدمی را مطیع یک ارتباط محدود اجتماعی کردند و او را از نظرگاه طبقه‌ای خاص جامعه نگرستند. همین امر مسبب شد که فرمانبری از گروهی معین به صورت عنصر مشخصی در تاریخ ژاپن در آید. مبحث خیر و شر هم وجه شخصی نداشت و سرانجام در عرصه ارتباطات گروهی معنی می‌یافت. خوب چیزی بود که گروهی را مفید افتد و بد چیزی که برای گروه زیانبخش باشد. خیر مطلق این بود که آدمی خود را فدای خانواده یا کاست یا صنفی که بدان تعلق داشت بکند. در دوران بعدی، یعنی پس از اصلاح عصر میجی، که نقطه عطفی در تاریخ ژاپن است، این فداکاری وجه افراطی به خود گرفت و چه بسا به شخص امپراتور و میهن اختصاص یافت. این وضع در تعبیری که ژاپنیا از دینهای بیگانه می‌کردند اثر گذاشت. آیین کنفوسیوس، به سبب اینکه به مناصب و عناوین و تطابق آنان با افراد، اهمیت می‌داد باشوق هرچه بیشتر پذیرفته شد، اما آرای متفکران تائویی که همشان متوجه رستگاری صرف بود، با چندان استقبالی روبرو نشد. مسیحیت که در پرستش خدای یگانه اینهمه پافشاری می‌کرد با مخالفت روبرو شد و از راه قانون هم ممنوع اعلام گردید، چه بیم آن می‌رفت که اشاعه آن افراد را از تکالیفی که نسبت به بزرگان دارند، باز دارد. در پرتو این نکات می‌توان فهمید که چرا ژاپنیا دین بودارا که در هند، یعنی زادگاه خود، همچون قیامی علیه نظام کاستی دین هندو بود و خود را متعلق به هیچ طبقه و گروهی نمی‌دانست، به قالبهای محدود کننده ساخت اجتماعی خود کاهش دادند. محقق ژاپنی، «یائیچی هاجا»^{۹۷}

۹۷. نقل از: Yaichi Haja in: *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, op. cit., p. 417

در مقام مقایسه این وضع با جامعه غربی می‌گوید: «واحد جامعه غربی فرد است و اجتماع افراد دولت را تشکیل می‌دهد، در ژاپن دولت عبارت است از اجتماع خانواده‌ها.» بهمین علت است که ارتباط خونی با نیاکان مشترک، یعنی نیاکانی که به مقام ایزدان رسیده‌اند، و در نتیجه، علم انساب و تعلق به تبارهای خاص تا به این اندازه میان این قوم اهمیت یافت. بهر حال، این ساخت خانوادگی ژاپن تیغ دودم بود، چه هم به آن جامعه همبستگی استواری می‌بخشید و هم وجه افراطی‌اش می‌توانست به صورت نژادپرستی و ناسیونالیسم ظهور کند، چنانکه کرد و منجر به امپریالیسم ژاپن شد. آرمانهایی که اصل وفاداری و پیوندهای خویشی را نگاه می‌داشت همان اصولی را دربر- می‌گرفت که در آیین سامورایی‌ها خلاصه شده است.

ج. «بوشیدو»^{۹۸} یا آیین جوانمردی

برخلاف چین که قلمرو حکومت ادیبان^{۹۹} بود و هند که قلمرو حکومت برهمنان، عناصر حاکم در ژاپن طبقهٔ سلحشوران یعنی سامورایی‌ها بودند. این وضع از آغاز تاریخ این قوم تا پایان جنگ جهانی دوم ادامه داشت. این طبقه به ژاپن وضع خاصی داد که مانندش را نمی‌توان در سایر تمدنهای آسیایی یافت.

آیین شینتو فاقد هرگونه نظام اخلاقی بود، و در نتیجه، بوشیدو به‌نحوی این نقص را جبران می‌کرد. بوشیدو از منابع گوناگون تأثیر گرفته است: از آیین بودا اعتماد به نفس و توکل به سرنوشت را گرفت، همچنین خویشنداری و استواری در برابر مرگ را؛ از فرقهٔ ذن، حکمت و فرزاندگی را که از راه تفکر و اشراق حاصل می‌شود و به‌حالت «بی‌ذهنی» می‌انجامد؛ از آیین کنفوسیوس اهمیت پنج رابطهٔ انسانی را که منشأ

98. bhushido 99. mandarin

تکالیفند (یعنی رابطه پدر و فرزند، زن و شوهر، بزرگ و کوچک، فرمانده و فرمانگزار، و رابطه دوستان)؛ سرانجام، از راه خدایان، یعنی آیین شینتو، فضیلت ممتاز را گرفت که به نظر ژاپنها همان وفاداری به امپراتور و عشق به میهن است. همان میهنی که یکی از بزرگان شینتو در قرن چهاردهم درباره آن می گفت: «نیپون بزرگ کشور خدایی است. نیاکان مقدس ما آن را بنا نهادند، الهه خورشید فرزندان خود را به پادشاهی این کشور گماشت. این امر فقط خاص ما است و هیچ قومی دیگر از آن برخوردار نیست، بهمین دلیل قوم خود را قوم خدایی می نامیم.»^{۱۰۱}

هفت فضیلتی که اساس آیین بوشیدو بود عبارتند از درستی، دلیری، نیکی، ادب، صداقت، شرافت و وفاداری بعلاوه هشتمین فضیلت که همه این ها را میسر می کند و آن هم تسلط بر نفس است. اصل تسلط بر نفس ناشی از نفوذ ذن در آیین جوانمردی سامورایی هاست. طبع ژاپنی تسلط بر نفس را چنان پذیرا شد که یکی از سجایای قومی آنها گردید. ژاپنی از آشکار کردن هیجان، احساس و عواطف خود بیزار است و آن را علامت ضعف معنوی می داند و این عرق ملی در این ضرب المثل متبلور است: «هرکس که باباز کردن دهان، اسرارش را هویدا کند، انسان نیست، انار است». اما آنچه آیین ذن بیش از هر چیز به سامورایی می آموخت شیوه «زننده مردن» بود. زننده مردن آنگاه تحقق می یافت که سامورایی از مرز زندگی فراگذرد و این در صورتی میسر می شد که ذهن از جهان بگسلد و از تعلقات روی گرداند و حالت «بی ذهنی» حاصل شود. به استقبال مرگ شتافتن و آنرا بخشی از زندگی پنداشتن و از فکر آن دمی غافل نبودن، هدف غایی زندگی سامورایی بود.

100. Dai Nippon

101. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, p. 435

به عبارت دیگر، آمادگی برای مرگ جوانمردانه، با آغوش باز به سوی شهادت شتافتن وجه عملی همان تصفیۀ ذهن و تزکیۀ نفس بود. به زندگی بستگی داشتن حکم مردن را داشت و از آن فراگذشتن به منزله زندگی راستین بود. مرگ آنچنان پذیرفته شد و چنان آمیخته با زندگی شان که بسیاری از ژاپنی های اهل ادب پیش از مرگ وداعیه^{۱۰۲} می سرودند و این بدان معنا بود که از مرگ یمی ندارند و آسوده خیال به پیشبازش می روند. فی المثل، یک سامورایی به نام «نیودو»^{۱۰۳} پیش از خودکشی به شیوۀ راهب بودایی چهار زانو می نشیند و چنین می نویسد: «شمشیر به دست می گیرم و خلاء را دونیم می کنم و در میان آن آتش بزرگ، وزش نسیم فرح بخش می آید.» این اقبال به نیستی که در آیین خودکشی سامورایی ها به «سپوکو» و «کاپوکو»^{۱۰۴} معروف است، همان اصلی است که ژاپنی به «مرگ بی اندوه» تعبیر می کند، یعنی مرگی که از مذلت برنخیزد، بلکه میوه رسیده حیات باشد، یا مرگی که با آگاهی کامل و عشقی فراوان به سویش بشتابیم. همچنانکه باد به آبی میوه های درخت گیلاس را می پراکند، مرگ نیز باید آدمی را به لحظه ای ناگهانی به سوی نیستی نیروانا راهبر باشد.

اثر ذن در فنون رزمی نیز آشکار است. فی المثل، پیروزی در شمشیرزنی آنگاه میسر می شد که ذهن در مقابل حریف «متوقف» نشود، چه اگر بایستد، ذهن پریشان و حریف چیره می شود. رسیدن به این مرحله یا رهایی درون بسته به آزادی بود که سامورایی در تصفیۀ ذهن و در راه تسلط بر نفس بدست می آورد. یک ذهن آزاد، حرکت حریف را علیه خود او به کار می برد و شمشیر دشمن که می خواهد او را دونیم کند، مبدل به حربه ای می شود که بر سر حریف می نشیند. این فن

102. fûryu in: D. T. Suzuki, *op. cit.* p. 81

103. Nyûdo 104. seppuku, kappuku

را درذن «نیزه دشمن را گرفتن و به ضداو به کار بستن» می گفتند و این در صورتی میسر می شد که فکر کاملاً آزاد باشد و هیچ غایتی حتی میل پیروز شدن نیز در آن نمانده باشد. تفکررها و عاری از هر غایت که یکی از اسامیترین اصول نظام رفتاری مشرق زمینها بوده است، چنانکه دیدیم، در شیوه نبرد نیز به کار گرفته می شد. «چوانگ تسه»، عارف تائوئی، می گوید تیری که برای پاداش افکنده شود، لغزان و سست است ولی اگر نه پاداشی در میان باشد و نه غرض و منظوری، آنگاه تیر از چله کمان می جهد و یگراست به آماج می نشیند. حالت بی عملی (چین) بی ذهنی (بودایی) بی منظوری (هند)، رضا و توکل (اسلام) را که همه وجه سلبی و منفی دارند و نتیجه رستگاری هستند می توانیم در همه حوزه های عرفانی تمدنهای آسیایی بیابیم. آیینی که در پدید آوردن این حالت نقش عمده ای داشته است، بی گمان، همان یوگای هندی است که به هیچ فرقه خاص تعلق ندارد، بلکه روشی است که همه آیینها، از جمله آیین بودا، از آن مدد گرفته اند. حالت «بی ذهنی» که سامورایی ژاپنی، راز موفقیت رزمی و شأن و شرافت انسانی خود می دانست، در واقع، همان اصل «سامادی»^{۱۰۰} یافنا است که یکی از ارکان معنویت هند است که از راه ضبط حواس، تمرکز ذهنی و در پی آن رهایی و آزادی و رستگاری متحقق می شود.

آرمان خودکشی سامورایی ها که به اسم متداول «هارا کیری» نیز معروف است در قرون وسطا وضع شد. بموجب آن سامورایی برای جبران خطایی که از او سرزده بود، یا برای پاک کردن ننگ، یا جهت اثبات صداقت، یا به هر علت دیگر، با مراسمی باشکوه با کمال خونسردی و متانت و تسلط بر نفس به سوی مرگ می رفت. فداکاریها و اعمال قهرمانانه ای که ژاپنی ها در جنگ جهانی دوم انجام دادند، از این آیین

جوانمردی، که یکی از صفات شاخص آن وفاداری به امپراتور و میهن بود، الهام می‌گرفت.

۵۰ آیا می‌توان از يك زمینه مشترك تفكر آسیایی سخن گفت؟

درسیر کوتاهی که در چهار کانون بزرگ تفکر آسیایی کردیم، بیشتر متوجه گوناگونیهای شیوه تفکر و دید این تمدنها شدیم تا وجه اشتراك و هماهنگیشان. فی‌المثل دیدیم که شیوه تفکر چینی و ژاپنی به علت برداشت تصویری که از ملموسات و مشهودات می‌کند و به سبب اینکه بیشتر به تنوع مرموز چیزها می‌پردازد، چقدر با تفکر هندی که بعکس، خواهان جهش‌های سرسام‌آور و سیر در آفاق و انفس است فرق دارد؛ و اگر تفکر هندی انتزاعی و منظم و منطقی است تفکر چینی و ژاپنی شاعرانه، مبهم و متمایل به بیان فضای عاطفی روابط چیزهاست. به اعتباری شاید بتوان گفت که تفکر هندی نزدیکتر به تفکر ایرانی است تا به یینش تمدنهای خاور دور. چه صرف نظر از خویشاوندی کهنی که میان این دو قوم وجود دارد و به نحوی در ساخت فکریشان اثر گذاشته، برداشت هردوی آنها از مسائل، فلسفی‌تر و انتزاعی‌تر است تا شاعرانه. شیوه مباحثات منطقی و جدلی همانقدر در دنیای اسلام ایرانی اهمیت داشته است که مشاجرات جدلی و قلمی میان بوداییان و هندوان. اما اگر به کهنه تجربه معنوی ایران، هند، چین، و ژاپن پی ببریم می‌بینیم، علی‌رغم اختلافات دید و برداشت از طبیعت، می‌توان از یک «جوهر مشترك» تجربه معنوی سخن به میان آورد و تعیین کننده این جوهر مشترك، غایت ممتازی است که همه این تمدنها به نحوی متوجه آن بوده‌اند و این غایت رهایی و رستگاری است که نحوه تحقق آن، چنانکه در کلیه موارد دیدیم، توأم بانوعی اشراق و روشنایی، و

به عبارت دیگر، آمیخته با تجربه عرفانی بوده است: خواه این تجربه «ساتوری» باشد برای ژاپنی، خواه «موکشا» (رهائی) برای هندو، خواه استغراق در تائو باشد برای چینی، خواه فناء فی الله برای مسلمان و ایرانی. شأن والا و ارج ممتاز این غایت به تفکر آسیایی قدرت هم آمیزی و ادغام و تلفیق داد؛ قدرتی که در تفکر ایرانی به فلسفه ملاصدرا انجامید؛ در تفکر چینی به تلفیق آیین کنفوسیوس و بودا و راه تائو؛ در هند به اقیانوس عظیم آیین هندو رسید؛ و در ژاپن به صورت آیین شینتوی دوشاخه در آمد. اقبال به رهائی و رستگاری در تفکر آسیایی چنان برد مسحور کننده ای داشت که دوگانگی هایی که در غرب (جدایی دین و فلسفه، روح و جسم، و غیره) منجر به تفکیک علوم از یکدیگر شد، نتوانست در برابر این عشق به یگانگی عرض اندام کند و دوام آورد.

اکنون اگر بخواهیم جوهر مشترك تجربه معنوی تمدنهای آسیایی را بشکافیم، می بینیم که این جوهر مشترك موجب شد که سه قطب نظام هستی که مبدأ، انسان و طبیعت باشد با دیدی تقریباً همانند در این تمدنها مطرح شود و این دید، چنانکه خواهیم دید، اختلافی فاحش با آخرین مراحل تحولی تفکر غربی داشت، چه تفکر غربی بتدریج رابطه ذاتی این سه قطب را دگرگون کرد و مبدأ را به قانون صرفاً اخلاقی تنزل داد، اشراق و رستگاری را به روش (متد) ۱۰۶ و بعد به روش شناسی «متودولوژی» و طبیعت را محدود به عینیت اشیاء، یعنی بعد هندسی و تناسب مکانیکی کرد و جوهر انسانیت را در جنبه ابزار سازی خلاصه کرد.

یکی از وجوه مشترك تجربه معنوی این تمدنها را می توان «تجربه مبدأ» نام گذارد. یعنی تجربه ای که پیوند خود را با مبدأ

فیاض هستی آنی نمی‌گسلد و فقط برداشتی مفهومی و ذهنی از آن ندارد، بلکه این برداشت پیش از هرچیز احساسی درونی است. این احساس، از طرف دیگر، مستلزم اینست که افق تفکر به عالم غیب بازماند، بنحوی که امور، اعم از دین، هنر، تفکر و آیین، از آن تأثیرگیرند و چون بهر حال همه امور معطوف به آن است و هستی همه چیز وابسته به همان، چیزی نیست که از آن بهره‌ای، هرچند ناچیز، نبرد و یا از آن مستفیض و در آن مستحیل نباشد. این تجربه موجب شد که تقسیم‌بندیهای ناظر بر مقولات جدا از هم در تفکر غربی، نه فقط محلی نیابد، بلکه همه کوشش انسان در این جهت باشد که مراتب هستی را یکی پس از دیگری از پیش چشم جان بردارد تا در پی آن یگانگی، که وجه اصیل همان تجربه ازلی است، متحقق گردد. شیوه تنزیهی و نفی ماسوای حق که غایت هرتفکر واقعی و هرتجربه اشراقی است، نتیجه مستقیم همین برداشت از مبدأ بود.

این تجربه ازلی در اصل بندنافی بود که انسان را بامبدأ می‌پیوست. بریده شدنش حکم یگانگی را داشت و تحقق بخشیدن بدان، غایت مقام انسانیت و هدف غایی هرتفکر واقعی بود. از آنجا که این تجربه مقدم بر همه چیز بود و تکلیف همه امور در پرتو آن روشن می‌شد، معرفت و هنر، همانقدر از آن تأثیر می‌گرفت که روابط میان انسانها و نظام‌های اجتماعی. تمدنهای آسیایی همه امور را در پرتو همین اصل می‌دیدند و میان هنر، تفکر و آیین همشکلی ژرفی یافتند که، علی‌رغم شدت وضعف و قرب و بعد عناصر سازنده آن از مبدأ اولین، از یک سرچشمه مایه می‌گیرد. این همشکلی که وجوه گوناگون کلیتی بود، به نظام کیهانی (دارما-هند)، یاتائو (چین)، یا جسم قانون ابدی (بودا)، یا شریعت به معنی اعم (اسلام) تعبیر شده است و اصلی را که ناظر بر این نظام بود و این نظام بازتاب آن،

به وجودی تلقی کردند که چنان بری از هر قید و محدودیت و چنان عاری از هر تعین است که در واقع عین نیستی است. اما از این آنکه از شأن این راز هستی کاسته نشود و به مفاهیم اخلاقی خوب و بد تقلیل نیابد، آنرا به صفات سلبی توصیف کردند و کوشیدند که از هرگونه تعینی که دال بر کاستی گرفتن آن باشد بپرهیزند. از آنجا که این اصل در همه امورساری است و مکانش لامکان و به هیچ صفتی، حتی هستی، موصوف نمی‌شود، در تعریف آن از شیوهٔ تنزیهی مدد جستند و راه پیوستن به آن را در نفی ماسوای آن پنداشتند.

مبدأ، انسان و طبیعت بر اساس این بینش شکل گرفت. طبیعت میدان بازتاب این نیروی همه‌جاگیر و نامرئی بود، و در نتیجه، همه ذرات هستی از جماد تا انسان از برکت فیض آن بهره می‌بردند و بهمین علت طبیعت موجودی زنده و جادویی و مرموز جلوه می‌کرد. طبیعت وجه گسترده و ظاهر راز هستی بود و مراتب و مدارج بسیار داشت. ارتباط مبدأ با عرصهٔ ظهور آن، یعنی طبیعت به گسترده‌ترین معنای آن، به شیوه‌های گوناگون تعبیر می‌شد: گاه طبیعت و عالم تجلی فیضان حق و مشکوة انوار وجود بود، چنانکه در عرفان اسلامی و مدارج آن، سلسله مراتب طولی هستی؛ گاه این ارتباط شکل توهم جادویی به خود می‌گرفت، چنانکه در هند، توهمی که در اصل حکم بازی را داشت و ناظر بر غایت و منظوری نبود؛ گاه به صورت امواج پی‌درپی پایان‌ناپذیر «سامسارا» در می‌آمد، چنانکه در آیین بودا. همه چیز «سامسارا» بود مبدأ «نیروانا» یا خاموشی محض. از اینرو مفهوم پروردگار، آفریدگار و خدا مطرح نمی‌شد. اصل نیروانا بود، و نیروانا خاموشی است. پیدایشهای پی‌درپی که استمرار این نمود میال هستند، حبابهایی خیالی که در اقیانوس سکوت یکچندی چهره می‌کشایند، حدیثی می‌گویند و به خاموشی محض می‌گرایند. هدف،

گریز از این نمود میال است که بوداییان آن را به «بی‌جوهری» تعبیر می‌کردند. ساحل رستگاری خاموشی فراسوی «سامسارا» است. هدف انسان، یافتن گذرگاهی است از این اقیانوس نیستی و هر آنکس که از آن می‌گذشت، بوداییان او را «آنکه چنین رفته است»^{۱۰۷} می‌خواندند. ارج انسان باملاک این جهش منجمده می‌شد. انسان غایت خلقت بود و چون جایگاهی مرکزی در بساط آفرینش داشت و خلاصه موجودات پنداشته می‌شد، غایتش نیز این بود که به کلیت نهفته در نهادش تحقق بخشد و یا از دریای «سامسارا» بگذرد، چنانکه در هند و در آیین بودا؛ یا به مقام انسان کامل برسد و مظهر حقیقت محمديه شود، چنانکه در عرفان اسلامی؛ یا در تائو مستغرق شود، چنانکه در چین. مختصر اینکه بارازی که در پس کثرات عالم متجلی است یکی شود. از اینرو مقام انسانیت باملاک فرزانه‌گی و آزادگی منجمده می‌شد و نحوه تحقق آن اشراق بود. اشراق هم‌علم حضوری به این راز بود و مقام انسانی که به این حضور رسیده است، فرزانه‌مرد عارف، یا، به‌گفته هندوان، «زنده آزاد» بود.

تجربه مبداء، بی‌گمان، اصیلترین تجربه انسان و انگیزه هر سیر وسلوک بود. این تجربه به صورتهای مختلف بروز می‌کرد: گاه درد بود، همان دردی که بودا با آن مواجه شد و راه گریز از آن را نیز نشان داد؛ گاه حیرت بود، حیرتی که در برابر صفات جلالی حق به عارف مسلمان دست می‌داد و موجب رفع حجاب از تعینات می‌شد؛ گاه خوف بود و هیمان؛ گاه تجلی خلائقی که عارف تائویی با آن روبرو می‌شد. مقابله با آن و برخورد بالمعاش حکم اشراق و بیداری را داشت و اشراق نیز حضور بود و حضور، نیست شدن در لمعه‌ای که همه چیز را باطل می‌کند. همچنانکه این نیرو را هیچ انگیزه‌ای ملموس و هیچ غایتی محسوس

بر نمی‌انگیخت و از شدت غنای خود به‌فوران می‌آمد، نظر انسان هم به‌جهان از همان نیرو مایه می‌گرفت که با آن عالم می‌شکفت؛ و چون، از سوی دیگر، راز هستی را غرض و منظوری به‌جز بی‌غرضی نیست، از اینرو، بی‌منظوری، بی‌غایتی راهی گردید که نحوه حضور بی‌منظور انسان را متعین می‌سازد. این نگاه بی - منظور را چینی‌ها «بی‌عملی» خواندند، ژاپنی‌ها «بی‌ذهنی»، مسلمانان مقام رضا و تسلیم و توکل، هندوان نگاه بی‌منظور به‌عالم. اما از آنجا که عرصه‌ای که این نگاه در آن می‌شکفت، خود جهان بود، نظربازی انسان در عرصه ظهور عالم، حکم تماشا را می‌یافت و تماشا هم مشاهده بود، از اینرو غایت شناسایی در مشاهده بی‌منظور خلاصه شد.

آیین‌رهای و تفکر فلسفی

در این فصل و فصلهای بعدی کوشیده‌ایم وجوه افتراق جوهر تجربه معنوی آسیا را با تفکر غربی در چهار زمینه بررسی کنیم. از آنجا که این موضوع بسیار وسیع است و نمی‌توانیم تمام جوانب آن را چنانکه باید و شاید بشکافیم، فقط به چند زمینه اساسی اکتفا می‌کنیم. در این فصل می‌کوشیم تا نشان‌دهیم که چرا تفکر فلسفی اصولاً غربی است و اگر بخواهیم سیر فلسفه را عجین با تحول و دگرگونیهای مفهوم هستی در نظر بیاوریم، چنانکه فی‌المثل هگل کرده است، باید نتیجه گرفت که تمدنهای آسیایی به‌جز اسلام که تحت نفوذ یونانیت قرار گرفت، فلسفه بدان معنا که در غرب، از سقراط به‌بعد، پدید آمد، نداشته‌اند، بلکه تفکر آسیایی در اصل عرفانی است و هدف آنهم رستگاری. چون از طرف دیگر سیر تفکر غربی که یگانه فرهنگ متحول جهان است، در دید هنر و در نحوه برداشت انسان غربی از زندگی و مرگ و حتی آداب اجتماعی تأثیر گذاشته است ما این وجه افتراق را در هنر، در قلمرو تجربه «اکزیستانسیل» مرگ و سرانجام در آداب بررسی می‌کنیم و در هر مورد شکاف عظیمی را که میان دید این تمدنها و تفکر غربی نسبت به آن چهار زمینه وجود دارد تا حد امکان روشن می‌کنیم.

اینک می‌پردازیم به تفکر غربی.

تفکر غربی بسیار غنی است و از لحاظ تنوع مضامین و غنای موضوع هیچ فرهنگی را یارای رقابت با آن نیست. شاید بتوان تب پویایی آن را در حرکت تکاملی روح مطلق در فلسفه هگل جستجو کرد. تفکر غربی قرار ندارد و مدام در تکاپو و فزون‌طلبی و تکامل و پیشرفت است. چیزی نیست که نکاود، مطلبی نیست که نشکافد، مبارزه‌ای نیست که نطلبد. تصرف، کنجکاوی و دقت، پشتکار، توجه بیمارگونه به جزئیات، میل به طبقه‌بندی از جمله اوصاف بی‌شمارش است. ولی در پس این صفات که به اجمال برشمردیم، چند مفهوم اساسی به چشم می‌خورد: طلب، اراده، و مبارزه، و اگر ریشه همه اینها خواست باشد، اراده و مبارزه نیز از آن مایه می‌گیرد. وقتی از یک کوهنورد انگلیسی پرسیدند چرا باید قلّه «اورست» را فتح کرد، پاسخ داد: چون آنجاست. این انگیزه هرگز از ذهن یک هندی یا تبتی نگذشته بود، زیرا برای آنها، آنجا بودن صرف، انگیزه کافی برای تحمل این همه مشقت نبود. دانستن اینکه چرا «آنجا بودن» یعنی «ابژه» بودن، اینچنین کششی برای روح مبارز غربی دارد، مستلزم اینست که به ریشه‌های عناصر غالب فرهنگیش پی ببریم. بی‌دلیل نیست که «فعلیت» در فلسفه فیثته مقدم بر مفهوم وجود است و هگل آن را اصل حرکت روح مطلق می‌انگارد و «شوپنهاور» اراده را مبنای فلسفه خود قرار می‌دهد و نیچه بازگشت جاودانه را همان اراده معطوف به قدرت می‌داند. خواست و اراده نقطه جهش این تفکر است و تمام مراحل پی در پی آن در جهت ارضای این خواست نخستین است و مراحل تدریجی آن در جهت تعیین‌پذیری و فزون‌خواهی بیشتر، و در نتیجه، انضمامی شدن هر چه بیشتر است و چون اراده معطوف به قدرت است، از

1. objet

اینرو، جهانگشایی، استیلا، سیطره و تصرف، در بطن این فرهنگ نهفته است.

فرهنگ غربی را به علت غنای حیرت‌آورش نمی‌توان با خواندن چند کتاب، آنهم به فارسی، مهار کرد و پنداشت که اصل مطلب را در یافته‌ایم. موقعی که یک مشرق‌زمینی خود را، فی‌المثل، مارکسیست می‌داند، متوجه نیست که مارکس از هگل برمی‌خیزد و هگل وارث کانت و کانت وارث هیوم و دکارت و همه وارث این تحول شگفت فکر غربی، یعنی دنیوی کردن است که از قرن سیزدهم، یعنی در اوج فلسفه مدرسی ظهور کرد و در «رنسانس» شکوفا گردید و سرانجام به فلسفه جدید رسید. این بدان ماند که یک جوان امریکایی با آموختن حالاتی چند از «یوگا» بپندارد که به کنه معنویت هندو راه یافته است، غافل از آنکه یوگا فقط ورزش نیست و معنویت هندو در چند حرکت بدنی یا چند ورد سانسکریت خلاصه نمی‌شود و آنگاه منشأ اثر تواند بود که محور زندگی‌اش را یکسره تغییر دهد و جمله ارزشهای خود را باطل انگارد، خلیات قومی‌اش را تغییر دهد و به نحوی بمیرد و باز زنده شود. نه یوگا ورزش است و نه نماز اسلامی ورزش و نه وضو بهداشت. نماز آیین است و آیین برای کسی معنا دارد که ارتباطی عمیق با عالم معنا و اساطیر داشته باشد.

متفکران اروپایی پیش از آنکه «رنالیست» باشند یا ایدئالیست»، چپی باشند یا راستی، یا هر «ایست» دیگر، مسیحی هستند. منظور از مسیحی معتقد نیست نه، زیرا بسیاری کسانی که نه فقط به مسیحیت اعتقاد و التفاتی چندان ندارند، بلکه ضد دین هم هستند. این بدان ماند که بگوییم فلانی ایرانی است و مسلمان، فلانی ژاپنی است و هندو. ایرانی و ژاپنی بودن یک واقعیت است و کسی نمی‌تواند منکر خصایصی شود که از طریق وراثت و تعلق به قومی خاص، عرق خاصی

را تشکیل می‌دهد. قومیت حاوی حقایق عمیق روانی و عصاره تجارب هزاران ساله‌ای است که انسان از عالم و مبدأ داشته است و هر قومی خواه ناخواه خاطرهای دارد سرشار از «ارکتیپ» های خود. ممکن است، به قول «یونگ»، در عمق، یک روان مشترک یا یک آگاهی جمعی بین تمام اقوام وجود داشته باشد، اما در سطح فرهنگها، نژادها، تمایزات بسیار است. همین خصایص قومی است که، فی‌المثل، (البته به‌اضافه شرایط اقتصادی و سیاسی زمان) موجب شد که هیتلر رایش سوم را بنا نهد و دستگاه تبلیغات نازی با استفاده از اساطیر توتونها و ژرمن‌ها که در کنه روح «فاوستی» آلمان طنینی بس زنده داشت، و با بکار بستن نمایشهای افسانه‌ای و با شکوه که در آن پیشوا به‌صورت «زیگفرید» و روح آلمان جلوه می‌کرد، توانست میلیونها آلمانی را به‌سوی خود کشاند و متفکر برجسته‌ای چون هایدگر برای مدتی کوتاه بدان پیوندد و بینگارد که «پیشوا» ندای تقدیر است، همانطور که ناپلئون در نظر هگل، مظهر روح جهان بود. سرنوشت فاوستی قوم آلمانی که روی لبه تیغ رستگاری و نفرین ابدی معلق است و در طلب مطلق، هم به کمال موسیقی و شعر و تفکر رسید و هم به آخرین درجه سقوط ارزشهای انسانی، در رایش سوم به‌صورت منفی جلوه کرد، و اگر به‌ریشه‌های فرهنگی آن قوم توجه کنیم، می‌بینیم که هیتلر پرورده قومی است که همواره «ایده» را واقعتر از واقعیت ملموس و مقدم بر آن دانسته است و رگه‌های آن را می‌توان تا اصلاح دینی «لوتر» دنبال کرد و سوابقش را در نهضت با شکوه رمانتیسم و در بناهای خیره‌کننده ایدئالیسم آلمان جست.

همچنین شصت سال رژیم بلشویکی نتوانست روح ماتریالیستی را جایگزین معنویت عمیق ملت روس کند، زیرا اگر آلمان جانشین یونان بود، رومیه مقدس جانشین ییزانس بود و اگر روح آلمانی فاوستی است،

معنویت روس در طلب معصومیت مسیحایی است، همچنانکه در آثار روسترین نویسنده روس، یعنی فنودور داستایفسکی، منعکس است. همان معنویت که شاهزاده میشکین را ابله جلوه می‌دهد و آلیوشا را به سوی «زوسیما»ی قدیس می‌کشاند و موجب می‌شود عاصی بزرگ، راسکولنیکوف، پس از تجربه ابرمردانه خود به تسلیم بگراید و نویسنده معاصر «بولگاکوف»^۲ در سالهای سی، یعنی در بحبوحه تصفیه‌های استالینی، فاوست مسیحی خود را با طنزی برنده بنگارد و «سولژنیتسین» هستی رژیم بولشویکی را (باز هم به نام معنویت روس) مورد شک قرار دهد. روح ملت را نمی‌توان با شعارها و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی تغییر داد، زیرا سوانق روانی، بسان غرایز جسمانی، پایدار و ثابت و سمجند و متفکران غربی مسیحی هستند، بی‌آنکه بخواهند مسیحی باشند، حتی آنگاه که ضد مسیحی هستند، باز هم مسیحی‌اند و «دجال» (آنته کریست) نیچه صورت معکوس همان مسیح است. در تحولات فکری غرب، شیخ مسیح، آن خدا — انسانی که برای بازخرید گناه‌های ما یکبار برای همیشه مصلوب شد، همواره ظاهر است و به‌عنوان گوناگون — خواه حکم مطلق و منشأ تکلیف (کانت)، خواه روح مطلق و مظهر آزادی (هگل)، خواه انسان خدایی که صفات خویش را به آسمان می‌افکند (فویرباخ) — متجلی است.

اهمیت بعد تاریخی در فرهنگ غرب و تصویر خدای خالق و متشخصی که جهان را به‌اراده مطلق خود از عدم خلق می‌کند و سرانجام رسالت انسانی که عین خدا می‌شود و خلاقیت مطلق او را به خود منسوب می‌دارد، از جمله آثار مسیحیت است، همانطور که نظام منجمد و گسترده کلیسای کاتولیک و انحصار تأویل و تفسیر به‌دست گردانندگان آن، و در نتیجه، شکار ساحران و ستم «انکی زیسیون»^۳

2. Mikail Boulgakov: *Le Maître et Marguerite*, Paris, 1968

3. inquisition

(تفتیش عقاید) در جهت تقبیح و تکفیر آنهایی که حقایق جزئی را به دریافت خود تأویل می کنند، آثار تمدن رم است، همچنانکه توجه به علوم طبیعی، از قرن سیزدهم به بعد، اثری است که غرب از یونان، یعنی از فلسفه ارسطویی، برده است.

برای تفکر غربی که در جستجوی گریزگاه بوده است، حرکت، تحول، و دگرگونی قاعده حیات بوده است. تفکری که در جستجو است مانند روح مطلق در فلسفه هگل مراحل تاریخ را به تدریج می پیماید: گاه به صورت طبیعت «فوزیس»^۴ جلوه می کند، گاه به صورت عقل کل (لوگوس)^۵، گاه به صورت موجود^۶، گاه ایده^۷، گاه انرژی^۸، گاه جوهریت^۹، عینیت^{۱۰}، ذهنیت^{۱۱} اراده^{۱۲}، اراده معطوف به قدرت^{۱۳}، اراده معطوف به اراده^{۱۴} که همان تفکر تکنیکی باشد. یعنی آخرین مرحله تفکر غربی. به نظر هایدگر، در حالیکه در آغاز تفکر یونانی، حقیقت نوعی کشف (aletheia) بود، یعنی حکم بر آمدن و شکفتگی را داشت، همین حقیقت در تمثیل مغاره افلاطون به سطح دید «سوژه» کاهش می یابد، یعنی حقیقت مبدل به جهت نظرگاه ما می شود و بدینسان «جایگاه» Ort خود را عوض می کند. دیگر حقیقت از آن وجودی نیست که خود را به ما باز نماید، بلکه نحوه ارتباط «سوژه» یعنی ما را نسبت به موجود متعین می سازد. حقیقت اینک تحت سیطره «ایده» یعنی دید ماست. از اینرو، به نظر هایدگر، تفکر متافیزیکی با افلاطون شروع می شود، زیرا با اوست که دریافت حقیقت به مطابقت میان معلوم

4. physis تفکر یونانی پیش از سقراط

5. logos 6. en 7. idea افلاطون 8. energeia ارسطو

9. substantialité تفکر قرون وسطائی

10. objectivité تفکر جدید 11. subjectivité دکارت

12. Wille لایپ نیتس، شوپنهاور 13. Wille zur Macht نیچه

14. Wille zum Willen تفکر تکنیکی

M. Heidegger: *Identität und Differenz*; رجوع شود به:

Pfullingen, 1957, s. 58

(شیء) و عقل محدود می‌شود و این آغاز «سوئزکتیویته» است و سیر تحول بعدی تفکر غربی، شامل مراحل تشدید تدریجی این «سوئزکتیویته» از عرصه «ایده» تا به اراده معطوف به قدرت در فلسفه نیچه، و سرانجام به اراده معطوف به اراده در تفکر تکنیکی امروزی می‌شود. هایدگر بستر این تحول را از افلاطون تا به امروز، «فراموشی وجود»^{۱۰} می‌نامد. در واقع، تعبیر هایدگر از تاریخ تفکر غربی، در جهت معکوس سیر تکاملی فلسفه هگل است. چه اگر از نظر هگل پایان این فلسفه رسیدن به خودآگاهی و آزادی است، این پایان برای هایدگر آخرین مرحله سیر «فراموشی وجود» است، یعنی یگانگی کامل انسان در دنیایی خالی از هرگونه حضور. ولی، علی‌رغم این اختلاف دید، در هر دوسورد، تاریخ تفکر و تفکر تاریخ یکی است، خواه در جهت تکامل روح مطلق باشد، خواه در جهت فراموشی حقیقت وجود.

در تفکر آسیایی این سیر تحول هرگز صورت نپذیرفت. فی‌المثل، تفکر هندی تحول چهار عصر کیهانی را به نحوی در جهت سیر پسروده حقایق معنوی دید، اما هرگز حقیقت را محدود به ارزشهای عصر «کالی» (تاریکی) نکرد و دمی از آرمانهای متعالی ادوار گذشته غافل نشد. تفکر آسیایی همواره معطوف به هدفی یگانه ماند که رستگاری و رهایی باشد. آنچه تفکر غربی را از تمدنهای آسیایی جدا می‌کند از میان رفتن تجربه مبدأ است. اصولاً فلسفه موقمی آغاز شد که تجربه مبدأ که مبتنی بر یینش اساطیری — شاعرانه بود، رو به زوال نهاد و آنچه در آغاز نه شکی برمی‌انگیخت و نه پوشیده می‌ماند، مستور شد و تفکر به پرستش برخاست. آنچه ابتدا «دشن و بدیهی بود، حال تاریک شد و پنهان، پرستش جای وضوح و بدهت را گرفت، کنجکاری جای حیرت را و حرکت جهش‌آسا برای جستجوی بنیادهای جدید، جای دستگیری و استغراق در مبدأ را.

15. Seinsvergessenheit

قالبهای مفاهیم ذهنی که صورت تنزل یافته تمثیلهای بینش شاعرانه — اساطیری هستند، از هم جدا شدند و به قدرت ترکیب و استنتاج و تپاس به ساختن جهانی نو پرداختند. تفکر اینک امیر مفاهیم و تابع اصل تطابق شیء و نفس شناسنده^{۱۶} شد. در برابر تفکر آسیایی که از پراکندگی چیزها و از قالب‌بندی مقولات روی برمی‌تافت و به یگانگی محض روی می‌آورد، تفکر غربی از یگانگی مستحیل‌کننده چیزها پرهیز می‌کرد و به امور پراکنده نظام می‌بخشید. فی‌المثل در تفکر هند، پرسش ناظر بر چرایی امور از پیش متضمن از این رویی آنها است. علت و مبنای هر دو اصل یکی است. به پرسش اینکه چرا تفکر باید باشد، پاسخ می‌دهد زیرا رهایی هست، به اینکه چرا باید رهایی باشد، پاسخ می‌دهد چون زایش دوباره هست. زایش دوباره هست از آنرو که جهل و غفلت هست و غفلت وجود دارد چون درد هست. درد، هم نقطه آخر این تسلسل است و هم نقطه آغاز آن. بودا می‌گفت همه چیز درد است. «پاتانجالی» می‌گوید علت درد غفلت است، یوگا آیین نابود‌کننده غفلت است و نتیجه آن هم فرزاندگی است و بعد رستگاری و رهایی.

تفکر آسیایی از چیزها فاصله نمی‌گرفت بل در آنها غوطه می‌زد و چون بدیهی‌ترین اصل غایی رهایی بود، همت تفکر نیز متوجه همین بود و تفکر در اصل طریق وصول به آن تلقی می‌شد. ذن آیین رهایی بود و هدفش «ساتوری»، یعنی اشراق آنی. تائو هدفش دست‌یافتن به «تسوجان»^{۱۷}، یعنی وجه آنچنانی امور، یوگا آیین پاکبازی و رهایی بود و تمام حوزه‌های فکری بودایی نیز بی‌کم و کاست در طلب همین

16. adequatio rei et intellectus

17. tzu-jan

بودند. بهمین دلیل است که تمدنهای آسیایی — بااستثنای اسلام که تحت نفوذ یونانیت بوده است — فلسفه بهمعنای غربی کلمه ندارند، بلکه فلسفه‌های آنها در اصل آیین‌رهایی، اشراق و راه‌فرزانگی و پاکبازی است. تفکر فلسفی بعکس پدیده‌ای است صد در صد غربی. کسی که پرسش می‌کند، فاصله می‌گیرد، فاصله نسبت به چیزی که درباره‌اش پرسش می‌کند. کسی که پرسش می‌کند جوایای علت است. فلسفه با پرسش می‌آغازد، تمام سیر تفکر غربی، نحوه پاسخ دادن انسان به پرسشی است که خود او مطرح کرده است. به نظر هایدگر، نحوه پرسش و پاسخی که دریافت می‌داریم خود بازتاب تقدیر وجود است، زیرا که وجود خود در هر زمان چیزی دیگر می‌گوید. مکتبهای فلسفی، از افلاطون تا هگل و نیچه، در حکم تحقق‌پذیری پی‌در پی پرسشی هستند که انسان مطرح کرده است. سیر تحول این پرسشها و پاسخهای آنها، در واقع، سازنده تاریخ فلسفه غرب است.

اگر انگیزه اولین تفکر غربی خواست است، و در نتیجه، فزون‌طلبی و تعین‌پذیری هر چه بیشتر، تفکر آسیایی، بعکس، از تضادها می‌پرهیزد و از تقسیم‌بندی‌ها می‌هراسد و شیوه نفی ماسوای حق را اساس تفکر خود قرار می‌دهد: یکی بیشتر می‌خواهد و دیگری هیچ، یکی خواست را انگیزه تحرك خود می‌کند و دیگری راغب خاموشی خواست است. فی‌المثل، آنچه را که نیچه اراده معطوف به قدرت می‌گوید، بودا نیز به نحو دیگر تکرار می‌کند و می‌افزاید هستی خواهش است و عطش بوجود آمدن، اما در حالیکه ابرمرد نیچه نقطه انفجار نهایی همین اراده معطوف به قدرت است، آزاد مرد بودایی کسی است که به علت فرونشستن عطش حیات، که اراده نیز هست، به خاموشی محض نیروانا رسیده است.

شیوه دیالکتیک هگل اصل تناقض را مبنای سلوك عقلی قرار

می‌دهد و این سلوک شامل سه فعل نفی و حفظ و فراگذشتن است^{۱۸}؛ فعلیتی که موجب حرکت تکاملی روح مطلق و سیر دیالکتیکی آن می‌شود، یعنی سیری که به تدریج تعین بیشتر می‌پذیرد و از مفاهیم انتزاعی به واقعیات انضمامی می‌گراید. ناگارجونا، فیلسوف جدلی بودایی نیز از اصل تناقض مدد می‌گیرد، ولی به نتیجه عکس فلسفه هگل می‌رسد. در حالیکه برای هگل، غیریت نفی است و فراگذشتن از غیریت در سنتزی بزرگتر، نفی نفی است، برای ناگارجونا شیوه چهار نفی^{۱۹} در واقع روش تقلیل به هیچ است^{۲۰} و نه نفی و حفظ و فراگذشتن. مقولات تفکر مفهومی، به سبب کار بست اصل تناقض، همدیگر را یکی پس از دیگری خنثی می‌کنند، نسبت واقعیات همه پدیدار می‌شود و خلا^{۲۱} همه جاگیر، جایگزین مفاهیم باطل شده می‌گردد. به عبارت دیگر، اندیشه تیشه به ریشه خود می‌زند و تقسیم‌بندی‌ها را در هم می‌شکند، قفسه‌های ذهن را نابود می‌کند تا آنچنانی امور در آنی متجلی گردد. و در حالیکه هگل نقش پروردگار به خود می‌گیرد و با حوصله‌ای مورچه‌وار جهانی را از انتزاعیات صرف به واقعیات ملموس سوق می‌دهد، ناگارجونا مخرب جسوری است که همه چیز را به هیچ و نیستی کاهش می‌دهد تا «بی‌ذهنی»، بی‌فکری، جان‌شین طبقه‌بندی‌های ییشمار خرد متحول انسان‌گردد و خلا^{۲۲} همه جاگیر در بساطت راستین خود بدرخشد. تفکر غربی نه فقط پرسشگر است بلکه در ضمن پاسخی است که اساس وجود را هر بار به ارزشی دیگر نسبت می‌دهد. بیهوده نیست که نیچه فاجعه تفکر غربی را در این دید که با سقراط وجود به ارزش کاهش یافت و غرض ارزشهای اخلاقی است. خیر و شر صفات فرعی

18. negare, conservare, elevare

19. catus'kotl رجوع شود به بخش دوم، فصل دوم و بند دوم این کتاب

20. reductio ad absurdum

وجود توانند بود نه ماهیت اصلی آن. تقلیل هستی به اخلاق حکم این را داشت که فرع را مقدم بر اصل دانیم. از اینروست که نیچه تاریخ تفکر غرب را دروغی دو هزار و پانصد ساله دانست، یعنی حرکت نزولی نیهیلیسم. در سیر تفکر غربی، دین سرانجام به اخلاق تحویل شد و هستی محدود به نظام منطقی عالم گردید. عالم شبکه‌ای از ارتباطات ریاضی شد و انسان ترکیبی از دو جوهر که هیچ سنخیتی با هم ندارند؛ یا حلقهٔ رابط بین دو نظام متضاد (کانت)؛ یا سوژه‌ای که روح مطلق در او به خود آگاهی می‌رسد (هگل)؛ یا موجودی مطلق که هم خدا ساز است و هم دین پرور (فویرباخ)؛ یا سرانجام وجودی فرو کاسته به‌غریزهٔ کار و تولید که تاریخ ساز است (مارکس).

اما تفکر آسیایی از تقلیل وجود به هر صفتی که سوی آن باشد پرهیز می‌کرد و اخلاق را جزئی از نظام عالم می‌دانست نه خلاصهٔ دیانت و معنویت، و بویژه تجربهٔ مبدأ را انگیزهٔ هر تفکر و غایت را رستگاری و رهائی. ولی این تجربه در تفکر جدید مبدل به روش شد. آنچه در آغاز درد، هیمنان، و حیرت بود جای خود را به روش داد: خواه این روش شیوهٔ اختراع باشد چنانکه برای یکن؛ خواه شیوهٔ شک‌دستوری باشد چنانکه برای دکارت؛ خواه روش هندسی باشد، چنانکه برای اسپینوزا. ولی روشی که در آغاز تفکر جدید دعوی بدعتگذاری داشت و مدعی بود که راه جستجوی حقیقت را یافته است، به تدریج به علت گسترش علوم و جدایی بیش از پیش بخش‌های هستی، به روش علوم، (متودولوژی) کاسته شد و محتوای جدید آن نیز همان ایدئولوژیهای جدید بودند. ایدئولوژیهای جدید نیز آخرین «متامورفوز»^۱ تفکر غربی است که در آن طبیعت زنده مبدل به شبکه‌ای از ارتباطات ریاضی می‌شود و تفکر شهودی، ماشین حساب، انسان کامل هم عوامل کار و سرانجام

21. métamorphose

۱۰ فاوست و بودا

ماکس شلر در کتاب معروف به جایگاه انسان در عالم^{۲۲} می‌گوید: انسان موجودی گشوده به جهان است^{۲۳}، به این گشودگی رسیدن یعنی فاصله گرفتن از مرتبه حیوانی است و این فاصله‌گیری را انسان به مدد قوه روحی^{۲۴} انجام می‌دهد. انسان می‌تواند عالم را موضوع شناسایی خود قرار دهد و این عمل را شلر، «فعل تعقل»^{۲۵} می‌نامد. انسان تنها موجودی است که می‌تواند در برابر حیاتی که در وجود او چنین رخنه می‌کند و چنین لرزه‌ای بر اندامش می‌افکند رفتاری ریاضت‌آمیز در پیش گیرد و سوانق و غرایزش را سرکوب کند. در برابر حیوانی که همواره به زندگی «آری» می‌گوید، حتی آنگاه که این تمکین موجب بیزاری اش باشد، انسان تنها موجودی است که توانایی نه‌گفتن دارد و به همین مناسبت است که انسان «مرتاض زندگی»^{۲۶} و «معترض ابدی در برابر واقعیت محض است»^{۲۷} از اینرو انسان یک فاوست ابدی است که هیچگاه از محیط خود راضی نمی‌شود و مدام در طلب مطلق است و می‌کوشد محدودیتها را بشکند و از مواضع نهایی درگذرد. چه او می‌تواند نیروی غریزی خود را به‌فعالیتی روحانی تلطیف کند. همین قدرت معنوی است که موجب می‌شود که عارف، پیش از مرگ طبیعی، نفسش را بکشد

22. Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke Verlag Bern und München, 1966

23. *Weltoffenheit*, Max Scheler, *op. cit.* s. 40

24. *Geist*, *Ibid.* s. 41 25. *Ideierung*

26. *Asket des Lebens*. *Ibid.* s. 55

27. *der ewige Protestant gegen alle blosse Wirklichkeit*, *Ibid.*

(موتوا قبل ان تموتوا)؛ همین نیروست که شیوهٔ تنزیهی نفی ماسوای حق را میسر می‌کند؛ همین نیروی نه‌گفتن است که بودا را واداشت به دنیا پشت‌پا بزند و در بیست‌ونه سالگی، یعنی در شباب زندگی، راه غربت بزرگ را برگزیند. باز همین نیروست که پرومته را علیه خدایان شوراند و فاستوس جسور را به‌ورطهٔ نفرین ابدی کشاند و موجب شد که فغان برآورد: «ای کاش زاده نمی‌شدم.»^{۲۸} ای کاش زاده نمی‌شدم رساترین اعتراض انسان علیه تقدیر است؛ ای کاش زاده نمی‌شدم معنی هستی و زندگی انسان را ازین مورد شک و اعتراض قرار می‌دهد. آن‌را در همهٔ مظاهر بزرگ فرهنگ غربی به‌انواع و اقسام صورتها می‌یابیم. در ادبیات به‌صورت ییگانگی، یأس، و در نتیجه، پوچی و بطالت؛ در هنر به‌صورت بطلان همهٔ نظامهای فرهنگی کلاسیک؛ در تفکر به‌صورت محدودیتهای فطری حیات و به‌شکل معمای لاینحل وجود انسان که دیگر تابع هیچ نظامی نیست و در قالب هیچ مفهومی در نمی‌آید، بلکه موجودی است ایستاده برورطهٔ نیستی؛ موجودی که در انتخاب سرنوشتش کوچکترین دخالتی نداشته است؛ موجودی که بار هستی‌اش را مسیح‌وار بردوش می‌کشد و حتی صلیبی هم در انتظارش نیست.

انسان مرتاض زندگی است. انسان کسی است که در برابر هستی نه می‌گوید؛ انسان می‌تواند غریزه‌اش را به‌قدرت معنوی تلطیف کند، زیرا انسان، به‌قول «پاسکال»، هم حیوان است و هم فرشته، ولی آنچه ماکس شلر نه‌می‌گوید اینست که انسان می‌تواند، به‌سبب انحراف از غایت اصلی حیاتش که رهایی است، نیروی مرتاضانهٔ نه‌گفتنش را در جهت معکوس به‌کار بندد. او می‌تواند حرص، طمع و تجاوز را پیشه سازد و خوراک روح را به‌تقویت نفس فزونخواهش تخصیص دهد.

28. O wär'ich nie geboren! Goethe: *Faust*, *Korke*, collection bilingue, Aubier, Paris, p. 165

این مرتاض زندگی می‌تواند در برابر انتخاب این یا آن، سوائق خود را به مرتبه ایدئولوژیهای تعصب‌آمیز ارتقا دهد، و از این رهگذر، به‌ایده‌هایی تن دردهد که به مراتب خطرناکتر و نابودکننده‌تر از غرایز نفسانی هستند. غرایز آدمی بخودی خود معصومند، یعنی نه خونند و نه بد. ولی آنگاه که به‌قالب ایدئولوژیهای افراطی و تعصب‌انگیز ریخته شوند و از حمایت عقل اقلیدی و حسابگر و برنامه‌ریز برخوردار شوند، می‌توانند نیروهای هولناکی را که هیچ دیاری دیگر قادر به مهار کردنشان نیست، از هرسو رها کنند و شاید بهترین مصداق این ارتباط را می‌توان در رابطه «برادران کارامازوف» جستجو کرد، بخصوص در رابطه روشنفکر نیهیلیست (ایوان) و برادرش (اسمردیا کوف). قدرت مسحورکننده نیهیلیسم ایوان که منکر هر مرجعیت و ارزش والایی است، و در نتیجه، همه‌چیز را مجاز می‌داند موجب می‌شود که اسمر - دیا کوف، دست به قتل پدر بزند. اسمردیا کوف غریزه محض است که آلت دست یک ایده، یک ایدئولوژی می‌شود. تأثیر این ایده است که طبیعت غریزی او را به هولناکترین قتل ممکن وا می‌دارد.

یکی از ابعاد مهم تفکر آسیایی این بود که ساخت «زیرزمینی» روان انسانی را هزاران سال پیش از فروید و یونگ کشف کرد و نیروی آفریننده و در عین حال نابودکننده ناآگاه را شناخت و کوشید آن را در جهت تلطیف ارزشهای معنوی سوق دهد و نه در جهت تورم نفس اماره. شاید بتوان دو وجه افراطی این مرتاض بزرگ را که انسان باشد در سرنوشت فاوست و بودا خلاصه کرد. بودا مرتاضی است که نه می‌گوید ولی به‌جای اینکه فغان برآورد که «ای کاش زاده نمی‌شدم»، راه‌گریز از این زایش را نشان می‌دهد. آنجا که ناله فاوست به‌بن‌بست می‌رسد، پاسخ بودا آغاز می‌شود: یکی به‌تنگنای یأس می‌گراید و دیگری به‌ساحل‌رهایی می‌رسد، یکی دیوارهای زندان را فرو می‌کوبد

تا دیوارهای نوی بناکند، دیگری زندان هستی را وهم می‌پندارد و غایتش را خاموشی، یعنی همان غایتی که سبب شد بودا خطبه معروف را در بنارس بخواند و چرخ آیین را به گردش در آورد و عصاره معنویت عظیم آسیا را که غرضی جز رهایی ندارد چنین خلاصه کند:

«این است، ای راهبان، حقیقت شریف رنج جهانی: زادن رنج است، بیماری رنج است و مرگ رنج است. دیدار آنکه دوست ندارید رنج است و فراق دوست نیز رنج است و نیافتن مراد دل رنج است...»
«این است، ای راهبان، حقیقت شریف مبدأ رنج، و آن عطش بوجود آمدن است که انسان را از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر پیدایش سوق می‌دهد و شهوت و میل به بارمی‌آورد و این سو و آن سو پاداشی برای ارضای خواهش‌های خود می‌جوید.»

«این است عطش شهوت، عطش بوجود آمدن، عطش توانایی و قدرت.»

«این است، ای راهبان، حقیقت فرونشاندن رنج، فرونشاندن آن به مدد نابودی همه خواستها بدانسان که آنها را از خود دورسازید و از خویش جدا کنید و خویش را از آنها تمیز دهید و آنها را در وجود خود جای ندهید.»

«این است، ای راهبان، حقیقت شریف راهی که به فرونشاندن رنج می‌انجامد و آن راه هشت شاخه است: ایمان درست، نیت درست، گفتار درست، کردار درست، زیستن درست، کوشش درست، پندار و تفکر (مراقبه) درست.»

فصل چهارم

برگشتن از مرگ و مقابله با آن

در جهانی که زمان وجه مثالی خود را از دست بدهد و مبدل به زمانی شود که فاقد هرگونه معنای معادی است؛ در جهانی که انتظار به پایان رسد و مرگ دیگر حلقهٔ رابطی نباشد که وجه اینجهانی امور را به وجه آنجهانیان پیوندد؛ در جهانی که رستگاری ترقی شمرده شود و پیشرفت هم غایتی صددرصد دنیوی همه چیز مسأله می‌شود و پیش از هرچیز دیگر واقعیت اجتناب‌ناپذیر مرگ. در دنیای قرون وسطای غرب و تمدنهای آسیایی مرگ جزئی از زندگی بود و مهمان ناخوانده نبود، بلکه پلی بود برای گذار به وجه دیگر چیزها. تذکر مرگ و عجزین بودن با آن محک زندگی بود. مرگ چهرهٔ خوفناک و هراس‌انگیز نداشت، یورشی نابهنگام نبود که آرامش روزمرهٔ زندگی را بهم زند، واقعیت پس‌زدنی و «تابو» هم نبود بلکه در هر حال حضور داشت: در این حلوانی که به فلان مناسبت می‌پختیم؛ در دعایی که برای عاقبت خویش می‌خواندیم؛ در فاتحه‌ای که نثار مردگان می‌کردیم؛ در موعظه‌ای که در مسجد می‌شنیدیم. مرگ میوه‌ای نادر بود که همه آنرا می‌پروراندند و می‌کوشیدند که به نور تکلفشان به ثمرش برسانند و مرگی دساز با زندگی‌شان داشته باشند. برای مؤمن مرگ گذر از حیاتی به حیات دیگر

بود و نحوه رستاخیزش را تعیین می کرد، از اینرو با آن سازش می کرد و می کوشید سزاوار رحمت باشد. مرگ، از سوی دیگر، بی اعتباری این جهان را آشکار می ساخت. پذیرفتن آن صعود به جهانی پایدار و رای این جهان ناپایدار به شمار می آمد و چون نقطه پایان این زندگی و آستانه آن دیگری می نمود، نقطه عطفی بود که ارزش این حیات را معین می کرد و رفتار آدمیان به اعتبار آن سفر نهایی، تنظیم می شد. برای عارف مرگ قیامت وسطا بود. عارف به پیشباز مرگ می شتافت و پیش از وقوع آن، به تجربه آن را می آزمود و به همین جهت عرفا می گفتند: «موتوا قبل ان تموتوا.» مرگ ارادی عارف در قید همین حیات روی می داد. عارف به مکاشفه و تصفیه و تخلیه و تجلیه درون به صیقل ذکر رفع حجاب از خود می کرد و از اینرو قائم به قیامت بود. سامورایی ژاپنی دمی از مرگ غافل نبود و آیین جوانمردی هم، در واقع، دمساز بودن با مرگ بود. درست مردن و بی تأسف به آغوش مرگ رفتن جزئی جدانشدنی از آیین جوانمردی بود. هندو، مرگ را یک ماجرای گذر می دانست که به موجب آن آدمی از یک موج هستی به موج دیگر منتقل می شد و در گردونه «سامسارا» به وجهی دیگر رخ می نمود و به همین مناسبت هندو از مرگ نمی ترسید بلکه از مکافات اعمال یعنی «کارما»ی گذشته بیم داشت و هدفش مردن در زندگی، به عبارت دیگر، نابودی تأثرات ناشی از اعمال پیشین بود، از اینرو آزادگان پاکباز را «زنده آزاد» یا زنده مرده می نامیدند. اما در جهانی که دیگر نه مؤمنی باشد نه عارفی و نه آیین جوانمردی، مرگ نیز مانند سایر امور مسأله ای حل نشدنی، پیچیده و هولناک می شود و دلیلی آشکار برای بطلان زندگی و هوجی کوششها، یعنی زندگی که نه پسی دارد، نه پیشی و معلق است مانند سرایی در بیابان عدم. در چنین وضعی است که شاعران، مرثیه سرایان مرگ می شوند و متفکران سخن از مرگ آگاهی به میان می آورند و مرگ را

مرز نهایی حیات و دلیلی قاطع در جهت متناهی بودن هستی آدمی می‌دانند.

علم جدید غربی به مبارزه با مرگ پرداخت و توانست به درمان بسیاری از بیماریهایی که در گذشته آدمیان را بیرحمانه درو می‌کرد دست یابد. کشف موجودات ریز که چون ارواح شیطانی انسانها را از میان می‌بردند، امیدهای بسیار برانگیخت و انسان اندک اندک آهنگ زندگی جاوید کرد. توجه روزافزون غرب به علوم طبیعی، یعنی این ساحر جدیدی که توانایی گشودن اسرار نهایی را دارد به این توهم قوت بخشید که مرگ تصادف است و حادثه‌ای است که از بیرون انسان را تهدید می‌کند. درست است که پیری و فرتوتی امری است طبیعی ولی اگر انسان بتواند اکسیر جوانی را کشف کند و سلولهای بدن را از نو زنده کند و بخصوص دشمنان سرسختی مانند بیماریهای قلبی و سرطان را درمان کند، امکان اینکه انسان بر مرگ پیروز شود بسیار است. مرگ تصادف است و هر تصادفی را می‌توان به تدبیر و به قدرت علم از میان برداشت و یا دست کم از امکان بروزش پیشگیری کرد. توجه پیش از پیش به زندگی خاکی و ستایش شکوه عضلات و بزرگداشت بیمارگونه بهداشت که اینک جایگزین طهارت و پاکیزگی شده است، همراه با پس-زدن تدریجی این مهمان ناخوانده بود که آدمی می‌کوشید حضورش را فراموش کند و چهره هراس‌انگیزش را از صفحه ضمیر بزدايد.

اما چگونه شد که مفهوم مرگ تغییر کرد و انسان غربی به تدریج تذکر مرگ را که جزء جدا نشدنی زندگی بود، فراموش کرد و آن را به رویدادی خارجی کاهش داد. علت این امر مانند سایر پدیده‌های تفکر غربی پیچیده است ولی بی‌شک بطور کلی مربوط به تغییر جهت دید انسان غربی از عاقبت عالم و بویژه از حقیقت است. روش تقلیلی تفکر غربی که بدان در این رساله بارها اشاره شده است، سبب

شد که مفهوم زمان نیز تغییر کند. تفکر غربی زمان معادی و اخروی را مبدل به زمان خطی یک بعدی کرد. دنیوی شدن عالم یا غیر دینی شدن جهان بینی تاریخی، در واقع، همگام با تعلقی شدن زمان بود. تسلسل زمان تعلقی اینک اساس زمان تاریخی شد. با پیدا شدن این بعد زمان، یعنی با کشف زمانی یک بعدی و خالی از هرگونه مضمون معادی، آگاهی پدید آمد که هدایت شده و ناظر بر محدودیتها، مرزها و جداییهاست و همه امور را در پرتو وقایع تک و تکرار ناپذیر می بیند. هر چه آگاهی از زمان بیشتر بر جامعه مستولی شد، هر چه آدمی به محدودیتهای زمانی بیشتر آگاه شد، تنهایی افراد در جامعه شدت یافت و تهدید مرگ به همان اندازه زیادتر شد. تورم آگاهی «من» و مسأله واقعیت مرگ و فعلیت یافتن زمانی که در سه بخش گذشته و حال و آینده خود را می نمایاند، سه جنبه یک واقعیت است. یکی از عوارض ناگزیر این زمان خالی از هر محتوای تمثیلی، پدید آمدن زمانی است مبرا از هر معنی و مفهوم. این زمان تهی در اصل «جایگاه» تغییرات سلسله حوادث است و به همین جهت در علم امروزی، زمان به بخشهای گوناگون تقسیم می شود و هر رشته از علوم زمان خود را دارد: مانند زمان علوم طبیعی، زمان زیست شناسی، زمان روانی، زمان تاریخی، زمان اقتصادی، زمان هنری و سیاسی. همه این زمانهای گوناگون حاکی از تهی و خنثی بودن زمان است که به علت خالی بودن درونش می تواند در هر قالب به هر صورت جلوه کند.¹

این گرایشهای جدید بود که برداشت انسان را از مرگ تغییر داد و همانطور که تب فعالیت و رقابت و تلاش معاش انسان امروزی را از تفکر واقعی باز می دارد، استغراق در گرداب مسائل و سرگرمیهای

1. H. Plessner: "Über die Beziehung der Zeit zum Tode", *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1951, s. 364

روزآدمی را نسبت به این حقیقت دمسازبا زندگی یعنی مرگ غریب کرد. ولی شاعران و متفکران نمی‌توانستند بر چنین واقعیتی خط بطلان کشند و در نتیجه مرگ را با هشیاری کم‌نظیر به‌میان کشیدند و شاید هیچ شاعری چون «راینر ماریا ریلکه» در ابراز این درد همت نگماشت؛ هیچ شاعری چون او نکوشید که حضور غریب این مهمان ناخوانده را موجه و انسانی جلوه دهد. کتاب «یادداشتهای مالته لوریدس بریگه»^۲ یکی از مهمترین اسناد فرهنگ جدید غرب است که در آن انسان تنها و عریان در برابر غربت دلهره‌انگیز جهانی خالی از اساطیر، تهی از معاد و عاری از ایمان، می‌کوشد به‌مرگ یعنی این یار دیرینه‌اش چهره انسانی بخشد و خود را با آن دمساز کند. «مارلته»، قهرمان داستان، از سنخ همان بیگانگان تلخکام است که مدام پرسش می‌کند، پرسش از همه چیز، از جمله مرگ. مالته در طبقه پنجم اطاق کوچکش در پاریس نشسته است و این آدمی که در اصل هیچ است چنین می‌اندیشد:

«آیا ممکن است که تا کنون هیچ چیز واقعی نه‌دیده، نه‌شناخته و نه‌گفته باشیم؟ آیا ممکن است که هزاران سال صرف این شده باشد که تماشا کنیم، ببندیشیم و بنویسیم، و این هزاران سال را چنان سپری کرده باشیم که انگار زنگ تفریحی بوده است که در آن نان با کره می‌خوریم و یک دانه سیب؟
آری ممکن است.

آیا ممکن است که؛ علی‌رغم اختراعات، پیشرفتهای فرهنگها و جهان فرزانیگیاها، هنوز بر سطح زندگی مانده باشیم؟ آیا ممکن است این سطح را — که به‌خودی خود ممکن بود چیزی باشد — با پارچه‌ای از ملال باورنکردنی پوشانده باشیم مانند روکش میله‌های سالن در ایام تعطیلات

2. R. M. Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Suhrkamp, Frankfurt an Mein, 1953

تابستانی؟

آری ممکن است.

آیا ممکن است که تمام تاریخ جهان سوء تفاهمی بیش نباشد؟
آیا ممکن است که گذشته دروغین بوده باشد، زیرا تا حال همواره سخن
از توده‌ها در میان بوده، گویی غرض فقط اجتماع افراد بسیار بوده
است، بجای آنکه از آن فرد یگانه‌ای سخن گویند که این توده‌هاگرد او
جمع می‌شدند، چه او غریب بود و جان می‌سپرد؟

آری ممکن است.

آیا ممکن است که خواسته باشیم بدان چیزی دست یابیم که پیش
از تولد روی داده است؟ آیا ممکن است که به همه یادآور شویم که از
پیشینیان زاده شده‌اند و خود نیز از گذشته بهره‌مندند و نباید از دیگران
چیزی بیاموزند، دیگرانی که مدعایی دیگر دارند؟

آری ممکن است.

آیا ممکن است این افراد گذشته‌ای را که هرگز نبوده به درستی
شناخته باشند؟ آیا ممکن است که همه این واقعیتها برای آنان هیچ
باشد، و زندگی‌شان بگذرد بی آنکه با چیزی ارتباط داشته باشند، مانند
ساعتی فراموش شده در اطاقی خالی؟

آری ممکن است.

آیا ممکن است که از دختران جوانی که هنوز زندگی می‌کنند
چیزی ندانسته باشیم؟

آیا ممکن است بگوییم: زنان، کودکان، بچه‌ها... و هیچ
به‌ذهنمان نگذرد که این کلمات مدتی است که دیگر معنی جمع ندارند،
بلکه از معنی بینهایت فرد برخوردارند؟

آری ممکن است.

آیا ممکن است کسانی باشند و خدا گویند و نپندارند که آن

چیزی مشترك است. دو پسر بچه هستند: یکی چاقوی جیبی می‌خرد و همسایه‌اش نیز عین همان چاقو را در همان روز بدست می‌آورد. پس از یک هفته، چاقوهای خود را به یکدیگر نشان می‌دهند و حال چنین به نظر می‌رسد که میان این دو، فقط شباهتی دور وجود دارد از آن‌رو که سرنوشت این دو چاقو، در دودست متفاوت، تا چه اندازه متغایر بوده است...

حال آیا ممکن است تصور کرد که خدایی را می‌توان داشت بی‌آنکه مصرفش کرد؟
آری ممکن است.

حال که همه چیز ممکن است یا نمودی از امکان دارد، پس باید در این جهان اتفاقی رخ دهد و این تازه رسیده که به این افکار مشغول است باید درباره آنچه تا حال ناگفته مانده است کاری بکند. او هر قدر هم ناچیز و ناشایسته باشد، باید به این کار تن دردهد، چه کسی جز او نیست. این «بریکه» این خارجی جوان و بی‌اهمیت، باید در طبقه پنجم بنشیند و بنویسد، شب و روز، آری او باید بنویسد. چه فرجام کار چنین است.^۳

از این عبارت «ریلکه» هییتی غربت‌انگیز می‌تراود، گویی که زندگی آرام و به‌ظاهر مصون از هرگونه تشویش، ناگهان دهان باز می‌کند و ورطه نیستی چیزها و پوچی آرمانها را در لحظه‌ای که ترس در پس این راز دلهره‌انگیز، وجهی معین ندارد باز می‌نمایاند. شیوه ریلکه را در این کتاب می‌توان مانند سایر تلاشهای بزرگ فرهنگ غربی—که همان طریق پرسش و برخورد بیمارگونه با امور است— شیوه قهرمانانه نامید، یعنی شیوه انسانی که با طرح کردن مدام اینگونه مسائل و با مواجه شدن با آنها، هشیاریش را به حد جنون می‌رساند و اصالت و صداقتش را به حد آگاهی بیمارگونه. پرسش

ترجمه نگارنده 24-26. Ibid. ss. 3.

«آیا ممکن است»، مرز چیزها را در هم می‌شکند، روی خطوط تصاویر، حدود معتقدات، صور دلگرم کننده عادات وامیدها، خط بطلان می‌کشد: هزاران سال کوشش را به صورت زنگ تفریحی جلوه می‌دهد که در آن نان با کره می‌خوریم و یک دانه سیب، و درک ما را از مسائل به روکش بلههایی تشبیه می‌کند که در ایام تعطیلات تابستانی در انتظار اشیاحند و دانستیهای ما را نیز به ساعتی فراموش شده در اطاقی تهی. تاریخ هم سوءتفاهم بزرگی است، چه در آن صحبت همواره از توده‌ها بوده است و نه از آن فرد یگانه‌ای که نقطه تبلور تاریخ است، یعنی غربی که میان جمع ناآشنایان جای می‌سپارد، چه فقط مرگ این غریب تلخکام است که به سطوح محو حوادث، به توهم تلخ چیزها، مرزی محسوس و چهره‌ای ملموس می‌دهد، زیرا مرگ تنها واقعیت زندگی و تنها حقیقت توجیه کننده بطالت بنیادی آن است. «مالته» در قسمت دیگر این کتاب می‌گوید: «در بطن زن آستن، در پس چهره خسته و مهربانش دو میوه در شرف تکوین است: مرگ و زندگی». ریلکه در دیوان شعرش می‌افزاید: «خداوندا به هرکس مرگ اصیل خودش را ده، مرگی دمساز با زندگیش». چه انسانها شاخ و برگ درخت زندگی هستند و مرگ میوه رسیده درون ماست. مرگ محوری است که دور آن، تمام کائنات می‌گردد. مالته می‌خواهد در جهان بی‌پناه و غریب خود به همان ساحلی راه یابد که عرفای گذشته از راه سیر و سلوک می‌رسیدند، ولی کوشش غول‌آسای مالته مذبوحانه است و سرانجام به این هشیاری هراس‌انگیز می‌انجامد که اصولاً زندگی امری است محال و غیر ممکن. مبارزه مالته انتخاب دایم و نوسان بین هشیاری بیمارگونه یگانگان تلخکام و غفلت همگانی انسانهای توده‌ای است، یعنی انتخاب قهرمانانه، زیرا او یگانه‌ای است که هیچ مرجعی نمی‌شناسد و خود را مکلف به هیچ تکلیفی نمی‌داند: یگانه انگیزه درونی او درد درمان‌ناپذیر اوست و

اصالت انسانی که می‌کوشد این زندگی را که هر دم دستخوش فناست،
موجه کند.

مالته مانند «سیدارتا» قهرمان «هرمان‌هسه» مرید و مراد
خودست. سیدارتا هنگام برخورد با بودا می‌گوید: ای سرور بزرگ کامل
است راه و آیین تو، بی‌تزلزل است قانون علیت تو، بی‌گمان، آیینی از آن
بهتر نمی‌توان یافت، ولی من می‌خواهم راهی را بییمیم که ترا بودا کرد،
من می‌خواهم راهی را برگزینم که منجر به بودایی و بیداری شود.
ادعای سیدارتا همان مطلق‌طلبی فرهنگ غربی است و طنینش را در
همه آثار بزرگ آن می‌یابیم و این درد حاکی از آنست که انسان،
علی‌رغم پیروزیهای چشمگیرش، نمی‌تواند بی‌مطلق و بی‌پناه باشد. انسان
نمی‌خواهد محکوم به مرگ بی‌نام و نشان بیمارستانهای عمومی باشد؛
انسان نمی‌خواهد مرگش باطل شود همانطوری که زندگیش؛ انسان
نمی‌خواهد مبدل به شماره، به «فیش»، به مورد بیماری گردد، و درباره‌اش
بگویند: «امروز تلفات ما عبارت بود از سه سرطانی، دو سکتۀ قلبی، و
چهار تصادفی.» او می‌خواهد مرگش را انتخاب کند همانطور که
کوشاست که به زندگیش سامان بخشد. مالته درباره درشکه‌هایی که
بیماران را به بیمارستان می‌بردند می‌گوید: «درشکه روبازی را دیدم که با
نرخ معمولی حرکت می‌کرد، یعنی دوفرانک برای یک ساعت جان دادن.»
«خداوندا به هر کس مرگ اصیلش راده، مرگی دمساز با زندگیش.» در
این عبارت یک نیاز هست و یک خواهش. نیاز به اینکه زندگی باطل
نشود، در جا نزند و در طلب کمال باشد، و خواهش اینکه مرگی
متناسب با زندگی حاصل شود، زیرا این محک آزمایش مرگ است که
یا مارا انسان می‌کند یا مبدل به فیشی بی‌هویت که بر تخت بیمارستان
می‌آویزند.

مرگ «ایوان ایلیچ» اثر «تالستوی» نیز از همین درد حکایت

می‌کند. ایوان ایلپچ مردی است محترم. او هیچگاه گمان نمی‌برد که دنیای پرآرامش و ارزشهای ثابت کانون زندگی‌اش ممکن است در لحظه‌ای ناگهان باطل شود. ایوان ایلپچ همواره محترمانه و با شرافت و درستی زیسته بود. مرگ را نمی‌شناخت و فکر نمی‌کرد که بمسراغش بیاید. ایوان ایلپچ مردی راضی بود و از زندگی گله‌ای نداشت، ولی ناگهان متوجه شد که چیزی ندارد، ناگهان متوجه شد که آنچه تا حال ایمنی، لنگر قرار و کعبه‌آمال می‌نمود پوچ است و بی‌اساس. ایوان ایلپچ می‌خواست در کارگاه ناتمام زندگی‌اش گوشه‌ای آباد بیاید. او نمی‌دانست که غافل است، زیرا به جز غفلت چیز دیگری نمی‌دانست. موقعی که بامرگ روبرو شد، از غفلت خود حیرت کرد و از حیرت هم به اضطراب آمد. ایوان ایلپچ نمی‌خواست به سادگی بمیرد بی‌آنکه این پرسش را طرح کند: آیا زندگی محترم و آرام و درست من واقعاً زندگی بوده است؟ مادام که این معمارا نگشوده بود نمی‌خواست به مرگ تسلیم شود، و به همین جهت خویش را مانند کیسه‌ای پر در برابر چاهی عمیق می‌یافت و می‌خواست خویش را رها کند. اما این پرسش پیگیر جلو افتادنش را می‌گرفت. ایوان ایلپچ مانند مالتی در طلب آگاهی بود؛ آگاهی از تجربه مرگ، یعنی تجربه‌ای که موجب بیداری انسان از شب غفلت شود.

در فرهنگ غرب، انسان به سبب وابستگی کاملش به امکانات صرف خویش، خود را همواره در معرض اینگونه پرسشها می‌یابد. در فرهنگ غرب، انسان خود را عریان روی آئینه عدم می‌یابد، مرگ پرسش است همانطور که هر چیز دیگر نیز پرسش است، زیرا برای هیچ پرسشی از پیش پاسخی آماده نیست. در فرهنگ غرب هر کوششی فردی است، هر بنیانگذاری بازسازی، هر سیروسلوک نبردی قهرمانانه، هر کشف واقعیت «جهان‌بینی» شخصی، هر مبارزه خستگی‌ناپذیر، تکرار همت

سلاسل انگیز «سیزیفوس». مفهوم انسان در غباری از ایدئولوژیهای گوناگون و متضاد پراکنده می‌شود. انسان خمیری است که به هر قالبی در می‌آید و نیز واقعیاتی است نامعلوم که در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد. انسان ابزارساز، انسان تاریخی، حیوان کارگر، حیوان اقتصادی یا ناقص‌الخلقه‌ای^۴ در دستگاه بی‌اساس آفرینش، موجودی بی‌مکان در دنیایی بی‌پناه، یا محصول یک تصادف زیستی و علیل در سیر تکامل حیات. موجودی که هیچگاه نمی‌تواند امکانات بی‌اندازه ماده‌خاکستری مغزش را با غرایزش آشتی دهد؛ انسانی که نه فارغ از حیوانیت غریزی است و نه یکسره در خدمت عقل حسابگر و اقلیدسی؛ انسانی که می‌تواند خوفناکترین وسائل تخریب را در اختیار امیال سیری-ناپذیر خود بگذارد؛ انسانی که روز به روز بیشتر به صورت معمایی لاینحل درمی‌آید؛ و انسانیت انسان هم مانند بخاری از لابلای مکتبها و ایدئولوژیها، متصاعد می‌شود و از او فقط نقشی برآب می‌ماند در گرداب توهم. مفهوم مرگ نیز مانند سایر مفاهیم اساسی زندگی مربوط به تصور وارجی است که انسانیت انسان داشته است. برخورد با مرگ از نظرگاه یک موجود ناقص‌الخلقه و با از دیدگاه یک انسان کامل یکسان نمی‌تواند بود. آنچه دید آسیایی را نسبت به واقعیت مرگ از غرب جدا کرد، سیرنزولی تفکر غربی بود که مفهوم انسانیت را مرحله به مرحله تغییر داد و به تدریج کلیه آرمانهای هزار ساله بشریت را که حضور مرگ هم بخشی از آن بشمار می‌رفت یکی پس از دیگری باطل کرد.

4. faux pas

جمال حق و نبوغ انسان

یکی از وجوه شاخص هنر مشرق‌زمین وفاداری به‌خاطرهٔ قومی است، یعنی خاطره‌ای که ساختهای ذهنی و کلیت سازندهٔ نظام فرهنگی را همواره حفظ می‌کند. در این نظام الگوها، شکلها، صور دیرینه در همشکلی دیدی نمایان می‌شوند که نه فقط در تجلیات ظاهری و نموده‌های عینی، بلکه در جوهر خود تجدید حیات می‌کنند. گواه این واقعیت اینست که هنرمندان آسیایی، قرن‌ها همان نقشها و الگوهای را که با تجربهٔ درویشان غنی شده است تکرار می‌کنند. منظور هنرمند چندان ابداع فردی و خودنمایی نیست که وفاداری به‌خاطره و احیای گنجینه‌های آن. به‌همین دلیل پردهٔ گمنامی نام آفرینندهٔ بیشتر آثار هنری آسیا را پوشانده و به آنها نوعی هالهٔ آفرینندگی جمعی داده است؛ هاله‌ای که گویی از روح یکپارچهٔ همان قوم برمی‌خیزد و در تکوینش ارادهٔ هیچ فردی دست اندرکار نبوده است. از همین رو تجربهٔ معنوی هنرمند در آسیا ارجی چنین بی‌همتا یافت، زیرا فقط استغراق در آرمانی و رای اغراض شخصی است که می‌تواند دید هنرمند را به‌عرصهٔ تشعشع این هاله باز نگاه دارد. این هاله، از سوی دیگر، عرصهٔ شکوفایی خاطرهٔ قومی است که همهٔ گنجینه‌های قوم در آن جمع است. این خاطره، گذشته

را به حال می‌پیوندد و حال را به آینده و همه را در افق بی‌زمانی لحظه می‌شکوفاند. همانطور که منبع الهام تفکر واقعی تجربه مبدأ است، هنر هم عرصهٔ بروز و طرح‌پذیری این تجربه بود. تجربه‌ای که گاه در چهار چوب یک نقاشی، گاه در یک پیکره، گاه در فضای هیبت‌انگیز یک معبد، گاه در طرح اسرارآمیز یک «ماندالا»، و یا در گنبد شکفته یک مسجد باز می‌تایید. وجه بروز این تجربه هم حالات گوناگونی به خود می‌گرفت: گاه سکوتی سنگین بود، گاه خلأی سیال و همه‌جاگیر، گاه نمود بی‌بود صور تخیلی. در پس این بروزات هم نگاهی بازویی منظورگشوده بود؛ نگاهی که برخلاف دید هنر جدید، به جهان عینی توجه نمی‌کرد و زمینهٔ خود را در شبکه ارتباطات تصنعی نمی‌یافت و حقیقت را محدود در حصارهای ملموس کثرات نمی‌کرد، بلکه شکفتگی خودرویانۀ دیدی بود که بازتاب بازی افسونگرانهٔ طبیعت و هستی است.

فرق عمدهٔ هنر غربی، و بالاخص هنری که در پایان قرون وسطا ظاهر شد، و هنر آسیایی، آنقدر در اختلاف صورتها و نحوهٔ ترکیب نیست که در اختلاف دید از حقیقت. به عبارت دیگر، در آن چیزی که هایدگر جایگاه (Ort) هنر می‌گوید. تکرار در هنر آسیایی که همواره همان الگوها را برمی‌گزیند، یکنواختی ملال‌انگیز نیست، همچنانکه تنوع خیره‌کنندهٔ هنر غربی قهرآگویای عمق دید این هنر نیست. هنر آسیایی در پس الگوهای یکنواخت، جویای جوهر آنچنانی چیزهاست، جوهری که باید هر بار در نحوهٔ بیان هنرمند از نو زنده شود و بازتابد. همانطور که دو موج دریا، علی‌رغم شباهتشان، هیچگاه همسان نیستند، میان هزاران بودا و «بودی‌ساتوا» که در سراسر آسیا موجود است نمی‌توان همسانی صرف یافت؛ هر لبخند به یک نگاه آراسته است و هر نگاه به یک راز و هر راز نیز ناشی از تجربهٔ درونی هنرمندی گمنام است که نام خود را نیز باقی نگذاشته است، زیرا هنگام ظهور راز یاجنبهٔ

«آنچنانی» چیزها، اولین اثری که محو می‌شود همین نام ناچیز آدمی است. این وجه «مطلقاً دیگر»، در هنر آسیایی به انواع گوناگون نمایانده شد؛ انواعی که مربوط به پیش و ویژه و برداشتی خاص بود که هر تمدنی از تجربهٔ ازلی داشت. در هنر چینی به صورت خلاصه همه جاگیر؛ در هنر مقدس مسیحیت به صورت تاریکی و سکوت که در زیر سایه‌های فاخر ستونهای گوتیک حالت شکوه هیبت‌انگیز القاء می‌کرد؛ و در هنر ایران به صورت نمود بی‌بود صور و مظاهر تخیلی. اما از پایان قرون وسطا، جایگاه هنر غربی همگام با دگرگونیهای عمده در زمینهٔ تفکر، تغییر یافت و سرانجام به هنر مدرن رسید. ولی این تغییر دید چگونه حاصل شد؟ چگونه است که جایگاه هنر که در قرون وسطا عالم «مجردات» بود، در رنسانس به نگاه این دنیایی تنزل کرد؟ برای پاسخ دادن به این پرسش ناگزیریم سیری اجمالی در هنر غرب بعد از رنسانس بکنیم تا در پرتو این سیر نزولی مسأله تا حدی روشن شود.

۰۹ در رنسانس جایگاه هنر از آسمان مجردات به زمین تنزل می‌کند پشت دیوارهای ضخیم عالم یکپارچهٔ قرون وسطا، پشت سد حکومت «تومیس» و اقتدار کلیسا که به علت چندین قرن نزاع دربارهٔ کلیات بی‌رمق گشته بود و مشغول شکار ساحران و جادوگران و کافران بود، آتش تفتیش عقاید زبانه می‌کشید و آثار با شکوه تمدن اسلامی اسپانیا را به تدریج از میان می‌برد. معنویت عظیم این دوره که هزار سال به طول انجامیده و بی‌گمان زیباترین آثار مسیحیت را پدید آورده بود، رو به زوال بود. در پایان این دوران نیروی نوی در تکوین بود.

1. querelle des universaux

خرد پویا و میل به شناسایی قوانین طبیعت و تصرف در آن سر بلند کرده بود. فاوست جسور که باز مانده «پرومته» یونانی بود، تبعیدگاه خویش را اندک اندک ترك می‌گفت. عالم زیبا و منظم «دانته»^۲ که کره خاکی ما را مرکز کائنات می‌دانست و خورشید و سیارات دیگر را دور آن می‌چرخاند از هم می‌پاشید. عالم دیگر آن نظام سه طبقه فردوس و زمین و دوزخ نبود که شاعر ایتالیایی طبقات گوناگون آن را می‌پیمود و در هر مرتبه با مردان بزرگ گذشته برخورد می‌کرد. تلسکوپ دل آسمانها را می‌شکافت و گردش سیارات را کشف می‌کرد. کره ما دیگر مانند دانه شنی در فضای لایتناهی شناور بود. خورشیدمداری جایگزین دید زمینمداری قرون وسطا می‌گشت و این، به گفته «فروید»، اولین زمین لرزهای بود که بشریت جدید را تکان می‌داد، و در نتیجه، اولین اثر بیگانگی به شمار می‌رفت. انسان از کانون گرم همیشگیش به بیرون پرتاب می‌شد. بهشت و دوزخ پنهان می‌شد و فضاهاى لایتناهی، که به قول پاسکال دلهره‌ای چنین هراس‌انگیز در دل ما بر می‌انگیزند، دامن می‌گشودند و انسان خویش را تنها ورها شده در ساحلی می‌یافت که هیچ نظام ملموسی آنرا مهار نمی‌کند. از اینرو نگاهش را از خارج بر می‌تافت و به درون خود می‌دوخت، به زمین پناه می‌برد و به ژرفنای روان خویش فرو می‌رفت تا شاید بهشت گم‌گشته را در درون دوزخ خویش باز یابد. «شکسپیر» چون غواصی بی‌پاک به قعر درون فرو می‌رفت تا شك «هملت»، اضطراب «مکبث»، و خوی خبیث ریچارد سوم را از لابلای اعماق نفس بیرون آورد و دخمه‌های زیرزمینی نفس انسان را، که تا آن زمان به صورت تمثیلهای اهریمنی در شمایل‌های اساطیری بیرون افکنده می‌شد، باز شناسد. نفس انسان هم بر اثر این زمین لرزه شکاف بر- می‌داشت، دهان باز می‌کرد. جهنم دیگر هفت دایره نهفته در قعر زمین

2. Dante Alighieri

نبود بلکه واقع در نفس خود انسان بود. کابوسی بود که مکبث را می‌لرزاند، خوره‌ای بود که هملت را می‌آزرد، گل سفید جنونی بود که «افلیا»ی زیبا را در آبهای خاموشی غرق می‌کرد.

هر قدر «فرسک»^۳ های نقاشی چون «جیوتو»^۴ نوازشگر و فضای آن لطیف و آسمانی است، هر قدر چهره‌های برآمده از فضا مستغرق در نقایی از تفکر، منور به نور عالم مجردات هستند، به همان اندازه چهره‌های نقاشی چون «هیرونیموس بوش»^۵ کژوکوژ، هراسناک، اضطراب انگیز است و همچنین طبیعت پیرامون این چهره‌ها آشفته است و همچون کابوسی هراس انگیز است که در آن جانوران هولناک و گل‌های جهنمی دوشادوش هم می‌شکفند و جهانی پریشان پدید می‌آورند که در آن میوه‌های بهشتی مبدل به میوه‌های شهوت و هوی و هوس شده‌اند. زیرا برای «بوش» شیطان تخمی است ازلی که از بدو خلقت در بطن آفرینش موجود بوده و در قلب طبیعت چون کرم فساد خفته است. بهشت آسمانی همان تصویر دلکش و وسوسه‌انگیز بهشت زمینی است. رئالیسمی که در نقاشی دوره رنسانس ظاهر شد و طی سالیان دراز بر نقاشی و هنر غربی حاکم بود، صرف نظر از نوآوری‌هایی چون «مناظر و مرایا»^۶، حرکت تصاویر، بازی نور، و توجه خاص به دنیای عینی، در واقع، گویای دگرگونی دیگری است و آن تنزل جایگاه دید هنر از ملکوت آسمان به برهوت زمین است. برای اولین بار، ماده تشریف پیدا می‌کند، زمین و وسوسه‌هایش اهمیت بسزایی می‌یابند، نعمتهای زمینی و چشمه‌های زاینده حیات، شکفتیهای این جهان جای وعده‌های اخروی را می‌گیرند و بهشت زمینی جایگزین بهشت ملکوتی می‌شود. اینک «ارکتیپ» حاکم برجها، دیگر عالم مجردات قرون وسطایی نیست بلکه زمین

3. fresque

4. Giotto di Bondone

5. Hyeronimus Bosch

6. perspective

و وسوسه های آن است.

توجه به ماده و جسمانیت را می توان در زمینه تفکر هم دنبال کرد. مفهوم ماده، فی المثل، در تفکر «راجریکن»^۷ مبدل به اصل تحرك درونی می شود و قهراً از طریق کشفیات «کپلر»^۸، «کوپرنیک»^۹ و «گالیه»^{۱۰} از قرن شانزدهم به بعد، به پنداری مکانیکی و ریاضی از طبیعت مبدل می شود، و بالاخره از این طریق به انهدام «صورجوهری»^{۱۱} می انجامد. بین تشریفی که ماده از این رهگذر می یابد و اهمیت روزافزونی که محسوسات، بدن، جسمانیت، و غرایز پیدا می کنند رابطه ای هست. اهمیتی که عضلات بدن، کالبدشکافی، و جسمانیت در رنسانس پیدا می کند خودگواه بر اینست. در زمینه تفکر، نهضت مجدد «نومینالیست» ها (اصحاب تسمیه) پس از ظهور دوباره در قرن چهاردهم منجر به روش انتقادی اصحاب تسمیه و از جمله «اکهام» می گردد. و این روش انتقادی این نتیجه را دارد که شناسایی را به ادراکات حسی تقلیل می دهد و حواس، یگانه مرجع شناسایی بی واسطه بشمار می آید، و در نتیجه، حقایق کلی، انواع معقول یا مجردات، که کمال مطلوب دید قرون وسطایی بودند، یکسر از قلم می افتند.

اهمیت محسوسات و ادراکات حسی و تشریفی که ماده کسب می کند وارجی که فردیت می یابد، از یکسو، وجدایی دین و فلسفه، انهدام صور جوهری و کلیات، و در نتیجه، تغییر جایگاه دید از آسمان به زمین، از سوی دیگر، وجوه گوناگون یک حرکت نزولی است که هم تفکر را در بر می گیرد و هم دید هنری را. و این حرکت نزولی انعکاس همان فعلی است که می توان «دنیوی کردن» نام نهاد. برای «میکل - آنژ»^{۱۲} حقیقت دیگر نه آن نوری است که از عالم مجردات می تابد و

7. Roger Bacon 8. J. Kepler 9. N. Copernic
10. Galilée 11. formes substantielles
12. B. Michel-Ange

به انسان الهام می‌بخشد، بلکه مبارزه و کمالی است که فقط به مدد کشاکش درونی می‌توان بدان تحقق بخشید. فضیلت هنرمند فراگذشتن از موانع راه است و پیکرتراشی و مجسمه‌سازی هنری است که با حذف و دفع زوائد ماده (چه مرمر و چه سنگ) عمل می‌کند و تصویر آنگاه ظاهر می‌شود که ماده معدوم شود. جریان‌های روح از توده بی‌جان ماده، حکم تکامل تدریجی خود هنرمند را دارد و تکامل هم، از سوی دیگر، مستلزم ظهور ایده‌ای است که از بساطت اولیه ماده برخیزد و به پیکر باصورت جان بخشد. گویی «پدیده‌شناسی روح» هگل در همین مرحله آغازین هنر جدید، بالقوه در برداشتی که میکلا آنز از هنر دارد موجود است. مفهوم مبارزه، کمال، مراحل تدریجی تکامل، ما را به یاد ظهور تدریجی روح مطلق می‌اندازد که در روح انسان به آزادی و خودآگاهی می‌رسد.

در آغاز رنسانس دو جنبه «دیونیزوسی» و «آپولونی» فرهنگ غربی دوشادوش هم موجود بود و به موازات هم بسط می‌یافت و هر یک راه خود را می‌رفت و به اتفاق صور فرهنگ فاستی را که حامل دوگانگی نهفته در ساخت بنیادی تفکر غربی است، بوجود می‌آورد. جنبه آپولونی همان رئالیسم، شیوه تجربی، وضوح و بداهت است که از نور طبیعی عقل^{۱۳} متجلی می‌شود و اندک اندک مبدل به «کوگیتو»^{۱۴} دکارت و «اصل علت کافی»^{۱۵} می‌شود. جنبه دیونیزوسی فرهنگ غربی آن روی دیگر سکه است. این جنبه بیشتر در هنر منعکس می‌شود، چه هنر بیشتر بادیای درون انسان سروکار دارد. هر چه روح آپولونی از انسان می‌کاهد، روح دیونیزوسی، با فوران نیروهای آشفته خود، جبران می‌کند. ولی این دو، در اصل دو وجه یک پدیده است که همان درام روح

13. lumen naturalis 14. cogito
15. principe de raison suffisante

فاوستی غرب باشد. بیهوده نیست که دوره روشنگری باعکس‌العمل رمانتیسم مواجه بوده است. رمانتیسم بزرگ قرن نوزدهم واکنشی در برابر روشنگری قرن هجدهم بود که اصل خردپرستی را به حد افراط کشاند. در انقلاب فرانسه «روسیپیر»^{۱۶} در «شان دومارس»^{۱۷} پاریس مراسم باشکوهی برپا کرد که در آن آدمیان «الهه خرد»^{۱۸} را می‌پرستیدند و خود نیز در این مراسم عجیب، نقش کاهن بزرگ را به عهده گرفت. هر قدر آثار دوره روشنگری روشن است و متکی بر موازین خرد آدمی، و در نتیجه، خالی از هرگونه تخیل خلاق، به همان اندازه آثار رمانتیسم آشفته، درهم و برهم، غیر عقلانی، خیال پرداز و سرشار از جوشش دنیای ناآگاه است. دوره «کلاسیک» از سوی دیگر، به منزله مهار کردن فوران تخیلاتی بود که شکفتگی زیاده از حدش موجب اختناق روح آپولونی می‌شد. مکتب کلاسیک قرن هفدهم فرانسه، بدانگونه که در آثار نمایش‌نویسان بزرگ آن عهد چون «کرنی»^{۱۹} و «راسین»^{۲۰} جلوه می‌کند، در برابر غنای تئاتر دوره الیزابت انگلستان، حاکی از ایجاز متعادل در کلام، تحدید دامنه عمل و پرهیز از شکوه الفاظ و استعارات است. وحدت زمان و مکان و عمل^{۲۱} که اساس تئاتر کلاسیک فرانسه بود، صرف نظر از اینکه کار نمایش نویسی را بسیار دشوار می‌کرد و از حرکت و هیجانش می‌کاست، به سبب صرفه‌جویی در حرکات و پرهیز از آرایش کلام، به فقر زبان انجامید. فقر زبان راسین در برابر کلام سیال و زنده «مونتنی»، که مرد دوره رنسانس است، حیرت‌آور است. کوشش در حذف زوائد و مهار کردن صور مبالغه‌آمیز و طلب تعادل «کلاسیک» نیرویی است که روح آپولونی غرب علیه عصیان

16. M. Robespierre 17. Champ-de-Mars
 18. la Déesse Raison
 19. P. Corneille 20. J. Racine
 21. unité de temps, de lieu et d'action

دیونیزیومی بکار بسته است.

گویی نیروهای بارور و متلاطمی که درپس سدعظیم دنیای قرون وسطایی انباشته شده بود، به علت فروریختن این سد، به هزاران رود خروشان تقسیم شد و فرهنگ غربی را به انواع واقسام جهات سوق داد و آنرا در تنوع و پویایی، غنیترین فرهنگ روی زمین گرداند. پراکندگی شکفت‌انگیز این نیروها آغاز تنوع حیرت‌انگیز فرهنگ غربی است. میان نطفه آرایبی که در آن زمان افشاندن شد و آنچه از آنها در قرون بعد بارآمد، می‌توان ارتباطی مستقیم یافت. مثلاً اصل سیاستمداری «ماکیاول»، با توجه به رنگ فرصت‌طلبانه آن، اساس سیاستمداری عهد بعدی و پایه قدرت و جهان‌گشایی شد. از ماکیاول، «سزار بورجیا»^{۲۲} تا «تالیران»^{۲۳} و «مترنیخ»^{۲۴}، قهرمانان کنگره وین تا «دیسرایلی»^{۲۵} و «گلاستون»^{۲۶}، سیاستمداران عهد ملکه ویکتوریا، تا هیتلر و موسولینی ارتباطی پیوسته هست. عمقی که شکسپیر در تحلیل حالات روانی انسان داشت به تدریج شیوه روانشناسی جدید را پدید آورد و در قرن هفدهم «مورالیست»^{۲۷} های فرانسه مانند «لاروشفوکو»^{۲۸} و «لابرویر»^{۲۹}، باطن‌زیری برنده، به تحلیل روان انسانی پرداختند و به شناسایی آفاتی که از غرور زخمگین نفس آدمی سر می‌زند نائل آمدند و متوجه خود-خواهی شدند که انگیزه بیشتر اعمال و رفتارهاست و شیوه‌ای از روانشناسی را باب کردند که سیصد سال بعد در آثار داستایفسکی به نهایت عمق رسید و در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن ما، روانشناسی تحلیلی و اعماق را پدید آورد.

22. César Borgia 23. C.M. de Talleyrand-Périgord
24. K.L.W. von Metternich-Winneburg
25. B. Disraeli 26. W. E. Gladstone
27. moraliste 28. F. de La Rochefoucauld
29. Jean de La Bruyère

گفتیم که در هنر نقاشی رنسانس، ارکتیپ زمین غالب می‌شود. ولی آرمان هنر همان هنر مکتب آکادمیک بود که از قرن چهاردهم بوجود آمده بود. این هنر می‌خواست درست همان چیزی را نشان دهد که چشم می‌بیند. هنراکنون موظف بود که خود را با مظاهر دنیای خارجی و عینی منطبق سازد. این تقلید از طبیعت به دو طریق صورت می‌پذیرفت: یا تقلید دقیق صحنه‌های دنیای خارج، یا ساختن «تابلو» بر طبق قواعد بصری و علم مناظر که بینش هنرمند حال تابع آن بود. نخستین، روشی است که در اروپای شمالی میان نقاشان هلندی و «فلامان» رایج شد و دومی روشی است علمی که در ایتالیا، بخصوص در مکتب فلورانس، رواج یافت. توضیح اینکه، فلورانسرها کاشف قواعد بصری و علم مناظر بودند. هنرمندان ایتالیایی چون «پترو دولابو»^{۳۰} و «لئوناردو دا وینچی»^{۳۱} به اهمیت روش علمی پی بردند و از انواع علوم طبیعی مانند زیست‌شناسی، گیاه‌شناسی، کالبدشناسی یاری گرفتند. آرمان هنر رنسانس زنده کردن آرمانهای کلاسیک، یعنی معیارهای زیبایی‌شناسی یونان و رم بود. آن جنبه از هنریونان که اتکاء به شناخت عقلی انسان داشت، پذیرفته شد و نظام استواریان جدید هنری شد. در هنریونانی اعتقاد به اینکه آرمان زیبایی در معماری راقواعد عقلی و ریاضی، تعیین می‌کند به مرتبه ایمان مذهبی ارتقاء یافته بود. این قاعده زیبایی که می‌بایستی با موازین خرد کمال-طلب منطبق باشد، عنصر غالب سنت کلاسیک غرب شد. قرن هجدهم بانفوذ فلسفه دکارت و بی‌توجهی روزافزون به دنیای غرایز و نیروی تخیل انسان، به خرد اعتباری بی‌سابقه بخشید و موجب انجماد و احتجاز قوه تخیله انسان شد، و در نتیجه، قرن هجدهم، بدانگونه که

30. Pietro della Francesca

31. Leonardo da Vinci

دروشته‌های نقاش انگلیسی «رینولد»^{۳۲} آمده است، پایان دوره خلافت هنری درزمینه نقاشی بود. شیوه‌های بعدی که تانیمه دوم قرن نوزدهم ظاهر شد، بیشتر درجستجوی آرمانهای عبورگذشته بود، مانند مکتب «نئوکوتیک» و «نئوکلاسیک». این شیوه تقلیدی که چیزی تازه به سرمایه‌گذشته نمی‌افزود، سرانجام، در قرن نوزدهم به ورشکستگی کامل سنت آکادمیک انجامید.

۴. نزول جایگاه هنر از ارتکب زمین به دنیای ناآگاه

ولی همچنانکه رنسانس نظام عالم مجردات قرون وسطایی را درهم شکست و راه ییرون نگری و رئالیسم را هموار کرد، مکتب «امپرسیونسم»^{۳۳} نیز در نیمه دوم قرن نوزدهم آرمانهای فرسوده مکتب آکادمیک را متزلزل کرد. کلمه «امپرسیون» یا «تأثیر» از نام یکی از تابلوهای «مونه»^{۳۴} به نام «امپرسیون طلوع خورشید» گرفته شد. منتقد فرانسوی «لوئی لورئا»^{۳۵} که شیوه جدید را سخت به باد تمسخر گرفته بود، اولین بار اصطلاح مکتب امپرسیونیست را به کار برد. در حالیکه نقاشان رئالیست، چون «کوره»^{۳۶}، می‌کوشیدند طبیعت را در آثار خود هرچه زنده‌تر نشان دهند، امپرسیونیست‌ها به جای توجه به واقعیات دنیای طبیعی، خواهان آن بودند که حالات درونی را با توجه هرچه بیشتر به نور و شکستن رنگها باز نمایند. نور مهمترین عنصر طبیعت شده بود و می‌شد آنرا جداگانه و چون عنصر اصلی و «ارگانیک» یک شیوه نو در نقاشی به کار بست. جاذب موضوع‌های متداول و تاریخی

32. J. Reynolds

33. impressionnisme 34. C. Monet

35. Louis Leroy 36. G. Courbet

و پرهیا هو، بدانگونه که در سبک آکادمیک به کار می‌رفت؛ توجه خاص به نور و بازیهای آن؛ تمامیت ضمنی آنچه به ظاهر ناتمام و گاهی نیز به شکل خطوطی چند جلوه می‌کند؛ شکستن قاعده رنگها و ایجاد فضایی سرشار از ارتعاشات انوار لغزان؛ و همچنین سیلان اشیاء در طبیعت و دریافت آنچه این سیلان در انسان برمی‌انگیزد، از جمله خصوصیات این مکتب بود، که بی‌آنکه پیروانش بدان آگاه باشند انقلابی عظیم در عالم هنر پدید آورد.

امپرسیونیست‌ها بیشتر به طبیعت می‌پرداختند تا به تصویر چهره‌های انسانی، زیرا نمایاندن بازی نور روی بام کلبه‌ای محقر، یا روی امواج سیال رود «سن» آسانتر بود تا بر روی خطوط چهره انسان. تصاویر «دگا»^{۳۷}، که شاگرد «انگر»^{۳۸} بود، چندان درخور مکتب جدید نبود، ولی مهارت خیره‌کننده «سزان»^{۳۹} و «رنوار»^{۴۰} در این زمینه حیرت‌انگیز است و این دو آنچه را که غیر ممکن می‌نمود ممکن ساختند. با اینکه آثار «مانه»^{۴۱} رسوایی به بار آورد و غوغاها و فتنه‌ها برانگیخت و موجب تجدید دید هنری شد، ولی بی‌گمان آثار مونه مظهر امپرسیونیسم به حد اعلا است. انعکاس نور و لرزش سطوح آبهای موج، که در آن همه چیز به حرکت درآمده و هیچ سکون و قراری به چشم نمی‌خورد، می‌تواند بهترین نمونه آرمانهای مکتب امپرسیونیسم باشد.

ولی همانطوری که امپرسیونیسم قواعد مکتب آکادمیک را از هم پاشید و راه جدیدی گشود، خود نیز دگرگون شد و عمل تجزیه صورتها که بانهضت امپرسیونیسم شروع شده بود، دوچندان تشدید شد. سزان با گفتن این که طبیعت را باید به صورت استوانه، کره و مخروط

37. E. Degas 38. D. Ingres 39. P. Cézanne
40. A. Renoir 41. E. Manet

دید، راه «کوبیسم» را هموار کرد. «پال کله»^{۴۲} سونسی که متفکر و موسیقیدان هم بود، می‌افزود: «هنر بازنمایندن عالم مشهودات نیست بلکه خود سازنده آنست.» دید انسان از خارج به درون بازگشت تا از طریق احیای خاطرات و دیدار درونی، صورعالم باطن را آشکار سازد. جهت دید هنر انتزاع از صورعینی و فراگذشتن از زمان، خاصه زمان تاریخی بود. آشفتگی دنیای درون، ویرانی ماوای انسان، تغییراتی که در زندگی چندین هزار ساله آدمی روی داده بود، بی‌قراری عظیمی در انسان برمی‌انگیخت، و این بی‌قراری در هنر انعکاس می‌یافت. در ادبیات پیشرفت خطی وقایع در زمان زیرورو شد و «جیمز جویس»^{۴۳}، «سیلان آگاهی»^{۴۴} را به عنوان نحوه جدید بیان، عرضه کرد. فیزیک نیوتونی که دوست سال حاکم بر قوانین طبیعی بود، ناگهان با پیدایش «مکانیک کوانتا» دگرگون شد و ساخت ماده بیش از پیش معماوار شد و قانون علیت، که یکی از ارکان استوار جهان‌بینی علمی قرن نوزدهم بود، اعتبار مطلق خود را از دست داد. دگرگونی مفاهیم زمان، مکان، علیت در مکتب‌های هنری هم اثر گذاشت. مکتب «فوتوریسم»^{۴۵} که می‌خواست دینامیسم خطوط نیروها را جایگزین تصورعینی از اشیاء گرداند، متوجه سیلان زمان و مکان بود. «مارسل دوشان»^{۴۶} می‌کوشید به فوران نیروهای پویا، سازمان بخشد و دینامیسم انفجارآمیز زمان و مکان را به صورت حرکت انتزاعی بیان کند. «کوبیسم»^{۴۷} اشکال هندسی، یعنی مکعب، استوانه، مخروط و غیره را جایگزین واقعیت عینی چیزها کرد. شاعر فرانسوی «آپولیز»^{۴۸} در سال ۱۹۱۳ در کتابی موسوم به نقاشان کوبیست اصول مکتب را بیان کرد. «سوررئالیسم»^{۴۹}

42. P. Klee 43. J. Joyce

44. stream of consciousness 45. futurisme

46. M. Duchamp 47. cubisme

48. G. Apollinaire 49. surréalisme

که بانسی آن «آندره بروتون»^{۵۰} و متأثر از فعالیت‌های پراکنده «دادائیست»‌ها و «فوتوریست»‌ها بود میدان را برای ظهور صورندنیای ناآگاه بازگذاشت. سوررئالیسم دراصل هنر تجلی‌گاه دنیای ناآگاه بشمار می‌رفت و، به‌گفته بروتون، سقوطی دورانی و سرسام‌آور در اعماق روان خودمان بود. سوررئالیسم می‌خواست، با گسیختن لگام تخیل به چشمه‌های پنهان درون، امکان جهش و بروز بدهد تا هنر خود را به صورت «خود کارانه»، بیان کند. اولین اثر نقاشی این مکتب «سه رقصنده» اثر پیکاسو است که در سال ۱۹۳۵ ظاهر شد.

جدال و کشاکش میان دیونیزوس و آپولون و آشتی دادن این دو نیروی متضاد، هنرمندان عصر را به خود مشغول ساخت. از یک سو نیرویی که جمله صور را از هم می‌پاشید و، از سوی دیگر، نیاز به مهار کردن آن و انتظام بخشیدن به آن، سبب شد که هنرمندان نظریه‌های جدیدی عرضه کنند. فی‌المثل «استراوینسکی»^{۵۱} در کتاب خود درباره موسیقی می‌نویسد: «عناصر دیونیزوسی که تخیل هنرمندان راسی‌انگیزد و باعث می‌شود که عصاره حیات فیضان یابد، باید پیش از آنکه ما را یکسره مدهوش و مست گرداند، بدرستی تحت سلطه قانونی درآید که آپولون حاکم بر آن است.» «کاندینسکی»^{۵۲} نقاش روس در سال ۱۹۰۸ نظریه ضرورت درونی را بیان کرد و معتقد بود که رسالت هنرمند اینست که نیاز درونی را به صورت «سنفونیک» ابراز کند. هنر شامل سه مرتبه است که عبارتند از تأثیرپذیری مستقیم از طبیعت، بیان خودروییانه احساس درونی که همان دوران نیروی دیونیزوسی باشد، تکرار مداوم و

50. A. Breton

51. J. Stravinsky: *Poetics of Music*, Harvard, 1947, p. 71

52. Wassily Kandinsky: *Über das Geistige in der Kunst*, München, 1912

مهار کردن هرچه بیشتر این جهش خودروپانه که اکنون زیر سلطه نظام آپولونی درآمده است. اصل سیلان و فوران و پویایی که در هنر جدید عنصر مؤثر هر تجربه بود، در شیوه نقاشی پال کله عنصر غالب گردید. وی در کتاب خود می‌نویسد: «شعله صیورت برانگیخته می‌شود و، به کمک دستها، هدایت می‌گردد، روی صفحه نقاشی جاری می‌شود و در آنجا همچون جرقه‌ای می‌شکند و دایره‌ای را که باز کرده بود، می‌بندد و دوباره به چشم‌سپس به مرکز حرکت تمنا و ایده بازمی‌گردد.»^{۵۳} به نظر کله دونوع هنر تمثیلی وجود دارد: یکی تشدید واقعیت که وجه تمثیلی حرکت و رشد است، این نوع هنر را می‌توان به پرواز عقل انسان با بالهای ادراکات غریزی تشبیه کرد. این نوع هنر در ضمن ناشی از اراده است. دیگری از یک ضرورت درونی نشأت می‌گیرد و بازی معصومانه با مورازلی و ابدی است، بازی‌ای که سرانجام به درون این چیزها راه می‌یابد.

آنچه از نسانس تا عصر جدید به چشم می‌خورد اینست که هرچه بیشتر شاهد تجزیه نظام‌های فرهنگی و قالبهای متعارف ذهنی هستیم. نابودی نظامهای فرهنگی بخصوص در واژگونگی صورتهای سنتی مشخص و مشهود است. هر قدر جهان‌بینی علمی طالب «ابژکتیویته» و راغب اینست که حقیقت را به حدودی کاهش دهد که بتوان با معیارهای تحقیق علمی شناخت، به همان اندازه جهان هنر عاصی است و خود را مقید به هیچ نظام ملموسی نمی‌کند. در جهان هنر، عنصر حاکم هاویه نیروهای ناآگاه و ظلمانی است. در اینجا، به گفته «نویمان»، «وجه دیگر» چیزها بروز می‌کند یعنی ارکتیپ شیطان و

53. Paul Klee: *Das bildnerische Denken*, Basel, Stuttgart, 1960 ss. 76-8

نقل از: H. Read: "Nihilism and Renewal in the Art of our Time", *Eranos Jahrbuch*, 1959, p. 366

مادر خوفناك. این عنصر نابود کننده که شاید وجه دیگر همان قدرت هیولایی نفی و نیهیلیسم است، با مخلوطی عجیب از واقعیت‌های روانی و صورتهای تجزیه شده ماده، بیان می‌شود: مکعب، دایره، استوانه، لکه‌های رنگ، اعضای پراکنده جسم انسانی، بقایای خاطره پوسیده و درهم و برهم، برخورد می‌کنند، گردهم می‌آیند، می‌آمیزند، و تابه‌جایی که دینامیسم ازهم پاشنده، جانشین ترکیب می‌شود، انفجار صور و رنگها، جای واقعیت را می‌گیرد، ویی‌شکلی و هاویه، جایگزین شیوه‌های قراردادی می‌شود. جایگاه هنر دیگرنه آسمان مجردات است، نه اراکتیپ زمین، بلکه، از یک سو، عینیت اشیاء است، حتی اشیائی که ساخته دست آدمی است، و، از سوی دیگر، عناصرآشفته دنیای ناآگاه. توضیح اینکه چنانکه پیش ازین گفتیم، این دو، دو وجه یک پدیده‌اند، همچنانکه «ابر انسان» و «انسان فرومایه» دو وجه آدم بیگانه، و روینا و زیربنا دو وجه دنیایی تهی از معنا و فاقد صور جوهری است.

۳. موسای میکل‌آنژ^{۵۴} و بودای سارنات^{۵۵}

یکی از پدیده‌های رنسانس ظهور فردیت است که «سویژکتیویته» را جزء بنیادی شخصیت هنرمند کرد. نامهای بزرگ آن روزگار، مانند لئوناردو داوینچی، رافائل و میکل‌آنژ را باید از این نظرگاه بررسی کرد. این پدیده در هنر قرون وسطا وجود نداشت. هر قدر کلیسای گوتیک مجموعه‌ای یکپارچه است که گویی چون فواره‌ای از سنگ از رؤیای جمعی معماران، سنگ‌تراشان و مجسمه‌سازان آن زمان برخاسته، به همان اندازه، هنر رنسانس فردی و شخصی است و هنرمندان هر یک در

۵۴. این پیکر معروف موسی واقع در کلیسای Saint-Pierre-aux-Liens در رم است.

۵۵. منظور مجسمه بودائی است که در موزه «سارنات» نزدیک بنارس است.

بی‌آنند که جهانی نوییافرینند، و جهانی را به‌تصرف نبوغ خود درآورند و اراده‌گول‌آسای خویش را بر اسورتحمیل‌کنند. محراب «سیکستین»^{۵۶} در کلیسای «سن پیر» و اتیکان یادآور نام میکل‌آنژ است. او به‌تنهایی، زیر فشار پاپ، خود را در آنجا زندانی کرد تا یکی از زیباترین مجموعه «فرسکها»ی دوره رنسانس را بیافریند. تصویر خداوند تنومند و با ریشی انبوه که در هاله‌ای از فرشته‌ها و از فراز ابرها خم می‌شود تا به‌کالبد بی‌جان‌آدمی نفخه حیات بدمد، خودگواه بر جهان‌بینی «انسان‌انگارانه»^{۵۷} زمان است. شاید اگر موسای میکل‌آنژ را با بودای سارنات مقایسه کنیم، تفاوت اساسی بین دو دید غربی و آسیایی روشن شود. هر قدر موسی به صفات طبیعی آراسته است؛ طرز نشستن، تاب دادن ریش انبوه، برجستگی عضلات بازوان، نگاه تیز و هشیار، اراده نافذ و عزم راسخ، پیکر بودا غایب و سیال است. انگار که پیکرش جسم نیست، بلکه کانون تشعشع مرموزی است که مانند چراغی نامرئی نوراثیری از خود می‌پاشد. اولی پیکر واقعی یک انسان استثنایی است با تمام جلال و هیبت و شکوهش، دیگری جوهر سیال نمودی بی‌بود یا گلی اساطیری است که از درون می‌شکفتد و در حین شکفتگی نیز غایب است. اثر «رودن»^{۵۸} به‌نام «مرد متفکر»^{۵۹}، گویای همه چیز هست جز حالت تفکر. حالت خمیده مردی که بر چانه‌اش تکیه کرده است، بیشتر روشنگر گرفتاریهای فکری یک انسان است تا نمودار تفکر صرف که در حالت بوداییان و جوکیان هند یا چه بسا در برخی از نقاشی‌های چینی می‌یابیم. در تابلوی زیبای چینی منسوب به «چوچن»^{۶۰}، به‌نام «رؤیای ابدیت»، عارف تائویی را می‌بینیم که در کلبه‌ای نشسته و مستغرق در تفکر است. در قسمت چپ

56. Sixtine 57. anthropomorphique

58. A. Rodin 59. le penseur

60. Chu Chen (1500-1535)

همان تابلو جسم مثالی همان عارف در عرصه خیال معلق است و رهسپار دیار ابدیت. کلبه و صخره‌های پیرامون آن با خطوط و رنگهای تیره ترسیم شده است تا واقعیت این جهانی را در قبال سیلان اثیری آن دیگری نشان دهد. هر قدر قسمت راست این تابلو واقعی، پر، و زنده است، به همان اندازه قسمت چپ آن تهی، محو در خطوط ملایم کوهسارانی است که از خلال ابرها سر بر می‌آورند، زیرا این قسمت تابلو مظهر خلائی است که جسم مثالی را در بر می‌گیرد.

هنر، بطور کلی، اعم از نقاشی، پیکر تراشی و یا هر هنر دیگر، معرف دیدی است که هنرمند از حقیقت دارد، و این دید در هنر آسیایی، انعکاس ذهن صیقل یافته هنرمند است که باید به قول «چوانگ تسه» آئینه عالم باشد. اگر حقیقت در آثار بزرگ نقاشان چینی به صورت خلاصه همه جاگیر جلوه می‌کند؛ اگر حقیقت در تفکر بودایی ذن، باز نمایاندن «آنچنانی» چیزهاست و در مساجد اسلامی ایرانی به صورت صور معلق در فضا متجلی می‌شود، علتش اینست که این اقوام از تجلی حقیقت ینش دیگری دارند. جایگاه این حقیقت نه عزم است، نه قدرت و نه اراده و نه صوراشیاء عینی، بلکه شکفتگی، برآمدگی از خود است که در حین ظهور مستور است و در حین کشف در حجاب، مانند گل نیلوفر در اساطیر هند که جایگاه همه بوداها و بودی ساتواها در هنر هند و بودایی بوده است. هنرمند هم ضمن اینکه از طریق تخیل خلاق در عرصه تجلی حقیقت حضور می‌یابد، خود نیز در اثرش مستحیل می‌شود، چه استغراق حکم اشراق، روشنایی و بیداری را دارد. در یک داستان چینی آمده است که «تائوتسه»، نقاش معروف، روی یکی از دیوارهای قصر خاقان، منظره باشکوه و زیبایی طراحی کرد که در آن جمله شکفتیهای طبیعت چون کوه، جنگل، ابر، پرند و انسان حضور داشتند، گویی که این اثر آئینه نقش عالم است. در حالیکه خاقان، مدهوش جمال آن بود،

نقاش توجه او را به در کوچکی جلب کرد که در کوهپایه‌ای قرار داشت و از او خواست به اتفاق از در کوچک به درون تابلو بروند و زیباییهای درون آن را هم تماشا کنند. ابتدا تائوتسه وارد شد و از خاقان دعوت کرد که دنبالش بیاید. اما همینکه وارد شد در بسته گشت و دیگر هیچکس نقاش را دوباره ندید.^{۶۱} محوشدن در اثری که به کمال رسیده است، بیانگر مقام شهود و آزادگی هنرمند است. تصور آدمی که جهان را به صورت نیلوفر نوشکفته می‌بیند و آدمی که چیزها را به شکل لکه‌های رنگ و مکعب و مخروط و استوانه و یا اشکال پیچیده ابزار صنعتی، یکی نیست. هل کوچکی که در برخی از نقاشی‌های چینی برفراز آبشارهای نقره‌فام معلق است، با هل فلزی معلقی که دو ساحل سان‌فرانسیسکو را بهم می‌پیوندد یکی نیست با اینکه هر دو بظاهر یک کار را انجام می‌دهند: از یکی هزاران ماشین شتابزده می‌گذرند و از آن دیگر عارف خلوت‌گزینی که در طلب آرامش درون است.

از اینرو هنر هم مانند سایر پدیده‌های روح پیش از هر چیز مربوط به دید ما از حقیقت است و حقیقت را نیز مراتب تجلی بسیار است و چنانکه دیدیم، جایگاه هنر امروزی غرب با دیدی که ما از هنر داشته‌ایم یکی نیست و اصولاً یکی هم نمی‌تواند بود.

۰۴ رنج مسیحایی و مازوشیسم^{۶۲}

یکی از جنبه‌های دیگری که در هنر غربی می‌بینیم، و امروز نیز به افراطیترین وجه در کارهای ما اثر گذاشته است، پدیده‌ای است که می‌توان

61. A. K. Coomaraswamy: *The Transformation of Nature in Art*, Harvard, 1966, p. 22

۶۲. masochisme (آزارخواهی)

«بعد مازوشیستی» نامید و این ارثی است که غرب از مسیحیت برده است، ولی مانند برخی از میراث‌های دیگر مسیحیت، این جنبه نیز به سبب نابودی وجه تمثیلی و اساطیری آن دیانت، صورتی معکوس یافته است. تصور اینکه انسان آلوده به گناه نخستین است و نیز اعتقاد به اینکه فرزند خداوند برای پاک کردن گناهان ما مصلوب شد و گناهان ما را به خون دل و اشک دیده باز خرید، ایجاد نوعی آزارخواهی در انسان غربی کرد و به همه حس گناه داد. هر قدر، فی‌المثل، اسلام در بزرگداشت حیات، در پذیرفتن واقعیت زیستی انسان واقع‌بینانه رفتار می‌کند، مسیحیت انسان و دنیا را محکوم می‌کند و نخستین آلودگی را که همان گناه باشد، به رخ همگان می‌کشد. اقتدا به رنج مسیحایی و این گمان که هر مسیحی واقعی صلیبی دارد که خواه ناخواه باید بر دوش کشد، رنج را جزء بنیادی حیات کرد. برای پاسکال، رنج بیداری است و برای داستایفسکی، یگانه مأخذ شناخت، و کمال معنوی قدیسان مسیحی آرامش شدن به زخم‌های خونین مسیح است. در حالیکه طرق عرفانی مسیحیت، فی‌المثل، «روزی کروسین»^{۶۳}ها دو سرشت مسیح (وجه دنیوی و ملکوتی) را از هم جدا می‌کردند و به واقعه تاریخی مصلوب شدن مسیح چندان اعتنایی نمی‌کردند، مسیحیت رسمی به علت نشناختن این دو سرشت و کاهش آن به سطح اتفاقی صرفاً تاریخی، برد معنوی رنج مسیحایی را تغییر داد. با دنیوی شدن دیانت مسیحی و از میان رفتن بعد معادی آن، اعتقاد به جنبه مثبت این رنج — که در آغاز سرمایه رستگاری بود و یکی از طرق تصفیه و تخلیه باطن بشمار می‌آمد — از میان رفت و فقط جنبه منفی‌اش ماند و بس. رنج مسیحایی، که روزگاری موجب باز خرید گناهان و مایه رستگاری بود، مبدل به رنجی خالی در برابر دنیایی پوچ شد. از طرف دیگر، منعی که مسیحیت در برابر

خواسته‌های جسمانی و غریزی انسان روا می‌داشت به تدریج مرتفع شد و همانطور که سرکوبی دنیای ناآگاه موجب لگام‌گسیختگی همین نیروها می‌شد، جسمانیت و غریزی هم که مقهور رهبانیت مسیحی بودند، سر برداشتند و در انفجاری از «هرزه نگاری»^{۶۴} و جنسیت در همه چیز رخنه کردند و از این رهگذر، طبیعی‌ترین خواسته‌های انسانی را به کالاهای مصرفی جامعه رفاه مبدل ساختند. شاید در هیچ فرهنگ جهانی یک منع مذهبی چنین جلوه‌ای معکوس نیافته باشد. آنچه در اصل بردباری و گذشت مسیحایی بود مبدل به خشونت و تعدی گردید؛ آنچه پرهیز و تقوا بود به هرزه‌نگاری؛ و آنچه «کاتولیسیم»، یعنی جهان‌نگری، بشمار می‌آمد به جهان‌گشایی. تحول مسیحیت همواره در جهت معکوس بسط آرمانهای آن بوده است.

باری آنچه در آغاز پرهیز بود بتدریج مبدل به «سکس» گردید و بهره‌برداری از همه اشارات و کنایات جنسی و تحویل آن به کالای تجارتي و نیز آشکار کردن انحرافات که در اصل از طبیعی‌ترین و حتی می‌توان گفت معصومانه‌ترین نیازهای حیاتی انسان برمی‌خیزند، واکنشی است که این‌گناه دو هزار ساله به ارمغان آورده است. نمی‌دانم کدام یک از متفکران فرانسوی گفته است. «دو هزار سال گناه نخستین، همه ما را مبدل به گناهکاران سازشکار کرده است.» اصل بی‌آزاری مسیحایی که محبت، گذشت، عشق را بر فراز همه چیز می‌گذاشت و می‌خواست آدمی را موجودی ملکوتی گرداند، با تزلزل اعتقادات مسیحی، انسان غربی را پرخاشک‌ترین و طماع‌ترین موجود روی زمین کرد. بین گذشت مسیحایی و اردوگاه‌های نازی، و قتل عام هیروشیما و جنگ‌های بیوشیمی ارتباطی معکوس هست. آدمی که مازوشیست باشد به سهولت «سادیست» نیز می‌شود و میان این دو انحراف انسان فقط یک فاصله هست.

64. pornographie

جنبه تجسیدی مسیحیت و اصل انسانمندی آن که رنج را متمرکز در جسم انسان می‌کرد، بی‌شک، در هنر و جهان‌بینی آن فرهنگ اثر فراوان گذاشت. این خصلت را حتی در باشکوه‌ترین آثار مسیحیت، که همان کلیساهای عظیم گوتیک باشند، باز می‌یابیم و چون بحث ما در اینجا مربوط به هنر است، این فصل را بایک مقایسه به پایان می‌رسانیم: مقایسه بین کلیسا و مسجد اسلامی.

کلیسای گوتیک اروپا چه «شارتر»، «رنس» در فرانسه، چه «کلن» در آلمان، عالیترین نمونه هنر مقدس مغرب‌زمین است و کاملترین سنتزی که از همکاری صنفی قرون وسطایی پدید آمده است، ضمن اینکه معرف خلوص نیت و ارج ایمان و فروتنی معصومانه روزگاری است که معنویت را در غرب به حد کمال رساند. درون این کلیساهای عظیم، انسان حس خاکساری و هیچ بودن می‌کند. سکوت فاخر و هیبت پر شکوهی که از لابلای ستون‌های آن می‌تراود، فضای سنگین و آغشته به خوف در دل انسان بر می‌انگیزد. انگار این فضا همان تجسد مسیح و کالبد فراگیرنده اوست که ما را در آغوش می‌فشد. ولی ضمن اینکه انسان از پرتو این فضا روشنی می‌گیرد، احساس گناه نیز می‌کند، همان‌گناهی که دستگاه آفرینش را آلوده کرد، همان دردی که مسیح برای آزادی ما متحمل شد. در برابر فضای سنگین کلیسا، مسجد شاه اصفهان سبک، بی‌وزن، معلق در فضایی خیالی می‌نماید. گویی آسمان خود فرود آمده و گنبد مینایی آن گشته است. هر قدر اولی سرشار از حضور خدا— انسانی است که برای رستگاری ما به دار آویخته شد، مسجد ایرانی عاری از هر تعین و تشخیص انسانی است. انگار آئینه‌ای است که انوار مشکوه وجود را از خود باز می‌تاباند. اولی انسان را در سکوتی فاخر غوطه‌ور می‌کند و به عمق رنج جهانی آگاه،

دومی خیال را بال وهر می دهد، ماده را کیمیا می کند، جسم را تبدیل
به مثالی در رؤیا و مثال را معلق بر روی جلوه گاه دنیا. گنبدآبی مسجد
ایرانی آستانه ورود به عرصه خیال مطلق است، دور نمای کلیسای گوتیک
در آسمان تیره غرب، نیزه های رنج انسان است در انتظار باران رستاخیز

فصل ششم

حریم و حیاء، مرز و فاصله

در اینجا قصد نداریم آداب و مراسم تمدنهای آسیایی را تجزیه و تحلیل کنیم بلکه به حالات و مفاهیمی که سازنده این آداب هستند می‌پردازیم. همینقدر بگوییم که آداب مانند تفکر، هنر و سایر تجلیات فرهنگ انسان جزء بنیادی یک کل سازنده است و فقط در متن این کل و در ارتباط با ارزشهای آن است که می‌توان جوهر آداب را دریافت و ارتباطش را با سایر مظاهر فرهنگی بررسی کرد.

جوهر سازنده آداب آسیایی را می‌توان در این دو مفهوم اساسی، یعنی حریم و حیاء، خلاصه کرد. این دو مفهوم با هم ارتباط دارند: حریم مرز ایجاد می‌کند، چنانکه حیاء از آشکار ساختن و نمایش و برخوردهای تند می‌پرهیزد. این دو حالت اساسی که بر یک دنیا معنی مبتنی بوده‌اند، در کلیه شئون زندگی، روابط اجتماعی، حتی در هنر یعنی معماری، ادبیات و شیوه تفکر اثر گذاشته است. حریم داشتن فقط جدایی نیست؛ درست است که حریم‌هاله‌ای ایجاد می‌کند و مانع تجاوز دیگران می‌شود، ولی این حریم، ضمن اینکه تمامیت آدمی را حفظ می‌کند، حریم دیگری را نیز نگاه می‌دارد. در صورتی می‌توان حریم داشت که برای حریم دیگری هم اهمیت قائل شویم. حریم طرفین را بهم

می‌پیوندند بی آنکه در هم‌شان آمیزد، یکی می‌گرداند بی آنکه به اختلاط بگراید. صمیمیت در آداب آسیایی با اختلاطی که امروز در دنیای متجدد باب شده است فرق جوهری دارد. صمیمیت واقعی در صورتی میسر است که حریم میان دوستان باشد. چرا؟ زیرا حریم صافی شبکه ارتباطات است؛ صافی زمختیها و درشتیهای است که ممکن است از معاشرت زیاد برخیزد: حریم شهوات را مبدل به عواطف، خواستها را به تمنا، توقعات را به تفاهم تبدیل می‌کند. حریم فقط در روابط اجتماعی مصداق نمی‌یابد، بلکه می‌توان جوهر آن را در نحوه همزیستی مرد و زن، در تنظیم فضای خانه، در تقسیم فضای شهر، در باغ آرایشی، در لباس پوشیدن، در عفت کلام، در تعارف، در تواضع جستجو کرد. سازش، سکوت و بردباری که میان مشرق‌زمینها آنقدر رواج دارد و اغلب موجب گمراهی غربیان می‌شود که این حالات را حمل بر دورویی و ریا می‌کنند، خود وسیله‌ای است برای ایجاد فضای حریم. در واقع، حریم حافظ خلوت فرد است. خلوت فقط فضای بعدی نیست. خلوت پیش از هر چیز فضای شکفتگی ذهنی است؛ فضایی است که امکان سیر در حالات درون را می‌دهد، و همچنانکه امروز محیط زیست در معرض خطر نابودی است، خلوت درونی هم که عرصه ظهور فضای ذهنی است، در معرض آلودگی است، زیرا حریمی که حافظ محیط ذهنی است از میان می‌رود و از هم می‌پاشد.

حریم عامل مؤثر ایجاد هماهنگی است و آداب آسیایی خواهان هماهنگی بوده است. هماهنگی نیز ناشی از طلب یگانگی پاسبان، طبیعت و روابط اجتماعی است. هماهنگی در صورتی میسر می‌شود که هیچ چیز از مقام خود فرو نیفتد و جای دیگری را نگیرد و اختلاط پدید نیاید. موقعی که همه چیز در جای خود است، تصرف، تعدی و مبارزه از میان می‌رود. یهوده نیست که، فی‌المثل، امپراتورهای چین باستان،

هرگاه برتخت می‌نشستند سفری آیینی دور سرزمین پهناور خود می‌کردند و هدف این سفر، هماهنگ کردن فضا، مکان، زمین و آسمان بود چه فقط در این صورت بود که خاقان می‌توانست از گسیختگی زمان جلوگیری کند و به‌لایه‌های ناگهان راه، که نظام امپراتوری را تهدید می‌کرد، بگرداند.

از آنجا که حریم تعادل است، جمع اضداد نیز تلقی می‌شود و جمع اضداد هم حفظ تعادل میان درون و بیرون، آگاهی و ناآگاهی، این دنیا و آن دنیاست. زندگی آیینی شرقی‌ها در گذشته، مانند نماز خواندن، خیرات، زیارت، نیایش نیاکان و غیره سبب می‌شد که دنیای ناآگاه انسان که مخزن نیروهای ویرانگر است، تلطیف شود و از مجراهای این مراسم آیینی به بیرون راه یابد و به صورت تجلیات دنیای درون دربرده‌ای از تمثیل و راز جلوه‌گر شود. تفکر جدید، چنانکه دیدیم، نه فقط در جهت تورم خرد و نفس انسان بود، بلکه به موازات آن پس زدن و سرکوب کردن نیروهایی بود که در تمدنهای آسیایی همواره در گوشه و کنار زندگی مجال بروز می‌یافتند، از این رو تعادلی که غایت آداب آسیایی بود در غرب بهم خورد و این تزلزل موجب شد که حریم از میان برود و مبدل به نظام مدنی شود و دیدارها، برخوردها، اجتماع‌ها بر طبق قواعد انتزاعی چون ساعت ملاقات و قرار قبلی تنظیم شود و بدین نحو ساعت جهانی یعنی زمان انتزاعی حاکم بر روابط عمومی شود. آنچه در آداب آسیایی نوعی رابطه عاطفی بود مبدل به ارتباط قانونی شد، همسایه غریب شد و فضای انس محله نیز به محل کار تبدیل گشت و تعارفات هم که وجه کلامی همان حریم بودند، به فرمولهای خشک ادب امروزی. طبقه‌بندی که از این راه بوجود می‌آمد، دیگر حریم نبود، فاصله بود. دیگر حریم عامل هماهنگی انسان، طبیعت و جامعه نبود، بلکه اکنون مرزها و جداییها، که در

جامعه حکم قانون را می‌یافتند، در روابط انسانها به صورت قرارهای تعبدی جلوه کردند و اگر میان افراد صمیمیتی بود، مبدل به آمیزشی شد که دیگر نه مرزی می‌شناسد و نه حریمی. کسی که در جامعه غربی سالیان دراز زندگی کند می‌داند که صمیمیت غربی می‌تواند گاهی چقدر خشونت‌آمیز باشد و چگونه، فی‌المثل، دو دوست نزدیک می‌توانند در معارضه‌ای لفظی به حریم هم تجاوز کنند و نه فقط چیزی برای هم باقی‌نگذارند بلکه همدیگر را با چاقوی جراحی تشریح کنند و از آنجا که قدرت انتقادی غربی، به سبب بسط زیاد از حد شیوه تحلیلی، تواناست، این برخورد می‌تواند گاهی صورت «پسی کودرام»^۱ (درام روانی) به خود گیرد و زخم‌های التیام‌ناپذیری بر طرفین وارد کند. خشونت مسمن‌کننده‌ای که امروز در آثار هنری جدید از فیلم، تئاتر، تا رمان می‌بینیم، در واقع، وجه بی‌حریمی همان ناهماهنگی‌هاست. ادب غربی مبتنی بر سازش اجتماعی و اصول مدنی است، آداب آسیایی ضمن اینکه این کار را انجام می‌دهد، به علت فروتنی که آمیخته با آن است، به دیگری نیز مجال شکفتگی می‌دهد و در این رابطه، اعتدال^۲ حریم‌ها را مراعات می‌کند. حریم در روابط آداب آسیایی در فضای «بین‌الافراد» متجلی می‌شود، حریم غربی متمرکز در حقانیت شخص است. ادب غربی زائیده همکاری انتزاعی و قانونی است، آداب آسیایی پرورده همدستی و همدلی. یکی روابط انتزاعی را ملاک ارتباط قرار می‌دهد، دیگری رابطه انسی را که ناشی از نزدیکی دل‌ها باشد. ژاپنی با ادب خشک و منقطع‌اش، چینی با ادب ظریف و فاخرش، هندو با ادب ساده و بی‌طاوارش، ایرانی با ادب توأم با تواضع مبالغه‌آمیزش بی‌شک از یک آبشخور روابط انسانی مایه می‌گیرند و آن کوشش برای

1. psychodrame

۲. رجوع شود به بخش دوم، فصل دوم، بند سوم ب: اصالت بشر چینی و غربی

همدلی میان افراد است: همدلی که، برحسب خلیقات و سجایای این اقوام، می‌تواند گاه به‌صورت نقاب نفوذناپذیر، گاه آراسته به‌شکوه حرکات، گاه سادگی ناشی از اعتمادی بی‌دریغ، گاه به‌صورت رفتار رندانه جلوه کند. حلقه پیوند این رابطه همان مفهومی است که در زبان عربی از کلمه انسان مشتق می‌شود، یعنی انس. تمام آداب آسیایی در جهت حفظ و تقویت این انس بوده است، انس همدلی است و همدلی نیز همراز بودن در عالمی آکنده از راز.

حالتی که این حریم را آشکار می‌کند و بدان جان می‌بخشد حیاء است. حیاء چیست؟ حیاء احساسی آمیخته باحالت رازاست. حیاء می‌پوشاند و می‌گشاید، از نمایش می‌پرهیزد، ولی ضمن مستوری باز می‌نمایاند: از یک سو بر امور حجاب می‌کشد، از سوی دیگر، کشف حجاب می‌کند. این دو حالت کشف و احتجاب در آن واحد در حیاء موجود است. به همین علت است که حیاء شکل بروز حریم است: همچنانکه حریم از یک سو می‌پیوندد و در حین پیوند اصالت هریک را نگاه می‌دارد، همچنان هم حیاء به یک اعتبار جذب می‌کند و به اعتبار دیگر دفع، به یک اعتبار کاشف است و به اعتبار دیگر حاجب. این دو احساس نامعلوم که میان دو قطب کشش مدام در نوسانند، حالت راز را ایجاد می‌کنند و راز هم از هر تحدیدی که دال بر تشخیصش باشد می‌گریزد و در هیچ مقوله‌ای معین نمی‌گنجد. جامعه‌ای که افرادش آراسته به حریم و حیاء باشند، جامعه‌ای است گشوده به عرصه راز، یعنی باز به آن روی چیزها: همان‌طور که «داین جوامع، تفکر پاسخ به حیرت ناشی از تجربه مبدا است، همچنانکه هنر باز نمایاندن همان حالت در صور محسوسات است، حیاء هم بازتابی است از وجه رازآمیز عالم در حریم ارتباطات اجتماعی.

زنی که چادر به تن دارد و خرامان راه می‌رود ضمن اینکه خود را می‌پوشاند، به حرکاتش دوچندان جذبه می‌دهد، زیرا این پوشیدگی،

درحین دفع، جذبه و کشش نیز هست. حیاء، به عبارت دیگر، نوسانی است دائم بین آنچه درحین کشف مستور است و درحین استتار مکشوف و خلاصه، تعریف ناپذیرست و درنیافتنی. و این حالت، وجه بروز راز است. زیرا راز، چنانکه گفتیم، احساسی است که نمی توان مهارش کرد و به حصار تعریفی خاص محدودش ساخت. نوسانات قرب و بعد، جذبه و دفع، استتار و کشف، حالاتی است که حیاء القا می کند و این حالات نیز از راه حریم در روابط انسانها ساری می شود. در جامعه ای که حریم واقعی باشد، حیاء نیز هست و این احساس نه فقط در معاشرتهای ملموس، در گفت و شنودها، در محافل انس و مجالس حال وجود دارد، بلکه میان نزدیکان هم پدیدار است: در حریم میان زن و شوهر، در سکوتی که مرید رابه مراد می پیوندد، در فروتنی میان دوستان، در احترام فرزند و پدر. زیرا تواضع، فروتنی، محوشدن در برابر دیگری نیز از جوه بروز همین حال است. خشوع و خضوعی که در گذشته در روابط اجتماعی ماموج می زد، در حکم تعارف دروغین و تظاهر نبود، بلکه انعکاس دید عمیق تری بود گشوده به آن وجه امور، یعنی به عالم راز. این رفتار آگاهانه و حساب شده نبود، نه، بلکه خود زاده تمدنی بود که همه مظاهرش به آن وجه چیزها گشوده می ماند و همچنان که تجربه مبدأ چشمه ای بود که هرتفکر اصیل را سیراب می کرد، و هنر عرصه ای بود که در آن، وجه دیگر چیزها صورت می پذیرفت، حریم و حیاء هم وجوه بروز این حالت در میدان روابط اجتماعی بودند.

گرفتاریهایی که آداب آسیایی با آن روبرو هستند از سنخ همان گرفتاریهایی است که سایر مظاهر فرهنگی ما را تهدید می کند. زیرا حریم و حیاء در جامعه ای وجود دارد که تفکر تذکر باشد و آیین شیوه زندگی. هرگاه گردونه سازنده این کل از هم بپاشد، همه چیز دگرگون می گردد و از جمله آداب، و آنگاه است که امور همه در معرض تردید قرار

می‌گیرند. زیرا همچنانکه که تفکر محلی ندارد و هنر بی‌جایگاه است آداب نیز مضمون و محتوایی ندارند. شق دوم که استقرار روابط مدنی و انتزاعی غربی باشد، هنوز برجامعه ما مستولی نشده است، چه تحقق یافتن این روابط نیاز به زمان و تحول دارد که از امروز به فردا ممکن نیست. در دوره فترت بین این دو، حریم اختلاط می‌شود و حیاء و قاحت و آنچه در اصل بازنمایی از وجه رازآمیز عالم بود، وسیله‌ای برای مزاحمت عمومی. در اینجا هم ما با همان مسأله ته‌مانده قالبهای خالی آرمانهای سنتی روبرو هستیم. یعنی صورخالی از هرگونه مضمون که در فضای ما شناورند و گاهی نیز ایجاد اختناق می‌کنند. در جامعه‌ای که حریم متلاشی شود و نظام مدنی هم جایش را نگیرد، شرم و حیاء به آسانی به وقاحت و گستاخی مبدل می‌شود و رفتارهای خشونت‌آمیز و حتی مستهجنی که مادر بعضی از برخوردها می‌بینیم مارا به این پرسش وا می‌دارد که ادب ایرانی، یعنی همان تواضعی که روزگاری بدان فخر می‌کردیم، چه شد؟

تاریک اندیشی^۱ جدید

گفتن اینکه ما چنین بودیم و چنان هستیم و تفکر فلسفی ما اشراقی بوده است و غرب مهد شیطان است و تکنولوژی نیز بلای آسمانی، نه حکمت اشراق را احیاء می کند و نه ما را از چنگ تکنولوژی رها. پرداختن به اموری که درکنه با آنها آشنا نیستیم و ایجاد فضایی که درک را به هوای دل تنزل دهد و تحقیق را به تعصب، جزاینکه موجب بروز «تاریک اندیشی» جدیدی باشد، دردی را درمان نخواهد کرد. اگر امروز مطالعه حکمت اشراق و سیر در مبدأ و معاد، چنانکه در تفکر سهروردی و ملاصدرا شکل گرفته، فقط محدود به حوزه های تخصصی علمی اسلامی است، دلیلش این است که این مطالب همواره در قلمرو خواص بوده است و دیگر اینکه این نحوه تفکر موقعی می تواند منشأ اثر شود که دید مترتب بر آن هنوز مصداقی داشته باشد. فلسفه ملاصدرا، فلسفه حضور است و حضور شهود است و شهود هم رفع حجاب و معاد. چنین تفکری در زمینه ای می تواند برآید و بشکند که ارتباط سلسله طولی عوالم منقطع نشده باشد و عوالم خیالی و برزخی نیز معدوم نگشته و قوه متخیله هم در شناسایی ما نقشی داشته باشد. به عبارت دیگر، این نوع

1. obscurantisme

تفکر - مترتب برینش شاعرانه-اساطیری است که بی گمان صفت غالب تفکر ما بوده است چنانکه اثر آن را در صور مثالی ادب فارسی هم می یابیم. برای کسی که در این فضا زیست می کند این پرسش که این نحوه تفکر چیست هرگز به ذهنش خطور نمی کند، چه اگر خطور می کرد دال بر آن بود که نسبت به مرجعیت تفکر خود شک کرده است. اما موقعیکه دانسته و ندانسته به مقام دفاع از میراث خود برمی خیزیم مگر نه اینست که آنچه از آن دفاع می کنیم دیگر از اعتبار فی نفسه برخوردار نیست و نیاز به توجیه دارد؟ هرگاه نیاز به توجیه مطرح شود بلافاصله باید تفکر انتقادی و تحلیلی در پی آن بیاید و این نوع تفکر خواه ناخواه غربی است.

فقط با این نوع تفکر است که می توان به مبانی امانتی که رو به زوال است پی برد و چه بسا آنرا شناخت، اما عکسش میسر نیست. تفکر عرفانی خارج از حوزه حیات خود عاجز است و آنگاه نمی تواند شکوفا شود که دنیای محیط به آن مجال بروز بدان را بدهد زیرا این تفکر نیاز به موطن، به ما و فضای دل دارد. دنیایی که همه چیز را همتراز می کند و هموار و چون کویر بی آب و علف همه چیز را می پوشاند، مجال بروز به چنین تفکری نمی دهد و کار موقعی بفرنج می شود که ما دیگر نه از میراث تفکر عرفانی خود بهره مند باشیم و نه به تفکر پویای غربی واقف. آنگاه است که فکر از گردونه خود خارج می شود و به بیراهه می زند و تمایلات و آرزوها و تعصبات و انواع داورها میدان می یابند و همه خود را مجاز می دانند که درباره هر مسأله ای بحث کنند. زیرا دیگر معیاری که تعیین کننده مرزها باشد وجود ندارد و بی مرزی موجب خلط مبحث می شود و خلط مبحث نیز نقض غرض می گردد و نتیجه آنکه به جای اینکه به مبانی میراث خود پی ببریم، آن را کمال مطلوبی در بهشتی موعود معرفی می کنیم و با کوبیدن غربی که به درستی نمی شناسیم، ابزارهایی را که

امکان داشت ما را از غفلت توهم مضاعف آزاد کند ازین می‌بریم و گمان می‌کنیم ازین طریق، هم آفات تکنولوژی را از خود دور کرده‌ایم و هم محیط مساعدی برای ظهور انواع و اقسام مکتب‌های اشرافی نو فراهم ساخته‌ایم. غافل از آنکه از هجوم قهری تکنولوژی و ارزشها مترتب بر آن نه فقط نمی‌توانیم معانعت کنیم، بلکه بانپرداختن بدان و نشناختن ماهیت اصلی آن، آگاهی را که ممکن بود ما را به بسیاری از مسائل دشوار واقف کند، مسدود کرده‌ایم. اگر فی‌المثل بدانیم که آنچه تکنولوژی می‌نامند و این روزها اینقدر سر زبانها افتاده فقط ماشین و کارخانه نیست بلکه نتیجه مستقیم تحولی است که در دید و آگاهی انسان غربی حاصل شده است شاید در قضاوت‌های حاد خود اندکی صبورتر و معقول‌تر شویم. تغییر دیدی که تکنولوژی را در پی داشت، امری نوظهور نیست، و این تغییر دید تقریباً در قرن سیزدهم میلادی به تدریج قوام یافت و اینکه حدود هفتصد سال سابقه دارد. علت اینکه این امر فقط در متن فرهنگ غرب بوقوع پیوست، با آنکه تا قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی تمام تمدنهای بزرگ جهان کم‌وبیش در یک سطح تکنیکی بودند، اهمیت بسیار دارد، زیرا این امر ضمن اینکه ماهیت استثنایی فکر غربی را نشان می‌دهد خصایص سایر تمدنهای بزرگ جهان را که شاید تا آن زمان در بسیاری از جهات از تمدن غربی کمال یافته‌تر بودند، روشن می‌کند.

حال چگونه می‌توان یکی را به دیگری نزدیک کرد؟ مقصود ادغام و درهم آمیختن نیست. نه، چه به نظر ما این دو سطح دید اصولاً هیچ سنخیتی باهم ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. اما چگونه می‌توان به مقابله‌ای بارور پرداخت بی‌آنکه به خلط مبحث گرایید؟
ابتدا بگوییم که به عقیده ما حوزه تفکر، گردونه اصلی هرفرهنگ، مرکز ثقل هر سنت و روح فیاض هر تمدن است. هرگاه کانون تشعشع آن

نابود شود، سایر تجلیاتش بطبع زایل می‌گردد و هریک‌راه خود را می‌رود و ارتباط (ارگانیک) یک فرهنگ ازهم می‌باشد. این تصادفی نیست که آخرین دورهٔ رنسانس بزرگ فرهنگ ایران، یعنی دورهٔ صفویه، هم‌بنحوی دورهٔ بسط علوم عقلی و نقلی است و هم شکفتگی هنر اعم از معماری، قالی بافی، مینیاتور و شهرآرایی. امروز طبقه‌ای که کم و بیش حافظ امانت پیشین ماست و هنوز علی‌رغم ضعف بنیه، گنجینه‌های تفکر سنتی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد است. پاسداران این امانت نمی‌توانند به‌گردونهٔ تفکر غربی رخنه کنند و علتش هم آشکار است: همچنانکه شناسایی تفکر اسلامی، علاوه بر ذوق و استعداد، مستلزم مقدماتی چند است: دانستن زبان عربی، مطالعهٔ منطق، فقه، فلسفهٔ مشاء، حکمت اشراق و عرفان نظری و غیره، شناسایی تفکر غربی هم مستلزم آشنایی با چند زبان اروپایی (یونانی و لاتینی پیشکش) و درک تفکر تحولی و تطوری است. زیرا برد عظیم تفکر غربی در دورنمای دید تاریخی روشن می‌شود و گرنه سروکارمان یا با امریکایی‌های عرفانزده است که شمارشان رو به افزایش است یا جوانان غربزده ایرانی و آسیایی. برای اینکه بتوان این دونحو دید را مقابله کرد نیازمند کسانی هستیم که بتوانند نقش رابط را به عهده گیرند. کسانی می‌توانند نقش رابط را عهده‌دار باشند که به معنی راستین کلمه، ذوجنبتین باشند، یعنی باید، هم تفکر غربی را از درون بشناسند و هم به فضای تفکر ایرانی و اسلامی باز باشند. یافتن چنین کسانی دشوار است، زیرا کسانی که دنبال علوم عقلی می‌روند کمیابند و ازمیان آنها کسانی که به‌هر دو جنبه آراسته باشند کمیاب‌تر. به فرض اینکه تعداد این افراد کافی باشد، اولین وظیفهٔ خطیر آنها «خانه‌تکانی» است. «خانه‌تکانی» از آن رو که اینها باید قبل از هر چیز، غبار توهمات و استنتاجات مغلوپ را پاک کنند و امور را به‌جای خود بنهند. این افراد باید از توهم مضاعفی که در ابتدای این

رساله بدان اشاره شد، رها باشند، یعنی به فراست دریابند که ماهیت تفکر غربی چیست و در چه جهت سیر می کند و چگونه به سبب کارآیی حیرت انگیزی که در تحقق بخشیدن به فرآورده های تکنیکی خود کسب کرده به هر حال امروز تفکر غالب است و سیطره اش هم جهانی. دوم اینکه پیش از آنکه درباره حفظ یا رهایی «هویت فرهنگی» بحث کنند، ابتدا باید بدانند که هویت چیست و چه عواملی آنرا می سازند و از چه سنخی هستند و آیا این دو دید در یک سطح هستند و اگر نیستند، مرزهای آنها کجاست و چگونه می توان هریک را در جای خود نهاد و از خلط مبعثی، که به علت تداخل مدام این دو سطح در یکدیگر پدید می آید، جلوگیری کرد تا فکر بتواند پس از این «گردگیری» شفافیت خود را باز یابد.

یکی از نتایج این مطالعات می تواند بی گمان روشن کردن متن فرهنگی هریک از این دو دید باشد. متن فرهنگی قرار دادن مسائل در کل سازنده یک فرهنگ و یافتن حلقه های رابط مفاهیم در سلسله زنجیری از ارتباطات است. اگر متن فرهنگی تفکر غربی از بستر تحول همان فکر و از سلسله دگرگونیهای صور مبدله آن مستفاد می شود، در مورد تفکر ما، این شبکه ارتباطات از کل یکپارچه فرهنگمان برمی آید. زیرا تحول و تطور که مستلزم میر زمانی و دگرگونی ماهوی اصول است، در متن فرهنگی ما عاملی قاطع نبوده است و اصول نیز همواره ارتباطات خود را با مبدأ حفظ کرده اند. بنابراین «متن فرهنگی» دید ما از کل سازنده عرضی و مکانی فرهنگ و نه از کل طولی و زمانی آن مستفاد می شود. این فرق اساسی است، چه تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ که در غرب حکم واحد تجزیه ناپذیر را دارند در دنیای ما مابه ازائی ندارد، زیرا اگر تاریخ فلسفه تغییرات مبادی فلسفه به شمار می آید ما نه تاریخ فلسفه داشته ایم و نه فلسفه تاریخ. اصول حاکم بر سیر تفکر ما در نتیجه و رای سیر تاریخی فلسفه و دگرگونیهای آن بوده است. بنابراین اولین نتیجه ای که می گیریم اینست

که متن فرهنگی این دو دید یکی نیست و تعلق به دو دنیای جداگانه دارد. پس نخستین خانه تکانی باید در برنامه آموزشی ما صورت گیرد.

فی‌المثل نحوه آموزش فلسفه در دانشگاه‌های ما فاجعه‌آمیز است، زیرا این نحوه تدریس از آغاز همان راه بیگانگی مضاعف را هموار می‌کند. موقعی که از «روش علوم» (آنها بصورت پوزیتیویسم فرسوده قرن نوزدهم) سخن می‌گوییم و از دکارت و غیره، اغلب متوجه نیستیم که این نحوه تفکر هیچ مصداقی در ذهن ایرانی ندارد. جوان ایرانی اصولاً نمی‌فهمد چرا فلسفه ناگهان در «مهد تمدن عالم» یعنی یونان، شروع می‌شود، و دوم اینکه، فی‌المثل، چرا مؤسس فلسفه جدید یک فرانسوی به نام رنه دکارت است که می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم.» این بدان ماند که در یکی از دانشگاه‌های اروپا معلمی سرکلاس، بی‌هیچ مقدمه‌ای، درسش را چنین شروع کند: «دیانت و فلسفه دو وجه حقیقتی واحد هستند. ذات باری تعالی به موجب تجلی فیض اقدس از مرتبه احدیت به مرتبه واحدیت و از آنجا به ملکوت نفوس مجرده و بعد به عالم مثال و بعد به عالم ملک و شهادت تنزل می‌کند و غایت این قوس نزولی که نصف دایره وجود است انسان است که نسخه عالم و آینه تمام‌نمای جمیع مراتب هستی است. در قوس عروجی مبدأ، انسان است و این قوس مراتب برزخی را طی می‌کند و آخر الامر به مبدأ که حق باشد منتهی می‌شود و قوسین یکی می‌گردند و نقطه اول به آخر می‌رسد» و غیره... و غیره... شاید اولین واکنش دانشجوی غربی این باشد که این استاد معظم از قمر قرون وسطا ظهور کرده است و اصولاً «تئوزوف»^۱ و «تئولوگ»^۲ است نه فیلسوف، چرا که در ذهن یک دانشجوی اروپایی این مفاهیم معانی جداگانه‌ای دارند. دانشجوی ایرانی که بی‌مقدمه با روش علوم (که معلوم نیست کدام علوم، چرا که معنی

2. théosophe 3. théologue

علم در معارف اسلامی و علمی که غریبان از آن مراد می‌کنند یکی نیست) و دکارت مواجه می‌شود، به‌عکس، هیچ اعتراضی نمی‌کند و اصولاً هیچ تصویر روشنی در ذهنش متبادر نمی‌شود. این دانشجو با نگاهی نگران گوش می‌دهد و چه بسا بی‌آنکه خود آگاه باشد جمله‌مطالبی را که در کتاب شعر سعدی و حافظ خوانده است در برابر این غول فرانسوی، هیچ می‌انگارد، زیرا دکارت یعنی آغاز تفکر نو، یعنی آغاز علوم، یعنی پیشرفت و بالاخره دنیای صنعت، قدرت و جامعه رفاه و مصرف؛ و سعدی و حافظ یعنی سیر در افکار واهی، یعنی تن‌پروری یعنی عقب‌ماندگی و سرانجام استثمار.

آیا چیزی دستگیر این دانشجو می‌شود؟ اغلب نه. واکنش او یا ملال است یا جذبۀ مسحورکننده‌ای که باز هم از تعقل دور است. مفاهیمی که از کودکی در کتاب گلستان، در شاهنامه فردوسی و دیوان حافظ خوانده است هیچ ارتباطی حتی صوری با مطالبی که به‌او می‌آموزند ندارد و به‌تدریج این تصاویر زنده‌دوره جوانی خود به‌خود از او سلب می‌شوند و حکم سایه‌های پژمرده‌خاطره‌گنگی را می‌یابند. از سوی دیگر چیزهایی که به‌او می‌آموزند—که معلوم نیست از کجا آمده و به کجا می‌روند و غرض نه‌انیشان چیست—در ذهنش شناور می‌مانند و نه مصداقی می‌یابند و نه سنخیتی با عواطف و ساخت ذهنی او. علت عمده این پریشانی اینست که نه تفکر غربی را در متن فرهنگیش به‌او می‌آموزند و نه میراث گذشته او را؛ و چون زمینه و عرصه‌های این دو دید را از هم باز نمی‌شناسد و نه می‌داند یکی به کجا متصل است و دیگری از کجا می‌آید همه چیز را در ذهن خود مخلوط می‌کند و به‌تدریج اسلام دموکراسی می‌شود، نماز، ورزش و همه چیز در پرده‌ای از ابهام و گمان گردهم می‌آیند و معجونی می‌سازند که به‌معنی راستین کلمه سردرگمی است. اگر تفکر در کشور ما آفتدر دچار پریشانی شده است یکی از علل مهم آن دستگاه

آموزشی است. ما دائم از هویت فرهنگی می‌گوییم اما فراموش می‌کنیم که نود درصد دروسی که در مدارس می‌دهیم، محتوای غربی دارند: از علوم طبیعی گرفته تا علوم انسانی. هیچ از خود نمی‌پرسیم که آیا در فرهنگ گذشته ما علوم امروزی غربی مصداقی داشته‌اند یا نه و اگر نداشته‌اند علتش چه بوده است و یا چرا در کتب ادب فارسی هیچ اشاره‌ای به علوم طبیعی نمی‌شود و چرا در علوم جدید حتی علوم انسانی کسی صحبت از توکل، رضا، کشف و شهود و وجد و سماع عارفانه نمی‌کند؟ اگر اینگونه پرسش‌ها را مطرح می‌کردیم ناگزیر بودیم دروسی را که به دانشجویان می‌آموزیم در متن فرهنگی‌شان قرار دهیم و به آنها بفهمانیم علوم طبیعی غربی از چه سرزمین و چه آب و خاکی برخاسته و چه شرایطی موجب ظهورشان شده است و ادب فارسی که سرشار از عرفان است از چه ماوایی پدید آمد و حامل چه پیام و گویای چه حقیقتی است؟ ممکن است به ما اعتراض کنند که غربیان نیز در برنامه درسی خود به این مطالب توجهی ندارند. صرف نظر از اینکه اگر غربیان نیز به این امور توجه می‌کردند بهتر می‌بود، اما غربیان نیازی به این تذکر ندارند، چه در معرض یورش تمدن بیگانه نیستند. تحولاتی که با آنها مواجه هستند از متن فرهنگی خود آنها بر می‌خیزد نه از جای دیگر. از طرف دیگر تحولات پی‌درپی فرهنگ غربی در حکم سلسله زنجیر دگر-گونیهای تفکری یکدست و متجانس است که به سبب پویایی درون خود، تغییرشکل می‌دهد نه به سبب تحریک عنصری بیگانه. ذهن جوان نرانسوی و آلمانی از آغاز با مفاهیمی که در دروس آمده عجین است دکارت، کانت، هگل، جزئی از میراث اوست. روش (متد) درست اندیشیدن، شیوه پرسش و تحلیل جزء بنیادی مقولات ذهنی اوست و آثار آن را نه فقط در کتب درسی و روش علوم می‌خواند بلکه شمه‌ای از آنرا در رفتار پدر و مادر، در نظام هندسی جامعه، در معماری کلاسیک و یا

«فونکسیونل» شهرها باز می‌یابد، نقش ما، به‌عکس، هم خطیر است و هم مضاعف. اگر ادعای اینکه می‌خواهیم هرطور شده «هویت فرهنگی» خود را حفظ کنیم برایمان بی‌اهمیت بود، می‌توانستیم به‌سهولت خط بطلان روی کلیه ارزشهای گذشته بکشیم و بی‌کم و کاست راه غرب را پیش‌گیریم و حتی غربی شویم. اما مشکل آنجاست که می‌خواهیم در عین حال به‌عهد و میثاق هویت خود وفادار بمانیم و، علی‌رغم این‌گرایش، همه‌کوشش ما درست در جهت نابودی همین عهد و میثاق است.

نقش ما مضاعف است زیرا نه فقط باید تفکر غربی را در متن خود آن فرهنگ بشناسیم بلکه باید مضامین خاطره قومی خویش را نیز که بقایای آن هنوز هم به‌نحوی در ذهنمان شناورند، از نو بازشناسیم. در چنین وضعی بزرگترین خطری که ما را تهدید می‌کند همین پدیده نوظهور است که می‌توان «تاریک‌اندیشی» جدید نام نهاد، یعنی استغراق دوباره در نوعی جهل که خود را ذیحق می‌داند و حکیمانه، جهلی که ناشی از غم غربت است و غریزدگی شرق‌مآبانه. فراموش می‌کنیم که تمدن غربی متنوع‌ترین، غنیت‌ترین، پویاترین تمدن روی کره خاکی است و از آنجاکه این تفکر همه مظاهر فرهنگی و علمی انسان را ازین مورد پرسش قرار داده است و هیچ‌بخشی از هیچ حوزه شناسایی نمانده است که بدان راه نیافته و آن را بررسی نکرده باشد، نمی‌توان با تعصب و سرودن شعارهایی چند به‌مبارزه طلبیدش. باز ما فراموش می‌کنیم که غریبان تیزبین‌ترین منتقدین تفکر خود بوده‌اند: آنها هستند که به‌سیر نزولی تفکر خود پی‌بردند و آفات آنرا تحلیل کردند و برد جادویی عالم اساطیری را از نو باز شناختند؛ آنها هستند که به‌ماشیوه پرسش کردن را آسوخ‌تند و به‌مایاد دادند که آنها را تنقید کنیم و چه‌بسا از تجارب تلخشان عبرت آموزیم. اگر متفکران جسور غرب جهش نمی‌کردند و انحرافات فکری خود را برملا نمی‌ساختند و به‌قدرت

هیولائی نفی و آفات ملازم با آن پی نمی‌برند، هرگز به ذهن یک مشرق-زمینی بی‌خبر از دنیا، خطور نمی‌کرد که به‌اینگونه مسائل بیندیشد و راه مقابله با آن را بررسی کند. بی‌توجهی به این مطالب ضمن اینکه ما را به غفلت جدیدی می‌برد، از کانون انگیزه همان تفکر که خواه ناخواه معروضش هستیم و می‌خواهیم به مقابله با آن قد علم کنیم، بیگانه‌تر می‌کند. اگر در این نوشته اغلب لحن انتقادی اتخاذ کردیم و وجه منفی تفکر غربی را نشان دادیم، اولاً به این دلیل بود که مقدمات بحث خود را با سیر نیهیلیسم شروع کردیم و دوم اینکه کوشیدیم به سهم خود به نوعی «خانه‌تکانی» دست بیاوریم. یعنی مفاهیم فرهنگی مختلف را در متن خود قرار دهیم و عدم سنخیت برخی از آنها را نشان دهیم و از اختلاطی که امروز بین مفاهیم شرقی و غربی بوجود آمده و اذهان را مغشوش ساخته، مردم را آگاه سازیم. بی‌شک شیوه بررسی ما همراه با نوعی ارزش داوری بوده است و داوری نیز در چنین بحثی اجتناب-ناپذیر است ولی، قطع نظر از نتایج حاصله، اگر توانسته باشیم توجه بعضی‌ها را به برد دلهره‌انگیز مسأله تاحدی معطوف سازیم مرادمان حاصل شده است.

منتشر شده است:

بتهای ذهنی و خاطره ازللی داریوش شایگان

کتاب بتهای ذهنی و خاطره ازللی مجموعه‌ای از مقاله‌ها و خطابه‌هاست و شامل: معارضه جویی معاصر و هویت فرهنگی، بتهای ذهنی و خاطره ازللی، تفکر هندی و علم غربی، تصویر یک جهان یا بحثی درباره هنر ایران، خصایص «میت»، مبانی ینش اساطیری «میت» و «ارکتیپ»، «میت»، «لوگوس»، خاطره ازللی، «میت» و کلام آفریننده است. و این پرسش هادر مجموع مطرح می‌گردد و به آنها پاسخ گفته می‌شود: «آیا سیطره بی‌چون و چرای تفکر تکنیکی غرب، ارتباط میان تمدنهای بزرگ را میسر می‌سازد؟ چرا شکاف میان دیانت و فلسفه، روح و جسم که دوگانگی مضمر در ساخت بنیادی تفکر غربی است معادلی در تمدنهای بزرگ آسیایی نمی‌یابد؟ چرا علم جدید به معنی غربی کلمه هرگز در این تمدنها پدید نیامد؟ مقولات ینش اساطیری که عنصر غالب تفکر آسیایی بوده است چه اختلافاتی با تفکر فلسفی غربی دارد؟ در این کتاب نشان داده می‌شود که تمدن ایرانی جزئی از تمدنهای بزرگ آسیایی است. اندیشه ایرانیان درباره مبدأ آفرینش، طبیعت و انسان نزدیک به فکر سایر تمدنهای آسیایی است. شاید به علتهای هم‌ریشگی تفکر انسانی بستگیها و تشابه‌ها بین تمدن غربی و تمدن مشرق زمین وجود دارد. اگر چه از لحاظ دین، اندیشه‌های سیاسی، اوضاع اقتصادی و صنعتی فرقه‌های فاحشی بین این دو وجود دارد. مؤلف می‌نویسد: «... ما بازماندگان تمدنهای بزرگ آسیایی نسبت به غرب، در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته‌ایم، سنجش دقیق این تقدیر تاریخی و بررسی تحولاتی که در شرف گذراندن، یا تطورات ژرترتری که ممکن است در آینده نزدیک بنیاد جوهری تمدن ما را یکسره دگرگون کند، امری است که باید هم اکنون متفکران این قاره کهن را به خود مشغول سازد.» این کتاب بر مبنای همین نیازها تدوین شده است.

L'ASIE FACE A L'OCCIDENT

Essai sur les mutations socio-culturelles des
sociétés traditionnelles

par
Daryush Shayegan



AMIRK ABIR PUBLISHING HOUSE
TEHRAN, 1999