آغاز و انجام تاریخ

نوشتهٔ کارل یاسپرس

ترجمهٔ
محمدحسن لطفی

آغاز و انجام تاریخ

نوشتهٔ کارل یاسپرس

ترجمهٔ محمدحسن لطفی

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

کارل یاسپرس
Karl Jaspers
آغاز و انجام تاریخ
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte
«مبدأ و غایت تاریخ»
چاپ اول متن آلمانی ۱۹۴۹م. زوریخ
چاپ اول ترجمهٔ فارسی: اسفندماه ۱۳۶۳ ه.ش. تهران
چاپ دوم: اسفندماه ۱۳۷۳ ه.ش. تهران
چاپ: چاپخانهٔ دیبا
صحافی: حقیقت
تعداد ۵۰۰۰ نسخه
حق هرگونه چاپ و تکثیر و تهیهٔ گزیده و هرنوع انتشار مخصوص
شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

یادداشت مترجم

فلسفهٔ تاریخ اندیشیدن دربارهٔ تاریخ است: از جمله در این باره که آیا تاریخ زادهٔ ارادهای هشیار و خردمند است یا مشتی وقایع اتفاقی بی‌معنی و بی‌محتوا، و سلسله‌ای از علتها و معلولها، که ارادهٔ یگانه‌ای پشت آنها نیست و نظم و حکمت و غایتی ندارند؟ آیا سازندهٔ تاریخ ارادهٔ خداست، یا کشورگشایان نیرومند و مردان فرزانه‌اند، یا اقوام و ملتها و توده‌ها، یا تصادف بیخرد و نابینا؟

فلسفهٔ تاریخ مذهبی، خدا را نیروی محرك تاریخ و تمام تاریخ را اجرای ارادهٔ خدا می‌داند: تاریخ با آفرینش آدم و نافرمانیش از دستور خداوند و رانده‌شدنش از بهشت آغاز می‌شود و به روز داوری پایان می‌یابد. فلسفهٔ تاریخ ماورای طبیعی، قانونی ماورای تجربه در سیر تاریخ می‌بیند؛ و فلسفهٔ تاریخ اقتصادی مادی (ماتریالیستی) روابط اقتصادی را یگانه محرك تاریخ می‌انگارد؛ و خلاصهٔ کلام، فلسفهٔ تاریخ، ناشی از این ایمان است که تاریخ انسانی جریانی بی‌وحدت و بی‌معنی، و سلسله‌ای پایان‌ناپذیر از علتها و معلولها ـ مانند تاریخ طبیعت ـ نمی‌تواندبود. بنا بر این فلسفهٔ تاریخ تلاشی است در جست و جوی وحدت و معنی و ساختهای تاریخ؛ و محرك آدمی در این تلاش، پرسش همیشه زندهٔ فلسفه است: آدمی از کجا می‌آید، چیست، به کجا می‌رود، و تکلیفش در این جهان چیست؟

برای یافتن پاسخ این پرسش، آدمی ناچار می‌شود از تاریخ یاری بجوید و تاریخ را ـ به قول نویسندهٔ کتاب حاضر ـ همچون واحدی کامل پیش چشم بیاورد و دربیابد، تا به دریافتن خود خویش توانا شود. از این رو تاریخ برای آدمی خاطره‌ای است که نه تنها آن را بیاددارد و می‌شناسد، بلکه سرچشمهٔ زندگی اوست و پایه‌ای است که بر آن استوار است؛ و اگر بخواهد در خلأ محو نشود بلکه از انسان‌بودن بهره‌ور گردد ناچار است پیوند خود را با آن نگاهدارد.

بنا بر این پرداختن به تاریخ بدان منظور نیست که حس کنجکاوی آدمی تسکین بیابد، یا چیز تازه‌ای بر معلوماتش افزوده‌شود، بلکه برای این

است که خود را بشناسد و به وضعش در این جهان و در این زمان ـ که درش بسر می‌برد ـ آگاه گردد: آدمی نخستین‌بار در آئینهٔ تاریخ می‌بیند که کیست، از کجاست و برای چه زنده‌است.

زادگاه فلسفهٔ تاریخ یونان است: پژوهشهای هرودوت و توسیدید دربارهٔ نیروهائی که تاریخ را بحرکت درمی‌آورند، در این زمینه است، همچنین است کاوشهای پلوتارك. از آن پس این اندیشه را در نوشته‌های آگوستین قدیس می یابیم، خصوصاً در کتاب «شهر الهی.»

ولی در هیچ یك از نوشته‌هائی که اشاره کردیم اصطلاح «فلسفهٔ تاریخ» بمیان نمی‌آید تا آن که «ولتر» فیلسوف فرانسوی، کتابی را که در این زمینه در سال ۱۷۵۶ منتشر می‌کند، «فلسفهٔ تاریخ» نام می‌نهد و این اصطلاح را نخستین‌بار علم می‌کند و «وگلینگ[1]» آلمانی در ۱۷۷۶ و «هردر» آلمانی در ۱۷۸۴ در کتاب «اندیشه‌هائی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ انسانیت» و «هگل» در ۱۸۲۳ در نوشته‌ای با عنوان «درسهائی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ جهان[2]» این اصطلاح را بکارمی‌برند. در دو قرن اخیر کتابهای فراوان در این زمینه نوشته شده‌است.

کتابی که اینك در دست شماست نوشتهٔ کارل یاسپرس، یکی از فیلسوفان زمان ماست، و مطلب جالب توجه آن، طرح تازه‌ای است که نویسنده از تاریخ جهان آماده کرده‌است. مطابق این طرح، تاریخ آدمی به سه بخش عمده تقسیم می‌شود: دوران اسطوره، دورهٔ محوری، و دورهٔ پس از دورهٔ محوری.

ویژگیهای این سه دوره به تفصیل تمام در کتاب تشریح شده‌است و ضرورتی نیست که ما در این یادداشت به شرح آنها بپردازیم و همین قدر اشاره‌وار می‌گوئیم که دورهٔ محوری به عقیدهٔ نویسندهٔ کتاب، دورانی است که از حیث صورتبخشیدن به آدمیت، پربارترین دوران تاریخ است. این دوره در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد، و به عبارت دقیقتر، میان سالهای ۸۰۰ و ۲۰۰ پیش از میلاد است، که هر چه پیش از آن روی داده، مقدمه‌ای برای آن بوده است و هر چه پس از آن روی داده‌است، خود را به آن عطف می‌کند.

*

کارل یاسپرس، نویسندهٔ کتاب، در سال ۱۸۸۳ در آلمان به جهان آمده و از ۱۹۲۱ تا ۱۹۶۹ (به استثنای هشت سال در دوران استبداد هیتلری) در دانشگاههای هایدلبرگ (آلمان) و بال (سویس) به تدریس

1. Wegeling

۲. جلد اول این کتاب با عنوان عقل در تاریخ توسط حمید عنایت به فارسی برگردانده شده و در سال ۱۳۵۶ به وسیلهٔ دانشگاه صنعتی در تهران نشر یافته‌است.

فلسفه اشتغال داشته و در سال ۱۹۶۹ از جهان رفته‌است. برای آگاهی از زندگی یاسپرس خواننده می‌تواند به شرح حال او به قلم خودش که ضمیمهٔ کتاب «سقراط،» نوشتهٔ کارل یاسپرس در سال ۱۳۵۸ توسط انتشارات خوارزمی در تهران منتشر شده‌است رجوع کند.

*

در این ترجمه اصطلاحاتی بکاربرده‌ایم که ممکن است نتوانند مفهومهائی را که نویسندهٔ کتاب در نظر داشته‌است به نحو روشن بیان کنند، از این رو بهتر آن می‌دانیم که اصل آلمانی آنها را با معادلهای فارسی که برای آنها برگزیده‌ایم در اینجا بنویسیم. این نکته را هم متذکر می‌شویم که ما به هیچ روی در مقام لغت‌سازی نبوده‌ایم بلکه در هر مورد کوشیده‌ایم ساده‌ترین اصطلاحی را که به ذهن ما رسیده‌است و معتقد بوده‌ایم که تا اندازه‌ای برای بیان مفهوم مورد نظر نویسنده کافی است بکاربریم:

انسانیت *Menschheit*
(همهٔ آدمیان، صرفنظر از اختلافهای نژادی و قومی؛ انسان بطور کلی)

اندیشهٔ پیشرفت *Fortschrittsgedanke*
(اعتقاد به پیشرفت و بهترشدن دائم آدمی در جریان تاریخ)

امپراتوری جهانی *Weltimperium*

باخترزمین *Abendland*
(غرب یا مغرب‌زمین به معنی اقامتگاه اقوام و مللی که فرهنگ یونانی-رومی را پدیدآورده یا آن فرهنگ را پذیرفته‌اند. نویسندهٔ کتاب حاضر شمول اصطلاح باخترزمین را بر خاورمیانهٔ امروزی تا مرز میان ایران و هندوستان نیز گسترش می‌دهد.)

تاریخیت *Geschichtlichkeit*
(این اصطلاح در فلسفهٔ وجودی یاسپرس به معنی «وحدت وجود صرف آدمی و امکانات شکفتگی موجود در هستی او» بکارمی رود. تاریخیت در پایبندی و وفاداری آدمی بر پایه و قرارگاه معنویش تحقق می‌یابد و با انقطاع از آن قرارگاه، از میان می رود. بعلاوه، اصطلاح «تاریخیت» را آنجا بکارمی‌برند که بخواهند توجه دهند به اینکه هر چیز، تاریخی دارد که برای شناختن و دریافتن ذات و ماهیت آن چیز باید آن تاریخ را شناخت.)

جهان‌بینی روشنگرانه *aufgeklaerte Weltanschauung.*

خرافهٔ علم *Wissenschaftsaberglaube*
(اعتقاد به اینکه علم به هر کاری تواناست و هرمشکلی را می‌تواند گشود.)

خود بودن *Selbstsein*

حق طبیعی *Naturrecht*

دورهٔ محوری *Achsenzeit* (رك. صفحهٔ ۱۵ به بعد کتاب)

دورهٔ پرومته‌ای ــ دورهٔ پرومته‌اوس *Prometheisches Zeitalter*

دولت (جامعه) *Staat*

دولت (جامعهٔ) مبتنی بر حق و قانون *Rechtsstaat*
(دولت یا جامعه‌ای که در آن فقط حق و قانون حکومت می‌کند نه ارادهٔ یك تن یا یك گروه)

ذهنیت هستی انسانی *Subjektivitaet der menschlichen Existenz*

ساخت تاریخ جهان *Struktur der Weltgeschichte*

ساده‌انگاری *Simplifikation*

علم کل *Totalwissen*

علم کل پنداری *vermeintliches Totalwissen*

فراگیرنده (هستی فراگیر) *Das Umgreifende*
(از اصطلاحات خاص فلسفهٔ وجودی یاسپرس است، به معنی هستیی که همه چیز را بهم می‌پیوندد و در همه چیز حاضر است و هر چه هست از آن پدید می‌آید. آنچه در دوگانگی عالم و معلوم متجلی می‌شود. یاسپرس خود در این باره می‌گوید: «هر چه برای من موضوع یا معلوم می‌شود از فراگیرنده بیرون می‌آید و به من نزدیك می‌شود، و من خود به عنوان عالم نیز از فراگیرنده بیرون می‌آیم، در حالی که خود فراگیرنده برای آگاهی من تاریك است.»

قوم طبیعی *Naturvolk*

موقعیت مرزی *Grenzsituation*
(موقعیتهای مرزی موقعیتهائی هستند که ما، نه از آنها فراتر می‌توانیم برویم و نه می‌توانیم تغییرشان بدهیم، مثلاً مانند مرگ و آگاهی بر مرگ، یا سرنوشت، یا تصادف و اتفاق.)

نظام جهانی *Weltordnung*

واقعیت بنیادی *Grundrealitaet*

محمدحسن لطفی تبریزی

فهرست

پیشگفتار (یاسپرس) ۴
یادداشت مترجم ۵

بخش نخست: تاریخ جهان
مقدمه ۱۱
۱. دورهٔ محوری ۱۵
۲. طرح کلی تاریخ جهان ۴۲
۳. پیش از تاریخ ۴۹
۴. تمدنهای بزرگ تاریخ ۶۹
۵. دورهٔ محوری و نتایج آن ۷۷
۶. ویژگی باخترزمین ۹۰
۷. شرق و غرب ۹۷
۸. یك بار دیگر: طرح تاریخ جهان ۱۰۳

بخش دوم: حال و آینده
۱. آنچه به معنی راستین تازه است: علم و فن ۱۱۳
۲. وضع کنونی جهان ۱۶۸
۳. مسألهٔ آینده ۱۸۸
۴. جهتهای اصلی ۲۳۰

بخش سوم: معنی و فایدهٔ تاریخ
مقدمه ۳۰۹
۱. مرزهای تاریخ ۳۱۵
۲. ساختهای بنیادی تاریخ ۳۲۲
۳. وحدت تاریخ ۳۲۹
۴. آگاهی تاریخی تازهٔ ما ۳۵۴
۵. چیرگی بر تاریخ ۳۶۲

پیشگفتار

بخش عمدهٔ تاریخ از یادها رفته‌است و از طریق پژوهش و کاوش، تنها به بخش کوچکی از آن دسترسی می‌توانیم یافت.

چراغ کم‌نور پژوهش ژرفنای زمان دراز پیش از تاریخ را، که پایهٔ تمامی تاریخ است، روشن نمی‌کند. دانش ما به زمان تاریخی، یعنی زمانی که مدارك نوشته در باره‌اش بدست داریم، اتفاقی و ناقص است و تنها، زمانی که با قرن شانزدهم میلادی آغاز می‌شود از حیث مدرك غنی است. از آینده، که فضای نامحدود امکانهاست، چیزی نمی‌دانیم.

تاریخ پنج‌هزار ساله که برای ما قابل شناختن است، میان پیش از تاریخ (که از حیث طول زمان صد برابر آن است) و آیندهٔ بی‌پایان، قراردارد و بخش ناچیزی از زمان نامعلوم هستی انسانی است. این تاریخ از هر دو سو باز است: نه آن را از سوئی می‌توان بست و نه می‌توان به آن به‌صورت تصویری کامل دست‌یافت.

ما با زمان حالمان در میان تاریخ قرارداریم. این زمان حال اگر در افق تنگ زندگی روز از نظر ناپدیدشود و تنها به صورت زمان حال صرف، نمایان گردد، هیچ می‌شود. این کتاب می‌خواهد به روشنتر شدن آگاهی ما دربارهٔ زمان حال یاری کند.

زمان حال از طریق پایهٔ تاریخی تحقق می‌یابد به شرط آن که بگذاریم این پایه در ما بیدار شود و اثر ببخشد ـ موضوع بخش نخست این کتاب، تاریخ جهان تا امروز است.

از سوی دیگر، زمان حال از طریق آینده که در آن نهفته‌است، و ما در برابرش حالت رد یا قبول بخود می‌گیریم، تحقق می‌یابد: بخش دوم کتاب حاوی کوششی برای سخن‌گفتن در بارهٔ حال و آینده است.

ولی زمان حالی که به مرحلهٔ تحقق رسیده‌است اجازه می‌دهد که به ژرفنای منبع ابدی لنگر بیندازیم. با تاریخ به ماورای هر تاریخی راه یافتن، و به هستی فراگیر رسیدن، واپسین چیزی است که هر چند در اندیشه نمی‌توان به آن دست یافت، ولی می‌توان به آن برخورد: در بخش سوم کتاب در بارهٔ معنی تاریخ سخن گفته‌می‌شود.

کارل یاسپرس

بخش نخست

تاریخ جهان

مقدمه

به سبب دگرگونی گسترده و ژرفی که در دوران ما در زندگی آدمی روی نموده است، این دوران از لحاظ تاریخی اهمیت بنیادی یافته‌است. معیارهای لازم برای پی‌بردن به معنی و اهمیت رویداد کنونی را تنها از تاریخ تمام انسانیت می‌توان دریافت.

اما توجه به تاریخ انسانیت ما را به سوی راز انسان‌بودن ما رهبری می‌کند. این واقعیت که ما آدمیان اصلاً تاریخ داریم و به واسطهٔ تاریخ، آن شده‌ایم که هستیم؛ و اینکه این تاریخ تا امروز، زمان بسیار کوتاهی را گذرانده است؛ این پرسش را پیش می‌آورد که تاریخ از کجا می‌آید؟ به کجا می‌رود؟ و چه معنائی دارد؟

آدمی از روزگاران باستان تصویرهائی از تمام تاریخ برای خود ساخته است: نخست به صورت تصویرهای اسطوره‌ای (اسطوره‌های مربوط به پیدایش خدایان و کیهان، که آدمی هم جائی در آنها دارد) سپس به صورت نفوذ و تأثیر خدا در تصمیمهای سیاسی جهانی (تصورهای پیامبران دربارهٔ تاریخ)، آنگاه به شکل عمل الهی که با آفرینش جهان آغاز می‌شود و به ارتکاب گناه از جانب آدم و سپس به پایان جهان و روز داوری می‌انجامد (آگوستین قدیس).

ولی آگاهی تاریخی وقتی که برپایه‌های تجربی متکی می‌شود بکلی غیر از آن می‌گردد که در روزگاران باستان بوده‌است. حتی تاریخهای متکی به انسانه که همه جا ـ از چین گرفته تا باخترزمین ـ مطرح شده‌اند در پی این منظور بوده‌اند. امروز افق اتکا بر واقعیت بسیار فراختر گردیده و محدودیت زمانی ـ مثلاً اعتقاد مبتنی بر کتاب مقدس، بر این که عمر جهان از شش هزار سال تجاوز نمی‌کند ـ رخنه پذیرفته و دورنمای گذشته و آینده

تا بی‌نهایت گشاده شده‌است و پژوهش تاریخ به مدارك و اسناد و آثار و بقایائی که از گذشته بازمانده‌است روی‌آورده و بر آنها استوار گردیده است.

این تصویر تجربی تاریخ یا ـ در مقام توجیه گوناگونیهای بیشمار ـ به کشف و ارائهٔ قوانینی قناعت می‌کند: همیشه همان چیز تکرار می‌شود؛ رویدادهای گوناگون همواره شباهتی با هم دارند؛ نظامهای مبتنی بر قدرت سیاسی به اشکال خاص، و بی‌نظمیها و آشفتگیها، پشت سر هم می‌آیند؛ در امور و جریانهای فرهنگی و معنوی سبکها یکی پس از دیگری می‌رسند؛ و یا بر آن می‌شود که تصویری کلی و یگانه از تاریخ انسانیت بدست آورد: به حوزه‌های فرهنگی نظر می‌اندازد و جریان و تحول آنها را بررسی می‌کند، آنها را نخست مجزا و جدا از هم می‌بیند و آنگاه در تأثیرهایشان در یکدیگر دقیق می‌شود، در وجه اشتراکشان در مسائل معنوی، و اینکه تا چه حد می‌توانسته‌اند یکدیگر را بفهمند و درك کنند دقت می‌کند، و سرانجام وحدت معنائی می‌اندیشد که همهٔ گوناگونیها در آن جای خود را دارند (هگل).

کسی که به تاریخ روی‌می‌آورد ناچار در ذهن خود به این گونه جهان‌بینیها ـ که در تمام تاریخ وحدتی می‌بینند ـ تحقق می‌بخشد. این جهان‌بینیها ممکن است نخواسته و ندانسته در ذهن پدیدآیند و هیچ مورد بررسی و انتقاد قرارنگیرند. ولی به هر حال در نحوهٔ تفکر تاریخی بدیهی انگاشته می‌شوند. مثلاً در قرن نوزدهم تاریخ جهان[1] عبارت بود از آنچه ـ پس از مقدماتی که در مصر و بین‌النهرین گذشت ـ در یونان و فلسطین آغاز شد و تا زمان ما ادامه یافت. هر چه جز آن بود به رشتهٔ مردمشناسی تعلق داشت و از افق تاریخ بیرون بود. به عبارت دیگر، تاریخ جهان تاریخ باخترزمین بود. مکتب مثبت‌گرای قرن نوزدهم، برخلاف نظریهٔ فوق، بر آن بود که از این لحاظ باید برای همهٔ مردمان زمین حقی برابر قائل شد. زیرا هر جا آدمیان زندگی می‌کنند تاریخ هست و تاریخ جهان از حیث زمان و مکان تمام کرهٔ زمین را شامل است و در همهٔ نقاط زمین

۱. البته در نظر مردم اروپا.ـم.

تاریخ وجوددارد. نبردهای سیاهپوستان در سودان از لحاظ تاریخ با جنگهای ماراتن و سالامیس در یک سطح قراردارد، و حتی شاید از حیث شمار آدمیانی که در آن شرکت داشته‌اند مهمتر از جنگهای اخیرالذکر باشد.

به سبب مورد توجه قراردادن یکایک فرهنگهای گوناگون، طبقه‌بندی و ساختمان تاریخ محسوس شد. طرفداران این طرز فکر معتقد بودند که فرهنگها از تودهٔ آدمیان برمی‌خیزند و همچون موجودات جاندار مستقل، آغاز و پایانی دارند، و در عین حال که ربطی به یکدیگر ندارند گاه پیش‌می‌آید که بهم برمی‌خوردند و یکدیگر را آشفته می‌سازند. اشپنگلر هشت موجود تاریخی از این قبیل می‌شناسد و توین‌بی بیست و یك موجود. به عقیدهٔ اشپنگلر عمر هر یك از آنها هزار سال است، و توین‌بی بر آن است که طول عمر آنها را نمی‌توان معین‌کرد. اشپنگلر در مورد هر یك از فرهنگها ضرورت جریان و تحول اسرارآمیزی را می‌بیند و معتقد است که توانسته‌است قانون این تحول و دگرگون‌شدن را از راه مقایسهٔ فرهنگهای گوناگون بشناسد. توین‌بی از نظر جامعه‌شناسی تجزیه و تحلیلهائی علت و معلولی می‌کند، و علاوه بر آن برای تصمیم آزادانهٔ آدمیان در این میان نقشی قائل است، ولی او نیز به هر حال جریانی ضروری را پیش چشم دارد. بدین‌سان هر دو آنان با اتکا به جهان‌بینی کلی خود، پیش‌بینیهائی در بارهٔ آینده می‌کنند.

در زمان ما علاوه بر اشپنگلر و توین‌بی، آلفرد وبر نیز تصویر مستقل و بزرگی از تاریخ طرح کرده‌است. گرچه او میل دارد تمامیت فرهنگها را موضوع علم بسازد، با اینهمه جهان‌بینی کلی او در بارهٔ تاریخ، و جامعه‌شناسی فرهنگیش، در حقیقت به نحو شگفت‌انگیزی باز و آزاد است. این دانشمند تحت رهبری طبع پیشگو و احساس حقیقت‌بینش در مورد ارزش و طبقه‌بندی آفرینشهای معنوی و فرهنگی، جریان تاریخ را بنحوی طرح می‌کند که نه پراکندگی فرهنگها در نظرش صورت قاعده‌ای جزمی می‌یابد و نه وحدت تاریخ انسانیت. ولی عملاً تصویری که از جریان تاریخ جهان می‌سازد به دورهٔ فرهنگهای بزرگ ابتدائی، دورهٔ فرهنگهای درجهٔ دوم در مرحلهٔ یك و مرحلهٔ دو، و تاریخ باخترزمین گسترش‌جو از

۱۵۰۰ میلادی، تقسیم شده است.

مراد من توضیح این نظریه‌ها نیست بلکه می‌خواهم خود نیز طرحی از کل تاریخ جهان پیشنهادکنم.

من در این طرح به این ایمان اتکادارم که انسانیت منشأی واحد و غایتی واحد دارد. این منشأ و غایت را ما نمی‌شناسیم و هیچ عملی نمی‌تواند این شناسائی را به ما بدهد. ما آنها را تنها در روشنائی نمادهائی که معانی متعدد می‌توانندداشت احساس می‌کنیم؛ هستی ما میان آنها در حرکت است؛ و در تفکر فلسفی می‌کوشیم به هر دو آنها نزدیك شویم.

ما آدمیان، همه از نسل آدمیم و همه با هم خویشیم، و به دست خدا و شبیه او ساخته شده‌ایم.

در آغاز، تجلی هستی بنحوی ناآگاه حضور داشت. ارتکاب گناه، ما را در این راه افکند که به یاری شناسائی و عمل محدود در زمان، به روشنائی آگاهی برسیم.

در پایان کار، همهٔ جانها با هم هماهنگ خواهند شد و در حال تفاهم بی‌حد و مرز، همه به یگانه کشور ابدی جان تعلق خواهیم داشت و همدیگر را به دیدهٔ محبت خواهیم نگریست.

همهٔ اینها مشتی نماد هستند نه واقعیت. ولی هنگامی که به تاریخ جهان که در دسترس تجربهٔ ماست می‌نگریم، با توجه به این معنی ـ اعم از اینکه این معنی براستی در آن هست یا ما آدمیان به آن داده‌ایم ـ آن را تحت پندار (ایدهٔ) وحدت تمام تاریخ می‌بینیم، و بدین جهت واقعیتهای تجربی را با این قصد بررسی می‌کنیم که ببینیم تا چه حد با این پندار وحدت موافقند و تا چه حد مخالف. بدین‌سان تصویری از تاریخ در ذهن ما صورت می‌بندد که در آن نخست همه‌چیز همچون رویدادی یکتا و تکرار نشدنی در جریان کل تاریخ انسانیت جائی دارد؛ و سپس، آنچه در ارتباط آدمیان با یکدیگر، با دوام انسان بودن، واقعیت دارد و صرف‌نظر کردنی نیست، جزو تاریخ و متعلق به تاریخ است.

اینك طرح خود را در بارهٔ ساختمان تاریخ ارائه می‌کنم. این طرح تاریخ انسانیت را به وسعتی هر چه تمامتر در برمی‌گیرد و در جستجوی وحدت قاطع تاریخ انسانیت است.

۱

دورهٔ محوری

فلسفهٔ تاریخ در باخترزمین بر پایهٔ دین مسیحی استوار بود. این دین در آثار عظیم متفکران، از آگوستین تا هگل، در سیر تاریخ جای پای خدا را می‌بیند. مهمترین سرفصلهای تاریخ وقایعی هستند که دست خدا در آنها نمایان است. هگل می‌گوید: تاریخ به مسیح ختم می‌شود و از او سرچشمه می‌گیرد؛ ظهور پسر خدا محور تاریخ جهان است. مبدأ تاریخ ما که هر روز در برابر چشم ماست، خود دلیل است بر استواری ساختمان تاریخ جهان بر دین مسیح.

ولی دین مسیحی یکی از دینها است نه دین همهٔ آدمیان. عیب این‌گونه تلقی از تاریخ جهان این است که این تلقی فقط برای مسیحیان مؤمن، معتبر می‌تواند بود. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در باخترزمین هم، انسان مسیحی، دید تجربی خود را در بارهٔ تاریخ بر پایهٔ این دین استوار نمی‌سازد. یك اصل دینی در نظر او، اصلی حاصل از بینش تجربی مربوط به جریان واقعی تاریخ نیست. برای انسانی مسیحی تاریخ مقدس از حیث معنی، با تاریخ فارغ از دین، فرق دارد. مسیحی مؤمن می‌توانسته‌است حتی سنتهای دینی مسیحی را عیناً مانند موضوعات تجربی مورد نقد و بررسی قرار دهد.

برای تعیین محور تاریخ جهان ـ اگر چنین چیزی وجود دارد ـ باید به روش تجربی، پیش‌آمدی را بیابیم که بتواند بدین عنوان، برای همهٔ آدمیان، و از جمله مسیحیان، معتبر باشد. این محور دوره‌ای باید باشد که در آن، آنچه از آن پس‌آدمی تواند بود، پای به عرصهٔ هستی نهاده‌است: دوره‌ای که از حیث صورت‌بخشیدن به آدمیت پر بارترین دوران تاریخ

باشد، بطوری که، بی‌آنکه دینی بـه عنوان معیار در نظر گرفته‌شود، هـم برای باخترزمین و هم برای آسیا و هـم بـرای همهٔ آدمیان ـ اگـر هم از دیدگاه تجربی مفید دانشی ضروری نباشد ـ لااقل بر اساس بینش تجـربـی قابل قبول باشد و بتواند بـرای همهٔ اقـوام و ملـل مبدأ مشترك آگاهـی تاریخی تلقی شود. چنین می‌نماید که این محور تاریخ جهان در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد مسیح قرار دارد، یعنی در جنبش و جریان روحی و معنویـی کـه میان سالهـای ۸۰۰ و ۲۰۰ پیش از میـلاد روی نموده‌است. در ایـن دوره بزرگترین و ژرفترین دگرگونـی در مسیر تاریخ روی داد، و انسانی پدیدار شد که ما تا امروز با او زندگی می‌کنیم. این دوره را به نحو اجمال «دورهٔ محوری» می‌نامیم.

الف. خصوصیات دورهٔ محوری

این دوره آکنده از رویدادهای خارق‌العاده است: در چین کنفوسیوس و لائوتسه بدنیا آمـدند و همهٔ شعبه‌های فلسفهٔ چین پدیدار شد، و مـوتی، چوانگ‌ـتسه، لـی‌ـتسه، و متفکران بیشمار دیگر، اندیشه‌هـای خـود را بیان کردند؛ در هندوستان اوپانیشادها بوجود آمـد و بـودا پیدا شد و در آنجا نیز مانند چین همهٔ امکانهای تفکر فلسفی تـا شکاکیت و مـادی‌گری و سوفسطائی‌گری و «نیست‌انگاری» شکفته‌گردید؛ در ایران زرتشت نظریـهٔ تکلیف‌آور خـود را در بـارهٔ نبرد خوب و بـد بمیـان آورد؛ در فلسطیـن پیامبرانی مانند الیاس، اشعیا، ارمیا و یشوعا برخاستند و یونان هـومـر را پرورد و فیلسوفانی چون پارمنیدس و هراکلیت و افـلاطون را ببار آورد و همچنین تـراژدی‌پـردازان بزرگ و تـو سیدیـد و ارشمیدس را. همهٔ آن جنبشهای معنوی که این نامها به منظور اشاره‌ای بر عظمتشان بمیان آورده شد، در طی این چند قرن در چین و هند و باخترزمین تقریباً همزمان روی دادند بی‌آنکه ارتباطی با یکدیگر داشته باشند.

آنچه در این دوره در هر سه دنیا تازگی داشت این بود که آدمی به تمام هستی، و به خودخویش و به مـرزهای خـویش، آگاه شد؛ هـولناکی جهان و ناتوانی خویش را دریافت؛ پرسشهائی اساسی بمیان آورد و تـلاش کرد تا از ورطهٔ هـولناکی کـه در برابر خود می‌دیـد به آزادی و رهـائـی

پناه ببرد؛ و در عین حال که به مرزهای خود، آگاه می گردید والاترین هدفها را برای خود معین کرد؛ و در ژرفنای خود بودن، و در وضوح تعالی، نامشروط را تجربه کرد.

این جنبش، در حال اندیشیدن در بارهٔ اندیشیدن، روی داد. آگاهی، یك بار دیگر آدمی را بر حالت آگاهی آگاه ساخت، و اندیشه متوجه اندیشه گردید. نبردهای روحی و معنوی آغاز شد و هر گروه کوشید تا از راه ابلاغ اندیشه‌ها و بیان دلایل و تجربه‌ها گروه دیگر را متقاعد کند. آدمیان متناقضترین امکانها را آزمودند. بحثها، دسته‌بندیها، و برخورد عقاید و آرای مختلف، که در عین تضاد و تناقض، با یکدیگر ارتباط داشتند سبب پیدائی اغتشاشها و جنبشهائی شد که آدمیان را تا لب پرتگاه هرج و مرج پیش راندند.

در میان این هرج و مرج، مقولات اصلی که تا امروز پایهٔ تفکر ما هستند پدید آمدند و مقدمات ادیان عالمگیر که تا امروز ما در دامان آنها زندگی می‌کنیم بنیان نهاده‌شدند، و در هر جهت گامهائی در سطح جهانی برداشته شد.

به واسطهٔ این جنبش و جریان، عقاید و آرا و اخلاقیات و حالاتی‌که آدمیان تا آن زمان ناآگاهانه پایبند آنها بودند، در بوتهٔ تردید و نقد و آزمایش قرار گرفتند و از هم پاشیدند. گردبادی همه‌چیز را در بر گرفت و بهم ریخت. از سنتها آنچه هنوز جوهری زنده و واقعی داشت در برابر روشنائی قرار داده شد و دگرگون گردید.

آرامش دوران اسطوره، که در آن همه چیز بدیهی انگاشته می‌شد، بپایان رسید. ژرفنگریهای فیلسوفان یونانی و هندی و چینی و نیز بودا، در امور و مسائل اساسی، و اندیشه‌های پیامبران دربارهٔ خدا، فارغ از اسطوره شدند. مبارزهٔ تعالیم و آرای مبتنی بر عقل و تجربه‌های معقول، علیه اساطیر آغاز شد (مبارزهٔ خرد با اسطوره). اندیشهٔ خدای واحد متعال در برابر «دمون»های خیالی قد برافراشت و خشم ناشی از تفکر اخلاقی، با تصاویر خدایان غیر حقیقی به نبرد برخاست. دین جنبهٔ اخلاقی پذیرفت و در نتیجه خدا مقامی بس بلند یافت. اسطوره وسیله‌ای شد برای زبان تازه‌ای‌که به اسطوره معنائی دیگر بخشید، غیر از معنای پیشین، و آن را به صورت تمثیل

در آورد. اسطوره‌ها دگرگون گردیدند، و در این دورهٔ انقلاب، که خود به هنگام از هم پاشیدن اسطوره‌ها بنحوی تازه اسطوره آفرین بود، از دیدگاهی تازه مورد توجه قرار گرفتند. جهان مبتنی بر اسطوره آهسته آهسته فرورفت ولی از طریق معتقدات توده‌های مردم به عنوان پشتوانهٔ همه چیز در دنیای تازه باقی ماند (و پس از چندی در حوزه‌هائی پهناور دوباره پیروز گردید.)

این دگرگونی کلی آدمی را، می‌توان تحول به سوی معنویت نام داد. زندگی از حال بدیهی‌بودن در می‌آید و آرامش جای خود را به بی‌آرامی ناشی از آگاهی بر اضداد می‌دهد. آدمی دیگر در افق محدود خویش محبوس و راضی نیست بلکه از خویشتن در تردید است و از این‌رو چشم و گوش باز کرده‌است و آماده است امکانات تازه و بیشمار را بیازماید، و می‌تواند آنچه را تا آن زمان کسی نپرسیده و کسی به زبان نیاورده‌بود، بشنود و بفهمد. سخنانی بمیان می‌آید و مسائلی آشکار می‌شود که تا آن عصر به گوش کسی نرسیده‌بود. آدمی در جهان خویش و در خود خویش، هستی را احساس می‌کند، ولی نه به وجه قاطع: مشکل هنوز ناگشوده مانده‌است.

برای نخستین بار فیلسوفان پدیدآمدند. آدمیان جرأت کردند که تنها و به عنوان فرد، بر خویشتن متکی شوند. متفکران چین ـ اعم از گوشه‌گیر و جهانگرد ـ و ریاضت‌کشان هند و فیلسوفان یونان و پیامبران بنی‌اسرائیل، با آنکه از حیث اعتقاد دینی و طرز فکر با هم اختلاف داشتند، همه از یك تیره‌بودند؛ آدمی توانست در درون خویش روی در روی تمام دنیا بایستد و در خویشتن منشأی کشف کند که با استمداد از آن می‌توانست از خود و از جهان فراتر رود.

بشر در حال تفکر دربارهٔ تفکر، به سوی خود هستی ـ که بی دوگانگی و با از میان برخاستن عالم و معلوم، و در یگانگی اضداد دریافته می‌شود ـ اوج گرفت. آنچه در برترین نقطهٔ عروج به عنوان «به خود باز آمدن در هستی»، یا به عنوان وحدت عرفانی، یا یکی شدن با خدا، یا آلت ارادهٔ خدا شدن، تجربه می‌شود؛ در تفکر عینی به وجه مبهم و دو معنائی و سوءتفاهم‌انگیز، بیان می‌شود.

انسان واقعی که در زندان تن از دیده‌ها پنهان، و در بند غرایز و

هوسها گرفتار است و از خود خویش تنها آگاهی مبهم و تاریکی دارد، آرزوی رهائی می‌کند و این رهائی را در همین دنیا می‌تواند بدست آورد: یا در حال عروج به سوی اندیشه (ایده)، یا در سکون «آتاراکسی» (آرامش روحی و هماهنگی درونی که به عقیده اپیکور و پیروانش نخستین شرط سعادت است) یا در سیر و نظر در تنهائی، یا در آگاه شدن به خود خویش و به دنیا به عنوان «آتمان» (روح فردی در فلسفهٔ هندی)، یا در تجربهٔ نیروانا، یا در هماهنگی با «تائو» (واحد فراگیر یا خدا در فلسفهٔ لائوتسه) و یا در تسلیم در برابر ارادهٔ خداوند. در طرز فکرها و محتواهای اعتقاد دینی، فرقها و اختلافهای بسیار بزرگ هست، ولی وجه مشترك همه در اینجاست که آدمی گام به فراتر از خود می‌نهد، از این راه، که در تمام هستی به خود خویش آگاه می‌گردد و راههائی پیش می‌گیرد که باید در تنهائی بپیماید. او می تواند از همهٔ مواهب دنیا چشم بپوشد، به بیابان و جنگل بگریزد یا سر به کوه بنهد و در گوشه‌ای خالی نیروی آفرینندهٔ انزوا را کشف کند و آنگاه به عنوان مرد دانا یا مرد فرزانه یا پیامبر به میان مردمان بازگردد. در دورهٔ محوری آن چیزی پدیدار گردید که بعدها به نام خرد و شخصیت خوانده شد.

آنچه یك فرد بدست می‌آورد هرگز به همه انتقال نمی‌یابد. فاصلهٔ میان قله‌های امکانهای بشری و تودهٔ مردم در آن زمان فوق‌العاده زیاد می‌شود. با این همه آنچه یك فرد «می‌شود»، همه را از طریق غیرمستقیم دگرگون می‌سازد. تمام آدمیت جهشی می‌کند.

در هر سه منطقه، وضع اجتماعی مشابه و متناسب با وضع روحی و معنوی جدید نمایان بود: انبوهی از شهرها و کشورهای کوچك وجود داشت که همه با هم در نبرد بودند و در عین حال در همهٔ آنها شکوفائی عجیبی بچشم می‌خورد و همه از ثروت و نیرومندی برخوردار بودند. در چین، تحت حکومت سلسلهٔ ناتوان «چو»، ایالات و شهرهای کوچك، خودمختار شده‌بودند و جریان و تحول سیاسی عبارت بود از بزرگتر شدن شهرهای کوچك از راه مطیع ساختن اقران خویش و منضم‌کردن آنها به قلمرو سلطهٔ خود. در یونان و خاورنزدیك شهرها و کشورهای کوچك، حتی بعضی از آنها که تحت سلطهٔ ایران در آمده‌بودند، در حال خودمختاری

بسر می‌بردند. در هندوستان کشورها و شهرهای مستقل بسیاری وجود داشت.

رفت و آمد و ارتباط متقابل در داخلهٔ هر سه منطقه جنبش معنوی را به سیر و حرکت در آورده‌بود. فیلسوفان چین، کنفوسیوس و موتی و دیگران دائماً در راه بودند تا در نقاط معروف که برای زندگی معنوی مناسبتر بود همدیگر را ملاقات کنند (و مدرسه‌هائی تشکیل داده‌بودند که امروز چین‌شناسان آکادمی می‌خوانند). در یونان فیلسوفان و سوفیستها سفر بسیار می‌کردند، و بودا همهٔ عمر را در راهپیمائی بود.

در دوران پیشین وضع معنوی و فرهنگی نسبتاً مداومی وجود داشت که در آن، علی‌رغم حوادث وحشتناك، همه‌چیز همواره تکرار می‌شد و زندگی معنوی در افقهای کوچکی محصور و عاری از جنبش بود، یا جنبش خیلی آهسته‌ای داشت‌که ناآگاهانه بود و از آن‌رو دریافته نمی‌شد. ولی در دوره‌ای که مورد بحث ماست تنش و چشم‌براهی روز به روز افزایش می‌یابد و سبب می‌شود که حرکتی سریع و سیل‌آسا همه‌چیز را در برگیرد.

مردمان براین حرکت آگاه می‌شوند. زندگی آدمی به عنوان تاریخ، موضوع تفکر می‌شود، و آدمی احساس می‌کند و می‌داند که در زمان زندگیش واقعه‌ای خارق‌العاده روی می‌دهد، ولی در همان حال آگاه می‌شود براینکه گذشته‌ای دور و دراز و بی‌پایان وجود داشته‌است. آدمیان از نخستین لحظهٔ این بیداری روحی، بر خاطره‌های گذشته متکی هستند و آگاهند بر اینکه دیر به جهان آمده‌اند و حتی مرحلهٔ انحطاط را می‌پیمایند. مردمان آفت انحطاط را بچشم می‌بینند و می‌خواهند از راه بدست‌آوردن بینش و تربیت، و دگرگون ساختن اوضاع، در صدد چاره‌جوئی برآیند؛ و از طریق طرح نقشه و برنامه بر جریان امور تسلط بیابند و وضع درست را دوباره بازگردانند، یا برای نخستین بار وضعی تازه برقرار سازند. تمام تاریخ به شکل توالی صور جهان، اندیشیده می‌شود: یا به صورت جریانی که حاصلش بدتر شدن دائمی است، یا به صورت حرکتی دایره‌وار و یا به صورت پیشرفت و بهترشدن مداوم. صاحبنظران می‌کوشند تا بهترین راه همزیستی افراد بشر و همچنین بهترین راه ادارهٔ آنان را بیابند. اندیشهٔ دگرگون کردن و بهتر ساختن، بر اعمال و رفتار آدمیان حکمفرماست.

فیلسوفان از کشوری به کشوری می‌روند و نقش مستشار و راهنما و آموزگار بعهده دارند، گاه مورد تحقیر قرارمی‌گیرند و گاه با آغوش باز پذیرفته‌می‌شوند و در همه احوال با یکدیگر در حال بحث و تبادل اندیشه و رقابتند. شکست کنفوسیوس در دربار «وای»، با شکست افلاطون در سیراکوس شباهتی دارد و میان مدرسهٔ کنفوسیوس که برای تربیت مردان سیاسی تأسیس شده‌است، و آکادمی افلاطون که همان وظیفه را بعهده دارد، وجه تشابهی نمایان است.

دوره‌ای که در آن، طی چند قرن، این جنبش معنوی روی نمود و بسط یافت دوران پیشرفت ساده‌ای نبود، بلکه دوران ویران کردن و باز ساختن بود. نیل به کمال به هیچ‌وجه صورت نپذیرفت. والاترین امکانهای اندیشه و عمل که در افراد معینی تحقق یافت عموم را در برنگرفت، زیرا اکثریت مردمان نمی‌توانستند اندیشه‌های‌آنان را دریابند و به دنبالشان بروند. آنچه در آغاز امر آزادی جنبش و پیشرفت بود در پایان کار به هرج و مرج انجامید. همین‌که نیروی آفرینندگی دوران روی به ضعف نهاد در هر سه منطقه، اندیشه‌ها و نظریات به حالت جزمی و تحجر درآمد، و چون بی‌نظمی از اندازه گذشت و تحمل‌ناپذیر گردید تمایلی شدید به نظم و پایبندی پیدا آمد که سرانجام به برقرار ساختن دوبارهٔ ثبات و سکون منجر شد.

پایان این دوره، نخست جنبهٔ سیاسی دارد. دولتهائی نیرومند که از طریق تسلط بر همسایگان، بزرگ و جهانگیر شده‌بودند، تقریباً در یك زمان، در هر سه منطقه پدید آمدند: در چین دولت «تسین شی هوانگ‌تی»، در هندوستان سلسلهٔ «ماوریا»، و در باخترزمین کشورهای هلنی و امپراتوری روم. بدین‌سان در همه جا نظمی مطابق برنامه‌ای فنی و سازمانی برقرارگردید.

ولی در همه‌جا ارتباط با جنبش روحی و معنوی پیشین باقی ماند و وضع معنوی پیشین سرمشق قرارگرفت و مورد احترام و پرستش واقع شد. آثار و شخصیتهای دورهٔ گذشته در پیش چشم مردمان قرار داشتند و محتوای مدرسه و تربیت بودند (سلسلهٔ«هان» به مشرب کنفوسیوس جنبهٔ رسمیت بخشید و آشوکا به مشرب بودائی، و در دوران فرمانروائی

اگوستوس فرهنگ «یونانی-رومی» به صورت آرمان درآمد.)

دولتهای بزرگی که در پایان دورهٔ محوری پدید آمدند خود را ابدی می‌پنداشتند. ولی ثباتشان ظاهری بود، گرچه در قیاس با دولتهای دورهٔ محوری زمانی دراز پایدار ماندند ولی در همه‌جا به انحطاط گرائیدند و از هم پاشیدند. طی تقریباً دو هزار و پانصد سالی که از دورهٔ محوری می گذرد دگرگونیهای خارق‌العاده‌ای روی‌داده‌است. در این زمان نیز مانند دورهٔ فرهنگهای باستانی پیش از دورهٔ محوری، تاریخ عبارت از تجزیه و سقوط و زایش و دوباره سربرداشتن دولتهای بزرگ است ولی به معنائی دیگر، زیرا این بار تاریخ با جنبشی روحی و معنوی پیوند دارد که در دورهٔ محوری پدید آمد و تأثیرش هرگز از میان نرفت و به همهٔ اعمال آدمی اهمیت و معنائی تازه بخشید.

ب. طرح ساخت تاریخ جهان از دیدگاه دورهٔ محوری

این قبیل اشارات به چند واقعیت، برای مبرهن ساختن درستی نظریه‌ای دربارهٔ تاریخ کافی نمی‌تواند بود. برای آنکه بتوانیم این نظریه را روشن سازیم، یا سرانجام از آن دست برداریم، ناچاریم انبوهی از وقایع تاریخی را پیش چشم بیاوریم. ولی این کار از حد وظیفهٔ این کتاب بیرون است. مراد من از آن اشارات این است که این مسأله را مطرح کنم و از دیگران بخواهم نظریه‌ای را که به میان آورده‌ام بیازمایند.

اگر آن نظریه را درست بدانیم، در آن صورت چنین می‌نماید که با فرض وجود دورهٔ محوری، تمام تاریخ جهان در معرض روشنائی قرار می گیرد و ساخت تاریخ جهان آشکار می گردد. اینك می کوشم این ساختمان را تشریح کنم اما اشاره‌وار:

۱. با شروع دورهٔ محوری فرهنگها و تمدنهای کهنه که هزاران سال پای برجا بوده‌اند یکباره در همه‌جا پایان می‌یابند و در فرهنگ تازهٔ دورهٔ محوری جذب می‌شوند، اعم از آنکهٔ این فرهنگ نو در دامن قومی بوجود آید که صاحب فرهنگ کهنه بوده‌است، یا در دامن قومی دیگر. فرهنگهای پیش از دورهٔ محوری گهگاه بسیار عظیم بوده‌اند؛ مانند فرهنگ بابلی، فرهنگ مصری، تمدن و فرهنگ سندی و تمدن چینی. ولی چنین می

نماید که این فرهنگها بیدار نشده‌بودند. فرهنگهای کهن فقط در عناصری که وارد دورهٔ محوری می‌کردند، یا در این دوره به نحوی دیگر و با آغازی تازه پذیرفته و جذب می‌شدند، باقی می‌ماندند. وقتی که فرهنگهای کهن را با فرهنگ روشن و بیدار دورهٔ محوری می‌سنجیم چنین می‌نماید که فرهنگهای کهن در پردهٔ شگفت‌انگیزی پوشیده‌اند چنانکه گوئی آدمی در آن روزگاران هنوز براستی به‌خود نیامده بوده‌است. آثاری جزئی و پراکنده که در عین گیرائی اثری در دوران بعدی نبخشیده‌اند نمی‌توانند ما را بفریبند (مانند گفت و گوی مرد مصری خسته از زندگی، با روح خویش، یا ترانه‌های مذهبی بابلی و حماسهٔ گیلگمش.) راست است که جنبه‌های عظمت دین و هنرهای دینی کهن و دولتهای بزرگ و فراگیر، و قانونگذاری آن روزگاران در آگاهی دورهٔ محوری مورد اعجاب و احترام است و حتی گاه (مثلاً برای کنفوسیوس یا افلاطون) نقش سرمشق دارد، ولی معنی همهٔ آن مظاهر فرهنگ و تمدن در نحوهٔ تلقی این دوره دگرگون شده‌است.

مثلاً اندیشهٔ دولت که در پایان دورهٔ محوری نیروئی تازه می‌گیرد و از لحاظ سیاسی به دورهٔ محوری خاتمه می‌بخشد، از فرهنگهای بزرگ دوران کهن گرفته شده‌است. ولی همان اندیشه که در اساس، اصلی فرهنگ آفرین بود، در این دوره اصل حفاظت و ثابت نگاه‌داشتن تمدن و فرهنگی می‌شود که در سرازیری انحطاط افتاده‌است. چنین می‌نماید که گوئی اصلی که پیشتر عملاً حالت استبدادی داشت و خاصیتش پیش راندن و ترقی دادن انسان بود، اکنون دانسته و آگاه با شیوهٔ استبدادی سر برمی‌دارد تا همچون یخ‌بندان همه چیز را منجمد و متحجر سازد و از تباهی حفظ کند.

۲. آنچه در دورهٔ محوری روی داد و ساخته و آفریده و اندیشیده شد، تا امروز پایه و مایهٔ زندگی آدمیان است. آدمی در هر یك از جنبشها و عروجهای خود، دورهٔ محوری را بیاد می‌آورد و به آن باز می‌گردد و از آن کسب نیرو و حرکت می‌کند. از آن زمان قاعده بر این است که به‌یاد آوردن و زنده کردن امکانات دورهٔ محوری (مثلاً در دورهٔ رنسانس) سبب جنبش و عروج معنوی می‌گردد. بازگشت به این آغاز، واقعه‌ای است که دائم در چین و هندوستان و باختر زمین تکرار می‌شود.

۳. دورهٔ محوری نخست در حوزه‌ای محدود آغاز می‌شود، ولی در طی تاریخ همه‌جا را فرامی‌گیرد. هر قومی که از جنبشها و شکفتگیهای دورهٔ محوری بهره‌ای برنمی‌گیرد به‌صورت «قوم طبیعی» با زندگی بی‌تاریخ، همچنان که در هزاران سال بوده است، باقی می‌ماند. مردمانی که در بیرون از سه دنیای دورهٔ محوری بسر می‌بردند، یا بکلی از جنبشها و شکفتگیهای این دوره برکنار ماندند یا با گذشت زمان با یکی از آن مراکز معنوی ارتباط یافتند؛ و در صورت اخیر، تاریخ، آنها را به‌خود پذیرفت و بدین‌سان در جریان تاریخ قرارگرفتند: مثلاً در غرب، اقوام ژرمن و اسلاو، و در شرق ژاپنیها و مالزیها و سیامیها. بسیاری از اقوام طبیعی به سبب ارتباط یافتن با مراکز فرهنگی دورهٔ محوری از میان رفتند. همهٔ آدمیانی که پس از دورهٔ محوری زندگی کردند، یا به صورت قوم طبیعی ماندند و یا از جنبش دورهٔ محوری ـ که یگانه واقعهٔ بنیادگذار بود ـ بهره‌ور گردیدند. اقوام طبیعی، در دوره‌ای که تاریخ وجود دارد، بقایای دوران پیش از تاریخند که حوزه‌اش روز به روز کوچکتر شده و در زمان ما بکلی پایان یافته است.

۴. میان سه دنیای دورهٔ محوری، همین که با هم روبرو می‌شوند، تفاهم متقابل و حتی عمیق امکان‌پذیر است. اینها وقتی که بهم می‌رسند بی‌درنگ همدیگر را می‌شناسند، و زود در می‌یابند که دیگری هم، خودی است. با آن همه دوری از یکدیگر، با همدیگر ارتباط دارند. البته حقیقتی مشترك که بتوان به صورت عینی بیان کرد، در میان نیست (این گونه حقیقت تنها در علم مبتنی به روش دانستهٔ الزام‌آور وجود دارد که می‌تواند همهٔ دنیا را فراگیرد بی‌آنکه منشأ تحول و تغییری باشد، و همهٔ آدمیان می‌توانند در مورد آن با یکدیگر همکاری کنند). اما با این همه، حقیقت اصلی و نامشروط که ما آدمیان در طول تاریخ از سرچشمه‌های مختلف بدست آورده‌ایم و زنده نگاه داشته، در هر سه دنیا خود را می‌بیند و صدای خود را می‌شنود.

سخن کوتاه: همهٔ سؤالها و معیارها در مورد هر چه پیش از دورهٔ محوری بوده، و همهٔ تحولها و شکفتگیهائی که پس از این دوره صورت پذیرفته‌است، از دورهٔ محوری حاصل شده. تمدنهای بزرگ پیش از

دورهٔ محوری، شکل و صورت خود را از دست می‌دهند و اقوام و مللی که آنها را پدید آورده‌اند از نظر ناپدید می‌شوند و به جنبش دورهٔ محوری می‌پیوندند. اقوامی که به صورت پیش از تاریخ بسر می‌برند به همان صورت پیش از تاریخ می‌مانند تا آنکه، یا به حرکت تاریخی‌زادهٔ دورهٔ محوری بپیوندند و بشکفند، یا از میان بروند. دورهٔ محوری، فرهنگها و تمدنهای همهٔ ادوار را جذب می‌کند. تاریخ جهان، از دورهٔ محوری یگانه ساختمان و وحدتی را بدست می‌آورد که براستی پایدار می‌ماند و حتی باید گفت که تا کنون همچنان پایدار است.

ج. آزمایش نظریهٔ دورهٔ محوری

۱. آیا چنین واقعیتی وجود دارد؟

قدیمترین اشاره‌ها بدین واقعیت، تا آنجا که می‌دانم، در نوشته‌های لاسو[1] و ویکتور فون اشتراوس[2] به میان آمده‌است.

لاسو در کتاب کوششی تازه در فلسفهٔ تاریخ (مونیخ ۱۸۵۶ صفحهٔ ۱۱۵) می‌نویسد: «ممکن نیست تصادفی و بر حسب اتفاق باشد که تقریباً همزمان با یکدیگر در ششصد سال پیش از میلاد مسیح، در ایران زردشت، در هندوستان گاوتمه بودا، در چین کنفوسیوس، در میان یهودان پیامبران، در روم نوما شاه[3] و در یونان نخستین فیلسوفان ایونی و دوری و ایلیائی به عنوان اصلاح‌کنندگان مذهب مردم پیداشده‌اند.»

ویکتور فون اشتراوس در تفسیر لائوتسه که کتابی بی‌نظیر است (۱۸۷۰) می‌نویسد: «در قرنهائی که در چین لائوتسه و کونگ‌تسه می زیستند، جنبش معنوی عجیبی همهٔ ملل متمدن را فراگرفت. در میان بنی‌اسرائیل ارمیا و حبقوق و دانیال و حزقیل شروع به پیشگوئی کردند و در سال ۵۱۶-۵۲۱ هیکل دوم اورشلیم ساخته‌شد. در یونان تالس هنوز حیات داشت که آناکسیماندر و فیثاغورس و هراکلیت و کسنوفانس پیدا شدند و پارمنیدس بدنیا آمد. در ایران چنین می‌نماید که اصلاح مذهبی شایان توجه، یعنی اصلاح نظریهٔ باستانی زردشت، صورت گرفته‌باشد. در

1. Lasauls 2. V.von Strauss 3. Numa Pompilius

هندوستان شاکیامونی[1]، مؤسس مذهب بودائی، پای به‌عرصهٔ هستی نهاد.»

از آن پس دیگران نیز گاهگاه بدین واقعیت توجه کرده‌اند، ولی این توجه همیشه کوتاه و سطحی بوده‌است و به طورکلی، تا آنجا که می توانم دید، این مسأله با قصد مشخص ساختن موازاتی در هستی جهانی و معنوی انسانیت در آن زمان، هنوز مورد توجه قرارنگرفته‌است. اکنون می کوشیم تا ایرادهائی راکه ممکن است بر این نظریه گرفته‌شود در نظر آوریم.

۱. ایراد اول این است که آنچه در اینجا به صورت وجه مشترك می نماید، ظاهری است. اختلافها، از جمله اختلاف زبانها، اختلاف نژادها، انواع دولتهای بزرگ، و اختلاف در نوع یادآوری تاریخی، به اندازه‌ای بزرگند که آنچه در برابر آنها به صورت وجه‌مشترك جلوه می کند سلسله‌ای از اتفاقات است. هر استدلالی که برای اثبات وجود وجه‌مشترك در همهٔ آنها به میان آورده‌شود توسط واقعیات رد می‌شود. شاید هم بتوان گفت که آن حکم سطحی که می گوید «اگر نیك بنگریم در میان آدمیان همه چیز در همه جا، خواه به صورت آغاز و خواه به صورت امکان، پیش می‌آید» در این مورد نیز صادق است. در تحقق یافتن آنچه وجه مشترك انسانی است، امر اساسی و خاص و تاریخی عبارت است از فرقها و اختلافها. تمام انسانیت را نمی‌توان هیچ‌جا به عنوان واحدی در نظر گرفت، مگر در مورد خصوصیات عمومی غیرتاریخی هستی انسانی.

در برابر این ایراد باید گفت: امر اساسی که در دورهٔ محوری روی داده‌است همین روی‌نمودن اصول انسان بودن در موقعیتهای مرزی است، اصولی که تا امروز به اعتبار خود باقی‌مانده. آنچه در اینجا اساسی است، وجه اشتراکی است که نه در همه‌جای روی زمین، بلکه از لحاظ تاریخی تنها در این سه منطقه پدیدآمده‌است که در حوزهٔ نسبتاً کوچکی قرار دارند. سؤالی که اینجا بمیان می‌آید این است که آیا با افزایش آشنائی ما عمق این وجه‌مشترك ـ با وجود همهٔ فرقها و اختلافها که به جای خود می‌مانند ـ بوجهی بهتر و گیراتر نمایان می‌شود یا نه؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، در این صورت همزمانی اتفاقات، واقعیتی می‌شود که هر چه در آن دقیقتر می گردیم تعجب ما بیشتر می‌شود. برای اینکه سخن ما

۱. نام بودا (=بیدار شده) قبل از آنکه به حقیقت چشم بگشاید.ـم.

قانع‌کننده شود به تفصیل بیشتری نیاز است.

۲. ایراد دیگر این است که دورهٔ محوری اصلاً واقعیتی نیست بلکه نتیجهٔ ارزشی است که برای رویدادهای آن دوره قائل هستیم، و به عبارت دیگر پیش‌داوری ما سبب می‌شود که در ارزیابی پیش‌آمدها و آثار آن زمان به اغراق گرائیم.

در پاسخ این ایراد می‌گوئیم آنجا که موضوع روح و معنویت در میان است، واقعیت را فقط از راه فهمیدن معنی می‌توان دید. فهمیدن، بر حسب ذات و ماهیتش، همواره با ارزشگذاری یکی است. راست است که هر تصویر تاریخی همیشه از نظر تجربی بر پایهٔ انبوهی از وقایع و پیش‌آمدها استوارست، ولی تنها از آن وقایع تشکیل نمی‌یابد. مشاهده و رؤیت همهٔ امور معنوی تاریخی، و از جمله دورهٔ محوری، تنها از راه فهمیدن دست می‌دهد، و این دید تاریخی، در عین حال، هم نتیجهٔ فهمیدن است و هم نتیجهٔ ارزشگذاری، و حتی نتیجهٔ تکانی است که به ما می‌دهد زیرا مربوط به ماست به عنوان تاریخ ما، آن هم نه به عنوان تاریخ گذشته‌ای که از کیفیت تأثیر بخشیدنش در روزگاران پیشین آگاه می‌گردیم، بلکه به عنوان گذشتهٔ خاصی که تأثیر مداومش ـ که همواره از سرچشمه می‌آید ـ هر چندگاه یکبار از نو آغاز می‌شود و پایان‌ناپذیر می‌نماید.

بدین جهت است که عامل پژوهش در تاریخ، تمام وجود آدمی است: «هر که نقش خویش می‌بیند در آب». سرچشمهٔ فهمیدن ما، واقعیت کنونی ماست؛ و یگانه واقعیت ما، بودن ماست در این دم در این مکان؛ از این رو هر چه در صعود و عروج خود کامیابتر باشیم، دورهٔ محوری را روشنتر می‌توانیم دید.

اگر محتواهای تاریخی را فقط با ذهنیت هستی انسانی می‌توان ارزشیابی کرد، پس آنچه این ذهنیت را از میان می‌تواند برداشت عینیت واقعه‌ای بیرونی نیست، بلکه عینیت اعتقاد جماعتی همدل و همفکر است که هر انسانی، اگر جزو آن نباشد، در جست و جوی آن است؛ زیرا حقیقت، آن چیزی است که ما را بهم می‌پیوندد.

نظریه‌ای که من اینجا بمیان می‌آورم این است که اهمیت دورهٔ محوری، از راه اشتراك و همدلی ما در فهمیدن، و ارزشیابی که از این

فهمیدن جدائی‌پذیر نیست، بر ما آشکار خواهد شد و روزی خواهد رسید که تمام انسانیت آن را خواهد پذیرفت. گرچه این نظریه به اقتضای طبیعتش قابل اثبات با دلیلی قطعی نیست، ولی از راه توسعه و تعمق نظر، تأیید می‌تواند شد.

۳. ایراد دیگر این است که این موازات خاصیت تاریخی ندارد، زیرا وقایعی که با یکدیگر تماسی معنوی ندارند جزو تاریخ مشترك نیستند.

این ایراد را بر هگل نیز، که چین و هندوستان و باخترزمین را به عنوان مراحل شکفتگی روح بهم مربوط می‌ساخت، گرفته و گفته‌اند که در این مورد میان مراحل مختلف تماس و ارتباطی واقعی ـ بدان‌گونه که میان مراحل تاریخ باخترزمین می‌توان دید ـ وجود ندارد.

ولی نظریهٔ ما اصولاً غیر از سخن هگل است. زیرا ما درست منکر سلسلهٔ مراحلی هستیم که از چین آغاز شود و به یونان پایان یابد. این سلسلهٔ مراحل نه از حیث زمانی وجود دارد و نه از لحاظ معنی. سخن ما این است که در اینجا وقایعی درکنار یکدیگر، در زمان واحد، روی می‌دهند بی آنکه ارتباطی با هم داشته‌باشند. چنین می‌نماید که راههای متعددی که مبدأشان از هم جداست به سوی مقصدی واحد می‌روند. چیزی واحد به سه صورت مختلف نمایان می‌شود. آنچه اینجا می‌بینیم سه ریشهٔ مستقل یك تاریخ است که بعدها، پس از آنکه مدتی فقط گاه بگاه با هم تماس می یابند، برای نخستین بار از چند قرن پیش، و در واقع نخستین بار از امروز، واحدی یگانه می‌گردد.

بدین‌جهت باید بر چگونگی این موازات از نزدیك بنگریم.

۲. موازاتی که ادعا می‌شود، چگونه است؟

واقعهٔ مورد بحث ما ممکن است مجموعه‌ای از پیشامدهای عجیب همزمان باشد بی‌آنکه معنائی تاریخی داشته‌باشد. همزمانهای عجیب در تاریخ جهان فراوان می‌توان یافت. مثلاً: در قرن شانزدهم یسوعیان در ژاپن فرقه‌ای بودائی یافتند (که از قرن سیزدهم وجود داشت). چنین می‌نمود که این فرقه شباهت غریبی به پروتستانها دارد و براستی هم چنین بود. بنا

به گفتهٔ فلورنس ژاپن‌شناس (در کتابی که شانتپی دو لاسوسه نوشته است[1]) عقیدهٔ مذهبی این فرقه تقریباً بدین‌سان بود: کوشش آدمی برای رسیدن به نیکبختی آن جهانی بی‌فایده است. همه چیز بسته به ایمان است، ایمان به رحمت و عطوفت و یاری «آمیدا». کار نیکی که مستوجب پاداش باشد وجود ندارد. دعا، کار نیکی نیست که پاداشی در پی آن باشد بلکه سپاسگزاری است برای رهائی و نجاتی که مسببش «آمیدا» است. شیزان، بنیانگذار این فرقه، می‌گوید: «اگر قرار است که نیکان زندگی جاوید بیابند، گناهکاران بیشتر از آنان می‌توانند بدان زندگی امیدوار باشند.» بر خلاف آئین سنتی بودا، آنچه از اعضای این فرقه خواسته می شود چنین است: نیکوکاری سودی ندارد. از سخنان و جمله‌های اسرارآمیز، کارهای جادوئی، طلسمات، زیارت، توبه، روزه و ریاضاتی از این قبیل پرهیز باید کرد. امکان نجات برای مردم عادی کمتر از روحانیان و تارکان دنیا نیست. روحانیان جماعتی هستند که وظیفه‌شان آموزش مردم عادی است، و از این رو لازم نیست زندگی آنان با مردم عادی فرق داشته‌باشد، و لباسشان نیز باید چون لباس دیگران باشد. عزب‌بودن لزومی ندارد. محیط خانواده بهترین محیط برای زندگی مذهبی است. اعضای این فرقه باید «نظم را رعایت کنند و از قوانین کشور پیروی نمایند و شهروندان خوبی باشند و بکوشند تا زندگی را بهتر سازند.»

وجود چنین فرقه‌ای، که عقاید مذهبیشان با اصول عقاید لوتریان نه تنها شبیه بلکه عین آنهاست، شگفت‌انگیز است. این گونه موازاتها وتشابه‌ها را از چین گرفته تا اروپا در طی قرون و اعصار فراوان می‌توان یافت، و حتی فهرستهای خاصی برای این همگونیها ساخته‌اند.

در مقابل آن باید گفت:

نخست: در بارهٔ بسیاری از پیشآمدهای موازی تاریخ، چه همزمان و چه ناهمزمان، می‌توان ادعا کرد که قاعده‌ای بر یکایك آنها حکمفرماست؛ در حالی که در دورهٔ محوری موازاتی می‌بینیم که تابع هیچ قانون کلی نیست، بلکه واقعیت تاریخی یگانه‌ای است که خاصیت فراگیرندگی دارد و

1. Chantepie de la Saussaye

همهٔ پدیده‌های فرهنگی و معنوی را شامل است. دورهٔ محوری از نظر تاریخ جهان یگانه موازاتی است که جنبهٔ کلیت و تمامیت دارد، و منحصر به همزمانی پدیده‌های خاص نیست. چند پدیده یا سلسله‌ای از پدیده‌ها نمی توانند چنان موازاتی پدید آورند که در بارهٔ دورهٔ محوری مورد بحث ماست.

دوم: نزدیکی آن سه حرکت موازی، تنها در طی آن قرنها وجود دارد. کوششهائی که از راه تنظیم فهرست وقایع همزمان به منظور اثبات ادامهٔ موازات پس از دورهٔ محوری بعمل می‌آید، روز به‌روز مصنوعیتر می نماید. وقایعی که پس از آن دوره روی می‌دهند به جای آنکه تحولات موازی باشند، از هم دورتر می‌گردند. سه راه مختلف، که در ابتدا چنین می‌نماید که به سوی مقصدی واحد روی دارند، بعدها با هم بیگانه می شوند؛ حال آنکه هر چه به عقب، به سوی دورهٔ محوری، می‌رویم، در هر گام با هم خویشاوندتریم و خود را به هم نزدیکتر احساس می‌کنیم.

نه تنها در نظر من احتمال اینکه این جنبهٔ کلی دورهٔ محوری یک بازی فریبندهٔ تصادفهای تاریخی باشد، روز بروز ضعیفتر می‌شود، بلکه می پندارم که در آن، چیز مشترکی در ژرفا می‌بینم، چیزی که منشأ انسان بودن است. در آنچه پس از آن همزمانی، با بزرگتر شدن اختلافها و فاصله‌ها، روی می‌دهد گاهگاه شباهتهائی می‌بینیم و خویشاوندیهائی که حاکی از وجود مبدأ مشترکند؛ ولی در کل، آن اشتراك معنی واقعی اصلی تکرار نمی‌شود.

یگانه موازات قابل قیاس، دورهٔ آغاز فرهنگهای بزرگ در مصر و بین‌النهرین و هندوستان و چین است.

ولی در این دوره، فاصله‌های زمانی پیدائی فرهنگها بیش از هزارسال است. آغاز این پیدائی میان سالهای ۵۰۰۰ تا تقریباً ۳۰۰۰ پیش از میلاد است (بین‌النهرین و مصر و قدیمترین آثار باستانی که در کرت و ترویا کشف شده‌اند متعلق به این زمانند)، در حالی که آغاز پیدائی فرهنگهای چین و هندوستان در هزارهٔ سوم پیش از میلاد است.

قابل قیاس با این فرهنگهای بزرگ، فرهنگهای مکزیك و پرو هستند که ظاهراً در هزارهٔ نخستین پیش از میلاد پدید آمده‌اند.

آنچه در آن فرهنگها مشترك است، سازمانهای عالی و پیشرفتهای فنی است. در مصر و بین‌النهرین و هندوستان و چین (رود زرد)، درکنار رودخانه‌ها تمدنهای مشابه که بر ادارهٔ متمرکز پیشرفته‌ای استوارند پدید می‌آیند.

وجه اشتراك دیگر این فرهنگها، مذهبی است آمیخته با سحر و جادو، بی‌روشنائی فلسفی، بی‌اشتیاق به رهائی درونی، بدون حرکت به سوی آزادی در موقعیتهای مرزی؛ و همچنین (با وجود سبك خارق‌العاده‌ای که در هنر نمایان است) تیرگی و گرفتگی خاصی در انواع هنردیده می‌شود، خصوصاً در معماری و مجسمه‌سازی.

با این همه، در این موازات، همزمانی دقیق بدان‌سان که در دورهٔ محوری می‌بینیم، وجود ندارد. بعلاوه، این موازات تنها در شباهت نوع فرهنگ موجود است نه در شباهت جنبش روحی و معنوی. در اینجا با وضعی روبرو هستیم که به نحو شگفت‌آوری ثابت می‌ماند و هرگاه که بر اثر حادثه‌ای ویران می‌گردد دوباره به همان صورت سر برمی‌دارد و تکرار می‌شود؛ دنیائی است میان دوران پیش از تاریخ، که تقریباً بر ما مجهول است، و دوران تاریخی که ثبات و یکسانی روحی و معنوی را اجازه نمی‌دهد: دنیائی است که پایهٔ دورهٔ محوری شد ولی در این دوره و به واسطهٔ این دوره از میان رفت.

۳. علل پیدائی این واقعه

اگر قضیهٔ موازات را در دورهٔ محوری تردیدناپذیر بدانیم، این پرسش پیش می‌آید که منشأ این واقعه چیست؟ چرا در سه جا که مستقل از همند واقعهٔ واحدی روی می‌دهد؟ چنین می‌نماید که، اینکه این سه محیط همدیگر را نمی‌شناسند، امری ظاهری است، ولی در عین حال این خود رازی تاریخی است که هر چه در بررسی قضیه پیشتر می‌رویم بزرگتر و تاریکتر می‌شود. در دورهٔ محوری، با غنای شگفت‌انگیز آثار معنویش که در تمام طول تاریخ بشری تا امروز مؤثر افتاده‌است، این معما نهفته‌است که در سه منطقه، مستقل از هم، رویدادهائی پیش می‌آیندکه هم شبیه همند و هم متعلق بهم.

این راز همزمانی، غیر از دورهٔ محوری، شاید فقط یک بار دیگر چنانکه اشاره کردیم در پیدائی فرهنگهای بزرگ قدیم نمایان است (ولی به هر حال منحصر به همین دو مورد است). سؤال این است: چرا در یك زمان ـ هر چند با فاصله‌ای تا دو هزار سال ـ در میان وضع عمومی اقوام پیش از تاریخ در سه یا چهار جا فرهنگهای بزرگی می‌شکفند: درکنارهٔ رود نیل، در بین‌النهرین، در حاشیهٔ رود سند، و در ساحل رود زرد؟

پاسخ می‌دهند: وظایف مشابه، یعنی تنظیم جریان رودخانه (به منظور آبیاری و پیشگیری از سیل) نتایجی مشابه ببار آورده‌است. ولی چرا همزمان؟ و چرا فقط در کنار آن رودخانه‌ها، چرا خیلی دیرتر از آن، و تحت شرایطی دیگر، در امریکا؟

ارتباطهای حاصل از رفت و آمد ممکن است مؤثر افتاده‌باشد. در هر زمان دست‌آوردهای تمدن به صورت حاصل کار پیشه‌وران، در روی زمین و خصوصاً در قارهٔ «آسیا-اروپا» از نقطهٔای به نقطه دیگر برده می‌شد. شاید اختراع خط در جائی صورت گرفته و از آنجا به نقاط دیگر راه یافته‌است: وظایف اداری و سازمانی، خصوصاً کارهای مربوط به تنظیم جریان رودخانه‌ها، بدون خط نمی‌توانست انجام‌پذیر باشد. اینها که برشمردیم فقط امکانات هستند. وجود ارتباط میان تمدن سومری بین‌النهرین و تمدن درهٔ سند در هزارهٔ سوم ثابت شده‌است، و ارتباط میان مصر و بابل در هزارهٔ دوم بسیار قابل توجه بوده و بی‌گمان خیلی پیشتر آغاز شده‌است.

ولی نمی‌توان پذیرفت که شکفتگی تمدنهای بزرگ در چندین هزار سال پیش از میلاد بر اثر انتقال تمدن از نقطه‌ای به دیگر نقاط بوده‌است. از این‌رو ا. مایر (تاریخ باستان، جلد نخست، صفحهٔ ۹۳۵) معتقد است، «باید بپذیریم که در حدود ۵۰۰۰ پیش از میلاد نوع بشر به مرحله‌ای از تحول رسیده‌بود که همهٔ اقوام و مللی که به سبب استعدادشان (یعنی نیروهای معنوی که در وجودشان نهفته بود) می‌توانستند گامی از این مرحله پیشتر بر دارند، در راهی افتادند که رسیدن به تمدن قابل توسعه را برای آنان ممکن می‌ساخت.» بنا براین سخن، پدیده‌های موازی، آثار تحول زندگی نوع بشر بوده‌است که همزمان ظاهر گردیده. به عبارت دیگر آنچه به علت اصل مشترك زندگی، به صورت استعداد، در وجود آدمیان نهفته

است، همزمان و مستقل از هم بظهور می‌رسد؛ تقریباً مانند توأمان یك تخمی که در جریان زندگی از هم جدا هستند.

ولی این اندیشه هیچ نقطهٔ تاریکی را روشن نمی‌کند، بلکه تهی است و پایهٔ هیچ پژوهشی نمی‌تواند قرار گیرد. «تحول نوع بشر» بخودی خود واقعیت قابل لمسی نیست که به یاری آن بتوان چیزی را توجیه کرد. از این گذشته، در صورت قبول این نظریه ناچاریم بپذیریم که این تحول تنها در بخش کوچکی از گروه آدمیان که پراکنده و جدا از هم بسر می‌برده‌اند روی داده‌است، نه در میان همهٔ آدمیان.

راز همزمانی آغاز دورهٔ محوری به نظر من غیر از مسألهٔ پیدائی آن تمدنهای بزرگ است، و رازی بسیار عمیقتر است. نخست همزمانی در اینجا دقیقتر است؛ در ثانی ارتباط با تحول تاریخی و روحی تمام انسانیت آگاه و متفکر دارد. در سه منطقه‌ای که از آغاز تمدنهای بزرگ باستانی تنها و محدود بودند، در آخرین هزارهٔ پیش از میلاد چنان آثار معنوی بظهور رسید که از آن زمان تمام تاریخ معنویت انسانی بر آنها استوار است.

این تحولات در اصل مستقل از همدیگرند. وجود تبادل نظر و تشعشع معنوی واقعی میان آنها پذیرفتنی نیست. ارتباط معنوی عمیق میان هندوستان و چین نخستین بار از هنگام ورود مذهب بودائی به چین در پایان دورهٔ محوری پیدا شده‌است. گرچه ارتباط میان هندوستان و باخترزمین همیشه برقرار بوده، ولی این رابطه نخستین‌بار در دورهٔ امپراتوری روم از راه اسکندریه توسعه یافته‌است. اما رابطهٔ میان هندوستان و باخترزمین در اصل پیدائی دورهٔ محوری هیچ تأثیری نداشته‌است و در طی آن دوره هم اثری از این رابطه نمایان نیست.

اکنون توجیه‌هائی را که برای گشودن این راز بیان کرده‌اند در نظر می‌آوریم:

«لاسو» می‌نویسد: «این همزمانی، تنها از وحدت جوهری زندگی انسانی و زندگی ملل و از جنبشی که در تمام زندگی همهٔ اقوام روی داده است ناشی می‌تواند بود، نه از جنبش معنوی ملتی خاص. »ولی این سخن،

تنها بیان راز همزمانی است نه توضیح و توجیه آن.

ویکتور فون اشتراوس از قانونی نهان سخن می‌گوید: «این پدیده که در تاریخ موازیهائی پیش می‌آیند که بر وجود قوانینی نهان دلالت دارند هر چند به احتمال قوی از یك سو معلول اصل و منشأ واحد بشر است، ولی از سوی دیگر زادهٔ تأثیر عاملی برتر از خود بشر است، همچنان که طبیعت، تنها در پرتو اشعهٔ حیات‌بخش آفتاب که هر بار تأثیر خود را از سر می‌گیرد شکفتگی می‌آغازد.» ولی این پاسخ نیز مانند سخن لاسو فقط بیان راز است منتها به عبارتی دیگر، و از این گذشته این عیب را هم دارد که اهمیت یگانگی این واقعیت تاریخی، یعنی موازات دورهٔ محوری را، پائین می‌آورد و آن را در ردیف وقایع شبیه بهم که ادعا می‌کنند در تمام تاریخ روی داده‌است قرار می‌دهد.

کایزرلینگ[1] (در کتاب مبدأ، صفحهٔ ۱۵۱) می‌گوید: «در آدمیان نسل به‌نسل دگرگونیی روی می‌نماید که در مورد همه یکسان است، و در نقاط عطف تاریخ، این دگرگونی یکسان، مناطق بسیار وسیع و اقوامی را که با یکدیگر بکلی بیگانه‌اند در برمی‌گیرد.» ولی این پاسخ نیز تنها بیان معماست، منتها بدتر از پاسخهای پیشین است، زیرا مسأله‌ای را از دیدگاه زیست‌شناسی می‌نگرد که کوچکترین سر و کاری با زیست‌شناسی ندارد.

در هیچ یك از این پاسخها به این واقعیت توجه نمی‌شود که نه همهٔ آدمیانی که در آن زمان در روی کرهٔ زمین بسر می‌بردند، بلکه تنها عده‌ای قلیل در سه نقطه، آن گام بزرگ را برداشته‌اند، و این جنبش ـ مانند پیدائی تمدنهای بزرگ باستانی ـ ربطی به همهٔ آدمیان ندارد بلکه فقط به جزئی از آنان مربوط است.

بدین ملاحظه گروهی به جای آنکه علت آن جنبش را خصوصیات شرایط زیست آدمیان بدانند یا چیز دیگری که به خطا وجه‌مشترك همهٔ انسانها انگاشته شود، کوشیده‌اند برای مللی که این انقلاب در میان آنها صورت گرفته‌است به مبدأ تاریخی مشترکی قائل شوند و همان را علت بروز آن دگرگونی بحساب‌آورند. ما چنین مبدأی را نمی‌شناسیم و اگر قرار

1. Keyserling

باشد وجود آن را بپذیریم باید بگوئیم که آن مبدأ در زمان پیش از تاریخ درآسیای مرکزی بوده‌است. وجود چنین مبدأی مشترك، شاید خویشاوندی تحولات موازی را قابل فهم سازد. ولی این نظریه قابل اثبات نیست، و غرابتش از اینجاست که می‌خواهد پیدائی اقوام مختلفی مانند چینیان و هند واروپائیان و سامیان را از مبدأی واحد بداند، در حالی که چنین مبدأی، اگر وجودش را بپذیریم، باید فقط چند هزار سالی پیش از آغاز تاریخ آن اقوام واقعیت یافته باشد و این مدت از نقطهٔ‌نظر زیست‌شناسی چنان کوتاه است که برای بروز اختلافات عمیق نژادی کافی نمی‌نماید.

در پاسخ این پرسش، که انقلاب دورهٔ محوری چرا همزمان صورت گرفت، تا کنون تنها یك فرضیهٔ قابل بحث بمیان آورده شده‌است، آنهم توسط آلفرد وبر: پیدائی ارابهٔ جنگی ـ و ظهور اقوام اسب سوار در آسیای مرکزی ـ که تا چین و هندوستان و باخترزمین راه یافتند. این واقعه تمدنهای بزرگ باستانی را با اسب آشنا ساخت و، چنانکه آلفرد وبر می‌گوید، در آن سه منطقه نتایج مشابه ببار آورد: این اقوام اسب سوار وسعت دنیا را تجربه کردند، با تمدنهای بزرگ آشنا شدند و آنها را زیر فرمان خود درآوردند. بر اثر رشادتها و رویاروئی با حوادث، ناپایداری هستی و زندگی را دریافتند و آگاهی و احساس قهرمانی و ناکامی که در درونشان پدیدآمد در حماسه‌ها منعکس گردید.

این نقطهٔ عطف تاریخ، به واسطهٔ اقوام هندواروپائی اسب سوار، روی نمود. اینان در پایان هزارهٔ سوم به اروپا و دریای مدیترانه راه‌یافتند، گروه بزرگی در حدود ۱۲۰۰ پیش از میلاد به ایران و هندوستان رسیدند و گروهی دیگر در پایان هزارهٔ دوم به چین رفتند.

پیش از آن، از اروپا گرفته تا چین، فرهنگهائی بسیار قدیمی وجود داشت که بعضی به عنوان فرهنگ مادرسالاری شناخته می‌شوند، یا فرهنگ دامپروران و شبانان ساکن یك منطقه، و یا فرهنگ توده‌های مختلفی که در مناطق حاصلخیز خط‌کمربندی فرهنگی، میان اروپا و چین، بسر می‌برده‌اند؛ بی‌آنکه ارتباطی میانشان وجود داشته‌باشد.

برحسب این فرضیه، تاریخ عبارت است از جریان برخوردهای دو نیرو؛ که یکی نیروی فرهنگ مادرسالاری قدیمی ثابت، در خود فرورفته و

بیدار نشده است و دیگری نیروی فرهنگ متحرك و آزادکننده و خودآگاه اقوام اسب سوار.

فرضیهٔ آلفرد وبر حاکی از وجود نوعی وحدت واقعی در منطقهٔ «اروپائی-آسیائی» است. ولی تعیین اینکه پیدائی اقوام اسب سوار تا چه اندازه مؤثر واقع شده‌است، دشوار است. بی‌گمان اوضاع جغرافیائی و پیش‌آمدهای تاریخی شرایط مناسبی بوجود آورده‌اند ولی اینکه کار فرهنگ آفرینی به چه علت آغاز گردید، راز بزرگی است.

فرضیهٔ وبر، بدان جهت که مسأله را به وجهی ساده، با توجه به خصوصیات انسان اسب سوار، از روی قاعدهٔ علت و معلولی توجیه می کند، روشنگری خاصی در بردارد. ولی عیب کار اینجاست که این فرضیه تنها به شرایط نظر دارد. محتوای دورهٔ محوری چنان خارق‌العاده و فراگیرنده‌است که بآسانی نمی‌توان آن را بر پایهٔ چنان علتی، حتی به عنوان شرطی ضروری، استوار دانست. یك دلیل نادرستی آن فرضیه، کشور چین است که محتوای غنی دورهٔ محوری را پدیدار ساخت بی‌آنکه خودآگاهی قهرمانی و ناکامی، و در نتیجه حماسه‌ای، در آنجا پدیدآید (در چین، چیزی که تا اندازه‌ای به حماسه شبیه است نخستین بار در قرنهای پس از میلاد مسیح در زمان آشفتگیهای ناشی از هجوم اقوام تازه ـ مشابه دوران جابجا شدن اقوام مختلف در اروپا ـ پدیدار شد.) دلیل دیگر، فلسطین است که برای ساکنانش آمیزشی با اقوام اسب سوار پیش نیامد و با اینهمه به سبب ظهور انبیا در آفریدن و پدیدآوردن فرهنگ دورهٔ محوری نقشی بسزاداشت.

علت دیگری که نمی گذارد فرضیهٔ وبر ما را قانع کند این است که از یك سو فرهنگهای بزرگ باستانی، هزاران سال در معرض هجومها و جابجا شدن اقوام گوناگون قرارداشته‌اند، و از سوی دیگر فاصلهٔ زمانی میان هجومهای اقوام هندواروپائی و آغاز شکفتگی معنوی دورهٔ محوری بسیار طولانی است، وانگهی آن شکفتگی در همه جا با همزمانی شگفت‌انگیزی آغاز می گردد.

ضرورت سؤال از علت تاریخی واقعهٔ دورهٔ محوری از این واقعیت ناشی است که آنچه اینجا روی می‌دهد شکفتگیی ناگهانی است در عالم

انسانی، ولی تنها در مناطقی کوچك، نه در دنیای همهٔ آدمیان. به عبارت دیگر، آنچه روی می‌دهد تحول عمومی انسانی نیست بلکه حادثهٔ تاریخی عجیبی است که تنها بخشی از جهان را دربرمی‌گیرد.

آلفرد وبر با باریك‌بینی خاصی به ژرفای مسأله پی‌برده و پاسخی بحث‌انگیز به آن داده‌است در حالی که دیگران به طورکلی با ادعای بهم پیوستگی آسیا و اروپا، که ادعای مبهمی است، کوشیده‌اند تا بر راز عدم ارتباط میان سه مبدأ مستقل دورهٔ محوری پرده بکشند. می‌گویند شاید عواملی در کار بوده‌است که ما دیگر نمی‌توانیم از وجودشان اطلاعی بدست آوریم؛ یا توجه ما را به وحدت تاریخ تمام منطقهٔ «اروپا-آسیا،» که پیوسته در معرض هجومهای تازه‌ای از سوی آسیای مرکزی قرار داشته است، جلب می‌کنند؛ و یا به موازاتهائی در فنون و تزئینات، که از قدیمترین زمانهای پیش از تاریخ همواره وجود داشته و کاوشهای باستانشناسان وجود آنها را ثابت کرده است و حاکی از بده‌وبستان دائم در سراسر این قارهٔ بزرگ است، اشاره می‌کنند. ولی در برابر این سخنها باید گفت که جنبش معنوی دورهٔ محوری و همزمانی و عظمت محتوای آن با اینگونه جابجا شدنها و بده‌وبستانها توجیه‌پذیر نیست.

چنین می‌نماید که ساده‌ترین راه برای توجیه پدیده‌های دورهٔ محوری این است که آن پدیده‌ها را ناشی از شرایط اجتماعی مشترکی بدانیم که زمینه را برای امکان آفرینش معنوی مساعد ساخته‌است: وجود دولتهای کوچك و شهرهای کوچك؛ ناهماهنگیهای سیاسی و نبردهای دائم؛ سختیها و نیازهای ناشی از جنگها و انقلابهای توأم با شکوفائی و پیشرفت، از آن‌رو که ویرانی کامل در هیچ‌جا روی نداد؛ پیدائی تردید در اوضاع حاضر و حاکم، و تفکر دربارهٔ نیك و بد آنها. اینها همه اندیشه‌های مربوط به شرایط اجتماعی است که معنائی در بردارند و پایهٔ بررسیهای منظمی می‌توانند باشند، ولی فایده‌ای که سرانجام از آنها بدست می‌آید این است که به ایضاح مسأله یاری می‌کنند، بی‌آنکه علت را روشن سازند. همهٔ اوضاعی که برشمردیم خود بخشی از تمام پدیدهٔ معنوی دوران محوری هستند؛ شرایطی هستند که بضرورت لازم نیست سبب پیدائی نتایج فرهنگ‌آفرینی شوند، و حتی باید بررسی کرد که خود آن شرایط از کجا و به چه علت

بدین همزمانی پدید آمده‌اند.

آنچه را در این دوره روی داد و محور تاریخ جهان شد، هیچ‌کس نمی‌تواند به وجه کامل دریابد. این واقعه را باید از همهٔ جنبه‌ها بررسی کرد و اهمیت و آثارش را تفسیر نمود و روشن ساخت تا بتوان آن را فعلاً به عنوان رازی که پیوسته ژرفتر و بزرگتر می‌شود در برابر چشم داشت.

شاید تصور شود که من می‌خواهم دخالت خدا را در این پیش‌آمد ثابت کنم، بی‌آنکه قصد خود را به طور صریح بر زبان آورم. قصد من به هیچ وجه این نیست. چنین کاری نه تنها جلوه‌دادن شناسائی کاذبی به صورت شناسائی واقعی است، بلکه بی‌آزرمی در برابر خداست. قصد من فقط این است که نگذارم تلقی سهل‌انگارانه و بی‌معنائی از تاریخ به عنوان جریان ضروری و قابل فهم تاریخ جلوه‌گر شود؛ می‌خواهم آگاهی بر وابستگی معرفت ما را در هر مورد به نظرهای خاص و روشهای خاص و قضایای خاص، و بدین ترتیب، آگاهی بر جزئی‌بودن هر شناسائی را، نگاه دارم؛ می‌خواهم مسأله را هنوز حل نشده تلقی کنم تا راه برای شناسائیهای تازه‌ای که هنوز نمی‌توانیم تصوری از آنها در ذهن داشته‌باشیم باز بماند.

حیرت در برابر راز، خود نخستین عمل پربار شناسائی و آغاز راه کاوش و بررسی است، و در عین حال شاید مقصد و هدف همهٔ شناسائیهای ماست، تا به جای آنکه از راه مطلق انگاشتن موضوع شناسائی محدود، حقیقت را گم کنیم، در پرتو حد اعلای دانائی به ندانستن راستین برسیم.

۴. معنی دورهٔ محوری

پرسش دربارهٔ معنی دورهٔ محوری بکلی غیر از پرسش دربارهٔ علت آن است.

واقعهٔ دورهٔ محوری را که در سه نقطه همزمان روی داده‌است، چنانکه دیدیم با توجیهی کامل و راستین نمی‌توان روشن ساخت، و چنین توجیهی از افق امکانات ما بیرون است، و از این حیث آن واقعه به معجزه می‌ماند. ولی دربارهٔ معنی نهفتهٔ آن واقعه اصلاً تا کنون کسی مطلبی اظهار نکرده‌است. وقتی که دربارهٔ معنی آن واقعهٔ سؤال می‌کنیم مرادمان این است که آن واقعه را چگونه تلقی می‌کنیم و از آن چه نتیجه‌ای

بدست می‌آید؟ اگر در جریان این بحث اصطلاحاتی بکاربریم که گوئی در این واقعه به نقش تقدیر نظر داریم، خواننده باید بداند که آن اصطلاحات فقط حکم تمثیل را دارند.

الف. دیدن و پذیرفتن واقعیت دورهٔ محوری و پایه قراردادن آن برای تصویری که از تاریخ جهان داریم، بدین معنی است که چیزی بدست می‌آوریم که همهٔ آدمیان، صرف‌نظر از اختلاف مذاهب و ادیان، در آن شریکند. دیدن وحدت تاریخ تنها از نظر اعتقاد مذهبی خودمان، غیر از این است که آگاهی خودمان را با آگاهی دیگران بهم بپیوندیم و وحدت تاریخ را در ارتباط همهٔ زمینه‌های انسانی پیش چشم بیاوریم. در این صورت دربارهٔ قرنهای میان ۸۰۰ و ۲۰۰ پیش از میلاد می‌توانیم بگوئیم: به تجربهٔ تاریخی می‌توان دریافت که این قرنها محور تاریخ جهان برای همهٔ آدمیان است. تاریخ الهی دین مسیح مبتنی بر «وحی» از این وقایع تشکیل می‌یابد: آفرینش، رانده‌شدن از بهشت، وحیها، پیشگوئیها، ظهور عیسی، رهائی از گناه، و دادگاه بازپسین (معاد). این تاریخ به عنوان محتوای اعتقاد گروهی از آدمیان به جای خود می‌ماند و ما کاری با آن نداریم. ولی آنچه همهٔ آدمیان به واسطهٔ آن با هم ارتباط می‌توانند یافت وحی نیست، بلکه تجربه است. وحی صورت ایمان خاصی است، ولی تجربه چیزی است که هر بشری به عنوان بشر به آن دسترسی دارد. ما، یعنی همهٔ آدمیان، می‌توانیم از واقعیت تحول عالمگیر بشریت در دورهٔ محوری آگاه کردیم. درست است که این تحول به چین و هندوستان و باخترزمین محدود بوده‌است، ولی با اینکه در آغاز، ارتباط متقابلی میان این سه منطقه وجود نداشته، آن تحول تاریخ مشترك همهٔ جهان را پایه‌گذاری کرده و همهٔ آدمیان را از حیث روحی و معنوی به خود جذب کرده‌است.

ب. وقوع تحول همزمان در دورهٔ محوری، گوئی دعوتی است به ارتباط و گفتگوی بی‌حد با دیگران. دیدن دیگران و فهمیدن عقایدشان به انسان یاری می‌دهد که نظر خود را روشن ببیند و دریابد، از تنگی احتمالی تاریخیت خود بدرآید و به دنیای فراخ گام نهد. این کوشش برای یافتن ارتباط بی‌حد و مرز، خود راز انسان‌شدن است، ولی نه در گذشتهٔ ماقبل تاریخ که دور از دسترس است، بلکه در خود ما.

این لزوم ارتباط با دیگران ـ ناشی از واقعیت تاریخی منابع سه گانه ـ بهترین وسیلهٔ رهائی از گمراهی انحصارطلبی یك حقیقت دینی است. ادعای انحصار که وسیلهٔ تعصب و خودخواهی و خودپسندی انسانی و خودفریبی ناشی از قدرت‌طلبی است، و در باخترزمین در همهٔ امور غیردینی، مانند فلسفه‌های جزمی و جهان‌بینی به اصطلاح علمی، بنحوی بارز تجلی می کند؛ فقط از این راه می‌توان از آن رهائی یافت که انسان ببیند که خدا در طول تاریخ، خود را به انحای گوناگون نمایان ساخته و راههای متعددی به سوی خود گشوده‌است. مثل این است که گوئی خدا با زبان تاریخ جهان، آدمیان را از انحصارطلبی برحذر می‌دارد.

ج. وقتی که دورهٔ محوری به اندازهٔ تعمق ما در آن، اهمیت می یابد، این پرسش پیش می‌آید: آیا این دوره، و آنچه این دوره پدیدآورده است، معیار همهٔ چیزهائی است که پس از آن پدیدار شده‌است؟ اگر ما به کمیت تأثیرها و وسعت مکانی وقایع سیاسی، و اهمیتی که پدیده‌های روحی و معنوی در طول قرنها بدست آورده‌اند، چشم ندوزیم، آیا در آن صورت عظمت و روشنائی آفریننده و عمق معنی و بزرگی جهش به سوی دنیاهای معنوی در پدیده‌های دورهٔ محوری، قلهٔ معنوی تاریخ تا امروز می‌شود؟ آیا در آن صورت هر چه پس از آن پدید آمده‌است، با وجود والائی و یگانگی، در مقابل آنچه در آن دوره روی داده، رنگ می‌بازد؟ ویرژیل در برابر هومر، اگوستوس در برابر سولون و عیسی در برابر ارمیا بی‌رنگ می‌نمایند؟

بدیهی است که پاسخ مثبت‌دادن به این سؤال بی‌آنکه درباره‌اش اندیشیده شود صحیح نیست. آنچه بعدها پدید آمده‌است به هر حال ارزش خود را دارد، پختگی خود را دارد، عمقی روحی دارد خاصه در «استثنا». تاریخ را به هیچ‌روی نمی‌توان طبقه‌بندی کرد، آنهم بسادگی از راه تصوری کلی که نتیجه‌ای خودبخودی داشته باشد. ولی از توجه به دورهٔ محوری، سؤالی پدید می‌آید و شاید پیشداوریی به ضرر آنچه پس از آن روی داده‌است، و آنگاه درست از همین راه آنچه براستی تازه است و به نحو دیگری بزرگ، و متعلق به دورهٔ محوری نیست، به وجه روشنی نمایان می گردد. مثلاً کسی که به فلسفه می‌پردازد، این حقیقت را تجربه

می‌کند که وقتی چندین ماه به فلاسفهٔ یونان می‌پردازد، آگوستین برایش چون نوعی آزاد شدن است از سردی و عدم ارتباط شخصی: آزاد شدن و ورود به مسائل وجدانی که از زمان اگوستین برای ما چیزی است که نمی خواهیم از دست بدهیم، در حالی که فلاسفهٔ یونان نسبت به آن بیگانه بودند. ولی باز پس از چندی مطالعهٔ اگوستین، دوباره تمایل به فلاسفهٔ یونان بیشتر می‌شود تا آدمی از آلودگیی که از شرکت در تحقق این تفکر به انسان روی می‌آورد، دوباره آزاد شود و شست‌وشو کند و تندرست شود. حقیقت نهائی، و رهائی راستین در روی زمین، در هیچ‌جا نیست.

دورهٔ محوری هم شکست خورد، چرخ زمان نایستاد و پیشتر رفت.

فقط این نکته به نظر من قطعی می‌آید: تلقی ما از دورهٔ محوری ـ خواه این نظریه را بپذیریم و خواه آن را رد کنیم ـ در روشن شدن وضع فعلی ما و آگاهی کنونی ما از تاریخ و نتایجی که من تنها به بخشی از آنها توانستم اشاره کنم، تأثیر دارد. موضوع اصلی این است که وحدت بشریت چگونه بر ما روشن و عینی می‌شود؟

۲

طرح کلی تاریخ جهان

برای اینکه از پایهٔ هستی خود آگاه شویم به کرهٔ جغرافیائی روی می‌آوریم. انسان از مطالعهٔ آنچه دانشمندان تاریخ و جغرافیا در بارهٔ چگونگی تقسیم خشکیها و دریاها، و شکل و صورت قاره‌ها و کشورها و وضع تمدنهای نخستین روشن ساخته‌اند سیر نمی‌شود:

۱. تودهٔ خشکی عظیم و یگانه‌ای از سواحل غربی اروپا و افریقا شروع می‌شود و تا سواحل شرقی امریکا ادامه می‌یابد، یعنی از این کنارهٔ اقیانوس اطلس تا کنارهٔ دیگر اقیانوس اطلس. این اقیانوس به عکس اقیانوس آرام تا زمان کلومبوس فاصله‌ای بود که آدمیان را از هم جدا می‌کرد در حالی که در همه جای دیگر در دوران پیش از تاریخ حرکت آدمیان از شرق به غرب و از غرب به شرق صورت گرفته است (ارتباط امریکای شمالی و نورمانها یگانه استثنائی است که اثری بر آن مترتب نشده‌است.)

۲. نژادها: سفید و سیاه و مغول و سرخپوست تا زمانهای جدیدتر در مناطق نسبتاً بسته، ولی با آمیزه‌های (دورگه‌های) نژادی، بر روی زمین بسرمی‌بردند.

۳. هرجا که زندگی به نحوی از انحا امکان‌پذیر بوده‌است آدمیان سکونت گزیده‌اند. در مناطق بسیار وسیع آسیای شمالی و افریقا و امریکا انسانهائی زندگی می‌کرده‌اند، ولی از لحاظ معنوی و تاریخی چیزی بنیان‌گذاری نکرده‌اند. در دورترین حدود شمالی و جنوبی، مناطقی را با اقوامی می‌بینیم و وضع زندگی آنان نشان می‌دهد که امکان آدمی تا چه حد است.

تأثیر انواع سرزمینها را در تمدن می‌بینیم: درهٔ رودخانه‌ها، سواحل دریای مدیترانه، سواحل اقیانوسها، مجمع‌الجزایرها، جلگه‌ها، دشتها، کویرها.

۴. ساکنان قارهٔ امریکا از شمال تا جنوب از یك‌نژاد بودند یعنی از سرخپوستان. در آنجا استخوانی از نوع پیش از آدمی، یا آغاز آدمی، پیدا نشده است. چنین می‌نماید که ساکنان این قاره در زمانی نسبتاً جدید، از آسیا آمده‌اند، آن هم از شمال به سوی جنوب.

۵. منطقهٔ پیدائی تمدن، خط نسبتاً باریکی است ـ در مقایسه با تمام رویهٔ زمین ـ از کنارهٔ اقیانوس اطلس تا اقیانوس آرام، که از اروپا آغاز می‌شود و پس از گذشتن از افریقای شمالی و خاورنزدیك و هندوستان تا چین ادامه می‌یابد. این باریکه که طولش تقریباً یك چهارم و پهنایش حتی کمتر از یك دوازدهم همهٔ خشکی است، سرزمین حاصلخیزی است که میان کویرها و دشتها و کوهها گسترده شده‌است. همهٔ گهواره‌های تمدنهای بزرگ در این باریکه قرار دارد. این تمدنها در آغاز مستقل از یکدیگرند، ولی بعد توسعه می‌یابند؛ با هم مربوط می‌گردند و باز ارتباطشان قطع می‌شود. ارتباط دائم حتی در این باریکه دیر بوجود آمده‌است و اگر چند صباحی پائیده، دوباره قطع شده؛ و ارتباط تمام باریکه با هم، نخستین‌بار از چند قرن پیش توسط اروپائیان پدید آمده است.

منطقهٔ پیدائی فرهنگ، منطقهٔ بسیار کوچکی است در میان مسکن پهناور آدمیان. زمان پیدائی فرهنگ هم زمان کوتاهی است.

تاریخ به معنی راستین را تقریباً به صورت چنین طرحی می‌توان پیش چشم آورد: از میان ظلمات هزاران قرن پیش از تاریخ و دهها هزار سال زندگی آدمیانی شبیه ما، چندین هزار سال پیش از میلاد، زمان پیدائی فرهنگهای عالی بین‌النهرین و مصر و ناحیهٔ رود سند و رود زرد می‌باشد. هنگامی که تمام کرهٔزمین را در نظر می‌آوریم، این منطقه‌ها، همچون جزیره‌هائی روشن در میان تودهٔ پهناور بقیهٔ جهان انسانها، یعنی اقوام طبیعی که در سراسر جهان پراکنده‌اند و تا چندی پیش هم به صورت اقوام طبیعی مانده بودند، نمایان می‌گردد.

در سرزمینهای تمدنهای بزرگ باستانی یا در منطقه‌های نفوذ آنها،

در دورهٔ محوری ـ یعنی از ۸۰۰ تا ۲۰۰ سال پیش از میلاد ـ پایه‌گذاری معنوی انسانیت صورت می‌پذیرد، آن هم در سه جای جدا از هم: یعنی در باختر زمین که از شرق تا غرب ادامه می‌یابد، در هندوستان، و در چین.

در باختر زمین، از اواخر قرون‌وسطی در اروپا علم به معنی نو پدید می‌آید، و بر اثر این علم از اواخر قرن هجدهم عصر فن یا تکنیك آغاز می‌شود و این، نخستین حادثهٔ واقعاً تازهٔ مادی و معنوی است از زمان دورهٔ محوری.

اروپا تعدادی از مردمان خود را به امریکا می‌فرستد و در آنجا ساکن می‌کند و پایهٔ معنوی آنجا را می‌گذارد. روسیه هم که ریشه‌اش در مسیحیت شرقی است از لحاظ علم و فن از اروپا مایه می‌گیرد و سپس تمام آسیای شمالی را تا اقیانوس آرام پر از سکنه می‌کند.

جهان امروزی با تقسیم‌بندیهای سیاسی و «بلوك»های بزرگ خود ـ امریکا، روسیه، اروپا، هندوستان و چین، خاور نزدیك و میانه، امریکای جنوبی و دیگر مناطق ـ آهسته آهسته طی فعل و انفعال درازمدتی از قرن شانزدهم به این طرف، در سایهٔ تکنیك با هم ارتباط یافته و به صورت واحدی درآمده است که در عین جدائی و مبارزه، روز به روز با گامهای سریع به سوی وحدت سیاسی پیش می‌رود، خواه با جبر و زور به صورت امپراتوری جهانی استبدادی، خواه از راه تفاهم در یك نظام جهانی مبتنی بر حق و عدالت.

می‌توان گفت: تا این زمان هنوز تاریخ جهان وجود نداشته و آنچه بوده فقط مجموعه‌ای از تاریخهای محلی بوده‌است.

آنچه ما تاریخ می‌نامیم ـ و دیگر به معنائی که تا آن زمان داشت، بپایان رسیده‌است ـ طرفةالعینی پنجهزار ساله بود: میان صدها هزارسال پیش از تاریخ که طی آن کرهٔ زمین مسکون گردید، و آغاز کنونی تاریخ جهان به معنی راستین. پیش از تاریخ گروههای آدمیان جدا از یکدیگر، و بدون آگاهی به تعلقشان به یکدیگر، بسرمی‌بردند و زندگیشان هنوز جزئی از وقایع طبیعی بود. پس از آن، تاریخ کوتاه ما که تا امروز ادامه دارد ـ عبارت بود از بهم‌برخوردن و گردهم آمدن آدمیان به منظور شروع به عمل تاریخ جهان، و به عبارت دیگر، تحصیل تجهیزات معنوی و فنی

لازم برای این سفر: ما تازه داریم گام نخستین را برمی‌داریم.

وقتی تاریخ را به چند دوره تقسیم می‌کنیم موضوع را بیش از اندازه ساده می‌نمائیم. ولی منظور این است که این ساده‌نمائی، ما را به سوی مسألهٔ اصلی راهنمائی کند. اینك بار دیگر تاریخ جهان را طرح‌ریزی می کنیم تا سادگی کاذب، ما را گمراه نکند:

چنین می‌نماید که آدمی چهار بار، هر بار از پایگاه تازه‌ای گام در راه نهاده‌است:

نخست: از پایگاه پیش از تاریخ، از دورهٔ پرومتئوس، که ما چندان دسترسی به آن نداریم (پیدائی زبان، ادوات و افزار کار، بکاربردن آتش). با این گام این موجود برای نخستین‌بار آدمی شده‌است.

دوم: از تشکیل تمدنهای بزرگ باستانی.

سوم: از دورهٔ محوری، که در نتیجهٔ آن از لحاظ روحی و معنوی آدمی، به معنی راستین آدمی شده و آماده برای رویاروئی با مسائل و اندیشه‌های تازه گردیده است.

چهارم: از دورهٔ علم و فن (تکنیك) که ما اثر آن را در وجود خود بتجربه درمی‌یابیم.

بنا بر این، چهار دسته سؤال در برابر ما پدید می‌آید و چنین می‌نماید که امروز اینها پرسشهای اصلی در مورد تاریخ جهان است:

۱. کدام گامها در دورهٔ پیش از تاریخ، برای آدمی‌شدن گامهای اصلی بوده‌است؟

۲. تمدنهای بزرگ از ۵۰۰۰ سال پیش از میلاد چگونه پیدا شده است؟

۳. ماهیت دورهٔ محوری چیست، و سبب پیدائی این دوره چه بوده؟

۴. پیدائی علم و فن (تکنیك) را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ سبب پیدائی «عصر تکنیك» چه بوده‌است؟

عیب این طرح این است که با آنکه چهار گام بسیار مؤثر تاریخ جهان را تشریح می‌کند، این چهار گام از حیث معنی همسان نیستند: دورهٔ پرومتئوس، دورهٔ تمدنهای بزرگ باستانی، دورهٔ پایه‌گذاری معنویت انسانی ماکه تا امروز به اعتبار خود باقی است، و دورهٔ فن(تکنیك).

اگر طرح تاریخ جهان را بدین‌گونه بریزیم شاید از حیث معنی مناسب باشد، ولی عیب این طرح هم این است که آینده را نیز دربرمی گیرد: آن بخش از تاریخ انسان، که بدان دسترسی داریم، دوگام برداشته است:

گام نخستین با دورهٔ پرومتئوس آغاز می‌شود و پس از گذشتن از دورهٔ تمدنهای بزرگ باستانی تا دورهٔ محوری و نتایج حاصل از آن ادامه می‌یابد.

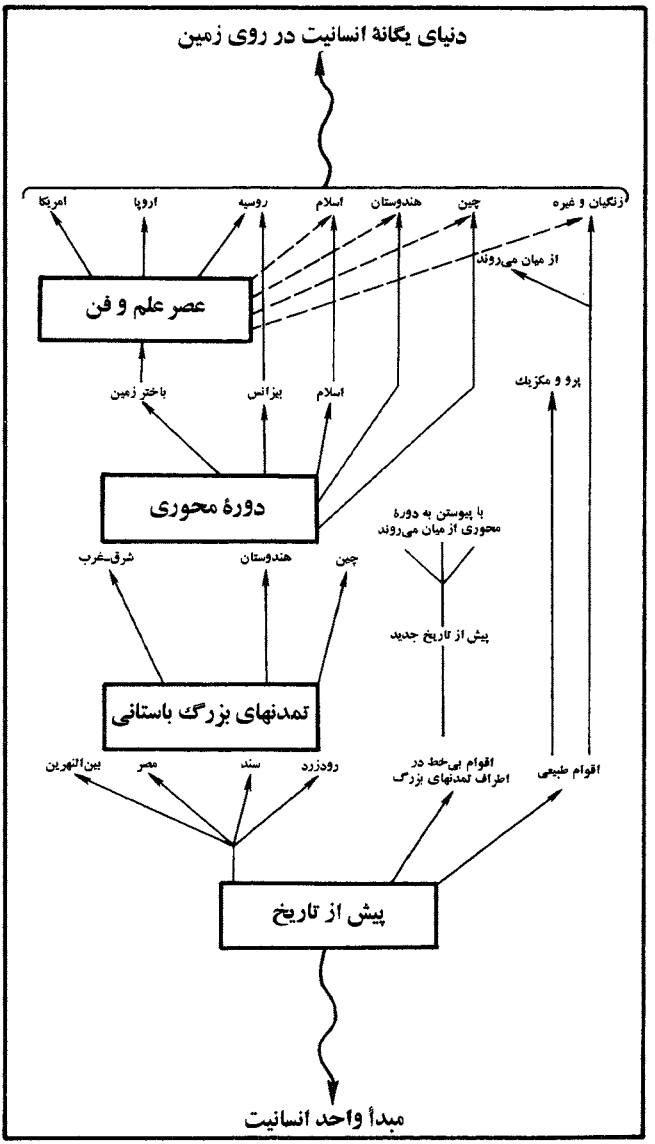
گام دوم با دورهٔ علم و فن، یعنی دورهٔ پرومتئوس جدید، آغاز می‌شود و از طریق سازمان‌دهیها و برنامه‌ریزیهائی که قابل قیاس با تمدنهای بزرگ باستانی خواهد بود، شاید به دورهٔ محوری تازه‌ای بینجامد که هنوز از ما بسیار دور است و سبب انسان‌شدن ما به معنی راستین خواهد گردید.

ولی میان این دوگام فرقهائی اساسی هست: یکی اینکه، در آغاز گام دوم که تازه برداشته‌ایم می‌توانیم گام نخستین را بشناسیم، و این بدان معنی است که ما تجربهٔ تاریخی کسب کرده‌ایم؛ فرق اساسی دیگر این است که گام نخستین از جریانهای گوناگون و جدا از هم تشکیل یافته‌است که در جنب یکدیگر پیش می‌روند، در حالی که گام دوم، گام تمام آدمیان است.

در گام نخستین هرحادثه‌ای، حتی پیدائی بزرگترین دولتها، واقعه‌ای محلی است و هیچ یك از آن وقایع اثری اساسی در تمام آدمیان ندارد. بدین جهت خصوصیت باخترزمین، و پایه‌گذاری نوینی که در آنجا صورت می‌گیرد، امکان‌پذیر است؛ در حالی که چنین بنظر می‌رسد که سایر جنبشهای دورهٔ محوری روز به روز به افول می‌گرایند، بی‌آنکه به طور قابل پیش‌بینی، امکانات تازهٔ بسیاری را بتوان از آنها چشم داشت.

ولی اکنون هرچه روی دهد همهٔ جهان انسانیت را دربرمی‌گیرد و به چین یا اروپا یا امریکا محدود نخواهدبود. وقایع اساسی چون فراگیرنده‌اند، خاصیت و اثرشان نوع دیگری خواهدبود.

وقتی که تحولات ناشی از گام نخستین را، با اشکال و صور گوناگونش در نظر می‌آوریم، چنین می‌نماید که همهٔ آنها بی‌نتیجه می


دنیای یگانهٔ انسانیت در روی زمین
امریکا
اروپا
روسیه
اسلام
هندوستان
چین
زنگیان و غیره
از میان می‌روند
عصر علم و فن
باختر زمین
بیزانس
اسلام
پرو و مکزیک
دورهٔ محوری
با پیوستن به دورهٔ محوری از میان می‌روند
شرق‌غرب
هندوستان
چین
پیش از تاریخ جدید
تمدنهای بزرگ باستانی
بین‌النهرین
مصر
سند
رودزرد
اقوام بی‌خط در اطراف تمدنهای بزرگ
اقوام طبیعی
پیش از تاریخ
مبدأ واحد انسانیت

ماندند اگر تحول تازه‌ای از باخترزمین آغاز نمی‌شد. اکنون سؤال این است که آیا تحولی که پس از این خواهدآمد به نتیجه خواهدرسید و با پشت سرنهادن دردها و رنجهای وحشتزا و سیاه‌چالهای دهشتبار به انسانیت راستین خواهد انجامید؟ چگونه؟ این هنوز برای ما قابل تصور نیست.

مبدأ یکتای انسانیت در آغاز زمان پیش از تاریخ، برای ما همانقدر تاریك است که دنیای انسانیتی که در آینده بر کرهٔ زمین حکمفرما خواهد بود، و در آن دنیا، انسانیت به وحدت هستی خود، که به یاری حق انتظام یافته‌باشد، خواهد رسید.

تاریخ واقعی ما میان مبدأ یا آغاز (که نه می‌توانیم تصورش کنیم و نه بشناسیمش) و غایت و هدف و انجام (که نمی‌توانیم بر پایهٔ تصویری عینی طرحش را بریزیم) تحقق می‌یابد.

ولی آغاز و انجام ـ یا مبدأ و غایت ـ با هم ارتباط دارند: هر طور که در بارهٔ یکی بیندیشیم، در مورد دیگری نیز به همان‌گونه خواهیم اندیشید. آنچه به عنوان واقعیت، شکل و تجسم قانع کننده‌ای نمی‌پذیرد، به صورت تمثیل در برابر چشم قرار می‌گیرد: مبدأ به صورت تمثیل «آفرینش آدمی»، و غایت به صورت تمثیل «کشور ابدی روح».

در فصلهای آینده، این تاریخ ـ این واقعهٔ میان آغاز و انجام ـ تا آن حد که مربوط به گذشته است، به صورت مسائل و وقایع اساسی مورد بحث قرار خواهدگرفت. برای آنکه همه را یکجا بتوان دید، طرحی ساده از تاریخ جهان به شکلی [که در صفحهٔ قبل آمده] پیشنهاد می‌شود (این طرح را باید از پائین به بالا خواند).

۳

پیش از تاریخ

الف. تاریخ و پیش از تاریخ

تاریخ با آثار و اسنادی که حاوی سخن نوشته‌است، آغاز می‌شود. چنین می‌نماید که آنجا که کلمه پیدا می‌شود ما قرارگاهی می‌یابیم. همهٔ آثار هنری بی‌نوشته و سخن مربوط به پیش از تاریخ، که در نتیجهٔ کاوشهای باستانشناسی بدست آمده‌است، گنگ و بی‌جانند. نخستین اثر حاوی نوشته به ما امکان می‌دهد که ما آدمی را، و زندگی درونیش را، و حالات و امیالش را، به طور جاندار احساس کنیم. اسناد نوشته‌ای که تا کنون به‌دست ما رسیده‌است، در هیچ جا قدیمتر از ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد نیست. به عبارت دیگر، عمر تاریخ در حدود ۵۰۰۰ سال است. «پیش از تاریخ» بی گمان جریانی است از دگرگونیها و تحولات. با این همه از حیث معنی، تاریخ نیست. زیرا تاریخ آنجاست که دانستنی از تاریخ هم باشد، آنجاست که سنت و سند و مدرك در میان باشد، آگاهی بر مبدأ و واقعه‌ای که اکنون روی می‌دهد، باشد. این سخن، که آنجا که سنت و سند و مدرکی نیست، خود تاریخ ممکن است بوده‌باشد، یا حتی، بضرورت بوده‌است؛ پیش‌داورئی بیش نیست.

تاریخ در هر مورد گذشته‌ای است که برای آدمیان روشن است، مکان و فضای دست یافتن به گذشته است، آگاهی بر مبدأ و اصل و تبار است. «پیش از تاریخ» گذشته‌ای است که البته عملاً وجود دارد، ولی چیزی دربارهٔ آن معلوم نیست.

تحول آدمی در دوران پیش از تاریخ، «شدن» و پدیدآمدن وضع بنیادی انسانیت است. تحول در دوران تاریخی عبارت است از شکفتگی

محتوای مکتسب معنوی و فنی. وضع بنیادی، در طول زمانی بس‌دراز و غیرقابل اندازه‌گیری صورت گرفت؛ تحول تاریخی، بعکس، همچون پدیده‌ای موقت به صورت آثار و تصور و فکر و شکل بنظر می‌آید در روی پوستهٔ وضع بنیادی پهناور و عمیق انسانیتی که در زمان پیش از تاریخ «شده» است و هنوز هم واقعیت دارد.

بنابراین: «پیش از تاریخ» و «تاریخ» به دنبال یکدیگر، دو پایهٔ انسان بودن ما را پدید آورده و ساخته‌اند. «شدن» در پیش از تاریخ ـ این صورت‌پذیرفتن نوع بنیادی آدمی با انگیزه‌ها و خصوصیات ابتدائی و اصلیش، و با همهٔ آنچه ناآگاهانه است ـ اساس ذات ما را تشکیل می‌دهد. سنت دانستهٔ تاریخی و پیشرفت تربیت آدمی، که نشان می‌دهد، برای آدمی چه ممکن بوده‌است ـ سنتی که با محتوایش سرچشمهٔ تربیت و اعتقاد و دانش و توانائی ماست ـ همچون پوستهٔ نازکی است روی آتشفشانی که «خود آدمی» است. ممکن است چنین بنظرآید که این پوسته را می‌توان انداخت، در حالی که مایهٔ بنیادی نوع آدمی که در پیش از تاریخ پدید آمده و انسجام پذیرفته‌است قابل انداختن نیست. ممکن است این خطر ما را تهدید کند که دوباره انسان عصر حجر بشویم، چون هنوز همواره همانیم. در آن صورت به جای تبر سنگی با هواپیما سر و کار خواهیم داشت، ولی خود ما دوباره همان خواهیم‌بود که در آن زمان بودیم، چنانکه گوئی هزاران سال تاریخ، فراموش شده و از میان رفته‌است. اگر تاریخ خاموش شود انسان می‌تواند ـ با آنکه هنوز انسان است ـ به وضعی درآید که پیش از هزاران سال بوده‌است: بی‌دانش و بی‌آگاهی از گذشته و سنتهایش.

ما دربارهٔ روح انسان بیست هزار سال پیش، هیچ نمی‌دانیم. ولی می‌دانیم که به هر حال طی تاریخ معلوم، در این مهلت کوتاه، انسان به‌طور کلی از حیث زیستی و روانی و امیال و غرایز اولیه تغییر قابل اثباتی نیافته‌است (مدت این تاریخ معلوم، بیش از زمان زندگی ۱۰۰ نسل نیست).

- نتیجهٔ «شدن» در پیش از تاریخ، چیزی است که از لحاظ زیست‌شناسی قابل توارث است، چیزی است مصون از ضربهٔ همهٔ حوادث تاریخ.

ولی آنچه در دورهٔ تاریخ کسب شده‌است، بعکس، به سنت بسته‌است و ممکن است از دست برود. آثار معنوی که بتدریج و به مرور زمان پدید می آیند و از راه سنت نسل به نسل انتقال می‌یابند و قیافهٔ آدمی را می‌سازند و دگرگون می‌کنند، به اندازه‌ای به این سنت وابسته‌اند که بدون سنت ـ چون از راه زیستی قابل توارث نیستند ـ می‌توانند دوباره بکلی از میان بروند: در آن صورت وضع بنیادی دوباره به طور مستقیم ظاهر می‌شود.

آگاهی تاریخی هنوز با این سؤال مواجه است که وضع بنیادی آدمی در زمان پیش از تاریخ چگونه بوده‌است. در اعماق وجود آدمی نیروهائی از زمان «شدن»اش هستند که در او تأثیر می‌بخشند. «پیش از تاریخ» دوره‌ای است که طی آن، این طبیعت انسانی پدید آمده و شکل گرفته‌است. اگر می‌توانستیم «پیش از تاریخ» را بشناسیم، در آن صورت از جریان «شدن» آدمی آگاه می‌گشتیم، با شرایط و اوضاع و احوالی که او را بدان صورت درآورده است آشنا می‌شدیم، و در نتیجه، جوهر بنیادی آدمی را درمی‌یافتیم.

«پیش از تاریخ»، اگر از راه تجربه می‌شد به آن دسترسی یافت، می‌توانست بدین پرسشها پاسخ بدهد:

انگیزه‌های ابتدائی و غرایز حیاتی آدمی کدامند؟ کدامیك از آنها در همهٔ زمانها به حالت نخستین مانده، و کدامیك در حال تغییر است؟ آیا آن انگیزه‌ها و غرایز هنوز قابل دگرگون شدنند؟ آیا همهٔ آنها پنهان و پوشیده‌اند؟ آیا آن غرایز در طی تاریخ رام شده‌اند یا نظام دورهٔ پیش از تاریخ آنها را رام ساخته‌است؟ آیا آن غرایز و انگیزه‌ها هرچندگاه یکبار پرده را می‌درند و سربرمی‌دارند یا فقط در اوضاع و احوال معینی چنین می‌کنند؟ آیا اگر همهٔ اعتقادها و سنتها بشکنند و از میان بروند، آن غرایز و انگیزه‌ها بشدتی بیش از آنچه تا کنون روی نموده‌است، سربه طغیان برخواهند داشت؟ اگر به آنها شکل داده‌شود به چه حالی درمی‌آیند؟ چگونه می‌توان به آنها شکل داد؟ اگر از راه تأثیر عقیده و جهان‌بینی و ارزشگذاری، مجبور به سکوت شوند و امکان هرگونه ابراز وجود از آنها گرفته شود، چه حالی می‌یابند؟

اطلاع ناچیزی که ما از پیش از تاریخ داریم، و تصاویری که در

نتیجهٔ تحقیقات دربارهٔ مردمشناسی و تاریخ بدست می‌آوریم و برای شناختن غرایز و انگیزه‌های انسانی از نقطهٔ نظر روانشناسی مورد استفاده قرار می‌دهیم، آئینهٔ ذات ما هستند. این آئینه آن چیزی را به ما نشان می‌دهد که همواره می‌کوشیم پنهانش کنیم، و گاه هم فراموشش می‌کنیم، و با این همه می‌تواند به عنوان واقعیت، همچون فاجعه‌ای طبیعی ما را غافلگیر کند.

ولی همهٔ تصاویری که از آدمی و وضع بنیادی و غرایز و انگیزه‌های او بدست می‌آوریم نمایان کنندهٔ خاصیتهای مطلقاً لاینفك چیزی معلوم و معین نیستند، بلکه جنبه‌های خودآگاهی خود ما هستند که ما را به جنبش درمی‌آورند و روشن می‌کنند و به پیش می‌رانند. در این خودآگاهی، حاصل تجربه، که ناچار از پذیرفتن واقعیتش هستیم، با آزادی جذب و دفع تصاویری که می‌بینیم، به هم می‌پیوندد

ب. چگونگی تلقی پیش از تاریخ

در مقام مقایسه با طول تاریخ زمین (تقریباً در حدود دو میلیارد سال) و تاریخ بسیار کوتاهتر زندگی در روی زمین (تقریباً در حدود نیم میلیارد سال) و صدها هزار سالی که طی آن ـ به دلیل استخوانهائی که پیدا شده‌است ـ آدمی در روی زمین زندگی کرده‌است؛ تاریخ آدمی که بر ما معلوم است و در طی آن آدمی بر تاریخ خود آگاهی داشته‌است، زمان بسیار ناچیزی است. این تاریخ از حیث طول زمان، همچون نخستین دقیقهٔ واقعه‌ای تازه است. این واقعه، هم‌اکنون تازه آغاز شده‌است. این حقیقت را همواره باید در برابر چشم داشت. از این نظر، تمام تاریخ، دنیای بسیار کوچك و تازه آغاز شده‌ای است در میان زندگی آدمی در روی زمین. اما در مقام مقایسه با مکان بی‌کران و زمان بی‌پایان، چنان ناچیز است که تقریباً بچشم درنمی‌آید. می‌پرسیم:

این آغاز چه معنائی دارد؟

چرا آدمی از هنگامی که سنت وجود دارد، یعنی از آغاز تاریخ، این احساس را دارد که گوئی دنیا بپایان رسیده‌است: خواه بدین عنوان که زندگی آدمی به حد کمال و نقطهٔ آخر نزدیك شده‌است، خواه بدین عنوان که دنیا در حال فروریختن و نابود شدن است؟

آیا تاریخ طرفةالعینی است که ناچار باید نابود گردد و فراموش شود؟ این طرفةالعین چه معنائی دارد؟

آدمی در پیش از تاریخ چگونه «شده» است؟ پیش از آنکه تاریخ آغاز شود، چه بر او گذشته، چه کرده، چه چیزهائی ابداع کرده‌است؟

آنچه شناسائی ما، در بارهٔ پیش از تاریخ از ما انتظار دارد، یافتن پاسخی بدین رازهای سربمهر است: از کجا می‌آئیم؟ هنگامی که گام در مرحلهٔ تاریخ نهادیم، چه بودیم؟ پیش از تاریخ چه چیز ممکن بود؟ چه پیش آمدهای اساسی در آن زمان روی داده‌است که در نتیجهٔ آنها آدمی، چنان آدمیی شده‌است که توانسته‌است تاریخ داشته‌باشد؟ چه ژرفناهای فراموش شده‌ای وجود داشته‌است، چه «وحی»هائی، چه روشنائیهائی از دیدهٔ ما نهانند؟ زبانها و اسطوره‌هائی که در آغاز تاریخ به وجه کامل وجود داشته، چگونه پدید آمده‌اند؟

پاسخ این سؤالها را نه در تصورات خیالی «رمانتیك» می‌توان یافت، که همهٔ تاریخ را سیری قهقرائی می‌انگارد، و نه در سخنان کسانی که پیش از تاریخ را سلسله‌ای از وقایع سطحی می‌انگارند و با آن چنان برخورد می‌کنند که گوئی نوعی تاریخ طبیعی است. از این گذشته هیچ یك از پاسخهائی که داده‌می‌شود فرضیه‌ای بیش نیست.

«پیش از تاریخ» که در اعماق بی‌پایان زمان فرورفته است، برای ما، بدان علت که چیزی از آن نمی‌دانیم، جنبهٔ سکوت و آرامش و دوری دارد، و معنائی، که از دست‌یافتن به ژرفایش ناتوانیم. هربار که چشممان به آن می‌افتد چنان به سویش کشیده‌می‌شویم که گوئی وعده‌هائی فوق‌العاده به ما می‌دهد؛ جذبه‌ای دارد که نمی‌توانیم خود را از آن برهانیم، هرچند هیچ‌گاه نمی‌توانیم پرده از رازش برگیریم.

۱. می‌بینیم که از آغاز تاریخ، آدمیان دورهٔ «پیش از تاریخ» را چگونه تلقی کرده‌اند: با نقل کردن اسطوره‌ها و ساختن تصاویری دربارهٔ آن، گمان برده‌اند که می‌دانند در آن دوره چه گذشته‌است، زندگی خویش را با آن ربط می‌دهند، دز آن، بهشتی گمشده و دورانی طلائی می یابند و بحرانهای بزرگ، و حوادث دهشتبار، مانند بهم‌آمیختن زبانها در بابل. وقایع طبیعی و ماوراءطبیعی را بهم می‌آمیزند، خدایان را در حال

گشت و گذار در روی زمین می‌بینند و از زبان ذوات آسمانی الهامها و پندها می‌شنوند. ما از راه این اسطوره‌ها نه دانش قابل اعتمادی دربارهٔ گذشته‌های دور می‌توانیم بدست آوریم و نه خبری که جنبه‌ای واقعی داشته‌باشد. ولی همهٔ آنها تصویری از این ضرورت به ما می‌نمایانند که آدمی به هر حال با پایه‌ای که در ژرفای زمان پیش از تاریخ دارد ارتباط می‌جوید.

۲. ما امروز می‌کوشیم آنچه را دانستنی است گرد آوریم. تا اندازه‌ای می‌توانیم به آنچه آدمی در آغاز تاریخ داشته، و به عبارت دیگر به آنچه در دورهٔ پیش از تاریخ باید بدست آورده باشد، پی ببریم: زبان، افزارکار، اسطوره‌ها، نظام اجتماعی. دربارهٔ خود «پیش از تاریخ» تنها می توانیم اطلاعاتی از خارج، تا آنجا که دستاوردهای باستانشناسان از بقایای استخوانهای آدمیان پیش از تاریخ و مصنوعات آنها اجازه می دهد، بچنگ آوریم. آنچه تاکنون باستانشناسان کشف کرده‌اند از لحاظ کمیت بسیار غنی است ولی از لحاظ کیفیت اندك است. از این راه یا هیچ اطلاعی از ذهن و درون و اعتقادها و جنبشهای معنوی آدمیان آن زمان حاصل نمی‌شود، یا آنچه بدست می‌آید سخت آشفته و مبهم است. حتی گورها و بناها و آلات زینت و نقاشیهای معروف غارها، تنها جزئیات را به ما نشان می‌دهند، ولی کافی نیستند تا بتوانیم دنیای آن انسانها را، و نقشی را که آن چیزها در آن دنیا داشته است، پیش چشم خود مجسم سازیم. تنها منظور ساده‌ای را که افزارها برای آن بکار می‌رفته‌اند می‌توانیم شناخت، ولی در بارهٔ دیگر چیزها چنین شناسایی نداریم. از دانشمندانی که با پیش از تاریخ سر و کار دارند فرضیه‌های فراوان می‌شنویم. ولی این فرضیه‌ها هیچ‌گاه محتواهای نابود شده و از میان رفته را در برابر چشم ما قرارنمی‌دهند و هیچ دانش الزام‌آوری ـ از آن قبیل که از نوشتهٔ دورهٔ تاریخ بدست می‌آید ـ از آن فرضیه‌ها برنمی‌آید. از این رو برای تاریخشناسی که می‌خواهد دانش خود را بر پایهٔ واقعیات دیدنی و فهمیدنی مبتنی سازد راه عاقلانه این است که وقت خود را زیاد صرف دوره‌های گمشده نکند. قضیه چنین نیست که ما دربارهٔ پیش از تاریخ هیچ نمی‌دانیم. ولی واقعیات گوناگونی که از آن

زمانها و مکانهای خالی در دست داریم از حیث معنی بسیار فقیرند.

تجسم دورهٔ پیش از تاریخ، شناسائی مثبت قانع‌کننده‌ای به ما نمی دهد. روشنی واقعیات نشان می‌دهد که «پیش از تاریخ» وجود داشته است، ولی دانش ما در بارهٔ این «پیش از تاریخ» پاسخی قانع‌کننده به مسألهٔ انسان بودن ـ که خود ما هستیم ـ نمی‌دهد.

۳. راه دیگری که برای پی‌بردن به راز «پیش از تاریخ» برگزیده‌اند این است که «موجودی» روحی و معنوی آدمی را از آغاز تاریخ تا زمانهای بعد و حتی تا روزگار ما، به عنوان گنجی‌که از پیش از تاریخ در سنتهای ناآگاهانه نگاه‌داری شده‌است، تلقی کنند و بکوشند با بینشهای خلاقه، اطلاعاتی دربارهٔ وضع بنیادی آدمی بدست آورند؛ و آنگاه این اطلاعات را مانند فرضیه‌ها، پایه قرار داده ببینند به یاری آنها چه اندازه از سنتهای واقعی و حوادث واقعی تاریخ قابل فهم می‌گردد. ولی ماهیت این بینشها، روشن‌ساختن محتواهائی است که نابود نمی‌شوند و از دست نمی‌روند، بطوری که حتی آنجا که نتوان وجود آنها را از راه تجربه ثابت کرد، بازهم چیزی در دست می‌ماند. بینشهای «افن‌باخ» بهترین مثال برای این مورد است. ما از او راه دیدن را می‌آموزیم. آنچه به ما می‌نماید به هیچ روی کوچك و غیرقابل اعتنا نیست. ولی در عین حال دانش ثابت شده‌ای هم دربارهٔ واقعیات پیش از تاریخ نمی‌باشد، بلکه تنها افق فراخی از امکانات حائز اهمیت اشکال زندگی و محتواها را در برابر ما می‌گشاید، آن هم نه بیاری کشفیات باستانشناسی یا تفسیرهای تحققی (پوزیتیویستی)، بلکه از راه دیدن و فهمیدن تلقی تاریخی و رسوم و آداب و نمادها و طرز فکر آدمیان.

آزمایش همهٔ این انواع تلقی «پیش از تاریخ»، آگاهی ما را دربارهٔ امکانات عظیمی که در «پیش از تاریخ» نهفته‌است، بیشتر می‌سازد: اینجا واقعه‌ای روی داده‌است که از راه شکل دادن به آدمی، از پیش، در تمام تاریخ بعدی به‌طور قطعی مؤثر افتاده‌است.

ج. طرح زمانی «پیش از تاریخ»

دربارهٔ بقایای استخوانهای آدمی که کشف شده‌است، به دو نکتهٔ اساسی باید توجه داشت:

۱. از روی استخوانهای پیدا شده در جاوه و چین و افریقا و اروپا ـ تا کنون در امریکا چیزی پیدا نشده‌است ـ نمی‌توان پی‌برد به اینکه صورت و قیافهٔ آدمی در کدام جاها یکی پس از دیگری و پشت سر هم شکل گرفته است: کوششهائی که در این باره بعمل آمده و ترتیبهائی که پذیرفته شده‌است تنظیم خیالی و بهم‌ربط‌دادن چیزهائی است که در واقع ارتباطی با هم ندارند (بر اساس این اصل‌که این‌گونا‌گونی را تنها از طریق شناسائی ارتباط نژادی و نسبی و تحول، می‌توان فهمید).

۲. همهٔ استخوانها از این نوع، حتی آنها که از نظر زمین‌شناسی محلهای کشف، قدیمترین آنها می‌باشند، جمجمه‌هائی را نشان می‌دهند که وزن مغز آنها به حد وسط وزن مغز انسان کنونی نزدیك، و بیش از دو برابر مغز میمونهای آدمنماست. بنا بر این صاحبان این استخوانها از نظر زیست‌شناسی همیشه انسانند. پاره‌ای خصوصیات نادر، از قبیل نبودن چانه، برجستگی فوق‌العادهٔ قسمت بالای چشمها و مسطح بودن پیشانی، خصوصیات عمومی نیستند. در هیچ مورد معلوم نیست که صاحبان این استخوانها از کدام نژاد و کدام تیره‌اند و ارتباط نژادی آنها با انسانهای امروزی شناخته نیست. از روی این استخوانها نمی‌توان ترتیب تحول را معلوم ساخت و فقط لایه‌های زمینی که استخوانها در آنها پیدا شده‌اند ترتیب زمانی وجود آنها را مشخص می‌سازند و این ترتیب در پاره‌ای موارد با ترتیب زمانی حاصل از مطالعهٔ نوع آن استخوانها برابر درمی‌آید. طرح مقدماتی چنین است: Diluvium به آخرین دورهٔ تاریخ زمین شامل دوران یخبندان و دورانهای میان یخبندانها گفته می‌شود. Alluvium به سالهای پس از واپسین دوران یخبندان گفته می‌شود و مدت آن پانزده هزار سال است و به طول یك دوران میان یخبندانها نمی‌رسد. دورهٔ Diluvium ظاهراً یك میلیون سال بوده‌است.

وجود آدمی در دورهٔ Diluvium، آخرین دوران یخبندان و دورانهای میان یخبندانها، از روی دستاوردهای باستانشناسی ثابت شده است. انسان «کرومانیون» نخستین‌بار در اثنای آخرین دوران یخبندان ـ تقریباً بیست‌هزار سال پیش ـ پیدا شده‌است که از لحاظ مردمشناسی فرقی با ما ندارد. نقاشیهای اعجاب‌انگیز غارهای اسپانیا و

فرانسه را در اواخر واپسین دورهٔ یخبندان، همین انسان بوجود آورده است. به سبب افزارهای سنگی ابتدائی که از آن دوره باقی مانده است، آن زمان را دورهٔ دیرینه‌سنگی (عصر حجر قدیم) می‌نامند.

دورهٔ نوسنگی (عصر حجر جدید، زمان افزارهای سنگی صیقلی شده) را در حدود هشت الی پانزده هزار سال پیش از میلاد مسیح می‌دانند. کهنترین دوره‌های تمدن مصر و بین‌النهرین و سند و چین متعلق به دورهٔ نوسنگی است.

ولی به طور کلی سخن از تحولی در خط مستقیم به عنوان پیشرفت نمی‌تواند در میان باشد، بلکه محیطهای فرهنگی گوناگون در جنب یکدیگر و پشت سر یکدیگر بوده‌اند که در عین حال نوعی پیشرفت مرتب، مثلاً در کار سنگتراشی ـ به سبب سرایت از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر و توسعهٔ تدریجی ـ روی داده‌است.

از حیث زمان، دوگونه «پیش از تاریخ» را باید از یکدیگر جدا کرد:

پیش از تاریخ «مطلق» یعنی زمان پیش از آغاز تمدنهای بزرگ باستانی (که در حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد روی نموده‌است)؛ و پیش از تاریخ «نسبی»، همزمان با جریان این تمدنها که اسنادی از آنها در دست داریم. این دورهٔ پیش از تاریخ نسبی گاه در جوار آن تمدنهای بزرگ و زیر نفوذ آنهاست، و گاه بکلی دور از آنها و تقریباً بدون تماس با آنها، که خود گاه دورهٔ پیش از تاریخ اقوام متمدن بعدی است، مانند اقوام ژرمن و روم و اسلاو، و گاه دورهٔ پیش از تاریخ اقوامی است که تاکنون به صورت اقوام طبیعی باقی مانده‌اند، و به عبارت دیگر «پیش از تاریخی» است که تا امروز ادامه دارد.

د. در «پیش از تاریخ» چه روی داد؟

زمان بسیار درازی که در طی آن آدمی وجود داشته‌است، اگر نیك بنگریم برای ما رازی نهان است؛ زمان سکوت تاریخ است؛ و با این همه باید طی آن واقعه‌ای اساسی روی داده‌باشد.

نخستین «شدن» آدمی، ژرفترین رازهاست که بکلی بر ما پوشیده است و ما از دست‌یافتن به آن سخت ناتوانیم. هر سخنی که در باره‌اش

گفته می‌شود ـ از قبیل «تدریج» یا «تحول» ـ آن را بر ما پوشیده‌تر می سازد. در عالم خیال می‌توانیم طرح پیدائی آدمی را بریزیم. ولی حتی این خیال هم به‌جائی نمی‌رسد: هر وقت می‌خواهیم به خیال خود دربارهٔ «شدن» آدمی بیندیشیم، آدمی در تصور ما حاضر است.

درعین حال برای این سؤال هم که «آدمی چیست؟»، پاسخی قطعی و کافی نداریم و در این باره سخنی کامل نمی‌توانیم بگوئیم. اینکه ما نمی‌دانیم آدمی چیست، خود جزء ذات انسان بودن ماست. همینکه مسألهٔ «شدن» آدمی را در پیش از تاریخ و در طی تاریخ پیش چشم می‌آوریم، سؤال «آدمی چیست» در برابر ما سر برمی‌افرازد.

در «پیش از تاریخ»، دو مطلب هست: یکی تحول زیستی انسان است و دیگری تحول تاریخی او در طی پیش از تاریخ، که سنت ـ هرچند بی‌نوشته ـ پدید آورده‌است. چنین می‌نماید که باید این دو را از نظر واقعیت و روش تحقیق، جدا کرد:

تحول زیستی سبب پیدائی خصوصیات قابل توارث است، در حالی که تحول تاریخی فقط سنت بوجود می‌آورد. آنچه قابل توراث است همیشه می‌ماند؛ حال‌آنکه سنت ممکن است در زمانی کوتاه از میان برود و فراموش شود. واقعیت زیستی را می‌توان در قیافه و نحوهٔ عمل بدن و تأثیر خصوصیات روانی در بدن، دریافت. واقعیت سنت در زبان و طرز رفتار و مصنوعات منعکس است.

چنین پیداست که در جریان «انسان شدن» طی صدهاهزار سال، باید خصوصیات بنیادی آدمی به عنوان خصوصیات زیستی قابل توارث، که اکنون موجود است، استحکام پذیرفته‌باشد. ولی در دورهٔ تاریخی، آدمی از حیث زیستی هیچ‌گونه تغییر قابل اثباتی نیافته‌است. «ما هیچ نشانه‌ای در دست نداریم بر اینکه در آن قسمت از دورهٔ تاریخی که در دسترس علم قرار دارد، در گنجینهٔ استعدادهای نوزادان تغییری روی داده باشد» (پورتمان).

دو طرز دید، و واقعیات مربوط به آنها ـ واقعیات زیستی و واقعیات تاریخی ـ با هم مطابق نیستند. بظاهر چنین پیداست که گوئی یکی، تحول تاریخی انسانی را، و دیگری تحول زیستی انسانی را، پی‌می‌گیرند. چنین

می‌نماید که آنچه ما تاریخ می‌نامیم ارتباطی با تحول زیستی ندارد.

ولی در عمل، «انسان» چیزی است که خصوصیات زیستی و تاریخی در آن به وجه جدائی‌ناپذیر بهم مربوط است. اگر آن دو را به عنوان دو مفهوم از هم جدا کنیم، در دم این سؤال پیش می‌آید که تحول تاریخی چه آثار زیستی به دنبال می‌آورد؟ و کدام واقعیات زیستی سبب امکانات تاریخی است؟

خصوصیات زیستی انسانی، اگر به شناختنش موفق شویم، شاید بنحوی با خصوصیات زیستی همهٔ موجودات دیگر فرق داشته‌باشد.

ولی اینکه تحول زیستی و تحول تاریخی چه تأثیری در یکدیگر دارند، از افق شناسائی ما بیرون است. ما در طی تاریخ و در وضع کنونی خودمان، و در «پیش از تاریخ» و در اقوام طبیعی، واقعیات عجیبی می‌بینیم؛ و دربارهٔ جریانهائی که به این واقعیات منجر شده‌است فرضیه‌هائی به میان آورده شده؛ همهٔ این فرضیه‌ها کوششهائی است که پرسشهایشان بجاست ولی به احتمال قوی همهٔ پاسخهائی که تا امروز به آنها داده شده‌است نادرست است.

اینك می‌خواهیم ببینیم با توجه به دو گونه «پیش از تاریخ»، به چه ویژگیهائی در انسان برمی‌خوریم.

۱. خصوصیات زیستی آدمی ــ فرق آدمی با حیوان چیست؟ پاسخ می دهند: ایستاده راه‌رفتن، سنگینی وزن مغز سر و شکل جمجمهٔ متناسب با آن، پیشانی بلند، تحول دستها، برهنگی، و اینکه فقط آدمی می‌تواند بخندد و بگرید، و از این قبیل. آدمی، با اینکه از لحاظ شکل یکی از انواع حیوانات است، با این همه می‌توان گفت که از حیث چگونگی بدن یگانه است: تن آدمی نمودار روح است. زیبائی خاص تن آدمی وجوددارد. با این همه، این یگانگی تن آدمی نه عینی است و نه می‌توان آن را به‌طور روشن و به یاری مفهومی الزام‌آور ثابت کرد؛ و به عبارت دیگر، اصولی نیست، بلکه در پدیده‌های نادر دیده‌می‌شود و از این رو حق نداریم در این باره حکمی کلی کنیم.

آنچه به طور کلی می‌توان گفت چنین است: همهٔ حیوانات، بی‌استثنا، با توجه به ویژگیهای معین محیط‌زیستشان که زندگی آنها را محدود

می‌سازد، به مرور زمان برای وظایف معین، اعضا و وسائلی معین می‌یابند. این تخصص اعضا، قدرتهای خاصی به آنها می‌بخشد و در هر مورد از جهتی سبب برتری آنها بر انسان می‌گردد. اما برتری از هر حیث که باشد در عین حال سبب محدودیت آنها از همان حیث می‌شود. آدمی خود را از همهٔ این گونه تخصص اعضا و وسایل، برکنار نگاه داشته‌است و از این رو در عین حال که در یك یك اعضا ناتوانتر از حیوان است ـ به سبب نگاه‌داشتن امکانات ناشی از تخصص نیافتن اعضا ـ بر حیوان برتری دارد. آن ناتوانتربودن مجبورش می‌کند، و این برتری قادرش می‌سازد که به یاری آگاهی، از راههائی بکلی غیر از راههائی که حیوان در اختیار دارد، به هستی خود تحقق بخشد، و در پرتو همین خاصیت است ـ نه به سبب خصوصیات بدنی ـ که می‌تواند در هر منطقه و هر آب و هوا و در هر وضع و هر محیط‌زیست، به زندگی ادامه دهد.

آدمی که در اصل و آغاز، از هر جمود و محدودیتی برکنار مانده است، با وجود ناتوانی در برابر حیوان، در پرتو فکر و ذهن بر حیوان برتری دارد؛ و به سبب تخصص‌نیافتن اعضایش قادر است که از امکانات ایجاد محیط‌زیست استفاده کند و به‌جای اعضا و وسایل طبیعی از افزار کار سود بجوید. آدمی چون در مقام مقایسه با حیوان، ناتوان و شکننده است، می‌تواند به یاری آزادی در راه تحول روحی و معنوی گام بگذارد و تا حدی پیش‌بینی نشدنی، پیش برود، و به جای آنکه چون حیوان فقط جریان دورانی طبیعی حیات را تا بی‌نهایت تکرار کند، توانسته است تاریخ پدیدآورد. تاریخ طبیعت، ناآگاهانه است و در مقام سنجش با معیارهای آدمی جریانی بسیار آهسته دارد و سلسله‌ای است از دگرگون گشتنهای تکرار نشدنی.

آدمی در زمینهٔ طبیعت خویش، که مانند طبیعت همهٔ موجودات زنده پیوسته فقط تکرار می‌شود (و در طی تاریخ همواره همان مانده‌است) به تاریخ به عنوان تحول سریع آگاهانهٔ ناشی از اعمال آزادانه و آثار ذهن و روح خود، تحقق می‌بخشد.

از نظر زیست‌شناسی، واقعیات معینی هست که بظاهر آدمی را از حیوان جدا می‌کنند ولی به تمام معنی خاص آدمی نیستند. مثلاً استعداد

بیماریهای خاصی هست، مانند بیماریهای روانی که تنها در آدمی، ولی در همهٔ نژادهای آدمی، پیش می‌آیند. همچنین است خصلتهای خاصی، مانند شرارت، که در همهٔ حیوانات دیده نمی‌شود ولی در پاره‌ای از میمونها می‌توان دید. شمپانزه خصلتهائی زیستی دارد مانند مهربانی، میل به آزردن، هوش، ابلهی. شاید بدین معنی «انسان بودن»ی هم هست که خصلتی زیستی است. غرایز و امیالی که در اعماق وجود ما نهفته است، خصایص زیستی است و می‌تواند گاه‌بگاه همچون خاصیتی بیگانه در برابر ما بروز کند و ما را به وحشت افکند.

همهٔ اینها منحصر به آدمی نیست. پودتمان نخستین کسی است که کوشیده است از طریق زیست‌شناسی خصایص ویژهٔ آدمی را بیابد. نکاتی که او ما را بدانها توجه می‌دهد از این قرار است: نوزاد آدمی با نوزادهای دیگر پستانداران فرق دارد: آلات حس در او تحول یافته‌اند و موجودند. وزن بدن و مغزش بیشتر از نوزاد میمونهاست و با این همه، به یك معنی، «پیش از وقت» بدنیا می‌آید، زیرا بکلی ناتوان است. نه می‌تواند بایستد و نه راه برود. نخستین سال زندگی آدمی صرف رشد نیروهائی می‌شود که در دیگر پستانداران پیش از تولد تکامل یافته‌است. بدین‌سان آدمی نخستین سال را در روی زمین بسر می‌برد در حالی که ـ در مقام مقایسه با نوزاد دیگر حیوانات ـ از حیث رشد، گوئی هنوز در رحم مادر است. مثلاً ستون فقراتش در نتیجهٔ برپاخاستن و ایستادن شکل S می‌یابد. نخستین تکامل بدنش از راه کوشش غریزی و تقلید بزرگترها ـ که اطرافیانش بدان وادارش می‌کنند ـ، و به هرحال به یاری محیط‌زیستی که تاریخ برایش معین کرده‌است، صورت می‌پذیرد. بدین‌سان ذهن و روح در فعالیت زیستیش مؤثر است. به احتمال قوی سرگذشت و تجربهٔ نخستین سال زندگی، یعنی سالی که نوزاد از حیث زیستی رشد می‌کند وبدویترین نیروهایش تکامل می‌یابد ـ در حالی که این رشد در دیگر حیوانات در رحم مادر صورت می‌گیرد ـ در شکل‌دادن به زندگیش تأثیر بسیار دارد.

خلاصهٔ کلام، آدمی به عکس دیگر جانوران، شکل خاص هستی خود را در هوای آزاد و در حال تماس با رنگ و شکل و موجودات زنده، خاصه با خود آدمیان، بدست می‌آورد؛ در حالی که حیوان با هستی شکل

یافته بدنیا می‌آید.

از این‌رو در نظر پورتمان خصوصیت نوع آدمی در ویژگیهای بدن که به یاری قیافه‌شناسی و دانش وظایف‌الاعضا می‌توان دریافت، نمی‌باشد، و دنبال کردن رشتهٔ تحول استخوان فك میمون به استخوان فك نخستین آدمی، و «انسان نئاندرتال»، و سرانجام به چانهٔ پیش آمدهٔ آدمی امروزی، برای تعیین ویژگی خاص آدمی کافی نیست. نکتهٔ اصلی در اینجا نحوهٔ هستی آدمی به‌طور کلی است. «ما در آدمیان با شکل زندگیی مواجهیم که از هر حیث نوع خاصی است. با همهٔ شباهتی که آدمی از حیث بدن و رفتار با حیوان دارد، چون تمام آدمی را یکجا در نظر آوریم می‌بینیم که چیز ویژه‌ای است. هر اندامی از بدن ما، و هر حرکتی که از ما سر می‌زند، نمایان کنندهٔ این ویژگی است که هرچند نمی‌توانیم نامی خاص به آن بدهیم می‌کوشیم تا یگانگی آن را در همهٔ پدیده‌های زندگی انسانی ببینیم و به دقت نشان دهیم.»

خصوصیات زیستی، وقتی که می‌خواهیم آنها را در آدمی بررسی کنیم، جنبهٔ زیستی بودن را از دست می‌دهند. این خود مسلم است که آدمی را همچون موجودی یکپارچه نمی‌توان با وسایل زیست‌شناسی بررسی کرد و دریافت، هرچند که در عین حال واقعیتی زیستی است؛ یعنی برای دریافتنش باید از مقولاتی یاری جست که در پژوهش همهٔ انواع موجودات زنده ـ اعم از حیوان و نبات ـ بکار می‌آیند. ولی اصطلاح «زیستی» در مورد آدمی معنی بیشتری دارد و این معنی بیشتر، آن فرقی است که هنگام مقایسهٔ آدمی با دیگر موجودات زنده، آشکار می‌شود.

اگر در وجود آدمی واقعیت زیستی را نتوان از واقعیت روحی و معنوی جدا کرد، پس باید گفت: آدمی موجودی نیست که بتوان به عنوان نوعی حیوان ـ که تحول خاصی یافته و آنگاه روزی روح به عنوان چیزی تازه به او افزوده شده‌است ـ بررسیش کرد و دریافت. بلکه آدمی در عین اینکه موجودی زیستی است، باید از آغاز از همان حیث زیستی، چیزی غیر از دیگر موجودات زنده، بوده‌باشد.

گروهی کوشیده‌اند تا ویژگی زیستی آدمی را به عنوان حاصل و نتیجهٔ جریان اهلی‌شدن تلقی کنند، همچنان که جانوران

هرگاه به اهلی‌شدن مجبور می‌شوند ماهیتشان دگرگون می‌شود. اینان می‌گویند: آدمی فرهنگ را بوجود نیاورده، بلکه فرهنگ آدمی را پدید آورده‌است. گذشته از این سؤال، که پس فرهنگ از کجا آمده‌است، از نظر زیستی تنها، اثر اهلی‌شدن به طور کلی در اینجا دیده‌نمی‌شود. پورتمان در این باره نکته‌های اصلی را بدین‌سان تشریح می‌کند:

۱. وزن مغز سر در انسان فزونی یافته‌است، در حالی که در جانوران اهلی‌شده وزن مغز همواره کاهش می‌یابد.

۲. آدمی برای عمل جنسی بسیار دیرتر از جانوران آماده می‌شود، حال آنکه قاعده در مورد جانوران اهلی‌شده این است که این آمادگی زودتر از هنگام طبیعی پدید می‌آید.

۳. یکی از دلایل اهلی‌شدن آدمی را، رهائی از محدودیت فصل جفت‌گیری ـ که در مورد حیوانات پدیده‌ای طبیعی است ـ می‌دانند. ولی این ویژگی را در برخی از انواع میمونها، که به طور وحشی بسر می‌برند، نیز می‌توان یافت. «چنین می‌نماید که این امر خاص جانوران تکامل یافته است نه نتیجهٔ زندگی توأم با فرهنگ.»

۴. برهنگی آدمی. برهنگی تنها فقدان مو، و نشانه‌ای منفی نیست، بلکه فزونی نیروی لامسه است که باید نشانه‌ای مثبت شمرده شود.

در جزئیات، پاره‌ای آثار اهلی‌شدن را هم می‌توان در آدمی یافت (مانند بیماریهای دندان و امثال آن) ولی این، خاص آدمی نیست.

اختلافات نژادی، و تقسیم‌شدن آدمیان به نژادهای بزرگ سفید و سیاه و زرد، مسأله‌ای است که پاسخش را باید در «پیش از تاریخ» جست. این اختلاف در دورهٔ تاریخی همواره موجود بوده‌است، بی‌آنکه دگرگونی در آن راه یافته‌باشد و بی‌گمان در زمانهای بسیار قدیم «پیش از تاریخ» پدید آمده‌است.

همهٔ نژادها به نوبهٔ خود آمیزه‌هائی از قیافه‌های مختلف انسانی هستند که در حال تکامل و تنازع بقا در حرکت و تحول بوده‌اند.

آمیزش میان نژادهای بزرگ اصلی نیز همواره صورت گرفته‌است. آمیزش سفید و زرد در هندوستان بجائی رسیده‌است که از اخلاف خالص اقوام سفید که به آنجا آمده‌اند، بندرت یافت می‌شود. در زمان قدیم

آمیزش میان سفید و سیاه نادر بوده‌است، ولی طی سه قرن اخیر بیشتر شده، و آمیزش سفید با سرخپوستان سبب پیدائی جمعیت انبوهی از دورگه‌ها شده‌است.

نژاد خالص همواره صورتی فقط ذهنی و خیالی است، و وجود نژاد ثابت و بی‌تغییر و آمیزش، در هیچ زمان قابل اثبات نبوده‌است، و تنها در تصور یافت می‌شده‌است؛ و در این تصور فرض بر این بوده‌است که نژاد خالص به صورت منزوی، بی‌ارتباط با دیگران، زندگی می‌کرده‌است. از این گذشته چنین می‌نماید که در «پیش از تاریخ» نژادهائی بوده‌اند که اکنون اثری از آنها نیست. «پیش از تاریخ»، نه یك «نژاد مادر» به ما نشان می‌دهد که نژادهای دیگر از آن سرچشمه گرفته‌باشند؛ و نه چند نژاد اصلی آغازین، که با وجود اختلاف با یکدیگر، منبع قابل اثباتی برای همهٔ تحولات آدمی بوده‌باشند. آنچه می‌توانیم دید دریای پرجنبشی است از اشکال و قیافه‌هائی که مرزهای قطعی میان آنها فقط سطحی و ظاهری است، و آن هم تنها زمانی بسیار کوتاه بدین حال می‌ماند، نه‌آنکه همیشگی و مطلق باشد. دربارهٔ منشأ حرکت و تحول آدمی در زمان غیر-قابل اندازه‌گیری پیش از تاریخ، هیچ‌کس چیزی نمی‌داند و چنین می‌نماید که این راز همواره سر به مهر خواهد ماند.

۲. **اکتساب تاریخی** ــ از لحظه‌هائی که آدمی شروع به ایجاد و آفرینش کرد، و از گامهائی که در راه «شدن» معنوی برداشت، خبری نداریم و آنچه می‌دانیم مربوط به نتیجهٔ آنهاست. آن گامها را باید از روی این نتیجه‌ها تخمین زد. پرسشهائی که اینجا مطرح است از این قبیل است: کدام وقایع بنیادی در «پیش از تاریخ» سبب گردید که آدمی در دنیائی که ساخت و پدید آورد، «آدمی شد»؟ در برابر خطر و در حال مبارزه، بر اثر ترس و شهامت چه‌ها ابداع کرد؟ روابط زن و مرد چگونه شکل گرفت؟ و رفتار آدمی در مقابل تولد و مرگ و در برابر پدر و مادر، چگونه بود؟

مسائل اساسی را شاید بتوان بدین گونه تشریح کرد:

۱. بکاربردن آتش و افزار کار: موجود زنده‌ای را که از این دو بیگانه باشد بدشواری می‌توانیم آدمی بشماریم.

۲. پیدائی زبان: فرق اصلی آدمی با جانوران در این است که جانور

از راه اعلام بی‌عمد با دیگری ارتباط می‌یابد، و آدمی یگانه موجود زنده‌ای است که به معانی امور و اشیاء ـ که هر اندیشیدن و سخن گفتنی مربوط به آنهاست ـ به یاری زبان آگاه می‌شود و آنها را اعلام و ابلاغ می‌کند.

۳. نحوهٔ اجبار خود، مثلاً از راه ایجاد محرمات (تابوها): طبیعت آدمی چنین است که تنها به طبیعت‌بودن اکتفا نمی‌کند بلکه می‌خواهد از راه تصنع جلوه کند. طبیعت آدمی تصنعی‌بودن اوست.

۴. تشکیل گروه و جامعه: جامعهٔ آدمی، در مقایسه با جامعه‌های غریزی حشرات که به‌طور خود بخودی پدید می‌آید، در اصل نوع دیگری است، و برخلاف زندگی گروهی جانوران بزرگتر، و ارتباط حاکم و محکوم در آن گروهها، جامعهٔ انسانی با آگاهی از معنی آن تشکیل می‌یابد.

از این گذشته پدیده‌ای هست خاص آدمیان، که سبب می‌شود آنان زندگی اجتماعی داشته‌باشند و جامعه و دولت تشکیل دهند: آن پدیده، غلبه بر حسد در رابطهٔ جنسی است که در پرتو همراهی و همیاری مردان صورت می‌پذیرد. تشکیل گله و گروه در جانوران، یا موقتی است، و پس از هرفصل جفت‌گیری از هم می‌پاشد، و یا همچون گروههای مورچگان دائمی است، و سببش محرومیت بیشتر افراد آنها از نیروی آمیزش جنسی است. حال آنکه آدمی یگانه موجود زنده‌ای است که بی‌آنکه نیروی آمیزش جنسی را از دست بدهد توانسته‌است سازمانی با موافقت و همیاری مردان بوجود آورد و این واقعیت، امکان زندگی تاریخی به او بخشیده‌است.

۵. زندگی همراه با اسطوره: صورت بخشیدن به زندگی به یاری تصویرها، تحقق هستی، خانواده، جامعه، کار، مبارزه تحت رهبری این تصویرها که به انواع بیشمار تفسیرپذیرند و در عین حال پایهٔ آگاهی به هستی و آگاهی به‌خود می‌باشند، و به آدمی پناه می‌دهند و اطمینان می‌بخشند، ـ منشأ همهٔ این چیزها نامعلوم است. آدمی چه در آغاز تاریخ و چه پس از آن همواره در دنیائی که از این امور تشکیل یافته‌است، بسر برده. تصورات «افن‌باخ» شاید از حیث کفایت مدارك تاریخی قابل تردید باشد، و آنها را نتوان به عنوان ادعاهای مستند پذیرفت، ولی چه از حیث

ریشه، و چه از لحاظ بیشتر محتواها، با نکته‌ای اساسی سر و کار دارد.

ه. نظر کلی دربارهٔ «پیش از تاریخ»

در زمانهای نامعین و نامعلوم آدمیان کرهٔ زمین را فرا گرفتند و اینجا و آنجا در محیطهای محدود وقایع و تحولاتی روی داد. این تحولات در عین جدائی گروهها از یکدیگر به واقعه‌ای فراگیرنده منجر شد: جریان عظیم و آهستهٔ پیدائی نژادها، پیدائی زبانها و اسطوره‌ها، توسعهٔ بی سر و صدای اختراعات فنی، و حرکت اقوام مختلف از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر.

همهٔ این وقایع ناآگاهانه است، و در عین حال که انسانی است هنوز با طبیعت پیوستگی دارد.

گروهها و جوامع انسانی تشکیل می‌یابند، جوامع دیگر را می بینند، از یکدیگر خبر دارند و به یکدیگر می‌نگرند. به سبب نبردها، گروههای پراکنده بهم می‌پیوندند و جامعه‌های بزرگتر پدید می‌آورند. این خود جریان ورود به مرحلهٔ تاریخ است که با پیدائی خط آغاز می‌شود.

«پیش از تاریخ» واقعیت عظیمی است ـ زیرا آدمی طی آن پدیدار می‌گردد ـ ولی واقعیتی که ما نمی‌شناسیمش. با این همه وقتی که می‌پرسیم ما آدمیان چه هستیم، و می‌خواهیم پاسخ آن را از راه دست‌یافتن به منشأمان پیدا کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه به راز پیش از تاریخ روی آوریم و در اعماق آن فروبرویم. این دنیای ظلمات جاذبه‌ای دارد که به حق ما را به سوی خود می‌کشد و هر بار که می‌خواهیم به آن نزدیك شویم، بی‌خبری سدی در برابر ما می‌نهد.

و. بنی‌آدم اعضای یکدیگرند؟

بدین سؤال، که آیا ما آدمیان اعضای یکدیگر و متعلق به یکدیگریم، و چگونه متعلق به یکدیگریم ـ اگر مسألهٔ یك منشأی یا چند منشأی بودن آدمی به طور قطع حل می‌شد ـ پیش از تاریخ می‌توانست پاسخ دهد. آدمیان از نژادهای گوناگون در روی زمین وجود دارند. آیا همهٔ این نژادها شاخه‌هائی از یك ساقه‌اند یا هر نژاد نتیجهٔ تحول مستقلی از زندگی در پیش از تاریخ است، و به عبارت دیگر آدمی چندین‌بار پدید

آمده است؟ همهٔ قرائن حاکی از یك منشأی‌بودن آدمی است و برخلاف نظریهٔ چند منشأی:

قرینهٔ نخست این واقعیت است، که در امریکا آثار آدمی از زمانهای بسیار قدیم کشف نشده‌است. ساکنان امریکا باید در زمانهای جدیدتر پیش از تاریخ، از آسیا، از سمت شمال از راه باب‌برینگ بدانجا رفته‌باشند. به هر حال چنین می‌نماید که هیچ منشأ خاص آدمی در این قاره وجود نداشته است هرچند که سرخپوستان دارای ویژگیهائی از نوع خاص هستند.

یکی دیگر از قرائن یك‌منشأی‌بودن آدمی این خاصیت زیستی است، که همهٔ نژادها می‌توانند با هم بیامیزند و تولید مثل کنند و فرزندان آنان نیز قدرت تولید مثل دارند.

قرینهٔ روحی و معنوی در این است‌که همهٔ آدمیان از حیث ویژگیهای بنیادی ذاتشان، در مقام مقایسه با حیوانهائی که از حیث تحول به بالاترین درجه رسیده‌اند، با هم برابرند. اختلافی که آدمی را از حیوان جدا می‌کند بسیار بیشتر از اختلاف میان نژادهای آدمی است. از حیث اختلاف با حیوان، میان همهٔ آدمیان نزدیکترین قرابتها وجود دارد. اختلافهای زیادی که میان ما آدمیان هست، فرقهائی است که در صفات با یکدیگر داریم: دوری ما از یکدیگر که گاه بحدی می‌رسد که سخن یکدیگر را درنمی‌یابیم، دشمنیهائی‌که ما را تشنه به خون یکدیگر می‌سازد، جدائی بی سرو صدا و دهشتزائی که در صورت ابتلای یك تن به بیماری روانی میان ما و او پدید می‌آید یا در برابر واقعیات اردوهای کار ناسیونال سوسیالیستها... همهٔ اینها دردها و رنجهای قرابت و خویشی ماست که فراموشش کرده‌ایم. ولی گریز آدمی از آدمیان به حیوانها یا به یك حیوان، در واقع گریز به خودفریبی است.

دادن حکمی مبتنی بر تجربه، در مورد یك منشأی یا چند منشأی بودن آدمی، ممکن نیست، زیرا دربارهٔ منشأ زیستی آدمی هیچ چیز نمی‌دانیم. از این رو وحدت منشأ آدمی تنها یك «اندیشه» است نه واقعیتی که به تجربه بتوان دریافت.

در برابر این‌گونه استدلالها می‌توان گفت: یکی بودن آدمیان ناشی از خصوصیاتی نیست که به یاری علم حیوانشناسی شناخته می‌شود

بلکه از آنجاست که همهٔ آدمیان می‌توانند با یکدیگر پیوند درونی بیابند، همه دارای آگاهی و ذهن، و قادر به تفکرند. از این حیث میان آنان قرابتی درونی هست، در حالی که گودال ژرفی آنان را از تکامل یافته‌ترین جانوران جدا می‌سازد.

از این رو حق نداریم از تحقیقات تجربی چنین نتیجه بگیریم که آدمیان جزو یکدیگر و متعلق به یکدیگر هستند یا نیستند (هرچند که این گونه تحقیقات قرائنی برای شق نخستین بدست می‌دهد). مهم این نیست که آدمیان از یك منشأند یا از چند منشأ. آدمیان در جریان تاریخ با توجه به اختلاف عظیمی که آنان را از حیوان جدا ساخته‌است این اعتقاد را بدست آورده‌اند که همه باهمند و متعلق بهم؛ و از این اعتقاد اراده‌ای زائیده است: آدمی هرچه به خویشتن آگاهتر می‌شود این عقیده در او بیشتر رسوخ می‌یابد که آدمیان دیگر، هرگز طبیعت صرف یا وسیلهٔ صرف نبوده‌اند؛ و بدین‌سان در ذات و ماهیت خویش تکلیفی می‌یابد. این احساس تکلیف در واقعیت او چنان رخنه می‌کند و به ژرفنا می‌رود که گوئی طبیعت ثانویش می‌شود. ولی این امر به هیچ‌وجه همچون قانونی طبیعی قابل اعتماد نیست. آدمخواری بپایان رسیده‌است ولی هر دم ممکن است دوباره بروز کند. نابود ساختن اقوام و ملل در گذشته اتفاق افتاده‌بود، و پس از آنکه مردمان تکرار چنان حرکتی را ناممکن پنداشتند باز با شدتی هرچه تمامتر روی نمود. شرط انسان‌بودن، بهم‌بستگی آگاهانهٔ انسانی است که به واسطهٔ حق طبیعی، و حق انسانی، روشن شده باشد. این بهم‌بستگی هرچند دائم به آن خیانت می‌شود پیوسته دوباره سربرمی‌دارد و تکلیف ما را در برابر چشممان قرار می‌دهد.

بدین جهت است که آدمی هنگامی براستی احساس خرسندی می کند که بتواند با دورترین و بیگانه‌ترین مردمان ارتباط درونی بیابد؛ و اینجاست منشأ آن تکلیفی که انسان را بر آن می‌دارد که آدمی را به عنوان آدمی تلقی کند، رامبران را برمی‌انگیزد که تصویر زنگی سیاه را بسازد، و کانت را وادار می‌کند که بگوید: حق نداریم آدمی را تنها همچون وسیله‌ای ببینیم، بلکه همیشه باید معتقد باشیم که هدف از وجود آدمی، خود اوست، و با او مطابق همین عقیده رفتار کنیم.

۴

تمدنهای بزرگ باستانی

الف. نظر اجمالی

قدیمترین تمدنهای بزرگ تنها در سه منطقهٔ روی زمین، تقریباً همزمان، پدید آمده و رشد کرده‌اند: نخست، تمدن سومری-بابلی، مصری و تمدن ساحل دریای اژه در حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد؛ دوم تمدن سند (شمال غربی هندوستان) که پیش از راه‌یافتن آریائیان به آن منطقه در هزارهٔ سوم پیش از میلاد پیدا شد و در نتیجهٔ کاوشهای باستانشناسان آشکار گردید (این تمدن با تمدن سومری در ارتباط بوده‌است)؛ سوم تمدن قدیم چین در هزارهٔ دوم پیش از میلاد (و شاید پیشتر از آن) که بقایای اندکی از آن مانده‌است و تنها خاطرهٔ مبهمی از آن در یادهاست.

در اینجا محیط در مقام مقایسه با «پیش از تاریخ» یکباره دگرگون می‌شود. دیگر سکوت حکمفرما نیست بلکه آدمیان به یاری اسناد نوشته با یکدیگر، و در نتیجه با ما ـ همینکه با خط و زبانشان آشنا می شویم ـ سخن می‌گویند. ساختمانهایشان دربارهٔ دولت و سازمانهای آن به ما خبر می‌دهند و آثار هنریشان، هرچند معنی آنها برای ما بیگانه است، ما را مجذوب می‌سازند.

ولی این تمدنهای بزرگ از آن انقلاب معنوی که با عنوان دورهٔ محوری پیش چشم داریم و بنیان انسانیتی تازه، یعنی انسانیت ما را، نهاده است، بی‌بهره‌اند. آنها را می‌توان با تمدنهای امریکائی در مکزیک و پرو ـ هر چند شکفتگی اینها هزاران سال دیرتر است ـ مقایسه کرد. این تمدنهای اخیر نیز از آنچه دورهٔ محوری ـ البته از حیث زمان جدیدتر از آنها ـ با خود آورده‌است، بی‌بهره‌اند، و تنها حضور تمدن باخترزمین که بر پایهٔ

دورهٔ محوری متکی است سبب نابودی آنها گردید.

در بیابانی که به صورت کمربند از اقیانوس اطلس شروع می‌شود و پس از گذشتن از افریقا و عربستان تا اعماق آسیا ادامه می‌یابد، علاوه بر واحه‌های کوچك متعدد، دو درهٔ رودخانه‌ای بزرگ وجود دارد: یکی درهٔ نیل، و دیگری بین‌النهرین. در این دو منطقه، بیش از هر نقطهٔ دیگری در روی زمین، تاریخ آدمی را از روی اسناد و ساختمانها، به‌طور مداوم می‌توان دنبال کرد. در اینجا می‌توانیم آنچه را پیش از سه هزار سال ق.م. بوده‌است بچشم ببینیم، و همچنین از روی بقایائی که در دسترس ماست به وضع زمانهای پیشتر از آن نیز پی‌ببریم. در چین به دشواری می‌توانیم از تاریخ پیش از هزارهٔ دوم ق.م. خبری بیابیم. و اسناد روشن و کاملی که در دست داریم، فقط مربوط به هزارهٔ نخستین پیش از میلاد است. کاوشهای باستانشناسان در هندوستان شهرهائی از هزارهٔ سوم نشان می‌دهند که از حیث تمدن به پیشرفتهای شایان توجه نائل آمده بوده‌اند؛ ولی این شهرها هنوز به صورت منزوی دیده می‌شوند و تا کنون ارتباط بسیار اندکی با تمدن بعدی هند، که در اواخر هزارهٔ دوم آغاز شده‌است، نمودار می سازند. همهٔ تمدنهای امریکا بسیار جدیدترند، و مربوط به پس از میلاد مسیح. کاوشهائی که در اروپا بعمل آمده‌است حاکی از وجود تمدنهای مستقل در دوران پیش از تاریخ است که به سه هزار سال ق.م. می‌رسد، ولی این تمدنها در چنان مرحله‌ای نبوده‌اند، و چنان شکلی ندارندکه تأثیر قابل توجهی در ما داشته باشند. اینجا چون مربوط به دوران پیش از تاریخ ما اروپائیان است، توجه ما را جلب می‌کند.

تمدنهای مصری و بابلی، در وضع بعدیشان، برای یونانیان و یهودیان ـ که در دایرهٔ نفوذ آنها زندگی می‌کردند ـ شناخته بوده‌است و از آن پس به صورت خاطره‌ای باخترزمینی باقی مانده و نخست در زمان ما در نتیجهٔ کاوشهای باستانشناسی و خواندن نوشته‌هایشان به معنی واقعی، از خلال هزاران سال، قابل رویت شده است. تمدن سند تنها در نتیجهٔ کاوشهای نیم‌قرن اخیر شناخته شده‌است. خود هندیان آن را بکلی از یاد برده بودند (نوشته‌ها هنوز خوانده نشده‌است). سنت چینی پایه‌ای را که، در هزارهٔ دوم و پیش از آن، برای آن گذاشته شده است به صورتی آرمانی

در می‌آورد. باستانشناسان فقط بقایای کمی از آن را یافته‌اند.

ب. چه وقایعی سبب شروع تاریخ شده‌است.

وقایع قابل اثباتی که تاریخ با آنها آغاز شد، کدامند؟ شاید عمدهٔ آن وقایع به شرح زیر است:

۱. پیدا شدن وظیفهٔ سازماندهی برای قابل استفاده‌ساختن رودخانه و تنظیم آبیاری در کنارهٔ نیل، دجله و فرات، رود زرد، مردمان را مجبور کرده‌است تمرکزی بوجودآورند و کارگزارانی بکار گمارند و دولت تشکیل دهند.

۲. اختراع خط، که یکی از شرایط آن سازماندهی است (به عقیدهٔ هروزنی[1]) در سومر حدود ۳۳۰۰، در مصر در حدود ۳۰۰۰ و در چین حدود ۲۰۰۰ ق.م. صورت گرفته‌است (خط الفبائی را فنیقیان در آخرین هزارهٔ پیش از میلاد ابداع کرده‌اند.) پرسشی که در این مورد مطرح است، این است که آیا منشأ ابداع خط یکی است (سومر) و خطهای دیگر از آن سرچشمه گرفته‌اند، یا آنکه آدمیان در نقاط مختلف و مستقل از هم خط ابداع کرده‌اند. ضرورت خط برای ادارهٔ امور جامعه سبب پیدا شدن طبقهٔ «منشیان» گردید و بدین‌سان نوعی آریستوکراسی معنوی پدید آمد.

۳. پیدا شدن «ملت»هائی که دارای زبان واحد و تمدن واحد و اسطورهٔ واحد هستند و از این رو خود را به صورتی واحد احساس می‌کنند.

۴. سپس دولتهای جهانگیر پدید آمد و نخستین آنها در بین‌النهرین بود. منشأ پیدائی این دولتها ضرورت پیشگیری از حمله‌های دائم اقوام صحراگرد و چادرنشین به شهرهای متمدن بود، و برای موفقیت در این پیشگیری مردمان متمدن ناچار بودند همهٔ سرزمینهای اطراف و همچنین اقوام چادرنشین را تحت انقیاد خود درآورند (بدین‌سان دولتهای جهانگیر سوریه و مصر، و سپس ایران به صورتی تازه پدیدآمدند. سپس، شاید به تقلید از دولت ایران، دولت هند پیدا شد، و زمانی دیرتر دولت چین).

۵. رواج استفاده از اسب برای سواری یا کشیدن ارابه‌های جنگی، که عامل شکفتگی و توسعهٔ تمدنهای بزرگ گردید. استفاده از اسب سبب

1. Hrozny

شد که آدمی از پیوستگی به زمین رهائی‌یابد، خود را آزاد احساس کند و روی به مناطق دور نهد. گذشته از این با اسب‌سواری روش نبرد تازه‌ای پدید آمد و سوار بر پیاده برتری یافت، و بدین‌سان طبقهٔ نجبا بوجود آمد که رام‌ساختن و مهارکردن اسب، شهامت اسب سوار و فاتح، و لذت بردن از زیبائی اسب، از مقتضیات آن بود.

دربارهٔ وقایعی که سبب پیدائی تاریخ شد، پرسش ژرفتری هم هست: چه دگرگونیی در آدمی روی داد که سبب شد او از بی‌تاریخی گام به مرحلهٔ تاریخ بگذارد؟ در ذات آدمی چه ویژگیی هست که او را به سوی تاریخ سوق داده‌است؟ ویژگیهای اصلی جریان تاریخ در برابر «پیش از تاریخ» کدام است؟ برای این پرسشها پاسخی می‌جوئیم که با درون آدمی مربوط باشد، و آنچه می‌خواهیم بشناسیم وقایع بیرونی نیست، بلکه دگرگونیهائی است که در درون آدمی روی داده‌است.

پیش از آنکه تاریخ آغاز شود، شدن و دگرگون شدنی روی داد که هم در مورد آدمی صادق است و هم در وقایع طبیعی. خصوصیات جهش از این واقعهٔ ساده به سوی تاریخ را شاید بتوان چنین برشمرد:

۱. آگاهی و یادآوری، و انتقال نسل به نسل مکتسبات روحی و معنوی: بدین‌ترتیب آدمی از بند زمان حال صرف، آزاد می‌شود.

۲. خردگرائی از راه فن (تکنیك) در حدی معین و به معنائی معین: بدین‌ترتیب آدمی از قید نزدیکترین تصادفها و اتفاقها آزاد می‌شود و می تواند پیش‌بینی کند و به فکر تأمین و چاره‌جوئی بیفتد.

۳. سرمشق قراردادن آدمیان‌دیگر، به صورت فرمانروایان و فرزانگان، و پیش چشم‌داشتن کارها و سرنوشت آنان: بدین‌ترتیب آدمی از ظلمت خودبینی، و از ترس ارواح خبیثه آزاد می گردد.

دنبالهٔ تاریخ سلسله‌ای است از دگرگون‌شدن اوضاع و دانشها و نمودها و محتواها؛ ولی بدین‌ترتیب که پیوند همه چیز با همه چیز، و بهم بستگی سنتها، و ارتباط عمومی و فراگیر ممکن می گردد و ضرورت آن احساس می‌شود.

علت اینکه آدمی این جهش را کرد چیست؟ هنگامی که او این جهش را کرد، نه می‌خواست چنان کند و نه می‌دانست چه می کند. آدمی، همچون

دیگر جانوران از حیث ویژگیهای خویش، هم محدود و هم کامل نیست، بلکه راه امکانات بی‌حد در برابرش باز است و ذاتش نه کامل است و نه کمال‌پذیر.

آنچه از اصل در ذات آدمی نهفته‌است، و آنچه در پیش از تاریخ همچون تخم تاریخ در او جوانه می‌زده‌است، همین که تاریخ آغاز شد با شدت و سرعتی فوق‌العاده سربرآورد. این جهش انسانیت را، که نتیجه‌اش تاریخ شد، می‌توان همچون بلائی تلقی کرد که بر سر آدمی فرود آمد: واقعه‌ای است در نیافتنی؛ بیرون‌شدن از بهشت است؛ پیروزی نیروئی بیگانه است: هر چه تاریخ پدید می‌آورد، سرانجام آدمی را ویران می‌کند؛ تاریخ حادثهٔ نابودکننده‌ای است که شاید به صورت آتشبازی عظیمی نمایان است؛ باید آنچه را در آغاز روی داده چنان از میان برد که همه چیز به حالت نخستین باز گردد؛ سرانجام آدمی به سعادتی که در پیش از تاریخ داشته‌است باز خواهدگشت.

یا می‌توان گفت: آن جهش بزرگترین هدیهٔ انسان‌بودن است؛ سرنوشت بلند آدمی چنان بود که آن گام بزرگ را بردارد؛ آن جهش راهی بود به سوی تجربه‌های تصور نشدنی، و عروجی که او را از مرحلهٔ ناکاملیش بپیش راند. آدمی در پرتو تاریخ ذاتی شد که می‌خواهد از خود برتر برود. او نخستین بار در تاریخ به وظیفهٔ عالی خویش آگاه گردید. هیچ‌کس نمی‌داند تاریخ به کجا خواهدش برد. حتی درد و رنج و ضرورت نیز می‌توانند در راه عروج یاریش کنند. آنچه آدمی براستی هست، در تاریخ شکفته می‌شود و جلوه‌گر می‌گردد:

الف. سرچشمهٔ امکانات اصلی که به آدمی داده‌شده‌است، در مبدأ و آغاز اوست. ولی این امکانات نخستین‌بار هنگامی غنی و پر و آشکار می شوند که با جنبش تاریخ همگام می‌گردند، وضوح می‌یابند، ارزش خود را به اثبات می‌رسانند، فزونی می‌یابند، گم می‌شوند، دوباره بیاد می‌آیند و باز سر برمی‌دارند. این امکانات احتیاج به خردگرائی دارند، ولی اینجا خود خردگرائی نخستین شرط نیست بلکه وسیله‌ای است برای روشن‌شدن مبدأها و هدفهای نهائی.

ب. با جهش به تاریخ، آدمی به ناپایداری آگاه می‌شود. هر چیز در

جهان زمانی مقدر دارد و باید از میان برود. تنها آدمی است که می‌داند خواهد مرد. با برخورد به این مرز، از ابدیت در زمان آگاه می‌شود، تاریخ را همچون تجلی هستی در می‌یابد، و در زمان، به‌پایان رسیدن زمان را تجربه می‌کند، و آگاهی تاریخیش با آگاهی ابدیت یکی می‌شود.

ج. تاریخ، هجوم و پیش‌آمدن یك یك انسانهاست، که دیگران را دعوت می‌کنند که به دنبال آنان بیایند. هر که آواز ایشان را می‌شنود و سخنشان را می‌فهمد، با حرکتشان همگام می‌شود. ولی تاریخ در عین حال رویداد صرف است و در آن به‌طور دائم دعوتی بی‌حاصل هست، و درماندن و از پای درآمدن و دنبال نکردن. چنین می‌نماید که وزنهٔ سنگینی هر حرکتی را از کارمی‌اندازد و هر پیشرفتنی را عقیم می‌سازد. نیروی توده‌های عظیم، که صفات و خصلتهایشان از حد وسط تجاوز نمی‌کند، هر چه را با آنها سازگار نباشد خفه می‌کند. هرچه در نظر توده‌ها مکان و معنائی ندارد تا به مقتضیات توده‌ای تحقق بخشد، و اعتقاد توده را نمی‌تواند جلب کند، باید نابود شود. تاریخ، سؤال عظیمی است که هنوز پاسخ قطعی خود را نیافته‌است. پاسخ این سؤال را فکر نخواهد داد، بلکه تنها خود واقعیت معلوم خواهد کرد که آیا تاریخ در حال پیشرفت تنها لحظه‌ای میان دو حالت بی‌تاریخی است، یا ظهور و تجلیی عمق است که حتی به صورت رنج و مصیبت، و در معرض خطرها و ناکامیهائی که هر دم روی می‌نمایند سرانجام به نقطه‌ای خواهد رسید که در آنجا هستی و حقیقت به واسطهٔ آدمی آشکار خواهد گردید، و خود آدمی با عروجی پیش‌بینی نشدنی به امکاناتی که از پیش نمی‌توان شناخت دست خواهد یافت.

ج. وجه اشتراك و فرقهای تمدنهای باستانی

اصول مشترك تمدنهای قدیم، مانند سازمانهای بزرگ، خط، و اهمیت طبقهٔ «منشیان»، سبب پیدائی انسانی می‌شودکه با اینکه از تمدنی ظریف برخورداراست هنوز چیزی بیدار نشده در وجودش هست. خردگرائی منحصراً فنی (تکنیکی) مانع بیدار نشدن و نداشتن تفکر به معنی راستین، نمی‌باشد.

در این جامعه‌های بزرگ همه‌چیز در قید تصاویر مجسم هستی، و

نظامهای بی‌چون و چراست. چگونگی هستی و زندگی، مسأله‌نیست، بلکه امر ساده‌ای است که به زبان آورده‌می‌شود و دنبال می‌شود. مسائل بنیادی انسانی در بستر دانشهای مقدسی آرمیده است که جنبهٔ سحر و راز دارند، و تشویق کاوش و جست و جو، آنها را به جنبش نیاورده‌است، به استثنای موارد جالب توجهی که در مرحله‌ای ابتدائیند (و ناشکفته می مانند). اندیشهٔ عدالت، خاصه در مصر و بابل، با نیروی تمام جوانه می زند. ولی دربارهٔ معنی آن پرسشی به میان نمی‌آید. چنان می‌نماید که گوئی پاسخ پیش از پرسش آماده‌است.

شباهت اوضاع و تحولات، ما را بر آن می‌دارد که در جست و جوی منشأ مشترکی برآئیم. در همهٔ زمانها افزارها و اندیشه‌ها آهسته آهسته در روی زمین از جائی به جای دیگر سرایت کرده‌اند و توسعه یافته‌اند. در مورد هر یك از آنها به دنبال مرکزی می گردیم که افزار یا اندیشهٔ تازه از آنجا برخاسته باشد. فرضیه‌هائی دربارهٔ اهمیت سومریان کنارهٔ فرات در کار بنیانگذاری، و نفوذ اندیشه‌هایشان در مصر و چین به میان آورده‌شده‌است. ولی ثابت نشده‌است که نفوذ اندیشه‌های سومریان بدین حد رسیده‌باشد. فرضیهٔ عجیب دیگری حاکی از این است که مرکز تمدن و فرهنگ در آسیا ـ تقریباً در کردستان غربی و کنارهٔ دریای خزر ـ بوده‌است و فرهنگ شکوفائی که در دورهٔ بارش در آنجا پدیدآمده‌بود، به سبب کوچیدن ساکنان آن سرزمین در دوران خشکی و خشکسالی به هر سو برده‌شده‌است و بدین‌سان تأسیس فرهنگها و تمدنهائی از چین تا مصر در قارهٔ «آسیا ـ اروپا» صورت‌پذیرفته‌است. ولی وقتی که به گودال «پیش از تاریخ» نظر می‌افکنیم، برای این فرضیه قرارگاهی که به تجربه بتوان وجودش را تأیید کرد نمی‌توانیم دید.

اگر وجوه مشترك، احتمالاً منشأ مشترکی داشته‌باشند در این باره جز تصور بسیار مبهمی از ژرفای پیش از تاریخ آسیا چیزی بدست نداریم. تمام آسیا، که اروپا شبه جزیره‌ای از آن است، «پیش از تاریخ» بلند مدتی داشته‌است.

ولی فرقهای تمدنهای بزرگ باستانی هم فراوانند. در هر یك از آن تمدنها به روح واحد کامل معینی برمی‌خوریم که خاص آن تمدن است.

در چین فقط جوانه‌هائی از اسطوره‌ها و تصورات در بارهٔ نظم کل جهان موجود است. در بین‌النهرین خشونت و نیرو و هیجان هست و درحماسهٔ کهن گیلگمش نشانه‌ای از تراژدی وجود دارد. در مصر شادمانی و نشاط زندگی هست و در عین حال که کار اجباری عمومی بر زندگی پرده می‌افکند احساسی از موازنه و اعتدال و علو نمایان است.

اختلاف زبان تا عمق روح می‌رسد. زبان چینی نه تنها از لحاظ ریشهٔ کلمات بلکه از حیث سازمانش چنان فرقی اساسی با زبانهای غربی دارد که تصور سرچشمه‌گرفتن آنها از منشأی واحد بسیار دشوار است. اگر با این‌همه چنین منشأ واحدی وجود داشته‌باشد، پس باید جریان و تحولی که بدین اختلاف انجامیده‌است چنان زمان درازی طول کشیده باشد که دیگر جائی برای احتمال اشتقاق همهٔ آنها از فرهنگ‌زنده‌ای در آسیای مرکزی در مرز «پیش از تاریخ» نمی‌ماند.

رابطهٔ این تمدنهای بزرگ با تمدنهای بعدی نیز بسیار متفاوت است. یونانیان و یهودیان با آنها احساس بیگانگی می‌کردند، آنها را می شناختند و خاطرهٔشان را بیادداشتند، گاه آنها را به دیدهٔ ترس و اعجاب می‌نگریستند و گاه به چشم حقارت. هندیان زمانهای بعدی از تمدنهای بزرگ باستانی خبر نداشتند و آنها را بکلی از یاد برده‌بودند. چینیان دورهٔ محوری فرهنگ باستانی گذشتهٔ خود را می‌دیدند که بی‌گسستگی تا زمان خودشان ادامه یافته‌است، فرهنگ زمان خود را چیز تازه‌ای نمی‌انگاشتند (مگر به صورت انحطاط یافتهٔ فرهنگ کهن)، فرهنگ باستانی را که در عالم خیال شکلی آرمانی و اسطوره‌ای پذیرفته‌بود، به عنوان سرمشق خود می نگریستند.

با همهٔ این احوال جنبش تاریخی راستین در تمدنهای باستانی راه نیافت. هزاران سال (پس از آفرینشهای خارق‌العاده‌ای که در آغاز صورت گرفت) از حیث روحی و معنوی، زمان کم جنبشی بود؛ هرچند در عین حال زمان یورشها و کوچها از آسیای مرکزی بود: زمان فتوحات و دگرگون‌شدنها، زمان نابودشدن یا بهم‌آمیختن اقوام، و زمان دوباره سر برداشتن فرهنگهائی که گاهگاه به سبب حوادث مصیبت‌بار منقطع می گردیدند.

۵ دورهٔ محوری و نتایج آن

خصوصیات دورهٔ محوری را بدان جهت در آغاز این بحث تشریح کردیم که به عقیدهٔ ما درك آن برای تصویر تاریخ عمومی جهان اهمیتی اساسی دارد.

وقتی که به تاریخ فلسفه می‌پردازیم، دورهٔ محوری برای پژوهش دربارهٔ تفکر خود ما، زمینه‌ای پربار و بسیار سودمند است. این دوره را می‌توان حد فاصلی میان دو دوران دولتهای بزرگ نامید، دورهٔ توقف و استراحتی برای آزادی، نفس راحت کشیدنی در روشنترین آگاهی.

الف. ساخت تاریخ عمومی مبتنی بر دورهٔ محوری

دورهٔ محوری خمیرمایه‌ای می‌شود که تمام عالم انسانیت را، در چهارچوب تاریخ جهان، بهم می‌پیوندد. آن دوره برای ما معیاری می‌شود تا اهمیت تاریخی اقوام و ملل را در تمام عالم انسانیت به یاری آن معین کنیم.

اقوام و ملل مختلف جهان از حیث رفتاری که در برابر دورهٔ محوری در پیش می‌گیرند به دو بخش منقسم می‌شوند و از این لحاظ دورهٔ محوری بزرگترین عامل جدائی میان آنهاست:

۱. ملل محوری: اینها اقوام و مللی هستند که در عین ادامه دادن به گذشتهٔ خود، در جهش دورهٔ محوری شرکت جستند، و در نتیجه در میانهٔ دورهٔ محوری تولدی دوباره یافتند و به یاری این دوره ماهیت معنوی آدمی و تاریخ واقعی او را بنیان نهادند: اینها چینیان و هندیان و ایرانیان و

یهودیان و یونانیانند.

۲. مللی که از رخنهٔ دورهٔ محوری برکنار ماندند: این رخنه برای تاریخ عمومی جهان سرنوشت ساز بود ولی واقعه‌ای جهانگیر نبود. برخی از ملل بزرگی که فرهنگهای بزرگ باستانی را بوجودآورده‌بودند پیش از آن رخنه و همزمان با آن زندگی می‌کردند، ولی از آن بهره‌ای نیافتند و با وجود همزمانی، تحت تأثیر آن قرار نگرفتند.

در اثنای دورهٔ محوری، فرهنگ مصر و بابل هنوز در حال شکوفائی بود، هر چند سیمایش به طور محسوس دگرگونی یافته‌بود.

هر دو آن تمدنها فاقد چنان تفکری بودند که آدمی را دگرگون می سازد. ملل دورهٔ محوری نتوانستند آنها را منقلب کنند و آنها در برابر انقلابی که در بیرون از حوزهٔ زندگیشان روی نمود عکس‌العملی نشان ندادند، بلکه زمانی هنوز همچنان ماندند که بودند، و به نظام دولتی و زندگی اجتماعی و هنر معماری و مجسمه‌سازی و نقاشی و مذهب سحرآمیز خود ادامه دادند. ولی چندی نگذشت که آهسته آهسته به نابودی گرائیدند. پس از آن در ظاهر تحت انقیاد دولتهای تازه‌ای در آمدند، در درون نیز فرهنگ کهن خویش را از دست دادند و نخست در فرهنگ ایرانی، و سپس در فرهنگ ساسانی و اسلامی (در بین‌النهرین) یا در تمدن رومی و مسیحی (سپس در مصر در تمدن اسلامی) منحل شدند.

آنها هر دو برای تاریخ عمومی جهان اهمیت دارند زیرا یونانیان و یهودیان در حالی که آنها را می‌دیدند و از آنها می‌آموختند، و گاه از آنها کناره می‌گرفتند و گاه از آنها بهره می‌یافتند، رشد کردند و بنیان باخترزمین را پدیدآوردند. پس از آن، آن فرهنگهای باستانی تقریباً از یادها رفتند تا آنکه در زمان ما دوباره کشف شدند.

ما، در عین حال که عظمت آنها را به دیدهٔ اعجاب می‌نگریم، با آنها بیگانگی احساس می‌کنیم و این بیگانگی جدائی ژرفی است که به علت بهره‌نیافتن آنها از رخنهٔ دورهٔ محوری، میان ما و آنها افتاده‌است. ما به چینیان و هندیان بسیار نزدیکتریم تا به مصریان و بابلیان. عظمت فرهنگ مصر و بابل یگانه است. با این همه آنچه برای ما مأنوس است در زمان آن رخنهٔ تازه آغاز شده‌است. ما با شگفتی و حیرت آثار نخستین جوانه‌ای

را در آنها می‌بینیم، چنانکه گوئی رخنه می‌خواهد آغاز شود، ولی پدید نمی‌آید، خصوصاً در مصر.

برای درك تاریخ انسانیت، این پرسش اساسی در برابر ما قرار دارد: آیا باید چین و هندوستان را کنار مصر و بابل قرار دهیم و فرقشان را با اینها فقط در آن ببینیم که آنها تا امروز ادامه یافته‌اند؟ یا چین و هندوستان به سبب مشارکت در فرهنگ آفرینی دورهٔ محوری چنان گام بزرگی برداشته‌اند که بر تمدنهای بزرگ باستانی برتری اساسی یافته‌اند؟ من آنچه پیشتر گفته‌شد دوباره تکرار می‌کنم: مصر و بابل را می‌توان با چین باستانی و فرهنگ هندی هزارهٔ سوم، در یك ردیف قرار داد، ولی نمی‌توان آنها را با تمام چین و تمام هندوستان مقایسه کرد. چین و هندوستان نه تنها بدان جهت که تا امروز زنده مانده‌اند، بلکه از آن‌روکه به آن رخنه تحقق بخشیده‌اند، کنار باخترزمین قرار دارند. این نکته را باید با نظر انتقادی تشریح کنیم:

این نظریه‌ای قدیمی است که می‌گویند چین و هندوستان در مقام مقایسه با باخترزمین، تاریخ به معنی راستین ندارند؛ چه، تاریخ به معنی حرکت و تحول و دگرگون‌شدن ذاتی و ماهوی و شروعهای تازه است. در باخترزمین فرهنگهای گوناگون در پی یکدیگر می‌آیند: نخست فرهنگ آسیای غربی، سپس فرهنگ مصری، پس از آن فرهنگ «یونانی-رومی» و سرانجام فرهنگ «ژرمنی-رومی». مراکز جغرافیائی و مکانها و اقوام و ملتها عوض می‌شوند و یکی جای دیگری را می‌گیرد. ولی در آسیا، بعکس، همان یك چیز همیشه در جای خود می‌ماند: گاه فقط نمودش دگرگون می‌شود، گاه بر اثر حوادث به افول می‌گراید، و گاه از همان منبع دوباره سر برمی‌دارد، در حالی که پیوسته همان است که بود.

این نظریه سبب پیدائی تصوری می‌شود که در شرق رود سند و کوههای هندوکش ثباتی بی‌تاریخ می‌نماید و در غرب آنها جنبش و تحول. در این صورت مرز جدائی ژرف منطقه‌های فرهنگی، میان ایران و هندوستان قرار می‌گیرد. لرد الفینستون[1] (با استناد به هگل) می‌گوید: اروپائیان تا

1. Lord Elphinstone

کنار رود سند هنوز خود را در اروپا احساس می‌کنند.

به نظر من چنین می‌نماید که وضع تاریخی چین و هندوستان در قرن هیجدهم، سبب پیدائی این عقیده شده‌است. لرد الفینستون تنها اوضاع زمان خود را می‌دید، نه تمام محتوای چین و هندوستان را. در آن زمان هر دو آنها راه سراشیبی را که در آن افتاده‌بودند بپایان برده و به آخرین نقطهٔ انحطاط رسیده‌بودند.

آیا عقب رفتن هندوستان و چین در قرن هفدهم علامت بزرگی نیست برای امکانی که بر سر راه تمام انسانیت قرار دارد؟ آیا این مسألهٔ سرنوشت در برابر ما نیز قرار ندارد که ممکن است بلغزیم و به همان ژرفنای آسیائی بیفتیم که چین و هندوستان نیز عروج خود را از همان آغاز کرده‌بودند؟

۳. ملل دنباله‌رو: همهٔ اقوام و ملل جهان به دو گروه منقسم می‌شوند: یك گروه بر پایهٔ دنیائی که رخنهٔ دورهٔ محوری پدید آورد مبتنی است؛ دیگری شامل اقوامی است که از آن رخنه برکنار ماندند. گروه نخستین ملل تاریخی هستند و گروه دوم اقوام طبیعی.

در خود دنیائی که بر اثر دورهٔ محوری پدید آمد، عواملی که سبب سازماندهی سیاسی دول بزرگ شدند مقدونیان و رومیان بودند. فقر معنوی اینان ناشی از این واقعیت است که تجربهٔ آن رخنه به هستهٔ روحشان نرسید. ازین‌رو اینان در دنیای تاریخی قادر شدند به اینکه فتوحات سیاسی بکنند، کشورها را سازمان دهند و اداره کنند، فرهنگ دیگران را کسب کنند و نگاه دارند، نگذارند در سنت گسستگی روی دهد، ولی نتوانستند تجربهٔ آن رخنه را ادامه دهند یا ژرفتر سازند.

در شمال وضع غیرازین بود. گرچه شمال نیز از انقلاب روحی و معنوی بزرگ همچنان برکنار بود که بابل و مصر، و اقوام شمالی از خواب بدویت بیدار نشده‌بودند، ولی اینان، هنگامی که با دنیای معنوی دورهٔ محوری برخورد کردند به سبب وضع روحی خاص خود که دریافتنش برای ما براستی دشوار است (و هگل آن را روحیهٔ شمالی می‌نامد) جوهری مستقل یافته‌بودند.

ب. تاریخ جهان پس از رخنهٔ دورهٔ محوری

از دورهٔ محوری دو هزاره گذشته است. دولتهای بزرگی پدید آمدند و خرد شدند و از میان رفتند. در هر سه منطقه، دوران دولتهائی که با هم در نبرد بودند، دوران شکست و تنزل، دوران حرکت و جابجا شدن اقوام، دوران فتوحات موقت و بی‌دوام و لحظه‌های تازهٔ فرهنگ‌آفرینی که زود خاموش شدند، پشت سرهم آمدند و گذشتند. اقوام تازه‌ای در سه منطقهٔ بزرگ فرهنگی وارد شدند: در باخترزمین یونانیان و اسلاوها؛ و در آسیای شرقی ژاپونیها و مالزیها و سیامیها. اینان نیز به نوبهٔ خود شکلهای فرهنگی تازه‌ای پدید آوردند ولی این‌کار را از راه‌کسب سنت فرهنگ عالی دورهٔ محوری و دگرگون ساختن شکل آن انجام دادند.

ژرمنها برای نخستین بار در این زمان، یعنی از هنگام بهره‌یافتن از آن انقلاب انسانیت، که هزار سال پیشتر روی داده‌بود، وظیفه‌ای در جهان بعهده گرفتند. اینان از لحظه‌ای که با آن دنیا ارتباط می‌یابند و بدان متکی می‌گردند، جنبشی نو آغاز می‌کنند که امروز هم در آن (که دنیای «ژرمنی-رومی» اروپا نام دارد) بسر می‌برند. در این زمان باز پدیدهٔ تاریخی یگانه‌ای روی نمود. آنچه دوران باستان (آنتیك) از عهده‌اش برنیامده بود، اکنون وقوع یافت. حد اعلای تنش انسانی، وضوح موقعیتهای مرزی، و همهٔ چیزهائی که در دورهٔ رخنه آغاز شده و در اواخر دورهٔ قدیم تقریباً به افول گرائیده‌بود، اکنون بار دیگر با همان ژرفا، و شاید با وسعتی بیشتر تحقق یافت. درست است که این تحقق نه برای نخستین‌بار بود و نه زادهٔ تجربهٔ شخصی کسانی که عامل آن بودند، ولی منشأ و مسبب اصلی آن، برخورد با آن دنیائی بود که اکنون به عنوان چیزی متعلق به خود تجربه گردید. بدین‌سان برای تحقق بخشیدن به آنچه برای آدمی ممکن است، کوششی تازه آغاز شد.

در مقایسه با چین و هندوستان، چنین می‌نماید که در باخترزمین آغازهای تازه و هیجان‌انگیز بیشتر است. آنجا که تداوم روحی و معنوی هست، و گاه‌بگاه ضعیف می‌شود، دنیاهای معنوی کاملاً مختلفی پشت سر هم می‌آیند. اهرام مصر، پارتنون، کلیساهای گوتیك: این نوع گوناگونیها، به عنوان پدیده‌های تاریخی پیاپی، در چین و هندوستان نیست.

با این همه، در آسیا نمی‌توان سخن از ثبات گفت. در چین و هندوستان قرنهای سکوت وجود دارد، مانند دورهٔ جابجائی اقوام در قارهٔ ما، که طی آن چنین می‌نماید که تمام فرهنگ دستخوش هرج و مرج شده و به نابودی گرائیده‌است؛ ولی باز فرهنگ تازه‌ای پدیدار می‌شود. در آسیا نیز ـ در چین و هندوستان ـ مراکز فرهنگ و سیاست از نظر جغرافیائی جابجا می‌شود و ملتهائی که بار جنبش را بدوش می‌کشند عوض می‌شوند. فرق آنجا با اروپا فرقی اساسی نیست. شباهت بزرگ به جای خود باقی‌می‌ماند: عصر فرهنگ‌آفرینی دورهٔ محوری، پشت سر آن انقلابها و دگرگونیها و رنسانسها، تا آنکه اروپا از ۱۵۰۰ میلادی گامهای حیرت‌انگیز خود را برمی‌دارد، در حالی که چین و هندوستان درست در همین زمان از حیث فرهنگی عقب می‌روند.

از هنگامی که رخنهٔ دورهٔ محوری روی‌داده، و معنویتی که در آن پدید آمده‌است خود را از راه ذهن و فکر و آثار و اشکال به هرکه توانائی شنیدن و فهمیدن دارد ابلاغ می‌کند، و امکانهای بی‌نهایت، محسوس گردیده‌اند... از آن هنگام همهٔ اقوام و مللی که پس از آن آمده‌اند در پرتو کوشش و تلاش خود برای بهره‌یابی از آن رخنه، و به واسطهٔ ژرفای تأثیری که آن رخنه در آنان بخشیده، ملل تاریخی شده‌اند.

رخنهٔ بزرگ دورهٔ محوری به مثابهٔ ورود بشریت به جرگهٔ خاصی است. هر تماس بعدی با آن نیز به مثابهٔ ورود تازه‌ای است به این جرگه. از آن زمان تنها آدمیان و اقوامی که در این جرگه پذیرفته شده‌اند در جریان تاریخ به معنی راستین شرکت دارند. ولی این جرگه راز نهفته‌ای نیست. بلکه در روز روشن عرضه می‌شود و اشتیاقی بی‌حد به اعلام و ابلاغ خود دارد، و خود را به همه‌کس می‌نمایاند و در معرض هرگونه آزمایشی قرار می‌دهد؛ و با این همه «راز آشکاری» است، زیرا تنها کسی می‌تواند آن را ببیند که برای آن آمادگی دارد، و از طریق آن دگرگون می‌گردد و به خود می‌آید.

ج. اهمیت اقوام هند و اروپائی

از روزگاران کهن اقوام گوناگون از آسیا به سوی جنوب می‌آیند.

حتی سومریان نیز از شمال آمده‌اند. از دو هزار سال پیش از میلاد مسیح اقوامی با زبانهای هند و اروپائی به هندوستان و ایران آمدند، سپس به یونان و ایتالیا؛ گروهی با نام کلت و ژرمن از اواسط هزارهٔ پیش از میلاد دنیای فرهنگی جنوب را آشفته ساختند، چندی امپراتوری روم آن را از پیشرفت بازداشت، همچنانکه زمانی چین در برابر صحراگردان مغول ایستاد. پس از آن، در دورهٔ جابجائی اقوام، گروههای ژرمن و اسلاو روی به جنوب نهادند، سپس اقوام ترك و بعد از آن مغول. این حرکت دائمی اقوام به سوی مناطق فرهنگی تا چند قرن پیش بپایان نرسیده‌بود. پایان قطعی این حرکت نتیجهٔ پایان یافتن چادرنشینی است. از قرن هیجدهم تا امروز دهقانان چینی از جنوب به شمال در حرکت بوده‌اند و به‌طور مداوم به نحو مسالمت‌آمیز در مغولستان سکونت گزیده‌اند. در شمال، آخرین گروههای چادرنشین را دولت روسیه به سکونت در شهرها و روستاها مجبور کرده‌است.

ما عادت داریم در میان این اقوام که طی هزاران سال در وقایع تاریخی تأثیر قطعی داشته‌اند به صاحبان زبانهای هند و اروپائی از نظر تاریخی برتری خاصی قائل شویم. حق داریم چنین کنیم، ولی این حق محدود است. فرهنگهای بزرگ باستانی در هیچ‌جا فرهنگ هند و اروپائی نیستند. حیتیها که زبانشان ازخانوادهٔ هند و اروپائی است از خصوصیت روحی ویژه‌ای بهره‌مند نیستند.

گرچه گذشتهٔ اقوام هند و اروپائی در دوران فرهنگهای بزرگ باستانی هیچ‌گونه دنیای سازمان‌یافته‌ای که دارای خط و دولت و سنتی باشد نشان نمی‌دهد، ولی باید دنیائی در میان بوده‌باشد که خصوصیتش منحصر به زبان مشترك نبوده‌است بلکه در آن به محتواهای معنوی ژرفی ـ مثلاً اندیشهٔ خدائی که پدر آدمیان است، و نزدیکی خاصی با طبیعت ـ می‌توان راه برد. در طول تاریخ دوره‌های تنزل و فراموشی و افول، و دوره‌های شناسائی دوباره، یادآوری دوباره، و تکرار و تنظیم دوباره، پیاپی می‌آیند. «رنسانس»ها همیشه پیش می‌آیند (دورهٔ آوگوستی، دورهٔ کارولنژی، رنسانس اوتونی، دورهٔ رنسانس به معنی خاص، حرکت اومانیستی آلمان

از ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۰، رنسانس سانسکریت در قرن دوازهم، دورهٔ کنفوسیوسی سلسلهٔ هان، دورهٔ کنفوسیوسی جدید سلسلهٔ سونگ).

ولی فرهنگهائی که به دست هند و اروپائیان بنیان نهاده شده‌است، برای دورهٔ محوری و هزارها سال پس از آن در باخترزمین، اهمیت بسیار زیادی دارند. هندیان و یونانیان و ژرمنها، و همچنین کلتها و اسلاوها و ایرانیان زمانهای بعد، وجه اشتراکی دارند: اینان داستانهای قهرمانی و حماسه پدید آورده، تراژدی را کشف کرده و در بارهٔ آنها اندیشیده‌اند و به آنها شکل داده‌اند. آنچه از این نوع در میان اقوام دیگر می‌توان یافت ـ گیلگمش بابلیان، گزارش جنگ کادش نزد مصریان، سان کئوچی نزد چینیان ـ وضع و حال دیگری دارد. آن پدیده‌ها در کیفیت دورهٔ محوری در هندوستان و ایران و یونان اثر بخشیده‌است. ولی اقوامی، مانند یهودیان و چینیان، که در دورهٔ محوری نقشی چنان بنیادی داشته‌اند، به هیچ روی از تیرهٔ هند و اروپائی نیستند؛ و همهٔ فرهنگهائی که هند و اروپائیان در مناطق مختلف بنیان نهاده‌اند بر پایهٔ فرهنگهای بزرگ پیشتر و بر اثر آمیختن با ساکنان قدیمی آن منطقه‌ها و کسب و تصاحب سنتهای بیگانه پدید آمده‌است.

در اروپا، در وجود اقوام شمالی، پس از تماس با دورهٔ محوری که از هزارهٔ نخستین پیش از میلاد صورت گرفت، جوهری بیدار می‌شود ـ هر چند تصورش ابهام‌آمیز است ـ از نوع نیروهائی که پاره‌ای از آنها در دورهٔ محوری متجلی گردید. نخستین‌بار در پرتو این تماس، آنچه شاید پیشتر در غرایز ناآگاه اقوام شمالی نهان بود تلطیف می‌شود. در آفرینشهای تازهٔ روح چیزی روی می‌نماید که نخست از حالت مقاومت لگام گسیخته به شکل جنبش خشم روحی و سپس به صورت جستن و پرسیدن در می‌آید، یا از حالت «من» تردیدناپذیر به صورت شخصیت آزاد، بر پایهٔ هستیِ مستقل، در می‌آید. هر تنشی تا آخرین حد ممکن حدت می‌یابد، و نخستین‌بار در این تنش تجربه می‌شود که آدمی چیست، هستی در دنیا، و خود هستی، چه معنائی دارد، و به تعالی یقین پیدا می شود.

د. تاریخ باختر زمین

۱. نظر کلی ـ در تاریخ چین و هند انقسام به بخشها و اعضای مختلف، بدان‌سان که در باختر زمین هست، دیده نمی‌شود؛ و در آن از نمایانی اضداد، و روشنی نبرد نیروها و اعتقادهای مذهبی با یکدیگر، خبری نیست. باختر زمین رویاروئی دو قطب شرق و غرب را نه تنها در فرق گذاری میان خود و دیگران، که بیرون از آنند، داراست، بلکه این رویاروئی دو قطب را نیز در خود دارد.

انقسام تاریخ باختر زمین، بخشهای ذیل را نشان می‌دهد:

سه هزار سال بابل و مصر تا اواسط هزارهٔ آخر پیش از میلاد.

هزار سال مبتنی بر رخنهٔ دورهٔ محوری، تاریخ یهودیان، ایرانیان، یونانیان، و رومیان، که طی آن باختر زمین به‌طور خودآگاه برقرار می‌شود: این دوره از اواسط هزارهٔ آخر پیش از میلاد تا اواسط نخستین هزارهٔ پس از میلاد دوام می‌یابد.

از هنگام جدائی شرق و غرب در اواسط نخستین هزارهٔ پس از میلاد، و پس از فاصله‌ای در حدود پانصد سال، در غرب تاریخ تازهٔ باختر زمین ـ که تاریخ اقوام «ژرمنی-رومی» است ـ تقریباً در قرن دهم میلادی آغاز می شود و تا کنون، یعنی تا حدود هزار سال، دوام یافته‌است. در شرق، دولت و فرهنگ قسطنطنیه تا قرن پانزدهم به حیات خود ادامه می‌دهد. سپس در آنجا مشرق‌زمین آسیای غربی، از طریق اسلام و با ارتباط دائم با اروپا و هندوستان، شکل می گیرد.

در طی این جریان تاریخی که هزاران سال بطول انجامیده‌است، باختر زمین چنان گامهای استواری برداشته، و از شکست و جهش نهراسیده و قاطعیت را به جهان آورده‌است، که مانند آن را نه در چین می‌توان دید و نه در هندوستان. اختلاف و جدائی اقوام و زبانها، شاید در چین و هندوستان کمتر از باختر زمین نباشد. ولی در آنجا این اختلافها، در حال نبرد، پایه‌ای برای گوناگونی آفرینشها و واقعیت بخشیدنها، و محسوس شدن فرق آنها با یکدیگر، نمی‌شود؛ و به ساختن تاریخی دنیائی که در آن آفرینشهای معنوی خاص، چنان نیروئی پدید می‌آورند که چارچوب همه چیز را تهدید به شکستن می کند، نمی‌انجامد.

۲. اهمیت محور مسیحی ـ برای آگاهی باخترزمین، مسیح محور تاریخ است.

مسیحیت، در شکل کلیسای مسیحی، شاید بزرگترین و بالاترین شکل سازمانی روح و معنویت انسانی است که تاکنون در جهان بوده است. منشأ نیرو و شرایط مذهبی آن یهودیگری است (از نظر تاریخ، عیسی در ردیف پیامبران یهودی، بازپسین آنها، و ادامهٔ آگاهانهٔ آنهاست)؛ منشأ وسعت فلسفی و روشنی اندیشهٔ آن، یونان است؛ و توانائی سازماندهی و واقع بینی، از روم به آن رسیده است. همهٔ اینها با هم، واحد کاملی پدید آورده‌اند بی‌آنکه کسی از آغاز نقشهٔ آن را طرح کرده باشد: از یك سو آخرین نتیجهٔ یکپارچه و شگفت‌انگیز امپراتوری روم است که خود مجموعه‌ای بود از فرهنگها و مذهبها و سنتهای گوناگون؛ از سوی دیگر اندیشه‌های مذهبی و فلسفی تازه (که مهمترین نمایندهٔ آنها آگوستین قدیس است) به آن حیات و حرکت بخشیده‌است. این کلیسا ثابت‌کرد که قادر است حتی اضداد را بهم بپیوندد و مجبور به سازگاری کند، والاترین آرمانهائی را که تا آن زمان وجود داشتند در خود جذب کند، و همهٔ آنچه را بدست‌آورده‌است با سنتی شایان اعتماد حفظ کند.

ولی از نظر تاریخی، مسیحیت از حیث محتوا، و در واقعیت خود، نتیجهٔ دیررسی است. چون مسیحیت به عنوان پایه و منشأ زمان آینده تلقی شد، در دید تاریخی باخترزمین پدیده‌های اواخر عهد قدیم اهمیتی بیش از خود آن عهد یافت؛ شبیه این وضع در چین و هندوستان نیز روی داده‌است. در سراسر اروپای قرون وسطی سزار و آوگوستوس مهمتر از سولون و پریکلس شمرده می‌شوند، ویرژیل بیش از هومر اهمیت دارد، و دیونیزوس آرئوپاگیتا و اگوستین بیش از هراکلیت و افلاطون. بازگشت بعدی به محور اصلی و واقعی هرگز به طور کامل و تمام انجام نگرفت، بلکه تنها در قسمتی و به صورت کشفهای دوباره واقعیت یافت: مانند روی‌آوری به ارسطو و افلاطون در قرون وسطی، بازگشت به ژرفای دین پیامبری از طریق جنبشهای پروتستانی، و تجربهٔ دوبارهٔ فرهنگ یونان به واسطهٔ اومانیسم آلمانی در پایان قرن هیجدهم.

ولی کیفیت مسیحیت باخترزمینی، نه تنها از نظر معنوی بلکه از

لحاظ سیاسی نیز در اروپا تأثیر قطعی بخشیده‌است. این واقعیت را از راه بررسی تطبیقی بروشنی می‌توان دید. دینهای جزمی پس از قرن سوم مسیحی عامل ایجاد وحدت سیاسی شده‌اند. دین ایرانی از سال ۲۲۴ میلادی تکیه‌گاه دولت ساسانی شد، مسیحیت پایهٔ دولت روم از زمان کنستانتین گردید، و اسلام از قرن هفتم پایهٔ دولتهای عرب. در مقایسه با دنیای بده و بستان آزاد فرهنگها در عهد قدیم که دنیای تمام انسانیت بود، در این دوره مغاکهائی دهان بازکردند. جنگها، در عین حال رنگ جنگهای مذهبی یافتند: میان بیزانس و ساسانیان، میان بیزانس و عربها، و بعد میان دولتهای غربی وکشورهای اسلامی، و سرانجام جنگهای صلیبی. در این دنیای دگرگون شده، دین مسیح در بیزانس فرقی با دیگر دینهای جزمی نداشت. بیزانس دولتی کم و بیش مذهبی بود. ولی در باخترزمین چنین نبود. گرچه در اینجا نیز کلیسا آرزوی حکومت داشت، ولی چون این آرزو برآورده نشد، کلیسا نبرد آغاز کرد، و در نتیجه نه تنها پایهٔ زندگی معنوی شد بلکه عامل آزادی در برابر فشار دولت گردید. بدین‌سان در باخترزمین مسیحیت حامی آزادی، حتی برای مخالفان کلیسا شد. دولتمردان بزرگ، مردمان مذهبی و مؤمن بودند. نیروی ارادهٔ آنان تنها متوجه قدرت سیاسی زودگذر نبود بلکه برآن بود که نحوهٔ زندگی و شکل دولت را با اخلاق و دین سازگار نماید، و همین خود سرچشمهٔ اصلی آزادی باخترزمینی از قرون وسطی است.

۳. ادامهٔ تربیت و فرهنگ در باخترزمین ـ ادامهٔ تربیت و فرهنگ در باخترزمین، با وجود شکستهای فوق‌العاده و ویرانیها و تنزل کامل ظاهری، هرگز منقطع نشده‌است. لااقل نحوهٔ تلقیها و تصورها و کلمات و فرمولها، در طول هزاران سال زنده مانده‌است، و آنجا که مایه‌گیری آگاهانه از گذشته متروك می‌شود باز نوعی ادامهٔ واقعی به حال خود می ماند و دوباره پیوند با گذشته به طور آگاهانه صورت می گیرد.

چین و هندوستان همیشه گذشتهٔ خودشان را زنده نگاه داشته‌اند ولی یونان، به عکس آنها، علاوه برگذشتهٔ خود، با گذشتهٔ دیگران نیز، مانند گذشتهٔ مشرق‌زمین، زندگی کرده‌است، و اقوام شمالی فرهنگ دنیای مدیترانه را که در آغاز با آنان بیگانه بود ادامه داده‌اند. ویژگی خاص

باخترزمین اینجاست که هر بخش آن اصالت فرهنگ خود را با ادامهٔ فرهنگهای بیگانهٔ پیشین توأم می‌کند، آنها را در خود جذب می‌کند، از آنها سود می‌برد و آنها را دگرگون می‌سازد.

باخترزمین پایهٔ خود را بر مسیحیت و فرهنگ عهد باستان (آنتیك)، در شکلی که در اواخر عهد باستان به اقوام ژرمن رسیده‌است، بنیان می‌نهد؛ و سپس گام بگام هم به اصل دین مبتنی برکتاب مقدس، و هم به اصل ماهیت فرهنگی یونان، راه باز می‌کند.

اومانیسم از زمان خانوادهٔ سیپیون[1] شکل فرهنگی و تربیتی آگاهانه‌ای بود، و از آن زمان تاکنون به صور گوناگون با جریان تاریخ باخترزمین همگام بوده‌است.

باخترزمین تبلورهائی جهانی پدیدآورد که منبع زندگی و ادامهٔ فرهنگ شد: امپراتوری روم، و کلیسای کاتولیك. آنها هر دو پایهٔ آگاهی اروپا شدند که گرچه دائماً در معرض متلاشی شدن است ولی در برابر خطرهای بزرگ بیگانه هربار از نو ـ هرچند نه به صورتی شایان اعتماد ـ سربرداشته‌است (مثلاً در دوران جنگهای صلیبی، در مقابل خطر حملهٔ مغول، در برابر خطر ترکان عثمانی).

ولی تمایل به صور جهانی متحدالشکل فرهنگ و تربیت و سنت، منجر به سکون و جمود زندگی، بدان‌سان که در فرهنگ کنفوسیوسی چین پیش‌آمد، نشد؛ بلکه جنبشها و رخنه‌هائی پیاپی روی داد و هر یك از اقوام اروپائی، به نوبت، دوره‌های فرهنگ‌آفرینی خود را بوجود آورد، و زندگی تمام اروپا از آنها مایه‌گرفت.

با رنسانس ایتالیا، دورهٔ تجدید حیات فرهنگ عهد باستان (آنتیك) آغاز شد، و با اصلاح مذهب در آلمان، دورهٔ استقرار دوبارهٔ مسیحیت. هر دو اینها براستی دوره‌های شناسائی بسیار عمیق محور تاریخ جهان شده‌اند. ولی در عین حال هر دو اثر اصلی باخترزمین جدیدند که آفرینش

---

۱. خانوادهٔ اشرافی رومی در قرن دوم میلادی. یکی از معروفترین افراد این خانواده پوبلیوس کرنلیوس سیپیو آفریکانوس است که در ترویج فرهنگ یونانی در روم کوشیده.ـم.

و ایجاد آن حتی پیش از آن زمان با نیروئی روزافزون آغاز شده‌بود. دورهٔ تاریخ جهان از ۱۵۰۰ تا ۱۸۳۰ میلادی که دورهٔ غنای باخترزمین از حیث شخصیتهای خارق‌العاده، و آثار ابدی شعر و هنر، و ژرفترین احساسات دینی، و سرانجام دورهٔ آفرینش علم و فن در اروپاست، شرط مستقیم زندگی معنوی ماست.

۶

ویژگی باخترزمین

آگاهی تاریخی اروپا در قرنهای گذشته سبب شد که اروپائیان هرچه را به پیش از یونان و پیش از یهود تعلق داشت، به عنوان چیزی بیگانه، به مقام مقدمه‌ای صرف برای تاریخ تنزل دادند؛ و هرچه را که در کرهٔ زمین بیرون از دنیای فرهنگی خودشان زنده مانده‌بود در جزو رشتهٔ مردمشناسی قراردادند و آثار آنها را در موزه‌های مردمشناسی گرد آوردند. گرچه این کوته‌بینی مدتهاست که از میان برداشته شده، ولی حقیقتی در آن هست.

حتی در دورهٔ محوری ـ که در آن شباهتهائی از چین تا باخترزمین نمودار است، و سپس در طی زمانهای بعد تحولهائی نامشابه در آنها روی می‌دهد ـ میان آن منطقه‌ها فرقها هست. با این همه، با توجه به دنیای جدید (مدرن) ما، و در مقام مقایسه با این دنیا، هنوز تا حدود ۱۵۰۰ میلادی تشابهی میان حوزه‌های فرهنگی بزرگ دیده‌می‌شود.

اما در قرنهای اخیر چیز یگانه‌ای که به تمام معنی نو است پدیدار گردید: علم که نتیجه‌اش به فن (تکنیك) منجر شد. این چیز یگانه، جهان را چه از حیث ظاهر و چه از لحاظ معنی چنان منقلب کرد که هیچ حادثه‌ای از نخستین لحظهٔ تاریخ تا امروز قابل قیاس با آن نیست. علم، امکانات و خطرهائی با خود آورده‌است که تاکنون شنیده نشده‌بود. عصر فن (تکنیك) که تقریباً از یکصد و پنجاه سال پیش آغاز شده‌است، تازه طی چند ده سال گذشته به قدرت کامل رسیده، و اکنون با سرعتی پیش‌بینی نشدنی به پایه‌های قدرت خود استحکام می‌بخشد. ما فقط از بخشی از نتایج خارق‌العادهٔ آن آگاهیم. تمام هستی، به‌طور اجتناب‌ناپذیر بر بنیانهای

تازه‌ای قرار گرفته‌است.

اصل علم و فن (تکنیك) از اقوام «ژرمنی-رومی» است. این اقوام به واسطهٔ علم و فن نقطهٔ عطفی در تاریخ پدید آوردند؛ و تاریخ انسانیت این کرهٔ خاکی را به معنی راستین آغاز کردند. تنها اقوام و مللی که علم و فن باختر زمین را برمی‌گیرند و بدین‌سان به خطرهائی که این دانستن و توانستن باختر زمینی برای انسانیت در بردارد، تن می‌دهند، می‌توانند در این تاریخ فعالانه شرکت جویند.

اگر پدیدآورندهٔ علم و فن (تکنیك) باختر زمین است، پس این سؤال پیش می‌آید: چرا علم و فن در باختر زمین پدید آورده شد، نه در آن دو منطقهٔ بزرگ دیگر؟ آیا باختر زمین در همان دورهٔ محوری ویژگی خاصی داشت که اثرش تازه در قرنهای اخیر پدیدار شد؟ آیا از آغاز، در همان دورهٔ محوری، استعدادی در آن پنهان بود که سرانجام در علم نمایان گردید؟ آیا چیزی هست که خاص باختر زمین باشد؟ ماهیت تحول یگانهٔ به تمام معنی تازهٔ باختر زمین را که خاصیتش دگرگون ساختن بنیادی است، از طریق اصلی فراگیر می‌توان توجیه کرد. ولی دریافتن این اصل ممکن نیست. با این همه شاید بتوان با اشاره‌هائی به ویژگی خاص باختر زمین توجه کرد:

۱. از لحاظ جغرافیائی فرق بزرگی میان آن دو هست. در حالی که سرزمینهای چین و هندوستان از خشکیهای بزرگ و محصور تشکیل می‌یابد، باختر زمین گوناگونیهای فوق‌العاده ـ چون شبه‌جزیره، جزیره، مناطق بیابانی و واحه‌ها، آب و هوای خاص دریای مدیترانه، دنیای کوههای آلپ و سواحل نسبتاً طولانی دریاها ـ دارد، و اقوام و ملل متعدد با زبانهای گوناگون، که به نوبت یکی پس از دیگری رهبری بازرگانی و کوشش و تلاش و اثرآفرینی را بعهده گرفته و بدین‌سان در این سرزمین تاریخ را بوجود آورده‌اند. سرزمینها و اقوام و ملل باختر زمین تصویری خاص خود نمایان می‌سازند.

دیگر ویژگیهای روحی و معنوی باختر زمین را می‌توان با چند اشاره بیان کرد:

۲. باختر زمین، اندیشهٔ آزادی سیاسی را می‌شناسد. در یونان، هر

چند به طور موقت، چنان آزادیی پای گرفت و مستقر شدکه تا آن زمان در هیچ جای دیگرجهان پدید نیامده‌بود. اتحاد برادرانهٔ هم‌سوگندی از مردان آزاد، در برابر استبداد سازمانی جهانی، که ادعای خوشبخت ساختن ملتها را داشت، پای فشرد و مردانه ایستاد. بدین‌سان شهر آتن آگاهی آزادی باخترزمین ـ اعم از واقعیت آزادی یا اندیشهٔ آزادی ـ را بنیان نهاد. چین و هندوستان، بدین معنی سیاسی، آزادی را نمی‌شناسند.

از اینجا درخششی خاص بر سراسر تاریخ باخترزمین پرتوافکند و تکلیفی برعهدهٔ ما نهاد. نقطهٔ عطفی بزرگ در قرن ششم پیش از میلاد آغاز شد: از آن زمان که آزادی تفکر یونانی، انسانهای یونانی، و شهر یونانی پدیدار شد، و سپس در جنگهائی که میان ایران و یونان روی داد، آن آزادی ارزش و نیروی خود را ثابت کرد و به مقام شامخ شکوفائی خود رسید، هر چند که دیری نپائید. آنچه معنویت یونانی را پایه‌گذاری کرد و برای آدمی امکانهای پیش‌بینی نشدنی ـ و خطرهائی چند ـ با خود آورد، تشکیل جامعه‌ای آزاد بود نه فرهنگ مذهبی جهانگیر اعم از اورفئی یا فیثاغوری. از آن زمان امکان آزادی در جهان پدید آمد.

۳. خردگرائیی که هیچ جا و در هیچ مورد از ابراز وجود باز نمی‌ایستد، آماده‌است الزام‌آوری تفکر منطقی اصولی، و واقعیتهای تجربی را ـ که هرکس در هر زمان باید بفهمد و تصدیق کند ـ بپذیرد. خردگرائی یونانی، در مقام مقایسه با شرق، جنبهٔ اتکا به اصول دارد و از این روست که ریاضیات را بنیان نهاده و منطق صوری را تکامل بخشیده است. با پایان‌یافتن قرون وسطی خردگرائی جدید بکلی غیر از آن شده است که در شرق می‌توان دید. در باخترزمین تحقیق علمی، با نظر انتقادی برنتایج قطعی در جزئیات، در عین نارسی دائمی در کل، راهی بی‌پایان می‌پیماید؛ در روابط اجتماعی کوشیده می‌شود از راه قابل پیش‌بینی ساختن تصمیمهای قضائی، به یاری دولتی مبتنی بر قانون، امکان طرح نقشه‌ای کلی برای زندگی به حد اعلا رسانده شود. در مؤسسات اقتصادی محاسبهٔ دقیق معیار هر قدم است.

ولی با این اقدامات، باخترزمین در عین حال مرزهای خردگرائی را با چنان وضوحی می‌شناسد که تاکنون در هیچ جای دنیا دیده نشده‌است.

۴. «خود بودن» آگاهانهٔ درونی، در پیامبران یهودی و فیلسوفان یونانی و دولتمردان رومی به چنان درجه‌ای از نامشروطی می‌رسد که برای همیشه معیار می‌شود.

اما جدائی از قرارگاه طبیعت و جامعهٔ انسانی و گام‌نهادن در خلأ نیز ـ از زمان سوفسطائیان ـ ممکن شده‌است. انسان باخترزمینی در حداکثر آزادی، مرزهای آزادی را در «هیچ» تجربه کرده‌است؛ و در قطعیترین «خود بودن»، به آن چیزی هم که به خطا گمان می‌کرد به عنوان «من» صرف، می‌تواند به خود متکی باشد ـ چنانکه گوئی آدمی آغاز و صانع و آفریننده است ـ برخورد کرده‌است.

۵. برای انسان باخترزمینی همیشه واقعیت جهان غیرقابل اجتناب است.

باخترزمین نیز مانند فرهنگهای بزرگ دیگر، شکافی را که در آدمی هست می‌شناسد: در یك سو زندگی در چهرهٔ وحشی آن، و در سوی دیگر گرایش به عرفان؛ در یك سو ناکسان، و در سوی دیگر مقدسان. ولی باخترزمین می‌کوشد، به جای این جدائی، عروج را در شکل‌دادن به خود دنیا بیابد، حقیقت را تنها در دنیائی آرمانی نجوید، بلکه در این دنیا به آن تحقق بخشد؛ و به یاری اندیشه، واقعیتها را بهتر بسازد.

باخترزمین این تکلیف را، که باید به دنیا شکل داد، با قاطعیتی یگانه و تردیدناپذیر می‌شناسد؛ و معنی این واقعیت را احساس می‌کند: این معنی تکلیفی بی‌نهایت به عهده‌اش می‌گذارد و ملزمش می‌کند که در دیدن و شناختن، و همچنین در تحقق‌بخشیدن به آن معنی، به خود آن متکی باشد. دنیا را نمی‌توان فراموش کرد و نیست انگاشت. انسان باخترزمینی، در این دنیا بر خویشتن آگاهی و اطمینان می‌یابد، نه در بیرون از این دنیا.

بدین‌سان انسان باخترزمینی واقعیت دنیا را تجربه می‌کند؛ این تجربه با شناسائی شکست و ناکامی همراه است و این ناکامی چنان معنی ژرفی دارد که تفسیرش پایان‌پذیر نیست: فاجعه و ناکامی، هم واقعیت می شود، و هم در عین حال آگاهی. تنها باخترزمین فاجعه (تراژدی) را می شناسد.

۶. فرهنگ باخترزمین، مانند همهٔ فرهنگها، به شکلهای یك چیز

کلی تحقق می‌بخشد. ولی این «کلی» متحجر نمی‌شود و خشونت و سختی نهادها و تصورهای جزمی را نمی‌یابد: نه به دستگاههای طبقاتی منجر می‌شود و نه به زندگی در نظمی کیهانی. باخترزمین به هیچ معنی وضع ثابت نمی‌یابد.

نیروهای محرکی که تحرك بی‌نهایت باخترزمین را سبب می‌شوند، از «استثناها»ئی سرچشمه می‌گیرند، که در باخترزمین در «قاعدهٔ عمومی» رخنه می‌کنند. باخترزمین به «استثنا» امکان ابراز وجود می‌دهد. باخترزمین اجازه می‌دهد که در هر مورد زندگیی تازه و کوششی تازه بمیان آید، هرچند که این کوشش تازه ممکن است به نابودی آن بینجامد. در آنجا انسانیت گاه بگاه به علوی می‌رسد که به هیچ‌وجه همه در آن شرکت نمی‌جویند، و شاید بندرت پیروی برای آن پیدا می‌شود. ولی این علوها راهنماهای روشنی پدید می‌آورند و به باخترزمین امکانی چندبعدی برای یافتن راه می‌بخشند. از اینجاست که باخترزمین همواره بی‌آرام است، همیشه ناراضی است، و قادر به کمال و خرسندی نیست.

بدین‌سان در اوضاع و احوالی ظاهراً اتفاقی، امکاناتی پدید آمد که بظاهر ناممکن می‌نمود: مانند پیدائی دین پیامبران یهودی در حال درماندگی میان امپراتوریهائی که با هم در نبرد بودند، و با ناتوانی در برابر قدرتهائی که هرگونه درافتادن با آنها بی‌فایده بود، و در حال سقوط و نابودی سیاسی؛ و شکفتن فرهنگ شمالی ایسلند که، درکنار میدان قدرت نمائی نیروهای سیاسی جهانی، از رفتن زیر بار مداخلهٔ دولت در جزئیات زندگی مردمان شانه خالی می‌کرد.

۷. از سوی دیگر، باخترزمین در مقابل آزادی و تساهل و نرمش بی‌نهایتش، از راه اصرار در انحصار حقانیت مذاهب مبتنی بر کتاب مقدس و اسلام به موفقیتهائی فوق‌العاده دست یافته‌است. این ادعای حقانیت تنها در باخترزمین به عنوان اصلی ظاهر گردیده‌است که بی‌انقطاع پا به پای تاریخ پیش‌رفته‌است.

ولی این واقعیت نیز اساسی و ضروری بود که با آنکه نیروی آن ادعای حقانیت، آدمیان را تواناتر ساخت، در عین حال آن ادعا چه از راه انشعاب در ادیان و مذاهب مبتنی بر کتاب مقدس، و چه از راه جدائی

دولت و کلیسا، در محدودهٔ مرزی معین باقی ماند، و از زیاده‌روی بازداشته شد. ادعای حقانیت یك گروه چون با ادعای حقانیت گروههای دیگر برخورد کرد این برخورد تنها به پافشاری در اعتقاد و جزمیت خشك نینجامید، بلکه سبب تحرك و جست‌وجو و پرسش پایان‌ناپذیر شد.

شاید خود همین واقعیت، که تنها یك فرمانروائی واحد بوجود نیامد، بلکه دولت و کلیسا رقیب یکدیگر ماندند، در حالی که هر دو ادعای حق حکومت داشتند و هربار یکی از آنها از سر ضرورت سازش، از حق خود می‌گذشت؛ و خلاصه، این تنش و کشمکش معنوی و سیاسی دائمی، سبب شد که باخترزمین از نیروی معنوی بزرگ، و از آزادی، بهره‌مند شود؛ در جست‌وجو خستگی‌ناپذیر باشد؛ از توانائی کشف‌کردن و وسعت تجربه برخوردار شود؛ در حالی که همهٔ امپراتوریهای شرقی از بیزانس گرفته تا چین دارای وحدت، و نسبتاً فاقد تنش و کشمکش بوده‌اند.

۸. در دنیائی که هیچ اصل کلی آن را محدود نمی‌کند و راه را نمی‌بندد، و با اینهمه همواره چشم بر اصل کلی دوخته است، و در آن «استثنا» می‌تواند رخنه یابد و به عنوان حقیقت به کرسی بنشیند؛ و هم در آن، ادعای انحصار حقانیت مذهبی تاریخی، هر دو آنها را به خود می‌پذیرد، در آنجا ناچار این گونه تنش، آدمی را تا آخرین مرز پیش می‌برد.

از این‌رو باخترزمین قاطعیتی دارد که هر موضوعی را تا نقطهٔ نهائی دنبال کند، به روشنی کامل رساند، و در برابر «یا این-یا آن» قرار دهد؛ بدین‌سان اصول را عیان نماید و درونیترین جبهه‌های نبرد را برقرار سازد.

این قاطعیت، در تنشهای تاریخی ـ که تقریباً همهٔ چیزهائی را دربر-می‌گیرد که در باخترزمین مؤثر می‌افتد ـ نمایان می‌گردد: مثلاً در تنش و کشمکش مسیحیت و فرهنگ، دولت و کلیسا، امپراتوری و ملتها، ملتهای رومی و ژرمنی، مذهب کاتولیك و مذهب پروتستان، الهیات و فلسفه. مرکز استوار و مطلق، هیچ جا نیست. هرکس، درست در آن لحظه که ادعای مرکزبودن می‌کند، می‌بیند که درباره‌اش تردید کرده‌اند.

۹. این دنیای پر تنش، شاید، هم شرط و هم نتیجهٔ این واقعیت است که شخصیتهای راستین بدان فراوانی و با آن ویژگیها، تنها در باخترزمین پیدا شده‌اند: از پیامبران یهودی و فیلسوفان یونانی گرفته تا مسیحیان

بزرگ و شخصیتهای قرنهای شانزدهم تا هیجدهم.

و بالاخره، مهمترین ویژگی باخترزمین عشق آدمی است به آدمی؛ و نیروی بررسی‌کردن خود خویش است در حرکتی که هرگز بپایان نمی‌رسد. در اینجا آمادگی دیدن و شنیدن و پذیرفتن، تفکر بی‌نهایت، و درونی بودن، بدان پایه رسیده‌است که معنی ارتباط آدمیان با یکدیگر و افق خرد واقعی روشن گردیده.

باخترزمین از واقعیت راستین خود آگاه شده‌است. باختر زمین تنها یك نوع انسان فرمانروا پدید نیاورده‌است، بلکه انواع بسیار و متضاد. اینجا هیچ‌کس همه چیز نیست، برای هرکس جا هست. یکی بضرورت پیوسته به دیگری نیست، بلکه جداست؛ و از اینرو هیچ‌کس نمی‌تواند همه چیز را بخواهد.

۷

شرق و غرب

وقتی که ما سه جنبش تاریخی را در چین و هندوستان و باخترزمین موازی و همسان قلمداد می‌کنیم، برتری خاصی را که اروپائی برای خود قائل است از یاد می‌بریم. در فصل پیشین، خودآگاهی اروپائی را، که هیچ اروپائی نمی‌تواند خود را از آن برکنار دارد، با تشریح پاره‌ای خصوصیات بیان کردیم.

این واقعیت، که تنها تحول در اروپا سبب پیدائی عصر فن (تکنیك) شده است ـ عصری که امروزه به همهٔ کرهٔ زمین چهره‌ای اروپائی بخشیده است ـ ، و علاوه بر این، طرز فکر خردگرایانه به همه جای دنیا راه یافته است، برتری اروپائی را ثابت می‌کند. بی‌گمان چینیان و هندیان نیز عیناً مانند اروپائیان خود را آدمیی به معنی راستین احساس کرده و برتری خود را بدیهی انگاشته‌اند. ولی چنین می‌نماید که این نکته که هر فرهنگی خود را مرکز جهان می‌پندارد، در همهٔ موارد یکسان نیست. زیرا چنین می نماید که تنها اروپاست که توانسته از راه واقعیت‌بخشیدن به خود، حقانیت ادعای برتری خویش را به اثبات رساند.

باخترزمین از ابتدا ـ از زمان یونانیان ـ پایهٔ خود را در تضاد و رویاروئی غرب و شرق نهاده‌است. تضاد باخترزمین و خاورزمین از زمان هرودوت به عنوان تضادی ابدی به خود آگاه شده و همواره به اشکال و صور گوناگون نمایان گردیده‌است، و بدین‌سان نخستین‌بار در آن زمان واقعیت یافته‌است، زیرا هر چیز از هنگامی واقعیت معنوی می‌یابد که از وجود خود آگاه شود. یونانیان باخترزمین را بنیان نهاده‌اند، ولی باخترزمین بدین‌سان که هست، لاینقطع چشم بر شرق دوخته است و به آن می‌پردازد

و دربارهٔ آن می‌اندیشد و آن را می‌فهمد و به فرق خود با آن آگاه می شود، از آن می گیرد و آنچه را می گیرد چنان دگرگون می کند که مال خودش می‌شود، و با آن نبرد می کند و در این نبرد گاه قدرت در این سوست و گاه در آن سو.

در اینجا مسأله تنها مسألهٔ تضاد یونانیان با اقوام غیر یونانی نیست. ماهیت این تضاد شبیه تضاد میان چینیان و مصریان و هندیان با اقوام و ملل دیگر است. در جدائی غرب از شرق، شرق همیشه قدرتی برابر و هموزن غرب است، هم قدرت سیاسی است و هم قدرت معنوی، که به چشم اعجاب نگریسته می‌شود، و فضای آموختن و گمراه‌شدن است.

این تضاد را می‌توانیم همچون شکل تضاد موجود در همهٔ چیزهای روحی و معنوی تلقی کنیم: روح، تنها هنگامی به جنبش می‌آید و پربار می‌شود و عروج می‌آغازد که در اضداد به خود آگاه می گردد و در حال نبرد، خود را می‌یابد. ولی تضادی که در اینجا هست، تضادی تاریخی است، و محتوایش را نمی‌توان با شکل عمومی مجسم ساخت، یا در تعریفی معین و معلوم گنجاند؛ همچون راز تاریخی ژرفی است که با زمان همگام است. تضاد و رؤیائی اصلی و اولی به اشکال گوناگون در طی قرون و اعصار زنده مانده‌است.

یونانیان و ایرانیان؛ تقسیم شدن امپراتوری روم به روم غربی و روم شرقی؛ مسیحیت غربی و شرقی؛ باخترزمین و اسلام؛ اروپا و آسیا، که خود به شرق نزدیك و آسیای میانه و شرق دور تقسیم می‌شود؛ اشکال مختلف تضادند که به دنبال یکدیگر می‌آیند، در حالی که فرهنگها و اقوام، هم یکدیگر را به سوی خود می کشند و هم از خود می‌رانند. در این کشمکش اروپا همواره به خود آگاه شده و خود را مستقر ساخته است در حالی که شرق تضاد را نخست از اروپا گرفته و سپس آن را به دیدهٔ اروپائی نگریسته‌است.

درست است که بررسی عینی و تجزیه و تحلیل بی‌طرفانه، برتری باخترزمین را در شکل‌دادن به دنیا نشان‌می‌دهد، ولی در عین حال عدم تکامل و نقص آن را نیز آشکار می‌سازد، و از اینجاست که این سؤال دربارهٔ شرق همیشه تازه و بارآور مانده‌است: ما در شرق چه می‌بینیم که می‌تواند

ما را تکمیل کند؟ آنجا چه چیز واقعیت یافته، و چه حقیقتی پدیدار شده است که ما از آن غافل مانده‌ایم؟ برتری ما به چه قیمت تمام شده است؟

باخترزمین در اعماق زمان، طولانیترین و شایان اعتمادترین سنتهای تاریخی را دارد: تاریخ در هیچ نقطهٔ کرهٔ زمین کهنتر از تاریخ بین‌النهرین و مصر نیست. باخترزمین، در طی قرنهای اخیر چهرهٔ زمین را دگرگون ساخته‌است. باخترزمین روشنترین تقسیم‌بندیهای تاریخ و غنیترین آفرینشها و ظریفترین نبردهای روحی و معنوی را دارد و انبوه کثیری از آدمیان بزرگ را در دامن خود پرورده‌است.

وقتی که قضیه را از این دیدگاه می‌نگریم، همیشه می‌پرسیم: از آنچه باخترزمین تاکنون بوجود آورده‌است، اعم از علم و روش عقلی و «خودبودن» شخصی، و دولت و سازمانهای دولتی، و نظم اقتصادی از نوع سرمایه‌داری، و مانند آن، در شرق چه می‌توان یافت؟ آنگاه چیزی را می‌جوئیم که به ماهیت باخترزمین بستگی دارد، و می‌پرسیم چرا آن چیز در شرق شکفته نشده و تحول نیافته‌است.

بدین‌سان به خود تلقین می‌کنیم که در آسیا هیچ چیز تازه‌ای برای شناختن نمی‌یابیم. این خود همان سخنی است که به گوشمان آشناست و فقط نحوهٔ ادایش تغییر یافته‌است. به خود بسنده کردن اروپائی سبب شده است که اروپائی این دنیای بیگانه را همچون چیزی عجیب تلقی کند و بدین نتیجه برسد که البته آنجا هم مردمان فکر کرده‌اند ولی این تفکر در اروپا روشنتر و واضحتر بوده‌است؛ یا آنکه از کنجکاوی دربارهٔ این دنیای بیگانه دست بردارد و بگوید ما تنها آنچه را ازان خود ماست می توانیم بفهمیم، نه آنچه را که هنوز در مرحلهٔ اصلی و ابتدائی است.

ولی معنی آسیا برای ما هنگامی مهم می‌شود که بپرسیم: با همهٔ برتری اروپا، باخترزمین چه چیزی را از دست داده‌است؟ در آسیا چیزی هست که برای ما اهمیت بنیادی دارد، ولی دست ما از آن تهی مانده است! از آنجا پرسشهائی از ما می‌شود که در اعماق وجود خود ما جای دارند. ما برای آنچه ساخته و توانسته‌ایم، و برای آنچه شده‌ایم، بهائی پرداخته‌ایم. ما به هیچ وجه در راه تکامل انسانی نیستیم. آسیا مکمل

ماست و ما نمی‌توانیم بی‌آن کامل گردیم. اگر ما خود را دوباره بشناسیم و بفهمیم که خود ما چه هستیم، در آن صورت شاید بتوانیم بدانیم در وجود ما چه چیزی پنهان است که بدون آئینه قراردادن آنچه در نظر نخست به دیدهٔ ما بیگانه می‌نماید، نمی‌توانیم بر آن آگاه گردیم، و چون در این آئینه تصویر بزرگتری از خود می‌بینیم، می‌توانیم آنچه را در ما نهان است و هنوز بیدار نگردیده‌است دریابیم. در این مرحله خواهیم دید که تاریخ فلسفهٔ چین و هند چیزی نیست که آنچه ما خود داریم یکبار هم ـ به طور غیر لازم ـ در آن باشد؛ یا، واقعیتی نیست که بتوانیم فعل و انفعالات جالب توجهی مربوط به جامعه‌شناسی را در آن بررسی کنیم؛ بلکه چیزی است مربوط به خود ما؛ زیرا دربارهٔ امکانهای انسانی که ما به آنها تحقق نبخشیده‌ایم چشم ما را باز می‌کند و به ما آموزش می‌دهد، و ما را با منبع اصیل انسان‌بودن دیگری ـ که ما عملاً نیستیم ولی بالقوه از حیث امکان هستیم ـ مرتبط می‌سازد؛ بالاخره چیز خاصی است در تاریخ هستی.

پیشتر این تصور بدیهی انگاشته‌می‌شد که تاریخ جهان چیزی جز تاریخ حوزهٔ فرهنگی بستهٔ باخترزمین نیست. ولی این تصور رخنه پذیرفته است و دیگر نمی‌توانیم دنیاهای بزرگ آسیا را دنیای اقوام بی‌تاریخ بینگاریم، که در حال سکون ابدی بسرمی‌برند، و آن را به یك سو نهیم. تاریخ جهان همهٔ جهان را دربر دارد. اگر حوزهٔ گسترش آن را تنگ کنیم تصویر آدمی ناقص و معوج می‌شود. وقتی که آسیا را با همهٔ بزرگی و نیروی تأثیرش مورد توجه قراردهیم بآسانی ممکن است دچار اغراق گردیم و آن را بصورتی فریبنده و نامعین درآوریم:

در این صورت، آسیا در برابر اروپای کوچك، از حیث مکان بسیار بزرگ می‌نماید، و از لحاظ زمان همچون زمینهٔ فراگیری که همهٔ آدمیان از آن آمده‌اند. آسیا سرزمین عظیمی است با وسعت بسیار و توده‌های انبوهی از آدمیان، و عمر دراز و حرکتی آهسته.

همچنین در این صورت، فرهنگ یونان چون پدیده‌ای در کرانهٔ آسیا می‌نماید. اروپا با تکانی زودرس، خود را از مادرش آسیا جدا کرده است. پرسیده‌اند: آن تکان کی و کجا و با کدام گامها صورت پذیرفت؟

آیا ممکن است اروپا بار دیگر در آسیا، در ژرفا و یکنواختی ناآگاهانهٔ آسیا، گم شود؟

اگر باخترزمین از ژرفای آسیا برآمده‌است، پس باید گفت باخترزمین با این برآمدن، که خود جلوهٔ جرأت امکانهای آزادی آدمی است، در معرض دو خطر قرار دارد: یکی آنکه قرارگاه روحی خود را از دست بدهد؛ و دیگر آنکه، پس از آگاهی یافتن بر خویشتن، دوباره در ژرفنای آسیا فرو برود.

این خطر فرورفتن، امروز تحت شرایط فنی (تکنیکی) تازه‌ای که آسیا را دگرگون و ویران خواهدکرد، واقعیت می‌تواند یافت؛ و در آن صورت آزادی باخترزمین، و اندیشه (ایده) شخصیت، و وسعت مقوله‌های باختر-زمین، و آگاهی روشن، از میان خواهدرفت و به جای آنها، آنچه همواره آسیائی بوده‌است باقی خواهد ماند: شکل استبدادی زندگی، بی‌تاریخی و بی-تصمیمی، و ثبات و سکون روح در جبری‌گرائی. آسیا چیزی است جهانی و ثابت که بر اروپا احاطه دارد. آنچه از آسیا برآمده‌است و به آسیا برخواهد گشت، موقتی و ناپایدار است.

این گونه تصویرهای متضاد که با بیم فرورفتن و نابودشدن آمیخته‌است، شاید در نظر نخست جالب توجه و قانع کننده باشند ولی در واقع نادرست و دور از عدالتند.

واقعیتهای چینی و هندی نیز از سه هزار سال به این سو، کوششهائی برای برآمدن از همان ژرفای نامعلوم آسیا هستند. برآمدن، یك جریان تاریخی جهانی است، و خاص اروپا در برابر آسیا نیست؛ بلکه در خود آسیا نیز روی داده‌است. این جریان راه انسانیت است، و تاریخ راستین جز آن نیست.

از آسیا یك اصل داستانی می‌سازند، که چون می‌خواهیم همچون واقعیتی تاریخی، با واقع‌بینی تجزیه و تحلیلش کنیم، از هم می‌پاشد. تضاد آسیا-اروپا را حق نداریم به صورت مسأله‌ای ماوراء طبیعی درآوریم، وگرنه این تضاد شکل غول وحشتزائی پیدا می‌کند. به عنوان زبانی داستانی در لحظات مهم، این اصطلاح تضاد آسیا-اروپا همچون علامتی بکار می‌رود که تنها در صورتی دارای حقیقت است که برای چیز تاریخی

ملموسی به‌عنوان علامت اختصاری بکارآید نه آنکه منظور از آن شناسائی تمام تاریخ باشد. ولی اصطلاح آسیا-اروپا کلامی است که بـا تمام تاریخ باخترزمین مربوط است.

۸ یك‌بار دیگر: طرح تاریخ جهان

پیش از آنکه به زمان حال روی‌آوریم بار دیگر به تمام تاریخ، آنچنان‌که به نظر ما می‌رسد، نگاهی می‌افکنیم. تمام تاریخ به سه دورهٔ پشت سر هم تقسیم می‌شود: پیش از تاریخ، تاریخ، تاریخ جهان.

۱. زمان دراز پیش از تاریخ شامل دورهٔ «شدن» آدمی در حال یافتن زبان و پیدائی نژادها تا آغاز فرهنگهای تاریخی است. پیش از تاریخ، ما را به سوی راز «انسان‌بودن»، و آگاهی بر یگانگی نوع آدمی در زمین راهنمائی می‌کند، و با مسألهٔ آزادی ـ که باید ارتباطی با اصل و منشأ ما داشته‌باشد، و در هیچ موجود دیگری در دنیا یافت نمی‌شود ـ روبرو می‌سازد.

۲. تاریخ شامل حوادثی است که طی تقریباً پنج‌هزار سال در چین و هندوستان و شرق نزدیك و اروپا روی‌داده‌است. تنها چین و هندوستان را باید در جنب اروپا قرارداد، نه تمام آسیای جغرافیائی را.

در اینجا نخست فرهنگهای بزرگ باستانی پدید آمدند: فرهنگ سومری، مصری، سواحل دریای اژه، هندوستان پیش از آمدن آریائیها، و فرهنگ درهٔ رود زرد.

سپس به سبب جنگها و چیرگیها، تحولهای فرهنگی دیگری پدیدار شد. علت این تحولها، تأثیر اقوام غالب و مغلوب بر یکدیگر، و پذیرش فرهنگهای اقوام مغلوب از طرف اقوام غالب بود: مثلاً در چین، در هندوستان آریائی، در بابل، ایران، یونان و روم.

در برابر همهٔ این مناطق نسبتاً کوچك، جریان و تحول تمدنهای منزوی مکزیك و پرو، و همهٔ اقوام طبیعی قراردارد که تا زمان اکتشافات جغرافیائی اروپائیان، در نقاط مختلف زمین بسر می‌بردند و دارای فرهنگهای

ابتدائی گوناگون بودند.

۳. با وحدت‌یافتن جهان و انسانیت، که امروز به مرحلهٔ واقعیت در آمده‌است تاریخ عمومی کرهٔ زمین، و به اصطلاح دیگر، تاریخ جهان به معنی راستین، آغاز می‌شود. اکتشافات جغرافیائی، مقدمهٔ این تاریخ بود و شروعش در قرن ماست.

تقسیم‌بندیهای یکایك این دوره‌ها با یکدیگر اختلافهای اساسی دارند. دورهٔ نخستین، تا آن حد که بیرون از حوزهٔ فرضیه‌هاست، حاکی از زندگی توده‌های بیشمار مردمان در جنب یکدیگر و پدیده‌های گوناگون طبیعی است. در آن دوره باید اشتراکی در نوع اموال و طرز فکرها بوده باشد ولی منشأ آن اشتراك استعدادهای مشترك آدمیان بوده‌است، نه تاریخ. همهٔ تصورهای شگفت‌انگیز مربوط به اصل و منشأ نوع آدمی، پراکندگی اقوام مختلف در زمین، از یادرفتن گذشته‌ها و سپس تصور منشأهای متعدد، یا نمادهای معنی‌داری هستند و یا مشتی فرضیه.

دورهٔ دوم برحسب تمرکز رخنه‌ای که دورهٔ محوری تاریخ است تقسیم‌بندی شده‌است. همهٔ حرکتها به آن محور می‌انجامند و از آن سرچشمه می‌گیرند.

بخش اصلی دورهٔ سوم مربوط به آینده است. برای دیدن این دوره باید به وقایع گذشته برگردیم که مقدماتی برای آماده‌ساختن آینده‌است: به وقایعی که سبب وحدت‌بخشیدن به تاریخ بوده‌اند (تشکیل امپراتوریها)، و پیدائی انسانهائی در عهد عتیق و عصر جدید که متعلق به همهٔ جهانند و با آنکه از ریشهٔ ملت خود برآمده‌اند نمایندگان انسانیت مطلقند و از این رو از طریق هستی و سخن خود با تمام انسانیت سخن می‌گویند.

تقسیم‌بندی دیگر دوره‌های سه‌گانه به شرح زیر است:

۱. در دورهٔ نخستین همهٔ وقایع با وقایع طبیعی ناآگاه قرابت دارد. اقوام پیش از تاریخ و بی‌تاریخ (اقوام طبیعی تا هنگامی که نابود شوند و از میان بروند یا مادهٔ اولیه‌ای برای تمدن فنی ـ تکنیکی ـ بشوند) از توده‌هائی با زبانهای مشترك و فرهنگهای مشترك تشکیل می‌یابند. این اقوام با حرکت آهسته‌ای، که فقط از روی نتایجش می‌توان آن حرکت را دریافت، منتشر می‌شوند و توسعه می‌یابند. ارتباط مستقیم و آگاهانهٔ آدمیان

به محیطهای بسیار کوچکی محدود است، و توده‌ها مطلقاً جدا از هم بسر می‌برند. ارتباط عملی از راه سرایت و توسعهٔ مکتسبات فرهنگی، محیطهای بسیار بزرگی را فرامی‌گیرد و گاه همهٔ روی زمین را، ولی بی‌آنکه آدمیان از این ارتباط آگاه شوند.

در دورهٔ پیش از تاریخ، جریانهائی فرهنگی هستند که اینجا و آنجا همچون جریانی خاص قابل احساس است و چنین می‌نماید که مرحلهٔ پیشرسی است از آنچه در فرهنگهای تاریخی روی می‌دهد؛ و فرقش با فرهنگهای تاریخی در این است که به مرحلهٔ تاریخ نمی‌رسد، بلکه هنگام تماس با اقوام تاریخی زود نابود می‌شود. این فرهنگها در حیطهٔ محدود خود آثار اعجاب‌انگیزی پدیدمی‌آورند، ولی مثل این است که به عمق هستی طبیعی آدمی وابسته‌اند و همواره نزدیك است بلغزند و به همان عمق باز گردند.

فرهنگهای اقوام طبیعی، سراسر روی زمین را فراگرفته بود. هر جا که با قومی آشنا می‌شویم، روح خاصی می‌یابیم، حتی در اقوام کوتاه قد پیگمه و ملانزی و وحشیان جنگلهای افریقا، سپس در اقوام شمالی مانند اسکیموها و بیش از همه در اقوام پولینزی.

فرهنگ اقوام امریکائی مکزیك و پرو در برخی جنبه‌ها حتی با فرهنگ مصر و بابل قابل قیاس است.

۲. در دورهٔ دوم، فرهنگهای بزرگ انگشتشمار که به شکوفائی رسیده‌اند با وجود پاره‌ای ارتباطها در جنب یکدیگر پیش می‌روند، و به عبارت دیگر، تاریخهائی جدا از همند.

وحدت این جریانهای فرهنگی فقط جنبهٔ آرمانی دارد. به هیچ‌روی چنین نیست که همه‌چیز در همه‌جا شناخته شده باشد یا مؤثر. بعکس: لطیفترین و مهمترین مظاهر فرهنگ از حیث مکان و زمان کاملاً محدود می مانند. تمدنها شکفته می‌شوند و از میان می‌روند و چنین می‌نماید که برای زمانی دراز، و شاید برای همیشه، در بوتهٔ فراموشی می‌افتند. سنتها، مداوم و شایان اعتماد نیستند. گاه چنین می‌نماید که همه‌چیز مربوط به یك حوزهٔ فرهنگی در حوزهٔ خود ادامه می‌یابد، توسعه می‌پذیرد و می‌ماند، ولی چیزی نمی‌گذرد که روی به زوال می‌نهد و بپایان می‌رسد.

با این همه در پاره‌ای مناطق نسبتاً کوچك زمین، از لحاظ اهمیت معنوی، مکان واحد همهٔ تاریخ پدیدمی‌آید که در آن هرچه آدمی اندیشیده است و مربوط به‌ماست، ظاهر می‌شود.

تحول اقسام گوناگون دارد: گاه جریانهائی فرهنگی، از هنگام شکفتگی تا افول چند قرن بطول می‌انجامد؛ گاه چند نسل پیاپی در طی یك قرن توسعه می‌یابد و به کمال می‌رسد و از هم می‌پاشد؛ گاه نیز جریانی به گفتهٔ اشپنگلر[1] هزار سال طول می‌کشد.

ولی حرکت همیشه به حال خود می‌ماند. دوران انحطاط مداوم، یا زندگی روستائی دائم، یا سکون و جمود دائم وجود ندارد. همیشه پس از گذشت زمانی چیزی تازه و اصیل روی می‌نماید، حتی در چین و هند.

کوششهای بیهوده‌ای برای تعیین راه تمام تاریخ بعمل آمده‌است. وقتی که راه تاریخ را از بابل به یونان و از آنجا به روم و شمال در نظرمی‌آورند می‌گویند تاریخ از شرق به غرب در حرکت است و بدین‌سان پیش‌بینی می‌کنند که همان راه تا امریکا ادامه دارد. ولی در هندوستان تاریخ از منطقهٔ سند (دورهٔ ودائی) به مناطق مرکزی (دورهٔ اوپانیشادها) و از آنجا به منطقهٔ گنگ (دورهٔ بودا)، یعنی از غرب به شرق رفته‌است. در باخترزمین نیز بعکس بوده‌است؛ و از این رو این گونه طرحها همیشه از نقطهٔ‌نظرهای معین و در مورد دنیاهای معین صادقند، آنهم به طور محدود.

دنیای شرق نزدیك و اروپا، به عنوان دنیائی یکپارچه در برابر دو دنیای دیگر ـ هندوستان و چین ـ قرار دارد. باخترزمین از زمان بابل و مصر تا امروز، دنیائی یگانه است که میان اجزایش ارتباط کامل برقرار است. ولی از زمان یونانیان در درون این قارهٔ فرهنگی غربی دوپارگیی به شرق و غرب پدید آمده‌است. بدین‌سان، تورات و ایران و مسیحیت ـ برخلاف هندوستان و چین ـ جزو باخترزمینند و با این همه شرق هستند. در تمام نواحی میان هندوستان و مصر همواره نفوذ هندوستان مشهود بوده

1. Spengler

است. اینجا منطقهٔ میانگینی است که جاذبهٔ تاریخی غریبی دارد، ولی در عین‌حال تقسیم‌بندی ساده و روشن و درستی از تاریخ عمومی این منطقه امکان‌پذیر نیست.

۳. دورهٔ سوم، دورهٔ وحدت همهٔ روی زمین است و سبب این وحدت امکان رفت و آمد و ارتباط با همهٔ نقاط جهان است و این امکان حاصل شده است. این دوره هنوز صورت واقعیت تاریخی نیافته‌است، بلکه در مرحلهٔ امکان آینده است و از این رو موضوع بررسی تجربی نمی‌تواند قرار گیرد بلکه تنها از راه آگاه‌ساختن به چگونگی زمان حال و وضع خود ما، طرحی دربارهٔ آن می‌توان ریخت.

این وضع زمان حال، ساخته و پرداختهٔ اروپاست. ولی چگونه؟

سرفصلها و جهشهای بزرگ تاریخ باخترزمین سبب شده‌است که تاریخ این منطقه صورتی پاره پاره بیابد، و هرچند گاه یکبار با سیمائی دگرگون شده نمایان گردد. از این رو تاریخ چین و هندوستان با وجود همهٔ جنبشهائی که در آن دو منطقه روی داده‌است در مقام مقایسه با تاریخ باخترزمین یکنواخت می‌نماید.

بعضی اوقات باخترزمین چنان به پائینترین نقطهٔ انحطاط فروافتاده است که گوئی بکلی خاموش شده و حیاتش خاتمه یافته‌است. اگر در حدود ۷۰۰ میلادی مسافری از کیهان بی‌پایان به روی زمین می‌آمد، شاید در چانگان (سیان)، پایتخت آن روزی چین، بلندترین قلهٔ زندگی معنوی روی زمین را می‌یافت و در قسطنطنیه بقایای عجیبی از آن به چشمش می‌خورد، و مناطق شمالی اروپا در نظرش همچون مسکن اقوام وحشی و بیفرهنگ می نمود. در حدود ۱۴۰۰ میلادی زندگی عمومی اروپا و هندوستان و چین از حیث تمدن و فرهنگ در سطحی برابر قرار داشت. ولی وقایعی که از قرن پانزدهم به بعد اتفاق افتاد و کشفها و شکل‌دادنهائی که توسط اروپائیان انجام گرفت، این پرسش را پیش آورد که سبب آن وقایع چه بود؟ اروپا چه چیز تازه و کدام ویژگی را داشت که امکان این تحول را به آن بخشید، و کدام گامها اروپا را به این نقطه رسانید؟ این پرسش مسألهٔ بنیادی تاریخ جهان شده‌است. زیرا در اینجا رخنه‌ای یگانه در باخترزمین صورت پذیرفته‌است که اثرش همهٔ دنیا را فراگرفته‌است. نتایج

این رخنه علل و اسباب وضع کنونی ماست و معنی نهائی آن هنوز نامعلوم.

گامهای اصلی که اروپا را بدین نقطه رسانید عبارت است از: دین پیامبران بنی‌اسرائیل که باخترزمین را از خرافات رهائی بخشید: تعالی واقعی با چنان قاطعیتی که در هیچ نقطه‌ای از زمین روی نداده‌است، هر چند در زمانی از نظر تاریخی بسیار کوتاه و برای تودهٔ کوچکی از آدمیان، ولی با کتابی که با همهٔ آیندگان که گوش‌شنوا دارند سخن می گوید. ـ یونانیان فرق‌گذاریها را چنان روشن ساختند، و به شکلها چنان تجسمی بخشیدند، خردگرائی را به چنان درجه‌ای از قاطعیت رساندند که تا آن روزگار در هیچ‌جای دنیای دیده نشده‌بود. ـ مسیحیت به آگاهی برحد اعلای تعالی، واقعیت بخشید ـ همچنانکه در هندوستان و چین نیز روی داد ـ اما با این فرق که دین مسیح تعالی را به دنیای درون وابسته ساخت و از این راه سبب پیدائی بی‌آرامی دائم در شکل‌دادن به دنیای مسیحی گردید.

ولی رخنهٔ بزرگ نخستین‌بار در اواخر قرون وسطی روی‌نمود. شاید آن گامها و خاطره‌ای که از آنها در یادها بود شرایط مقدماتی این رخنه بودند. خود رخنه، معمای بزرگ تازه‌ای است. اینجا به هیچ روی تحولی ساده و روشن در میان نیست. هنگامی که فلسفهٔ اصالت تسمیه (نومینالیسم) در اواخر قرون وسطی پایه‌های علم جدید را می‌گذاشت، همزمان با این جنبش جشنهای آدم‌سوزی برپا می‌شد. دگرگونیی که پس از آن در واقعیت آدمی روی داد، در حالی که آدمی علم و فن را بوجود می‌آورد و بر نیروهای طبیعی چیره می‌شد و کرهٔ زمین را زیر سلطهٔ خود در می‌آورد، در تضاد وحشتزائی با آن‌گونه اعمال و رفتارها قرارداشت.

گامهائی که تمام گذشتهٔ تاریخی را از آیندهٔ نامعلوم جدا می‌کند نخستین‌بار در قرن نوزدهم برداشته شد. هر دم از نو این پرسش روی می نماید: آن ویژگی که شاید از آغاز قابل احساس بود، و هر چندگاه یکبار جلوه می‌کرد و باز برای مدتی ظاهراً خاموش می‌شد، و ویژگی خاص اروپائی است به عنوان دگرگون‌کنندهٔ دنیا، چیست؟ آن چیست که از زمان فیلسوفان نومینالیست به عنوان علم روی‌می‌نماید و شکفته می‌شود؛ و از قرن پانزدهم در کرهٔ زمین پخش می‌شود، از قرن هفدهم اثر می‌بخشد و از

قرن نوزدهم قاطعیت می‌یابد؟

آفرینشهای معنوی خارق‌العادهٔ اروپا میان ۱۵۰۰ و ۱۸۰۰ میلادی که علم و فن را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند ـ میکل‌آنژ، رافائل، لئوناردو، شکسپیر، رامبران، گوته، اسپینوزا، کانت، باخ، موتسارت ـ ما را به مقایسهٔ این زمان با دورهٔ محوری دوهزار و پانصد سال پیش می‌خوانند. آیا در این عصر تازه، محور دومی بچشم نمی‌آید؟

ولی این دو عصر فرق بزرگی با هم داشتند. دیگر از پاکی و روشنی و آزادی و طراوت دنیاهای محور نخستین در عصر تازه خبری نبود. همه چیز تحت فشار سنتها بود، در هرگام لغزش و گمراهی تازه‌ای روی می‌نمود و سرانجام با همهٔ این دشواریها موفقیت شگفت‌انگیزی حاصل شد و آن مردان بزرگ، آن مردان منزوی، پیدا شدند. در مقابل، این محور دوم از امکانهائی برخوردار بود که محور نخستین نبود: چون محور دوم از تجربه‌ها و اندیشه‌های گذشته سود می‌توانست بجوید، از آغاز هم چند معنائیتر بود و هم غنیتر. درست در گسستگیها و پاره‌پارگیها، ژرفناهای انسانیت را که در محور نخستین آشکار نبود، عیان ساخت. محور دوم را می‌توانستیم بر محور نخستین برتری نهیم زیرا در ادامهٔ فرهنگ و تربیت دارای اصالت بود، برشانه‌های گذشتگان جای داشت و از این رو افقی فراختر داشت و دورتر می‌توانست بنگرد، وسعتی بیشتر داشت و به ژرفائی عمیقتر رسیده‌بود. ولی با اینهمه ناچاریم در مرتبهٔ دومش قرار دهیم، زیرا منبع زندگیش، خودش نبود، از کجرویها در امان نماند و به بیراهه‌ها افتاد. این محور، قرارگاه تاریخی بی‌فاصلهٔ ماست. ما گاه با آن در نبردیم و گاه چنان به آن نزدیکیم که فاصله‌ای میان ما نیست، و از این رو نمی‌توانیم آن را با چنان آرامشی بنگریم که محور نخستین را. از این گذشته پدیده‌ای است خاص اروپا، و به همین جهت نمی‌توانیم آن را به عنوان محور دوم تلقی کنیم.

این قرنها برای ما اروپائیان، بی‌گمان سرشارترین و پر محتواترین زمانند، پایهٔ صرف نظر نکردنی تربیت و غنیترین سرچشمهٔ عقاید و تصدیقهای ما هستند، و با اینهمه محور جهانگیر و مربوط به تمام انسانیت نیستند، و احتمال نمی‌رود که بتوانند برای آینده دارای چنان معنائی

شوند. عمل اروپائیان بـه صورت نتایج علم و فن، محوری بکلـی از نوع دیگـر خواهد بود: این نتایج هنگامی نمودار خواهدشد کـه باخترزمین از حیث روحـی و معنوی به قهقرا برود و بـا چین و هندوستـان کـه از لحاظ روحی و معنوی به پائینترین درجهٔ تنزل رسیده‌اند، برخورد کند.

در پایان قرن نوزدهم چنین می‌نمود که اروپا برتمام دنیا فرمانروائی خواهـدکرد. گمان می‌رفت که این فرمانروائی بـه مـرحلهٔ ثبات رسیده‌است و رخنه‌بـردار نیست و بظاهر ایـن سخن هگل تـأیید شده‌بـود: «اروپائیان با کشتی دور دنیا گشته‌اند و دنیا برای آنان گرد است. آنچه زیر فـرمان آنان نیامـده‌است، یا چنان ارجی ندارد که به خاطرش تحمل رنج کنند و یا بی‌تردیر زیر فرمانشان قرار خواهدگرفت.»

از آن زمان چه دگرگونیهائی روی داده‌است! دنیا با پذیرفتن فنون اروپا و ملیت‌گرائی اروپا، اروپـائی شده‌است و هـر دو اینها را بـا کمال موفقیت علیه اروپا بکارمی‌برد. اروپا، بـه عنوان اروپـای قـدیـم، دیگـر فرمانروای جهان نیست، بلکه عقب نشسته و تحت‌الشعاع امریکا و روسیه قـرارگـرفته‌است و سرنـوشتش در دست سیاست آنهاست، مگر آنکـه در دم واپسین به خویش آید و خـود را بیابـد و چنان نیرومند شود کـه بتواند بی‌طرف بماند، یا جنگ جهانی دیگری چنان توفانی برپاکند کـه کرهٔ زمین نابودگردد.

روح و معنای اروپا، امریکا و روسیه را فـراگـرفته‌است، ولـی اینها اروپا نیستند. امریکائیان (با اینکه از تبار اروپائیند) آگاهی تازه‌ای خاص خود دارند، و اگر هم در سرزمین خود منشأ تـازه‌ای نیافته‌باشند، لااقـل چنین ادعا می‌کنند. روسیه قرارگاه تاریخی خـاص خـود را در شرق دارد: مردمش از اقوام اروپائی و آسیائیند و قرارگاه معنویش در بیزانس است.

ولـی چین و هندوستان، گـرچـه امروز نیروهای مـؤثـری نیستند، بی‌گمان اهمیتشان افزایش خواهد یافت. این توده‌های بزرگ، که باری از سنتهای عمیق و بی‌پایان بر دوش دارند، عنصر مؤثر انسانیت خواهند شد و به اتفاق همهٔ اقوام دیگر در تحول کنونی انسانیت که ناچار همه را در بر خواهدگرفت، راه خود را خواهند جست.

بخش دوم
حال و آینده

۱

آنچه به معنی راستین تازه است:
علم و فن

مقدمه

بررسی کلی فلسفهٔ تاریخ، بدین‌سان که ما پیش گرفته‌ایم، برای این است که وضع خود ما را در تمام تاریخ روشن کند. فایدهٔ تفکر دربارهٔ تاریخ روشن‌شدن چگونگی آگاهی عصر حاضر است. این تفکر قرارگاهی را که بر آن ایستاده‌ایم نشان می‌دهد.

تنها معیارهای تاریخ عمومی، دگرگونی ژرفی را که مقدماتش طی دو قرن گذشته آماده شده، و در زمان ما روی نموده‌است آشکار می‌کند؛ دگرگونیی که از حیث کثرت و غنای نتیجه‌ها با هیچ یك از وقایع و تغییراتی که طی تاریخ پنج‌هزار سال گذشته می‌شناسیم، قابل سنجش نیست.

چیزی که براستی تازه است و با همهٔ آنچه در گذشته روی داده است فرق بنیادی دارد و با همهٔ آنچه آسیائی است غیرقابل قیاس می‌باشد، و حتی یونانیان نیز از آن بیگانه بودند، علم و فن اروپائی است. تصویر عمومی تاریخ گذشته تا کنون، چون از زمان حال به آن می‌نگریم، تداوم و حتی نوعی یکنواختی را نشان‌می‌دهد که سرانجام در تصویر تاریخی هگل شکل با عظمتی یافته‌است. فن جدید این تصویر را دگرگون ساخته است. از این رو آسیا و اروپا تا حدود ۱۵۰۰ میلادی هنوز شباهت شایان توجهی با یکدیگر دارند، و تنها در قرنهای اخیر فرق بزرگی میان آنها پدیدار شده‌است.

روشن کردن تازگی بنیادی علم و فن جدید آسان نیست. ولی چون این روشنی شرط اساسی برای درك زمان حال و دریافتن امکانها و

خطرهای آن است، ناچاریم بکوشیم این تازگی را از راه مقایسه با آنچه پیشتر بوده‌است آشکار سازیم. این کار به بحثی طولانی احتیاج دارد.

علم جدید

وقتی که به تاریخ می‌نگریم سه مرحلهٔ شناسائی می‌بینیم:

نخست: خردگرائی به طور کلی، که به هر شکل باشد خاصیت عمومی آدمیان است و با پیدائی «آدمی بودن» پدیدار می‌شود و همچون «علم پیش از علم» به داستانها و خرافات جنبه‌ای خردگرایانه می‌بخشد.

دوم: علمی که به طور منطقی و از روی روش در آگاهی آدمی صورت می‌پذیرد: علم یونانی، که در چین و هندوستان نیز از همان نوع، ولی به صورت جوانه، وجود داشت.

سوم: علم جدید که از پایان قرون وسطی پاگرفته، از قرن هفدهم قاطعیت یافته، و از قرن نوزدهم به شکفتگی کامل رسیده‌است. این علم، لااقل از قرن هفدهم به این سو، مایهٔ فرق فرهنگ اروپا با همهٔ فرهنگهای دیگر شده است. اینك می‌خواهیم یگانگی علم جدید را در تاریخ جهان روشن کنیم.

علم جدید از حیث وسعت و غنا و گوناگونی شناسائیهایش با همهٔ تاریخ گذشتهٔ علم غیرقابل قیاس است. تاریخ این علم جدید تصویری بی‌انتها است. علم طبیعی زادهٔ نظریه‌های ریاضی از زمان کپلر و گالیله، از حیث تازگی جالب‌توجه‌تر از همه است، و نتایج و آثار آن که از راه فن پدیدارگردیده به گونه‌ای است که تا کنون چیزی مانند آن دیده و شنیده نشده است. ولی علم طبیعی بخشی است از یك جریان شناسائی فراگیر. سفرهای اکتشافی منجر به این شد که آدمی با کشتی دور دنیا را گشت و بدین نتیجه رسید که با دورزدن کرهٔ زمین، اگر سفر از شرق به سوی غرب باشد، یك روز از دست می‌رود. این کار چهار صد سال پیش روی داد. تا آن زمان هیچ گاه آدمی از کروی بودن زمین، بدین‌گونهٔ واقعی (حتی در عالم حدس و گمان) آگاه نشده‌بود. نخستین کرهٔ جغرافیائی ساخته شد. آدمی نه تنها در آفاق، بلکه در اطراف خود نیز به تجربهٔ اشیاء پرداخت. چگونگی اندامهای آدمی از راه کالبدشکافی روشن شد و در این

کار چنان اشتیاقی به پژوهش نشان داده‌شد که تا آن روز شناخته‌نبود (وزال[1]). «لیونهوك[2]» به یاری میکروسکوپ تودهٔ جانداران را که در قطره‌ای آب در جنب و جوش بود بچشم دید، و گالیله با دوربین در ستارگان و ماهها چیزهائی دید که تا آن روز دیده نشده‌بود. از قرن هیجدهم کاوشهای باستانشناسان واقعیات تاریخی گذشته و فراموش شده را عیان ساخت و فرهنگهای دیرین را زنده کرد (مصر و بابل) و آرزوی «شلیمان[3]» را برای یافتن واقعیت عصر هومر برآورد. خواندن خطها و آموختن زبانهای کهن صدای آدمیان را که در هزاران سال پیش زیسته بودند به گوشها رساند. «پیش از تاریخ» از راه کشف آثار باستانی واقعیتی تردیدناپذیر شد. امروز دانش ما در بارهٔ تاریخ آغاز تمدن یونان و شرق نزدیك و مصر بیش از آن است که خود یونانیان داشتند. افق تاریخ برای دیدن روزگاران گذشته هزاران سال فراختر شد؛ تاریخ زمین پیش چشم ما، و ژرفای بی‌پایان آسمان پرستاره در برابر دیدگان ما گشاده گردید. دنیای نو در همه جا، مستقل از یکدیگر، ولی با روحی مشترك، دانشهای تازه پدید می‌آورد. در کارگاه نقاشان و معماران دانش طبیعی رشد کرد؛ دریانوردی، جغرافیا را ترقی داد و سیاست علم اقتصاد را؛ انگیزه در همهٔ این موارد، سودجوئی برای مقاصد عملی بود، ولی بزودی توجه مستقل به خود موضوع جای آن انگیزه را گرفت. از الهیات نقد تاریخی کتاب مقدس سربرآورد.

این تصویر بینهایت، ما را بر آن می‌دارد که بپرسیم: آیا این علم جدید که وسعتی بدین عظمت یافته‌است، ویژگیی خاص و بنیادی دارد؟

الف. ویژگی علوم جدید.

علم سه نشانهٔ اجتناب‌ناپذیر دارد: شناسائیی مبتنی بر روش است، یقینی الزام‌آور در بردارد، در همه‌جا و در همهٔ موارد معتبر است.

من هنگامی چیزی را از سر علم می‌دانم که از روشی که به یاری آن این دانستن را بچنگ آورده‌ام آگاهم، و بدین جهت می‌توانم توجیهش کنم

1. Vesal 2. Leeuwenhoek 3. H. Schliemann

و مرزهایش را نشان دهم.

هنگامی از سر علم می‌دانم، که یقینی الزام‌آور دارم. آنجا هم که یقین ندارم، یا محتمل یا نامحتمل می‌انگارم، می‌دانم که چنین است.

من تنها چیزی را از سر علم می‌دانم که همه جا و در همهٔ موارد معتبر است. چون هر فهمی می‌تواند شناسائی پیدا کند، از این رو شناسائیهای علمی گسترش می‌یابند و در عین حال از حیث معنی در همه جا یکسان می‌مانند. توافق عموم دلیل اعتبار عمومی است. اگر در مورد چیزی توافق همهٔ اندیشمندان در طی زمان حاصل نشود اعتبار عمومی آن چیز تردیدپذیر است.

علم بدین معنی در میان دانشهای یونان هم بود، هرچند جداکردن آن از دیگر دانشهای یونانی تاکنون صورت نگرفته‌است.

علم جدید با توجه به معیارهائی که برشمردیم چیست و چگونه است؟

۱. علم جدید همه چیز را دربرمی‌گیرد. هیچ چیزی نیست که بتواند از سیطرهٔ آن برکنار بماند. هرچه در جهان پیش می‌آید، مورد مطالعه و بررسی قرارمی‌گیرد، خواه واقعیات طبیعی باشد، یا اعمال و سخنان آدمیان، یا آثار و سرنوشتهای آنان. حتی دین و هر مرجع دیگری آزموده می‌شود و زیر ذره‌بین تحقیق نهاده‌می‌شود. نه تنها هر واقعیتی، بلکه حتی هر امکان تفکری نیز بررسی می‌شود. خلاصهٔ کلام، پرسش و بررسی مرزی ندارد.

۲. علم جدید اصولاً ناتمام است. یونانیان علم را با پیشرفت بی‌حد و مرز نمی‌شناختند، حتی در مواردی که عملاً زمان درازی به پیشرفت ادامه داده‌بودند، مانند ریاضیات، ستاره‌شناسی و طب. پژوهش علمی، نزد یونانیان، خاصیت کارکردن در محدودهٔ چیزی تام و کامل را داشت. این خاصیت کامل‌بودن، نه جائی برای اشتیاق به شناختن و دانستن همه چیز می‌گذارد و نه نیروی منفجر کنندهٔ ارادهٔ حقیقت‌جو را می شناسد. کاری که یونانیان توانستند بکنند، از یك سو تفکر ناشی از تردید اصولی، از زمان سوفسطائیان بود، و از سوی دیگر کوششی آرام برای شناسائی اموری خاص، ولو این امور بسیار مهم و عظیم باشند، مانند

کوششهای توسیدید، اقلیدس، و ارشمیدس. نیروی محرك علم جدید، اشتیاق شدیدی است به پیشرفتن تا مرزها: رخنه‌کردن در هر شکل و صورتی که به دانستن پایان می‌بخشد، و آزمودن پیاپی پایه‌ها و بنیانهای همه چیز. از این رو رخنه‌کردن و واژگون ساختن بپایان نمی‌رسد و در عین حال آنچه بدست آمده‌است به عنوان عضوی برای طرح تازه، نگاه داشته‌می‌شود. آگاهی بر فرضیه به دنیای علم فرمانروائی می‌کند، یعنی بر مفروضاتی که هربار پایهٔ تحقیق تازه‌ای قرارمی‌گیرد. همه چیز برای این است که از آن تجاوز کنند و بر آن چیره شوند (زیرا فرضیه‌ها به یاری فرضیه‌های فراگیرتر توجیه‌می‌شوند و به مقام نسبیت پائین آورده می‌شوند)، یا اگر واقعیتی است، برای این است که با آن پیشتر بروند و به شناختنی که در حال گسترش است و هر دم به ژرفای بیشتری راه می‌یابد ادامه دهند.

این شناختن، که همواره ناقص و ناتمام است، روی به سوی چیزی دارد که هست، و شناسائی کشفش خواهد کرد. ولی شناختن، در حالی که دائماً پیش می‌رود، نمی‌تواند به خود هستی ابدی راه بیابد. به عبارت دیگر، شناسائی به واسطهٔ بینهایتی موجود، روی به سوی وجود دارد، ولی هرگز نمی‌تواند به آن برسد، و این واقعیت را از راه نقد و آزمایش خود، می‌داند.

چون شناسائی، ناتمام و تمام‌نشدنی است (به عکس کیهان یونانی) اقتضایش پیشرفت پایان‌ناپذیر است و خودآگاهیش مستلزم اندیشهٔ پیشرفت. از این‌رو به علم بال و پر می‌بخشد، ولی سپس احساس بی‌معنائی بدان روی می‌نماید: اگر آدمی هرگز نمی‌تواند به هدف برسد و هر یافتنی پله‌ای برای جست‌وجوی بعدی است، پس اینهمه کوشش و زحمت برای چیست؟

۳. برای علم جدید هیچ چیز بیطرف و غیرقابل توجه نیست، هر چیزی ارزش شناختن دارد. از این رو به یکایك اشیا و حتی به کوچکترین چیزها هم می‌پردازد و از کنار هیچ واقعیتی نمی‌گذرد. هر روز از نو به شگفتی می‌افتیم وقتی می‌بینیم که اروپائی امروزی به هر چیزی که پیشتر به چشم تحقیر در آن می‌نگریسته، روی آورده و در آن دقیق شده‌است، فقط بدین جهت که واقعیتی قابل تجربه است. درمقام مقایسه با این اشتیاق، علم یونانی چنین می‌نماید که به واقعیت بی‌اعتناست؛ روی

آوردنش به امور، تصادفی است؛ راهنمایش آرزوها (ایده‌آلها)، انواع، و شکلها هستند و «از پیش دانستنی» که وادارش می‌کند تا به بیشتر واقعیات بی‌اعتنا بماند. این طرز فکر حتی در تحقیقات بسیار دقیق در موضوعات تجربی نیز ـ چنانکه در پاره‌ای از نوشته‌های بقراط می‌توان دید ـ بر آنان حاکم است.

این گونه پرداختن با عشق و اشتیاق به هر موضوع، به هر تصادف، و به هر چیز زشت و زیبا، بر خود آگاهی فراگیرنده‌ای استوار است که هم بی‌آرام است و هم متکی بر خویشتن: همه چیز باید شناخته شود، و هیچ چیز نباید فراموش شود.

این گسترش روی‌آوردن به هر چیز قابل تجربه، و تأثرپذیری چند بعدی از هر چه هست و هرچه پیش می‌آید، تازه است.

۴. علم جدید در عین‌حال که با کوچکترین جزئیات سر و کار دارد، در جست و جوی ارتباط همه جانبهٔ خویش است. این علم نمی‌تواند جهان هستی را دریابد، ولی به دریافتن جهان علوم تواناست. اندیشهٔ پیوستگی همهٔ علوم با یکدیگر، سبب می‌شود که هر شناسائی در تنهائی، ناتمام بماند. علم جدید نه تنها عالمگیر است بلکه هدفش وحدت علوم است، وحدتی که هرگز در میان نیست.

هر علم موضوع و روشی دارد، و نگاهی به جهان است از دیدگاهی معین. هیچ علمی دنیا را نمی‌بیند و درنمی‌یابد؛ فقط جزئی از واقعیت را می‌تواند دریافت، نه واقعیت را؛ شاید گوشه‌ای از همهٔ واقعیت را می‌بیند نه کل واقعیت را. علوم خاص وجود دارند، نه یك علم که موضوعش واقعیت باشد. بدین‌سان هر علمی وابسته به موضوعی است، و تخصصی است؛ ولی هریك از علوم متعلق به دنیائی است که حد و مرزی ندارد و با این همه بهم پیوسته است.

علوم چگونه با یکدیگر ارتباط دارند و به چه معنی جهانی واحد را تشکیل می‌دهند؟

بدین پرسش از راه نفی آسانتر می‌توان پاسخ داد تا از راه اثبات: وحدت علوم ناشی از وحدت واقعیتی نیست که به یاری آنها می‌توان شناختش. همهٔ علوم با هم، تمام واقعیت را در نمی‌یابند. سلسلهٔ مراتبی

میان آنها از حیث نزدیکی به واقعیت، وجود ندارد. همه با هم دستگاهی واحد، که حاکم بر همهٔ واقعیت باشد، تشکیل نمی‌دهند.

بارها کوشیده‌اند تصویرهائی از جهان و از هستی بسازند که همهٔ دانش را دربرگیرد، ولی این کوششها بی‌فایده مانده‌است. آن‌گونه تصویرها مخالف معنی علم جدید است. آنها مبتنی بر اندیشهٔ یونانی در بارهٔ جهان هستیند، که شناسائی اصیل را از کار باز می‌دارد، و جانشین کاذبی است برای فلسفه‌ای که امروزه تازه به پاکی و نابی رسیده و متکی بر پایهٔ علوم است ولی از منشأی دیگر و با هدفی دیگر.

از راه اثبات، در بارهٔ ارتباط علوم چنین می‌توان گفت:

ارتباط علوم از طریق «شکل شناسائی» است: همه متکی به روشند، در اندیشیدن از مقوله‌ها یاری می‌جویند، شناسائی خاص هر یك از آنها الزام‌آور است، ولی در عین حال در دایرهٔ مفروضات و موضوعشان محدودند.

بعلاوه، ارتباطشان از طریق معطوف‌بودن آنها به یکدیگر است که از راه نتایج و روشهایشان یکدیگر را یاری می‌کنند، و بدین‌سان علوم مختلف، علوم فرعی برای یکدیگر می‌شوند، و به عبارت دیگر، یك علم مادهٔ اولیهٔ علم دیگر می‌شود.

پایهٔ مشترك آنها انگیزهٔ شخصی هر پژوهشگریست برای دانستن همه چیز.

اندیشهٔ وحدت مبهمی، اندیشهٔ حوزه‌های شناسائی خاص را دعوت می‌کند به اینکه برای پژوهش دربارهٔ همهٔ چیزهای واقعی و اندیشیدنی آماده باشند و از هیچ یك از آنها نگریزند. هر علمی راهی است. راهها با یکدیگر برخورد می‌کنند، از هم جدا می‌شوند، دوباره بهم می‌رسند، و هدف را نشان نمی‌دهند. ولی همه را باید رفت.

علوم از حیث مقوله‌ها و روشها، تقسیم‌بندی شده‌است و معطوف به یکدیگر است. گوناگونی بینهایت تحقیق، و اندیشهٔ (ایدهٔ) وحدت، با هم در تنش و کشمکشند، گاه به سوی یکی کشیده می‌شوند و گاه به سوی دیگری.

خاصیت دستگاهی‌بودن دانستن، در علم جدید به جای تصویر جهان، به مسألهٔ دستگاه علوم منجر می‌شود. دستگاه علوم، متحرك است،

نظامهایش گوناگون است، و دستگاهی باز است. ولی اینکه این دستگاه همواره صورت مسأله دارد، و هیچ طرز دانستن و هیچ دانستنی نباید ناآزموده بماند، خاصیت آن است.

کوشش برای یافتن ارتباط همهٔ علوم با هم، از اندیشهٔ وحدت علوم پیدا است:

ـ کتابهای درسی به‌عنوان محرکین پربار، دستگاهی «سیستماتیک» بودن یکایك علوم را به دانشجویان نشان می‌دهند (ولی نه دستگاه شناسائیهای آماده را. زیرا دستگاه آماده، علم را به صورت یونانی درمی آورد و از سطح علم جدید تنزل می‌دهد).

ـ سازمانهای تهیهٔ مواد درسی، لغتنامه‌ها، متون، موزه‌ها و آزمایشگاهها می‌کوشند تا همهٔ دانستنیها در دسترس دانشجویان قرار گیرد.

ـ دانشگاهها محل آموزش همهٔ انواع علومند.

۵. قاطعیت پرسیدن تا آخرین مرز، در علم جدید به حد اعلا رسیده است.

ب. منشأ پیدائی علوم جدید

علت پیدائی علوم جدید را شاید بتوان با توجه به نقطهٔ نظرهای مختلف تا اندازه‌ای روشن ساخت، ولی سرانجام نمی‌توان چنانکه باید دریافت. این امر نیز مانند همهٔ آفرینشهای روحی و معنوی، راز تاریخ است.

اینکه گفته شود علت پیدائی علوم جدید استعداد خاص اقوام شمالی است سخنی بی‌معنا است. زیرا این استعداد را تنها در این مورد می‌توان شناخت و علامت دیگری برای آن وجود ندارد، و بنا بر این آن سخن تکرار معلوم است.

در طی قرون جدید عوامل بسیاری روی نمودند و شرایطی پدید آوردند که پیدائی علوم جدید را ممکن ساخت. از آن جمله است شرایط اجتماعی: آزادی کشورها و شهرها؛ فراغت اشراف و شهروندان؛ امکانات کسانی که با آنکه تنگدست بودند تحت حمایت مردان هنرپرور قرار گرفتند؛ پاره‌پارگی دولتهای متعدد اروپائی؛ آزادی رفت و آمد و مهاجرت؛ رقابت قدرتها و انسانها؛ تماس

یافتن اروپائیان با ملل و اقوام دیگر در جریان جنگهای صلیبی؛ نبرد معنوی و فرهنگی میان دولت و کلیسا، احتیاج همهٔ قدرتها به اثبات حقانیت خود در مسائل مذهبی و مسائل حقوقی و به طور کلی احتیاج به توجیه ادعاهای سیاسی و منافع سیاسی در نبرد فرهنگی؛ وظایف فنی و تکنیکی در کارگاهها؛ امکان گسترش فرهنگ از راه صنعت چاپ و توسعهٔ امکان بحث و تبادل نظر که نتیجهٔ پیداشدن صنعت چاپ است. از اینها چنان محیطی پدید آمده‌بود که گوئی همه چیز به پیشرفت همدیگر یاری می‌کردند و امکانهای تازه‌ای در اختیار یکدیگر می‌نهادند تا راه برای شکوفائی علوم جدید هموار شود: کندن و شکافتن زمین برای انجام وظایف فنی سبب بروز تصادفهائی شد که به کشفهای باستانشناسی و یافتن آثار پیش از تاریخی منجر گردید. طمع و ماجراجوئی، به کشف همهٔ مناطق کرهٔ زمین انجامید تا آنکه پس از مدتها، سفرهای اکتشافی جغرافیائی به معنی واقعی صورت گرفت. تبلیغات دینی کلیسا سبب آشنائی با روحیات اقوام بیگانه و کاوش و تحقیق در فرهنگهای آنان گردید، بطوری که مأموران تبلیغ دین مسیح به مأموران تبلیغ فرهنگ چینی و هندی در اروپا تبدیل شدند. پیشرفتهای فنی بی‌آنکه قصد و عمدی در کار باشد سبب پیدائی وسایلی شد برای پیشبرد اموری که اصلاً منظور نظر نبود: مانند وسایل صنعت چاپ، و آلات و ادوات بیشماری که تقریباً در همهٔ علوم برای مشاهدات و تجربیات بسیار دقیق، و شناسائی واقعیات، و تحصیل دوبارهٔ معلومات از دست رفته، بکار گرفته‌شد. هوسهای شخصی و اشتیاقهای بعضی افراد که گاه به‌دیوانگی می‌ماند، خصوصاً گردآوری اشیاء گوناگون و مهارتی که در این کار یافتند و رقابتهائی که با هم داشتند، به کسب شناسائی یاری کرد. چنین می‌نماید که کار و کوشش عدهٔ بسیار بزرگی از آدمیان، که همهٔ رشته‌ها و همهٔ چیزها را در بر می‌گرفت، چه خواسته و چه ناخواسته برای رسیدن به هدف شناسائی ندانسته‌ای به هم پیوسته‌بود. پیدائی پژوهشگرانی تحت شرایطی کاملاً مختلف، در ایتالیا و آلمان و انگلستان و فرانسه، حیرت‌انگیز است. پژوهشگران گوناگون در گوشه‌های دورافتاده بپاخاستند و بی آنکه کسی از آنان خواسته‌باشد، با ارادهٔ شخصی خود وظایفی بعهده گرفتند و

راههائی گزیدند و امکانهای معنوی تازه‌ای پدید آوردند. سؤال این است که: چرا در این اروپا، در هر گوشه و هر وقت، چنین افرادی مستقل از یکدیگر پدید آمدند و بهم رسیدند؟ چرا این گونه افراد در اسپانیا، بعدها در ایتالیا و زمان درازی در آلمان پیدا نمی‌شدند؟

تحقیق مبتنی بر جامعه‌شناسی می‌تواند پاره‌ای از اسباب و شرایط را کشف کند. اکنون می‌خواهیم انگیزه‌هائی را که می‌توانستند سبب پیدائی علوم جدید بشوند، جست‌وجو کنیم.

بارها گفته شده‌است که منشأ علوم جدید قدرت‌طلبی بوده‌است. از زمان بیکن، چیرگی بر طبیعت، توانائی، سودجوئی، «دانائی توانائی است»، منشأ علوم جدید تلقی شده‌است. بیکن و دکارت یك آیندهٔ فنی (تکنیکی) طرح کرده‌اند. می‌گویند البته با زور و خشونت نمی‌توان بر طبیعت چیره شد بلکه باید قوانین آن را شناخت. شناسائی به معنی راستین، چنان شناسائیی است که موضوع خود را پدید آورد و از این راه اعتبار شناسائی را ثابت کند: «من تنها چیزی را می‌شناسم که بتوانم بسازم». توانائی توأم با آگاهی آفریدن، به شناسائی بال و پر می‌بخشد.

در این گونه توجیه علم، باید دو مطلب را از هم جدا کرد: یکی آگاهی قدرت است، که در خواستن فن (تکنیك) و در چیره گشتن به اشیاء تجلی می‌کند و هدفش توانائی است. دیگری، ارادهٔ شناسائی است که می خواهد از نحوهٔ کار طبیعت سر دربیاورد. پژوهشگر کسی است که به گفتار گواهان گوش فرامی‌دهد (کانت). انگیزه اینجا فقط طلب شناسائی است، هر چند بدون هدف فنی.

می‌گویند، هر دو آنها جنبهٔ حمله و هجوم دارند. زیرا این گونه شناسائی که هنوز در خدمت قدرت فنی درنیامده‌است، تماشای تنها و و تسلیم صرف، که خاص شناسائی راستین ناشی از عشق است، نمی‌باشد بلکه نوعی نبرد با موجودات و چیرگی بر آنهاست که استفاده از آنها را به دنبال دارد.

این سخن به هیچ وجه درست نیست و مطالعه در روحیات پژوهشگران بزرگ نادرستی آن را عیان می‌سازد: اینان ضرورت را می‌فهمند و درمی‌یابند. تسلیم شدن در برابر طبیعت همیشه برای پژوهشگر طبیعت،

جنبهٔ اخلاق داشته‌است. ولی او می‌خواهد بداند که چه می‌کند و چه روی می‌دهد. این خواستن دانستن، این آزادی مرد دانا که نه کور کورانه، بلکه با چشم بینا تحمل می‌نماید و زندگی می‌کند، چیزی است بکلی غیر از حمله و قدرت‌طلبی. قدرتی که پژوهشگر در طلب آن است، چیرگی بر طبیعت نیست، بلکه نگاه‌داشتن استقلال درونی خویش است. همین آزادی آگاهی مرد پژوهشگر است که می‌تواند واقعیت را به صورت ناب، به عنوان رمز هستی، دریابد. اخلاقی که علم الزام‌آور معتبر در همهٔ موارد، در بردارد، حمله و هجوم نیست ـ برخلاف علم سطحی و تقریبی و مبهم ـ بلکه طلب روشنی و وضوح و قابلیت اعتماد است.

بخصوص پژوهش از راه آزمایش تجربی را، حمله و هجوم تلقی می کنند. ولی برخلاف پژوهش نظری صرف، پژوهشی که برای تأیید طرح نظری به آزمایش تجربی روی می‌آورد، شناسائیی بدست می‌دهد که نه تنها شایان اعتماد است، بلکه در هرگام به ژرفای قانونی‌بودن رویدادهای ناآگاه نزدیکتر می‌شود. انگیزه در اینجا حمله و هجوم نیست، بلکه پرسیدن از طبیعت است.

اما آنچه علم جدید می‌کند، می‌تواند مورد سوءفهم و سوء استفاده قرار گیرد. بدین جهت قدرت‌طلبی و ویرانگری ـ که خود بی‌تاریخ است و همواره در کمین نشسته و آمادهٔ حمله است ـ می‌تواند بر علم جدید، چه در سخن و چه در عمل و چه در بکارگرفتن آن، چیره گردد: در این صورت علم از میان می‌رود.

وحشت‌انگیزترین این‌گونه چیرگیها آزمایشهائی بود که در مورد آدمیان می‌شد. اینکه هیچ آزمایشی در مورد انسان بدون فهم و اجازهٔ او نباید بعمل آید ـ و از این‌رو پژوهشگران آزمایشهای خطرناك را تنها دربارهٔ خود می‌کنند ـ البته ناشی از معنی علم نیست، بلکه منشأ آن اصول آدمیت و حقوق بشر است.

شهریاری هندی در دو هزار سال پیش آزمایشی بدین شرح در مورد جنایتکاری بعمل آورد: فرمان داد: «آن مرد را زنده در درون خمی جای دهید. سرخم را ببندید و با پوست مرطوبی چنان محکم کنید که هیچ منفذی نماند و سپس، با لایهٔ ضخیمی از گل بپوشانید و آنگاه خم را در

تنور بنهید و آتش روشن کنید. چنین کردند. وقتی یقین کردیم که مرد مرده‌است خم را از تنور درآوردند و سرش را گشودند و به دقت در درون خم نگریستیم تا ببینیم روحش را در حال خروج می‌توان دید یا نه. ولی روحی در حال خروج ندیدیم.» این کار شبیه آزمایشهای ناسیونال سوسیالیستها در مورد آدمیان است. این آزمایشها ربطی به علم جدید ندارد، بلکه از نوع سوء استفاده‌هائی است که از هرچه به دست آدمی پدید آمده‌است ـ از آن جمله علم ـ می‌توان کرد.

انگیزه‌های منتج از تاریخ، قابل قیاس با قدرت‌طلبی بی‌تاریخ نیستند. شاید بدون روحیه و انگیزه‌هائی که منشأشان دین مبتنی بر کتاب مقدس است، پیدائی علم قابل تصور نباشد. به احتمال قوی انگیزه‌هائی که سبب شده‌اند پژوهش علمی تا مرز نهائی پیش برود ناشی از دین است:

۱. اخلاق دینی مبتنی بر کتاب مقدس، آدمی را موظف می‌کند که به هر حال و به‌هر قیمت هواخواه حقیقت باشد. این دین، حقیقت‌خواهی را به بالاترین قله رسانید و در عین حال مسائل و دشواریهای ناشی از آن را عیان ساخت. حقیقتی که خدا طالب آن است اجازه نمی‌دهد که شناسائی و پژوهش همچون بازی و شوخی یا مشغولیتی نیکو و شریف انگاشته‌شود، بلکه پژوهش‌کردن و شناختن را جدی می‌گیرد و مأموریتی تلقی می‌کند که بی آن برای هیچ چیز ارجی نمی‌ماند.

۲. جهان آفریدهٔ خداست. یونانیان کیهان را کامل و منظم و خردمند و تابع قانون و ابدی می‌دانند. آنچه غیر از کیهان است، هیچ است، ماده است، شناختنی نیست و ارزش شناختن ندارد.

ولی اگر جهان آفریدهٔ خداست، پس هر چه هست مخلوق خداوند است و از این رو ارزش شناختن دارد، و هیچ چیزی وجود ندارد که دانستن و شناختنش لازم نباشد. شناختن، همچون اندیشیدن اندیشهٔ خداست؛ و خدا همچون آفریدگار ـ به گفتهٔ لوتر ـ در رودهٔ هر کرمی حاضر است. یونانی در دایرهٔ تصویرهای جهانی، در زیبائی کیهان منظمی که در اندیشه دارد و در شفافی منطقی جهان یکپارچه که در عالم اندیشه بدان دست یافته‌است، محدود و مقید است؛ یا آنچه را می‌اندیشد به یاری قوانین منطق بهم می‌پیوندد، و یا عالم را همچون جریان قانونی ابدی درمی‌یابد.

نه تنها ارسطو و ذیمقراطیس بلکه توماس اکویناس و حتی دکارت نیز از این نیروی محرك یونانی که فلج کنندهٔ علم است، پیروی می‌کنند.

نیروی محرك جدید بکلی غیر از آن است و می‌خواهد خود را برای رویاروئی با همهٔ جهان مخلوق گشاده و آماده نگاه دارد. این نیرو، درست خواستار شناسائی آن واقعیتی است که با نظمها و قوانینی که تا آن هنگام کشف شده‌بود سازگاری ندارد. خود خرد در این تلاش است که از کار باز بماند و به ناکامی برسد، ولی نه برای آنکه خود را گم کند و از خود دست بشوید، بلکه برای آنکه خود را دوباره بصورتی تازه‌تر و وسیعتر و تحقق‌یافته‌تر بدست آورد و این جریان را تا ابد ادامه دهد. این علم از خردی سرچشمه می‌گیرد، که در خود فرونمی‌رود، بلکه برای رویاروئی با غیرخود آماده است، و از طریق تسلیم شدن به آن، در آن راه می‌یابد. تأثیر متقابل دائم ـ و پایان‌ناپذیر ـ میان طرح نظری و تجربهٔ آزمایشی مثال و نماد ساده و بزرگ این جریان است.

در نظر عطش و تلاش برای شناسائی جدید، دنیا دیگر به طور مطلق زیبا نیست. این شناسائی هم به زیبا نظر دارد و هم به زشت، هم به نیك و هم به بد. البته در نهایت، این نظر به اعتبار خود باقی است که هر چه هست نیك است زیرا آفریدهٔ خداست. ولی این «نیك بودن» دیگر زیبائی محسوس یونانی نیست که برای خود بسنده است، بلکه در عشق به هرچه هست ـ به عنوان آفریدهٔ خدا ـ، و در نتیجه در اعتماد به پژوهش و به معنی پژوهش، حضور دارد. آگاهی بر اینکه هر چه در جهان است آفریدهٔ خداست، به پژوهشگر در برابر ورطه‌های واقعیت و بی‌آرامیهای ناشی از تردیدهای بی‌انتها و عطش و تلاش به پیشرفت در پژوهش، آرامش می‌بخشد.

اما در عین حال جهان شناخته‌شده و قابل شناختن، همچون مخلوق، هستیی درجهٔ دوم است. از این رو جهان قرارگاهی از خود ندارد بلکه قرارگاهش در دیگری است، یعنی در خالق. این جهان در خودی خود بسته و بسنده برای خود نیست و بدین جهت شناسائی نمی‌تواند به پایان آن راه بیابد. جهان را نمی‌توان همچون چیزی نهائی، همچون واقعیتی مطلق دریافت، بلکه همواره ما را به چیزی دیگر توجه می‌دهد.

اندیشهٔ آفرینش، مخلوق را به عنوان مخلوق خدا، قابل دوست‌داشتن می‌سازد و بدین‌سان نزدیکی به واقعیت را، بنحوی که تا آن زمان وجود نداشت، ممکن می‌کند؛ ولی در عین حال میان آدمی و هستی، که به هر حال هستی مخلوقی است نه خود هستی ـ نه خدا ـ بزرگترین فاصله را پدیدمی‌آورد.

۳. واقعیت جهان برای آدمی، پر از رنج و مصیبت است؛ و حقیقت جوئی او سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که «آری چنین است.» ولی چون این جهان را خدا آفریده‌است، پس او خود مسؤول آفرینشش تلقی می شود. مسألهٔ دفاع از خدا، در «کتاب ایوب» به صورت درآویختن و تلاشی به خاطر خدا، با علم به واقعیت جهان، درمی‌آید. اینجا درآویختنی است با خدا به خاطر خدا. در هستی خدا تردید نیست، و همین بی‌تردیدی در هستی او، آن درآویختن و تلاش را به حد اعلی می‌رساند. اگر ایمان به هستی خدا از میان برود آن تلاش نیز پایان می‌پذیرد.

این خدا، که ادعای حقیقی‌بودنش بی‌قید و شرط است، نمی‌خواهد از راه وهم و گمان دریافته شود، او مخالف خداشناسانی است که می‌خواهند.ایوب را از راه مغالطه‌های سوفیستی تسلی دهند و به راه راست بیاورند. این خدا خواستار دانستن است هر چند محتوای آن دانستن چنین می‌نماید که بر خدا اقامهٔ دعوی می‌کند. جرأت کوشش برای شناختن، و خواستاری شناختن بی‌قید و شرط، و در عین حال بیم از شناختن، از اینجا ناشی است. چنین می‌نماید که فرمانی متناقض بگوش می‌رسد: خواست خدا پژوهش نامحدود است: پس پژوهش خدمت به خداست؛ پژوهش دخالت در کار خداست: پس همهٔ پرده‌ها را نباید درید.

این درآویختن، با درآویختن انسان پژوهشگر با آنچه از خود اوست، با محبوب او، با آرمانهایش و اصولی که به آنها معتقد است، یکی می‌شود: همهٔ آنها باید آزموده شود تا آنکه یا حقانیت آنها از نو ثابت شود و یا دگرگون ساخته‌شوند. همچنانکه اگر خدا پرسشهائی را که از واقعیات برمی‌خیزند برنتابد، ایمان راستین به او پدید نمی‌آید، و همچنان که خداجوئی سختکوشی در تسلیم نشدن به اوهام است، پژوهش اصیل درآویختن است با آرزوها و انتظارهای خود پژوهنده.

حقانیت نهائی این درآویختن، در درآویختن پژوهشگر با نظریات و عقاید خودش آشکار می‌شود. بهترین نشانهٔ انسان عالم این است که در پژوهش حریفی برای خود می‌جوید؛ خاصه حریفی که به واسطهٔ اندیشه‌های عینی و روشن همه چیز را مورد تردید قراردهد. نیروی محرك و پربار در اینجا چیزی است که به ظاهر ویرانگر می‌نماید. نشانهٔ ازمیان‌رفتن علم آنجا پدیدار می‌شود که از بحث سر باز زده شود، یا حتی بحث نکوهیده شود: آنجا که انسان اندیشه‌های خود را در دایره‌ای محدود فقط به کسانی می‌تواند گفت که با او همرای و همداستانند، در حالی که در برابر عموم به سخنان کلی و مبهم اکتفا می‌ورزد.

ج. اشتباه دربارهٔ علم جدید و وظایف علم جدید

علم سیصد سال است که نخست آهسته و گام بگام و سپس با سرعت و به طور ممتد، در نتیجهٔ همکاری پژوهندگان همهٔ جهان، پیش‌رفته و شکفته شده‌است، و امروزه، هم سرنوشت اجتناب‌ناپذیر آدمی است، و هم امکان نیکبختی او.

علم امروز به همه‌جا گسترش یافته‌است و همه آن را پذیرفته‌اند، و هرکسی گمان می‌برد که در آن سهمی دارد. ولی در عین حال، علم ناب و طرز فکر علمی روشن، سخت کمیاب است. تودهٔ عظیمی از نتایج و دستاوردهای علمی هست که به سادگی پذیرفته می‌شوند؛ انبوهی از توانائیهای تخصصی هست که از طرز فکر علمی جهانی بهرهٔ چندانی ندارند؛ خلاصه رودخانهٔ بزرگی هست از مخلوط علم با عناصر غیر علمی. ولی علم راستین ـ طرز فکر علمی جهانی، نقد مبتنی بر روش شایان اعتماد، شناسائی پژوهندهٔ ناب ـ در دنیای ما خط باریکی است در میان آشفتگیهای زاده از قلب حقیقت.

علم را نمی‌توان بسادگی بچنگ آورد. قسمت اعظم مردمان دنیا هنوز خبری از علم ندارند، و این خود نقص آگاهی در روزگار ماست. علم، خاص عدهٔ کمی از آدمیان است. علم با آنکه خصیصهٔ زمان ماست، هنوز ماهیت اصلی آن قدرتی معنوی ندارد زیرا تودهٔ مردمان به نتایج فنی چیره می‌شوند و آموختنیهائی را که از این و آن می‌توان شنید و یاد

گرفت بصورتی جذمی می‌پذیرند بی‌آنکه راهی به سوی علم بیابند و در جریان آن وارد شوند.

علم در روزگار ما اهمیت و اعتبار فوق‌العاده یافته‌است. مردمان همه‌چیز را از آن می‌خواهند: چشم دارند که همهٔ هستی را به وجه دقیق بشناسد و همهٔ نیازهای آدمی را برآورد. این انتظار غلط، خرافهٔ علمی است؛ و ناامیدی حاصل از آن به تحقیر علم می‌انجامد. اعتماد کورکورانه به چیزی که آدمی گمان می‌کند که می‌شناسدش، خرافه است؛ و چون انتظاری که ناشی از آن اعتماد است برآورده‌نمی‌شود، تحقیر دانائی روی می‌نماید. نه آن اعتماد ربطی به علم دارد و نه این تحقیر. پس علم نشانهٔ عصر ماست، ولی بصورتی که دیگر علم نیست.

راهی که به این اشتباه ما را سوق می‌دهد چنین است: هنگام پژوهش فرض می‌کنیم که جهان شناختنی است، زیرا بی‌این فرض پژوهش بی‌معنی است. ولی این فرض خود دو معنی می‌تواند داشته‌باشد:

یکی: شناختنی بودن اشیائی که در جهان است.

دوم: شناختنی بودن تمام جهان.

تنها معنی نخستین درست است، و نمی‌توان دانست که شناختن تا کجا پیش تواند رفت. معنی دوم درست نیست، و دلیل این نادرستی دشواریهائی است که هر چند پژوهش را محدود نمی‌کند ولی مرز دانستن را نشان می‌دهد، و آن مرز اینجاست که نه تنها جهان به عنوان واحدی کامل در شناسائی نمی‌گنجد، بلکه جهان به معنی چیزی اندیشیدنی و تجربه‌کردنی عاری از تناقض، اصلاً برای ما وجود ندارد. این مرز هنگامی آشکار می‌شود که می‌بینیم فرضیهٔ غلط شناختنی‌بودن تمام جهان چگونه در هنگام پژوهش بی‌معنی جلوه می‌کند. دریافتن اشتباه آسان نیست. اشتباه در علم جدید به غلط فلسفه پنداشته شده و از زمان دکارت تحقق یافته است. از این رو این خود هنوز وظیفه‌ای جدی و فوری است که معنی و مرز علم جدید به وجه درست دریافته شود.

یکی از نتایج گمراه‌کنندهٔ این پندار نادرست که تمام جهان شناختنی است، این شده‌است که جهان را اصولاً شناخته‌شده پنداشته‌اند. در نتیجه، این عقیده پدید آمده‌است که اگر براستی بخواهیم می‌توانیم بر

پایهٔ شناسائی، جهان را بصورتی درآوریم که برای آدمی مناسبتر و سودمندتر باشد و از این‌راه آسایش و نیکبختی دائم آدمیان را ممکن سازیم. بدین‌سان در قرنهای اخیر پدیدهٔ تازه‌ای در تاریخ روی نموده‌است، و آن این است که آدمی می‌خواهد نه تنها در جهان ـ در محدودهٔ اوضاع و احوال انسانی که نمی‌توان بر تمام آن احاطه یافت، به خود یاری کند ـ بلکه با استفاده از شناسائی تمام جهان (که فرض می‌کنند دانشمندان از آن بهره‌مندند) تنها به یاری فهم، جهان را منظم سازد.

این خرافهٔ جدید، از علم چیزی را انتظار دارد که از علم برنمی‌آید: بررسی علمی اشیاء را، از هر جنبه و هر جهت، شناسائی نهائی می‌پندارد؛ نتایج حاصل‌شده را بدون نقد و آزمایش می‌پذیرد بی‌آنکه راه رسیدن به آنها را بشناسد، یا از مرزهائی که هر یك از نتایج علمی در محدودهٔ آنها اعتبار دارند، آگاه باشد؛ چنان می‌پندارد که فهم ما قادر است به هر حقیقت و هر واقعیتی دست بیابد؛ به علم اعتماد مطلق دارد و از مرجعیت آن که از طریق مراحل رسمی کارشناسان اعمال می‌شود، بی‌چون و چرا اطاعت می کند.

وقتی که انتظار این خرافهٔ علمی برآورده نمی‌شود به علم پشت می کنند و بی‌اعتبارش می‌شمارند و به احساس و غریزه روی می‌آورند، و آنگاه همهٔ بدبختیها را نتیجهٔ شکفتگی علم جدید می‌دانند. آنجا که خرافه انتظاری ناممکن داشته‌باشد ناامیدی غیرقابل اجتناب است. در این صورت سازمانهای درست بی‌اثر می‌مانند، از بهترین نقشه‌ها فایده‌ای بدست نمی آید و مصیبتهای ناشی از حالات انسانی روی می‌نمایند، و به هر اندازه که انتظار پیشرفت و کامیابی شدید بوده‌باشد، آن مصیبتها نیز به همان شدت و مرارت احساس می‌شوند. ولی نمونهٔ امکاناتی که اصلاً علم به آدمی می تواند داد این است که پزشك با وجود پیشرفت حیرت‌آوری که امروز علم پزشکی کرده‌است نه همهٔ بیماریها را مداوا می‌تواند کرد و نه راه مرگ را می‌تواند بست. آدمی هر چندگاه یکبار با سر به دیوار مرز می‌خورد.

در این وضع مهم این است که آدمی آن علم اصیل را بدست آورد که می‌داند چه دانستنی است، و در عین حال مرزهای خود را هم می‌شناسد. تنها بدین‌سان می‌توان از هر دو گمراهی خرافهٔ علم و تنفر از علم رهائی

یافت. آیندهٔ آدمی بسته به این است کـه بتواند علم را در طـول اعصار و قرون نگاه دارد و ژرفتر سازد و آن را در گروههای هرچه بیشتر از مردمان تحقق بخشد.

این نگرانی را نباید آسان گرفت. زیرا علـم راستین و فـراگیر بسته به روح ژرفی است که سازمانش از تاریخ مایه گرفته‌است؛ و بـر پـایه‌ای آسیب‌پذیر قـراردارد که دوامش در طول زندگی نسلها به هیچ‌وجه تضمین نشده‌است. منشأ ایـن علـم تحقق‌بخشیدن به انگیزه‌هـای درهم پیچیده است که اگر یکی از آنها از میان برخیزد خود علم فلج یـا تهی مـی‌شود، و از این‌روست که در دنیای جدید در طول همهٔ قـرنها علم بـه عنوان واقعیت طرز فکر عمومی همواره کمیاب بوده و شاید کمیابتر هم شده‌است. غوغای نتایجی که به صورت شکل‌دادن به دنیای مادی تجلی می‌کند و دم‌زدن از جهـان‌بینی «روشنگرانـه» در سراسر زمیـن، نمی‌تواند بـراین حقیقت پرده بکشد که علم، با آنکه برسر همهٔ زبانهاست، پنهانترین چیزهـاست. انسان امروزی غالباً هیچ نمی‌دانـد که علم چیست و اصلاً درنیافته‌است که چـه عاملی آدمی را بـه سوی آن می‌رانـد. حتی پژوهشگران نیز کـه در رشتهٔ تخصصی خود کشفها می‌کنند ـ و بدین‌سان به جنبشی که نیروهای دیگری پدیدآورده‌اند ناآگاهانه ادامه می‌دهند ـ غالباً نمی‌دانند که علم چیست، و این نادانی را در رفتاری که در برابر امور خارج از رشتهٔ کوچك خود پیش می‌گیرند، عیان می‌سازند. فیلسوفان عصر ما در بارهٔ علـم چنان سخن می گویند که گوئی آن را می‌شناسند، و آنگاه به صورت جهان‌بینی گمراهانه‌ای که چندان دوامی نخواهـدداشت، جلوه می‌دهند. حتی فیلسوفانی به بزرگی هگل، علم را درست نمی‌شناسند.

فن (تکنیك) جدید

امروز همه در این آگاهی اشتراك داریم که در چنان نقطهٔ عطفی از تاریخ قـرارداریم که صدسال پیش هیچ‌کس آن را، با زمان افول دنیای عهد عتیق، مقایسه نمی‌کرد. ولـی ایـن نقطهٔ عطف بـا گذشت زمـان، هر روز بیشتر و ژرفتر، چـون مصیبتی احساس شد، آن هـم نه تنهـا برای اروپا یا باخترزمین؛ بلکه مصیبتی بـرای همهٔ جهـان. ایـن نقطهٔ عطف، عصر فـن

(تکنیك) است با همهٔ آثار و نتایجش، که ظاهراً می‌خواهد همهٔ چیزهائی را که آدمی طی هزاران سال، چه از حیث نحوهٔ کار، چه از حیث شکل زندگی و چه از حیث طرز فکر بدست آورده است، از میان ببرد.

فیلسوفان آرمانگرای (ایده‌آلیست) آلمانی، همچون فیشته و هگل و شلینگ، زمان خود را ژرفترین نقطهٔ عطف تاریخ می‌انگاشتند و این پندار ناشی از آن بود که ظهور مسیح را محور تاریخ می‌دانستند و معتقد بودند که این دورهٔ محوری در زمان ایشان به نقطهٔ عطف قطعی می‌انجامد، یا به کمال می‌رسد. این نظریه زادهٔ جرأتی ناشی از خودفریبی روحی و معنوی بود. اکنون ما حق داریم از راه سنجش بدین نتیجه برسیم که زمان حاضر، دورهٔ محوری دوم نیست. بلکه، بکلی به عکس دورهٔ محوری، دوران مصیبت است، دوران فقر روحی و فقر انسانیت و فقر محبت و فقر قدرت سازندگی است؛ هر چند در عین حال یك چیز در آن ـ حتی در مقام مقایسه با همهٔ چیزهای پیشین ـ بزرگ است.

ولی این بزرگی چگونه است؟ ما البته خوشوقتی و خرسندی کاشفان و مخترعان را می‌فهمیم. اما در عین حال آنان را همچون عاملان و کارگزارانی می‌بینیم در سلسلهٔ جریان آفرینشی بی‌نام، که در آن هر حلقه به حلقهٔ دیگر بسته‌است، و آنان که در این جریان سهمی دارند به عنوان بشر تأثیر نمی‌بخشند و عظمت یك روح فراگیر را در آنها نمی‌توان دید. با وجود اندیشه‌های آفرینندهٔ والا، و سخت‌کوشی و تحمل، و جرأت به میان‌آوردن طرحهای آزمایندهٔ نظری، چنان می‌نماید که خود روح، اسیر جریانی فنی است: جریانی که حتی بر علوم نیز چیره گردیده‌است و این چیرگی روز بروز و نسل بنسل سختتر می‌شود: ابلهی پژوهندگان طبیعت در امور بیرون از رشتهٔ تخصصیشان از اینجا ناشی است، همچنین است درماندگی اهل فن در امور بیرون از وظیفه‌هایشان که درنظرشان وظیفه‌های نهائیند، حال آنکه در واقع و بخودی خود به هیچ‌روی چنین نیستند؛ ناخرسندی نهان دنیای ما هم که روز بروز از انسانیت دورتر می‌شود از همین جاست.

وقتی برای عصر خودمان، عصر مشابهی در گذشته می‌جوئیم، چنین مشابهتی را در دورهٔ محوری نمی‌یابیم، بلکه در دورهٔ فنی دیگری می‌یابیم

که درباره‌اش مدرکی نداریم: آن دوره، دورهٔ اختراع ابزار کار و استفاده از آتش است؛ دوره‌ای که در آن آدمی با جهشی کلی شرایط تازه‌ای برای امکانات خود یافت. زمان درازی که پس از آن با تکرار و توسعه سپری شد، ولی در واقع تغییری در طی آن پیش نیامد، پشت سرمانده‌است. از این رو در قرن گذشته و امروز، آگاهی توأم با شوق و حرارت بر امکاناتی خارق‌العاده در همهٔ جنبه‌های انسانی که پیشتر قابل تصور نبود، وجود دارد؛ و بدین جهت است که در گذشته دوره‌ای متکی بر مدارك تاریخی نمی‌یابیم که با آنچه در زمان ما می‌گذرد قابل مقایسه باشد؛ و به همین جهت امروز، در حالی که دربارهٔ خودمان به سؤفهم دچار شده‌ایم، خودمان را آفرینندهٔ رهائی و نیکبختی بی‌مانندی در روی زمین می‌پنداریم؛ یا خود را در گمراهی روحی بی‌مانندی می‌بینیم. هیچ واقعهٔ تاریخی وجود ندارد که بتوانیم وضع خود را با آن مقایسه کنیم.

اگر قرار است که دورهٔ محوری تازه‌ای روی بنماید، این دوره در آینده خواهد آمد، همچنانکه نخستین دورهٔ محوری زمانی دراز پس از اختراعاتی که پایه‌های زندگی آدمی را پدید آورد و او را به طور قطع از حیوان جدا کرد ـ و به عبارت دیگر زمانی دراز پس از دورهٔ پرومته‌ای ـ روی نمود. این دورهٔ محوری تازه، که شاید روزی خواهد آمد و یگانه واقعیتی خواهد بود که تمام کرهٔ زمین را در برخواهد گرفت، برای ما غیر قابل تصور است. مجسم ساختنش در عالم خیال معنائی جز این ندارد که آن را از پیش بسازیم. هیچ‌کس نمی‌تواند بداند که آن دوره چه‌ها خواهد آورد.

فن (تکنیك) عملی است که به واسطهٔ آن، انسان بهره‌مند از علم بر طبیعت چیره می‌شود تا به هستی خود چنان شکلی بدهد که از دشواریهای زندگی رهائی یابد و محیط خود را بصورتی سازگار با سلیقه‌اش درآورد. اینکه طبیعت بر اثر فن (تکنیك) به چه صورتی در می‌آید، و عمل فنی (تکنیکی) انسانی چگونه در خود انسان اثر می‌بخشد، و به عبارت دیگر نحوهٔ کار آدمی و نحوهٔ سازمانی که آدمی برای کار خود پدید می‌آورد، و نحوهٔ شکل دادن به محیط، چگونه خود آدمی را دگرگون می‌سازد، خود پایه‌ای برای تاریخ است.

ولی این واقعیت را، برای نخستین‌بار فنون جدید به عنوان سرشت آدمی، قابل احساس ساخته‌است. در مقام مقایسه با ثبات نسبی وضع فنی (تکنیکی) طی هزاران سال، از اواخر قرن هیجدهم انقلابی در فن (تکنیك) و در نتیجه در تمام هستی آدمی روی داده، و سرعت این انقلاب تا امروز همواره در افزایش بوده‌است. کارل مارکس نخستین کسی است که این واقعیت را دریافته است.

وابستگی آدمی به طبیعت، به یاری فن، به نحو تازه‌ای عیان شده‌است. براثر چیرگی خارق‌العاده‌ای که آدمی برطبیعت یافته‌است، این خطر پیدا شده‌است که طبیعت، آدمی را بنحوی زبون سازد که حتی در روزگاران گذشته نیز مانند آن تصور نمی‌شده‌است. طبیعت، از طریق طبیعت انسان فنی (تکنیکی)، با استبدادی به مراتب بیشتر از پیش، بر انسان فرمان می‌راند. خطر این است که آدمی در زیر فشار طبیعت دومی که به عنوان طبیعت خودش پدید آورده‌است، خفه شود؛ هرچند که در برابر طبیعتی که هنوز نتوانسته‌است بر آن چیره گردد، در حال کوشش دائم برای زندگی، نسبتاً آزاد بنظر آید.

تکنیك، زندگی روزمرهٔ آدمی را در محیطش از بن دگرگون ساخته، و نحوهٔ کار آدمی و جامعهٔ انسانی را به راه تازه‌ای سوق داده‌است: فرد در میان توده گم شده، زندگی شکل ماشین یافته، و کرهٔ زمین به صورت کارخانه درآمده‌است. بدین‌سان آدمی از هر قرارگاهی جدا شده‌است: ساکن کرهٔ زمین است بی‌آنکه وطنی داشته‌باشد. ادامهٔ سنت از دست رفته است، و روح و معنویت، به مشتی آموختنیها، و به پرورش و تمرین برای آمادگی به انجام کارهای به دردبخور، تنزل یافته‌است.

این دورهٔ دگرگونی، فعلاً دورهٔ ویرانی است. ما امروز در وضعی بسرمی‌بریم که در آن، یافتن شکل درستی برای زندگی غیرممکن است. چیزی حقیقی و شایان اعتماد که بتواند برای فرد خودآگاه قرارگاهی باشد، بندرت از سوی دنیا عرضه می‌شود.

از این رو، فرد، یا به درد ناخرسندی از خویشتن دچار می‌شود؛ و یا خود را بکلی فراموش می‌کند و به صورت مهرهٔ ماشین در می‌آید، بی‌هیچ اندیشه‌ای تسلیم هستی حیاتی خود می‌شود، افق گذشته و آینده را

گم می‌کند و در تخته‌بند تنگ زمان حال اسیر می‌افتد: بی‌وفا به خویشتن، قابل تعویض با هر کس دیگر، قابل استفاده به هرمنظور، پای بسته در دایرهٔ تنگ یقینی کاذب، یقینی ناآزموده و بی‌حرکت و عاری از دیالکتیك، که بآسانی دگرگون می‌تواند شد.

ولی آنکه ناخرسندی را همچون اضطرابی در درون خود نگاه می دارد، ناچار دائم خود را می‌فریبد، مجبور می‌شود پشت نقاب پنهان شود، و در هر وضع و در برابر هرکس نقابی دیگر برچهره بزند، و همواره چنان وانمود کند که به آنچه می‌گوید معتقد است: در نتیجه هیچ‌گاه خود را نمی‌یابد، زیرا با آن همه نقاب سرانجام نمی‌داند که خودش کیست.

آنجا که هیچ قرارگاهی نیست ـ آنجا که هیچ انعکاس آوازی برای خودبودن راستین وجود ندارد ـ آنجا که هیچ عشق و پرستشی پدید نمی آید، از آن‌رو که پوسته و نقاب، عشق و پرستش برنمی‌انگیزند بلکه فقط بت‌پرستی را ممکن می‌سازند، آنجا که آدمیان به واسطهٔ خواستنی که از «خودبودنشان» برآید به من بال و پر نمی‌بخشند و مرا به عروج نمی خوانند؛ در آنجا اضطراب و بی‌آرامی به درماندگی تبدیل می‌شود، همان درماندگیی که «کیرکه گارد» و «نیچه» با پیش‌بینی پیامبروارشان تحمل کرده و در تفسیری که دربارهٔ زمان خود پرداخته‌اند با عباراتی روشن تشریحش کرده‌اند.

به سبب این دگرگونیها چنان گسستگیی در تاریخ روی داده، و گذشتهٔ آدمی چنان ویران شده، یا به افول گرائیده است، که در طی هزاران سال تاریخ واقعه‌ای نمی‌توان یافت که با وضع کنونی قابل قیاس باشد. اگر آغاز آتش‌افروختن به دست بشر و ساختن ابزار را معیاری برای مقایسه قراردهیم، چنین می‌نماید که کشف نیروی اتم واقعه‌ای شبیه کشف آتش است: امکانی خارق‌العاده و خطری خارق‌العاده. ولی ما از آن آغازها و از آن روزگاران چیزی نمی‌دانیم. مانند همان روزها، آدمی، از سرآغاز کرده است، ـ و یا شاید در شرف این است که همه چیز را ویران کند و در گور ناآگاهی مدفون شود.

به علت عظمت این سؤال، که فن (تکنیك) آدمی را به کجا خواهد برد؛ شاید امروز فن (تکنیك) مهمترین مطلبی است که برای دریافتن وضع

خودمان باید به آن بپردازیم. رخنهٔ فنون جدید و تأثیر آن در همهٔ شؤون و مسائل زندگی هر قدر مهم انگاشته شود، باز در آن اغراق نشده‌است. آنان که از دریافتن عمق این رخنه ناتوانند از چارچوب تفکر عادی در بارهٔ تاریخ گامی فراتر نمی‌نهند و زمان ما را ادامهٔ گذشته می‌پندارند و هستی کنونی ما را بغلط با گذشته مقایسه می‌کنند. ولی در هر مقایسه‌ای که میان عصر ما و اعصار مشابه تاریخی روی می‌دهد این سؤال همواره جلب توجه می‌کند که آیا هنگام مقایسه، فرق اساسی زمان ما با دیگر زمانها ـ که زائیدهٔ فن (تکنیك) است ـ در نظر گرفته شده‌است یا نه؟ اگر این فرق مورد توجه قرارگیرد آشکار می‌شود که آنچه در آدمی همیشه و در هر حال به جای خود می‌ماند و دوباره ظاهر می‌شود، چیست. سؤال این است: آن چیست که از دگرگونیهای حاصل‌شده از فن (تکنیك) مصون می‌ماند، یا علی‌رغم فن دوباره به حال نخستین باز می‌گردد و پدیدار می‌شود؟

آنچه تا کنون به صورت ادعا به میان آمد و تشریح شد باید نیك شکافته‌شود و روشن گردد. اینك می‌خواهیم نخست دربارهٔ فن (تکنیك) و کار، که همواره متعلق هستی آدمی هستند، سخن بگوئیم و آنگاه از راه مقایسه، عمق دگرگونیی را که فنون جدید و کار به معنی جدید، سبب شده است عیان سازیم.

الف. ماهیت فن (تکنیك)

۱. تعریف فن

فن همچون وسیله: فن (تکنیك)، با بکاربردن وسیله‌ای برای رسیدن به منظوری، پدید می‌آید. فعالیت بی‌واسطه، مانند نفس‌کشیدن، جنبیدن، غذاخوردن، فن خوانده نمی‌شود. نخست وقتی که این کارها درست صورت نپذیرد و انسان دانسته و خواسته دست به اعمالی بزند برای اینکه آن کارها به نحو صحیح انجام گیرند در آن صورت از «فن تنفس» و امثال آن سخن به میان می‌آید. خصوصیات ذیل شرایط اصلی فن (تکنیك) است:

فهم: فن، بر پایهٔ کار مبتنی بر فهم و محاسبه ـ که ناشی از احساس کردن و حدس‌زدن امکانات می‌باشد ـ متکی است. فن (تکنیك) تنها دربارهٔ نتیجهٔ حاصل از ارتباط وسیله‌ها (مکانیسم) و تغییر کمیتها و نسبتها، می

اندیشد. از این رو فن جزئی است از خردگرائی به طور کلی.

توانائی: تکنیك توانائیی است که عملش در ارتباط با هدف، عملی ظاهری است. این توانائی عبارت است از ساختن و بکاربردن، نه آفریدن و رشددادن.

فن (تکنیك) نیروی طبیعت را در برابر نیروی طبیعت بکارمی‌گیرد و از این راه به طور نامستقیم، به یاری طبیعت، بر طبیعت چیره می‌گردد. این چیرگی، بردانستن متکی است، و اینکه می‌گویند «دانائی توانائی است»، به همین معنی است.

معنی فن: فقط هدفها و خواسته‌های انسانی است که بر چیرگی بر طبیعت معنی می‌بخشد: آسان‌کردن زندگی، کاستن از رنجهای روزانه برای تأمین شرایط زندگی مادی، تحصیل فراغت و آسایش. معنی فن، آزادی در برابر طبیعت است. فن برای این است که آدمی را از اسارت حیوانی در چنگ طبیعت رهائی‌دهد و زنجیر ضرورتهای طبیعت را از دست و پای او بردارد. از این رو اصل کلی فن عبارت است از کارکردن با مواد و نیروها در خدمت خواسته‌های انسانی.

انسان فنی چیزهائی را که در طبیعت می‌یابد آنچنانکه هستند نمی پذیرد، بلکه آنها را به دیدهٔ ارزشی که برای خدمت به خواسته‌های او دارند می‌نگرد و می‌کوشد تا اشکال آنها را چنان دگرگون سازد که برای خدمت به آن خواسته‌ها آماده‌تر شوند.

ولی این بیان هنوز برای تشریح معنی فن کافی نیست. وسیله قرار دادن چیزها و ساختن ابزارها تابع ایدهٔ (اندیشه) وحدتی است: وحدت شکل دادن به محیط زندگی انسانی، که در عین وحدت و بهم‌بستگی دائماً در حال تحول و گسترش است. حیوان محیط زندگی خود را ساخته و آماده می‌یابد و بی‌آگاهی، تابع و وابستهٔ آن است. ولی آدمی در محیط خود، که او نیز به نحو خاصی وابستهٔ آن است، محیط زندگی ویژهٔ خود را بوجودمی‌آورد، و زندگی در محیطی که او خود در پدید آوردنش دست داشته‌است نشانهٔ انسان بودن اوست. آدمی در محیطی که خود او ساخته و پرداخته است خود را بازمی‌یابد، آن هم نه تنها در رهائی از رنج و احتیاج، بلکه در زیبائی و تناسب، و در شکل آنچه پدید آورده است:

آدمی با توسعهٔ محیط زندگیش واقعیت خود را افزایش می‌دهد.

انواع فن: فن (تکنیك) را به دو نوع تقسیم می‌کنند: یکی نیرو بوجود می‌آورد، و دیگری اشیاء را می‌سازد. مثلاً انسان با استفاده از جانورانی که پرورش می‌دهد، یا به وسیلهٔ آسیای بادی یا آبی، برای خود نیروی کار ایجاد می‌کند. نوع دوم سبب می‌شود که اشیائی که پیشتر نبوده‌اند پدید آیند مانند رشتن و بافتن و کوزه‌گری و ساختمان‌سازی و آماده‌کردن داروهای طبی.

«دساور»[1] می‌گوید: کار فن (تکنیك) تنها این نیست که برای هدفی که از پیش معین شده‌است وسایلی پدیدآورد، بلکه سبب پیدائی آلات و اسبابی هم می‌شود که هنگام اختراع آنها هیچ‌کس نمی‌داند از آنها به چه منظورهائی می‌توان استفاده کرد، مانند آلات موسیقی و چاپ. در این‌گونه موارد ساخته‌های فنی کلیدی می‌شوند برای بازکردن محیطهای تازه‌ای برای عمل آدمی، و بدین‌سان آدمی ماهیت خود را گسترش می‌دهد و به اختراعهای تازه‌ای نائل می‌آید.

اصطلاح فن را عموماً در مواردی صادق می‌دانیم که آدمی مواد و نیروهای طبیعی را به منظور پدیدآوردن اشیاء یا آثار سودمند بکاربرد. ولی در مورد همهٔ کارهائی هم که از روی نقشه انجام می‌گیرند و نتیجه‌شان پیدائی سازمانها یا اعمال قابل تکرار است، به جهت شباهتشان با کارهای فنی، از اصطلاح فن استفاده می‌شود مانند سازمانهای مربوط به روابط آدمیان، اجرای وظایف نهادهای اجتماعی، ورزش جسمی و روحی.

اختراع و کار تکراری: قواعد فنی به نحوی هستند که می‌توان آنها را آموخت و در موارد یکسان بکاربرد. فن، به عنوان چیز آموختنی، روشی را بدست می‌دهد که برای رسیدن به هدفی معین سودمندتر از هر روش دیگر است: یعنی اولاً با هدف تناسب تام دارد و در ثانی با سودجستن از آن می‌توان از فعالیت زیادی و غیرضروری اجتناب کرد و با کمترین کار ضروری، به هدف رسید. فن از اعمال و وسایلی تشکیل‌می‌یابد که آدمی خود کشف و اختراع کرده‌است و می‌تواند آنها را هر چند بار و

1. Dessauer

به هر مقدار که بخواهد بکار ببرد.

از این رو میان عمل آفرینندهٔ انسانی که منجر به اختراع فنی می شود، و انجام عمل فنی که چیز کشف شده یا اختراع شده را از راه تکرار و به منظور تولید کمیت بیشتری بکار می‌برد، فرق ماهوی وجود دارد.

لغزشها: اگر معنی فن در وحدت شکل‌دادن به محیط، به منظور زندگی بهتر برای انسان است، پس هرجا ابزارها و کارهائی که باید وسیله باشند، استقلال پیدا کنند و صورت هدف و جنبهٔ مطلق به خود گیرند و هدف نهائی فراموش شود، آنجا بی گمان لغزش هست.

هرجا در کار روزمره، معنی تمام زندگی انسانی ـ که باید نیروی جنباننده و هدف اصلی باشد ـ گم شود، آنجا فن به فعالیتی تبدیل می‌شود که گوناگونیش پایان‌پذیر نیست و معنی خود را برای انسان فعال از دست می‌دهد و سبب هدررفتن زندگی می‌شود.

آموختن از راه تمرین، که صفت مشخصهٔ عمل فنی است، اگر به صورت کار روزمرهٔ تکراری درآید و برای خود بسنده باشد، به جای غنی ساختن زندگی آدمی، سبب فقر زندگی می گردد. کاری که بدون فعالیت روحی و معنوی باشد و به افزایش آگاهی آدمی یاری نکند، به خود بسنده می‌شود؛ و آدمی یا در ناآگاهی فرومی‌رود یا آگاهی خویش را از دست می دهد.

۲. نقطهٔ عطف تاریخی مهم در فن

از زمانی که آدمی هست، فن نیز به صورت بکاربردن ابزار وجود دارد. تا آنجا که تاریخ بیاد دارد، فن (تکنیك) همیشه در «فیزیك» ابتدائی انسانهای بدوی، در کار دستی و استفاده از سلاح، در سودجستن از چرخ و بیل و گاوآهن و زورق و نیروی حیوان و بادبان قایق و آتش، پیداست. در فرهنگهای بزرگ باستانی، خاصه در باخترزمین، آلات و وسایل بسیار پیشرفته و بغرنج، برای حرکت دادن اجسام سنگین و ساختن ساختمانها و جاده‌ها و کشتیها، و همچنین آلات محاصره و دفاع، ساخته و بکاربرده‌شده است.

ولی این فن در حدی نسبتاً معتدل مانده‌بود و حدود و مرزهایش

معلوم بود. همهٔ کارها با نیروی انسانی و با یاری گرفتن از نیروی حیوان یا نیروی ارتجاع و نیروی آتش و باد و آب صورت می‌گرفت، و به هر حال همهٔ نیروهای کار در حوزهٔ جهان طبیعی انسانی بود. از اواخر قرن هیجدهم وضع بکلی دگرگون شد. اینکه گاه می‌گویند در تحول فن در هیچ جا جهشی اساسی صورت نگرفته‌است، اشتباه است. این جهش بی‌گمان در باخترزمین روی داده‌است، آن هم در تمام شکل زندگی فنی آدمی. طی قرنهای متمادی کوششهائی ابتدائی بعمل می‌آمد و جهان‌بینی فنی و تکنوکراتی در خیالها نقش می‌بست و شرایط علمی تحقق آن خیالها آهسته آهسته آماده می‌گردید. ولی در قرن نوزدهم همهٔ آن خیالها با چنان حدت و وسعتی تحقق‌یافت که تا آن زمان هیچ‌کس انتظارش را نداشت. اینك می‌پرسیم، آن چیز تازه‌ای که در این قرن روی نمود چه بود؟ آنچه را در این زمان بوقوع پیوست در اصلی واحد نمی‌توان گنجاند. چیزی که در نظر نخستین بچشم می‌آید، این است: ماشینهای گوناگون اختراع شد و به نحو خودکار و مستقل کالاهای مصرفی را تولید کرد. هرچه را پیشتر آدمی با دست می‌ساخت، در این زمان ماشین ساخت. ماشین رشت و اره کرد و رنده کرد و چسباند و ریخته‌گری کرد... و خلاصه اشیاء کامل و آماده را پدیدآورد. پیشتر صدها کارگر با زحمت بسیار و از راه دمیدن، روزانه چند هزار شیشه می‌ساختند ولی اکنون یك ماشین شیشه‌سازی که تنها توسط چند کارگر بکار انداخته می‌شود، روزانه بیست هزار شیشه می سازد.

در عین‌حال لازم شد ماشینهائی اختراع شود که نیروی لازم را برای بکارانداختن ماشینهای کار، تولید کند. ماشین بخار نقطهٔ عطف بود (۱۷۷۶) و سپس الکتروموتور (ماشین دینامو ۱۸۶۷) به عنوان ماشین تولیدکنندهٔ نیرو در همهٔ موارد بکاررفت. نیروی زغال یا آب به هر جا که لازم بود سوق داده شد. جنباندن به یاری نیرو، در برابر مکانیك قدیم که هزاران سال دوام یافته‌بود، قرار گرفت. مکانیك قدیم، نیروی محدود عضلهٔ انسانی یا حیوانی ـ و در مورد آسیاها نیروی باد و آب ـ را در اختیار داشت، در حالی که نیروی مکانیك جدید هزار بار بیشتر بود و چنین می‌نمود که تا بینهایت می‌تواند افزایش یابد.

این تحول تنها بر پایهٔ دانشهای طبیعی دقیق جدید امکان می‌توانست یافت. این دانشها، شناسائیها و امکانهائی بمیان آوردند که مکانیك قدیم بکلی از آنها بیگانه بود. گسترش دانشهای مربوط به برق و شیمی از ضروریات اجتناب‌ناپذیر واقعیت فنی جدید بود. آنچه بچشم نمی‌آید و فقط پژوهش علمی می‌تواند به آن راه بیابد نیروی تقریباً بی‌حدی در دسترس بشر قرارداد که امروز در همهٔ نقاط جهان بکار گرفته شده‌است.

ولی برای آنکه اختراع از صورت بازی و مشغولیت خصوصی بدر آید و مورد استفادهٔ اقتصادی قرار گیرد و عاملی در زندگی آدمی گردد، لازم بود زمینهٔ خاصی آماده شود: آزادی اجتماعی به معنی جدید. این آزادی، که برده و بردگی نمی‌شناخت و مسابقهٔ آزاد را ممکن می‌ساخت، به مردمان باجرأت امکان می‌بخشید به آزمایشهائی دست زنند که در نظر بیشتر مردمان بیهوده و ناممکن می‌نمود. در این راه، اولاً «اعتبار» به یاری آنان می‌رسید و چنان مبالغی در اختیار مردمان قابل نهاده می‌شد که پیشتر، ثروتمندان هم نمی‌توانستند به آن مبالغ دست‌یابند. در ثانی سازمان کار: رابطهٔ روشن کارفرما با کارگران آزاد، که برای هرکاری در دسترس بودند، و مزد ثابتشان با قرارداد از پیش معین می‌شد و کارفرما می‌توانست میزان هزینهٔ خود را پیش‌بینی کند. اما هر دو آنها مستلزم حقوق و قوانینی بود که‌تکلیف هرکس را معین کند و ضامن اجرای قراردادها باشد.

بدین‌سان در باخترزمین نبرد فنی-اقتصادی کارفرمایان قرن نوزدهم آغاز شد و بر اثر آن، کار دستی که از روزگاران باستان تا آن زمان ادامه یافته‌بود، جز در رشته‌های اندکی که هنوز چشم‌پوشیدنی نبود، از میان رفت، و هرکسی که کارش از نظر فنی بی‌فایده بود ناچار شد دست از کار بکشد. درست است که گاه بهترین اندیشه‌ها هم بی‌نتیجه ماند، ولی از سوی دیگر نتایج و موفقیتهای عظیم بدست آمد. در این جریان هر که عقب ماند، یا ورشکسته شد یا به خدمتش پایان داده شد، و بدین‌سان در هر رشته «انتخاب بهترین» که معیارش موفقیت بود صورت گرفت و لااقل در آغاز این جنبش آفرینش و تولید، تنها مردمان توانای کاردان توانستند موقعیت خود را نگاه‌دارند.

بنا بر این در پیدائی دنیای تازهٔ فنی سه عامل در کار بود که با هم

پیوندی ناگسستنی داشتند: دانش طبیعی، روحیهٔ اختراع، سازمان کار. این سه عامل در خردگرائی مشترك بودند. هیچ یك بتنهائی نمی‌توانست به فن جدید تحقق بخشد. هریك منشأ خاصی داشت و از این رو سبب بروز مسائلی شد که راه خاص خود را می‌رفت:

۱. دانش طبیعی، دنیای خاص خود را بی‌توجه به فن پدیدمی‌آورد. پاره‌ای از کشفهای خارق‌العادهٔ دانش طبیعی لااقل مدتی از نظر فن دور می‌ماند و بسیاری از آنها هیچ‌گاه توجه فن را جلب نمی‌کند. حتی کشفهائی را که فی‌نفسه برای فن قابل استفاده‌اند بسادگی نمی‌توان بکار گرفت، بلکه اندیشهٔ فنی تازه‌ای لازم است تا آنها را سودمند سازد. مثلاً تلگراف را نخستین‌بار «مورس» ساخت. میان علم و فن رابطه‌ای قابل پیش‌بینی وجود ندارد.

۲. روحیه اختراع، بی علم جدید هم می‌تواند کارهای حیرت‌آوری بکند. چیزهائی که اقوام بدوی ساخته‌اند ـ مثلاً بومرنگ[1] ـ اعجاب‌انگیز است. چینیان اختراعهای بسیار کرده‌اند (مانند چینی، لعاب، ابریشم، کاغذ، چاپ، قطب‌نما، باروت). ولی این واقعیت هم که همان اقوام قرنهای دراز در نحوهٔ کار پررنج سنتی تغییری نداده و از ساده‌ترین اختراعهای مکانیکی سود نجسته‌اند، حیرت‌آور است، چنانکه گوئی بی‌فکری فراگیری آدمیان را با زنجیر به کارهای کم نتیجه و نامناسب بسته بوده است. طی یك قرن و نیم اخیر در همهٔ رشته‌ها اختراعهائی شده‌است که در قرنهای گذشته هم امکانشان فراهم بود و هیچ نیازی به دانش طبیعی تازه نداشت، مانند بخاری، وسایل گرم‌کنندهٔ مرکزی، لوازم آشپزخانه، بسیاری از لوازم خانگی، آلات طبی، مثل آئینهٔ مخصوص برای معاینهٔ چشم. پاره‌ای از اختراعات هم هرچند در پرتو علوم تازه پدید آمده‌اند، ولی نتایجی را که امروز از آنها گرفته‌می‌شود با وسایل سنتی پیشین هم می شد بدست آورد، مانند بسیاری از موارد مبارزه با بیماریهای مسری، عمل جراحی با بیهوشی و جلوگیری از عفونت در معالجه‌های طبی. سکون و

---

۱. Bumerang چوب کجی است که چون به سوی هدفی انداخته‌شود، اگر به هدف اصابت نکند به پرتاب کننده برمی‌گردد. ـم.

بی‌فکری سنتی که سبب تحمل صبورانهٔ ناملایمات می‌شد در پرتو پیدائی روحیهٔ اختراع در زمان ما ناپدید شده‌است.

یکی از ویژگیهای دوران جدید، اختراع مرتب و از روی نقشه است. امروز چنین نیست که اینجا و آنجا کسانی بر حسب اتفاق چیزهائی اختراع کنند، بلکه اختراعهای فنی تابع جریان جنبشی خاص هستند، جنبشی که کسان بیشماری در آن شرکت دارند. گاه پیش می‌آید که چند اختراع اساسی سبب پیدائی جنبش تازه‌ای می‌شود. ولی بیشتر اختراعات در واقع تحول و تکمیل اختراعهای موجود است و به منظور بهترساختن آنها یا استفادهٔ بیشتر از آنها صورت می‌گیرد. همه چیز بی‌نام شده‌است، و کارفرما در کار جمع گم می‌شود. بدین‌سان مثلاً شکل کامل و امروزی دوچرخه و اتومبیل، در زمانی نسبتاً کوتاه پدید آمده‌است.

آنچه از نظر فنی سودمند است بضرورت باید از لحاظ اقتصادی هم سودمند باشد. ولی روحیهٔ اختراع، خود را از این ضرورت برکنار نگاه داشته‌است و هدفش پدید آوردن دنیای دومی است. با اینهمه نتایج آن تنها بدان اندازه به مرحلهٔ تحقق درمی‌آید که یا در میدان رقابت آزاد مفید فایدهٔ اقتصادی باشد و یا اراده‌ای که بر قدرت استبدادی متکی است زمینهٔ تحقق آن را مهیا سازد.

۳. سازمان کار، به صورت مسأله‌ای اجتماعی و سیاسی درآمده‌است. چون تولید تنها به کالاهای تفریحی نظر ندارد، بلکه کالاهای مورد نیاز روزانهٔ تودهٔ مردم را نیز به وسیلهٔ ماشین پدید می‌آورد؛ از این رو بیشتر مردمان ناچار در این جریان تولید شرکت می‌جویند و به صورت عضوی از ماشین درمی‌آیند. وقتی که تقریباً همهٔ آدمیان اعضای جریان کار فنی گردیدند، سازمان کار مسأله‌ای می‌شود که با خود انسانیت ارتباط دارد. چون هدف نهائی برای انسان، خود انسان است نه فن، و از آنجا که فن باید در خدمت انسان قرارگیرد نه انسان در خدمت فن، پس فنون جدید سبب پیدائی جریان اجتماعی-سیاسی می‌گردند و این جریان بدانجا می انجامد که آدمی، که به عنوان نیروی کار تابع هدفهای فنی و اقتصادی گردیده‌است، برای معکوس ساختن این وضع قد برمی‌افرازد و خواهان رهائی خود از این تابعیت می‌شود.

برای دریافتن معنی این خواستاری، لازم است نظری به ماهیت کار بیفکنیم، و نخست ماهیت کار را به طور کلی و سپس تحولی را که فن در آن پدید آورده‌است بررسی کنیم.

ب. ماهیت کار

هرچه از راه فن تحقق می‌یابد همواره مستلزم کار است؛ و هر جاکه آدمی کار می‌کند، از فن سود می‌جوید. نوع فن، نحوهٔ کار را معین می کند، و تغییر فن سبب تغییر نحوهٔ کار می‌شود. دگرگونی بنیادی فن ناچار به دگرگونی بنیادی نحوهٔ کار می‌انجامد.

دگرگونیی که در قرن نوزدهم روی داد هم فن را به صورت مسأله‌ای درآورد و هم کار را. پیشتر این دو موضوع هرگز بدین گستردگی و با این عمق مورد بحث قرار نگرفته‌بود.

نخست می‌خواهیم ببینیم کار، بخودی خود، چیست و چه بوده است. زیرا فقط به یاری این معیار می‌توانیم وضع خاص کار را در دنیای تازهٔ فنی دریابیم.

۱. تعریف کار

کار را سه‌گونه می‌توان تعریف کرد:

کار، کار بدنی است.

کار، عملی است از روی نقشه.

کار، ماهیت بنیادی آدمی است در برابر حیوان: آدمی دنیای خود را خود پدید می‌آورد.

نخست: کار، کار بدنی است. کار، تلاش‌کردن و زحمت‌کشیدن است: کار عضلانی سبب خستگی و از پای درآمدن است. بدین معنی حیوان نیز مانند آدمی کار می‌کند.

دوم: کار، عمل از روی نقشه است: عملی است خواسته و دانسته، و برای رسیدن به هدف. تلاش و زحمت، خواسته و دانسته تحمل می‌شود برای بچنگ آوردن وسایلی به منظور برآوردن نیازها. این خاصیت کار، خود مایهٔ جدائی آدمی از حیوان است: حیوان نیازهای خود را بی‌واسطه،

و به وسیلهٔ طبیعت برمی‌آورد، و آنچه را لازم دارد آماده می‌یابد. ولی آدمی خواسته و دانسته اشیائی را وسیله قرار می‌دهد و تنها از این راه نیازهای خود را برمی‌آورد. این وسیله قراردادن از طریق کار انجام می گیرد. البته آدمی مواد اولیه را در طبیعت می‌یابد، ولی این مواد نه بدانسان که در طبیعت یافته می‌شود، بلکه حاصلی که آدمی پس از کار کردن بر آن بدست می‌آورد، به کار رفع نیازهایش می‌خورد.

میل حیوان سبب می‌شود که موادی که حیوان در طبیعت می‌یابد خورده شود و از میان برود؛ ولی کار، افزار پدید می‌آورد و سبب پیدائی اشیاء ماندنی و کالا و اثر می‌شود. ساختن افزار نخستین چیزی است که آدمی را از ارتباط مستقیم با طبیعت دور می‌سازد، و نمی‌گذارد آنچه در طبیعت یافته شده‌است نابود گردد، بلکه شکل آن را دگرگون می کند.

توانائی و استعداد طبیعی برای کار کافی نیست، بلکه هر فرد ناچار است قواعد عمومی کارکردن را بیاموزد و تنها پس از آموختن آن قواعد به کارکردن توانا می‌شود.

کار، هم کار بدنی است و هم کار روحی و ذهنی. کار روحی دشوارتر از کار بدنی است، و کاری که تمرین شده‌باشد و آنگاه تقریباً به نحو ندانسته انجام داده‌شود بمراتب آسانتر است. ما به کاری که دقت و اندیشه لازم ندارد بیشتر رغبت می‌کنیم تا به کار اثر آفرین، و از کار روحی به کار بدنی می گریزیم. در روزهائی که مرد دانشمند توانائی اشتغال به پژوهش را ندارد، بآسانی می‌تواند برای پرسشهائی که از او شده‌است پاسخ بنویسد.

سوم: کار، عمل بنیادی آدمی است، و دنیائی را که در طبیعت وجود دارد به صورت دنیای انسانی درمی‌آورد. محیط آدمی دنیائی است که آدمیان به نحو مشترك و از طریق کار عمدی یا غیرعمدی پدید آورده‌اند: به عبارت دیگر دنیائی که آدمیان در آن زندگی می کنند از طریق کار مشترك آنان بوجود می‌آید، و این کار مشترك همواره مستلزم تقسیم کار و سازمان کار است.

تقسیم کار: هرکس، به هر کاری توانا نیست، بلکه هر کار، استعداد و توانائی خاصی می‌خواهد. کسی که در کاری خاص تمرین و ممارست

کرده‌است، می‌تواند کالائی را که نتیجهٔ آن کار است بهتر و بیشتر از کسانی بسازد که از آن تمرین بی‌بهره‌اند. علاوه براین، همه‌کس مواد و وسایل لازم برای همهٔ کارها را در اختیار ندارد. از این‌رو تقسیم کار در جامعه اجتناب‌ناپذیر می‌شود زیرا کار انواع و اقسام بیشمار دارد.

بر حسب نوع کار، اصناف مختلف کارگران با هم فرق می‌یابند: هر صنف تربیتی خاص، رسوم و عادات خاص، طرز فکر خاص، و افتخارات خاص دارد: دهقانان، پیشه‌وران، بازرگانان و غیره. بدین‌سان بستگی خاصی به نوع کار پدید می‌آید.

سازمان کار: تقسیم کار، همکاری ایجاب می‌کند. من تنها هنگامی می توانم کار خاص خود را به نحوی معنی‌دار انجام دهم که عضو جامعه‌ای باشم که در آن کار هرکس برای کار دیگران سودمند باشد. معنی و فایدهٔ کار ناشی از سازمان کار است.

سازمان کار، گاه بخودی خود و بی‌نقشه و برنامهٔ قبلی به اقتضای بازار پدید می‌آید و گاه از روی نقشه و برنامه از راه تقسیم کردن کارها. بدین‌سان جامعه‌ها بر دو نوع تقسیم می‌شوند: جامعه‌هائی که سازمانشان مبتنی بر نقشه و برنامه است، و جامعه‌هائی که بازار آزاد دارند.

چون در نتیجهٔ تقسیم‌کار، اشیاء مصرفی صورت‌کالا می‌یابد، کالاها را یا باید با کالاهای دیگر معاوضه کرد، یا در بازار به معرض فروش نهاد یا میان افراد تقسیم‌کرد. از این‌رو لازم می‌آید معیاری برای ارزش، که جنبهٔ مطلق داشته‌باشد، بوجود آید. این معیار پول نامیده می‌شود. ارزش کالا به معیار پول، یا آزادانه و به سبب جریان بازار معین می‌شود و یا از روی برنامه‌ای خاص و به دستور دولت.

امروز مسلم است که نوع کار و تقسیم آن، سازمان جامعه و همهٔ شؤون زندگی انسان را در آن، تعیین می‌کند. هگل این واقعیت را دریافته است و مارکس و انگلس به همهٔ جزئیات آن واقف گردیده و آنها را تشریح کرده‌اند.

برای روشن ساختن حدود این ارتباط و پی‌بردن به اینکه اسباب و عوامل دیگر، مانند عوامل مذهبی و سیاسی، تا چه حد در آن مؤثرند، پژوهش جامعه‌شناسی و تاریخی خاصی لازم است.

مبالغه دربارهٔ این ارتباط و ادعای اینکه جز آن هیچ عامل دیگری در جریان تاریخ آدمی دخیل نبوده‌است، بی‌گمان کار نادرستی است. ولی رواج این ادعا از زمان مارکس و انگلس بدین علت است که این ارتباط در عصر ما بمراتب بیشتر و بزرگتر از گذشته است و از این رو اهمیت محسوسی یافته‌است.

بی‌گمان تقسیم کار و سازمان کار خصوصیات بنیادی جامعهٔ کنونی ما هستند، ولی با اینهمه برای آگاهی همهٔ مردمان کارکننده هنوز مهمترین مطلب این است که چه کارکرده می‌شود، هدف و معنی آن کار چیست، و انسان کارکن آن هدف و معنی را در آگاهی خود چگونه تلقی می‌کند. هنگام بحث دربارهٔ این سؤالها، این نکته بدیهی انگاشته می‌شود که نیازهای انسانی و خوراك و پوشاك و مسکن و غیره تعیین کنندهٔ نوع و میزان کار است. این سخن بی‌گمان درست است، ولی کافی نیست.

رغبت به کار، اگر تنها رغبت بکار انداختن عضلات و سود جستن از کاردانی نباشد، ناشی از این آگاهی است که می‌خواهیم در پدید آوردن محیط زندگیمان شریك باشیم. کسی‌که کار می‌کند، در محصولی‌که پدید می‌آورد تصویر خود را می‌بیند و بدین‌سان بر خود آگاه می‌گردد؛ و زندگی مشترك در محیطی که با اشتراك و همکاری پدید آمده‌است، و بهتر ساختن آنچه هست، بر نشاطش می‌افزاید.

ولی دامنهٔ کار بسیار فراختر از این می‌تواند بود. هگل سخن از «کار مذهبی» می‌گوید «که حاصلش توجه به خداست و این توجه برای هدف نهائی خاصی نیست... این کار، عبادت است... خود این کار که همواره از نو انجام می‌گیرد هدفی جز خودش ندارد و از این‌رو هرگز پایان نمی‌یابد...» این گونه کار «از کار بدنی و رقص گرفته تا پدیدآوردن ساختمانهای مذهبی عظیم... نوعی قربانی دادن است... خود فعالیت به‌طور کلی، نوعی دادن و صرف‌نظرکردن است، ولی نه به معنی صرف‌نظر کردن از چیزی خارجی، بلکه به معنی چشم پوشیدن از ذهنیت درونی... در هر ساختن و تولید کردن، قربانی دادن عملی است روحی و تلاشی است که به عنوان رد و انکار خودآگاهی، هدفی راکه در درون و در تصور زنده‌است، نگاه می‌دارد و در بیرون آثاری برای جهان‌بینی پدید می‌آورد.»

هگل بدین‌سان بـه امکانهـای معنی کار، که امروز تقریبـاً فراموش شده‌اند، اشاره می‌کند. تقسیم کردن محتوای این کار به برآوردن نیازهای حیاتی و تـولید محصولات «لـوکس»، عملی سطحی است. دامنـهٔ معنی کار به مراتب فراختر از این است. آنچه از این نظر «لوکس» خوانده می‌شود ـ یعنی چیزهائی که برای ادامهٔ حیات ضروری نیستند ـ شامل امور بنیادی نیز می‌باشد: اینکه آدمی چگونه دنیای خود را پدید می‌آورد: دنیائـی که آدمی در آن به خودش و به خود هستی، به تعالی، و بـه ذات خاص خود، آگاه می‌گردد.

آنچه دربارهٔ کار به طور کلی، به نحو اجمال می‌توانیم گفت، چنین است. اینك وقت آن است که ببینیم فنون (تکنیك) جدیـد چه نقطهٔ عطفی در کار پدیدآورده‌است.

۲. کار پس از نقطهٔ عطف فن (تکنیك) جدید.

۱. تکنیک سبب صرفه‌جوئی در کار می‌شود ولی در عین‌حال دامنهٔ کار را گسترش می‌دهد. هدف تکنیك صرفه‌جوئـی در کار است. مراد ایـن است که بـه‌جای آنکه عضلهٔ انسانـی بکارگـرفته شود، کار بـا مـاشین انجـام گیرد: و بـه جای آنکه برای ساختن هر شیء، سازنده فکر خـود را بکاراندازد و خسته کند، وسایل و اسباب به طور خـودکار عمل‌کند. هر اختراع بـزرگ سبب صرفه‌جوئـی مـداوم در کار عضله و فکـر است. ولـی مـرز فـن (تکنیك) اینجاست‌که با تحقق یافتن فن باز هم کارهائی می‌ماندکه آدمیان باید انجام دهند و در این موارد فن نمی‌تواند جـای انسان را بگیـرد. علاوه بـر این باید کارهای تازه‌ای کرده شود که پیش از فن وجود نداشت. مـاشینها باید پشت سر هم ساخته شوند. پس از آنکه ماشینها ساخته شدنـد و موجودات مستقلی گردیدند، آدمیانی باید آنها را بکاراندازند، از آنها مراقبت نمایند و آنها را تعمیر کنند. به علاوه، مواد اولیه باید آماده شود. بدین‌سان کار از یك نقطه به نقطه‌ای دیگر منتقل مـی‌شود. بـه عبارت دیگر، نـوع کار دگرگون می‌شود ولی خود آن از میان نمی‌رود. کارهای مشقت‌آور پیشین به‌جای خود می‌مانند و فن نمی‌تواند انسان را از آنها رهائی بخشد.

پس فن از یك‌سو کار را آسان می‌کند، ولـی از سوی دیگر امکانـات

تولید تازه‌ای با خود می‌آورد و نیازهای دیگری برمی‌انگیزد، و با افزایش نیازها کارهای تازه ضرورت می‌یابد. از این گذشته فن سلاحهای جنگی تازه پدیدمی‌آورد و ویرانیهای بیشتری را سبب می‌شود و مردمان را مجبور می‌کند که همه‌چیز را از سر آغاز کنند و لزوم ساختن و تعمیرکردن آنچه ویران شده‌است ضرورت کار را تا بینهایت گسترش می‌دهد.

در اینکه فن کار را کمتر و آسانتر کرده‌باشد، با توجه به کیفیت کنونی زندگی ما، به قدری تردید هست که بهتر است بگوئیم آدمی به سبب فن ناچار شده‌است بمراتب بیشتر از پیش کوشش و تلاش کند و همهٔ نیروی خود را تا آخرین نفس بکاراندازد. به هر حال فن جدید فعلاً کار کسانی راکه به نحوی از انحا در تحقق آن شریکند بیشتر ساخته‌است. با اینهمه در فن جدید این اصل نهفته است که با تحقق آن کار بدنی خسته کننده و فرساینده کمتر و آسانتر شود، و این انتظار که آدمی در پرتو فن فراغت و آزادی بیشتری برای شکوفاساختن امکانات خود بدست آورد، هنوز به جای خود باقی است.

۲. فن (تکنیک)، کار را دگرگون می‌کند: عظمت‌آفرینش اختراع، و به‌کار گرفتن حاصل اندیشهٔ مخترعان که عملی بکلی عاری از آفرینش است، روبروی همدیگر قرار دارند. اختراع نتیجهٔ فراغت و اندیشیدن و پایداری است، در حالی‌که به کارگرفتن اختراع تنها مستلزم کار تکراری و تابعیت و دقت است.

در کاری که به منظور بهره‌برداری از اختراع صورت می‌گیرد دقت و مراقبت لازم است تا ماشین به نحو احسن بکارگرفته شود. بدین‌سان حالت درونی کسی که با ماشین سروکار دارد به نظم و دقت و تفکر می‌گراید: رغبت خاصی به فعالیت و کاردانی، و حتی نوعی عشق به ماشین پدید می‌آید. اینها جنبهٔ مثبت کار فنی است. جنبهٔ منفی اینجاست که کار برای بیشتر کارگران یکنواخت و «خودکار» می‌شود، زیرا اینان ناچارند تمام مدت کار را به تکرار دائمی یك عمل بگذرانند که برایشان حاصلی جز خستگی ندارد و فقط کسانی ممکن است این‌گونه کار را بارگرانی احساس نکنندکه خود طبعی افسرده و بیحرکت دارند.

دگرگونیی را که جهش از ابزارهای سنتی به ماشین، در کار پدید

می‌آورد، هگل دریافته است. نخست پیشرفت عظیمی روی می‌دهد: ابزار سنتی آلت بیحرکتی است که من تنها به ظاهر از آن یاری می‌جویم، در حالی که من خود نیز به صورت آلت در می‌آیم: زیرا نیروی کار از خود من است. ولی ماشین افزار مستقلی است و به «فرمان» انسان کار می‌کند و بدین‌سان انسان به یاری ماشین طبیعت را می‌فریبد.

ولی انتقام این فریب بزودی از فریبنده گرفته می‌شود: «آدمی با اینکه طبیعت را با ماشین دگرگون می‌کند ضرورت کارکردن را از میان نمی‌برد... بلکه کار خود را از طبیعت دور می‌سازد و همچون موجودی زنده با طبیعت روبرو نمی‌شود... کاری که برایش باقی می‌ماند کاری ماشینی می‌شود، و هرچه کارش ماشینیتر شود، ارزشش کمتر می‌گردد و از این رو ناچار می‌شود به همان اندازه بیشتر کار کند.» «کار بی‌جانتر می‌شود... استادی فرد، بسیار محدودتر می‌گردد و آگاهی کارگر کارخانه سرانجام به حد افسردگی و سکون تنزل می‌یابد. ارتباط نوع کار با انبوه نیازها، بکلی مبهم و نامرئی می‌گردد، چنانکه بسا پیش می‌آید که فعل و انفعالی بسیار دور، کار طبقه‌ای از آدمیان را که به یاری آن رفع احتیاج می‌کنند، ناگهان متوقف و غیرقابل استفاده می‌سازد.»

۳. **فن (تکنیک) مستلزم سازمان بزرگ است:** به مقاصد فنی فقط در کارخانه‌های نسبتاً بزرگ می‌توان با هزینهٔ مناسب تحقق بخشید، و بزرگی سازمان بسته به نوع تولید است. پرسشی که اینجا پیش می‌آید این است که سازمانهای بزرگ تا چه حد می‌توانند بدون انحصار، و در بازار آزاد، به نحو سودآور کار بکنند و گسترش بیابند، و تا چه حد می‌توان تأسیس کارخانه‌ای جهانی را تصور کرد که در آن، میان همهٔ رشته‌ها چنان تناسبی برقرار باشد که از هر نوع کالا نه بیش از میزان احتیاج تولید شود و نه کمتر از آن.

به هرحال، فرد وابسته به سازمانهای بزرگ است و وابسته به جائی که در آن سازمانها دارد. همچنان که در تولید ماشینی کار فرد مایهٔ نشاطی برای او نمی‌تواند بود، آزادی فردی در بارهٔ دارابودن افزارهای شخصی و تولید کالا برای سفارشهای شخصی از میان می‌رود. بیشتر مردمان اصلاً از معنی و هدف کاری که می‌کنند بی‌خبر می‌مانند و معیارهای انسانی

دیگر بکار نمی‌آیند.

وابستگی مضاعف انسان به ماشین و به سازمان کار، که خود ماشین دیگری است، این نتیجه را ببار می‌آورد که خود انسان جزئی از ماشین می‌گردد. در این میان مخترعان و سازمان‌دهندگان واحدها استثناهای نادری هستند که هنوز مشغول ماشین ساختنند در حالی که هر روز عدهٔ بیشتری از آدمیان ناچار به اجزای ماشین تبدیل می‌شوند.

ولی کار فن به دگرگون ساختن مواد طبیعی منحصر نمی‌ماند، بلکه تمام زندگی آدمی را در برمی‌گیرد و به ادارهٔ همهٔ امور و به سیاست نیز سرایت می‌کند، و حتی بازی و تفریح هم از آن برکنار نمی‌ماند و تنها در صورتی لذت‌بخش می‌شود که حالت ادامهٔ شکل زندگی عادی را بپذیرد، نه رغبت شخصی به ساختن و آفریدن. در اوقات فراغت هم آدمی نمی‌داند چه بکند مگر آنکه مشغولیتی سازمان‌یافته برایش فراهم شود یا به منظور استراحت و رفع خستگی خود را تسلیم نوعی بی‌هوشی و خواب‌رفتگی کند.

کیفیت زندگی انسان را، که جزئی از ماشین شده است، با مقایسه با چگونگی زندگی در زمانهای گذشته، می‌توان روشن دید: انسان ریشه کن می‌شود، قرارگاه و وطن را از دست می‌دهد و در جائی که در کنار ماشین برایش معین می‌کنند قرارمی‌گیرد، در حالی که حتی خانه و باغچه‌ای که در اختیارش نهاده‌می‌شود نوعی ماشین است که زود فرسوده می‌گردد، هر دم قابل تعویض است، نه محیط و خانه‌ای به معنی راستین که جنبهٔ یگانگی داشته‌باشد. کرهٔ زمین صورت کارخانه می‌یابد. افق زندگی آدمی در مورد گذشته و آینده فوق‌العاده تنگ می‌شود. سنت و هدف نهائی از دست می‌رود و انسان تنها در زمان حال زندگی می‌کند. ولی این زمان حال هر چه کمتر بر پایهٔ خاطرات گذشته متکی باشد و هر چه از حیث احتوای امکانات آینده فقیرتر گردد، خالیتر می‌شود. کار به صورت تلاشی شتاب‌آمیز در می‌آید و پشت سر تلاش، خستگی روی می‌آورد، در حالی که هر دو ناآگاهانه‌اند. در حال خستگی هم، رغبتی برای هیچ‌چیز نمی‌ماند، جز احتیاج به لذت و تهییج اعصاب. در این حال آدمی یا در سینما زندگی می‌کند یا در حال روزنامه خواندن و خبر شنیدن است. کثرت محصولات مصرفی سبب تکثیر فوق‌العادهٔ انسانها می‌شود و بدین‌سان در زمانی کوتاه

تعداد آدمیان چند برابر می‌گردد.

این واقعیت را که آدمیان به اجزای ماشینی خارق‌العاده تبدیل می شوند از اینجا می‌توان دریافت که برای شناختن آنان روشی به نام «تست» بکارمی‌رود. با این روش خصوصیاتی را که در هر فرد به‌گونه‌ای دیگر است می‌آزمایند و به وسیلهٔ اعداد و ارقام انسانها را طبقه‌بندی می‌کنند و به گروهها و انواع تقسیم می‌نمایند. البته آدمی بدین روش اعتراض می‌کند و نمی‌خواهد تبدیل به «مواد اولیه»ای شود که هر دم قابل تعویض است. ولی جریان امور در همهٔ جهان مستلزم این‌گونه تقسیم و انتخاب فنی است. نکته اینجاست که انتخاب‌کنندگان هم انسانند. انتخاب‌کنندگان را که انتخاب می‌کند؟ خود انتخاب‌کننده هم جزئی از ماشین است، و به کار بردن اسبابها و اندازه‌گیریها همه صورت ماشینی دارد.

آگاهی اسارت آدمی را در میان چرخهای ماشین بیگانه با طبیعت انسانی، ستوانی بیست و دو ساله از نیروی هوائی امریکا، که به سبب انجام مأموریتی فوق‌العاده با هواپیمای بمب‌افکن، استحقاق بالاترین جایزه را یافته بود، هنگام دریافت جایزه چنین بیان کرد: من چرخی هستم در ماشین دوزخی بزرگی. هرچه در این باره بیشتر می‌اندیشم چنین می‌نماید که از هنگامی که زائیده شده‌ام هر روز چرخ ماشین دیگری بوده‌ام. هر وقت خواستم به میل خود کاری بکنم، چیزی پیشم آمد که بسیار بزرگتر از من بود و مرا به جائی دیگر راند و در محلی دیگر جای داد. البته این وضع برای من مطبوع نیست، ولی چنین است که گفتم.

ج. ارزیابی کار و فن (تکنیك)

ارزیابی کار

از روزگاران قدیم کار را به انواع گوناگون ارزیابی کرده‌اند. یونانیان همهٔ کارهای بدنی را حقیر می‌شمردند و لایق آزادمردان نمی دانستند: انسان راستین طبیعت اشرافی دارد، کار نمی‌کند، فراغت دارد، به سیاست می‌پردازد، سرگرم مسابقه است، به جنگ می‌رود و آثار معنوی می‌آفریند. یهودیان و مسیحیان کار را کیفرگناه می‌دانستند: آدمی از بهشت رانده شده‌است، جزای گناه خود را می‌کشد، و مجبور است نان

روزانه‌اش را با عرق جبین بدست‌آورد. پاسکال گامی فراتر می‌نهد: کار تنها بار دوش آدمی نیست، بلکه او را از ادای وظیفهٔ راستین انسانی باز می‌دارد. کار نشان‌می‌دهد که مشغولیتهای جهانی چه اندازه تهی است، و فقط نمودی است از فعالیت راستین، حواس را پریشان می‌کند و وظیفهٔ واقعی را از نظر دور می‌دارد. پروتستانها کار را برکتی بزرگ می‌شمارند: میلتون[1] رانده شدن از بهشت را سعادتی برای انسان می‌داند: آدم و حوا زود اشکهایشان را خشك کردند:

جهان بزرگ و فراخ در برابرشان بود،
که می‌توانستند قرارگاهی در آن بگزینند
و سرنوشت الهی راهبرشان بود.

میکائیل به آدم می‌گوید:

اکنون دانش را با کار توأم کن
آنگاه به ترك بهشت بی‌رغبت نخواهی بود:
تو در درون خود مایهٔ سعادت بزرگتری داری.

در نظر پیروان کالون موفقیت در کار نشانهٔ برگزیدگی از سوی خدا بود. مفهوم تکلیف در مورد شغل دنیوی که حاصل اعتقاد مذهبی بود، بعدها بدون مذهب هم به اعتبار خود باقی ماند. رغبت به کار و برکت کار و شرف کار که معیار ارج آدمی شمرده‌می‌شود ناشی از همان اعتقادهاست، همچنین است این قاعده که «هر که کار نمی‌کند نباید بخورد» یا این دستور که می‌گوید «کار بکن و درمانده مشو».

در دنیای جدید لزوم و اهمیت کار قبول عامه یافته‌است. ولی وقتی که کار نشانهٔ حیثیت انسانی و علامت برتری آدمی بر دیگر موجودات تلقی گردید، معلوم شد که دارای دو جنبه است: یك جنبه را در آرمان انسان کارکننده ـ انسان علاقه‌مند به کار ـ می‌توان یافت، و جنبهٔ دیگر را در تصویر کار متوسط واقعی، که سبب می‌شود آدمی تحت تأثیر نحوهٔ کار و نظام کار نسبت به خود بیگانه گردد.

این دوجنبه‌ای بودن کار، منشأ جنبشی است که می‌خواهد دنیا را

1. Milton

دگرگون کند تا آدمی بتواند راه درست کارکردن را بیابد و تمام دنیای خود را خود پدیدآورد، و نحوهٔ نادرست کارکردن را که سبب بیگانگی او نسبت به خود، و علت استثمار اوست، پشت سر بنهد. معیار در اینجا سخن هگل است: «این خود حق بینهایت آدمی است که کار و فعالیتش مایهٔ خرسندیش باشد.»

مسألهٔ ارتباط کار با حیثیت انسان و با حق و وظیفهٔ او، اگر فقط کاری واحد مورد نظر باشد، به وجه گمراه کننده‌ای سهل می‌نماید. کار، برحسب نحوه‌های گوناگون کارکردن، اهمیت و اعتبار پاره‌ای کارهای خاص، اندازهٔ شرکت در بهره‌برداری از نتایج و حاصل کار، سازمانهای کار، نحوهٔ ادارهٔ آن سازمانها، کیفیت امر و اطاعت، و نحوهٔ رابطهٔ کارکنان با یکدیگر، انواع و اقسام بیشمار دارد.

از این رو وظایف مربوط به دگرگون ساختن نحوهٔ کار را به منظور انطباق آن با حیثیت انسانی، نه می‌توان در اصلی واحد خلاصه کرد و نه می‌توان از راهی واحد به آنها رسید. وظایفی که در این باره شناخته شده‌اند چنین است:

ـ دگرگون ساختن نحوهٔ کار تحت شرایط مادی و معین، تا کار با شأن آدمی سازگار گردد؛

ـ دگرگون ساختن سازمان کار، بدین منظور که کیفیت سلسلهٔ مراتب آمر و مأمور با آزادی انسانی سازگار شود؛

ـ دگرگون ساختن جامعه، برای اینکه تقسیم کالاهای حاصل کار به نحو عادلانه صورت گیرد و ارج و اعتبار انسان، خواه بر حسب ارزش نتیجهٔ کارش، و خواه به عنوان انسان به طور کلی، تأمین شود.

همهٔ این مسائل اولین‌بار به سبب دگرگونی نحوهٔ کار و شکل زندگی که حاصل فن است، به میان آمده‌است. ارزیابی کار جدید از ارزیابی فن جدید تفکیک‌پذیر نیست. بار کار به طور کلی، به واسطهٔ فن جدید سنگینی تازه‌ای یافته‌است، ولی در عین حال امکانهای تازه‌ای در راه آن قراردارد.

ارزیابی فن (تکنیک) جدید

صد سال است که فن گاه ستوده می‌شود، گاه تحقیر می‌شود و گاه

وحشت برمی‌انگیزد.

در قرن نوزدهم از یك سو مخترعان با شتاب تمام مشغول آفریدن بودند و از سوی دیگر کارگران خشمگین، ماشینها را می‌شکستند و ویران می‌کردند.

در نخستین اشتیاقی که به فن پیدا شد معنائی هست که تاکنون به اعتبار خود باقی است و «دساور» با این عبارات اشاره‌ای به آن دارد: «اندیشهٔ شکل‌دادن به محیط انسانی به یاری اختراعاتی که توسط انسان صورت می‌پذیرد: انسانی که به عنوان تصویر خدا اندیشه‌های آفرینش ابدی را کشف می‌کند و طبیعتی دیگر می‌آفریند.» بنا بر این نظریه، «روح فن» تنها جنبهٔ وسیله ندارد، بلکه تحقق فراگیر محیط حقیقی آدمی است. در پرتو فن دنیائی مستقل پدید می‌آید. فن تنها هستی ظاهری نیست، بلکه تحقق یافتن حوزهٔ زندگی معنوی است. طرفداران این عقیده، که نشانهٔ عشق و اشتیاق به فن جدید است، نمی‌توانند بپذیرند که «نیروی فن که دنیا را دگرگون می‌کند جز وسیله‌ای برای هدفهای عاریتی نیست».

اگر سخن دساور موافق حقیقت باشد، پس باید گفت امروز روح فن در حال پدیدآوردن محیط تازه‌ای است بکلی غیر از آنچه به دست آدمی ساخته شده‌است. این محیط تازه در زمان بحرانی کنونی که زمان از هم پاشیدن سنتهای کهنه است شکل خود را نیافته، بلکه هنوز در مرحلهٔ جوانه‌زدن است در حالی که همه چیز در این زمان انتقال و انقلاب به صورت آشفتگی و ویرانی نمودار است. ممکن است در فن جدید اندیشهٔ محیط انسانی تازه‌ای نهفته‌باشد. شاید تحول و شکفتگی فن بی‌حد و مرز نیست بلکه روی به مرحله‌ای نهائی دارد که خود نوعی تحقق زیربنای مادی هستی انسانی خواهدبود.

در برابر این نظریه، عقیدهٔ دیگری هست: راه فن راه آزادی از طبیعت از طریق چیرگی بر طبیعت نیست، بلکه سرانجام آن، ویرانی طبیعت و نابودی خود آدمی است. پایان این پیشرفت مداوم که در هر گام با کشتن موجودات زنده همراه است جز ویرانی و نابودی کامل نمی‌تواند بود. وحشتی که از آغاز در برابر فن به مردمان بزرگ دست داده‌است ناشی از پیش‌بینی این حقیقت بوده‌است.

در برابر این دو عقیدهٔ یکطرفه، نظریهٔ سومی هست که مدعی بی‌طرفی فن است: فن بخودی خود نه نیك است و نه بد؛ آن را هم در راه نیك می‌توان بکاربرد و هم در راه بد. در خود آن هیچ اندیشه‌ای نهفته نیست، نه اندیشهٔ کمال و نه اندیشهٔ ویرانگر شیطانی. هر دو آنها از منشأ انسانی دیگری می‌آیند که فن هم معنی خود را از آن می‌گیرد.

امروز چنین می‌نماید که در اروپا آن اشتیاق نخستین به فن تقریباً خاموش شده‌است بی‌آنکه روحیهٔ اختراع به سستی گرائیده باشد. رغبت و نشاط کودکانه و خطرناك در برابر فن از میان رفته، یا به مردان ابتدائی و ساده‌دلی منتقل شده‌است که تازه با فن آشنائی یافته‌اند.

ولی در راه عصر فن که هدف و پایانش هنوز ناپیداست در حال حاضر از هم پاشیدنها و بهم برآمدنهای مبهمی روی می‌دهد که می خواهم تشریحشان کنم.

۱. دوری از طبیعت، و نزدیکی تازه به طبیعت

آدمی از محیط «طبیعی» خود کنده می‌شود. وی نخستین گام را برای «انسان شدن»، از راه «اهلی کردن» خویش برداشته‌بود، و محیط زیستی که برای خود پدیدآورده بود تا صد سال پیش، به صورت محیط زیست واقعی، که تحولش قابل پیش‌بینی بود، باقی مانده‌بود.

اکنون محیط‌زیست تازه‌ای پدید آمده‌است و در این محیط‌زیست باید بنحوی از انحا «محیط زیست طبیعی» تازه‌ای ـ البته به صورت وابسته و نسبی ـ با آگاهی دیگری برقرار شود.

در کار فنی، عامل اصلی انسان است. برای آگاهی آدمی، هدف و در نتیجه ماشین، نقش اول را دارد، در حالی که آنچه به طور طبیعی هست تحت‌الشعاع قرارمی‌گیرد. اما طبیعتی که فن در نظر دارد، طبیعتی مکانیکی است، چیزی نادیدنی است که تنها از راه پژوهش دریافته می شود (مانند نیروی برق) و من با آن همیشه در چارچوب محیط مکانیکی سر و کار می‌توانم داشت.

هرکس نتواند دانش لازم برای سروکار یافتن با آن چیز نادیدنی را بدست‌آورد و تنها به سودجوئی از آن (مثلاً به کار انداختن کلید برق یا

سفر با قطار برقی) قناعت کند، اعمالی ابتدائی انجام می‌دهد بی‌آنکه بداند چه روی می‌دهد. بدین‌سان آدمیان می‌توانند بی‌هیچ ارتباطی با طبیعت از فنی که نمی‌شناسند ـ لااقل در پاره‌ای رشته‌ها ـ استفاده کنند، حال آنکه استفاده از فن مکانیکی روزگاران گذشته به تمرین و کاردانی و توانائی بدنی احتیاج داشت.

اما طبیعتی که فن با آن سروکار دارد در بسیاری از رشته‌ها مستلزم نزدیکی خاصی است که متناسب با آن است. بسیاری از دستگاههای فنی توانائی بدنی معینی می‌خواهند: از ماشین تحریر گرفته تا اتومبیل و هواپیما. ولی این توانائی همیشه توانائی یك طرفه و مربوط به قسمت خاصی از بدن است (مانند فرقی که میان دوچرخه سوار و پیاده‌رو وجود دارد). از این گذشته برای سروکار یافتن با دستگاههای فنی به دانشی احتیاج هست، و به توانائی استفاده از آن دانش، تا انسان بتواند در هر مورد کار درست را برای رسیدن به هدف انجام دهد و در صورت خرابی دستگاه به علل خرابی پی‌ببرد و دستگاه را تعمیر کند.

بدین‌سان فن می‌تواند ما را، که در زیر سلطهٔ آن زندگی می‌کنیم، یا بکلی از طبیعت دور کند و به صورت کسانی درآورد که بی‌هیچ اندیشه‌ای از آن سود می‌جویند، و یا ما را با طبیعتی نادیدنی که تنها از راه دانش می‌توان با آن برخورد کرد نزدیك سازد.

ولی فن ما را تنها با طبیعتی که با مقوله‌های فیزیکی در باره‌اش پژوهش می‌کنیم نزدیك نمی‌کند، بلکه به واسطهٔ فن برای ما دنیائی تازه گشوده می‌شود و امکانات انسانی تازه‌ای برای زندگی در جهان، و نزدیکی تازه‌ای با طبیعت، پدید می‌آید.

الف. زیبائی دستگاههای فنی: وسایل نقلیه، ماشینها و اسباب و آلاتی که به‌طور فنی ساخته می‌شوند شکلی کاملاً متناسب با نحوهٔ بهره‌برداری می‌یابند. در واقع، ساختن فنی با پدید آمدن و شکفتن طبیعتی تازه همراه است. زیبائی دستگاهی که فن به ساختن آن موفق شده‌است، در چیست؟ این زیبائی تنها ناشی از تناسب شکل دستگاه با هدفی که برای آن ساخته شده‌است، نیست بلکه در تابعیت شکل از انسان است؛ همچنین در تزئینات زیادی که در واقع سبب نازیبائی می‌شود نیست، بلکه در آن

است که دستگاهی کاملاً متناسب با هدف، نوعی ضرورت طبیعی را عیان می‌سازد: ضرورتی که نخستین‌بار در مصنوع انسانی به نحو روشن پدیدار می‌گردد و سپس شاید در آفریده‌های جاندار طبیعت (مثلاً در شکل بدن جانوران و گیاهها) نیز بازشناخته شود. این ضرورتها راه‌حلهائی است که در وجود خود اشیاء هست و در نتیجهٔ تلاش برای رسیدن به صور ابدی که از پیش معین شده‌است، یافته‌می‌شود.

ب. فن (تکنیك)، افق بینش آدمی را در مورد جهان توسعه می‌دهد: به یاری فن پدیده‌های کوچك و بزرگی که آلات حس طبیعی از دریافتن آنها ناتوانند، دیده و محسوس می‌شوند. میکروسکوپ و دوربین دستگاههائی غیرطبیعیند ولی در دنیائی نو از اسرار طبیعت را به روی ما می‌گشایند. فن به آدمی اجازه‌می‌دهد که با استفاده از وسایل نقلیه، تقریباً در همه جا باشد و اگر دولتها و جنگها و سیاستها مرزها را نبندند، به همه جا برود و با دیدنیها و شنیدنیها و تجربه‌کردنیها، در محل وقوع آنها آشنا شود. آنچه پیشتر به طور ناقص و غلط، فقط از راه تصور و به صورت خیالی، شناخته می‌شد یا اصلاً از حیطهٔ دانش بیرون بود، در پرتو فن، و از راه تصویر و صدا، در خانهٔمان، در برابر حواس ما قرارداده‌می‌شود، و ضبط‌صوت و فیلم وقایعی را که روی می‌دهد، ضبط می‌کنند و نگاه می‌دارند. امکان مشاهده و تجربه در همهٔ رشته‌ها به طور اعجاب‌انگیزی غنیتر و ظریفتر شده‌است.

ج. آگاهی تازه‌ای در بارهٔ جهان پدید می‌آید: از هنگامی که وسایط نقلیه و وسایل خبرگیری تازه پدید آمده‌است، احساس ما در بارهٔ زمین، همه جای سیاره‌ای را که روی آن زندگی می‌کنیم در برگرفته‌است. کرهٔ زمین در برابر چشم ماست و هر روز از هر نقطهٔ آن خبرهائی می‌شنویم. بهم پیچیدگی نیروها و منافع گروههای گوناگون در زمین، سبب شده‌است که این سیاره در آگاهی، صورت واحد بسته‌ای بیابد

خلاصهٔ کلام، در دنیای فن هم امکانهای تازه‌ای برای بشریت هست، هم لذت خاصی در موفقیتهای فنی، هم یاری فن به گسترش تجربهٔ آدمی دربارهٔ جهان و حاضربودن تمام کرهٔ زمین در برابر چشم، و دست‌یافتن به همهٔ عناصر هستی، و هم فراهم‌ساختن زمینه برای چیرگی بر ماده، به منظور رسیدن به تجربهٔ علو. ولی همهٔ اینها امروز هنوز استثناهای

نادری هستند.

نزدیکی تازه با طبیعت و همهٔ اشیاء، علاوه بر ورزیدگی و کاردانی، خواهان توانائی انسانی خاصی است تا آدمی بتواند در این دنیای تازهٔ بیگانه از طبیعت، راه بیابد و به یاری نیروی بینش آنچه را حضور مستقیم ندارد، دریابد. در این طریق، روح و معنویت عامل اصلی است.

چیزی که در این دنیای تازه بآسانی می‌توان به آن رسید، فرورفتن در بیفکری است، همگامی میان‌تهی با ماشین است، «خودکاری» سطحی است، گم شدن در پریشانی است، و از دست‌دادن آگاهی است بنحوی که جز تهییج اعصاب چیزی باقی نماند.

۲. اشتباه در شناختن مرزهای فن

ارزیابی فن بسته به انتظاری است که از آن داریم. برای ارزیابی درست، باید مرزهای آن را بروشنی شناخت.

گاه دانش طبیعی ناقص و جزمی سبب شده‌است که برای فن مرزهای نادرستی پیش‌بینی کنند. مثلاً پنجاه سال پیش پرواز با هواپیما و سفینهٔ هوائی ناممکن پنداشته‌می‌شد. حال آنکه در واقع نمی‌توان پیش‌بینی کرد که آدمی از راه دانش در چیرگی بر طبیعت تا چه مرحله پیش می‌تواند رفت. حتی در عالم خیال می‌توان چیزهائی تصور کرد که امروز ناممکن می‌نماید بی‌آنکه مطلقاً ناممکن باشد: از استفاده از نیروی اتم به جای زغال و نفت گرفته تا سفینهٔ فضائی و حتی منفجر ساختن عمدی کرهٔ زمین. اگر ساختن چیزی که تا ابد در حال حرکت باشد بحق ناممکن شناخته شده است، با اینهمه یافتن منبع نیروی بی‌پایان، بیرون از حد امکان نیست. ولی میدان فراخ امکانات فنی نباید ما را در بارهٔ مرزهای فن به اشتباه افکند. مرزهای فن را باید در شرایط سلطه‌ناپذیر همهٔ تحققهای فنی جست و جو کرد.

۱. فن وسیله است و نیاز به رهبری دارد. در بهشت، فن جائی ندارد. فن آدمی را از احتیاجی که مجبورش می‌کند به وسیلهٔ کار حیات خود را حفظ کند آزاد می‌سازد و آنگاه این امکان را به او می‌بخشد که فارغ از احتیاج، هستی خود را به یاری محیط‌زیستی که خود پدید آورده‌است تا حدی

پیش‌بینی نشدنی گسترش دهد.

آفرینش فنی اختراع، در خدمت نیاز است. از این‌رو نیاز است که اختراع را رهبری می‌کند، و هم بدین جهت است که هر اختراعی برحسب فایده‌اش ارزیابی می‌شود. البته در اختراع عامل دیگری هم در کار است: اشتیاق به آفریدن دستگاه تازه‌ای که بتواند کاری انجام دهد. مخترع می‌تواند با چشم‌پوشی از هر فایده‌ای، دستگاهی پدید آورد. مثلاً دستگاههای خودکار دوران «باروك» و همچنین اسباب‌بازیهای آن زمان بدین‌سان پدید آمدند. ولی انتخاب اختراع بسته به سودبخشی آن است و در نتیجه رهبری آن به دست احتیاج است. مخترع نیازهای تازه‌ای پدید نمی‌آورد، هر چند با بر آوردن نیازها سبب گسترش و گوناگونی آنها می‌شود. هدف هر اختراع باید از پیش معلوم باشد و این مطلب در مورد بیشتر اختراعها بدیهی است: آسانتر ساختن کار، ساختن کالاهای مصرفی، تولید هر چه بیشتر. وجود فن تنها با این‌گونه سودمندیها قابل توجیه است.

مرز فن اینجاست که فن از خود و برای خود نمی‌تواند باشد، بلکه وسیله‌ای است برای هدفی. بدین جهت فن دارای دو معناست: چون برای خود هدفی نمی‌تواند معلوم کند، پس چیزی است ماوراء خوب و بد، و به عبارت بهتر، چیزی است پیش از خوب و بد. هم مایهٔ رهائی می‌تواند بود و هم مایهٔ تباهی، و در برابر هر دو آنها بی‌طرف است، و به‌همین جهت نیازمند رهبری است.

آیا تناسب محیط‌زیست طبیعی با هستی آدمی می‌تواند رهبر فن باشد؟ یا خود کشف یا گسترش نیازها، می‌توانند فن را رهبری کنند؟ همهٔ این سؤالها به آنچه در جریان امور نامعلوم، و با اینهمه شاید معنی‌دار است، نظر دارند، چنانکه گوئی نقشه‌ای در حال تحقق یافتن است؛ یا، می‌توان گفت، که شاید شیطانی در این نقشه دست دارد. به این‌گونه جریان امور نامعلوم نمی‌توان اعتماد کرد. رهبری فنی از خود فن بر نمی‌آید، بلکه باید آن رهبری را در اخلاق آگاهانه جست و جو کرد. آدمی باید گامی به عقب بردارد و جنبهٔ رهبری خود را باز یابد: باید در بارهٔ نیازهای خود روشن شود، آنها را بیازماید و طبقه‌بندی کند.

۲. فن محدود است به مکانیسم، به جسم بی‌جان و همه‌جائی. فن تنها بـه آنچه در حیطهٔ مکانیسم می‌تـوانددرآید، دسترس دارد، و همواره موضوع خود را به مکانیسم تبدیل می‌کند و به صورت آلت و ماشین در می‌آورد. با توجه به موفقیتهای بزرگ و غیرمنتظر امکانهای مکانیکی فن، چنین مـی‌نماید که همه‌چیز از طریق مکانیکـی امکان‌پذیر است. بدین‌سان مردمان دچـار انتظار فریبنده‌ای شده‌اند و می‌پندارند که بـه همه کار توانـا هستند. ایـن‌گونـه مطلق‌انگاشتن توانـائی فن، سبب مـی‌شود آدمـی از شناختن ایـن واقعیت غافل بماند که در هیچ‌کاری فن تنها کافـی نیست، بلـکه بـه چیزی غیر از فن هم نیاز هست؛ هـرچند که فن (تکنیك) شرط هـر عملی است و مکانیسم، استخوانبندی آن. ارتباط با طبیعت برای پدیدآوردن و پروردن محصولات طبیعی، یا سروکار داشتن با آدمی در مورد تربیت و ایجاد پیوند درونی، یا آفریدن آثار معنوی و روحی، و حتی خود عمل اختراع کارهائی نیستند که بتوان به یاری فن انجام داد. اعمال و وظایف روح زنده و فعال را نمی‌توان به عهدهٔ فن گذاشت. حتی نقاشی و شاعری و نویسندگی و کار علمی، بـا آنکه از فن به عنوان وسیله سودمی‌جویند، اگر تنها بـه صورت محصولات فنی درآیند تهی و بی‌محتوا می‌شوند. مرز فن، همان محدودیت فن به اجسام بی‌جان است. در حوزهٔ فن، فهم آدمی که به عمل فن حکومت می‌کند، تنها به جسم بی‌جان و مکانیسم، به معنی عام، نظر دارد. از این رو فن در برابر موجود جاندار چنان عمل می‌کند که گوئی با جسمی بی‌جان سروکار دارد، مثـلاً: در شیمـی کشاورزی، در پـرورش دام بـا اصـول جـدیـد و بـا سودجوئی از هورمونها و ویتامینها به منظور تولید حـداکثر مقدار شیر و مانند اینها. مگر میان نتایج پرورش فنی (مثلاً گلهای جدید) که با رعایت قواعد مسابقهٔ اقتصادی بـه مـوفقیتهـای فـوق‌العاده‌ای دست یـافته‌اند، و پرورش تـاریـخی، کـه هـزاران سال در چیـن رواج داشتـه است، فـرق شگفت‌آوری نمی‌بینیم؟ آیا این فرق شبیه فرق میان محصول کارخانه و اثر هنری زنده نیست؟

آنچه به یاری فن پدید می‌آید خاصیت جهانی و همه‌جائی دارد، نـه خاصیت فردی. البته می‌توان از فن برای پدید آوردن اثری یگانه هم یاری جست. ولی خود فن تنها به تولید در مقدار انبوه‌نظر دارد. همین مرز فن،

یعنی محدود بودنش به خاصیت جهانی و همه‌جائی، سبب می‌شود که بتواند در همه‌جا و در دسترس همهٔ اقوام و ملل قرار گیرد: فن به شرایط فرهنگی وابسته نیست، و به همین جهت بی‌چهره و بی‌خاصیت و غیرانسانی است، و چون حاصل فهم است و فقط با فهم سر و کار دارد از این رو آن پایه از فهم که در همه‌جا برابر است برای آن کافی است، هر چند آنجا که پای اختراع و شکل‌دهی خاص به میان می‌آید نقش عمده بعهدهٔ چیزی بیش از فن (تکنیك) احساس می‌شود.

۳. فن در هر مورد به‌مواد و نیروهای محدود وابسته است. فن به مواد و نیروهائی نیاز دارد که با استفاده از آنها به توانائی خود تحقق بخشد. آنجا که این مواد و نیروها به مقدار محدودی در اختیار آدمی قراردارند، مانند زغال و مواد نفتی و فلزات، فن همهٔ آنها را مصرف می‌کند بی‌آنکه بتواند آنها را دوباره پدید آورد. اگر منابع تازه‌ای کشف نشود روزی خواهد آمد که همهٔ آن مواد بپایان خواهد رسید. امروز مردمان در اندیشهٔ نیروی اتم هستند ولی نمی‌دانند فلزاتی که آن نیرو از آنها بدست می‌آید به مقدار کافی وجود دارد یا نه.

گذشته از منابع نیرو که از زمین بدست‌می‌آید و بیشترشان پس از آنکه بکار برده‌شد جایشان خالی می‌ماند، ممکن است به نیروی خورشید پناه برد. هم‌اکنون به یاری نیروی آب ـ که هر چند محدود است ولی دائماً تجدید می‌شود ـ به‌طور نامستقیم از نیروی خورشید استفاده می‌شود. ولی اینکه آیا آدمی خواهد توانست از نیروی خورشید به عنوان منبع نیرو به طور مستقیم استفاده کند یا نه، سؤالی است که فن در آینده باید به آن پاسخ بدهد. شاید بتوان به منابعی هم در اعماق زمین دست یافت.

در زمان حاضر منابع مواد و نیروها به پایان نرسیده‌است و انبارهای آدمی هنوز پر است. ولی در مورد موادی که میزان موجودیشان قابل محاسبه است، مانند زغال و نفت، می‌توان پیش‌بینی کرد که پس از مدتی نسبتاً کوتاه چیزی باقی نخواهد ماند.

آن روز که از همهٔ مواد و نیروهای مورد نیاز فن چیزی باقی نماند دروازهٔ عصر فن بسته خواهد شد، ولی این امر سبب نخواهد شد که زندگی آدمی بپایان برسد. شمار آدمیان روی بکاهش خواهدنهاد و آدمی دوباره

همان زندگی را پیش خواهد گرفت که در روزگاران گذشته داشت، و بی زغال و نفت و بی‌بهره‌وری از فن جدید به زندگی ادامه خواهد داد.

۴. فن (تکنیک) وابسته به آدمیانی است که با کار آنان تحقق‌یافته‌است. آدمیان باید بخواهند و به خدمت آماده باشند. آنچه آدمی به علت آدمی‌بودنش می خواهد، زمانی به مرحلهٔ قطعیت خواهدرسید که آدمی به مرز رسیده‌باشد: آن روز که آدمی زندگی را حقیر بشمارد و جان بر کف بنهد و سر به طغیان بردارد. آن روز است که حرکت یکنواخت ماشین فن آسیب می پذیرد، یا بکلی ویران می‌شود و یا تحت شرایطی که آدمیت معین می‌کند تغییر شکل می‌دهد.

۵. شاید اختراعات فنی به هدفی محدود است و پایانی دارد. گاه‌گاه کشفیات تازه‌ای روی نمودند، و پس از آنکه بظاهر چنان می‌نمود که شناسائی ما به کمال نسبی رسیده‌است، بر پایهٔ آن اکتشافات اختراعاتی که هیچ انتظارشان را نداشتیم، پدیدار شدند. اختراعات تازه با موتور دیزل و رادیو آغاز شد و اکنون نیروی اتم بکارگرفته شده‌است. جریان پیشرفت فن تا کنون به طورکلی روزبروز تندتر شده و تقریباً یك قرن و نیم است که به صورت رود خروشانی درآمده‌است. شاید چنین بنظر آید که به پایان راه نزدیك شده‌ایم. اگر این تصور درست باشد هنوز پیشرفت و گسترش کمی در پیش است تا تمام زمین را به صورت کارخانه‌ای واحد در آورد.

برای مبرهن ساختن اینکه اختراعات فنی به حد کمال یا بپایان رسیده است، دلیلی نمی‌توان آورد. ولی قرائن و احتمالاتی در دست است: چون شمار اختراعات تازه‌ای را که پیش از ۱۹۳۹ در امریکا و انگلستان و آلمان و فرانسه و روسیه پدیدار شدند، با آنچه پس از آن روی نموده است می‌سنجیم، چنان فرق بزرگی می‌بینیم که می‌توانیم بگوئیم در پاره‌ای از رشته‌ها توانائی اختراع روی به سستی نهاده، و در پاره‌ای دیگر بیشتر شده‌است. اوضاع و احوال و امکانات و روح مشترك افراد یك جامعه نقش بسیار مؤثری در پیدائی اختراعات تازه دارد و چون روح مشترك بآسانی آسیب‌پذیر است، از این رو توانائی اختراع بر پایهٔ سستی قرار دارد. در این باره شاید خود فن در آدمیان اثر زیان‌بخشی دارد: گرفتاری آدمی

در قفس فن، امکان شکفتگی علمی و فنی را که در هر لحظهٔ حساس نیازمند روح آزاد است، خاموش می‌کند. هم اکنون میان مخترعان و کارفرمایان بزرگ قرن نوزدهم، و دستگاههای متشکل و بی‌نام امروزی فرق عظیمی نمایان است. شاید برکنارداشتن و بی‌خبرگذاشتن عموم از تحقیقات و اختراعات جنگی، که تازه آغاز شده‌است، و دامنه‌اش هر روز گسترده‌تر می‌شود، نشانهٔ پایانی است که در باره‌اش سخن گفتیم.

۳. جنبهٔ شیطانی فن

اصطلاح «شیطانی» بدین معنی نیست که شیاطین در کارند. شیطان وجود ندارند. مراد از این اصطلاح اشاره به آن چیزی است که آدمی پدید می‌آورد بی‌آنکه براستی آن را خواسته‌باشد. مراد آن اجباری است که درتمام هستی آدمی اثر می‌بخشد، آن عامل بازدارنده‌ای است که آدمی نمی تواند به کنهش پی‌ببرد: آن واقعهٔ پنهانی است که در پشت سر روی‌می دهد و ظاهر نمی‌شود.

مردمان روشن‌بین در همان آغاز کار وحشتی در برابر دنیای فنی احساس کردند بی‌آنکه براستی بدانند که چه روی خواهد داد. علت در افتادن گوته با نیوتون، وحشتی بود که علم طبیعی در گوته پدیدآورده بود، و او، بی‌آنکه خود براستی آگاه باشد، می‌دانست چه بلائی در شرف فرود آمدن است. یاکوب بورکهارت از راه‌آهن و تونل نفرت داشت و با اینهمه از آنها استفاده می‌کرد. کسانی که ماشین جدید، نان از دهانشان ربوده بود به ماشینها حمله می‌کردند و آنها را درهم می‌شکستند.

در برابر این طرز فکر، «اعتقاد به پیشرفت» قرارداشت که از شناسائیهای طبیعی جدید و از فن به طورکلی انتظار نیکبختی برای آدمیان داشت. این اعتقاد نابینا بود زیرا تنها امکان سوءاستفاده از فن را می‌دیدکه می‌توان پیش‌بینی کرد و پیشگیری یا تصحیح نمود، ولی از دیدن خطرهائی که در ژرفای فن پنهان است ناتوان بود. اعتقاد به پیشرفت درنیافت که این پیشرفت محدود به علم و فن است و فن نمی‌تواند به پیشرفت تمام انسانیت به طورکلی یاری کند. آنچه در آن روزها خاصیت شیطانی فن نامیده شد، امروز کاملاً هویدا شده‌است. اینك جنبه‌های منفی غیرمنتظری

را که در برابر آدمی پدیدار شده‌است در چند جمله بیان می‌کنیم:

بیشتر شدن کار به مکانیزه‌کردن کار منجر می‌شود و انسان کارگر به صورت موجودی خودکار در می‌آید. به جای آنکه کار طاقت‌فرسای استفاده از طبیعت آسانتر گردد، آدمی خود جزئی از ماشین می‌شود.

مکانیزه شدن وسایل کار سبب شده‌است که استفاده از آنها دشوارتر گردد و از این گذشته خود آن وسایل بزرگتر شده‌اند و برای بکاربردن آنها همکاری خاصی ضرورت یافته‌است، و بدین‌سان سازمانی پدید آمده‌است که نه تنها از حیث وسعت با سازمانهای گذشته قابل مقایسه نیست بلکه اصولاً از نوعی دیگر است و آهسته آهسته، نه فقط بخشی از هستی آدمی را برای منظوری خاص، بلکه تمام هستی آدمی را در خود گرفته‌است.

طرز فکر فنی بر همهٔ جنبه‌های عمل آدمی سرایت کرده‌است و حتی علم هم از آن برکنار نمانده: پزشکی صورت فنی به‌خود گرفته و تحقیقات طبیعی جنبهٔ صنعت یافته‌است و سازمانهائی پیدا شده‌است که هر روز برای این یا آن علم ساختمانهائی شبیه کارخانه پدید می‌آورند. امروز موفقیت در تحقیقات علمی مستلزم این‌گونه پدیده‌هاست.

زندگی به صورت کار ماشینی درآمده و بدین‌سان جامعه به ماشینی عظیم و یگانه تبدیل شده و سازمانی پدید آمده‌است که تمام زندگی را در برمی‌گیرد. دیوان سالاریهای مصر و امپراتوری روم مقدماتی برای دیوانسالاری عصر ما هستند. هر چیز که قرار است هنوز اثری ببخشد ناچار باید صورتی شبیه صورت ماشین بپذیرد، یعنی دقیق و الزام‌آور شود و خاصیت متابعت از قواعد ظاهری را بپذیرد. بزرگترین نیروها، خاص بزرگترین و کاملترین ماشینهاست.

برتری مطلق با آن چیزی است که مکانیزه و قابل پیش‌بینی و شایان اعتماد است. به روح و ایمان، تنها بشرطی اجازهٔ ابراز وجود داده می‌شود که برای ماشین سودمند باشد. آدمی خود نیز یکی از مواد اولیه شده است که باید برای سودجوئی بکار برده‌شود. از این‌رو آنچه پیشتر جوهر و معنی هستی تلقی می‌شد ـ یعنی آدمی ـ صورت وسیله یافته است. البته نمائی از انسانیت، هنوز مجاز است و حتی ترویج هم می‌شود، و در کلام، به عنوان اصل و پایه قلمداد می‌گردد، ولی آنجا که مقتضی باشد انسانیت

خود پایمال می‌شود. بزرگترین بی‌اعتنائیها منشأ بزرگترین نیروها می‌گردد و بدین جهت آن قسمت از سنتهای گذشته که حاوی احکام مطلقند از میان برداشته می‌شوند و آدمیان حکم توده‌ای شن می‌یابند که به علت بی ریشگیشان در همه‌جا قابل استفاده‌اند. زندگی به دو بخش تقسیم می‌شود: خدمت به ماشین، و زندگی خصوصی. ولی زندگی خصوصی تهی می‌شود و اوقات فراغت هم صورت ماشینی می‌یابد و تفریح هم کاری از نوع دیگر می‌شود.

مکانیسم فن، می‌تواند آدمیان را بنحوی تحت فشار قراردهد که پیشتر به هیچ‌وجه میسر نبود. مثلاً به جای آنکه اطلاع از اخبار سبب آزادی درونی آدمی شود، اخبار تحت نظارت (کنترول)، وسیلهٔ حکومت برآدمیان می‌شود، و ارادهٔ دولت هر آن در درون هر خانه‌ای راه می‌یابد و اثر می‌بخشد.

به سبب فن، زندگی همهٔ آدمیان بسته به کارکردن دستگاههائی می شود که به دست مردمان ساخته شده‌است، و از کار افتادن این دستگاهها سبب چنان استیصالی می‌شود که پیشتر شناخته نبود. بدین‌سان آدمی بمراتب بیش از زمانی که به صورت روستائی زندگی طبیعی را می‌گذراند، بیچاره و نیازمند می‌شود.

در یك نکته تردید نمی‌توان داشت: فن در این راه است که با دگرگون‌ساختن تمام نحوهٔ کار آدمی، خود آدمی را دگرگون کند. آدمی نمی‌تواند خود را از اسارت فن، که به دست خود پدید آورده‌است، رها سازد. این مطلب هم مسلم است که فن نه تنها امکانهای پیش‌بینی نشدنی با خود می‌آورد بلکه، با خطرهای پیش‌بینی نشدنی نیز همراه است. فن نیروی مستقلی شده‌است که همه چیز را از ریشه می‌کند و با خود می‌برد. آدمی اسیر فن است بی‌آنکه بداند این اسارت چگونه به وقوع پیوسته‌است؛ و کیست که امروز بتواند بگوید که به راز این اسارت پی‌برده‌است؟ از سوی دیگر، غلبه بر جنبهٔ شیطانی فن، تنها از راه پی‌بردن به آن راز امکان‌پذیر است. شاید بدبختی زادهٔ فن قابل مهارکردن باشد. مثلاً سازماندهی بازار هر چند سبب پیدائی تنگنائی موقتی است، شاید وسیلهٔ رهائی باشد و آنگاه دوباره به بازار آزاد تبدیل شود، و شاید این خود

بهتر از آن است که همه چیز نابود گردد و دیگر چیزی برای توزیع نماند. ولی در هر نقشه‌ای باز امکان جنبهٔ شیطانی پنهان است. کوشش در چیرگی بر فن از راه فن، آن جنبهٔ شیطانی را بیشتر می‌سازد. فن‌سالاری (تکنوکراسی) مطلق امکان‌پذیر نیست.

ممکن انگاشتن چیرگی بر فن از راه فن، سبب بدبختیهای بیشتری است. تعصب ناشی از دانش ناقص آنچه را به یاری فن امکان‌پذیر است، فن می‌پندارد و به یکسو می‌نهد. ولی این سؤال که آدمی چگونه می‌تواند به فن(تکنیك) که فرمانروای او شده‌است دوباره چیره گردد بی‌جواب می ماند. سرنوشت آدمی بسته به این است که چگونه بتواند برنتایج فن چیره شود و آنها را برای زندگی خود ـ از نظم کلی گرفته تا تصمیم و رفتار شخصی در هر ساعت از زندگی ـ بکار گیرد.

همهٔ جنبه‌های فن با مسائل دیگری که از منابع دیگر ناشی هستند دست بدست می‌دهند تا در آدمیان این احساس را پدیدآورند که آدمی در روشنائی فهم امروزی در اسارت جریانی وحشت‌انگیز افتاده‌است: جریانی که به طور الزامی و اجتناب‌ناپذیر ناشی از عمل خود آدمی است.

انسان امروزی بلائی را که گرفتار آن شده‌است می‌بیند و نمی‌بیند، و می‌خواهد همهٔ وسایل فنی و عقلائی را در دست بگیرد تا بتواند از گسترش بلا پیشگیری کند.

به طورکلی واقعهٔ فن، چون مبهم مانده‌است، نه تنها سرنوشت انسان است بلکه وظیفهٔ اوست. طرحهای ناشی از اندیشه و خیال در عین حال از آدمی می‌خواهند که برآنها چیره گردد. مگر قرار براین است که همهٔ امکانات افراد آدمی از میان برود، و تفکر در تنهائی از روی زمین برافتد؟ مگر آدمی منشأ و ریشه‌ای ندارد که سرانجام بتواند فن را تحت فرمان خود آورد، به جای آنکه اسیر فن گردد؟

واقعیت فن سبب پیدائی کتاب عجیبی در بارهٔ تاریخ انسانی شده‌است که هیچ خیالی نمی‌تواند پایانش را پیش‌بینی کند هر چند ما خود بچشم می بینیم که ماشین و فن بر زندگی انسان روزبروز بیشتر چیره می‌شود.

این مطلب روشن است که فن چیزی جز وسیله نیست، و از این‌رو بخودی خود نه خوب است و نه بد: بسته به این است که آدمی آن را

چگونه بکاربرد، و فن چه خدمتی به او بکند، و آدمی آن را تحت چه شرایطی قراردهد. مسأله این است که انسانی که به فن دست می‌یابد چگونه انسانی است، و سرانجام، این انسان به چه صورتی نمایان خواهد شد. فن، از آنچه به وسیلهٔ آن می‌توان انجام داد، مستقل است، و به عنوان ذاتی مستقل، نیروئی تهی است؛ و سرانجام، چیرگی وسیله بر هدف است. آیا ممکن است که فن، جدا از معنی و هدف انسانی، وسیلهٔ تخریب در دست ناکسان شود؟ یا اینکه زمین با همهٔ آدمیانی که در آن بسرمی‌برند، فقط مادهٔ اولیه‌ای برای کارخانه‌ای عظیم بشود، و تمام بشریت به صورت انبوهی از مورچگان در آید که جز تولید و مصرف حاصلی ببار نیاورد و جز حرکتی دایره‌وار و بی‌محتوا چیزی از آن باقی نماند؟ فهم ما پیداشدن چنین وضعی را امکان‌پذیر می‌داند، ولی آگاهی انسان‌بودن ما، لاینقطع به‌گوش ما فراخواهدخواند که چنین امری به طورکلی ناممکن است.

اندیشه بتنهائی نمی‌تواند بر فن چیره شود. امروز و طی قرنهای آینده تصمیمی مربوط به تاریخ جهان در این باره گرفته خواهد شد که آدمی تحت شرایط کاملاً تازهٔ زندگیش چه امکاناتی در اختیار خواهد داشت. همهٔ کوششهائی که آدمی در طی تاریخ به منظور تحقق بخشیدن به خود کرده‌است، در برابر این پرسش قرار گرفته‌است: آن کوششها، امروز چه معنائی دارند، چگونه می‌توانند تکرار شوند، و چه‌سان می‌توانند حقانیت خود را مبرهن سازند؟

فلسفه باید چشم در چشم این واقعیت بدوزد. راست است که فلسفه تنها سبب پیدا شدن اندیشه و تصمیم درونی، و ارزیابی، و امکاناتی برای فرد است، ولی این فردها می‌توانند بنحوی پیش‌بینی نشدنی عوامل اصلی جریان امور باشند.

۲

وضع کنونی جهان

مقدمه

گذشته برای ما پر از مجهولات است، و آینده تاریك. آنچه ممکن بود روشن بنماید زمال حال است، که در آن زندگی می‌کنیم. ولی همین زمان حال نیز مبهم و پوشیده‌است زیرا در صورتی آن را روشن می توانستیم دید که دربارهٔ گذشته ـ که پایهٔ آن است ـ و آینده ـ که در آن نهفته‌است ـ دانش کافی می‌داشتیم. میل داریم دربارهٔ وضع زمان خود آگاهی بدست آوریم، ولی این وضع امکانات نهفته‌ای دارد که تا تحقق نیافته‌است آشکار نمی‌گردد.

وضع تاریخی تازه‌ای که در آن قرارداریم (و نخستین وضعی است که در سرنوشت آدمی تأثیر قطعی دارد) عبارت‌است از وحدت واقعی بشریت در زمین. آدمیزاده تمام سیاره‌ای را که در آن زندگی می‌کند به یاری وسایل ارتباطی زیر فرمان خود درآورده‌است، و این سیاره «کوچکتر» از قلمرو امپراتوری روم شده‌است. تحولی که امروز بدین مرحله رسیده‌است با اکتشافات جغرافیائی چهارصد سال پیش آغاز شده، ولی هنوز، در اواخر قرن نوزدهم، تاریخ برای ما تاریخ اروپا بود و بقیهٔ جهان برای آگاهی اروپائی آن روزگار مجموعه‌ای از سرزمینهای مستعمره بود که از لحاظ اهمیت در درجهٔ دوم قرارداشت و برای آن ساخته شده‌بود که طعمهٔ اروپائیان‌شود. ولی‌در همان زمان قدرتهائی که می‌کوشیدند حیطهٔ تسلط خود را هر چه بیشتر افزایش دهند، بی‌آنکه خود بخواهند پایه‌های تاریخ جهان را که امروز در حال شکفتگی است بنیاد نهادند. در نخستین جنگ جهانی، مردمانی از سرزمینهای بیرون از اروپا شرکت داشتند، ولی با اینهمه آن

جنگ، جنگی اروپائی بود: امریکا پس از جنگ به جای خود بازگشت. نخستین بار، جنگ جهانی دوم همهٔ آدمیان روی زمین را فراگرفت: جنگ در شرق آسیا همانگونه جدی بود که در اروپا. بدین‌سان جنگ جهانی دوم جنگی جهانی به معنی راستین بود. تاریخ جهان، به معنی تاریخ یگانه‌ای که همهٔ جهان را در برمی‌گیرد آغاز شده‌است. چنین می‌نماید که تاریخ تا امروز کوششهای پراکنده بود، مستقل از یکدیگر؛ و به عبارت دیگر: منابع متعدد و گوناگون امکانهای بشری بود. امروز تاریخ تمام جهان در برابر چشم است، و بدین‌سان دگرگونیٔ کاملی در تاریخ روی‌داده‌است.

نکتهٔ اصلی این است که دیگر «دنیای بیرون» وجود ندارد. همهٔ جهان بهم بسته است و تمام کرهٔ زمین به صورتی واحد درآمده‌است. خطرها و امکانهای تازه‌ای روی نموده‌است، همه مسائل اساسی مسائل جهانی شده و وضع، وضع تمام بشریت است.

الف. ویژگیهای وضع کنونی

۱. توده‌ها عامل اصلی تاریخ شده‌اند.

در گذشته تاریخ در همه‌جا در اوضاعی جریان داشت که نسبت به وضع امروزی تقریباً ثابت بود. روستائیان تودهٔ مردم را تشکیل می‌دادند و حتی رویدادهای سیاسی دهشتناك در شکل زندگی آن تغییری نمی‌داد، و به عبارت دیگر، این طبقه تودهٔ بی‌تاریخ ملتها بود. بحرانهای کشاورزی که گاه گاه پیش می‌آمد آرامش و ثبات را برای زمانی محدود بهم می‌زد، ولی دگرگونی بنیادی پدید نمی‌آورد. دگرگونیهای اجتماعی، آرام و آهسته بودند و تنها این یا آن طبقه یا گروه را در بر می‌گرفتند، در حالی که وضع عمومی ثابت احساس می‌شد. آدمیان، حتی در زمانهائی که گرسنگی می‌کشیدند، این احساس را داشتندکه در دامن نظام تغییرناپذیری آرمیده‌اند: تحمل می‌کردند و تسلیم می‌شدند و در زیر سایهٔ ایمان مذهبی که همه‌چیز را تحت‌الشعاع خود قرارمی‌داد زندگی می‌کردند.

امروز وضع بکلی نوع دیگری است. اجتماع، در حال حرکت دائم است و مردمان به این حرکت واقف شده‌اند. نظم سنتی و شکل آگاهی همهٔ اقوام و ملل در سراسر کرهٔ زمین بهم خورده‌است و آگاهی ثبات و آرامش

روزبروز ضعیفتر می‌شود. توده‌های مردمان یک شکل می‌شوند و همه خواندن و نوشتن می‌آموزند: بی‌خواندن و نوشتن نمی‌توانند دانش بدست آورند و ارادهٔ خود را با بیان ظاهر کنند و به‌کرسی بنشانند.

توده‌ها عامل اصلی شده‌اند. فرد با آنکه ناتوانتر از پیش گردیده است، ولی به صورت عضو توده، به صورت «ما»، دارای اراده شده‌است. ولی این اراده در توده‌های بی‌نام دارای اصالت نمی‌تواند بود، بلکه به وسیلهٔ تبلیغات، بیدار و رهبری می‌شود. توده‌ها تصور و شعار لازم دارند: باید به توده گفته‌شود که چه می‌خواهد. ولی برای آنچه به آنها گفته می‌شود زمینه باید آماده باشد. سیاستمداران و ارباب تفکر و هنرمندان و شاعران، اگر بخواهند اثر ببخشند، ناچارند به نیروهائی که در توده‌هاست روی‌آورند، ولی از پیش به هیچ‌روی نمی‌توان گفت که این نیروها کدامند. خصایص رهبران آنجا آشکار می‌شود که کدام نوع غرایز و خواسته‌ها، کدام نوع ارزشها و کدام هوسها را در توده‌ها بیدار می‌کنند. آنچه این رهبران در توده‌ها برمی‌انگیزند به خود آنان باز می‌گردد و اینجا معلوم می‌شود که خود اینان چه باید باشند و چگونه باید عکس‌العمل نشان دهند. اینان مظاهر ارادهٔ توده‌ها هستند، گاه هم فرمانروای مستبد توده‌ای از برده‌ها می‌شوند.

ولی توده مفهومی است چند معنائی: گاه به جمعیت شهر یا کشوری اطلاق می‌شود (توده بدین معنی همیشه موجود و حاضر است)؛ گاه اظهار ارادهٔ آنی و طرز عمل انسانهاست تحت تأثیر تلقیناتی در وضعی خاص (بدین معنی، توده یکباره و ناگهان سر بر می‌دارد و حاضر می‌شود و به همان ناگهانی از میان می‌رود)؛ و گاه مراد از آن کم‌ارجی اکثریت عادی است که همه چیز تحت فشار آن قرارمی‌گیرد (و بدین معنی تجلی وضع تاریخی خاصی است تحت شرایط خاص، که به هیچ‌وجه نمی‌توان کم ارجش تلقی کرد.)

توده با قوم و ملت فرق دارد:

قوم یا ملت سازمانی منظم دارد و به نحوهٔ زندگی و طرز فکر و سنتهای خویش آگاه است: ملت جنبه‌ای جوهری و کیفی است و هر فردی از افرادش خاصیتی شخصی دارد که از همان ملت ناشی است. ولی توده،

بعکس، بی‌سازمان است و به خویشتن واقف نیست، یکنواخت است و تنها جنبهٔ کمی دارد، و بی‌شخصیت و بی‌سنت و بی‌قرارگاه است، و تهی است. از این رو تنها موضوع تبلیغات و تلقینات است، مسؤولیت نمی شناسد و از حیث آگاهی در پائینترین مرتبه است.

توده‌ها آنجا پدید می‌آیند که آدمیان، بی‌دنیای خاص خود و بی‌اصل و نسب و قرارگاه، در اختیار قرارمی‌گیرند و قابل تعویض و جابجائی می‌گردند. چنین وضعی امروز در نتیجهٔ فن به میزانی روزافزون پیدا شده است: افق تنگتر شده، زندگی حالت روزبروز پیدا کرده و از خاطرات مؤثر تهی گردیده، فشار کار بیگانه از معنی، روی بتزاید نهاده، برای اوقات آزاد، مورد مصرفی جز تفریح نمانده، فریب و دروغ به صورت عشق و وفا و اعتماد نمایان شده، و خیانت، خصوصاً در جوانی، سبب بی‌قیدی گردیده است: کسی که یکبار به چنین وضعی آلوده شده‌است دیگر نمی‌تواند برای خود احترامی قائل شود. بیچارگی و درماندگی که در جامهٔ نشاط و نیرومندی و مقاومت جلوه‌گر می‌شود فراموشی و لاقیدی به دنبال می‌آورد و سرانجام جامعهٔ انسانی به صورت تلی شن درمی‌آید که به هر منظور می‌توان به‌کارش برد، و به هر جائی می‌توان منتقلش کرد و در رفتار با آن عدد و شمار و شمردنیها و علاماتی که از راه «تست» می‌توان بدست آورد، معیار قرارمی‌گیرد.

فرد در عین حال هم ملت است و هم توده. ولی به صورت ملت احساسی دارد بکلی غیر از احساسی که به صورت توده دارد. اوضاع و احوال مجبورش می‌کند که به صورت توده درآید ولی می‌کوشد جنبهٔ ملت را حفظ کند: مثلاً من به صورت توده روی به چیزهای جهانی می‌آورم: به «مد» و سینما و به «امروز» روی آور می‌شوم؛ و به صورت ملت به آنچه زنده و قابل دفاع است، به تئاتر جاندار و به حضور تاریخی، دلبستگی نشان می‌دهم؛ به صورت توده در حال بیخودی برای رهبر ارکستر که محبوب توده‌هاست کف می‌زنم، و به صورت قوم و ملت در درون خویش علو موسیقی را تجربه می‌کنم: به صورت توده فقط به اعداد می‌اندیشم و جمع و تفریق می‌کنم، ولی به صورت قوم و ملت سلسلهٔ مراتب ارزشها را در نظر می‌آورم و به تفکیك و دسته‌بندی آنها می‌پردازم.

توده با «گروه هواخواهان[1]» نیز فرق دارد:

«گروه هواخواهان» نخستین گام است در راه تحول قوم و ملت به توده، و به عبارت دیگر «انعکاس صدای» شعر و هنر و ادبیات است. وقتی که همهٔ شؤون زندگی ملت از جامعه‌اش مایه نگیرد، گروههای هواخواهان پدیدمی‌آیند. این گروهها مانند توده غیرقابل تحدید و غیرقابل لمسند، ولی اجتماعی هستند برای چیزهای معنوی. نویسندهٔ آزاد برای چه کسانی می‌نویسد؟ چنین نویسنده‌ای امروز نه برای ملت می‌نویسد، نه برای توده: بلکه می‌کوشد تا گروهی هوادار به خود جلب کند. ملت کتابهائی دارد که همیشه می‌مانند و در طول زندگیش همواره با او همراهند، در حالی که گروه هواداران تغییر می‌کند و فاقد خصوصیت درونی است. با اینهمه آنجا که گروه هواداران هست، هنوز زندگی و جنبش عمومی پدیدار است.

تحول ملت و گروه هواداران به توده، امروز با چنان سرعتی صورت می‌گیرد که هیچ مانعی نمی‌تواند آن را از پیشرفت باز دارد. اوضاع و احوال کنونی هر چیزی را تابع توده ساخته‌است. ولی توده، مرحلهٔ نهائی و قطعی تحول نیست. مسأله این است که جوانه‌های «فردیت» و «خصوصیت» که گاه‌بگاه هنوز روی می‌نمایند تا چه حد شکفته خواهند شد تا سرانجام آدمی از حال توده بودن رهائی یابد و دوباره صورت «انسان بودن» بیابد.

وقتی که به گذشته نظر می‌افکنیم، از زندگی توده اطلاع تاریخی ناچیزی می‌توانیم یافت در حالی که چنین می‌نماید که تاریخ به معنی راستین زائیدهٔ فعالیتهای معنوی عالی است. به عبارت دیگر، تاریخ مجموعهٔ آثار فعالیتهای افرادی است که از ورای زمان به طور مداوم یکدیگر را ـ به عنوان دوست یا دشمن ـ می‌خوانند و با یکدیگر سخن می‌گویند. ولی هر فرد با جماعتی از آدمیان پیوند دارد که صدایش را می‌شنوند و او هم صدای آنان را می‌شنود: جماعتی که او در نظرشان حائز اهمیت است. بدین‌سان فرد، وابسته به حلقه‌هائی از دوستان است، و

1. Publikum

به ملتی که با او زبان مشترك و سنت مشترك دارد، و سرانجام گروهی از هواداران دارد.

ولی امروز فرد تنها با توده طرف است. از این رو فقط آن چنان چیزی باقی خواهد ماند که توده بتواند دریابد و بپذیرد. امروز راه تاریخ ناچار راه توده است، یا لااقل چنین می‌نماید. ممکن است تربیت اجتماعی بتواند توده را به سوی اشرافیت معنوی رهنمون شود؛ و بدین‌سان «آریستوکراسی» تازه‌ای بی‌هیچ گونه حقوق و مزایای خاصی پدید آید. از میان رفتن زور و اجحاف و ترور سیاسی ممکن است سبب شود که حالت خشم و هیجان و منفی‌گرائی که فعلاً بر توده‌ها مستولی است روی به ضعف بگذارد و نابود شود. مدرسه و آموزش و پرورش، و انتخاب برتر در جریان مسابقهٔ آزاد، و تحول دائم بیعدالتی اجتماعی به عدالت، ممکن است روز بروز راه را به سوی آزادی بازتر سازد.

اگر این عوامل نتوانند نتیجهٔ مطلوب ببارآورند ممکن است بیماری دهشتناك بی‌قرارگاهی بر توده‌ها مسلط گردد. هرکسی در این فکر است که اگر بتواند، پابپای توده حرکت کند. گروهی بر این عقیده‌اند که توده‌ها به سوی مقصدی پیش می‌روند و بنا بر این راه درست این است که انسان بر این واقعیت آگاه شود و رفتار خود را مطابق آن تنظیم کند. ولی توده‌های انسانی «شخص» نیستند، نه چیزی می‌دانند و نه چیزی می‌خواهند. توده‌ها محتوائی ندارند و از این رو ابزاری هستند در دست کسی که میلها و هوسهای آنها را بستاید. توده‌ها بآسانی، و خیلی زود، عقل و هوش خود را از دست می‌دهند، هوس دگرگون شدن مستشان می‌کند، و سر در پی هر شیطانی می‌نهند که آنها را به سوی دوزخ رهبری کند. گاه هم توده‌های بی‌خرد، و قلدرهائی که رهبری آنها را بعهده می‌گیرند، در یکدیگر اثر می‌بخشند. اما این امکان هم هست که در خود توده‌ها نوعی کار معنوی به معنی راستین آغاز شود و گام بگام در جریان تحول اوضاع و احوال پیش برود و این اوضاع و احوال پیش‌بینی نشدنی با چنان مایه‌ای از عقل و خرد همراه باشد که زمینه برای زندگی منظم و کار آزاد و فعالیت آزاد فراهم گردد.

جهان در صورتی به سوی قلهٔ تاریخ گام برخواهدداشت که در

خود توده‌ها آن چیزی تحقق بیابد که پیشتر بـه طبقهٔ اشراف محدود بود: تعلیم و تربیت، تنظیم خـردمندانهٔ زندگی و تفکر فرد فرد آدمیان، توانائی آمـوختن و بهـره‌ورشدن از امـور معنـوی، انـدیشیدن و سنجیدن، و در سختترین تنشها راه خردمندانهٔ تاریخ را یافتن.

ولی امروز این خطر عظیـم در کمین است: تـاکنون حوادث تاریخ چندان تأثیری در جوهر انسانیت نداشت، در حالی که امروز چنین می‌نماید که خود این جوهر تکان خورده و هسته و مایهٔ آن مورد تهدیـد قرارگرفته است. اکنون بسته به این است که آدمی دانش و فن و هستی خود را به چه صورتی درآورد، در حالی که اوضاع و احوال مجبورش می‌کند که بـه هر حال پا بپا همراه توده‌ها پیش برود.

۲. از هم پاشیدن ارزشهای سنتی

پیشتر دین بـا همهٔ اوضاع و احـوال اجتماعی پیوند داشت: اوضاع و احوال اجتماعـی حـامی و مـروج دیـن بـود و دیـن نیز آن اوضاع و احوال را توجیه می‌کرد. زندگی روزمـره در دامـن دین می‌گذشت و دین هوائی بود که همه جا حضور داشت و بی آن زندگی امکان‌پذیر نبود. امروز مذهب موضـوع انتخاب است و در محیطـی نگـاه داشته‌می‌شود که خـود چندان تأثیری در آن نـدارد. ادیان و مذاهب گوناگون در جنب یکدیگر قرارگرفته‌اند و همین امـر بتنهائی سبب پیداشدن تردید دربارهٔ آنها گردیده است. ولی کار بدیـن جا ختم نمـی‌شود بلکه خـود مذهب منطقهٔ زندگـی خـاصی شده‌است جـدا از دیگـر مناطق زندگی. هر روز مـردمان بیشتری دربارهٔ مذاهب سنتی و تقریباً همهٔ اصول آنها ـ که مدعی حقانیت مطلقند ـ به تردید مـی‌افتند و از آنهـا روی بـرمی‌تابند. زنـدگـی و اعمـال بیشتر مسیحیان هم که برخلاف اصول دین مسیح است به این تردیدها و ناباوریها یـاری می‌کند. شایـد هنوز زندگی مطابـق اصول دیـن مسیح بـه عنوان سرمشق واقعیت دارد، ولی چنین واقعیتی را در توده‌ها نمی‌توان یافت.

از زمان دورهٔ محوری، در همهٔ قرون و اعصاری که مردمان در طی آنها اندیشیده و نوشته‌اند، تردید همواره وجـود داشته است. ولی امـروز ناباوری، محدود به افراد گوشه‌گیر و حلقه‌هـای کوچك نیست، بلکه بـه

صورت تخمیری در درون اقوام و جامعه‌ها درآمده‌است. با آنکه ناباوری و بی‌ایمانی در آدمیان موجود و حاضر بود، ترك مذهب به مکانهای کوچکی محدود می‌ماند. شرایط کار و زندگی در روزگاران گذشته سبب می‌شد که مردمان به دامن مذهب پناه ببرند و تنها در آنجا احساس امن کنند. ولی شرایط دوران فن مایهٔ بروز نیست‌انگاری (نیهیلیسم) و رواج آن در میان جامعه‌ها گردیده‌است، که به صورت توده درآمده‌اند. گذشته از این، سوءتفاهی که دربارهٔ علم پیدا شده‌است، و به عبارت بهتر سوء فهمهائی که توده‌ها دربارهٔ علم بدان دچار گردیده‌اند، سبب شده‌است که آنچه همواره حاضر و موجود بود امروز به‌طور وسیعی رواج بیابد، و راستی این سخن «بیکن[1]» آشکار گردیده‌است که علم ناقص به بی‌ایمانی می‌انجامد و علم کامل به ایمان.

بی‌ایمانی روزافزون در روزگار ما سبب پیدائی نیست‌انگاری (نیهیلیسم) شد. نیچه پیامبر نیست‌انگاری است و نخستین کسی است که عظمت دهشتبار آن را دریافته، همهٔ جلوه‌های آن را آشکار ساخته، قربانی آن شده و برای رهائی خویش از آن تلاش کرده‌است، ولی این تلاش بی‌نتیجه مانده‌است.

«نیست‌انگاری» که پیشتر تنها جوانه‌هائی از آن پیدابود و اثری نمی‌توانست ببخشد، امروز در مقام آن است که طرز فکر رایج جهان شود. چنین می‌نماید که همهٔ سنتهائی که از دورهٔ محوری تاکنون آدمیان را در دامن خود پرورده‌بود، امروز در معرض نابودی قرار گرفته‌است، و تاریخ از «هومر» تا «گوته» در خطر فراموش شدن است. گوئی انسانیت به لبهٔ پرتگاه اضمحلال رسیده‌است، و به هرحال پیش‌بینی نمی‌توان کرد که تحت این شرایط چه سرنوشتی بر سر راه آدمی قرارگرفته‌است.

امروز جهان مسحور فلسفه‌ای شده‌است که «نیست‌انگاری» را حقیقت می‌پندارد، آدمیان را به قهرمانی عجیبی فرامی‌خواند که از هرگونه امید و تسلی بری است، همهٔ درشتیها و بی‌رحمیها را می‌پذیرد و نوعی «اومانیسم» این جهان خیالی را تبلیغ می‌کند. این خود نوعی پیروی از

1. Bacon.

نیچه است، منتها بدون تنش و تلاش حیرت‌انگیز نیچه برای رهائی از نیست‌انگاری.

ولی آدمی طرز فکر بنیادی «نیست‌انگاری» را تحمل نمی‌تواند کرد و از این رو در عین بی‌ایمانی عمومی، به نوعی ایمان کور مبتلا می‌شود. این ایمان کور، بدل ایمان است، و بزور به‌جای ایمان نشانده می‌شود؛ بدین‌سبب شکننده و بی‌دوام است و ناگهان از دست می‌رود. این نوع ایمان محتواهای عجیبی به خود می‌گیرد: گاه به صورت ایمان تهی به جنبش تنها درمی‌آید، و گاه معنی وحدت با طبیعت یا وحدت با تاریخ جهان می‌پذیرد؛ گاه شکل برنامهٔ رهائی می‌یابد و گاه در جامعهٔ جهان‌بینیهای به ظاهر علمی، مانند مارکسیسم یا روانکاوی یا نظریهٔ نژاد، ظاهر می‌شود (هر چند عناصر علمی نظریهٔ اخیر، که بندرت به وجه ناب و خاص مورد توجه قرارمی‌گیرند، غیرقابل تردید است.)

از آثار و تجلیات از هم پاشیدگی سنتها چند مورد را به عنوان مثال ذکر می‌کنیم:

تفکر در محدودهٔ مسلك (ایده‌ئولوژی): ایده‌ئولوژی عبارت است از مجموعهٔ اندیشه‌ها یا تصوراتی که بر انسان متفکر، در مقام توجیه جهان و وضع خود او در آن، به عنوان حقیقت مطلق، نمایان می‌گردد، ولی بنحوی که او به وسیلهٔ آن، به منظور دست‌یافتن به نفعی عاجل، خود را می‌فریبد و هر ایرادی را می‌پوشاند یا از سر راه خود به کنار می‌زند. از این رو تلقی‌کردن اندیشه‌ای به عنوان ایده‌ئولوژی، به معنی دریدن پردهٔ اشتباهی که در آن اندیشه نهفته‌است، و آشکار ساختن فساد آن اندیشه، می‌باشد. گذاشتن نام ایده‌ئولوژی بر یك اندیشه، در واقع وارد ساختن اتهام نادرستی و بی‌حقیقتی بر آن اندیشه، و بدین جهت نوعی حمله بر آن اندیشه است.

زمان ما ایده‌ئولوژیهای گوناگونی پدید آورده و به ماهیت آنها پی‌برده‌است. ولی شناسائی عمیقی که از زمان هگل تا مارکس و نیچه در این مورد حاصل شده‌است، امروز به صورت سلاح خشنی در میدان نبردهای لفظی در آمده، که هرگونه ارتباط درونی میان آدمیان را غیرممکن ساخته‌است. این حمله متوجه هر مخالفی است، هر که می‌خواهد باشد. ولی شگفتی اینجاست که کسانی که به هر باور و هر اندیشه و هر

تصوری مهر ایدهئولوژی میزنند و بدینسان ردش میکنند، در بیشتر موارد خودشان اسیر متحجرترین ایدهئولوژیها هستند.

تفکر دربارهٔ خویشتن، که شرط هرگونه حقیقتخواهی است، در سر راه نظریهٔ ایدهئولوژی، ماهیت خود را از دست دادهاست. تردید نیست که در جریان هر تفکری اشتباهها و بیاعتنائی به ایرادها و پردهپوشیهای بیشمار پیش میآیند و حتی مسائلی پدید میآورند که از نظر جامعهشناسی حائز اهمیت است؛ از قبیل بیحقیقتی در امور جنسی در دورهٔ بورژوازی، یا توجیه موفقیتهای اقتصادی، یا مشروع قلمداد کردن وضع موجود از طرف کسانی که از وضع موجود منتفع میگردند. ولی هر نحوهٔ پردهبرداری هم احتیاج به تحقیق و پردهبرداری دارد. زمان ما، تفکر پرده بردارنده و برملا کننده را از مقام بلند کیرکهگارد و نیچه چنان پائین آورده و به اندازهای در آن اغراق ورزیدهاست که حمله و سوءنیت جای پردهبرداری را گرفتهاست و تلقین جای نقد و پژوهش را، و ادعای ساده جایگزین تجربه و استدلال و اثبات گردیدهاست، و روش شناسائی حقیقت جای خود را به روانکاوی و مارکسیسم بازاری بخشیدهاست، و به سبب جزمیتی که تفکر پردهبردارنده به خود گرفتهاست، حقیقت بکلی از میان گم گشتهاست. همه چیز ایدهئولوژی است، و خود این نظریه هم نوعی ایدهئولوژی است. دیگر چیزی باقی نماندهاست.

ولی شاید امروز دایرهٔ پیدائی ایدهئولوژیها براستی بسیار وسیع شدهاست: در حالت ناامیدی، به خیالات و امیدهای واهی احتیاج پیدا میشود؛ و در خلأ هستی شخصی، بهاموری که محرك احساسات میتوانند بود؛ و در حالت ناتوانی احتیاج به پایمالکردن ناتوانترها پدید میآید.

برای اینکه روشن شود که فرومایگی چگونه به وجدان خود تسلی میبخشد چند مثال میآوریم:

یکی وقتی میبیند که دولت دست به جنایات آشکار میآلاید، می گوید: دولت از پایه و بنیان گناهکار است، و من هم گناهکارم. من از دستورهای دولت، هرچند موجب ارتکاب گناه باشند، اطاعت میکنم چون من بهتر از دولت نیستم و وظیفهٔ ملی اقتضا میکند که آن دستورها را اجرا کنم. ولی راستی این است که اطاعت از آن دستورها برای او

نفع در بردارد، از این رو با دولت همکاری می‌کند و سود می‌برد و در عین حال رنج درونی خود را در چهرهٔ در هم رفتهٔ خویش منعکس می‌سازد؛ حال آنکه آنچه بر چهره‌اش دیده می‌شود انعکاس رنج نیست بلکه نمایش و ظاهرسازی است.

دیگری در ظلم و نادرستی و فساد شریك می‌شود و می‌گوید: زندگی خالی از خشونت نیست، هدفهای عالی ملت و رواج دین و مذهب، و دنیای آیندهٔ پر از آزادی و عدالت که انتظارش را داریم، امروز از ما خشونت می‌طلبد. چنین کسی آنجا که خطری برایش نباشد بر خود سخت می‌گیرد و بدین‌سان برای اصالت خشونت‌طلبی خود دلیل می‌تراشد، ولی در واقع با عمل خود، از اشتیاق بی‌قید و شرطی که به قدرت دارد، پرده برمی‌دارد.

اینان از بی‌حقیقتی و ریاکاری خود که هدفش منتفع شدن از وضع موجوداست آگاهند. ولی در عین حال می‌خواهند ببینند کاری را که خود حاضر نیستند بکنند دیگران می‌کنند، و رنجی را که خود آماده نیستند تحمل نمایند دیگران تحمل می‌نمایند؛ بدین‌سان تشویق به فداکاری و جانبازی آغاز می‌شود و با چنان ذوق و اشتیاقی دربارهٔ فداکاری سخن می‌گویند که گوئی خود جان فداکرده‌اند، و به دیگران حمله می‌کنند که چرا جان نباخته‌اند، و سرنوشت کسانی که در معرض کشته‌شدن قراردارند احساساتشان را برمی‌انگیزد و سرمستشان می‌کند، در حالی که خود به هیچ‌وجه آماده نیستند به چنان خطری تن در دهند. این واژگونگی حقیقت بجائی‌می‌رسد که مردمان بعدها عملی را که در موقعش بدان بی‌اعتنا بوده و خود از کردنش ابا داشته‌اند، به صورت نمونه و سرمشق در می‌آورند و آماده می‌شوند از آن در برابر هرکسی دفاع کنند.

این گونه مثالها بی‌شمارند و همینقدر که گفتیم کافی است. از هم پاشیدگی ارزشها و محتواهای سنتی از اینجا پیداست که این فکر پرده برداری، عمومیت می‌یابد. زمان، برای کارهائی که می‌کنند، نظریه (تئوری) می‌سازد و خود نظریه بزودی وسیله‌ای برای ترویج و تشدید همان فسادی می‌شود که می‌خواست با آن مبارزه کند.

ساده‌انگاری: سادگی، شکل حقیقت است؛ ولی ساده‌انگاری تکلفی

است که جای سادگی گم شده را می‌گیرد. سادگی تفسیرهای بیشمار می پذیرد و جهان کوچکی است آکنده از جنبش. ولی ساده‌انگاری طبیعتی محدود دارد، و ریسمانی است که به وسیلهٔ آن ما را همچون عروسکان می‌جنبانند؛ قابل تحول و شکفتگی نیست، و تهی و بی‌جنبش است.

زمان ما زمان ساده‌انگاری است: موفقیت، در انحصار شعارها و نظریه‌هائی است که همه چیز را توجیه می‌کنند. سادگی در نمادهای (سمبلها) داستانی متبلور است و ساده‌انگاری در احکام مطلق به ظاهر علمی.

زندگی برپایهٔ نفی قرار می‌گیرد: آنجا که ایمان پایهٔ محتوای زندگی نیست، فقط خلأ نفی باقی می‌ماند. آنجا که انسان از خود ناراضی است، کس دیگری باید گناهکار شمرده شود. وقتی که من خود هیچ نیستم، لااقل مخالف هستم. در این حالت آدمیان یا همهٔ گناهها را به گردن شبحی می گذارند که نامش از مفهومهای تاریخی گرفته می‌شود، مثلاً می گویند همهٔ گناهها به گردن کاپیتالیسم است، یا لیبرالیسم یا مارکسیسم یا مسیحیت؛ و یا افراد ناتوانی را می‌یابند و آنان را مسبب همهٔ بدبختیها و منشأ همهٔ گناهان می‌شمارند: همهٔ گناهها به‌گردن یهودیان است، یا به گردن آلمانیها، و از این قبیل. هر پیش‌آمدی که معلول تقصیر است و مسؤولی دارد، بی‌تفکر و تحقیق، به گردن کسی دیگر ـ غیر از خود شخص ـ انداخته می‌شود و یگانه هدف این می‌شود که برای طرد و نفی و حمله، اصطلاحات لازم یافته‌شود. در این حال مفهومهای معنوی به صورت بیرق و علم و شعار در می‌آیند و کلمات و اصطلاحات (از قبیل آزادی، میهن، کشور، ملت، دولت و امثال آن) جنبهٔ پول قلب می‌یابند و در معنای نادرست و معکوس بکار برده‌می‌شوند، و سرانجام در زبانی که برای سودجوئی در تبلیغ و تلقین با شگردهای سوفسطائی بکلی ویران و دگرگون گردیده‌است، انسان نمی‌داند که هر کلمه و اصطلاح چه معنائی در بردارد. مردمان، آشفته و مبهم سخن می گویند و بدین‌سان فقط می‌خواهند نفی و مخالفت خود را اعلام کنند، مخالفتی که زادهٔ هیچ گونه موافقت واقعی با چیزی دیگر نیست.

ب. علل و اسباب پیدائی وضع کنونی

منشأ بحران علتی واحد نیست. از میان بافتهٔ ارتباطهای علل و اسباب مادی و معنوی دگرگونی تاریخی جهان، ما تنها چند رشتهٔ تك تك را می‌توانیم پیش چشم بیاوریم و دربارهٔشان بیندیشیم. هر سخنی‌که دربارهٔ علتی واحد گفته شده، بی‌پایه از آب درآمده‌است.

حتی تمام خصوصیات یك دوره را نمی‌توان تعریف و بیان‌کرد، بلکه تنها پاره‌ای از پدیده‌های خاص آن را می‌توان در نظر آورد. هر چه در این باره شناسائی ما بیشتر می‌شود، راز تمام دوره هم بزرگتر می‌گردد.

بی‌گمان اختلاف دورهٔ فن با دوره‌های دیگر بسیار ژرف و بزرگ است. هیچ جنبه‌ای از جنبه‌های زندگی آدمی نیست که فن در آن اثر نبخشیده باشد. هر چه معلول فن نیست، به سبب فن دگرگون گردیده است. ولی باید بهوش باشیم که آشفتگی امور انسانی را در این دوره، تنها معلول فن ندانیم. مدتها پیش از آنکه فن، اثربخشیدن آغاز کرد، جنبشهائی در جریان بود که وضع روحی و معنوی دنیای کنونی معلول آنهاست، و نحوهٔ پذیرائی مردمان دورهٔ ما از فن، و آثاری که از فن پدید آمد، ناشی از آن وضع روحی و معنوی و از طرز فکر و نحوهٔ زندگیی است که فن با آن روبرو گردیده‌است.

البتهٔ دورهٔ فنون بحران بسیار بزرگی با خود آورده‌است. مارکس و انگلس در این باره به شناسائی ژرفی دست یافتند زیرا پیداشدن چیز تازه‌ای را که پدیدآمده‌بود بچشم دیدند. ولی این چیز تازه، انسانیتی نو، از حیث روحی و معنوی، نبود. اشتباه بزرگ آنان همین‌جا بود. بعضی کسان سخن از آگاهی تازهٔ انسانی، از انسانی نو، و فعالیتها و آثار معنوی، و حقیقت و رهائی، به میان آوردند؛ و روشنائی تازه‌ای در افق دیدند. ولی این سخنها حاصل از دست دادن آگاهی بود. آنچه را که از هر اندیشهٔ راستین تهی بود، بلندگوهای تبلیغات اندیشه نام نهادند. چندی نگذشت، به دنبال بزرگانی که اسیر اشتباه خود بودند، کارگزاران کوچك‌منش و حیله‌بازان فرمانبردار پای در میدان نهادند. اینان بازیگرانی بودند که میان درست و نادرست و نیك و بد فرقی نمی‌دیدند، بلکه تنها ابزار و آلاتی

بودند که خود را در اختیار قدرت نهاده‌باشند.

برخی دیگر، بی‌ایمانی رایج را نتیجهٔ فن شمردند و گفتند که فن آدمیان را از قرارگاهش جدامی‌کند و در میان خلأ سرگردان می‌گذارد و تنفس را بر آدمی دشوار می‌سازد و روحش را می‌گیرد و فقط چیزی باقی‌می‌گذارد که به کار ماشین می‌آید.

ولی راستی این است‌که آنچه در دورهٔ فن روی داد و از طریق نتایج فن توسعه یافت، معلول علل و شرایط دیگری است. مدتها پیش از آنکه دگرگونی فنی جهان آغاز شود، جنبشهائی معنویی پدیدآمد که دنیای کنونی ما حاصل آنهاست. دگرگونی عظیمی که در پایان قرن هفدهم روی داد و دورهٔ روشنگری را بوجودآورد، انقلاب فرانسه، و آگاهی دو پهلوئی «تحقق و بحران» فلسفهٔ ایده‌آلیستی آلمان، وقایعی هستند که مستقل از فن، اسباب وضع کنونی ما را آماده ساخته‌اند.

دورهٔ روشنگری: بی‌ایمانی نتیجهٔ روشنگری شمرده می‌شود. گروهی می‌گویند چون مردمان از حیث دانش غنیتر شده و با کتابهای خطرناك آشنا گردیده‌اند و زبان آن‌گونه کتابها از راه مطبوعات به همه‌جا راه یافته و غذای روزانهٔ انسانها شده‌است، از این‌رو ایمانی برای مردم نمانده‌است؛ کشف دنیاهای بیگانه و آشنائی با ادیان و مذاهب گوناگون سبب شده است که مردمان دربارهٔ مذهب خود به تردید بیفتند. ولی راستی این است که هیچ ضرورتی نیست که این راه به بی‌ایمانی بینجامد. تنها روشنگری ناقص، و غلط فهمیدن روشنگری، به خلأ منجر می‌شود، در حالی که روشنگری کامل و نامحدود، نخستین‌بار گوش آدمی را برای شنیدن صدای راز مبدأ باز می‌کند.

گروهی دیگر نظریهٔ عمیقتری به میان آورده‌اند و می‌گویند دیالکتیك تحول روحی و معنوی از مذهب مسیح، به یاری اصول همین مذهب چنان راهی به سوی روشنترشدن حقیقت گشوده‌است که این مذهب به واسطهٔ نیروهائی که در خود آن نهفته‌است مردمان را وادار می‌سازد که در برابر آن قد علم کنند. ولی راستی این است که این راه لازم نیست به بی‌ایمانی بینجامد. البته در جریان این تحول که با رنج و خطر همراه است اصول و قواعد جزمی از میان می‌روند، ولی مانعی نیست‌که مذهب مبتنی

بر کتاب مقدس بصورتی دگرگون شده به جای خود باقی بماند.

انقلاب فرانسه: این واقعه، یعنی انقلاب فرانسه، که بحران زمان ما را یا سبب شده و یا آشکار ساخته است، تا امروز به انواع گوناگون تفسیر شده‌است:

کانت، تحت تأثیر این واقعیت که خرد انسانی می‌کوشد بر خویشتن متکی باشد، از آغاز برای انقلاب فرانسه ارزش بسیار قائل بود و هرگز از این عقیده برنگشت: «این پیش‌آمد هیچ‌گاه در بوتهٔ فراموشی نخواهد افتاد.» بك[1]، بعکس، از نخستین روزها، انقلاب فرانسه را به دیدهٔ انتقاد و تنفر نگریست. گروهی این انقلاب را مظهر تحقق شکفتگی حیرت‌انگیز روحی و معنوی قرن هیجدهم می‌انگاشتند و گروهی دیگر جز خرابی و ویرانی انتظاری از آن نداشتند و برآن بودند که این واقعه مظهر فساد و اضمحلال قرن هجدهم است.

انقلاب فرانسه در زمینهٔ فئودالیسم و استبداد نشو و نما کرده‌است و از این‌نظر جریان عمومی اروپا نیست بلکه به همان حدود محدود است، چنانکه نتوانست در سویس و انگلستان اثر ببخشد.

ولی چون بر پایهٔ فئودالیسم قرارداشت، پدیده‌ای دوگانه بود: از یك سو خواهان آزادی و خرد بود، و از سوی دیگر به استبداد و زورگوئی میدان می‌بخشید. بدین‌سان انقلاب فرانسه در اندیشهٔ ما در دو جهت مؤثر افتاد: از یك جهت، به حق، در لزوم مبارزه با ظلم و استثمار، و کوشش در تأمین حقوق بشر و آزادی فرد؛ و از جهت دیگر، بناحق، در رواج این عقیده که تمام جهان را بر پایهٔ خرد می‌توان استوار ساخت؛ حال آنکه به یاری خرد، ممکن بود سنتهای تاریخی و مرجعیت و نظم ارزشها را دگرگون نمود بی‌آنکه زور بکار برده‌شود. انقلاب فرانسه وحدت خردمندانهٔ آزادی و سنتها را شکست و پایمال کرد و آنها را دستخوش زور و دلبخواهی کرد.

انقلاب فرانسه که بر پایهٔ ایمان بی‌بنیاد و متعصبانه‌ای به خرد انسانی، استوار بود، سرچشمهٔ آزادی روزگار ما نیست. پایهٔ این آزادی

---

۱. ادموند بك E. Burke سیاستمدار و نویسندهٔ انگلیسی (۱۷۲۹ تا ۱۷۹۷)

را در تداوم آزادی اصیل انگلستان و امریکا و هلند و سویس باید جست. از این حیث انقلاب فرانسه، با وجود اوج گرفتنهائی که در آغاز داشت، منشأ و مظهر بی‌ایمانی امروزی است.

ایده‌آلیسم فلسفی: آنچه فلسفهٔ ایده‌آلیسم آلمان (خصوصاً فیشته و هگل) ببارآورده‌است، اطمینان فلسفه به نفس خویش است، به علمی که محیط بر همه چیز پنداشته می‌شود، و حتی می‌داند که خدا چیست و چه می‌خواهد، و در همهٔ موارد حیرت و تعجب را از دست می‌دهد، زیرا در این گمان است که حقیقت مطلق را در چنگ دارد. این‌گونه ایمان ظاهری ناچار باید به بی‌ایمانی تبدیل شود. بی‌گمان این فلسفه در مواردی خاص نظریات فوق‌العاده‌ای پدید آورده‌است که هرگز از میان نخواهدرفت، و یکی از عالیترین پدیده‌های اندیشهٔ انسانی است، و در عظمتی که در تفکر نشان داده‌است تردید نمی‌توان کرد. ولی بی‌اعتنائیی که جهان به علت سؤ فهم، به تمام فلسفهٔ آلمان یافته‌است، قابل سرزنش نیست. اینجا خودبزرگ‌بینی و اشتباه انسان نابغه سبب گمراهی عجیبی گردیده‌است. هر که از این پیاله نوشید، مروج ویرانی شد؛ و در میان این آتشبازی معنوی، ایمان از کف رفت.

ولی همهٔ این عوامل، یعنی روشنگری، انقلاب فرانسه و فلسفهٔ ایده‌آلیسم آلمان، برای توجیه وضع روحی ما کافی نیست. چنین می‌نماید که اینها نخستین مظاهر بحرانند، نه علل آن. به این سؤال، که بی‌ایمانی چگونه پدید آمد، هنوز پاسخ کافی داده نشده‌است. این سؤال حاوی این امید است که اگر پاسخ درستش را بیابیم شاید بتوانیم بر بی‌ایمانی چیره شویم.

اگر تفسیر خاصی که از جریان تاریخ، و در نتیجه از منشأ وضع ما، می‌شود به حق باشد، امیدی که هم اکنون به آن اشاره کردیم بکلی از دست می‌رود. می‌گویند این عصر سرگشتگی، حاصل از میان رفتن گوهر است: اینان به واقعه‌ای فراگیر و مداوم قائل می‌شوند و سرانجام بدین نتیجه می‌رسند که گوهر زمین در دههٔ ماقبل آخر قرن نوزدهم از کرهٔ ما رخت بربسته است.

ولی این‌گونه تصور نامعلوم مبنی بر گم شدن گوهر، قابل قبول نیست. این تصور، شناسائی نیست، بلکه تمثیلی است برای بیان نظریه‌ای

بسیار بدبینانه؛ و از این رو به جای روشن ساختن مسأله آن را تاریکتر می‌کند. اما در عین‌حال اندیشهٔ واقعه‌ای فراگیر دست از سر ما بر نمی دارد، گرچه آن واقعه، نه واقعه‌ای طبیعی همانند وقایع مربوط به جریان زیست می‌تواند باشد، و نه چیزی که بتوانیم در تعریفی بگنجانیمش. بلکه واقعه‌ای است فراگیرنده که بر ما احاطه دارد، یعنی ما در درون آن هستیم بی‌آنکه بتوانیم آن را بشناسیم. این خود راز تاریخ جهان است که ما به عمقش پی می‌بریم بی‌آنکه بتوانیم پرده از آن برداریم، و هنگامی که در باره‌اش می‌اندیشیم حق نداریم محتوای اندیشهٔ خود را همچون ضرورتی تلقی کنیم و تسلیم آن گردیم تا مبادا امکانهای شناسائی و آزادی دانستن و خواستن خودمان را در برابر چیزی فرعی از دست بدهیم.

به جای آن دانش کلی و عمومی، بهتر است این تصور ساده را بگذاریم: بدی تغییر ناپذیری که در ذات آدمی نهفته است همیشه او را به جنگهای بی‌معنی وادار ساخته‌است و این گونه جنگها امروز چه از لحاظ کمیت، چه از لحاظ گستردگی و چه از لحاظ ویرانگری وسعت بیشتری یافته و اثر آنها انحطاطی است که امروز چه در تمدن انسانی و چه در روح و معنی آدمیان پدیدار است.

به این سؤال که منشأ بحران و بی‌ایمانی چیست، پاسخ کافی نمی‌توان داد و هرکوششی که، چه از راه تجربه و توضیح علت و معلول، چه به واسطهٔ تفکر و چه از طریق تفسیرهای ماوراءطبیعی، در این باره بعمل آمده‌است بی‌حاصل مانده.

ج. خلاصهٔ سخنان گذشته

این واقعیت، که جریان ویرانی و بازسازی، همهٔ فرهنگها را فرا گرفته‌است، نخستین بار طی دهه‌های اخیر، با تمام اهمیتش، مورد آگاهی و توجه قرار گرفته‌است. ما سالخوردگان، هنگام کودکی هنوز در آگاهی اروپائیمان بسرمی‌بردیم. هندوستان و چین برای ما بیگانه بود: دنیاهائی دست نخورده، که در درس تاریخ نامی از آنها در میان نبود. هر که ناراضی یا از لحاظ مالی در مضیقه بود، مهاجرت می‌کرد. دنیا به روی همه باز بود.

حتی در سال ۱۹۱۸ جمله‌های زیر در کتابی که «دگروت[1]» در بارهٔ چین نوشته بود، برای من تازگی داشت و نظرم را جلب می‌کرد: «دستگاه فرهنگی کنونی چین بلندترین پایه‌ای است که فرهنگ معنوی چین می توانست به آن برسد. یگانه نیروئی که می‌تواند آن را براندازد دانش سالم است. اگر روزی برسد که مردمان در آنجا از روی جد به دانش بپردازند، در آن صورت به ناچار دگرگونی کاملی در زندگی معنوی چینیان روی خواهدداد، و در نتیجه چین یا بکلی از بیخ و بن برخواهد افتاد و یا تولدی دوباره خواهدیافت و پس از این تولد نه چین، چین خواهد بود و نه چینیان چینی خواهندبود. خود چین دستگاه دیگری ندارد که به جای دستگاه پیشین بگذارد و از این رو شکست در دستگاه پیشین ناچار اضمحلال و آشفتگی به دنبال خواهد آورد، و خلاصهٔ کلام، پیش‌بینیی که در تعالیم مقدس چینیان هست به مرحلهٔ واقعیت در خواهد آمد: آن روز که آدمیان «تائو» را از دست بدهند جلوگیری از زوال و اضمحلال امکان‌پذیر نخواهد بود... اگر نظم جهان مقدر ساخته‌باشد که ویرانی و زوال روی بنماید و فرهنگ باستانی جهان در معرض نابودی درآید، در آن صورت بازپسین‌روز حیات این فرهنگ نباید روزی باشد که این ملت چندین میلیونی به سبب نفوذ بیگانه دچار بدبختی شود.»

این خود پدیدهٔ جهانی عجیبی است که با پیدائی عصر فن، و حتی پیشتر از آن، همه جا در روی زمین انحطاط روحی و معنوی روی نموده، و امروز اروپا نیز از آن برکنار نمانده‌است. البته در آن زمان اروپا هنوز زمان کوتاهی در حال شکفتگی بود، در حالی که چین و هندوستان از آغاز قرن هفدهم روزبروز روی به انحطاط می‌رفتند. این ملتها هنگامی که زیر پای ماشین جنگی اروپا پایمال شدند از حیث تربیت معنوی در پائینترین مرتبه قرارداشتند. اروپا با چین و هندوستانی شکفته و بیدار روبرو نگردید، بلکه با ملتهائی مواجه شد که هویت خود را از یاد برده‌بودند.

وحدت واقعی انسانیت، تازه امروز پیدا شده‌است، و نشانه‌اش این است که در هیچ نقطهٔ زمین واقعه‌ای روی نمی‌دهد که مربوط به همهٔ آدمیان

1. de Groot.

نباشد. در چنین وضعی، دگرگونی ناشی از فن ـ که نتیجهٔ علوم و اکتشافات اروپائی است ـ تنها علت ظاهری بحران روحی و معنوی است. یگانه‌شدن انسانیت، که اکنون آغاز گردیده‌است، شاید سبب شود که آنچه دگروت در سال ۱۹۱۸ دربارهٔ چینیان گفته‌است در مورد همهٔ مردمان روی زمین صدق کند: چین دیگر چین نخواهد بود و چینیان چینی نخواهندبود. اروپا نیز دیگر اروپا نخواهدبود و اروپائیان هم خود را اروپائی، بدان معنی که در زمان دگروت بودند، احساس نخواهندکرد. ولی چینیان تازه، و اروپائیان تازه، وجود خواهندداشت که ما امروز تصویرشان را در نظر خود مجسم نمی‌توانیم ساخت.

در اثنای اینکه وضع تاریخی کنونی خودمان را به عنوان نقطهٔ عطف زمان می‌آزمائیم، ناچار گاه بگاه نگاهی به پشت سر می‌افکنیم. هنگامی که این سؤال را مطرح کردیم که آیا درگذشته نیز چنین دگرگونی بنیادیی روی داده‌است یا نه، پاسخ دادیم که ما از وقایع دوران پرومته‌ای، یعنی زمانی که آدمی به یاری ابزار کار و آتش و زبان، دنیای خود را بدست‌آورد و به آن شکل داد، خبری نداریم. ولی در اثنای جریان تاریخ، بزرگترین نقطهٔ عطفی که می‌شناسیم دوران محوری است که خصوصیاتش را بشرح باز نمودیم. دگرگونی بنیادی تازهٔ آدمی که ما شاهدش هستیم، تکرار آن دورهٔ محوری نیست، بلکه واقعه‌ای است که در بیخ و بن با آن فرق دارد، هم از حیث ظاهر و هم از لحاظ باطن و معنی:

از حیث ظاهر: دورهٔ فنی، مانند واقعهٔ دورهٔ محوری که در سه دنیای مستقل از هم روی داد جنبهٔ جهانی نسبی ندارد، بلکه مطلقاً جهانی و جهانگیر است، زیرا همهٔ نقاط زمین را فراگرفته‌است. آنچه اکنون روی می‌دهد چنان نیست که عملاً از وقایع جداگانه تشکیل یافته‌باشد و از حیث معنی یکی باشد، بلکه پدیده‌ای‌است واحد و کامل که اجزایش پیوسته ارتباط متقابل با یکدیگر دارند. آنچه واقع می‌شود با آگاهی جهانگیری توأم است و از این رو اثری که در انسانیت دارد ناچار غیر از اثر همهٔ وقایع دیگر است که تا کنون در طول تاریخ روی داده‌است. همهٔ نقاط عطف تاریخ در روزگاران گذشته، محلی بودند، و می‌توانستند توسط وقایع دیگری که در نقاط دیگر و در دنیاهای دیگر روی می‌داد تکمیل شوند، و اگر

تحولی که آورده‌بودند به ناکامیابی می‌انجامید، امکان رهائی آدمیان از راه جنبشها و تحولات دیگر به جای خود باقی می‌ماند؛ حال آنکه آنچه امروز روی می‌دهد اثر قطعی و مطلق دارد: امروز دیگر محیطی بیرون از یگانه محیط موجود، نمانده است.

از حیث باطن و معنی: پیداست که واقعهٔ کنونی از حیث باطن و معنی بکلی غیر از واقعهٔ دورهٔ محوری است. واقعهٔ آن دوره غنا و پری در برداشت و واقعهٔ کنونی جز خلأ نمی‌آورد. وقتی که به نقطهٔ عطف آگاه می‌گردیم، می‌دانیم که هنوز در مرحلهٔ آماده شدنیم و زمانمان هنوز زمان دگرگونی فنی و سیاسی‌است نه دورهٔ ایجاد آثار معنوی ابدی. اگر بخواهیم این زمان اکتشافات عظیم علمی و اختراعات فنیمان را با رویداد تاریخی دیگری بسنجیم، باید آن را فقط با دوران اختراع ابزار و اسلحه و نخستین استفاده از اسب و دیگر جانوران اهلی مقایسه کنیم نه با زمان پیدائی کنفوسیوس و لائوتسه و بودا و سقراط. ولی اینکه ما به سوی آن تکلیف بزرگ روانیم که انسانیت را بار دیگر با توجه به منشأ و بنیادش شکل بدهیم، و اینکه خود را در برابر این سؤال می‌بینیم که چگونه می توانیم به یاری ایمان انسان راستین بشویم، از اینجا پیداست که امروز نگاهمان روزبروز بیشتر به سوی منشأمان بر می‌گردد، و در این آرزو هستیم که مبنای ژرفی که منشأ و آغاز ماست، و گوهر راستین ما که زیر پردهٔ تربیت ظاهر و شعارها و قراردادها نهفته‌است، دوباره روی بنماید و زبان بگشاید. در این توجه به منشأمان، شاید آئینهٔ دورهٔ محوری بزرگ انسانیت بار دیگر یکی از عوامل و اسباب اطمینان درونی ما گردد.

ما تنها از راه مسؤولیت دربارهٔ زمان حال می‌توانیم نسبت به آینده مسؤول باشیم.

۳

مسألهٔ آینده

جهان‌بینی تاریخی که ناظر به تمام امور انسانی است، آینده را نیز دربرمی‌گیرد، همچنانکه تصویری که دین مسیح از تاریخ جهان در نظر دارد با آفرینش آغاز می‌شود و به روز داوری نهائی ختم می‌گردد.

در اینجا حقیقتی نهفته‌است که به جای خود می‌ماند حتی اگر مردمان آن تصویر را باور نداشته‌باشند. زیرا اگر از آینده چشمپوشی شود تصویر تاریخی گذشته به صورت قطعی و تکمیل شده و خاتمه یافته، و در نتیجه نادرست، درمی‌آید. آگاهی تاریخی فلسفی بی‌آگاهی مربوط به آینده امکان‌پذیر نیست.

ولی دربارهٔ آینده نمی‌توان پژوهش کرد. تنها آنچه روی داده‌است و واقعیت دارد قابل پژوهش است. اما آینده هم، درگذشته و حال پنهان است و ما می‌توانیم آن را به صورت امکانهای واقعی ببینیم و درباره‌اش بیندیشیم، و راستی این است که ما با آگاهی آینده زنده‌ایم.

این آگاهی آینده را نباید به حال خود بگذاریم تا دستخوش اوهام و خیالات ناشی از آرزوها یا ترسها بشود، بلکه باید آن را بر پایهٔ پژوهش گذشته و روشن‌دیدن زمان حال مستقر سازیم. مهم این است که در نبردهای روزانه و از خلال این نبردها، به نبردهای ژرفتری پی‌ببریم که سرنوشت انسانیت را تعیین می‌کنند.

در این صورت تنها تاریخ گذشته که دور از نبردهای روزانه است مهم نیست، بلکه زمان حال، منشأ و هدف آگاهی تاریخی نیز می‌گردد.

زمان حال همچنان که با امعان نظر به گذشته مورد توجه قرار می‌گیرد، با نظر به آینده نیز دربارهٔ آن داوری می‌شود. اندیشهٔ آینده کیفیت توجه ما را به گذشته و زمان حال رهبری می‌کند.

پیش‌بینی آینده چگونگی اعمال ما را معین می‌کند. روحی که به واسطهٔ نگرانی و امید به حرکت درآمده‌باشد، روشن‌بین و پیشگو می‌شود، مگر آنکه تصویرها و امکانهائی را که خود را بر ما عرضه می‌کنند از خود بیفشانیم و بگذاریم امور هرگونه می‌خواهند پیش بروند.

اینك از پیش‌بینیهای گذشتگان که درستیشان امروز عیان گردیده و در مواردی خاص همچون پیشگوئیهای پیامبرانه جلوه‌گر شده‌اند، چندتائی را به عنوان مثال ذکر می‌کنیم. از قرن هیجدهم کسانی دربارهٔ آیندهٔ آگاهانه اندیشیده و پیشگوئیهائی کرده‌اند که درستیشان به تجربه ثابت شده‌است. از آن زمان تا امروز پیش‌بینی آینده موضوع مهمی شده‌است.

در قرن هیجدهم، در جریان آزادی از قید مرجعیتهائی که روح و معنی خود را از دست داده و مورد سوء استفاده قرارگرفته‌بودند، در هنگام شروع فعالیتهای عظیم علمی و فنی، در بحبوحهٔ ازدیاد ثروت و در میان نشاطی که این موفقیتها پدیدآورد بود، بسیاری از مردمان چنان زندگی می‌کردند که گوئی هیچ مانعی بر سر راه پیشرفت نمانده‌است و همه چیز هر روز بهتر از روز پیشین خواهدبود. به عبارت دیگر، مردمان بی‌هیچ نگرانی از آینده بسر می‌بردند. پس از انقلاب فرانسه وضع یکباره دگرگون شد. سراسر قرن نوزدهم آکنده‌است از بدبینی روزافزون نسبت به آینده:

در سال ۱۸۲۵ گوته قرن ماشین را در برابر خود می‌دید و می‌گفت این قرن قرنی است برای مغزهای ماهر و نیرومند، برای مردمان اهل عمل که از عهدهٔ کارها بآسانی برمی‌آیند، از کاردانی بزرگی برخوردارند، و هر چند استعداد عالی ندارند برتری خود را بر دیگران احساس می‌کنند. ولی نگرانی گوته بدین‌جا خاتمه نمی‌یافت، بلکه می‌گفت زمانی را در شرف رسیدن می‌بینم که در آن خدا دیگر از آدمیان خشنود نخواهدبود و ناچار خواهدشد آنان را یك بار دیگر درهم بکوبد و آفرینش تازه‌ای را آغاز کند.

از آن به بعد پیشگوئیهای معروفی را می‌خوانیم که چند تا از آنها بدین شرح است:

توکویل[1] در سال ۱۸۳۵ در کتاب «دموکراسی در امریکا» می نویسد: «روزی خواهد آمد که در امریکای شمالی یکصد و پنجاه میلیون

1. de Tocqueville

نفر زندگی خواهندکرد که همه با هم برابر خواهندبود، بدین معنی که همه، اندیشه‌هائی یك‌شکل و یك‌رنگ خواهندداشت. همهٔ امور دیگر مبهمند، ولی در این یك امر تردیدی نیست، هرچند خود این امر واقعیت تازه‌ای در جهان خواهدبود که ما امروز نتایجش را نمی‌توانیم تصور کنیم.

امروز در جهان دو ملت بزرگ وجود دارند که از دو نقطهٔ مختلف حرکت آغاز کرده‌اند و به سوی هدفی واحد پیش می‌روند: روسها و امریکائیان انگلیسی نژاد.

آنها هر دو در تاریکی بزرگ شدند، و در حالی که نگاه مردمان به سوئی دیگر متوجه بود، یکباره در صف اول ملل عالم قرارگرفتند، بنحوی که تماشائیان در یك آن، هم از پیدائی آنها آگاه گردیدند و هم از بزرگیشان.

چنین می‌نماید که همهٔ ملل دیگر تقریباً به مرزی که طبیعت برایشان معین کرده‌است رسیده‌اند و وظیفه دارند که در محدودهٔ آن مرز بمانند، ولی آن دو ملت هنوز در مرحلهٔ رشدند. همهٔ ملتهای دیگر دچار نوعی سکون گردیده‌اند در حالی که آن دو با گامهای سبك در راهی پیش می‌روند که چشم به پایانش نمی‌رسد.

امریکائی با موانع طبیعی مبارزه می‌کند و روس با آدمیان. امریکائی با بیابان و وحشی‌بودن در نبرد است و روس در مظان این تهمت قرار گرفته‌است که با تمدن نبرد می‌کند. امریکائی فتوحات خود را به یاری گاوآهن بدست می‌آورد و روس، در بیرون از مرزهای کنونیش، به یاری شمشیر. امریکائی برای رسیدن به هدفش بر نفع شخصی تکیه دارد و نیرو و خرد فردی را آزاد می‌گذارد بی‌آنکه آن را رهبری کند. روس، بعکس، تمام نیروی دولت را در دست فرمانروایان خودکامه‌اش ـ که به اقتضای طبیعتش آنان را می‌پرستد ـ جمع می‌کند. امریکائی در درجهٔ اول از راه آزادی مؤثرمی‌افتد، و روس از راه بردگی.

هردو آنها از نقاط مختلف بحرکت آمده‌اند و راههایشان نیز با هم فرق دارد. با اینهمه چنین می‌نماید که هر دو به سائقهٔ تقدیری که هنوز بر ما مجهول است، برای آن ساخته شده‌اند که هرکدام نیمی از جهان را

زیر فرمان خود آورند.»

بورکهارت در سال ۱۸۷۰ در «ملاحظاتی در بارهٔ تاریخ جهان» در بارهٔ آینده می‌نویسد: «به جای تعقل، تسلیم بی‌قید و شرط حکومت می کند؛ و به جای افراد و جماعات، همه و یك تن. به جای فرهنگ، دوباره هستی و زندگی روزمره موضوع بحث است. دولت، باز حکومت بر فرهنگ را بدست خواهد گرفت و آن را مطابق سلیقهٔ خود در راههای تازه خواهد انداخت. شاید حتی خود فرهنگ از دولت خواهد پرسید که دربارهٔ او چه میلی دارد.

نخست به کسب و کار و ارتباط، بنحوی خشن تذکر داده خواهد شد که آنها در زندگی آدمیان امور اصلی نیستند. قسمت عمدهٔ مؤسسات پژوهشهای علمی، و حتی هنرها، نابود خواهند شد و آنچه باقی می ماند ناچار خواهد شد کوشش و تلاش خود رامضاعف سازد. در زندگی تنها چیزی مهم شمرده خواهد شد که برای رسیدن به منظوری عملی بکار آید.

جنگهای آینده به نوبت خود سایر عوامل و وسایلی را که برای مستحکمتر ساختن این وضع لازم است فراهم خواهند آورد. خود دولت چنان سیمائی خواهد یافت که زمانی دراز طرز فکر دیگری در او راه نخواهد داشت.

عکس‌العملی، که ما نمی‌دانیم چگونه خواهد بود، از سوی آرمان (ایده‌آل) آزاد پدید خواهدآمد، ولی تنها با نیرو و تلاشی فوق انسانی خواهد توانست اثری ببخشد.»

هم او در سال ۱۸۷۳ در نامه‌ای می‌نویسد: «دیگر نظام ارتش، نمونهٔ تمام زندگی خواهد شد... چه در دولت و دستگاههای اداری... و چه در مدرسه و مراکز آموزشی. در این میان وضع کارگران عجیبتر از همه خواهدبود. حدسی در ذهنم هست که در نظر نخستین به دیوانگی می‌ماند و با اینهمه دست از سرم برنمی‌دارد: دولت نظامی ناچار بزرگترین کارفرمای تولید کننده خواهد شد. توده‌های بزرگی که کارگاهها را اشغال کرده‌اند نباید به بیچارگی و طمع خود واگذار شوند. وضعی که

به طور منطقی روی خواهد نمود، مقدار معینی از بدبختی است که با اونیفورم و ترفیع درجه هر روز با صدای طبل شروع خواهدشد و باصدای طبل خاتمه خواهد یافت.»

نیچه تصویر زمان حال و آینده را بدین‌گونه مجسم می‌سازد: ماشین، مؤثر در تمام زندگی و سرمشق تمام زندگی. توده‌های بپاخاسته همه در یك سطح. زندگی به صورت تئاتر، که در آن همه چیز دروغ و تصنعی است و هیچ چیز اعتباری ندارد. هستی، به جای آگاهی و اندیشه، عنصر زندگی. «خدا مرده است.» نیست‌انگاری (نیهیلیسم) سر برمی‌دارد: «دیر زمانی است که تمام فرهنگ اروپائی ما با شکنجه و تنشی روزافزون، به سوی اضمحلال در حرکت است: بی‌آرام و مضطرب، همچون رودخانه‌ای که می‌خواهد به پایان راه برسد، هیچ اندیشه و وقوفی ندارد و هراسان است از آنکه دمی بیندیشد و به خود وقوف بیابد.»

نیچه تصویرهای آدمیان را در آیندهٔ دور به وضوح دهشتزائی نمایان می‌سازد: «زمین کوچك شده‌است و واپسین آدمی که بر آن در حال جست و خیز است، همه چیز را کوچك می‌کند: نسلش همچون نسل پشهٔ خاکی پایان‌پذیر نیست؛ واپسین آدمی بیش از همه عمر می‌کند.

واپسین آدمیان می‌گویند: «ما نیکبختی را یافته‌ایم» و چشمك می‌زنند...

گاه‌گاه اندکی زهر، سبب رؤیاهای خوش‌آیندی می‌شود؛ و سرانجام زهر فراوان، برای مرگی خوشایند.

آدمیان هنوز کار می‌کنند، چون کار نوعی سرگرمی است؛ ولی در این اندیشه‌اند که سرگرمی به هیچ چیز آسیب نرساند.

چوپانی پیدا نیست و تنها گله است! همه همان چیز را می‌خواهند و همه همانند؛ هر که احساسی غیر از دیگران داشته‌باشد داوطلبانه به تیمارستان می‌رود.

ظریفترین مردمان می‌گویند: «پیشتر همهٔ جهان دیوانه بود» و چشمك می‌زنند.

زیرکند و همهٔ وقایع گذشته را می‌دانند: از این رو ریشخندکردن پایان نمی‌پذیرد.

واپسین آدمیان می‌گویند: «ما نیکبختی را اختراع کرده‌ایم و چشمك می‌زنند» (چنین گفت زرتشت).

از آن زمان بارها تصویرهائی از زندگی آدمیان در آینده طرح شده است: توده‌ای مورچه که نیکبختیش از راه نظم بهداشتی، مقررات ساعت به ساعت، جیره‌بندی از طریق برنامه‌ریزی عمومی، تأمین شده است.

در برابر پیش‌بینیهای بدبینانه، هنوز هم تصاویری ناشی از «اندیشهٔ پیشرفت» قرن هیجدهم در برابر چشمهاست: تصاویری از نیکبختی آینده، از آدمیانی که در صلح و آزادی و عدالت زندگی می‌کنند، از نظام جهانی توأم با اعتدال زندهٔ نیروهائی که همواره روی به افزایش می‌روند؛ تصاویر مبهمی که در برابر دیدگان مردم ناخرسند قرار داده‌می‌شوند.

«اندیشهٔ پیشرفت» از علم و فن ریشه می‌گیرد و معنی واقعیش محدود به این حد است. ولی آن اندیشه نیز بدین‌نگرانی می‌انجامد که آیا نتیجهٔ پژوهشهای علمی هم مانند توانائی فن محدود به مرزهای اصولی است؟ آیا علم، که امروز در حال شکفتگی و بارآوری است، در مواردی خاص، دیگر پیشرفتی نمی‌تواند بکند و به پایان خود نزدیك می‌شود؟ آیا بعدها تحت شرایط تازه‌ای دوباره جان خواهد گرفت یا آنکه چندی تنها نتایجی را که به چنگ آورده‌است نگاه خواهد داشت، و سپس ـ جز آنچه به دستگاههای ضروری برای ادامهٔ زندگی، و طرز فکرهای قراردادی، مربوط است ـ از دست خواهد داد؟ هرگونه پیش‌بینی در این مورد بی‌حاصل است و کاری که می‌توانیم کرد این است که تنها تصویرهائی جالب توجه از عوالم‌پنداری بسازیم، از همانگونه که در نیم‌قرن اخیر رواج یافته‌است.

سؤال دیگر این است که آیا روزی فراخواهدرسید که کرهٔ زمین بر آدمیان تنگ خواهد شد؟ در آن صورت دیگر جائی برای انتخاب و مهاجرت نخواهد ماند و آدمی فقط خواهدتوانست به گرد خود بگردد.

پیش‌بینیهائی که در مورد وسایل زندگی می‌شود شایان تردید است. اگر روزی نظامی جهانی بوجود آید در آن صورت تهدیدی از سوی قومی وحشی معنی نخواهد داشت، ولی تهدید طبیعت به جای خود باقی خواهد ماند. امکانهای محدود طبیعت بزودی تاریخ را در وضعی تازه قرار خواهد داد. اگر مصرف به میزان امروزی ادامه یابد زغال پس از هزار سال بپایان

خواهد رسید، و نفت حتی زودتر از آن. پس از دویست سال آهن باقی نخواهد ماند و فسفر که برای تولید کشاورزی ضروری است بسیار زودتر از آن تمام خواهد شد. مقدار ذخیرهٔ اورانیوم که برای تولید نیروی اتم بکارمی‌رود هنوز قابل محاسبه نیست. گرچه در هیچ مورد محاسبهٔ دقیق امکان‌پذیر نیست، ولی با اسرافی که در مصرف مواد محدود بعمل می‌آید بهرحال پایان یافتن این مواد در زمانی قابل پیش‌بینی ممکن و حتی محتمل بنظر می‌آید.

آیا در آن صورت شمار آدمیان باید کمتر شود و به میزان پیش از پانصد سال برسد، یا راههای دیگری یافته خواهد شد؟ این وقایع ناگوار در نتیجهٔ کدام پدیده‌های تاریخی و همراه با چه دگرگونیهای روحی و معنوی آدمیان جریان خواهد یافت؟ در این باره نمی‌توان پیشگوئی کرد و یگانه سخنی که می‌توان گفت این است که در آن صورت وضع ثابتی وجود نخواهد داشت.

در زمان ما پیشگوئیهای گوناگونی هم بر پایهٔ زیست‌شناسی مطرح شده است.

نتایج حاصل از مطالعاتی را که در موارد خاص بعمل آمده‌است جریان کلی و عمومی زندگی می‌پندارند و آن را به آدمیان نیز تسری می دهند و بدین‌سان اضمحلال و نابودی نوع بشر را پیش‌بینی می‌کنند، مگر آنکه از راه برنامه‌ریزی و تربیت نسل چاره‌ای اندیشیده شود. پایهٔ این گونه پیشگوئیها هربار طرز فکری است که در محیط زیست‌شناسی رواج دارد و «مد» روز است.

گاه می‌گویند آمیزش نژادی سبب تباهی است و پاکی نژاد شرط نیرومندی و پر ارجی. ولی اگر هم دلیل کافی بر درستی این ادعا آورده شود، تاریخ خلاف آن را ثابت می‌کند (استدلال زیست‌شناسی اصلاً ربطی به نژاد ندارد، بلکه در واقع مربوط به ارتباطهای توارثی یکایك آثار و شواهد است که خود آن ارتباطها به آسانی دریافتنی نیست.)

گاه ادعا می‌کنند مطالعاتی که در گذشته در خانواده‌هائی که از حیث روانی سالم نبوده‌اند بعمل آمده نشان داده‌است که نسل آدمی عموماً در سراشیب انحطاط است. ولی هر سخن واضحی که در این باره

گفته شده‌است، نادرستیش مدتها پیش ثابت گردیده‌است.

گاه هم نتایج اهلی‌شدن حیوانات را در بارهٔ آدمیان نیز صادق می‌دانند و می‌گویند آدمی نیز در جریان اهلی‌شدن نیرو و نظم خود را از دست می‌دهد، زیرا جامعهٔ منظم بار همهٔ مسائل و دشواریها را از دوشش برمی‌دارد، در حالی که او پیشتر تنها در نتیجهٔ کوشش برای چیرگی بر آن دشواریها، آدمی به معنی راستین شده‌بود: همچنانکه «عقد ازدواج» غاز وحشی، با بودن شرایط خاص در زن و شوهر برای تمام زندگی بسته می‌شود و آنگاه پدر و مادر، کودکان خود را بارمی‌آورند و از آنها دفاع می‌کنند، در حالی که غاز خانگی در جفت‌گیری به فردی خاص از همنوعان خود قانع نیست و بارآوردن و بزرگ کردن کودکان خود را به صاحب خود واگذار می‌کند و یگانه تکلیف خود را در آن می‌بیند که هر چه بیابد و هر چه بیشتر بخورد و جفت‌گیری کند؛ انسان اهلی نیز به همین حالت در آمده‌است؛ ولی این مقایسه نادرست است.

همهٔ این‌گونه نگرانیهای مبتنی بر «نژاد» و «توارث» و «انحطاط» و «اهلی شدن» اگر ناظر بر تمام جریان انسانیت باشد، بی‌پایه است؛ و تنها معنی محدودی می‌تواند داشته‌باشد؛ این نظریه‌ها خود بسیار خطرناکتر از آن چیزی هستند که آنها خطر تلقی می‌کنند، زیرا طرز فکری پدید می آورند که بر پایهٔ نادرستی و بی‌حقیقتی استوار است. چنین می‌نماید که گوئی نگرانی واقعی به دنبال راهی می‌گردد تا خود را زیر پردهٔ این‌گونه نگرانیهای سطحی، که در برابرشان به وسیله اقداماتی به چاره‌جوئی می توان پرداخت، بپوشاند.

ولی نگرانی دیگری در بارهٔ آیندهٔ آدمی پیدا شده‌است که مانند آن تاکنون احساس نشده بوده‌است. این نگرانی، در بارهٔ خود «انسان بودن» است که بورکهارت و نیچه پیش‌بینی کرده‌اند، یعنی این خطر که آدمی خود را گم کند، و بنی نوع بشر گاه بی‌آنکه کسی متوجه شود، و گاه تحت فشار زور و اجبار مبتلای یکسانی و یکنواختی شود، و خود به صورت ماشین درآید و زندگیی فاقد آزادی و دور از انسانیت واقعی در ظلمات بدی و شرارت بگذارند.

اینکه آدمی به چه پایه از انحطاط می‌تواند برسد امروز به طور

ناگهانی، با پدید آمدن واقعیتی دهشتناك، آشکار گردیده‌است؛ واقعیتی که همچون نمونه پستترین درجهٔ انحطاط در برابر چشمهاست: اردوگاههای ناسیونال سوسیالیستی، با همهٔ شکنجه‌هایش که به حجره‌های گاز و بخاریهای آدم‌سوزی برای نابود ساختن میلیونها تن آدمی انجامید. این واقعیتی است که با خبرهائی که در بارهٔ رویدادهای مشابه از دیگر کشورهای «توتالیتر» می‌رسد منطبق است، هرچند سوزاندن توده‌های انبوهی از آدمیان در بخاریهای آدم‌سوزی تنها بدست ناسیونال سوسیالیستها انجام گرفته‌است. گودالی ژرف دهن بازکرده‌است و دیده‌ایم که آدمی به چه کارهائی دست می‌تواند زد، آن هم نه از روی نقشه‌ای که از پیش طرح شده باشد، بلکه در دایره‌ای که همینکه آدمی پای در آن نهاد حرکتش هر دم تندتر و دهشتناکتر می‌گردد: این دایره‌ای است که مردمان به درونش کشیده می‌شوند بی‌آنکه بیشترشان از پیش بخواهند یا بدانند که در جریان حرکت آن چه‌ها خواهندکرد یا چه‌ها بر سرشان خواهدآمد.

چنین می‌نماید که ممکن است آدمیان را در حالی که هنوز زنده و سالمند، نابود ساخت. انسان بی‌اختیار به یاد بیماری روانی می‌افتد. طبیعت ما آدمیان طوری است که در عین اینکه زنده‌ایم ممکن است هرگونه ارتباطی میان ما و دیگری بریده شود و بچشم ببینیم که آن دیگری به پرتگاه جنون افتاده‌است. این حالت ناشی از تقصیر ما نیست، و این خطر هم وجود ندارد که جنون به صورت بیماری واگیردار درآید. ولی بدرآمدن انسانها از حالت انسانیت بدان‌سان که در اردوگاههای کار روی‌داد ناشی از طبیعت نیست، بلکه بدست خود آدمیان بعمل آمده است، و ممکن است همه جا پیش آید و عمومیت پیدا کند. معنی این واقعیت چیست؟

آدمی تحت شرایط ترور سیاسی به حالی می‌تواند بیفتد که به تصور هیچ کس در نمی‌آید. آنچه آنجا روی می‌دهد مردمان فقط از بیرون می‌بینند، مگر آنکه خود از کسانی باشند که در درون آن، زندگی خود را از کف بدهند، یا از آن جان بدر برند. آنچه به سر یك فرد می‌آید، رنجی که می‌کشد، و آنچه در آن بحبوحهٔ رنج از او سر می‌زند، و اینکه چگونه به کام مرگ فرومی‌شود، رازی است که با او به گور می‌رود. از

بیرون که می‌نگریم چنین می‌نماید که گوئی انسانیت گم شده‌است: این واقعیت در مورد کسانی که جنایت به دست آنان صورت می‌گیرد تردیدناپذیر است و در مورد آنان که آن رنجها را متحمل می‌شوند قابل تردید: رنجی که اینان می‌کشند به مراتب سختتر از رنجی است که مبتلایان به پرآزارترین بیماریهای جسمی متحمل می‌گردند، در حالی که رنج همین بیماریها، برای درمانده و بیچاره ساختن ما، کافی است.

این واقعیت که چنین چیزی روی می‌تواند داد، نشان می‌دهد که کسانی که دست بدین جنایت زدند ـ و عدهٔ قابل توجهی از اینان از میان خود زندانیان برگزیده شده‌بودند ـ آمادگی قبلی برای این کار داشتند، هر چند پیش از آنکه این آمادگی به مرحلهٔ عمل درآید ـ چه آنانکه از جامعه مطرود بودند و چه کسانی که به صورت کارمندان بی‌آزار و قابل اعتماد در دستگاه دولت انجام وظیفه می‌کردند ـ زندگی آرامی داشتند. مایهٔ دهشت، همین آمادگی قبلی است، که امروز وقتی به عقب می‌نگریم و آن نتایج را می‌بینیم، به وجودش پی می‌بریم. این خود تحقق بی‌ایمانی است بی‌آنکه بر آن آگاه باشیم؛ زندگی در خلأ و بی قرارگاهی است؛ یا زندگی عروسکانی است که ریسمانهای قراردادهای بظاهر آراسته مایهٔ مصونیتشان بنظر می‌آید، در حالی که هر لحظه با ریسمانهای زندگی در اردوگاههای کار، قابل تعویضند.

اینکه آدمی در حال رنج‌کشیدن در سراسر زندگی، هر دقیقه‌ای از عمر خود را زیر فشار بسر می‌تواند آورد، و به صورت ماشین عکس‌العملها می‌تواند درآید، نتیجهٔ روش فنی خاصی است در شکنجه، که تنها زمان ما توانسته است آن را، با بالا بردن تدریجی رنج شکنجه ـ که در زمانهای پیشین نیز نشناخته نبود ـ بدین مرحله از تحول برساند.

این واقعیت اردوگاههای کار، این عمل و عکس‌العمل شکنجه کنندگان و شکنجه‌شوندگان در جریانی دایره‌وار، و این نحوهٔ از دست دادن انسانیت، نمونه و نشانی است از امکانهای آینده که همه چیز را به نابودی تهدید می‌کنند.

وقتی که انسان گزارشهای مربوط به اردوگاههای کار را می‌خواند، دیگر جرأت سخن گفتنش نمی‌ماند. این خطر ژرفتر از خطر بمب هسته‌ای

است، چون تهدیدش متوجه روح آدمی است. بیم آن است که نومیدی کامل بر ما چیره شود. ولی این سخن، سخن واپسین نیست اگر هنوز به گوهر آدمی ایمان داشته باشیم، در آن صورت، پیش‌بینیهای غم‌انگیز، همهٔ دریچه‌های امید را نمی‌بندد.

آن کسان اندکی که در میان رنجهای دهشت‌انگیز، هر چند نتوانسته‌اند از حیث جسمی به مخلوقات بیچاره و بدبختی تبدیل نشوند، ولی روحشان با همهٔ آسیبهائی که دیده سالم مانده است، به ما جرأت می‌بخشند که ایمان خود را به گوهر آدمی از دست ندهیم.

با وجود تاریکی افق آینده، هنوز جرأت می‌کنیم بگوئیم:

آدمی ممکن نیست کاملاً از میان برود، زیرا به «صورت خدا» آفریده شده‌است؛ او خدا نیست، ولی با بندهائی که هرگز به حس در نمی‌آیند و بیشتر اوقات وجودشان از یاد می‌رود ـ و با اینهمه ناگسستنی هستند ـ به خدا پیوسته‌است. آدمی نمی‌تواند به حالی درآید که اصلاً آدمی نباشد. خوابیدن و غایب‌بودن و از یادبردن خود، ممکن است. ولی آدمی بطور کلی، نه ممکن است در طی جریان تاریخ بوزینه یا مورچه شود، و نه امروز به صورت ماشین عکس‌العمل درآید؛ مگر آنکه دهشتزاترین و ناهنجارترین اوضاع و احوال، او را به آن مرز نزدیك کند. در این حال هم باز به خود بازمی‌گردد و خود را دوباره می‌یابد؛ مگر افرادی که در آن میان بمیرند و نابودشوند. آنچه در افق آینده می‌بینیم دهشتزاست، ولی همین واقعیت، که آن دورنما ما را به وحشت می‌اندازد، و همچون کابوسی بر وجود ما سنگینی می‌کند، دلیل انسان بودن ماست؛ انسان بودنی که می‌خواهد خود را از رؤیاهای ترس‌آور رها کند.

ولی آیندهٔ انسانیت، مانند حوادث طبیعی، بخودی خود نمی‌آید. آنچه امروز آدمیان می‌کنند، آنچه می‌اندیشند و انتظار دارند، مبدأ آینده است. امید در این است که آدمیان به دهشتی که در راه است آگاه شوند؛ زیرا تنها آگاهی روشن می‌تواند به آدمی یاری دهد. لرزه‌ای که پیش‌بینی چنین آینده‌ای براندام آدمی می‌افکند شاید از رسیدن آن آینده جلوگیری کند. فراموشی وحشتناك دربارهٔ جنایات گذشته نباید بر آدمی چیره شود وگرنه این ترس روی خواهد نمود که همهٔ آن جنایات ممکن است تکرار

شود، ممکن است توسعه یابد و تمام کرهٔ زمین را فراگیرد. ترس باید بماند، ترسی که به نگرانی و فعالیت مبدل تواند شد.

آدمیان می‌کوشند به وسیلهٔ آگاهی بر ناتوانی خویش، ترس از آیندهٔ دهشتناك را عقب بزنند و آن دهشتناکی را بپوشانند. در نتیجه بی‌اعتنا می‌شوند، ولی ترس از راهی که انسانیت در پیش گرفته‌است به جای خود می‌ماند. وقتی که دربارهٔ آن آینده می‌اندیشیم چنین می‌نماید که راه گریزی از آن نیست. می‌بینیم که همه‌چیز و حتی خودمان در حال فرورفتنیم، و هرآن چه به زندگی ارزش زندگی کردن بخشیده‌است، از میان خواهد رفت. ولی هنوز کار به آنجا نرسیده‌است. تا لحظه‌ای که بلا نرسیده‌است، آدمی نمی‌خواهد دربارهٔ آن بیندیشد.

آگاهی بر ناتوانی، ممکن است سبب شود که آدمی جریان تاریخ را همچون حادثه‌ای طبیعی تلقی کند. آدمی می‌خواهد با از بین بردن خود، خویشتن را از مسؤولیت برهاند. ولی میان جریان تاریخ و جریان بیماری روانی فرق اساسی هست. بیماری روانی جریانی طبیعی است که شاید در آینده روزی بتوان با وسایل طبیعی علاجش کرد و تا آن روز انسان در برابرش بی‌دفاع است؛ ولی راه انسانیت به دست خود انسان است. درست است که فرد بی‌دفاع است و تنها جمع می‌تواند بر خطر چیره شود، ولی هر فرد احساس می‌کند که مشارکت داوطلبانه‌اش در کار جمع ضروری است. از این رو ترس هر روز بیشتر و سختتر می‌شود: همه‌اش بسته به خود آدمی است، به هر فرد آدمی، و با این خواست آدمی ـ که: نمی‌گذارم چنان شود، و نباید چنین شود. ـ از این واقعیت نمی‌توان گریخت. آنچه در گذشته روی داده اعلام خطری است برای ما. فراموش کردن آن، تقصیر است. همه روز، پیوسته باید آن را به یاد داشته‌باشیم. آنچه روی داد ممکن است، و همیشه ممکن خواهد بود. فقط با دانستن و به یادداشتن می‌توان از تکرارش جلوگیری کرد.

خطر در این است که نخواهیم بدانیم؛ خطر در فراموشی است؛ در این است که وقوع آن جنایتها را باور نکنیم (هنوز کسانی هستند که واقعیت اردوگاههای کار را منکرند)؛ در این است که اطاعت از دستور دولت صورت ماشینی بیابد؛ خطر در بی‌اعتنائی ناشی از ناتوانی است، و

در تسلیم‌شدن است در برابر آنچه ضروری می‌پنداریم.

مقابله با خطرهای آینده از راه مبارزه با امکانهای شیطانی در خود جهان امکانپذیر است. بر خطرهای ناشی از آدمی، تنها آدمی می‌تواند چیره شود، و اگر او خود حسن نیت داشته‌باشد می‌تواند به حسن نیت و یاری دیگران امیدوار باشد. ولی آدمی هنگامی به این کار تواناست که قانون اساسی کشورش آزادی فردی را تأمین کند، و مطمئن باشد که نیروی دولت در برابر هر چیزی که آزادی مردمان را تهدید کند قد علم خواهد کرد: یعنی در جائی که حق حکومت کند و حکومت حق، نظام جهانی باشد.

هیچ پیش‌بینی بی‌اثر نیست؛ خواه درست باشد و خواه نادرست، مردمان را به حرکت در می‌آورد. هر چه آدمی ممکن بینگارد در طرز فکر و نحوهٔ عملش اثر می‌بخشد. دیدن خطر و نگرانی درست، شرط این است که بپای‌خیزد و در صدد عمل برآید، در حالی که تصورهای واهی و پرده‌پوشی، سبب تباهیش می‌شوند. امید و ترس به حرکتش می‌آورند. سستی و بی حرکتی عموم اقتضا می‌کند که همهٔ آرامشهای دروغین ناآرام گردند. بی آرامی ناشی از تهدید شخصی نمی‌تواند در این راه کاری از پیش ببرد، تنها آن بی‌آرامی فایده دارد که حاصل نگرانی دربارهٔ انسانیت باشد. اینك می خواهیم اهمیت ترس را از نزدیك بنگریم:

چنین می‌نماید که امروز ترسی بی‌نظیر آدمیان را فراگرفته‌است. این ترس چند معنائی است و از یك نوع نیست، گاه سطحی است و زود از یاد می‌رود و گاه ژرف و نهانسوز است. گاه پنهانی است و به وجودش اعتراف نمی‌شود و گاه آشکار است، گاه در سطح حیات است و گاه در سطح هستی، و در عین حال ظاهراً همهٔ صفات یاد شده را داراست.

این ترس، در کشورهای دموکراتیك ترس از خطری مبهم و نامعلوم است، ترس از بی‌ثباتی است، یا ترس از تزلزل و بی‌قرارگاهی آزادی. در کشورهای «توتالیتر» ترس از وحشت (ترور) است. احتمال مصونیت از وحشت (ترور)، تنها در اطاعت از دولت و همکاری با آن است.

اگر ترس به نیست‌انگاری (نیهیلیسم) بینجامد و در آنجا بپایان برسد، در آن صورت آدمی همچون موجودی خاموش شده و بی‌روح

می‌نماید که بی‌هیچ گونه آگاهی، خود را در راه تأمین نیازهای زندگی مصرف می‌کند. تا زمانی که ترس هنوز باقی است، این امید هست که آدمی بدین‌سان برآن چیره گردد:

آنجا که آدمی در جریان دگرگون شدن دائمی اوضاع و احوال امکان ابتکار شخصی دارد، می‌تواند در خودآگاهی آزادی مبتنی بر اندیشهٔ متعالی بر ترس چیره شود. آنجا که مجبور است اطاعت کند و موقعیت نسبتاً قابل اعتماد خود را از راه اطاعت کورکورانه بدست می‌آورد، ترس ممکن است تخفیف بیابد و به صورت محرّکی دائمی درآید که اثرش وادارساختن به اطاعت است.

ولی ترسی هم که شاید بر همه یکسان مستولی است آدمیان را فراگرفته‌است. تجربه‌های دهشتناك (مانند اردوهای کار) اگر هم زود فراموش شوند، بیمی نهانی بجا می‌گذارند.

ترس را باید تأیید کرد، زیرا ترس مایهٔ امید است.

آنچه تاکنون گفته شد، معنی و اهمیت پیش‌بینیها را در امور انسانی، که جریانشان به دست خود انسان است، نشان می‌دهد. ولی نحوهٔ عمل آدمی با در ذهن داشتن پیش‌بینیها، در همین جریان اثر قطعی دارد.

آنجا که محتوای پیش‌بینی آن چیزی است که انسان خود خواستار آن است، در آن صورت آنچه بیان می‌شود پیش‌بینی نیست، بلکه اعلام این است که «من چنین می‌خواهم» (هیتلر می‌گفت: اگر جنگی روی دهد نژاد یهودی در اروپا از میان خواهدرفت.)

ولی هر پیش‌بینی در بارهٔ آینده نسبت به اموری که ارادهٔ انسانی در تحققش مؤثر است، براستی عاملی برای تحقق آن امور است، یا لااقل می‌تواند چنین عاملی باشد: پیش‌بینی یا مردمان را به سوی امری سوق می‌دهد و یا آنان را از وقوع آن امر می‌ترساند. خصوصاً آنجا که مردمان بپندارند که می‌دانند در آینده چه واقعه‌ای روی خواهد داد، همین پندار عاملی برای روی‌دادن آن واقعه می‌شود.

کسی که به وقوع جنگی در آینده یقین دارد به واسطهٔ همین یقینش به وقوع جنگ یاری می‌کند. ولی آنکه در ادامهٔ صلح تردیدی ندارد هر

گونه نگرانی را از دست می‌دهد و با بی‌قیدی خود، بی‌آنکه بخواهد، به‌سوی جنگ کشیده‌می‌شود. تنها کسی که خطر را پیش چشم دارد و آنی فراموشش نمی‌کند، رفتاری عاقلانه پیش می‌گیرد و هرچه بتواند می‌کوشد تا از وقوع آن جلوگیری کند.

برای جریان امور بسیار مهم است که آیا افراد تاب ماندن در حالت میان ترس و امید را دارند، یا به قطع و یقین پناه می‌برند. حیثیت انسانی در مورد اندیشیدن به آینده در این است که هم آنچه را ممکن است روی دهد در نظر داشته‌باشد، و هم پایبند ندانستن مبتنی بر دانستن باشد: هنوز نمی‌دانم چه ممکن است پیش‌آید. آنچه به زندگی ما بال و پر می‌بخشد این است که آینده را نمی‌دانیم، بلکه در چگونگی آن مؤثریم؛ و آن را به طورکلی غیر قابل محاسبه و پیش‌بینی می‌دانیم. اگر از آینده باخبر بودیم چیزی از ما باقی نمی‌ماند.

کسی که دربارهٔ جریان امور درآینده یقینی بی‌پایه دارد، اگر آن جریان برخلاف میلش باشد او را از هر فعالیتی باز می‌دارد؛ اما اگر موافق آرزویش باشد، به شکستها و ناکامیها اعتنائی نمی‌کند و با اطمینان به کامیابی نهائی همچنان پیش می‌رود، ولی محرکش در این پیشرفت بی‌حقیقتی و غروری فریبنده است و از این رو اگر هم براستی سرانجام کامیاب شود، این کامیابی از هرگونه علو و اصالتی تهی خواهدبود.

مراد ما از این سخنها آن نیست که پیش‌بینیها را بی‌ارزش بشماریم. بلکه می‌گوئیم که معنی همهٔ پیش‌بینیها تنها محدود بدین حدود است: فضای امکانها را پیش چشم ما بازمی‌کنند، نقطه‌ای را که در برنامه‌ریزی و عمل باید از آن آغاز کنیم به ما می‌نمایانند، افق ما را هرچه فراختر می‌سازند، و آزادی ما را با آگاهی به امکانها، توسعه می‌بخشند.

همهٔ فعالیتهای ما بسته‌اند به انتظار ما از آینده؛ به تصورها و امیدهای ما، و به میزان یقینی که به تحقق آن امیدها داریم. به عبارت دیگر، هدف فعالیتهای ما در حدود آن چیزی است که ممکنش می‌پنداریم.

ولی آنچه براستی واقعیت دارد زمان حال است. یقین قطعی دربارهٔ آینده، ممکن است زمان حال را از دست ما برباید. پیش‌بینی نیکبختی آینده، ما را از آینده غافل می‌کند در حالی که آنچه براستی مال ماست،

زمان حال است.

مطلبی که در زیر می‌آوریم پیش‌بینی آینده نیست، بلکه بیان خواسته‌های زمان حال است و تنها سؤالهائی دربارهٔ آینده دربر دارد. می‌خواهیم از میان همهٔ آنچه روی‌می‌دهد پدیده‌هائی را بیابیم که به احتمال در آیندهٔ تاریخ عمومی جهان نقش عمده را بازی خواهندکرد.

امروز سه خواسته را در همهٔ جهان می‌توان یافت که با سه اصطلاح سوسیالیسم، نظام جهانی، و ایمان، قابل بیان هستند.

۱. توده‌های آدمیان خواستار نظمند. سوسیالیسم بیان کنندهٔ شرایط و مقتضیات سازمان عادلانهٔ توده‌هاست.

۲. وحدت مکانی جهان خواستار آن است که این وحدت در ارتباط و بده و بستان صلحجویانهٔ قسمتهای مختلف جهان با یکدیگر تحقق یابد و این بدان معنی است که یا باید امپراتورئی حاکم بر تمام جهان پدید آید یا نظامی جهانی.

۳. از میان‌رفتن قرارگاه سنتی، یعنی جوهر ایمان مشترك عمومی، آدمی را به منشأ واقعی ایمان متوجه ساخته و در برابر این پرسش قرار داده‌است که منشأ زندگی ما چیست و هدف آن کدام است؟ بدین‌سان آدمی برسر دوراهی قرارگرفته‌است که یکی به نیست‌انگاری (نیهیلیسم) می‌انجامد و دیگری به محبت.

این سه جهت اصلی وقایع و خواسته‌های انسانی در زمان حال، به سوی هدفی واحد در حرکتند و آن عبارت است از تحقق آزادی. از این رو پژوهشی دربارهٔ آزادی را مقدمهٔ تشریح آن سه موضوع قرار می‌دهیم.

۱. هدف: آزادی

چنین می‌نماید که در میان همهٔ خواسته‌های ضد و نقیض ما، امروز یکی هست که همه در آن مشترکیم. همهٔ اقوام و ملل و رژیمهای سیاسی، یکصدا خواهان آزادیند. ولی همینکه این پرسش پیش می‌آید که آزادی چیست وچگونه و تحت‌کدام شرایط می‌توان ممکنش ساخت، فوراً اختلاف نظرهای شدید پیدا می‌شود. شاید ژرفترین اختلافهای آدمیان با یکدیگر در

نحوهٔ تلقی از آزادی است. آنچه در نظر یکی راه آزادی است، در نظر دیگری درست خلاف آن است. به نام آزادی آدمیان تقریباً هر چیزی را می خواهند، و هر کاری را می‌کنند؛ و حتی راه بندگی هم به نام آزادی پیموده می‌شود. در نظر پاره‌ای از مردمان بالاترین حد آزادی این است که آدمی آزادانه و داوطلبانه از آزادی چشم بپوشد. آزادی، هم اشتیاق پدید می آورد، و هم ترس. گاه ممکن است چنین بنماید که آدمیان اصلاً آزادی نمی‌خواهند، و حتی میل دارند که امکان آزادی را ندیده بگیرند.

از زمانی که آگاهی بر بحران بزرگ باخترزمین پدید آمده‌است ـ یعنی از انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ ـ نگرانی از آیندهٔ آزادی انسانی، اروپا را فرا گرفته است، و مردان بزرگ، این امکان را دیده‌اند که آزادی از میان برود. در حالی که هگل در کمال آرامی، تاریخ جهان را به عنوان تاریخ آگاهی بر آزادی و تحقق آن تلقی می‌کرد، مردان بزرگ دیگری بدین نگرانی افتادند که ممکن است آزادی همهٔ آدمیان از دنیای ما رخت بربندد. این بار نظرها به طور مستقیم متوجه سیاست و جامعه شد و بزرگانی چون بک[1]، بنژامن کنستان[2]، توکویل و ماکس‌وبر، مهمترین مسائل را مسألهٔ آزادی تلقی کردند، و از معاصران ما، جمعی از متفکران همهٔ جهان مانند و. لیپمن، فره رو[3]، هایك[4] و روپکه[5] در بیدار ساختن مردمان کوشیدند. دانشمندان علم اقتصاد، علمای تاریخ و نویسندگانی که عضو هیچ حزبی نبودند، روی به همهٔ آدمیان کردند و برای نجات آن ـ چیزی که به همه تعلق دارد، و بی‌آن آدمی دیگر آدمی نمی‌تواند بود ـ یاری خواستند.

الف. مفهوم فلسفی آزادی

مردمان از آزادی سیاسی، آزادی اجتماعی، آزادی فردی، آزادی اقتصادی، آزادی مذهبی، آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع و امثال آنها سخن می‌گویند. آزادی سیاسی در بحثها بیش از همهٔ انواع آزادی بمیان می‌آید. ولی در همین مورد نیز مردمان در پاسخ این سؤال که ماهیت آزادی سیاسی چیست، با هم موافق

1. Burke 2. Benjamin Constant 3. Ferrero
4. Hayek 5. Roepke

نیستند.

اگر آزادی سیاسی این است که همهٔ شهروندان در تصمیمهای مربوط به تمام ملت شریك باشند، تاریخ نشان می‌دهد که تنها در باخترزمین برای رسیدن به این آزادی کوشش بعمل آمده‌است، ولی اینجا هم بیشتر این کوششها بی‌نتیجه مانده. این سرگذشتها به ما می‌آموزد که سبب اینکه آزادی دوباره از دست رفته و نابود شده‌است چه بوده: مثلاً در آتن، و در روم. امروز پرسشی که اروپا را به هیجان آورده، این است که آیا راهی که پیش گرفته‌ایم به آزادی می‌انجامد یا باز به نابودی آن تا زمانی که پایانش پدیدار نیست.

هرچه پیش آید به هر حال بسته به خود آدمیان است. حق نداریم در این مورد هیچ امری را مقدر و بیرون از ارادهٔ آدمیان بپنداریم. همهٔ فعالیت انسانی و معنوی ما تنها این می‌تواند باشد که در میان امکانهائی که در برابرمان هستند راه خود را بیابیم. آیندهٔ آزادی بسته به خود ماست، آن هم به فرد فرد ما، گرچه هیچ فردی نمی‌تواند جریان تاریخ را تعیین کند.

آزادی سیاسی اگر بر پایهٔ معنی آزادی، که یگانه هستی و فعالیت اصلی انسانی باید تلقی شود، استوار نباشد، سطحی و بی‌محتوا می‌گردد. اکنون می‌کوشیم ماهیت آزادی را از نظر فلسفی مورد پژوهش قراردهیم.

۱. آزادی عبارت است از چیرگی بر عامل خارجی که مرا مجبور می کند. آزادی آنجا پدید می‌آید که دیگری با من بیگانه نمی‌ماند، بلکه من در دیگری خود را بازمی‌شناسم، یا در آنجا که آنچه به ظاهر ضروری است، شرط مهم هستی من می‌شود، و شناخته و بدو شکل داده می‌شود.

ولی آزادی چیره‌شدن بر هوس و دلبخواهی نیز می‌باشد. آزادی برابر است با حضور ضرورت حقیقت در درون آدمی.

آنجا که من آزادم، چیزی را نمی‌خواهم برای اینکه دلم می‌خواهد، بلکه بدان جهت می‌خواهمش که به حقیقت بودنش یقین دارم. از این رو آزادی آنجاست که من نه از سر میل و هوس عمل کنم، و نه به سبب اطاعت کورکورانه، بلکه تنها از سر بینش و دانائی. بدین جهت شرط آزادی، خواستن از مبدأ خویش است و لنگر انداختن در مبدأ همه چیز.

ولی من به آسانی خود را فریب می‌توانم داد. هوس و دلبخواهی بر من چیره می‌شود و وادارم می‌کند که عقیدهٔ خودم را داشته‌باشم و چنین بدانم که هر عقیده‌ای محق است، چون کسی هست که از آن دفاع کند. ولی عقیدهٔ تنها، بینش و دانائی نیست. شرط آزادی چیره‌شدن بر عقیدهٔ تنهاست.

این چیرگی به واسطهٔ پیوندی بعمل می‌آید که ما میان خود و دیگران قائل می‌شویم. آزادی، در ارتباط با دیگران، یعنی در اجتماع، تحقق می‌یابد. من فقط تا آن اندازه آزاد می‌توانم باشم که دیگران آزاد باشند.

عقیدهٔ تنها، در نبرد توأم با محبت میان افراد نزدیك بهم، جای خود را به عقیدهٔ مستدل می‌دهد. در میان جامعهٔ سیاسی، از راه منتشر شدن نبردهای عقیدتی و امکان بروز عقاید گوناگون، عقیدهٔ تنها، به حقیقت تحول می‌یابد، ولی فقط از راه حرکت بحثها و نبردها.

آزادی، هم عمق ارتباط میان افرادی را خواهان است که «خودشان» هستند، و هم کار و کوشش دانسته و فهمیده را به منظور تأمین آزادی اوضاع و احوال عمومی جامعه از راه بینش و ارادهٔ اجتماعی.

ولی حقیقت مطلق ، و در نتیجه آزادی نهائی، هرگز بدست نیامده است. حقیقت پاپیای آزادی در راه است. ما در ابدیت سازگاری و توافق کامل ارواح بسر نمی‌بریم، بلکه در جریان زمان دگرگون شدنی زندگی می‌کنیم، که آن دگرگون شدن، به کمال نرسیده و پایان نیافته‌است.

۲. آزادی اقتضا می‌کند از هیچ چیز غفلت نشود و هیچ چیز به یك سو نهاده نشود. هر چه هست و معنائی دارد، باید به حق خود برسد. حداکثر فراخی و تساهل و تسامح شرط آزادی است. ازین رو محتوای آزادی از راه زندگی در تناقضها، آشکار می‌شود: در برابر هر عقیده، عقیدهٔ مخالف پدید می‌آید. آزادی، امکان همه چیز است. آزادی آماده است هر چیز را که از بیرون می‌آید، تنها ضد و مخالف تلقی نکند، بلکه در خود جای بدهد. آزادی، بازبودن بی‌حد است، و اینکه انسان تاب و توانائی شنیدن داشته‌باشد؛ و آزادی در این فضای واقعاً باز فراخترین آگاهیها، بی‌شرطی تصمیم تاریخ است. از این رو آزادی، تناقضها و

رویاروئیهای پر ثمر را می‌جوید، که در آنها یك طرف بدون طرف دیگر تباه می‌گردد.

آنجا که تناقضها و رویاروئیها قربانی محدودیت می‌شود، آزادی از میان می‌رود؛ خواه سبب آن قربانی شدن، نظمی باشد که مرزهای خود را فراموش کرده‌است؛ یا زیاده رویهائی که منکر نظم است؛ یا یکی از دو طرف تناقض که خود را همه چیز می‌شمارد. آزادی آنجا دوباره برقرارمی‌شود که برای شنیدن هر سخنی گشاده و آماده باشیم، در تنش تناقضها امکانهای خود را حفظ کنیم، و در تحولات اوضاع تصمیمهای خود را بر مبدأ استوار سازیم، و محتواهای تازهٔ هستی را ببینیم.

۳. اما اگر آزادی با ضرورت حقیقت یکی است، پس آزادی ما همواره شکننده و ناقص است. زیرا هرگز نمی‌توانیم یقین داشته‌باشیم که حقیقت را بتمام و کمال در چنگ داریم. آزادی ما معلق از چیز دیگری است، نه آنکه خود علت خود باشد. اگر آزادی به حد کمال موجود بود، آدمی خدا بود. آزادی راستین از مرزهای خود آگاه است.

آدمی به عنوان فرد، تجربهٔ مبدأ را می‌شناسد: من می‌دانم که آزادی خود را از خود ندارم، بلکه درست در آنجا که خود را آزاد می‌پندارم، می‌دانم که از ژرفای تعالی به خود بخشیده شده‌ام. من می‌توانم خود را فراموش کنم و از خود غایب شوم: این خود مرز اسرارآمیزی است که این تجربهٔ ممکن، که من به خودم بخشیده شده‌ام، مرا به آن آگاه می‌سازد.

در مورد جامعهٔ آزاد انسانی این نکته شایان توجه است که آزادی معلق از آزادی همهٔ افراد است. از این‌رو آزادی سیاسی به عنوان وضعی قطعی و قابل دوام بدست نمی‌آید. در اینجا نیز آزادی همواره در راه است.

۴. آزادی ناممکن می‌نماید: در رویاروئی تناقضها، «این-یا-آن» پدید می‌آید: من باید به نحو روشن یکی را بگزینم و تصمیم بگیرم که چرا و برای چه زنده‌ام. من نمی‌توانم همه چیز باشم. باید یکسوئی بشوم، باید با آنچه در عین حال غیرقابل اجتناب می‌دانم نبرد کنم.

در واقع، آزادی راه آدمی است در زمان. آدمی به سوی آزادی پیش می‌رود و از این رو آزادی در حرکت و دیالکتیك است.

این حرکت، در تفکر از راه خرد ممکن می‌نماید. خرد عبارت است

از بازبودن و آمادگی برای دریافت همه چیز: بازبودنی که در هر گام فهم، پیشتر از فهم است. خرد، حضور حقیقت است که از اشکال تفکر مبتنی بر فهم سود می‌جوید، و با شکوفاندن آنها در پی رسیدن به وحدت همهٔ چیزهائی است که به تفکر در می‌آید. ولی در عین حال در جست و جوی اضداد نیز می‌باشد. بدین‌سان خرد نیروی محرکه‌ای است که فهم را به مرزهائی می‌رساند که در آنجا فهم از عمل باز می‌ماند. خرد تسلیم تناقضها می‌شود ولی در عین حال نیروئی است که بی‌آنکه به فهم امکان مداخله بدهد آن تناقضها را بهم می‌پیوندد؛ و نمی‌گذارد هیچ چیز به طور قطع متلاشی شود؛ می‌خواهد بر «این-یا-آن»های فهم چیره شود: بدین‌سان همهٔ چیزهائی را هم که به حد اعلای تناقض می‌رساند، بهم پیوند می‌دهد: جهان ما و جهان تعالی؛ علم و دین؛ شکل‌دادن به جهان و اندیشیدن دربارهٔ هستی ابدی. از این‌رو خرد، دیالکتیك توسعه یافته‌ای است.

ولی چیرگی بر تناقضها مانعی بر سر راه خود می‌یابد که عبارت است از «این-یا-آن»های اوضاع و احوال واقعی. این به مانع برخوردن، آنجا پیش می‌آید که تفکر تنها به‌صورت تفکر باقی نمی‌ماند، بلکه لازم می‌شود که محتوای آن در زمان و مکان تحقق بیابد. در این مورد تنها کسی آزاد است که بتواند تصمیم بگیرد. آنکه تصمیم می‌گیرد، با این تصمیم از آزادی چشم می‌پوشد. با صرف نظر کردن از امکانها، آزادانه به آنچه تصمیم گرفته‌است تحقق می‌بخشد ولی خود را محدود می‌سازد. با تحقق بخشیدن به موضوع تصمیم، آزادی پر محتوا می‌شود، ولی از راه نوعی انقیاد.

آزادی را نمی‌توان مالك شد. آزادی در انزوا وجود ندارد. از این رو، فرد جمود آزادی بی‌محتوای خود را، قربانی آن آزادی می‌کند که نخستین‌بار در اجتماع با دیگران باید بدست آید. این آزادی تنها با دگرگون شدن آدمی حاصل می‌شود، و با ایجاد سازمانهائی برای آدمیانی که دگرگون نشده‌اند نمی‌شود آن را «ساخت»، بلکه پیدائی آن بسته است به چگونگی ارتباط و گفت و شنود و تفاهم میان آدمیانی که آماده‌اند با یکدیگر گفت و گو کنند. از این‌رو آزادی را نمی‌شود برنامه‌ریزی کرد، بلکه آدمیان، در حال طرح و برنامه‌ریزی وظایف معین و معلوم با همکاری

یکدیگر، آزاد می‌شوند.

سوق‌دادن آدمیان به سوی آزادی، یعنی سوق‌دادن آنـان به اینکه با یکدیگر گفت و گـو کنند. ولی اگـر در آن میـان اندیشه‌هائـی نهفته بماند، چـون گفت و گـو کنندگان از یکدیگر پنهان می‌کنند؛ اگر از گفتن پـاره‌ای چیزها خـودداری ورزنـد و در درون خود بـر آنها متکی بمانند؛ اگـر در گفت و گـو حیله و تزویر را دخالت دهند، در آن صورت گفت و گو مایهٔ آزادی نیست، بلکه فریب است. گفت و شنید اصیل، چنان گفت و شنیدی است کـه هیچ خودداری و مراعاتی صراحت آن را آشفته نکند، زیرا حقیقت در اجتماع، تنها در صراحت بی‌قید و شرط پدیدمی‌آید.

مـوانـع حقیقت و آزادی، از یـك سو قـراردادهـا و رسوم و آداب اجتماعـی هستند؛ و از سوی دیگـر دیکتاتـوری و استبداد کـه در آن یك جهان‌بینی عمومـی، شامـل همه می‌شود، و همه مجبور مـی‌شوند الفاظ و اصطلاحات و جمله‌های آن را بکار ببرند بنحوی کـه این گـونه اصطلاحات و جمله‌هـا حتی نـامـه‌هـای خصوصی را هم فـرامـی‌گیـرد؛ همچنین است شیفتگیهای تعصب‌آمیز کـه می‌پندارنـد حقیقت را بچنگ دارند و بـا حمله و هجوم، و به شیوه‌ای اهانت‌آمیز، این حقیقت را اعلام می‌کنند، در حالی که منظور اصلیشان تنها کوچك‌کردن و خـاموش‌ساختن دیگران است: این تکیهٔ تعصب‌آمیز بر حقیقت، بی‌حقیقتی خود را بدین‌نحو نشان مـی‌دهد که هیچ‌گونه آمادگی برای گفت و شنود ندارد.

حقیقت، به عنوان چیزی قطعی و مطلق، در تصرف هیچ کس نیست. جستن‌حقیقت، یعنی اینکه انسان همیشه بـرای گفت و شنود آمـاده بـاشد و همین آمـادگـی را از دیگران نیـز چشم داشته‌بـاشد. کسی کـه براستی خـواهـان حقیقت و گفت و شنید است، بـا او دربارهٔ هر مطلبی می‌تـوان آزادانه گفت و گو کرد، و او خـود نیز چنین است و هنگام گفت و گو نه به کسی اهانت می‌کند و نه برای مراعات حریف از گفتن سخنی خودداری می‌ورزد. نبرد برای حقیقت در حال آزادی، نبردی از روی محبت است.

آیا پس از همهٔ این سخنان، می‌دانیم آزادی چیست؟ نه! ولـی ایـن خود خاصیت ذات آزادی است. اگر کسی بگوید کـه پس از آنهمه شرح و بیان نفهمیدم آزادی چیست، باید پاسخ داد: آزادی، یك مـوضوع نیست،

و چنان هستیی ندارد که بتوان به دنبالش گشت و یافت. برای جهانشناسی علمی موضوعی، آزادی وجود ندارد. از این رو نمی‌توان آزادی را به صورت مفهومی قابل تعریف پیش چشم آورد. ولی چیزی را که من ـ بی‌آنکه موضوعی باشد ـ بشناسم می‌توانم در اندیشه دریابم و در حرکت تفکر پیش خود حاضرش سازم، و آن‌گاه درباره‌اش سخن بگویم، چنانکه گوئی موجود و حاضر است. ولی به هر حال نمی‌توان از بروز سوءفهم جلوگیری کرد.

ب. قدرت، و آزادی سیاسی

هنگام تفکر نظری دربارهٔ آنچه موافق خرد است و آرزوداریم تحقق پیدا کند، واقعیت بنیادی زور را بآسانی از یاد می‌بریم، حال آنکه زور هر روز و هر ساعت، هر چند پنهانی، حاضر است. گریز از زور امکان ندارد. ولی اگر هستی انسانی بدون واقعیت زور قابل تصور نیست ـ اعم از اینکه فرد بر وجود آن آگاه باشد یا نه ـ و اگر قدرت (به قول بورکهارت) بخودی خود بد است، این پرسش پیش می‌آید: چگونه می‌توان زور را به جای درستش نشاند و از چه راه ممکن است زور، عنصر نظم باشد تا آنجا که تقریباً نیازی به ظهور نداشته‌باشد؟ یا چگونه ممکن است خاصیت بدی را از قدرت سلب کرد؟

پاسخ این پرسش را در آن نبرد تاریخی باید جست که از روزگاران قدیم میان قانون و زور جریان دارد. هدف این نبرد این است که عدالت به واسطهٔ قانون مبتنی بر یك قانون آرمانی، یعنی حق طبیعی، تحقق بیابد. ولی این قانون آرمانی، تنها در قانون جامعه‌ای، که برای خود قانون می‌نهد و آن را در همهٔ موارد رعایت می‌کند، متجلی است. آزادی آدمی با قدرت‌یافتن قانون مدون جامعه‌ای که او عضو آن است، آغاز می‌شود.

این آزادی، آزادی سیاسی نامیده می‌شود، و دولتی (= جامعه‌ای) را که در آن، آزادی از راه قانون برقرار است، دولت (= جامعهٔ) مبتنی برحق می‌خوانند. دولت (= جامعه) مبتنی برحق، دولتی (جامعه‌ای) است که در آن قوانین وضع می‌شوند و تغییریافتن آنها منحصراً از راه قانونی صورت می‌گیرد. این عمل در حکومت دموکراسی از طریق ملت، یعنی همکاری و مشارکت مردمان، خواه به طور مستقیم و خواه نامستقیم،

صورت می‌گیرد، و به دست نمایندگان مردم که با انتخاب واقعاً آزاد برگزیده می‌شوند.

دولتی را دولت آزاد می‌نامند که در برابر دولتهای دیگر سیادت و حاکمیت خود را داراست. ولی وقتی که ما از آزادی سیاسی سخن می‌گوئیم مرادمان آزادی ملت است، یعنی آزادی درونی وضع سیاسیش.

آزادی بیرونی یك دولت مانع آن نیست که در درون آن استبداد و اسارت حکمفرما باشد. اگر دولتی آزادی بیرونی خود را از دست بدهد، در بیشتر موارد آزادی درونیش نیز از میان می‌رود؛ ولی همیشه چنین نیست. چه اگر دولت غالب، خواهان آزادی سیاسی باشد می‌تواند اجازه دهدکه این آزادی در داخل دولت مغلوب، شکفته شود تا آنجا که مردمان مغلوب عضو مستقلی در جامعهٔ دولت غالب گردند.

نیروی آزادی سیاسی داخلی در اصل هنگامی پدیدمی‌آید که ملتی خود، خود را تربیت کند، و به عبارت دیگر، منشأ آن آزادی، این تربیت است. پس از آن همین ملت می‌تواند ملل دیگر را بیدار و آزاد سازد. ولی این آزادشدگان از حیث سیاسی به صورت شاگرد می‌مانند و نباید چنین بپندارند که آزادیشان از خودشان مایه‌گرفته‌است.

مطلب به ظاهر آسان می‌نماید، چنانکه گوئی اگر آدمیان تنها دارای بینش و حسن نیت باشند می‌توانند برپایهٔ حق طبیعی و قوانین ناشی از آن، در حال آزادی آرمانی زندگی کنند. ولی اولاً حق همیشه با اوضاع و احوال معین تاریخی تناسب دارد و بدین‌جهت با دگرگون‌شدن اوضاع و احوال، قوانین نیز دگرگون می‌شوند. در ثانی زور باید مقید و محدود شود زیرا زور هردم آماده است که سر بردارد و قانون را بشکند: بدین‌جهت زور باید در خدمت قانون درآید و در برابر جنایتکاران بکارگرفته شود.

آنجا که زور هست ما را ترس فرامی‌گیرد، و آنجا که قانون حکومت می‌کند در آرامش زندگی می‌کنیم. زور به هیچ‌روی قابل اعتماد نیست، بلکه تابع دلبخواه است و فرد در برابر آن بی‌دفاع. قانون قابل اعتماد است و نظم برقرارمی‌کند و فرد در حمایت آن زندگی خود را محفوظ احساس می‌کند. آنجا که حکومت به دست قانون است بی‌ترسی

و آزادی و آرامش بر محیط حکمفرماست، ولی آنجا که زور فرمان می راند ترس و سکوت و پنهان‌شدن و اجبار و بی‌آرامی همه‌جا را فرامی گیرد. در جامعهٔ مبتنی بر قانون، اعتماد حکومت می‌کند و در جامعهٔ زور، بی‌اعتمادی همه‌جانبه.

اعتماد قرارگاهی استوار و محترم و مصون لازم دارد، یعنی چیزی که همه چنان محترمش بدارند که اگر فردی به آن تجاوز کند بآسانی بتوان او را منزوی کرد و دستش را کوتاه ساخت. این چیز استوار و مصون را مشروعیت می‌نامند.

ماکس وبر حکومت مبتنی بر مشروعیت را سه‌گونه می‌داند: حکومت مبتنی بر سنت (که حقانیتش ناشی از اعتقاد مردمان بر مقدس بودن سنت قدیم است)، حکومت مبتنی بر عقل (که حقانیتش ناشی از اعتقاد مردمان است بر مشروعیت نظام قانونی و کسی که موافق این نظام به حکومت رسیده‌است)، حکومت مبتنی بر ایمان مذهبی (ناشی از اعتقاد مردمان است بر تقدس کسی، یا بر اینکه آن‌کس دارای نیروی قهرمانی است یا جنبهٔ سرمشق دارد.) در این سه مورد حکمرانان، یا «رؤسائی» هستند که به فرمان قانون بر مقام حکومت نشسته‌اند، یا «سروری» است که به حکم سنت (مثلاً از راه ارث) به تخت فرمانروائی جای گرفته‌است، و یا «رهبری» که به سبب دارابودن تقدس زمام حکومت را بدست دارد.

نظریه‌ای که «فره‌رو» در این مورد آورده‌است، شاید خیلی کلی است ولی وضع ما را بهتر روشن می‌کند: حکومت مبتنی بر مشروعیت موجد آزادی است، و حکومت فاقد مشروعیت منشأ استبداد و ترس، (مطابق این نظریه حکومت مبتنی بر ایمان مذهبی فاقد مشروعیت است.) به عقیدهٔ فره‌رو منشأ مشروعیت، یا حق به ارث بردن سلطنت است، یا رأی اکثریت ملت. حکومت مبتنی بر مشروعیت بر رضایت ملت مبتنی است و از این رو ترسی ندارد، در حالی که حاکم فاقد مشروعیت از ملت می‌ترسد: زورش سبب بیدارشدن زور دیگران می‌شود، و چون می‌ترسد مجبور است با توسل به وحشت (ترور) روزافزون، خود را حفظ کند، و بدین‌سان همه در چنگال ترس گرفتارمی‌شوند. مشروعیت همچون سحری است که از راه اعتماد، نظم و آرامش پدیدمی‌آورد؛ حکومت فاقد مشروعیت وسیله‌ای جز

جبر و زور ندارد، از این رو، ترس و بی‌اعتمادی و جبر و زور برمی‌انگیزد.

پایهٔ مشروعیت، آنجا که پای نقد و بررسی به میان می‌آید، لرزان و نااستوار می‌نماید: مثلاً مشروعیت مبتنی بر ارث با خرد سازگار نیست، زیرا سبب می‌شود که افراد ابله و بی‌شخصیت نیز محق شمرده شوند؛ انتخاب با رأی اکثریت هم قابل اعتماد نمی‌تواند بود، زیرا اشتباه و تصادف و تلقین توده، در نتیجهٔ رأی مؤثر است. خطر مشروعیت همین‌جاست، و فهم به آسانی می‌تواند آن را مورد تردید قراردهد. ولی چون ما میان مشروعیت و استبداد یکی را می‌توانیم بگزینیم، از این رو مشروعیت یگانه طریقی است که در آن آدمی بی‌ترس می‌تواند زندگی کند، خصوصاً چون در این طریق هر غلطی به یاری همین طریق قابل تصحیح است. منشأ نگرانی ارباب نظر از منشأ مشروعیت همان است که اشاره کردیم. دورهٔ ما مشروعیت را فقط در انتخابات از راه آراء عمومی می‌داند.

در کشورهائی که در آنها حکومت مبتنی بر مشروعیت برقرار است، نقص و بی‌عدالتی فراوان است و کارهای بی‌فایده بسیار روی می‌دهد: گاه انتخاب‌شدگان ابله و نادانند، و گاه قانونها غلط و مضرند و نتایج مدهش ببارمی‌آورند. مشروعیت این گونه حکومتها، انتخاب شدگان و قوانینی را که به دست آنان وضع می‌شود، حمایت می‌کند. ولی این حمایت، مطلق و بی‌قید و شرط نیست. انتخاب شدگان را با انتخابات تازه می‌توان کنار گذاشت و قوانین را با تصمیمهای تازه می‌توان تغییر داد. چون این هر دو کار از راههای مبتنی بر مشروعیت صورت می‌گیرد، از این‌رو تصحیح اشتباه و غلط بدون بکاربردن زور میسر است. آگاهی مشروعیت احتمال زیانهای بزرگتر را می‌پذیرد برای آنکه از زیان مطلق و استبداد و وحشت و ترس در امان بماند. آزادی سیاسی از راه فهم پدید نمی‌آید، بلکه وابسته به حقانیت است.

مشروعیت لازم است برای اینکه زور سر بر ندارد، و فرمانروای مطلق نشود. آزادی فقط در طریق مشروعیت بدست می‌آید زیرا تنها مشروعیت می‌تواند زور را به زنجیر بکشد. آنجا که مشروعیت از میان برود آزادی نابود می‌شود.

در باخترزمین برای اندیشهٔ آزادی قواعدی بنیادی پدید آمده است: این قواعد نخست در انگلستان و امریکا پیدا شده، سپس فرانسه و سایر کشورها ـ از زمان انقلاب فرانسه ـ آنها را پذیرفته‌اند، و در دورهٔ روشنگری، فیلسوفان، خصوصاً کانت، دربارهٔ آنها اندیشیده‌اند. اینك می کوشم نکات اصلی آنها را به طور خلاصه بیاورم. آزادی سیاسی، به معنی آزادی سیاسی داخلی، دارای این نشانه‌هاست:

۱. آزادی هر فرد، اگر قرار بر این است که همهٔ افراد آزاد باشند، تنها جائی امکان‌پذیر است که با آزادی دیگران معارضه‌ای نداشته‌باشد.

از نظر حقوقی هر فرد در حد معینی می‌تواند موافق دلخواه خود عمل کند (آزادی منفی)، و با این اعمال خود را از دیگران جداسازد. ولی از نظر اخلاقی آزادی اقتضا می‌کند که مردمان با همدیگر باشند و این با همدیگر بودن، تنها بدون اجبار و به راهنمائی محبت و خرد شکوفا می‌شود (آزادی مثبت).

نخستین بار، با تحقق‌یافتن آزادی مثبت بر پایهٔ تأمین حقوقی آزادی منفی، این قاعده برقرار می‌شود: آدمی تا آن حد آزاد است که در اطراف خود آزادی ببیند، یعنی تا آن حد که همه آزادند.

۲. فرد دوگونه حق دارد: یکی آنکه در برابر زور حمایت شود، دیگر آنکه بینش و اراده‌اش پذیرفته‌شود. حمایت او به وسیلهٔ دولت قانونی صورت می‌گیرد و پذیرفته شدنش از راه دموکراسی ممکن می‌گردد.

۳. آزادی تنها از راه چیرگی بر زور تحقق می‌یابد. آزادی خواستار قدرتی است که درخدمت حق قرارگیرد، و این قدرت را تنها در دولت مبتنی بر حق می‌توان بدست آورد.

قوانین در مورد همهٔ افراد یکسان اجرا می‌شود. تغییر قانون تنها از راه قانونی صورت می‌گیرد.

قانون شیوهٔ به کار بردن زور را، آنجا که ضرورت اقتضا می‌کند، معین می‌سازد. از این رو زور از طرف قوای انتظامی تنها در برابر کسانی که به حق و قانون تجاوز کنند بکار برده می‌شود، آن هم تنها به شکل قانونی، که راه دلبخواه را می‌بندد. بدین‌جهت، پلیس سیاسی خاصی هم وجود ندارد.

آزادی فرد، به صورت مصونیت جان و مال و مسکن، تأمین می‌شود. محدودیت آزادی تنها تحت شرایطی که قانون معین می‌کند، و در مورد همه یکسان است، بعمل می‌آید. حتی سلب آزادی هم با رعایت حقوق بنیادی میسر است: مثلاً هیچ‌کس بازداشت نمی‌شود مگر آنکه علت بازداشت بر او اعلام شود و در ظرف مدت کوتاهی از او بازپرسی کنند و وسایل حقوقی برای شکایت از بازداشت، و دفاع در معرض عموم، در اختیارش گذاشته شود.

۴. هر فرد علاوه بر حق مصونیت شخصی، حق دارد در زندگی جامعه شرکت کند. بدین‌جهت آزادی تنها در شیوهٔ حکومت دموکراسی امکان‌پذیر است، یعنی از راه امکان مشارکت همهٔ افراد در تصمیمهای عمومی. هرکسی این امکان را دارد که به میزان تربیت سیاسیش ـ بدان اندازه که می‌تواند دیگران را با خود هم‌عقیده سازد ـ از طرف جامعه پذیرفته شود.

در انتخابات همه حق برابر دارند، و سری بودن انتخابات تأمین شده‌است. تعیین نامزدهای انتخاباتی از طرف گروهها محدود نیست. دولت از راه انجام انتخابات که در فاصله‌های معین و معلوم تجدید و تکرار می‌شود، بوجود می‌آید. بدین‌جهت در شیوهٔ حکومت دموکراسی می‌توان دولت را از راه قانونی و بدون بکاربردن زور ساقط کرد یا تغییر داد. در این گونه کشورهای آزاد ممکن نیست که چند تنی همیشه در حکومت باقی بمانند.

امکان سلب‌کردن قدرت حکومت از افراد سبب می‌شود که همهٔ مردمان کشور در برابر قدرت فرد مصون بمانند. حتی اگر کسی بزرگترین خدمتها را به جامعه کرده‌باشد این امر دلیل مصون‌ماندن قدرت او نمی‌تواند باشد. آدمی همیشه آدمی است، و حتی بهترین آدمیان اگر محدودش نکنند، خطری برای جامعه است. قدرت دائمی همیشه موجب ترس است، و بدین‌جهت قدرتمندترین افراد نیز باید از راه انتخابات، دست کم برای مدتی، از حکومت کنار گذاشته‌شوند. هیچ‌کس به مقام خدائی رسانده نمی‌شود، ولی آنکه در شرایط مقتضی بی‌مقاومت به کنار می‌رود شایستهٔ سپاسگزاری و احترام است.

۵. تصمیمهای راجع به امور عمومی بر پایهٔ گفت و شنود و تفاهم مردمان گرفته‌می‌شود. از این رو آزادی خواهان بحث و گفتگوی علنی نامحدود است. برای اینکه این گفتگو تا حد امکان بر پایهٔ بینش و آگاهی صورت گیرد، آزادی‌خواهان این است که دانستنیها و خبرها و استدلالهای عقیده‌ها بنحوی انتشار یابد که در دسترس همهٔ افراد ملت باشد. از این رو آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات و آزادی گفتار باید تأمین شود. هر کسی حق دارد تبلیغ کند و بکوشد دیگران را با خود هم‌عقیده سازد، ولی در این کار همه باید حق داشته‌باشند که آزادانه با یکدیگر رقابت کنند. تحدید این‌آزادیها تنها هنگام جنگ مجاز است، ولی تحدید باید منحصر به انتشار اخبار باشد نه به اظهار عقاید. از این گذشته هر محدودیتی باید مطابق قانون‌کیفر بعمل آید (مصونیت در برابر اتهام و اهانت و مانند آنها.)

هر کسی برپایهٔ بحث و گفت و شنید با دیگران، تصمیم می‌گیرد. آنکه عقیدهٔ مخالف دارد دشمن نیست. آزادی تنها در صورتی می‌ماند که هر کسی آماده باشد که با مخالفان نیز گفتگو کند. برای گفت و شنود حدی وجود ندارد، مگر در برابر جنایتکاران. همه باید بکوشند تا با یکدیگر به توافق برسند و بدین‌سان همکاری را ممکن سازند.

۶. آزادی سیاسی، دموکراسی است؛ ولی دموکراسی با شکلها و صورتهائی که در جریان تاریخ پدید آمده‌اند. این شکلها مانع از اینند که حکومت به دست توده بیفتد: توده همیشه با افراد مستبد و خودرأی همراه است. از این رو قشر برگزیدگان حق اولویت دارد و این قشر افراد خود را از میان تمام ملت بر حسب ارزش فعالیت و خدماتشان برمی‌گزینند و ملت نیز خود را در این قشر بازمی‌شناسد. این قشر طبقه‌ای خاص نیست بلکه گروهی از برگزیدگان سیاسی است. پروردن و بارآوردن این قشر از راه تربیت و گزینش، شرط دموکراسی است. دموکراسی‌خواهان این است که هیچ گروه برگزیده‌ای منحصر به افراد معینی نماند، و گرنه اقلیتی پدید می‌آید که زمام حکومت را به روش دیکتاتوری در دست خود نگاه‌خواهد داشت. این گروه باید از راه انتخابات آزاد و آزمایش همواره تحت مراقبت و بررسی قرارگیرد تا افرادی‌که به مقامات حکومتی می‌رسند همیشه عوض شوند، کسان دیگری جای ایشان را بگیرند، و پس از چندی دوباره در

عرصهٔ سیاست ظاهر شوند یا آنکه برای همیشه به‌کنار روند.

۷. برای انجام انتخابات و تربیت و بارآوردن قشر برگزیدگان از وجود احزاب استفاده می‌شود. در کشور آزاد وجود چند حزب ضروری است، لااقل دو حزب. حزب به معنی بخش است. در جامعهٔ آزاد به هیچ حزبی اجازه داده نمی‌شود که خود را یگانه حزب کشور اعلام کند: چنین امری مخالف آزادی است، و حکومت حزب واحد آزادی را نابود می‌کند. از این رو احزاب آزاد، آزادی احزاب دیگر را خواهانند، و در مقام برانداختن آنها برنمی‌آیند. احزابی که در انتخابات در اقلیت می‌مانند، گروه مخالفان حکومت (اپوزیسیون) را تشکیل‌می‌دهند، ولی همیشه همهٔ احزاب مسؤولیت سرنوشت تمام جامعه را بعهده دارند. احزاب اقلیت برنامه‌های خود را آماده می‌کنند تا اگر نتیجهٔ انتخابات به نفعشان بود بتوانند زمام حکومت را بدست گیرند. وجود مؤثر حزب مخالف شرط قطعی و اجتناب‌ناپذیر آزادی سیاسی است.

۸. «فن» دموکراسی مستلزم نحوهٔ زندگی دموکراتیك است: یکی بی دیگری نابود می‌شود. آزادی سیاسی تنها در صورتی باقی‌می‌ماند که آگاهی آزادی در تودهٔ ملت به طور مداوم در برابر همهٔ واقعیتهائی که با آزادی سروکار دارند حساس باشد، و همهٔ مردم در اندیشهٔ نگاهداری آزادی باشند. مردمان چنین جامعه‌ای می‌دانند که آزادی به چه بهائی بدست آمده‌است، چه در جریان تاریخ و چه از حیث تربیت ملت. دموکراسی بدون آزاداندیشی ممکن نیست. آزاداندیشی دانسته و آگاهانه، و دموکراسی بهم پیوسته‌اند، و بی‌آزاداندیشی حکومت توده و استبداد جای دموکراسی را می‌گیرد.

۹. آزادی سیاسی برای این است که همهٔ آزادیهای دیگر را تأمین کند. وظیفهٔ سیاست نظم‌دادن به هستی و زندگی است: سیاست پایهٔ زندگی انسانی است نه هدف آن. از این رو آزادی سیاسی دو جنبه در آن واحد دارد: اشتیاق برای آزادی، و اندیشهٔ خردمندانه و بیدار دربارهٔ هدفها. برای اینکه نظم، حداکثر آزادی را برای آدمیان ممکن سازد، نظم حقوقی و قانونی باید محدود به موارد ضروری باشد. سیاست آزادی، اگر خواسته‌ها و منظورهای دیگری در آن راه بیابد، ناپاك و آلوده می‌شود، و

آلودگی سیاست سرچشمهٔ بندگی می‌گردد.

۱۰. یکی از نشانه‌های آزادی سیاسی، جدائی سیاست از جهان‌بینی است. هر چه آزادی توسعه یابد و استوارتر شود، نبردهای عقیدتی و جهان‌بینی از سیاست جدا می‌شود. موضوع سیاست چنان اموری است که همهٔ آدمیان در آن شریکند و در مورد آنها همهٔ مردم می‌توانند با هم توافق کنند و در سایهٔ نظم و حقوق و قرارداد برای یکدیگر حق زندگی قائل شوند.

اکنون سؤال این است که آنچه همهٔ آدمیان در آن شریک نیستند از کدام نقطه آغاز می‌شود: جهان‌بینیها، اعتقادهائی که در طی جریان تاریخ پدیدآمده و صورت معینی یافته‌اند، همهٔ تمایلها و جهتهائی که میدان حرکت و تجلی می‌خواهند. در این میان آنچه همهٔ آدمیان در آن شریکند، این خواسته است که همهٔ این جهان‌بینیها و اعتقادها و جهتها باید میدان حرکت و تجلی داشته‌باشند.

آدمی این خاصیت را دارد که شکل زندگی خود را یگانه شکل درست و موافق حقیقت می‌داند، و هر شکل دیگری را موجب سرزنش می‌پندارد و حتی از آن نفرت دارد. بدین‌جهت میل دارد که شکل زندگی خود را بر همهٔ مردمان دیگر تحمیل کند و اگر ممکن باشد همهٔ دنیا را بدان شکل درآورد. سیاستی که از این طرز فکر تغذیه کند تمایل به زور دارد: گوش به سخن هیچ‌کس نمی‌دهد مگر از روی تظاهر، و یگانه هدفش غالب‌شدن است.

ولی سیاستی که مبنایش آزادی آدمی است، بر تمایل خود چیره می شود و یگانه هدفش تأمین هستی و زندگی است، به همهٔ امکانهای انسانی که دشمن مشترك آدمیان نیست، امکان بقا و تجلی می‌دهد. این سیاست در برابر همهٔ نحوهٔ زندگیها و اندیشه‌هائی که نمی‌خواهند با زور خود را بر دیگران تحمیل کنند، تساهل می‌ورزد و همواره در این راه است که زور را هر چه کمتر و ناتوانتر سازد.

این سیاست، مبتنی بر ایمانی است که خواستار آزادی است. ایمان ممکن است محتواهای گوناگون داشته‌باشد، ولی همهٔ مردمان معتقد و با ایمان در این نکته شریکند که آنچه در جامعه روی‌می‌دهد باید مبتنی بر

حق و قانون باشد. تنها مردمان مؤمن و متقی به آن پایه از عظمت می رسند که بر خود براستی چیره شوند، و تنها اعمال سیاسی و اخلاقی این‌گونه مردمان قابل اعتماد است.

چون سیاست با سطح پائین انسانیت، یعنی تنها با هستی آدمی، سروکار دارد، هرچند همهٔ امور دیگر نیز معلق از آن است، با امور عالی آزادی درونی و اعتقاد و روح و معنی ارتباط مستقیم نمی‌یابد، بلکه تنها شرایط و مقتضیات تجلی این امور را مهیا می‌سازد. مثلاً، دین مسیح موضوع ایمان است. انسان مسیحی می‌تواند تا آنجا که به امور دنیائی مربوط است هر حزبی را انتخاب کند و عضو هر حزبی باشد. می‌تواند به حزب کمونیست، یا سرمایه‌دار یا جمهوریخواه یا سلطنت‌طلب رأی بدهد. زیرا چگونگی نظم امور دنیوی ناشی از اعتقاد مبتنی بر کتاب مقدس نیست. انسان مسیحی فقط حق ندارد بدی را بخواهد. آنجا که مسیحیت صورت سیاست پیداکند، به‌عنوان مبنای اعتقاد مذهبی مورد تردید قرار می‌گیرد.

ولی چون در سیاست که تنها به معنی و هدف خود محدود است، اشتیاق به آزادی و حیثیت انسانی فقط از اعتقاد و ایمان سرچشمه می گیرد، از این رو مسیحیان مؤمن عصر جدید توانسته‌اند آزادی را پدید-آورند. اعتقاد مذهبی با محتوای سیاست کاری ندارد، بلکه فقط در طرز فکر حاکم بر آن متجلی می‌شود.

مثال دیگر: مارکسیسم به عنوان مارکسیسم علمی، روش بسیار بار آوری در امر شناسائی بوده‌است؛ ولی به عنوان فلسفهٔ تاریخ مطلق، و جهان‌بینی فراگیر مبتنی بر جامعه‌شناسی، نادرست‌بودنش از راه علم به ثبوت رسیده و مسلم شده‌است که جز جهان‌بینی تعصب‌آمیز نیست. ملی کردن وسایل تولید کارخانه‌های بزرگ به منظور برطرف ساختن مالکیت شخصی هدفی است که در نظر هرکسی، بی‌آنکه مارکسیست باشد، می‌تواند عملی عادلانه جلوه کند.

جهان‌بینیهای مبتنی بر انحصارطلبی اگر عنان سیاست را بدست گیرند برای آزادی خطرناك می‌گردند. زیرا هر اعتقادی که حقیقت را منحصر به خود بداند، می‌خواهد خود را بر همه تحمیل کند و بدین‌سان

به استبداد می‌گراید و آزادی را از میان برمی‌دارد. از این رو در جامعه‌های آزاد احزابی که مرامشان بر جهان‌بینی استوار است جای پائی نمی‌توانند گشاد و بی‌اثر می‌مانند. حرکتهای اعتقادی و مبتنی بر جهان‌بینی اگر وارد سیاست شوند دشمن آزادی می‌گردند، زیرا با کسانی که برای عقیدتی خاص می‌جنگند نمی‌توان گفت و شنود کرد، حال آنکه مهمترین امور در سیاست این است که مردمان با یکدیگر گفت و شنود کنند و راه سازش و توافق در مسائل مربوط به زندگی را، که به همهٔ آدمیان ـ صرف نظر از اختلاف مذهب و جهان‌بینی ـ مربوط است، بیاموزند.

۱۱. آزادی تنها در میان مردمانی محفوظ می‌ماند که اخلاق زندگی اجتماعی در آنان به صورت طبیعت ثانوی درآمده‌است و از بدیهیات بشمار می‌رود: دریافتن معنی و اهمیت اصول و قوانین، رفتار انسانی طبیعی، مراعات یکدیگر و آمادگی به یاری، رعایت دائمی حقوق دیگران، آمادگی به سازش در مسائل مربوط به زندگی، تساهل در برابر اقلیتها. همهٔ احزاب و گروهها در مورد این شرایط اخلاقی با هم متفقند و حتی تندروان و محافظه‌کاران در این اخلاق که وجه اشتراکشان می باشد، اختلاف نظر ندارند.

۱۲. قانون اساسی نوشته یا ننوشته‌ای، آزادی را تضمین می‌کند. ولی هیچ دستگاه مطلقاً شایان اعتماد، برای حفظ آزادی، وجود ندارد. از این رو در جامعهٔ آزاد همیشه این نگرانی هست که آن چیز اساسی که از هر دستبردی باید مصون بماند، یعنی خود آزادی و حقوق انسانی و دولت مبتنی بر حق، حتی در برابر برخی اکثریتهای موقت، درست نگاهداری شود. آن چیز اساسی باید از دسترس نتایج انتخابات و رأی گیریها نیز مصون بماند: باید مراجعی باشند که، اگر اکثریتها حتی یك لحظه از پایه و بنیان آزادی سیاسی مشترك غافل بمانند، آن مراجع گام پیش بنهند و چاره‌جوئی کنند (مانند تجدیدنظر در تصمیمها، در فاصله‌های زمانی که فرصت کافی برای مطالعه و تفکر باشد، مراجعه به آرای عمومی، دادگاههائی برای تشخیص اینکه آیا تصمیمها موافق قانون‌اساسی هستند یا نه.) ولی این مراجع تنها در صورتی مؤثر می‌توانند بود که اخلاق سیاسی ملت با آنها سازگار و همگام باشد، زیرا فقط این دو با هم می‌توانند مانع از آن

شوند که آزادی به وسیلهٔ آزادی نابود گردد. رواج مجرد و مطلق فن دموکراسی، و رأی اکثریت، بخودی خود همیشه راه شایان اعتمادی برای تجلی ارادهٔ واقعی ملت نیست. فنون دموکراسی گرچه در بیشتر موارد از لغزش پیشگیری می‌کند، ولی آنجا که حقوق انسانی و خود آزادی در معرض تهدید قرار می‌گیرد، آن فنون باید محدود شود: در این گونه موارد اصول باید برای نجات اصول به حال تعلیق درآیند. تساهل در برابر عدم تساهل جایز نیست، مگر آنجا که عدم تساهل ناشی از ابلهی شخصی، بی‌خطر می‌باشد؛ که در این صورت می‌توان با بی‌اعتنائی از آنْ گذشت. به هرحال آزادی برای نابودساختن آزادی نباید امکان ظهور داشته‌باشد.

۱۳. آزادی سیاسی دموکراتی بدان‌سان که همه را راضی کند وجود ندارد. تنش و ناخرسندی همواره پیدا می‌شود: مثلاً آنجا که فرد، بیش از اندازه‌ای که برای تأمین امکانهای برابر ضروری است، محدود می‌گردد؛ یا آنجا که رقابت آزاد، جز در موارد لازم برای پیشگیری از بی‌عدالتی آشکار، محدود می‌شود؛ یا آنجا که نابرابری طبیعی آدمیان، مورد توجه قرار نمی‌گیرد و برای فعالیتهای بیشتر که ناشی از این نابرابری هستند حقی منظور نمی‌شود؛ یا آنجا که بسیاری از شهروندان عدالتی را که در حدود استعداد درکشان از قوانین چشم دارند، در قوانین نمی‌یابند.

دموکراسی یعنی اینکه هر فردی به نسبت توانائیش، و خدمتی که می‌کند، در جامعه پذیرفته‌شود. دولت مبتنی بر حق آنجاست که این امکان تضمین شود و این تضمین قانونی بر حسب اوضاع و احوال و تجربه‌ها، بدون بکاربردن زور و به شکل قانونی و از راه قانونی تحول بیابد.

حس عدالتخواهی هرگز به نحو کامل ارضا نمی‌شود، بلکه با ملاحظهٔ خطرهائی که در کمین آزادی سیاسی است از بسی چیزها چشم می پوشد. آزادی سیاسی بهائی دارد و این بها بیشتر اوقات بسیار هنگفت است و چشم‌پوشی از منافع شخصی و قناعت و تحمل می‌خواهد. تا هنگامی که مبارزهٔ قانونی برای عدالت ـ هر چند طولانی باشد و بارها به شکست بینجامد ـ ممکن است، آزادی درونی خود آدمی با چشم‌پوشی از حق

خویش به اقتضای سیاست محدود نمی‌گردد.

انتخاب نمایندگان از طرف مردم چشم‌پوشیدنی نیست. ولی دموکراسی صوری، یعنی حق انتخاب آزاد و سری که برای همهٔ افراد به طور برابر وجود دارد، بخودی خود وسیلهٔ تضمین آزادی نیست، بلکه در عین‌حال تهدیدی برای آزادی است. دموکراسی هنگامی شایان اعتماد است که شرایطی که پیشتر تشریح کردیم با آن توأم شود: اخلاق زندگی اجتماعی، تربیت کردن خود برای گفت وشنود با یکدیگر به منظور انجام وظایف معین و معلوم، دفاع بی‌قید و شرط از حقوق اساسی و انسانی، متکی بودن بر ایمان جدی. اگر دموکراسی، بی‌آنکه افراد ملت خود را تربیت‌کرده و برای پذیرفتن آن آماده‌ساخته‌باشند، ناگهان در کشوری برقرار شود، نه تنها به حکومت توده می‌انجامد و استبداد به دنبال می‌آورد، بلکه حتی پیش از آنکه کار بدانجا برسد سرنوشت کشور را دستخوش بخت و اتفاق می‌سازد؛ زیرا مردمان چنین کشوری هنگام انتخابات اصلاً نمی‌دانند که چه انتخاب کنند: احزاب نمی‌توانند از عهدهٔ تکلیفی که دارند برآیند و به جای آنکه نمایندهٔ مردم باشند به صورت سازمانهائی بسنده برای خویش درمی‌آیند، و به جای آنکه افراد شایسته و برگزیده را به سر کار بیاورند کسانی را در مجلس شورا می‌نشانند که «شغلشان» نمایندگی مجلس است.

محافظت از معنی راستین دموکراسی در برابر حکومت توده و استبداد، یا در مقابل خودخواهیهای احزاب و نفوذ مردمان ناشایسته، مسألهٔ حیاتی آزادی است. از این رو برای پیشگیری از لغزشهائی که ممکن است دموکراسی را به خودکشی بکشاند، به وجود مراجعی احتیاج هست که آن را از تندروی بازدارند. اقتدار مطلق هر اکثریتی باید توسط مرجع ثابتی محدود شود. ولی چون کسانی هم که وظیفهٔ مرجعیت را بعهده دارند انسانند و از ضعفهای انسانی بری نمی‌توانند بود، از این رو سرنوشت آزادی در پایان کار به هرحال بسته به تربیت و انسانیت خود ملت و خود افراد ملت است، و به عبارت دیگر بسته به این است که آیا خود ملت براستی دلبستهٔ آزادی است یا نه. مراجع ثابت هم، باید توسط ملت انتخاب شود ولی این انتخاب باید بنحوی باشد که احزاب نتوانند در آن

دخالت کنند.

۱۴. همه چیز بسته به انتخابات است. می‌دانیم دموکراسی را چگونه استهزا می‌کنند و انتخابات و نتایج آن را چگونه به چشم حقارت می‌نگرند. دیدن عیبهای آشکار و استهزاکردن پاره‌ای از نتایج انتخابات و تصمیمهای اکثریت، آسان است.

در پاسخ باید گفت: آزادی راهی جز راه ملت ندارد. تنها کسانی که آدمیان را نالایق و حقیر می‌شمارند و تنها خود و دوستانشان را از این حقارت مستثنی می‌دانند، می‌توانند استبداد را بر دموکراسی برتری نهند. این راه دوم راه کسانی است که خود، خود را لایق حکومت اعلام می‌کنند و بر اریکهٔ فرمانروائی بر توده‌ای از بندگان می‌نشینند و چون محکومان را صغیر و محجور می‌دانند بر آنان چنین وانمود می‌کنند که آزادند، و آنگاه به وسیلهٔ تبلیغات روحیه و طرز فکر محکومان را شکل می‌دهند. اگر تصادف و اتفاق نیکی به یاری این محکومان برسد حکومت دیکتاتوری مهربانی در کشور برقرارمی‌گردد.

دموکراسی و استبداد، هر دو ملت را مخاطب قرارمی‌دهند. امروز دنیا در چنان دوره‌ای است که هر که می‌خواهد به حکومت‌برسد ناچار است روی به ملت آورد. هم عوام‌فریبان جنایتکار ملت را مخاطب می‌سازند و هم سخنوران شریفی که هدفشان خدمت به آزادی است. موفقیت هر دو گروه بسته به تصمیم ملت است، و ملت با این تصمیم راه سرنوشت خود را معین می‌کند.

چون تصمیم نهائی با ملت است پس باید تا آنجا که ممکن است به او یاری کرد تا تصمیم درست بگیرد. روشی که استبداد پیش می‌گیرد این است که می‌کوشد تا انتخابات تنها ظاهرسازی پرسروصدائی باشد و مردمان هر چه بیشتر درس بخوانند، تا ابزار سودبخشی برای فرمانروا باشند، بی‌آنکه توانائی تشخیصشان افزایش یابد. دموکراسی بعکس، می‌کوشد تا توانائی انتخاب درست را در مردمان ایجاد کند ـ زیرا امروز انتخابات یگانه دلیل حقانیت حکومت است ـ تا ارادهٔ راستین ملت امکان تجلی داشته‌باشد.

یگانه راه چاره این است که همهٔ آدمیان را به حقوق و تکالیفشان

آشنا کنند و ارادهٔ راستینشان را بیدارسازند تا در حال تفکر به این اراده آگاهی پیدا کنند. آموختن دانشهای صنعتی و توانائی فنی بتنهائی کافی نیست. اگر به این شناسائیها اکتفا کنند ممکن است فقط ابزارهای سودمندی برای برده‌داران شوند که به آنان دستور خواهندداد: «ایمان داشته‌باشید، اطاعت کنید، بجنگید.» ما آدمیان به تربیت و تفکر انتقاد کننده و به فهمیدن، نیازمندیم و محتاج محیطی تاریخی و فلسفی هستیم تا مستقل گردیم و توانائی تشخیص و تصمیم بدست‌آوریم. همهٔ افراد ملت باید از راه جریان تربیت دائمی به پایه‌ای بلندتر برکشیده شوند، و از علم ناقص به سوی علم کامل، و از تفکر اتفاقی و آنی به سوی تفکر مرتب و دائمی سوق داده‌شوند، تا بدین‌سان هر فردی از زنجیر عقاید جزمی آزاد شود و گام در راه آزادی بنهد. تنها در این صورت می‌توان چشم داشت که اکثریت مردمان هنگام انتخاب نمایندگان و اخذ تصمیمها، از روی تفکر و آگاهی، خوب را از بد باز شناسند و بگزینند.

راه دومی هست که عبارت است از تربیت عملی ملت از راه شرکت دادن اکثریت در وظایف معین زندگی. از این‌رو مشارکت افراد در ادارهٔ آزاد و پرمسؤولیت روستا و شهر برای پیدائی اخلاق دموکراتیك ضروری است. بدین‌سان مردمان با تمرین عملی در ادارهٔ محیط کوچك خود، توانائی از عهده برآمدن وظایف بزرگتری را که دموکراسی بر دوششان می‌نهد بدست می‌آورند.

راه سوم برقرارکردن خود انتخابات است. شکل انتخابات اهمیت بسیار دارد، مثلاً انتخاب هر شخصی به میل انتخاب کننده یا انتخاب از روی سیاهه‌های معین؛ نتیجهٔ انتخابات: اکثریت مطلق یا اکثریت نسبی؛ انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم؛ و مانند آن. شکل واحدی که صحت انتخابات منحصر به آن باشد، وجود ندارد؛ ولی شکل به هر حال در چگونگی جریان امور اثر دارد.

نکتهٔ اساسی این است که انتخابات درست، یگانه وسیلهٔ نگاهداری آزادی و حقانیت حکومت است و برای پیشگیری از پیدائی استبداد و وحشت (ترور) راهی جز آن نیست. نشانهٔ استبداد، از میان بردن انتخابات اصیل و راستین، و اجرای انتخابات صوری است: بدین وسیله استبداد بر

آزادیخواهی عصر ما احترامی دروغین و ریاکارانه نشان می‌دهد. از میان بردن انتخابات راستین در روزگار ما عیناً مانند کشتن شاه در روزگاران گذشته‌است: با این عمل در واقع حاکمیت ملت را می‌کشتند. با نابود ساختن چشمهٔ مشروعیت، زورگوئی بصورتی وحشیانه روی می‌نماید و آزادی را پایمال می‌کند.

توکویل، با توجه به پدیده‌های انقلاب فرانسه، معنی سر فرود آوردن در برابر اکثریت را دریافته‌است: هنگامی که رهبران انقلاب خرد انسانی را پرستش می‌کردند و به نیروی همه جانبهٔ آن اعتماد بی‌حد و حصر نشان می‌دادند و معتقد بودند که خرد انسانی قادر است بر اینکه هر قانون و هر سازمان و هر قاعدهٔ اخلاقی را پدیدآورد، در حقیقت به خرد خودشان اعتماد داشتند، نه به خرد انسانی: «هیچ‌کس به اندازهٔ این مردان به عقل و معرفت جامعه بی‌اعتمادی نشان نداده‌است». اینان مردمان را به همان اندازه به دیدهٔ حقارت می‌نگریستند که خدا را: «از پیروی جدی و راستین از ارادهٔ اکثریت همان قدر بیگانه بودند که از پیروی از ارادهٔ الهی. از آن زمان تقریباً در همهٔ انقلابیون این خاصیت دو پهلو را می توان دید. آنان از احترامی که انگلیسیان و امریکائیان به عقیدهٔ اکثریت هم‌میهنانشان می‌گذارند، دورند. در این دو ملت خرد انسانی به خویشتن اعتماد دارد، ولی هرگز در این‌باره به افراط نمی‌گراید؛ و به همین جهت سبب رواج آزادی شده‌است، در حالی که خرد ما تنها اشکال تازه‌ای از بردگی پدیدآورده‌است.»

دیر زمانی است که بر انتخابات خرده می‌گیرند. می‌گویند: یك رأی هیچ فایده‌ای ندارد، از این رو، به زحمتش نمی‌ارزد. جریان انتخابات انسان را از شرکت در امور عمومی بیزار می‌کند.

این نکته خود یکی از مهمترین محتواهای طرز فکر انسان دموکرات امروزی است: راست است که یك رأی تقریباً هیچ است، ولی نتیجهٔ انتخابات حاصل مجموع همهٔ رأیهاست که از یکایك رأیها تشکیل یافته است. از این رو انسان دموکرات امروزی به خود می‌گوید: من از روی کمال جدیت و با تمام مسؤولیت رأی می‌دهم و در عین حال می‌دانم که ارزش یك رأی چه قدر اندك است. فروتنی و قناعت لازم است و لازمتر از

آن این است که آدمی، در عین فروتنی و قناعت، کاری را که ممکن است و از دستش برمی‌آید، بکند. رأی یك تن در عین ناتوانی تقریباً کامل، با این اندیشه دست بدست دارد که آراء افراد چون با هم جمع شوند سرنوشت همه چیز را معین می‌کنند.

۱۵. دربارهٔ ملتی که آزادی و حق دموکراسی را در واقع نمی‌خواهد، چه باید گفت؟ گمان نمی‌رود خواست و ارادهٔ روشن و راستین ملتی چنین باشد، بلکه احتیاج و احساسات، چشم ارادهٔ او را خیره کرده و از روشن‌بینی ناتوانش ساخته‌است.

ضرورت چنین است که همهٔ مردمان در اندیشهٔ آزادیند، زیرا آزادی پربهاترین چیزهاست، ولی بخودی خود به دامن هیچ کس نمی‌افتد و بخودی خود پایدار نمی‌ماند. آزادی را تنها آنجا می‌توان نگاه داشت که مردمان بر آن آگاه باشند و مسؤولیت نگاه‌داریش را بعهده بگیرند.

آزادی همیشه در حالت دفاع قراردارد، زیرا همیشه در معرض خطر است. آنجا که ملتی این خطر را احساس نکند، در آنجا آزادی مرده است. افراط در اعتماد بر خویشتن، بآسانی بندگی و سازمانهای زور را بدنبال می‌آورد.

۱۶. در عالم واقعیت دلایل شایان توجهی علیه آرمان سیاسی آزادی وجود دارد: سرنوشت همهٔ آرمانها چنین است. می‌گویند به تجربه ثابت شده‌است که آزادی ناممکن است. ولی آزادی انسانی، همان نیروئی است که چیزهائی را که ممکن نبودنشان بارها به تجربه ثابت شده‌است، در عالم تجربه به صورت واقعیت در آورده‌است. این موضوع بسته به این است که آیا ما با ایمان به خدا و با آگاهی از حیثیت انسانی و وظیفهٔ انسانی، راه آزادی را بگزینیم و با شکیبائی بی‌حد و علی‌رغم همهٔ شکستهای ناامیدکننده در این راه استوار بمانیم، یا آنکه تسلیم نیست‌انگاری شویم و سرنوشت خود را به تقدیر واگذاریم تا سرانجام آدمیان ماهیت آدمی را در وجود ما نابود سازند.

اساسیترین نشانهٔ آزادی، ایمان به آزادی است. همین قدر کافی است که آدمی کوشیده‌است تا آنجا که ممکن است به آرمان آزادی

سیاسی نزدیك شود، و با وجود نقایص بزرگ، در این کوشش کامیاب شده است. این خود سرچشمهٔ امید آینده است.

وقتی به جریان تاریخ جهان نظر می‌افکنیم می‌بینیم که آزادی سیاسی آدمیان بندرت وجود داشته‌است، و حتی می‌توان گفت آزادی در طول تاریخ استثناست و بخش اعظم جهان روم در دورهٔ جمهوری، و ایسلند، از استثناها هستند. بزرگترین و مؤثرترین استثناها انگلستان و سپس امریکاست. بر اثر نفوذ و سرایت آزادی از این کشورها، برخی از ملل قارهٔ اروپا به آزادی گرائیدند، بی‌آنکه نیروی لازم را برای نگاه‌داری مداوم آن داشته‌باشند.

آزادی سیاسی پدیده‌ای باخترزمینی است. وقتی که این پدیده را با تجلیات آزادی در هندوستان و چین مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که در این دو محیط فرهنگی، آزادی بی‌بنیان و غیرمداوم است، اتفاقی و شخصی است. از این رو حق داریم بپرسیم که آیا آزادی سیاسی شرط هر گونه انسانیتی است؟ با توجه به تاریخ ناچار باید به این پرسش پاسخ منفی داد. بی‌آزادی سیاسی هم، پیدائی حیات معنوی بزرگ، خلاقیت، و زندگی ژرف امکان‌پذیر شده‌است. ما که دلبستهٔ آزادی سیاسی هستیم، و برای ما آزادی سیاسی از اندیشهٔ انسانیت جدائی‌پذیر نیست، در برابر این پرسش مربوط به تاریخ جهان قرارداریم که آیا باخترزمین چیزی شبیه به آزادی سیاسی برای تربیت تمام انسانیت عرضه خواهدکرد یا نه؟ می‌دانیم که از هنگامی که در نخستین قرن پس از میلاد در روم آزادی از دست رفت و استبداد سزار برقرارگردید و تاسیت و لونگینوس نوشتند که زندگی معنوی تنها در پرتو آزادی سیاسی امکان‌پذیر است، تا امروز همیشه در باخترزمین فقدان آزادی سیاسی علت انحطاط معنوی تلقی شده‌است. با اینهمه از نظر کلی معنی و فایدهٔ تاریخ روشن‌کردن این نکته است که تحت شرایط گوناگون و روشهای مختلف حکومت، چه تحولاتی در زندگی معنوی و خلاقیت آدمی روی می‌توانندداد.

قدرت طلبی و زور همواره آمادهٔ جهش و حمله است: هنگامی که هنوز ناتوان است برای آغاز حمله چنین وانمود می‌کند که می‌خواهد

مردمان را از فشار زندگی رهائی دهد، سپس برابری و آزادی را تبلیغ می‌کند و آنگاه در صدد برمی‌آید که ملت را به نیروی سیاسی بزرگی تبدیل کند تا از آسیب دیگران در امان بماند (و هر بار نقاب منافع عمومی را به چهره می‌زند) و سرانجام عنان هوس و خودرأیی خویش را رها می‌کند و صلای سلطنت و فرمانروائی درمی‌دهد.

در زندگی روزانه زور و خرد همواره در نبردند. هر دستور و فرمانی که به بحث و مذاکره پایان می‌دهد، هر سخن ناشی از خودرأیی که خشم شنونده را برمی‌انگیزد، هر تصمیم یك‌طرفه، هر خواستن بیرون از حد توافق و قرارداد، در محیط خانواده آغاز می‌شود، به میان همکاران در دفاتر کار و ادارات سرایت می‌کند، و سرانجام صورت جنگ به خود می‌گیرد: زیرا آدمیان با این روش و تحت این شرایط خود را برای جنگ آماده می‌کنند و به چنان حالتی درمی‌آیند که تنها به کار جنگ می خورد.

در برابر قدرت و زور، خودفریبی سودی ندارد. طرحهای نظری برای سازمان صحیح جهان بدون توجه به واقعیت بی‌ارزش است. ولی هنگامی که واقعیت را در نظر می‌آوریم این تمایل غلط در ما ایجاد می‌شود که:

یا بدون قدرت و زور زندگی کنیم و با تبعیت از قاعدهٔ «در برابر بدی نباید قد علم کرد» آماده شویم که به همهٔ نتایج گردن بنهیم و شکیبائی پیشه کنیم و بی‌نبرد بمیریم؛ و یا زور را به عنوان شرط زندگی و عامل سیاست بشناسیم و بدی زور را به عنوان شرط اجتناب‌ناپذیر سیاست بپذیریم و تأیید کنیم.

این هر دو وضع به ظاهر منطقی می‌نمایند، ولی چون با معیار تکالیفی که آدمی بعهده دارد سنجیده شوند، معلوم می‌شود که هر دو بیراهه‌ای برای گریزند. زیرا ارادهٔ آدمی براینکه زور را در خدمت حق بکار ببرد، و قدرت را تحت بازرسی در آورد و محدود سازد، و در سیاست راه را همراه شریفترین نیروهای انسانی بجوید... این اراده به هیچ روی منطقی نیست و نمی‌توان آن را به صورت طرحی کامل پیش چشم آورد. این اراده تنها در طول تاریخ می‌تواند راه خود را بیابد.

تحجر یك طرفه هیچ گاه بجائی نمی‌رسد. ولی راه درست، سازمان

جهانی درستی نیست که از سازش نظریات متناقض پدید آید. چنین سازمان درست و قاطعی حصهٔ آدمیان نیست. یگانه راه درست، آزادی اراده و خواستن است در محیط باز امکان تحققهای بی‌نهایت. این نکته را هم حق داریم بگوئیم که روح، این نقص را دارد که تبدیل به قدرت نمی شود، و قدرت نیز این نقیصه را دارد که با روح و ژرفنای انسانی پیوند نمی‌یابد: روح ناتوان می‌شود و قدرت فاسد و بد. ولی در این تنش و تناقض یگانه راه مسدود نشدنی تاریخ، این است که بگذاریم قدرت، عنصری برای حق شود تا هستی پایه‌ای برای آزادی انسان گردد.

آنچه ازین پس با عنوان سوسیالیسم و وحدت جهان مورد بحث قرار می‌دهیم با واقعیت قدرت، بهم پیوسته است. ولی ایمان معنی دیگری دارد. ایمانی که با واقعیت قدرت سروکار پیدا می کند، به عنوان ایمان از میان می‌رود. ایمان تنها در فضای آزادی، بی‌زور، به صورت حقیقت می‌تواند درآید؛ و در این صورت مهمترین پایه‌هاست برای جدیت و خلوصی که با آن، به عمل و اندیشهٔ سوسیالیسم و وحدت جهان، نزدیك می‌توان شد.

۴

جهتهای اصلی

الف. سوسیالیسم

۱. مفهوم سوسیالیسم و منابع آن

منابع متعدد به اندیشهٔ سوسیالیسم غذا می‌رسانند، و از بیش از صد سال پیش همواره سبب پیداشدن خواسته‌هائی می‌شوند که تنها در صورتی که همه با هم برآورده‌شوند نتیجهٔ مطلوبی ببار می‌توانند آورد.

فن، خواستار سازمان کار است. فن ماشینی، خواستار این است که کارخانه‌های بزرگ درست رهبری شوند، و به عبارت دیگر خواستار کار دسته‌جمعی و همکاری است. همهٔ آدمیان خواستار اینند که از کالاهای مصرفی ضروری بهره‌مند شوند. هر کسی حق دارد که بخواهد امکانهای زندگیش فراهم گردد.

همهٔ آدمیان خواستار عدالتند و به علت بیشترشدن آگاهیشان می‌توانند حق خود را بشناسند و به زبان آورند و از آن دفاع کنند: هم در مورد بار کاری که به دوششان نهاده شده عدالت می‌خواهند، و هم دربارهٔ سهمی که از حاصل کار باید ببرند. امروز هیچ‌کس نمی‌تواند به این خواسته‌ها بی‌اعتنا باشد. مسأله این نیست که آیا این خواسته‌ها برحقند یا نه، بلکه این است که چگونه می‌توان به آنها تحقق بخشید.

سوسیالیسم، امروزه به هر طرز فکر و هر تمایل و هر نوع برنامه‌ریزی گفته می‌شود که محتوایش نظام همکاری و همزیستی همهٔ آدمیان باشد، با معیار عدالت و طرد و نفی مزایای خاص. سوسیالیسم تمایل همهٔ آدمیان امروزی است به سازمان‌دادن کار و توزیع حاصل‌کار به منظور

ممکن ساختن آزادی همهٔ آدمیان. بدین معنی و از این لحاظ امروز همهٔ مردمان سوسیالیست هستند، و خواسته‌های سوسیالیستی را در مرام همهٔ حزبها می‌توان یافت. سوسیالیسم مطلب اصلی روزگار ماست.

ولی آنچه گفتیم، برای تعیین مفهوم سوسیالیسم واقعی جدید کافی نیست. درست است که اندیشهٔ این سوسیالیسم براصل عدالت اتکادارد، ولی پایهٔ این اندیشه در شکل مارکسیسم (کمونیسم) علم کل و دانستن همه چیز مربوط به امور انسانی است. طرفداران این اندیشه، تحقق کمونیسم را با روش دیالکتیك تاریخی از نظر علمی ضروری می‌پندارند: فعالیت فرد فرد کمونیستها فقط این تحقق ضروری را سرعت می‌بخشد. ولی کمونیستها با این عقیده و این قصد در تحقق‌بخشیدن به اندیشهٔ خود می‌کوشند که نتیجهٔ تحقق کمونیسم تنها برقراری نظم عادلانه برای آدمیان ـ بدان‌سان که هستند ـ نیست، بلکه دگرگون شدن خود آدمی است: آدمی از بیگانگی با خویشتن که نتیجهٔ اختلاف طبقاتی است رها خواهدشد و در جامعهٔ بی‌طبقه، ماهیت راستین خود را باز خواهد یافت و از چنان آزادیی که تاکنون دیده نشده‌است و باروری روحی و معنوی، و سعادتی که تنها از هماهنگی همهٔ آدمیان ناشی تواندبود بهره‌ور خواهد شد.

کمونیسم علمی از آن حیث که رهائی و سعادت آدمیان را بر پایهٔ علم ـ بدان معنی که آن را می‌فهمد ـ استوار می‌سازد و نیازی به هیچ چیز دیگر نمی‌بیند، از پدیده‌های نمونهٔ عصر جدید است.

بنا به دیالکتیك تاریخی، در سر راه هدف، گذشتن از دوره‌ای از بزرگترین محرومیتها، غیرقابل اجتناب است. تحقق‌بخشیدن آرام و صلحجویانه به کمونیسم، بدین‌سان که سرمایه‌داران از قدرت خود چشم بپوشند و جامعهٔ نو از راه مذاکره و توافق طرفین برقرارشود، به علت طرز فکر قدرتمندان سرمایه‌دار که ناشی از حکومت طبقاتی است، ناممکن شمرده می‌شود. دیکتاتوری پرولتاریا نقطهٔ عطف برقراری عدالت و آزادی است.

برای رسیدن بدین منظور، به دو چیز احتیاج است یکی قدرت، که در بحران سرمایه‌داری به دست پرولتاریا می‌افتد، و دیگر برنامه‌ریزی بر پایهٔ علم.

۲. قدرت

اندیشه‌ها می‌توانند آدمی را بفریبند تا گمان کند که آنچه درست و موافق حقیقت است، قطعاً باید تحقق بیابد. اندیشه‌ای که خود را درست می‌داند، ممکن است به غلط گمان کند که درستیش بتنهائی علت کافی برای تحققش است. راست است که اندیشه‌ها سبب پیدائی انگیزه می‌شوند ولی در جریان واقعی امور تنها به یاری قدرت به کرسی می‌توانند نشست. از این رو سوسیالیسم تنها به یاری قدرت تحقق می‌تواند یافت، قدرتی که در برابر مقاومت بتواند زور بکار ببرد.

آزادی آدمی در آینده بسته به این است که نیروی اندیشهٔ سوسیالیستی چگونه با قدرت پیوند بیابد، قدرت را چگونه بکار ببرد، چگونه در خدمت قدرت قرار گیرد، و به چه نحو بر قدرت چیره شود. برای اینکه آزادی در پرتو عدالت بدست‌آید، سوسیالیسم باید با نیروهائی متحد شود که آدمی را در برابر زور، خواه زور مستبدان و خواه زور توده‌ها، رهائی توانند بخشید و چنین امری همیشه به یاری قانون تحقق تواند یافت.

اصول آزادی سیاسی که در باخترزمین شکفته شده‌است، در خطر است. تنها سوسیالیسمی که آن اصول را بپذیرد، می‌تواند سوسیالیسم آزادی باشد. تنها چنین سوسیالیسمی جنبهٔ انسانی و عملی پیدا می‌کند و از نظریه‌های مجرد که راه را برای بردگی انسان باز می‌کنند بر کنار می‌ماند: در این راه عدالت خواستار آن است که همه حکومت کنند؛ ولی بی‌آنکه مردم متوجه شوند حکومت توده به دست عوامفریبان می‌افتد، و اینان بزودی صورت فرمانروایان مستبد به خود می‌گیرند و همه را بردهٔ خود می‌کنند و زندگی را بر پایهٔ ترس استوار می‌سازند: ترس فرمانروایان مستبد روزبروز افزایش می‌یابد و ناچار به وحشت (ترور) پناه می‌برند؛ خود همیشه در حال سوءظن بسر می‌برند و با اعمال خود همه را دچار ترس وسوءظن می‌کنند، زیرا هر فرد از افراد جامعه دائم خود را در معرض تهدید احساس می‌کند.

ضرورت برنامه‌ریزی که از مهمترین اصول سوسیالیسم است اگر به برنامه‌ریزی عمومی و فراگیر بینجامد سبب می‌شود که قدرت به جای آنکه در خدمت سوسیالیسم در آید، بر سوسیالیسم چیره شود. برنامه‌ریزی،

به یاری قدرت امکان‌پذیر است، و برنامه‌ریزی عمومی تنها به یاری قدرت مطلق. تا زمانی که قوانین، گرد آمدن سرمایهٔ بی‌حد و مرز را در دست سرمایه‌داران اجازه می‌دهد، پیدائی انحصار امکان دارد، و انحصار به تسلط سرمایه‌دار بر مصرف‌کنندگان می‌انجامد و همچنین اختیار سرنوشت کارگران مؤسسهٔ انحصارگر، به دست آن مؤسسه می‌افتد، زیرا برای آن رشته از کار در بیرون از آن مؤسسه جائی نیست. پایان‌دادن به خدمت کارگر برابر است با نابودی او. برنامه‌ریزی عمومی تنها به دست دولت امکانپذیر است، دولتی که یا قدرت مطلق دارد و یا چنین قدرتی را از راه برنامه ریزی عمومی بچنگ می‌آورد. این قدرت به مراتب بیشتر از قدرت هر انحصارگری در اقتصاد سرمایه‌داری است، و چنان همه چیز و همه‌کس را، و حتی زندگی خصوصی افراد را، زیر نفوذ و اختیار خود در می‌آورد که مانند آن در تاریخ دیده نشده‌است.

۳. برنامه‌ریزی و برنامه‌ریزی عمومی

در همه جای جهان برنامه‌ریزی، اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته است و برنامه‌ریزیهای عظیمی در نقاط مختلف صورت می گیرد و تحقق می یابد.

طرح هر نقشه و پدیدآوردن هر سازمان برای رسیدن به هدفی، برنامه‌ریزی است. تا این حد، برنامه‌ریزی جزئی از زندگی انسانی است. تنها جانوران، بی‌نقشه و از روی غریزه زندگی می کنند. برای آگاه شدن از انواع برنامه‌ریزی، نکته‌های زیر را پیش چشم می‌آوریم:

کیست که برنامه‌ریزی می کند؟ منشأ برنامه‌ریزی یا ابتکار خصوصی مؤسساتی است که با دیگر مؤسسات در حال رقابتند: مرز این برنامه‌ریزی متحدساختن منافع یك رشته است به منظور پیشگیری از رقابت میان اعضای اصناف یا انحصارگران؛ یا دولت برنامه‌ریزی می‌کند. دولت در برنامه‌ریزی یا به تنظیم ابتکارهای خصوصی به وسیلهٔ قوانین اکتفا می ورزد، و یا خود سازمانها یا مؤسساتی پدیدمی‌آورد که از آغاز جنبهٔ انحصارگری دارند. مرز این‌گونه برنامه‌ریزی آنجاست که دولت ادارهٔ همه چیز را بدست گیرد.

موضوع برنامه‌ریزی چیست؟ یا یك سازمان است، یا تمام اقتصاد جامعه، و یا اصلاً تمام زندگی انسانی.

برنامه‌ریزیهای جدید در حوزهٔ اقتصاد آغاز شده‌است، و امروز نیز اقتصاد میدان اصلی برنامه‌ریزی است. انگیزهٔ برنامه‌ریزی رهائی از تنگنای اقتصادی است. همکاری آدمیان در اقتصاد، نخست بی‌برنامه بود. برنامه‌ریزی هنگامی آغاز شد که دشواری روی نمود و جریان کار، یا به‌طور کلی مؤسسه‌ای اقتصادی، در خطر افتاد. هدف از برنامه‌ریزی این بود که برای بهتر ساختن اقتصاد، و رهائی از آن دشواریها، راهی یافته شود.

در اواخر قرن نوزدهم، برای نخستین‌بار، اقتصاد جهانی پیدا شد. پیشتر هر کشور نیازهای خود را خود تأمین می‌کرد و در نتیجه، اقتصادش بسنده برای خود بود (و تنها پاره‌ای کالاهای «لوکس» که مایحتاج عمومی نبود از راه معامله با کشورهای دیگر بدست می‌آمد.) ولی در اواخر قرن نوزدهم همهٔ ملتها به سبب بهترشدن وضع اقتصادیشان وابسته به یکدیگر شدند و وارد و صادرکردن کالاهای تولیدی و مواد اولیه رواج گرفت.

به دنبال این وابستگیها، اختلالهائی روی نمود که نخست مردمان از فهمیدنش ناتوان بودند (مثلاً هنگامی که کم و زیاد شدن بهای گندم، و خوبی و بدی وضع کشاورزان، وابسته به میزان محصول سالیانهٔ کانادا یا روسیه شد). دشواری اقتصادی سبب شد که مردمان یاری دولت را خواستار شدند، و همهٔ اشخاصی که سود و زیانشان بسته به رشته‌ای خاص بود، با وجود تضادهای متعدد که با هم داشتند، می‌خواستند دولت حمایتشان کند. نتیجه عبارت شد از بستن مرزها و محدودساختن صادرات و واردات، که با وضع مقررات گمرکی و صادراتی آغاز گردید و به برنامه‌ریزیهائی به منظور رسیدن به خودبسندگی از طرف دولتهای «توتالیتر» انجامید.

در زمان صلح این برنامه‌ریزی هنوز معتدل بود، ولی دو جنگ عمومی جهانی آن را تعمیم داد. اختلاف میان دو طرز فکر را به طور کلی چنین می‌توان نمود: اقتصاد جهانی به طور کلی بی‌برنامه است و می‌خواهد از راه بازار آزاد برای همه سودمند باشد. این نوع اقتصاد

تنها به شرطی می‌تواند پایدار بماند که در جهان صلح حکمفرما باشد و از این‌رو هدفش صلح جهانی است. اقتصاد مبتنی بر برنامه‌ریزی عمومی، به ظاهر خردمندانه می‌نماید، ولی در واقع سبب می‌شود که فقر عمومی روزبروز بیشتر رواج گیرد، و ارتباطها و نقل و انتقالها را یا معطل می گذارد و یا تحت نظر دولت قرارمی‌دهد، و یگانه معیارش منافع آنی یك کشور است. این‌گونه اقتصاد زائیدهٔ جنگهای بین‌المللی است و خود نیز تمایل به جنگهای تازه دارد.

دربیانی کوتاه: منشأ برنامه‌ریزی همیشه تنگنائی اقتصادی است، و بزرگترین تنگناها، یعنی تنگنای حاصل از جنگ، منشأ برنامه‌ریزی عمومی است.

مشروعیت این‌گونه برنامه‌ریزی در زمان دشواری و تنگنا، بدین‌سان مسخ می‌شود که قدرت‌طلبی دولت و اراده‌اش به دفاع از کشور و تحمیل قدرت خود برکشورهای دیگر، از راه برنامه‌ریزی عمومی حداکثر نیروی آنی را بچنگ می‌آورد. با این انگیزه حداکثر محرومیت بر مردمان تحمیل می‌شود و دارائی و درآمد کشور صرف تولید سلاح می گردد، و تمام زندگی و نیروی جامعه وقف فتوحات جنگی و کشورستانی می‌شود زیرا تنها از این راه می‌توان با غارت دیگران، از ورشکستگی خود جلوگیری کرد. خلاصه، کاری که در زمان جنگ مفید و مشروع است، در زمان صلح، به خاطر جنگ آینده که یا طرحش ریخته‌می‌شود و یا می‌ترسند که روی بدهد، ادامه می‌یابد و از ضروریات زندگی می شود[1].

ولی انگیزهٔ تازه‌ای هم روی می‌نماید: حالت قدرت مطلق دولت، که به سبب ضرورت جنگ پیدا شده‌بود، در زمان صلح همچنان ادامه می یابد. در حالی که انگیزهٔ نخستین، جنگ را وضع عادی تلقی می کرد و دوران صلح را زمان آماده شدن برای جنگ؛ انگیزهٔ دوم، صلح را وضع عادی می‌شمرد، و می‌خواست در زمان صلح ـ از راه ادامهٔ برنامه‌ریزی

---

۱. همهٔ این عبارتها اشاره به روش حکومت آلمان است در زمان هیتلر.ـم.

عمومی و حکمرانی و سلطهٔ مطلق بر مردمان ـ به عدالت و نیکبختی همهٔ افراد کشور تحقق بخشد. ولی در اینجا چند اندیشهٔ غلط نهفته‌است:

۱. در زمان دشواری، مثلاً دشواری ناشی از جنگ یا حادثهٔ ناگوار طبیعی، برنامه‌ریزی عمومی ظاهراً یگانه وسیله‌ای است برای فراهم‌آوردن و توزیع‌کردن مواد غذائی، و همچنین توزیع‌کردن عادلانهٔ فقر و دشواری: بدین معنی که همهٔ افراد از مایحتاج ضروری زندگی به مقدار برابر بهره‌مند شوند.

ولی کاری که در چنین وضع فوق‌العاده‌ای تنها برای رسیدن به هدفی محدود در زمانی محدود مشروع است، به تمام اقتصاد، کار، تولید و توزیع، و حتی به تمام زندگی آدمی سرایت داده می‌شود؛ و بدین‌سان شکل مبارزه با دشواری موقت، شکل تمام زندگی می‌شود.

۲. می‌گویند فنون ماشینی ذاتاً اقتضا می‌کند که اداره‌اش به دست دولتی مقتدر باشد. ولی سازمان بزرگی که برای فن ضروری است، مرزی دارد که اگر از آن تجاوز کند از نیروی ثمربخشیش کاسته می‌شود. سازمانهای بسیار بزرگ ناچار به تحجر می‌گرایند، و هدفشان تنها نگاه‌داری خودشان می‌شود، از تحول و دگرگونی گریزان می‌گردند، و به علت انحصارطلبی با هر ابداع تازه‌ای دشمنی می‌ورزند. تحول و شکفتگی و پیشرفت، آزمودن اندیشه‌های نو، و استقبال از امکانهای تازه، تنها در حال نبرد رقابت امکان‌پذیر است. تنها در این حال است که همهٔ نیروهای معنوی مجهز می‌گردند و بکارگرفته‌می‌شوند زیرا در میدان رقابت، غفلت ورشکستگی بدنبال می‌آورد.

۳. عدالتخواهی، در برابر بی‌عدالتیها و بدبختیهای ناشی از اقتصاد آزاد دورهٔ لیبرالیستی، قد برافراخته‌است. تهمتی که به اندیشهٔ اساسی لیبرالیستی نهاده می‌شود زادهٔ لغزشهائی است که براستی به علت خودخواهیهای آن دوره از اندیشهٔ لیبرالیستی ناشی شده‌است. نظریهٔ لیبرالیستی ـ چنانکه و. لیپمن نشان داده‌است ـ مزایای گروهی را (که از میان می‌توان برداشت) با حقوق بشر اشتباه کرده‌است (در حالی که حقوق بشر نه قابل تجاوز است و نه آن را از میان می‌توان برد.) آن نظریه همچنین، مصونیت محدود اشخاص حقوقی را با مصونیت غیرقابل تجاوز اشخاص

حقیقی، و انحصار را با مالکیت فردی، اشتباه کرده‌است. مبارزهٔ مشروع با اندیشهٔ لیبرالیستی نباید به صورت مبارزه با خود آزادی درآید.

۴. شکل اقتصاد: رقابت آزاد یا اقتصاد برنامه‌ای

اقتصاد برنامه‌ای آنجاست که رقابت و بازار آزاد محدود گردد یا از میان برده‌شود. این گونه اقتصاد با پیدائی شرکتهای بزرگی که، زیر عنوان «تراست»، صاحب انحصار شدند آغاز گردید و سپس به صورت اقتصاد دولتی درآمد.

دربارهٔ اقتصاد این پرسش مطرح است که آیا اقتصاد آزاد را باید برگزید، یا اقتصاد برنامه‌ای را؟ از کدام یك از این دو نتیجهٔ بهتری می توان چشم داشت: اندیشه و خرد همهٔ مردمان، که از راه ابتکار آزاد و رقابت تحقق می‌یابد، یا اندیشه و خرد گروهی از اهل فن که می‌کوشند از راه برنامه‌ریزی عمومی نیکبختی همه را تأمین کنند؟ آیا باید به خطری که بازار آزاد و نتیجهٔ رقابت، بدنبال می‌تواند آورد، تن در داد؛ یا به خطری که رهبری اقتصاد جامعه از راه تقسیم کار و سود به وسیلهٔ دیوانسالاری دربر دارد؛ و مقام داوری به کدام یك از این دو باید سپرده شود: به بازار آزاد، که در میدان آن، رقابت سبب کامیابی یا ناکامی می تواند بود؛ یا به اقدامهای یك جانبهٔ گروهی آدمیان که از طریق دیوانسالاری حق تصمیم گرفتن دارند؟

در بازار آزاد هر کسی می‌تواند کالائی را که ساخته‌است و همچنین کار و اندیشهٔ خود را عرضه کند، و سلیقه و میل و احتیاج هرکسی ارضا می‌شود. داور در اینجا کلیهٔ افراد جامعه‌اند و هر اقلیت کوچك هم می‌تواند مطابق میل و سلیقهٔ خود از این بازار برخوردار شود. اینجا به جای یك نواختی، انواع و رنگهای فراوان هست؛ و صاحب هر سلیقهٔ خاص می‌تواند محیط زیست خاص خود را بسازد. رقابت، آدمیان را بجنبش می‌آورد و کشمکش میدان رقابت مجبورشان می‌کند که تا بالاترین قلهٔ امکان بشری پیش بروند.

بحث در بارهٔ این مسأله، همیشه نخست در محیط اقتصاد آغاز می شود. در اینجا برنامه‌ریزی عمومی همیشه به معنی از میان‌بردن بازار آزاد

به نفع محاسبات آماری و اخذ تصمیم در بارهٔ کار و تولید و توزیع بر پایهٔ دانش و سلیقهٔ کسانی فهمیده می‌شود که برای این منظور بکار گمارده شده‌اند، و طرفداران این گونه برنامه‌ریزی، خود را می‌ستایند که توانسته‌اند اقتصاد خردمندانه‌ای را که هدفش برآوردن نیازهای عمومی است جایگزین بازار آزاد، که نامش را اقتصاد سودجویان می‌نهند، بسازند. ولی برنامه‌ریزی عمومی، به طور نامستقیم به رهبری تمام زندگی انسانی می‌انجامد و حتی به آفرینش معنوی هم، که بیش از هر فعالیت دیگری به ابتکار شخصی بسته‌است و تحت هر گونه رهبری برنامه‌ریزی شده خفه می‌گردد، عنان زده می‌شود. در دنیای آزاد حتی سلیقهٔ ویلهلم دوم هم به عنوان سلیقه‌ای شخصی و خصوصی (هر چند به یاری پول و نهادهای مطیع دولتی با زرق و جلا نشان داده می‌شد) می‌توانست به صورت واقعیتی در میان جلوه‌های بیشمار زندگی معنوی که به هیچ‌وجه تحت تأثیر آن قرار نمی‌گرفتند عرضه شود و به علت تهی‌بودنش مورد تحقیر یا مایهٔ تمسخر قرار گیرد. ولی در دنیای «توتالیتر» تنها سلیقهٔ هیتلر حکم می‌کرد که کدام کس حق دارد نقاشی کند و کدام نه. در چنین وضعی دیگر از آزادی افراد در انتخاب وسایل ارضای نیازهایشان، و از گوناگونی عرضه‌ها و امکانهای کوشش و آزمایش اینکه چه چیز مردمان را خوش می‌آید، اثری نمی‌ماند. مثلاً نوشته‌های کانت تنها به کار عدهٔ معدودی می‌آید و در اقتصاد برنامه‌ای که جز نیازهای توده‌ها و سلیقه‌های قدرتمندان و نظریات و عقاید دولت، معیاری ندارد جائی برای آنها نیست تا روزی دولت دستور دهد که کتابهای «نقد» کانت به مقداری مناسب برای رفع نیاز توده چاپ شود. کثرت فوق‌العادهٔ نیازهای آزاد ممکن می‌سازد که در جنب کالاهای بازاری، بهترین آثار آفرینندگان هم پدیدآید و عرضه شود، زیرا همیشه گروهی‌خاص طالب و خریدار اینها هستند. ولی اقتصاد برنامه‌ای، به عکس، تنها به سیاهه‌ای از کالاهای معین توجه دارد که مبنایش نیاز توده‌هاست. بدین‌جهت به جای آدمیان، کله‌های دیوانسالاران حکم می‌کنند که چه باید رشد کند و چه نباید رشد کند.

این مطلب ثابت شده‌است که برنامه‌ریزی عمومی اقتصادی را نمی‌توان به اقتصاد محدود کرد، زیرا به طور اجتناب‌ناپذیر تمام زندگی

انسانی را فرامی‌گیرد. رهبری اقتصاد، از راه شکل زندگی که بر اثر آن پدید می‌آید، به رهبری تمام زندگی می‌انجامد.

هر کس که رقابت را سبب بیداری همهٔ نیروهای انسانی می‌داند و طرفدار اقتصاد آزاد است، بر این عقیده است که زنجیرها باید برداشته شود، مرزهای کشورها باید باز شود، و همهٔ مردمان جهان باید به آزادی بتوانند با یکدیگر ارتباط یابند. چنین کسی تصویری از جهان آینده در نظر دارد که در آن از قدرت دیوانسالاران کاسته خواهدشد.

ولی کسی که با توجه به بی‌نظمی، و بحرانهای اقتصادی پیش‌بینی نشدنی، و هدر رفتن نیروی کار و تولید بیش از حد نیاز، و بی‌نیرو شدن رقابت، و بدبختی ناشی از بیکاری و گرسنگی با وجود همهٔ امکانهای فنی، رهائی آدمیان را در برنامه‌ریزی عمومی می‌بیند، خواهان این است که تمرکز قدرت روزبروز بیشتر شود تا جائی که عنان رهبری همه چیز به دست مرکزی واحد بیفتد.

گروهی برآنند که آن هر دو نظریه نادرست است، باید راه میانه را گرفت و از افراط و تفریط پرهیز کرد. ولی باز این پرسش اساسی پیش‌می‌آید که کدام یك از آن دو برتر از دیگری است. پس از آنکه این تصمیم اساسی اخذ شد، نظریهٔ دیگر هم، به عنوان نظریهٔ کم‌اهمیتتر، پذیرفته‌می‌شود، ولی بنحوی که شامل همهٔ جهات و شؤون نشود.

در اقتصاد آزاد هم برنامه‌ریزی وسیع ضروری است، ولی این برنامه‌ریزی محدود است، و در برنامه‌ای که ریخته‌می‌شود این نکته نیز مندرج است که عنان آزادی رها شود و شرایطی فراهم آید که تحت آن رقابت به عنوان وسیلهٔ گزینش و تأیید بهتر، باقی بماند. این برنامهٔ بی‌برنامگی، حدود و امکانها را از راه قانون پدیدمی‌آورد.

از این گذشته، رشته‌هائی هست که در موردشان برنامه‌ریزی برای حوزه‌های محدود ضروری است تا از رقابت پیشگیری شود: مثلاً در سازمانهای مربوط به راه‌آهن و پست، و استخراج و تحصیل مواد خامی که معیار کیفی دارند، مانند معادن ذغال. در این موارد آزادی بدین‌سان به جای خود می‌ماند که همهٔ مردمان برای خرید این مواد حق برابر دارند نه آنکه تنها عده‌ای خاص از این حق بهره‌ور باشند.

سؤال این است که در کشوری که دارای وسایل تولید کافی است در چه مورد و تا چه اندازه برنامه‌ریزی از راه سازمانهای بزرگ مفید می‌افتد. حداکثر سوددهی به هیچ وجه معیار نیست. به خاطر آزادی، به خطر جنگ و دشواری اقتصادی می‌توان تن‌در داد. ولی اگر قرار است برنامه‌ریزی شود، باید میان برنامه‌ریزی سازمانهای خصوصی و برنامه‌ریزی دولتی یکی را برگزید. برای آنکه منافع عموم تأمین شود، چاره‌ای نیست جز اینکه سازمانهای انحصاری تحت مراقبت محدود دولتی ـ که حدودش را قانون باید معین کند ـ قرار گیرند و در تعیین حدود مراقبت دولتی این نکته باید معیار باشد که رقابت طبیعی از میان نرود و کار اجباری و ممنوعیت اعتصاب و از میان رفتن آزادی کارگران در تغییر محل کار، و جلوگیری ابتکار کارکنان برای نزدیك شدن به عدالت ـ که به معنی قطعی و راستین هرگز تحقق نمی‌یابد ـ جای آن را نگیرد.

چنین می‌نماید که سازماندهی و برنامه‌ریزی که از مقتضیات ضروری دستگاه فنی است اصولاً با رقابت آزاد و رواج قانون در جامعه، و آزادی انسانی مانعةالجمع نیست.

برنامه‌ریزی عمومی امکان تحریك نیروهای آدمیان را از راه رقابت از بین می‌برد، و از این رو می‌کوشد چنان امکانی را از راه رقابت در انجام دادن مقدار کار برقرار کند؛ ولی اصل کشاکش میدان رقابت به‌طور کلی از میان برمی‌خیزد. داور به جای آنکه نظر و سلیقهٔ عموم باشد، از طرف دولت معین می‌گردد و تصمیمها با توجه به خود موضوع گرفته نمی‌شود، بلکه خصوصیاتی که چندان ارتباطی با خود موضوع ندارد پایهٔ قضاوت قرارمی‌گیرد. می‌کوشند ابتکار را برانگیزند ولی شرایط موجود، هر ابتکاری را از شکفتگی بازمی‌دارد.

اگر بخواهیم روشن و قاطع عمل کنیم دو راه در پیش داریم: یا باید به امکانهائی که برخورد آزاد نیروها با خود می‌آورد اعتماد کنیم و از لغزشهائی که در جریان این برخوردها پیش می‌آید نهراسیم، زیرا امکان تصحیح و جبران همیشه به جای خود باقی است؛ یا تسلیم دنیائی شویم که همه جزئیاتش توسط آدمیان برنامه‌ریزی شده‌است، با همهٔ ویرانیهای معنوی و انسانیش.

۵. وسیلهٔ برنامه‌ریزی: دیوانسالاری

هر سازمانی که فعالیتش مستلزم اشتغال گروهی از آدمیان باشد، نیازمند دیوانسالاری است. در مصر قدیم و دیگر کشورهای بزرگ باستانی و در کشور بزرگی که فریدریش دوم پدید آورده‌بود دیوانسالاری وجود داشت و اثر می‌بخشید، ولی در دولتشهر یونانی نشانی از آن نبود. فن (تکنیك) تازه به سازمان و تأثیر دیوانسالاری امکانهائی بخشیده‌است که تا کنون مانند آن دیده نشده‌بود. از این رو امروز دیوانسالاری می‌تواند براستی همهٔ شؤون زندگی آدمیان را فراگیرد.

دیوانسالاری، حکومت گروهی کارمند اداره‌نشین است از پشت میز اداره، بر پایهٔ مقررات و آئین‌نامه‌ها. دیوانسالاری همانند ماشین است، ولی تأثیرش بسته به طرز فکر کارمندان.

سنخهای گوناگون کارمندان را بدین‌سان می‌توان تشریح کرد:

کارمند آرمانی همواره همچون پژوهشگری در اندیشهٔ وظیفهٔ خویش است. صد و بیست سال پیش، از کارمند ارشدی که در شرف مرگ بود پرسیدند: به چه می‌اندیشی؟ پاسخ داد: دربارهٔ دولت. این گونه کارمند، مطیع مقررات است، ولی در فهم مقررات آزادی خود را از دست نمی‌دهد. از این رو معنی و هدف آن چیزی را که دیوانسالاری در خدمت آن است از چشم دور نمی‌دارد، می‌کوشد اوضاع و احوال معین و معلومی را که باید دربارهٔشان تصمیم بگیرد، خود درك کند و همواره پایبند این است که عمل دیوانسالاری را به کمترین حد ممکن محدودسازد و همیشه از خود می‌پرسد که در کدام موارد می‌توان از تأثیر دیوانسالاری کاست و چنان عمل کرد که کار دیوانسالاری به نحو روشن و سریع پیش برود، و در هنگام عمل پایبند انسانیت و آمادهٔ یاری است.

یك پله پائینتر از او، کارمندی است که شیفتهٔ دیوانسالاری است و تمام همش صرف توسعه‌دادن و بغرنج‌ساختن دیوانسالاری می‌شود، از موقعیت و مقام خود لذت می‌برد، ولی مردی درستکار است، و در همهٔ موارد مقررات را رعایت می‌کند.

کارمندی که در پلهٔ سوم جای دارد اخلاق کار و وفاداری به جامعه

و دولت و شیفتگی به خدمت و درستی را از دست داده‌است. معیار برای او میزان رشوه و نظر خصوصی است. خلأ و بی‌معنائی کار، او را در خود گرفته‌است. از این رو روزبروز سستتر می‌شود و کار کردن در نظرش گذراندن وقت اداری است. هر که در کارش جدیتی ورزد در نظر او آرامش اداره را بهم می‌زند. چنین کارمندی به جای آنکه وظایف معین و معلومی را با دقت انجام دهد، تنها خود را خسته می‌کند و مسائل را به جای آنکه حل کند از سر خود باز می‌کند. در نتیجه کارها بکندی پیش می‌رود و کار امروز به فردا افکنده می‌شود. کارمندی که خود درمانده و ناتوان‌است، از اینکه سرنوشت دیگران بسته به کار و تصمیم اوست لذت می‌برد و خلأ و بی‌معنائی را که بر او و محیطش مستولی است، زیر پردهٔ اصطلاحات توخالی، مانند وظیفهٔ اداری، منافع عموم و عدالت، پنهان می‌کند، و انتقام ناتوانی خود را از مردمان بیدفاع می‌گیرد. در نتیجه، رفتار سازمان با مراجعان همانند رفتار مهربان و آماده به یاری مؤسسه‌ای اقتصادی با مشتریانش نیست؛ بلکه رفتار حاکم با محکوم است: دور از نزاکت، بی‌ملاحظه، حیله‌گرانه، مایل به منتظر گذاشتن و پاسخ منفی دادن.

چگونگی انحطاط دیوانسالاری را از صورت اصلی خود ـ یعنی شکل حکومتی سودمند که به مرزهای خود قانع است و به واسطهٔ شخصیتهای مهربان و آماده به یاری عمل می‌کند ـ به دستگاهی معطل کننده و باز-دارنده و زورگو، بدین‌سان می‌توان توجیه کرد: دیوانسالاری وسیله است، ولی خاصیتش این است که میل دارد خود را به صورت هدف در آورد. از این‌رو رفته رفته جنبهٔ ابزاربودن را از دست می‌دهد و مستقل می‌شود، و همین که استقلال یافت به جای محدود ساختن خود، می‌کوشد خود را تا بینهایت توسعه دهد.

این خود خاصیت طبیعی کارکردن از روی مقررات است: وقتی که اعمال دیوانسالاری فلاکت و آشفتگی ببارمی‌آورد هیچ‌کس احساس مسؤولیت نمی‌کند و در صدد جبران خطای خود برنمی‌آید، بلکه بهانه‌ای پیدا می‌شود تا مقررات تازه‌تر و پیچیده‌تری وضع شود. اعتقاد تزلزل-ناپذیر به اینکه مقررات داروی همهٔ دردهاست، در این راه است که ابتکار

فردی را بکلی از میان ببرد. برای گشودن هر مشکل تنها یك راه دیده می‌شود: وضع مقررات تازه. ولی این راه نتیجه‌ای ندارد جز اینکه همهٔ کارمندان را به حد مشتی اسباب و ابزار، که هیچ اندیشه و ابتکار شخصی ندارند، تنزل دهد. پیچیده‌تر ساختن مقررات و پائین‌آوردن افراد ملت به پایهٔ صغیری و محجوری، سبب می‌شود که همین ملت روزبروز کارکنان بیشتری در اختیار دیوانسالاری بگذارد، و بدین‌سان سرانجام همه در خدمت این دستگاه بیفایده درآیند.

اشتراك منافع همهٔ کارمندان دیوانسالاری هم در این میان عامل مهمی است. دستگاه باید محفوظ بماند و توسعه یابد، زیرا ارزش و توانائی و زندگی کارمندان بسته به وجود آن است. از این رو دستگاهی که باید به مردم خدمت کند، به خود خدمت می‌کند و همواره در این اندیشه است که بقا و استحکام خود را تأمین کند، و چنین امری بدین جهت ممکن می‌شود که دستگاه به سبب پیچیدگی از نظر انتقاد و بازرسی مردمان دور می‌ماند و هیچ کس نمی‌تواند از چگونگی آن سر در بیاورد به استثنای آنان که در درون آن جای دارند، و اینان نیز هر یك تنها از حوزهٔ خود با خبرند. از این رو نه مردم می‌توانند عیبهای آن را ببینند و نه مقامات بلندپایهٔ دولتی: اشتراك منافع کارمندان وسیلهٔ مطمئنی است برای ادامهٔ حیات دستگاه.

حتی وقتی هم که دیکتاتوری با همهٔ وسایل ایجاد وحشت، دستگاه دیوانسالاری را ابزار کار خود قرارمی‌دهد، تغییری در آن راه نمی‌یابد. دستگاه طرز فکر دیکتاتور را می‌پذیرد و خود وسیله‌ای برای ایجاد وحشت عمومی می‌شود و ابزاری برای رساندن سود یا زیان به افراد و گروهها می‌گردد، بی‌آنکه کسی در آن قدرت مطلق داشته‌باشد. دستگاه از راه شرکت در ایجاد وحشت استقلال خود را استوارتر می‌کند، بطوری که حتی دیکتاتور هم که به آن فرمان می‌راند در عین حال ناچار می‌شود در برابر اشتراك منافع کارمندانش سر فرودآورد و در مقابل فساد روزافزون آن دم نزند.

۶. برنامه‌ریزی تا چه حد سودمند است؟

برنامه‌ریزی هنگامی به صورت مسأله درمی‌آید که این پرسش مطرح

می‌شود: آیا برنامه‌ریزی باید به هدفهای معین و معلومی محدود شود و بقیهٔ امور را به بازی آزاد نیروها واگذار کند، یا آنکه باید همهٔ اعمال و فعالیتهای همهٔ آدمیان را تحت نظم در آورد؟ به عبارت دیگر، برنامه‌ریزی باید از حیث موضوع و زمان محدود باشد، یا باید همه چیز را در بر گیرد؟

نکتهٔ مهم این است که آیا می‌توان میان چیزهائی که برنامه‌ریزی دربارهٔ آنها ممکن و سودمند است، و اموری که برنامه‌ریزی دربارهٔشان بیفایده است، مرزی معین کرد؟

برنامه‌ریزی عمومی ناچار باید به علم کل متکی باشد. بنا بر این نخست باید این نکته روشن شود که آیا علم کل درست، یعنی دانستن و شناختن تمام امور، وجود دارد؟ چنین می‌نماید که علم کل می‌تواند طرحی برای آینده بیفکند. این طرح برنامهٔ عمل می‌شود: انسان می خواهد رسیدن وضعی را که قطعاً و بی‌هیچ تردید روی خواهدنمود با فعالیت خود تسریع کند، و با عمل خواسته و دانستهٔ خود در جریان جبری امور مشارکت ورزد، و به عبارت دیگر، عنان جریان تمام امور را ـ چون می‌شناسد و می‌داند ـ در چنگ داشته‌باشد.

ولی علم کل، که مورد اتکای برنامه‌ریزی عمومی است، وجود ندارد؛ حتی در امور اقتصادی.

هیچ‌کس از پیچیدگیها و ارتباطهای واقعیات اقتصادی سر در نمی آورد. آنچه می‌دانیم همواره منحصر به جنبه‌های ساده است. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که از روی عمد و مطابق برنامه پدید نیامده است، و اگر در این جهان با علم محدودمان هدفهای محدودمان را دنبال می‌کنیم، با رسیدن به این هدفها در عین حال نتایجی ببارمی‌آوریم که از پیش نمی توانستیم از آنها با خبر باشیم. هیچ اراده‌ای نمی‌تواند تمام جهان را پدیدآورد و هیچ علمی نمی‌تواند آن را بشناسد. همچنان که اگر بخواهیم در تمام حیاتمان دست ببریم و دگرگونش سازیم آن را تباه می‌کنیم بی‌آنکه بتوانیم دوباره به حال اولش بازگردانیم، دنیای هستی هم که آدمیان در طول تاریخ پدید آورده‌اند همین‌گونه است. در یك اقتصاد شکوفا عوامل بیشمار در جریان امور اثر می‌بخشند. هیچ‌کس و هیچ فهمی

نمی‌تواند تمام آن را از پیش محاسبه و آینده‌اش را پیش‌بینی کند. خود علم اقتصاد وسیله‌ای برای کوشش و آزمایش است نه دستگاهی برای شناختن تمام موضوع آن.

ولی علم ما دربارهٔ آدمیان و تاریخ، غیر از نوع علمی است که دربارهٔ طبیعت و اقتصاد داریم؛ زیرا علمی است کاملاً نظری که نمی‌توان به‌کارش برد. در پرتو آن علم می‌توانیم دنیاهای معنوی یك فرهنگ را ببینیم و بفهمیم و از راه پژوهش و تجزیه به کنهش پی ببریم و معنی شخصیت انسانی و امکان زندگی آدمی را در ارتباط با عوالم متعالی و ماورای تجربه دریابیم، ولی به یاری آن نمی‌توانیم در این صدد برآئیم که خود دارای شخصیت شویم یا فرهنگی ایجاد کنیم یا اثری معنوی پدید آوریم. آنچه ما هر بار می‌خواهیم و مقصد خود قرارمی‌دهیم شرط یا راه این‌گونه امکانهاست که بی‌آنکه خواسته‌شوند و مقصد قرار گیرند، تحقق می‌یابند. ما اگر چیزی را که بر حسب ذات و ماهیتش خواستنی نیست، هدف خود سازیم، آن را تباه می‌کنیم: آن چیز باید به ما بخشیده‌شود، هر چند خواستن و عمل ما در مورد اموری که می‌توان هدف قرارداد، و فعالیت دائم ما، شرط آن بخشیده‌شدن است. این خود اشتباهی اساسی است که ما دانش نظریمان را برای رسیدن به هدفی خاص بکار ببریم. ما تنها در مورد هدفهای محدود می‌توانیم از روی نقشه و با بکاربردن وسیله به منظور برسیم، ولی با چیزهای زنده نمی‌توان چنین کرد. اگر آنها را هدف سازیم و برای رسیدن به آنها نقشه طرح کنیم، همین کار ما سبب تباهی آنها می‌شود. چیزی که تحققش ممکن است، همین امکان تحقق موجب آن نمی‌شود که آن را بخواهیم و هدف قراردهیم بی‌آنکه آسیب ببیند یا نابود شود.

«نیچه» می‌گوید: «اگر قرار است انسانیت به واسطهٔ حکومتی که همه چیز را تحت نظر می‌گیرد، نابود نشود، باید از پیش شناسائیی بالاتر از شناسائی کنونی دربارهٔ شرایط فرهنگ، به عنوان معیار علمی برای هدفهای اقتصادی پیدا شود.» این سخن حاوی هشداری است به همهٔ آزمایشهای زودرس کنونی، و در عین حال حاوی اشتباهی است دربارهٔ اینکه ممکن است چنین علم فراگیری بدست آید که بتوان آن را

همچون وسیله‌ای برای برنامه‌ریزی عمومی بکاربرد. علم کل ناممکن است، زیرا تمام انسان و جهان چیزی نیست که بتواند موضوع علم قرار گیرد.

پس بدین نتیجه می‌رسیم: برنامه‌ریزی عمومی، که بتوان نتیجهٔ سودمندی از آن چشم داشت، ممکن نیست. تنها کسی به آن روی می‌آورد که دربارهٔ دانائی و توانائی انسانی در اشتباه باشد. نکتهٔ اصلی در هر برنامه‌ریزی این است که مرزی که اگر از آن تجاوز شود برنامه‌ریزی محدود سودمند، به صورت برنامه‌ریزی عمومی زیانمند و ویرانگر درمی‌آید، روشن دیده شود. از این رو این پرسش روی می‌نماید: برنامهٔ معنی‌دار و سودمند تا چه حدودی را می‌تواند فراگیرد؟ برای تعیین مرز برنامه‌ریزی نکته‌های زیر را باید پیش چشم داشت:

۱. ما هرگز بر تمام آنچه هست علم و احاطه نمی‌توانیم یافت، بلکه همیشه در درون آن جای داریم.

۲. هر عمل نتایجی ببارمی‌آورد که از پیش خواسته نیست و نمی توان پیش‌بینی کرد.

۳. برنامه، تنها شامل امور مکانیکی و عقلی می‌تواند بود نه شامل موجودات جاندار و امور معنوی.

تمایل به برنامه‌ریزی عمومی با وجود ناممکن بودن آن، دو منبع دارد: سر مشق فن (تکنیك)، و اشتباه ناشی از این پندار که آدمی علم کل نسبت به تمام تاریخ دارد.

فن (تکنیك) منبع تمایل به برنامه‌ریزی عمومی است: هر جا که در فن نابسامانی روی بنماید آدمی می‌کوشد از راه برنامه‌ریزی درست، آن را بر طرف سازد. تحول و شکفتگی خود فن به جائی رسیده‌است که آدمی می‌تواند به دشواریهای ناشی از فن، به یاری فن چیره شود. ماشینها تکمیل می‌شوند و بهتر می‌گردند و شرایط کار تا آنجا که امکان‌پذیر است مناسبتر می‌شوند. ولی بدین مقدار که درست و سودمند است قناعت نمی شود، بلکه می‌کوشند از راههائی هم که درستیشان مورد تردید است به

دشواریها چیره شوند: مثلاً برای جلوگیری از خطر کهنه‌شدن سریع ماشینهای موجود در برابر ماشینهای تازه‌تر، به خریدن و بی‌اثر گذاشتن اختراعات تازه توسل می‌جویند؛ و برای پیشگیری از ناخرسندی و خستگی و دچار خلأ شدن آدمیان، می‌کوشند گذراندن اوقات آزاد کارگران را تحت برنامه‌های خاصی درآورند و سکونت و زندگی خصوصی آنان را سازمان بدهند. حتی بدین پایه نیز بس نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند فقدان رهبری کلی فن (تکنیك) را از راه تابع فن ساختن خود رهبری، جبران کنند؛ و به عبارت دیگر می‌خواهند با پدیدآوردن سازمانی در برگیرندهٔ همه چیز و همهٔ امور در چارچوب سوسیالیسم دولتی، و از راه تحت نظر قراردادن و محاسبهٔ همهٔ امور به یاری علم، به جائی برسند که راههای درست به خودی خود پیدا شوند.

نتایج خارق‌العاده‌ای که در حوزهٔ فن (تکنیك) از راه برنامه‌ریزی بدست آمده، چنان چشمها را خیره ساخته‌است که سرانجام این اندیشهٔ مبتنی بر وهم روی نموده‌است که فناوری (تکنوکراسی) ـ یعنی رهبری فن به وسیلهٔ خود فن (تکنیك) ـ خواهد توانست به همهٔ دشواریها و بدبختیها پایان دهد. این خرافهٔ علم، که می‌پندارد به یاری علم همه کار می‌توان کرد، آدمیان را به سوی برنامه‌ریزی عمومی سوق می‌دهد. عصر فن می کوشد اندیشهٔ دگرگون‌ساختن تمام هستی آدمی را به یاری فن (تکنیك) تحقق بخشد.

ولی همهٔ کوششها برای اینکه فن به یاری فن در راهی انداخته شود که مایهٔ نجاتی برای آدمیان شود، به جائی نمی‌رسد و حتی وضع را بدتر می‌سازد: به یاری دجال نمی‌توان بر شیطان چیره شد.

با برنامه‌ریزی نمی‌توان تمام هستی آدمی را دگرگون ساخت. اولاً آدمی باید همیشه به زندگی ادامه دهد، و نمی‌تواند چند لحظه‌ای زندگی را متوقف سازد و آنگاه از سر آغاز کند. در ثانی به یاری فن نمی‌توان بر فن (تکنیك) چیره شد و فناوری (تکنوکراسی) وسیلهٔ رهائی از اسارت فن (تکنیك) نیست. هر چه در این راه و با این وسایل بیشتر کوشیده‌شود، فلج شدن و اسارت بیشتر و سختتر می‌شود.

منشأ آزادی در مرز فن (تکنیك)، آن انسانی است که در برابر اجبار ناشی از فن تسلیم نمی‌شود، بلکه از منبعی ژرفتر کسب نیرو می‌کند. مرز همهٔ برنامه‌ریزیها و ساختنها آنجاست که آدمی ناچار است خود را برای رسیدن به امکانهای خویش آزاد کند. اینجاست که می‌تواند به آن چیزی دست بیابد که بر حسب طبیعت و ماهیتش قابل پیش‌بینی نیست و اگر هدف قرار گیرد و مطابق نقشه و برنامه‌ای خواسته شود، آسیب می‌بیند، یا تباه می‌شود. آن چیز از آینده به سوی آدمی می‌آید: به طور ناگهانی و ساده و در عین حال حیرت‌انگیز، در آن سوی فن (تکنیك) و پیش از هر فن، در حالی که خود فن (تکنیك) را هم در درون دارد. آدمی آنجا که این فضای باز را در برابر خویش دارد و پیش از هر چیز از آن نیرو می‌گیرد و به سوی آن در حرکت است، آزاد است: هم آزاد از جهان‌بینی فنی شده، و هم آزاد از شکلهای فنی خودآگاهی که امروز بدیهی می‌نمایند.

علم کل‌پندارانه نسبت به تمام تاریخ منبع برنامه‌ریزی عمومی است: اندیشهٔ تاریخ مسیحی ـ یعنی تاریخ یگانهٔ نوع بشر از آفرینش تا بیرون شدن از بهشت و پیدائی مسیح و پایان جهان و روز داوری ـ منشأ فلسفهٔ تاریخ دنیوی، به عنوان علم کل دربارهٔ تاریخ، شده‌است. تصویر کل تاریخ ناشی از اندیشهٔ تقدیر، بدان‌سان که آگوستین قدیس در نظر داشت، در فلسفهٔ هگل به اندیشهٔ ضرورت مفهومی تحول یافته‌است که به نحو جدلی (دیالکتیکی) بر تاریخ حکومت می‌کند، و آنگاه این نظریه به صورت اندیشهٔ دیالکتیکی، ارتباط مبهمی با اندیشهٔ علیت یافته و تصور ضرورت تاریخی مارکسیستی را پدید آورده‌است؛ و سرانجام اندیشهٔ علیت به تمام جریان تاریخ سرایت داده شده و سبب پیدائی این پندار گردیده‌است که جریان تاریخ تابع ضرورتی است که می‌توان شناخت.

این اندیشه‌ها سبب پیدائی این اشتباه شده‌است که گویا انسان می‌تواند تمام جریان تاریخ را از آغاز تا انجام بشناسد، و این پندارهای مبهم رواج یافته‌است:

ـ جریان تمام امور تابع ضرورت است.

ـ همه چیز معین و معلوم است، و اگر انسان به حد کافی پژوهش

کند می‌تواند همهٔ آنها را بشناسد.

ـ گذشته علت ضروری آینده است، و با شناختن گذشته می‌توان به چگونگی آینده پی برد.

ـ پیشگوئیهای نادرست، زادهٔ فرضیات نادرست نیستند، بلکه منشأ آنها شناسائیهای ناقص هستند که می‌توان نقصشان را بر طرف کرد.

چند پیشگوئی درست، به ظاهر این طرز فکر را تأیید می‌کنند؛ مانند پیشگوئی حیرت‌آور «بلك» دربارهٔ اینکه انقلاب فرانسه چه پیامدهائی خواهد داشت؛ یا طرحهای «بورکهارت» دربارهٔ اوضاع آینده، یا پیشگوئی «نیچه» دربارهٔ نیهیلیسم. ولی نباید از یاد برد که همهٔ اینها پیشگوئیهای درستی بود دربارهٔ چگونگی تحول وقایعی که روی داده‌بود.

تمام دنیای تاریخ، شناختنی و پیش‌بینی‌کردنی نیست، هر چند دربارهٔ یکایك وقایع آن می‌توان ارتباطهای علت و معلولی، و نقشها و ارتباطهای انگیزه‌ها و اوضاع و احوال را بررسی‌کرد و دریافت. شناختن این ارتباطها دربارهٔ وقایع جزئی، هرگز این امکان را به ما نمی‌دهد که بتوانیم تمام تاریخ را بشناسیم.

نادرستی علم‌کل دربارهٔ تاریخ از اینجا پیداست که مدعیان این علم منشأ همهٔ وقایع و امور را علتی واحد می‌دانند، بدین معنی که یا برای یکی از علل (مثلاً عامل اقتصاد) جنبهٔ مطلق‌بودن قائل می‌شوند و یا جریانی واحد را، که گمان می‌برند به کنهش راه یافته‌اند، به همهٔ وقایع و امور تسری می‌دهند (مانند دیالکتیك روح عینی در نظریهٔ هگل).

وظیفهٔ آدمی این است که در فضای امکانهای تاریخ زندگی کند، و دنیای باز را پیش چشم داشته‌باشد: آدمی در درون این دنیا جای دارد نه در بالای آن! آن فضا را می‌توانیم به یاری طرحها، و با در نظر داشتن تصاویر گوناگون تحولات، و با کوشیدن به پیش‌بینی آینده بر پایهٔ واقعیات گذشته و حال، روشن سازیم. ولی تسلیم این‌گونه تصاویر و طرحها و پیش‌بینیها نمی‌شویم زیرا همهٔ اینها نشانه‌ها و علامتهای راه هستند، و به صورت سؤال باقی می‌مانند. تلقی‌کردن آنها همچون شناسائی واقعیات، هم برای حقیقت زیان دارد و هم برای اعمال و فعالیتهای ما. اعمال ما تنها وقتی معنی دارد که در همهٔ موارد فضای امکانها را باز نگاه

داریم.

تفسیر معنی تاریخ، غیر از شناسائی ـ مبتنی بر علت و معلول ـ تاریخ است. آنچه پشت پردهٔ آگاهی روی می‌دهد و به ما نیروی جنبش می‌بخشد یا ما را از جنبش بازمی‌دارد، آن را ـ در تفسیر ـ به آنچه در جریان تاریخ برای ما اهمیت دارد ارتباط می‌دهیم: انسان بودن آزاد بودن است؛ انسان به معنی راستین شدن، معنی تاریخ است. این خود یك امید اروپائی است که چیزی به ما یاری می‌کند که به این معنی تحقق بخشیم. ولی آن چیز وقتی به ما یاری می‌تواند کرد که فعالانه از آن سود بجوئیم. زیرا بدون آزادی، و بدون ادای وظیفه و احساس تقصیر در صورت غفلت در ادای وظیفه، هیچ واقعه‌ای که برای ما مهم است در تاریخ روی نمی‌دهد: جریان تاریخ با جریان عالم طبیعت فرق دارد.

همهٔ آنان که برای انسانیت برنامه‌ریزی عمومی می‌کنند، با آدمی چنان رفتار می‌کنند که گوئی او را می‌شناسند؛ و برنامه‌ریزی را بر پایهٔ انتظاری استوار می‌سازند که از شناسائی خود نسبت به آدمی دارند. در این باره دو نظریهٔ مخالف هست:

یکی آنکه انسان همواره همان است، و ساختمان جامعه بدین منظور ساخته می‌شود که برای همهٔ آدمیان، که ماهیتشان هرگز دگرگون نمی‌شود، حداکثر نعمت و آزادی فراهم گردد.

نظریهٔ دوم حاکی از این است که انسان همیشه به یك حال نمی‌ماند، بلکه با دگرگون شدن اوضاع و احوالی‌که در آن زندگی می‌کند، دگرگون می‌شود؛ از این رو ساختمان جامعه باید چنان ساخته‌شود که تحول انسان در راه رسیدن به انسانیت راستین بیفتد. بر حسب این نظریه هدف برنامه‌ریزی، انسان آرمانی است. پیدائی جامعهٔ نو، تنها به واسطهٔ انسان دگرگون شده امکان‌پذیر است و انسان نو تنها با ایجاد چنین وضعی پدید می‌تواند آمد. چنین می‌نماید که گوئی انسانی که برنامه‌ریزی می کند، ماهیت انسان را به وجه کامل می‌شناسد و بر آن احاطه دارد و می خواهد او را بسازد و پدیدآورد، همچنان که هنرمندی با یاری گرفتن از مواد اولیه، اثری هنری پدیدمی‌آورد: این طرز فکر ناشی از این گستاخی است که انسان خود را بالاتر از انسان می‌انگارد (مثلاً در اندیشه‌های

جوانی مارکس، یا در نظریهٔ «ابرمرد» نیچه.)

ولی هیچ یک از این دو نظریه درست نیست، و راه درست را نمی نماید. راهنمای ما در زندگی باید این تصمیم باشد که در تحقق بخشیدن به آزادی بکوشیم، و خود این تصمیم را عامل صورت‌بخشیدن به آینده قرار دهیم، و در عین حال واقف باشیم به اینکه نمی‌دانیم این عامل چه آثاری در آینده پدید خواهدآورد. بدین جهت است که این پرسش تازهٔ عصر ما این همه اهمیت دارد: برنامه‌ریزی در چه مورد و تا چه حد ممکن و سودمند است، و مرز برنامه‌ریزی کجاست؟

من راهی جز این ندارم که عمل‌کنم، بی‌آنکه از آینده با خبر باشم و نتایجی را که از عملم ناشی خواهدشد، بشناسم. در عین حال باید همواره در نظر داشته‌باشم که عمل من عاملی برای چگونگی آینده خواهدبود و بنا بر این، هدف عملم باید حقیقت و نیکی باشد.

اگر راستی این است که نه من می‌توانم بدانم که چگونه سازمانی برای جهان خوب است و نه سازمانی هست که بتوان برای آینده تجویزش کرد، پس باید از اندیشهٔ سازمانی درست و موافق خرد برای همهٔ جهان دست بردارم و به جای آن، همهٔ ما ـ هرکس در جای خود ـ باید با عطف‌نظر به تمام جهان، بیندیشیم و عمل کنیم و هنگامی که برنامه‌ای می‌ریزیم یا چیزی را هدف قرارمی‌دهیم باید تمام جهان را در نظر داشته‌باشیم: البته تمام جهان نه به عنوان چیزی حاضر، بلکه به عنوان آرمان (ایده).

بازبودن برای آینده شرط آزادی است، و وسعت نظر شرط روشنی تصمیمهای کنونی. آدمی با توجه به امکانهای آینده می‌کوشد تصمیمهای درست را بیابد. تفکر در بارهٔ آینده این نیست که آن را تابع ضرورتی آشکار بپنداریم، بلکه این است که آینده را فضائی باز برای امکانها و احتمالات تلقی کنیم.

۷. سوسیالیسم و برنامه‌ریزی عمومی

سوسیالیسمی که به صورت کمونیسم، با شوق دست‌یافتن به رهائی انسانیت، از راه برنامه‌ریزی عمومی و بکار بردن زور و جبر، به شکل

دادن آینده همت می‌گمارد ـ و در اینکه رهائی انسانیت بدست خواهد آمد هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد ـ بکلی بیگانه است با سوسیالیسمی که اندیشهٔ تحقق‌بخشیدن به دموکراسی آزاد از راه همیاری آدمیان است. آن یك، مؤمنان خود را مسحور ایمانی می‌کند که در نقاب علم جلوه‌گر است و آدمیانی را که به آن ایمان ندارند همچون مواد اولیه‌ای برای ماشین زور تلقی می‌کند. ولی سوسیالیسم دوم مسحور نمی‌سازد، در زمان حال زندگی می‌کند، و نیازمند روشنی خرد و تعقل و خواستار ارتباط و گفت و شنود و تفاهم دائمی آدمیان است.

آنجا که سوسیالیسم در جریان تحقق‌یافتنش به مرزها و موانعی برخورد کند، تنها تعقل آرام می‌تواند به یاریش برسد. مثلاً باید دربارهٔ این مسأله اندیشیده شود که سازمان‌دادن به کار از راه برنامه‌ریزی، تا چه حد باید و می‌تواند پیش برود، و اگر از این حد تجاوز شود چگونه آزادی را نابود می‌سازد؟ یا این مسأله که، عدالت تا چه حد از راه مساوات قابل تأمین است، و تا چه حد از راه اختلاف وظیفه‌ها و اختلاف نحوهٔ زندگی ناشی از آنها؟ رسیدن به عدالت تنها از راه کمیت و محاسبه ممکن نیست. از این گذشته، در حوزهٔ اختلافهای کیفی، عدالت وظیفه‌ای است که راه رسیدن به آن پایان ندارد.

برای روشن ساختن فرق کمونیسم با سوسیالیسم می‌توان گفت خاصیت کمونیسم مطلق‌انگاشتن خواسته‌هائی است که بخودی خود درستند، ولی همین که مطلق انگاشته‌شوند به صورت تعصب درمی‌آیند و در عمل به جای آنکه سبب ادامهٔ شکل دادن در طی جریان تاریخ شوند، همه چیز را به یك سطح تنزل می‌دهند. مثلاً:

نخست: سوسیالیسم در برابر فردگرائی قد برافراخته‌است و از جامعه در مقابل سودجوئی فردی و خودخواهی فردی و هوا و هوس فردی حمایت می‌کند. اگر این تقابل جامعه و فرد، مطلق انگاشته‌شود، حق فرد بکلی انکار می‌شود؛ در حالی که سوسیالیسم می‌خواهد به همهٔ افراد آدمی امکان بدهد که به شخصیت خود تحقق ببخشند، کمونیسم از راه همسطح کردن همهٔ افراد سبب نابودی شخصیت می‌گردد.

دوم: سوسیالیسم با سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) مخالف است و می

خواهد وسایل تولید به جای ملك فرد، ملك جامعه شود. اگر این خواسته جنبهٔ مطلق پیدا کند، به جای آنکه مالکیت فردی تنها در مورد وسایل تولید ـ کارخانه‌های بزرگ ـ از میان برداشته‌شود، الغای مالکیت فردی به طور کلی خواسته می‌شود، و بدین‌سان مالکیت فردی در مورد همهٔ اموال و همهٔ وسایل زندگی اشخاص که محیط زندگی آنان را تشکیل می دهد، و در مورد مسکن و آثار روحی و معنوی که برای افراد و خانواده‌ها به منزلهٔ قرارگاه هستی و زندگی است، و فرد نیروی جنبش و زندگی خود را از آنها کسب می‌کند و چهرهٔ ذات و ماهیت خود را در آنها منعکس می‌سازد، لغو می‌گردد: و این بدین معنی است که دنیای شخصی هر فردی پایمال می‌شود و شرایط ادامهٔ تحول تاریخی هستیش نابود می‌گردد.

سوم: سوسیالیسم با لیبرالیسم مخالف است و می‌خواهد امور انسانی ـ به جای آنکه در میدان رقابت و بازار آزاد تابع بازی و عمل و عکس‌العمل نیروها باشد، و در برابر فقر و بدبختی بی‌اعتنائی نشان دهد ـ از راه برنامه‌ریزی نظم بیابد. مطلق‌انگاشتن این خواسته بدین معنی است که به جای برنامه‌ریزی در مورد هدفهای معینی که آثارش قابل پیش‌بینی است، برنامه‌ریزی عمومی در مورد همه چیز خواسته می‌شود؛ و مخالفت به حق با لگام‌گسیختگی هوسها و خودخواهیها، بدل می‌شود به مخالفت با آزادی، که تحققش تنها با بازگذاشتن راه برای امکانها و ابتکارها صورت‌پذیر است.

وقتی که این مثالها را با هم می‌سنجیم، در نظر اول همیشه به سوسیالیسم حق می‌دهیم. ولی همین که خواسته‌های سوسیالیسم جنبهٔ مطلق می‌یابند و راه بر هر امکان دیگری بسته می‌شود آن خواسته‌ها به صورت مبهم و نامعین درمی‌آیند. از این رو به جای آنکه تسلیم مطلق‌انگاری شویم باید بکوشیم برای این پرسشها پاسخ درستی بیابیم: محدود ساختن فرد، و امر و اطاعت، تا چه حد باید پیش برود؟ ـ مالکیت فردی تا چه حد باید باشد و مالکیت جمعی تا چه حد؟ ـ برنامه‌ریزی تا چه حد ضروری و سودمند است، و تا چه حد می‌توان به جریان امور از راه آزادی ابتکار انسانی اعتماد کرد؟

خواسته‌های سوسیالیسم تا آنجاکه معین و متکی به تفکر و تعقلند،

همیشه به مرزهای خاصی محدودند. ولی همین که مبهم و نامعین می‌گردند، و تحقق جهانی پر از نیکبختی موهوم ممکن فرض می‌شود، خواسته‌ها، مجرد و مطلق می‌گردند، و بدین‌سان سوسیالیسم از صورت ایده (آرمان) به صورت ایده‌ئولوژی (مسلك) تحول می‌یابد. خواستن تحقق تمام و کمال، اگر نیك نگریسته شود، در عمل مانع تحقق می‌شود، و راه زور و اجبار، به بردگی می‌انجامد.

نظام درستی برای جهان وجود ندارد. عدالت وظیفه‌ای است بی‌انتها، و اگر بخواهیم از راه برنامه‌ریزی و با جبر و زور نظام پنداری درستی برای جهان برقرار کنیم، هرگز راه به عدالت نمی‌یابیم. زیرا هرجا که آزادی از میان برود، عدالت ناممکن می‌شود.

از سوی دیگر، اگر هوا و هوس افراد کاملاً آزاد گذاشته شود، بیعدالتی رواج می‌یابد و بدون عدالت، آزادی امکان‌پذیر نیست.

سوسیالیسم در اساس خود پاسدار اندیشهٔ آزادی و عدالت برای همه است و از مطلق‌انگاری دور است. هر کسی می‌تواند از راه بینش و تعقل با آن پیوند بیابد، و از این رو سوسیالیسم می‌تواند همهٔ مردمان را به هم پیوند دهد. ولی این قابلیت آن زمان از میان می‌رود که سوسیالیسم به ایمان تعصب‌آمیز بدل شود و از راه مطلق‌انگاری صورت جزمی بپذیرد و به زور توسل جوید.

سوسیالیسم، امروز راه حل مسألهٔ بزرگ آزادی همهٔ آدمیان را در آن می‌بیند که با ایجاد نظامی، این امکان فراهم آید که آدمیان در برابر آنچه ضروری است تسلیم شوند، ولی بنحوی که با این تسلیم‌شدن، آزادی خود را توسعه دهند و به مرتبهٔ بالاتری برکشند. نظام زندگی، مسألهٔ بزرگ عصر ماست که هنوز حل نشده‌است. سوسیالیسم سخنگوی همهٔ تمایلات و جهتهائی است که هدفشان رسیدن به آن نظام است، و به هر اندازه که بتواند بی‌توسل به زور، اتفاق‌نظر پدید آورد و گام بگام همراه تاریخ پیش برود، و از هول تحقق بخشیدن فوری به چاه نیفتد، به مقصود نزدیکتر خواهد شد. ولی اگر از راه بدر رود، و در چاه بیفتد، بیم آن است که تاریخ بپایان برسد، مگر آنکه آدمی با همهٔ این احوال باز هم از ژرفای ماهیت خویش دوباره راههای دیگری بیابد.

ما نمی‌دانیم که آیا با تحقق‌یافتن سوسیالیسم آزادی سیاسی در جهان بیشتر خواهد شد یا از میان خواهد رفت. هر کسی که از گستاخی ناشی از پندار دانستن همه چیز رهائی یافته‌است، تنها همین‌قدر می‌داند که آزادی نه بخودی خود بچنگ می‌آید و نه اگر به حال خود رها شود، می‌ماند. آزادی چون همیشه در معرض خطر است، تنها در صورتی می‌ماند که همهٔ کسانی که خواستار آنند، چه در گفتار و چه در کردار، تمام هستیشان را وقف آن کنند. بی‌اعتنا شدن به آزادی، و اطمینان به داشتن آن، نخستین گام در راه از دست دادن آن است.

اندیشهٔ آزادی، جزئی از حقیقت انسان‌بودن است. ولی نیرو و گستاخی مخالفت با آزادی هم در ذات انسان نهفته‌است. گاه پیش می‌آید که عقل و فهم ما بوحشت‌می‌افتد و در لحظه‌های تاریک، در امکان شکوفائی آزادی تردید می‌کند. ولی همین که بیادمی‌آوریم که انسان هستیم، ایمان به آزادی زنده می‌شود و سر بر می‌دارد.

ما به‌کسی که با چشم باز و فکر روشن خطر را می‌بیند ـ و از انسان آزاد انتظاری جز این نمی‌توان داشت ـ بیشتر اعتماد داریم تا به کسی که ناتوانی آدمی را در بچنگ آوردن آزادی قطعی می‌پندارد بی‌آنکه به تیرگی درون و تاریکی باورهای جزمی خود پی‌برده باشد.

۸. انگیزهٔ برنامه‌ریزی عمومی و چیرگی برآن

روشن نبودن اینکه چه راهی باید پیش‌گرفت، در هنگام ضرورت سبب پیدائی این اعتقاد می‌شود که برنامه‌ریزی عمومی درمان همهٔ دردهاست. چنین می‌نمایدکه گوئی علمی بالاتر از همهٔ علوم می‌تواند آنچه را انسان می‌خواهد، به او بدهد؛ وگوئی این علم آماده است و در دسترس اوست (خرافهٔ علم). آرزوی رسیدن به این علم شفابخش، که به صورت یک رهبر و پیشوا متجلی است، یعنی ابرمردی که انسان حق دارد کورکورانه به دنبالش بیفتد و از فرمانش اطاعت کند و هر کاری ازو ساخته‌است، سبب پیدائی امیدی واهی شود، ناشی از تقصیر خود آن آدمیانی است که روشنی اندیشه و تعقل را از دست داده‌اند.

انبوهی از مردمان برنامه‌ریزی عمومی را یگانه راه رهائی از

دشواریها می‌پندارند. حتی در جمعی کثیر این پندار به صورت طرز فکر ثابتی درآمده‌است که از راه برنامه‌ریزی عمومی و مجبور ساختن مردمان به اجرای آن، هر گونه دشواری و بی‌نظمی از میان خواهدرفت و نیکبختی تأمین خواهدشد.

چنین می‌نماید که آدمی با این پندار چشم از واقعیت آنچه می‌گذرد برمی‌بندد و در محیط تنگ هدفهائی که برای او مفهومند، هر تکلیفی را که دولت به عهده‌اش می‌نهد، ادا می‌کند. ولی پردهٔ این پندار ناچار روزی دریده خواهد شد و او خواهددید که در خدمت نیروهائی پنهانی وسایل نابودی خود را فراهم آورده‌است، و آنچه به چشمش پیشرفت و کامیابی جلوه می‌کرد در واقع گامهائی برای ویرانیش بوده‌اند: می‌خواست از مار بگریزد و در کام اژدها افتاده‌است.

این خود واقعیت هراس‌انگیزی است که اعتقاد کورکورانه به برنامه‌ریزی عمومی ـ که بسا بر پایهٔ ایده‌آلیسم (آرمانگرائی) استوار است ـ چگونه آدمی را گام بگام به سوی منجلاب فقر و بیچارگی و بردگی و بی‌قانونی، که می‌خواست از آن بگریزد، می‌کشاند و در آن فرومی‌برد. این بدبختی هنگامی روی می‌نماید که آدمی از مرزی می‌گذرد که در آن سوی آن، برنامه‌ریزی سودمند و محدود به موارد معین، به برنامه‌ریزی عمومی و نامحدود و ویرانگر بدل می‌شود.

هنگامی که آدمی به جای دنبال‌کردن هدفهای معین و محدود و رسیدنی، چنین می‌پندارد که همه چیز را می‌داند و در یک نظر می‌تواند ببیند، بر تخت خدائی می‌نشیند: هرگونه رابطه‌ای را با عالم متعالی و ماورای تجربه گم می‌کند، از تجربهٔ مبدا و ژرفنای امور بی‌بهره می‌گردد و به پندار واهی ایجاد نظام درست برای همهٔ جهان و برای همیشه، دل خوش می‌سازد، امکان عروج را از دست می‌دهد و بردهٔ دستگاه وحشت و استبداد می‌شود، و آنچه بظاهر به عنوان ایده‌آلیسم (آرمانگرائی) هدف انسانی انگیزه‌اش‌بود، به وحشیگری و پایمال‌کردن آدمیان و برده‌ساختن همهٔ مردمان مبدل می‌شود و سرانجام همهٔ نیروهائی را که سبب پیشرفت آدمیان است نابود می‌کند و برای جبران هر شکستی به زور و خونریزی بیشتر و رذیلانه‌تر توسل می‌جوید.

هیچ‌گونه برنامه‌ریزی عمومی چارهٔ رفع دشواریها نیست. برای این منظور مبدأ و منشأ دیگری، که از آدمی به عنوان آدمی ممکن است برآید، باید پدیدار شود. آنچه اینجا مهم است، روحیه‌ای مبتنی بر ماوراءالطبیعه است که در اخلاق نمایان می‌شود، و بسته به این است که آیا برنامه‌ها و سازمانها تحت رهبری چنین روحیه‌ای هستند یا نه. وجدانی فراگیر باید مانع شود از اینکه میل به نوسازی آزاد کننده، آدمیان را به سوی بردگی بکشاند.

وقوف ما بر اینکه همه چیز را نمی‌توانیم دانست، ممکن است این پرسش را پیش آورد که آیا بهتر آن نیست که هیچ عملی نکنیم؟ پاسخ سطحی این پرسش چنین است: من باید عمل کنم تا زنده بمانم؛ هیچ کار نکردن، پنداری بیش نیست؛ عمل ما خود یکی از عوامل آینده است.

از این گذشته، می‌گویند: یا باید برنامه‌ریزی عمومی کرد، یا زندگی را به تصادف و اتفاق واگذاشت؛ یا باید در شناسائی و حیثیت آدمیانی که وسائل نیکبختی را فراهم می‌آورند شرکت جست و یا برکنار ماند و دست روی دست گذاشت.

دانستن همه چیز و برنامه‌ریزی عمومی که بر آن متکی است، در عمل پیامد عجیبی دارد: کسی که همه چیز را می‌داند لازم نیست بیندیشد و پژوهش کند. چنین کسی در برابر دشواریها خود را می‌فریبد: یا برای درستی عمل خود اطمینانی کاذب می‌تراشد، زیرا گمان می‌برد علم به اینکه چه روی خواهد داد مایهٔ مصونیت اوست؛ و یا برای درماندگی خویش دلیلی می‌تراشد تا بتواند از کوشش و تلاش و تحمل بی‌انتها در حوزهٔ امکانات، دست بردارد. ولی این هر دو راه به ناکامی می‌انجامد.

از سوی دیگر زندگی در حوزهٔ تنگ تصادف و اتفاق، معنی مشارکت در تاریخ را ـ که به موازات زمان پیش می‌رود و مقصدش ناپیداست ـ از میان می‌برد.

آزادی از این هر دو خطر، تنها در فروتنی است: شناختن مرزهای دانستن و توانستن انسانی، شرط حقیقت و پاکی اراده و خواستن ماست.

ب. وحدت جهان

فن (تکنیك)، به وسایل نقل و انتقال و ارتباط آدمیان با یکدیگر، چنان سرعتی بخشیده‌است که پیشتر در تصور نمی‌گنجید، و بدین‌سان تمام کرهٔ زمین را به صورت واحدی در آورده‌است. تاریخ انسانیت یگانه، آغاز گردیده‌است و تمام انسانیت در سرنوشت واحدی مشترك شده. امروز آدمیان از همهٔ نقاط زمین یکدیگر را می‌توانند ببینند.

چون امروز دسترسی به تمام کرهٔ زمین آسانتر از دسترسی چین به تمام شرق دور، یا دسترسی روم به حوزهٔ مدیترانه در روزگاران گذشته است، چنین می‌نماید که وحدت سیاسی همهٔ جهان دیر یا زود امکان‌پذیر خواهدشد. به احتمال قوی دولتهای ملی جای خود را به دولتهای قاره‌ای خواهند داد و پس از آن یك امپراتوری جهانی یا نظامی جهانگیر همهٔ روی زمین را در بر خواهدگرفت. دو عامل جهان را به سوی چنین وحدتی سوق می‌دهند: از یك سو تمایل به قدرت و حکومت، که هدف کم و بیش آگاهانه‌اش تشکیل بزرگترین امپراتوری جهانی است؛ و از سوی دیگر تمایل به صلح و آرامش که زندگیی فارغ از ترس در چارچوب نظامی جهانی می‌جوید.

بدین‌سان امروز عملاً تاریخ قاره‌ها جای تاریخهای محلی را گرفته است و در حال حاضر در همه‌جا کوشش می‌شود که حوزه‌های زندگی بزرگی که هر یك تقریباً قاره‌ای از روی زمین را در بر می‌گیرد، سازمان داده‌شود، و این حوزه‌ها با یکدیگر ارتباط بیابند. قارهٔ امریکا، آسیای شرقی، کشور روسیه، منطقهٔ «اروپا ـ شرق نزدیك ـ افریقا» نمی‌توانند بی‌ارتباط با هم و بی‌اعتنا به یکدیگر بمانند. این حوزه‌ها نه تنها نحوهٔ زندگی یکدیگر را می‌بینند، بلکه در حال بده و بستان مادی و معنوی، و یا در تنش بستن مرزهای خود به روی یکدیگرند.

مقدمه: شباهت تاریخی زمان ما به پایان دورهٔ محوری

در دورهٔ محوری خودآگاهی آدمی پدیدآمد. تصویرها و اندیشه‌های معنوی پیدا شدند و زمینهٔ طلوع دورانهای فارغ از اسطوره ـ یا لااقل

دورانهائی که دیگر تحت حکومت اسطوره‌های ابتدائی نبودند ـ فراهم آمد. در جهانی که از حیث قدرت سیاسی به واحدهای کوچکی تقسیم شده‌بود، در کشاکش نبرد معنوی آزاد، امکانهای لایتناهی شکفتن آغاز کرده‌بودند و هر نیروئی نیروئی دیگر را بیدار می‌کرد و برمی‌انگیخت.

ولی آدمی برای نخستین‌بار در حال بالاترین عروجها به بیچارگی خود پی‌برد و دریافت که نه‌کامل است و نه به مرحلهٔ کمال می‌تواند رسید. هدف در این زمان رهائی درونی و معنوی بود.

تفکر متکی بر عقل پدید آمد، و در نتیجهٔ آن بحث و تبادل اندیشه‌ها آغاز شد، بدین‌سان که هر کسی اندیشهٔ خود را همچون توپی به سوی دیگری می‌انداخت، و در طی نسلها، رفته رفته آگاهی آدمی فراختر و ژرفتر گردید. در برابر هر نظریه، نظریه‌ای مخالف وجود داشت. روی هم رفته همهٔ مسائل در انتظار پاسخ ماند و آدمیان آگاه شدند بر اینکه هنوز قرارگاه ثابتی وجود ندارد. بی‌آرامی وحشت‌انگیزی بر آدمی چیره شد و چنین می‌نمود که جهان روز بروز آشفته‌تر می‌گردد.

سرانجام سقوط روی داد. تقریباً از ۲۰۰ سال پیش از میلاد واحدهای بزرگ سیاسی و معنوی و سازمانهای جزمی بر آدمیان حکومت می‌کردند. دورهٔ محوری، با پیدائی دولتهای بزرگ ـ که با توسل به زور به وحدت سیاسی تحقق می‌بخشیدند ـ بپایان رسید (دولت واحد «تسین-شی-هوانگ-تی» در چین، سلسلهٔ «ماوریا» در هند، امپراتوری روم). تحول دولتهای کوچك و پراکنده به دولتهای جهانگیر، در سه منطقه‌ای که در آن زمان تقریباً یکدیگر را نمی‌شناختند، در زمان واحد و به موازات هم روی داد. دگرگونیی که در همه جا پیش آمد شگفت‌انگیز است، چنین می‌نماید که نبرد آزاد معنوی پایان گرفته‌است. نتیجهٔ این وضع، از دست رفتن آگاهی است. تنها به اندکی از امکانهای فکری و معنوی از دورهٔ سپری شدهٔ محوری، که موافق طبع زمان بودند، توسل جسته می‌شود بدین منظور که به دولتهای تازه سازمان و شکوه و جلال بدهند. اندیشهٔ توسعه‌طلبی و سلطه‌جوئی با شکلهای متکی بر مذهب تحقق می‌یابد. دوران دراز دولتهای بزرگ آغاز می‌شود: با فرهنگ یکنواخت توده‌پسند، و معنویت بلند ولی بی‌بهره از آزادی آریستوکراسیهای محافظه‌کار. گوئی جهان در

خوابی فرومی‌رود که قرنها طول خواهد کشید در حالی که حکومت مطلقهٔ دستگاههای بزرگ بر همه جا سایه افکنده‌است.

دولتهای بزرگ، جهانگیرند و قسمت اعظم اقوامی که در حیطهٔ حکومت آنها هستند زیر سلطهٔ بیگانه قراردارند بر خلاف دولتشهرهای یونانی و قبایل و اقوام محدود دیگری که حکومتشان از خودشان است. خصوصیت اینها اشتراك فعالانه در اندیشه و تصمیم و عمل سیاسی است در شکل دموکراسی اشرافی بدان سان که در آتن و روم به صورتهای گوناگون نمایان شده‌است. ولی این اشتراك در تصمیمهای سیاسی با تحول شکل حکومت به دموکراسی ظاهری دولتهای بزرگ (بدان شکل که در آتن پس از مرگ پریکلس و در روم با رواج روش سزاری پدیدآمدند) متروك می‌شود. آنجا که مشارکت در تصمیمها و اعمال سیاسی از میان می‌رود و اطاعت محض و رعیتگری جای آن را می‌گیرد، در آگاهی هر فردی ـ و لااقل در آگاهی بیشتر افراد تحت سلطهٔ دولت ـ هر نوع حکومت، صورت سلطهٔ بیگانه را به خود می‌گیرد. بدین سان دگرگونی ژرفی در درون آدمیان روی می‌دهد. ناتوانی سیاسی، آگاهی و زندگی مردمان را دگرگون می‌سازد. زور و فشار استبداد، که ظاهراً همیشه با دولت بزرگ توأم است، فرد را بی‌پناه و منزوی می‌کند، و همه را به سطحی پائین تنزل می‌دهد و همسطح می‌سازد: در جائی که اشتراك در مسؤولیت به معنی راستین و فعالیت آزاد برای همهٔ افراد امکان‌پذیر نیست، در آنجا همه اسیر و برده‌اند. برای اینکه بر این بردگی پرده‌کشیده شود از اصطلاحات دورهٔ پیشین و سازمانهای صوری که به تقلید از سازمانهای دورهٔ گذشته به میان آورده‌می‌شود، یاری می‌جویند: پس از آنکه آزادی یونانیان به دست حکومتهای سلطه‌جو بکلی نابودشد، آن قدر دربارهٔ آزادی سخن گفتند و حکومتهای فاتح، آن قدر آزادی را با سخن تضمین کردند که تا آن زمان سابقه نداشت. ولی از آنچه در درون مردمانی می‌گذشت که در دولتشهر یونانی با هم و در حال همکاری، و نبرد دائم چه در بیرون و چه در درون به منظور نگاه‌داشتن و بهتر ساختن نظام زندگیشان، بسر می‌بردند، دیگر اثری نمانده‌بود. جای آن را چیزی گرفته‌بود که هیچ شباهتی با آن نداشت: گروهی ناتوان در کشوری

خدائی در زیر سایهٔ ایمان به روز محشر و رهائی (مسیحیان). در سوی دیگر در حکمرانان (رومیان) آگاهی فراگیری به رهبری مسؤولانهٔ دولت به سود همهٔ مردمان جهان پدیدآمده‌بود که نتیجه‌اش شکوفائی هنر ادارهٔ کشور و برقراری حکومت مقتدر جهانگیر بود.

شاید توجه به شباهت وقایع امروزی با آنچه در آن زمان روی داد، بتواند تا اندازه‌ای وضع آیندهٔ ما را روشن کند، هرچند این آینده بیگمان صورتی دیگر خواهدداشت. این شباهت در عین حال هشداری است برای همهٔ کسانی که خواهان آزادی انسانیتند.

وحدت جهان به چه صورتی نمایان خواهدشد؟ اگر پایان تحول کنونی، که چندان دور نیست، پیدائی دولتی است که همهٔ روی زمین را فرا خواهدگرفت، ممکن است این دولت یا از این راه پدید آید که امپراتوری واحدی بر همهٔ جهان مسلط گردد و تمام روی زمین را تحت حکومت واحد درآورد (شاید به شکل حکومتی مرکزی با شناسائی خودمختاری صوری کشورهای متعدد)؛ و یا بدین‌سان که از طریق موافقت و قرارداد، فرد فرد کشورها به میل خود از سیادت و حاکمیت و استقلال خود به سود انسانیت چشم بپوشند و دولتی پدیدآورند که حکومتش بر نظام حق و قانون استوار باشد.

انگیزه‌ای که جهان را به سوی این وحدت سوق می‌دهد، در یك سو اشتیاق به قدرت و سلطه‌جوئی است که هیچ‌گاه حد و مرزی نمی‌شناسد و بر آن است که همه چیز را زیر سلطهٔ خود درآورد؛ در سوی دیگر دشواریها و گرفتاریهائی است که همهٔ جهان را فراگرفته‌است و قدرتهای بزرگ را ـ که هیچ یك از بیم خطر هراس‌انگیزی‌که امروز جنگ به دنبال خود می‌تواند آورد جرأت نمی‌کنند اختلافات خود را با یکدیگر از راه مخاصمت حل‌کنند ـ ناچار می‌سازد که با هم بتوافق برسند؛ و بالاتر از همهٔ اینها اندیشهٔ همدلی و همیاری همهٔ آدمیان است.

چنین می‌نماید که همهٔ رویدادهای کنونی کشمکشهای مقدماتیی است برای آماده ساختن زمینهٔ نبرد اصلی به منظور رسیدن به نظامی جهانگیر؛ و سیاست جهانی امروزی در جست و جوی بهانه‌ای است برای برداشتن گام نهائی، خواه از راه جنگ و خواه از طریق آشتی. تا رسیدن

آن روز همهٔ اوضاع و همهٔ نسبتهای نیروها با یکدیگر، موقت است. چنین می‌نماید که زمان حال گذرگاهی است به سوی نظام نهائی جهانی، هر چند ممکن است مدتی وضعی کاملاً مغایر آن نظام روی دهد: مثلاً قطع کامل ارتباط بیشتر مردمان روی زمین توسط رژیمهای توتالیتر. اکنون می خواهیم انگیزه‌هائی را که زمان حال را به سوی آن آینده سوق می‌دهد از نزدیك بنگریم.

۱. امپراتوری جهانی یا نظام جهانی

پرسش اصلی این است که وحدت جهان از کدام راه تحقق خواهد یافت. ممکن است این راه راه زور باشد، همچنان که به گفتهٔ بیسمارك وحدت آلمان تنها به وسیلهٔ «خون و آتش» امکان‌پذیر بود. یا شاید تفاهم متقابل تا جائی پیش برودکه از راه معامله و مذاکره و تبادل نظر مردمان، نظامی پدیدآید بدان سان که در قرن هیجدهم دولتهای امریکای شمالی با چشم‌پوشی از حاکمیت خود به نفع حاکمیت یك پارچهٔ همگان، دولتی یگانه پدیدآوردند.

شکل نظام، در صورت نخستین آرامش تحمیل شده به واسطهٔ استبداد خواهدبود، و در صورت دوم آشتی اجتماعی همهٔ آدمیان، که در بی‌آرامی ناشی از دموکراسی و آزادی، دائم در حال تحول خواهدبود. به عبارت ساده‌تر یا راه به تشکیل امپراتوری جهانی خواهد انجامید یا به نظامی جهانی.

امپراتوری جهانی: امپراتوری جهانی برقراری صلح جهانی است از راه پدیدآمدن نیروئی یگانه که از یك نقطهٔ کرهٔ زمین بر همه فرمان می راند. این امپراتوری، خود را تنها به یاری زور نگاه می‌دارد؛ از راه برنامه‌ریزی عمومی و ایجاد ترس و وحشت، به توده‌ها ـ که همه همسان گردیده‌اند ـ شکل می‌دهد؛ جهان‌بینی واحدی را بصورتی ساده، از راه تبلیغات به همه تزریق می‌کند؛ و به یاری سانسور و جهت‌دادن به فعالیتهای معنوی از راه تبلیغ، همه را مجبور می‌سازد که خود را با برنامه‌ای که دولت برایشان ریخته‌است ـ و هر زمان می‌تواند دگرگونش سازد ـ تطبیق دهند.

نظام جهانی: این نظام، وحدتی است بی‌زور، به استثنای چنان زوری که در نتیجهٔ مذاکره و تبادل نظر، از راه تصمیم مشترك به‌کار بردنش تجویز شود. قوانین و مقرراتی را که با تصمیم عمومی پدیدمی‌آید تنها از راههای پیش‌بینی شدهٔ قانونی و به واسطهٔ تصمیمهای تازه می‌توان دگرگون ساخت. در چنین نظامی مردمان همه با هم بدین روش و به تصمیمهائی که توسط اکثریت گرفته‌می‌شود تسلیم‌شده و حقوق مشترك همه را ـ که شامل حمایت از حقوق اقلیت هم هست و در حال حرکت و اصلاح دائم خود، یگانه نظام انسانیت است ـ تضمین کرده‌اند.

به بیان کوتاه: در یك سو بردگی همه است و در سوی دیگر نظم‌یافتن همه با چشم‌پوشی هر فردی از حاکمیت مطلق خویش. از این رو برقراری نظام جهانی مشروط بر این است که نیرومندان از آزادی مطلق خود چشم بپوشند تا آزادی همه تأمین شود.

هر جا حاکمیتی غیر از حاکمیت نظام همهٔ مردمان باقی بماند، در آنجا سرچشمهٔ زور و بردگی گرفته‌نمی‌شود. زیرا چنان حاکمیتی تنها از راه زور خودنمائی می‌تواند کرد. ولی سازمان زور، و کشورگشائی و تشکیل دولت از راه کشورگشائی، همواره به دیکتاتوری می‌انجامد، حتی آنجا که دولت کشورگشا دولتی با روش حکومت دموکراسی باشد: در روم، هنگام تحول جمهوری به روش حکومت سزاری چنین شد، و انقلاب فرانسه به دیکتاتوری ناپلئون انجامید. دموکراسی همینکه گامی به سوی کشورگشائی بردارد ماهیت خود را نابود می‌کند. دموکراسیی که با خود خویش سازگار باشد خواهان اتحاد همه بر پایهٔ حقوق برابر است. ادعای حاکمیت مطلق و کامل، ناشی از نیروی خودنمائی بی‌ارتباط با دیگران است. نتایج این‌گونه ادعاها در دورهٔ استبداد تاریخ اروپا، هنگامی که مفهوم حاکمیت معین و مشخص گردید، چه در شیوهٔ بیان و چه در نحوهٔ عمل آشکار شده‌است.

برقراری حق «وتو» در تصمیمهای مشترك ابرقدرتها، حاکی از این است که ادعای حاکمیت مطلق به جای خود باقی است. جائی که آدمیان برای دست‌یافتن به صلح، که همه بی‌قید و شرط خواستار آنند، گرد می آیند، تنها باید این قرارداد حکومت کند که همه در برابر تصمیم اکثریت

تسلیم شوند. برای دگرگون ساختن این تصمیم تنها یك راه هست و آن چنین است که آنکه خواهان دگرگونی است باید بکوشد دیگران را با عقیدهٔ خود همداستان سازد تا با تصمیمی تازه تصمیم پیشین را لغو کنند، نه از راه «وتو» یا توسل به زور.

منبع انگیزهٔ چشم‌پوشی از حاکمیت و «وتو»، انسانیت است که خواستار صلح و صفاست؛ پیش‌بینی خردمندانه‌ای است که می‌بیند اگر با دیگران یگانه نشود نیروی خودش از میان خواهدرفت؛ توجه بدین نکته است که در جنگ حتی حریف پیروزمند نیز زیان فراوان می‌بیند و از این رو هیچ بلائی نکبت‌بارتر از جنگ نیست؛ اشتیاق به همکاری در عین نبرد معنوی، و به پدیدآوردن نظامی است برای جهان، و بالاخره اشتیاق به زندگی در میان آدمیان آزاد و با ارزش است و بیزاری از فرمانروائی بر شکست خوردگان و بردگان.

با برقراری نظام جهانی و از میان‌رفتن حاکمیت مطلق، مفهوم دولت نیز جای خود را به مفهوم انسانیت می‌دهد. نتیجهٔ چنین نظامی آن نیست که دولتی جهانی پیدا شود (زیرا چنین دولتی جز امپراتوری جهانی نمی‌تواندبود) بلکه این است که اتحادیه‌ای از دولتها پدیدآید که در حدی که از راه قانون معین می‌شود خودمختاری خویش را نگاه دارند و در حال بحث و مذاکرهٔ دائم، اتحاد خود را روز بروز استوارتر سازند.

نظام جهانی، باید ادامه و تعمیم آزادی سیاسی داخلی باشد، و این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که نظام سیاسی به امور زندگی محدود شود. مراد از امور زندگی، تحول و شکل‌یافتن و تحقق تمام انسان‌بودن نیست، بلکه تنها اموری است که همهٔ آدمیان بر حسب طبیعت در آنها شریکند یا شریك می‌توانند باشند، و از این رو، صرف نظر از اختلاف جهان‌بینیها و ادیان، همهٔ آدمیان را با هم مربوط می‌سازد.

«حقوق طبیعی» از روزگاران باستان کوشیده‌است که این امور عمومی و پیوند دهندهٔ همهٔ آدمیان را مشخص سازد، و بدین‌سان پایهٔ حقوق بشر گردیده‌است؛ و در آن نظام جهانی باید مرجعی پدید آورد که بتواند از راه محاکمات حقوقی، تحت حاکمیت انسانیت، هر فردی را در برابر زورگوئی دولت حمایت کند.

اصولی هستند (مانند اصل صلح ابدی کانت) که برای آدمی به عنوان آدمی، یك جانبه‌اند. مفهومهای استقلال، برابری، و حاکمیت دولت، باید معنی نسبی خود را نگاه دارند و معنی مطلق را از دست بدهند. مفهوم دولت به معنی دولت حاکم بر همهٔ شؤون زندگی مردمان، و مفهوم جنگ به معنی جنگ فراگیرندهٔ همهٔ شؤون زندگی مردمان، با حقوق طبیعی مغایر و متناقضند زیرا سبب می‌شوند که وسایل و شرایط انسان‌شدن از صورت وسیله خارج شوند و هدف نهائی تلقی گردند، یا به علت مطلق‌انگاری وسایل، همه چیز معنی خود را از دست بدهد و حقوق آدمیان پایمال گردد.

حقوق طبیعی تنها به نظام زندگی توجه دارد، و هدف نهائیش همیشه هدفی نسبی است؛ ولی انگیزه‌اش از هدف نهائی مطلقی سرچشمه می‌گیرد که عبارت از پیدائی امکان انسان‌شدن راستین است.

تصویر دوران وحدت جهان را از پیش نمی‌توان مجسم ساخت. ولی شاید بتوان امکانها و مرزهای آنچه را روی خواهدداد تشریح کرد:

۱. هر واقعه‌ای که روی دهد از درون خواهدبود زیرا نیروئی بیگانه یا قومی وحشی ـ بدان گونه که به دولتهای بزرگ روزگاران گذشته می‌تاخت ـ در بیرون وجود نخواهدداشت. دولت واحد جهانی نه موانع مرزی ـ مانند موانع مرزی که دولت روم برای پیشگیری از هجوم ژرمنها ساخته‌بود ـ خواهد داشت و نه نیازی به دیوار چین خواهد بود. وحدت جهان، یگانه و یکپارچه خواهدبود و همه جا را فراخواهد گرفت و از این رو به آسانی قابل مقایسه با امپراتوریهای گذشته نخواهد بود.

چون تهدیدی از بیرون وجود نخواهدداشت سیاست خارجی هم بی‌موضوع خواهد شد و لازم نخواهد شد که نظام کشور بر ضرورت دفاع در برابر حملهٔ بیگانگان استوار باشد؛ و اصل تقدم سیاست خارجی بر سیاست داخلی، معنی خود را از دست خواهدداد، همچنان که در گذشته نیز هر جا که امکان حمله از خارج کم شده از اهمیت آن اصل کاسته شده است: مثلاً در انگلستان، یا زمان کوتاهی در روم و چین.

تمام حاصل تولید، صرف زندگی مردمان خواهدشد به جای آنکه

برای جنگ و ویرانی بکاررود.

ارتباط ضروری سازمان لشکری (برای کشورگشائی یا دفاع در برابر دشمن بیگانه) با برنامه‌ریزی عمومی و زور و فقدان آزادی، از هم خواهد گسست. ولی در امپراتوری جهانی، که دولت رعب و وحشت است، آن ارتباط ممکن است باقی‌بماند.

در صورت انحطاط زندگی انسانی و وجود آنارشی پنهان، امکان آن نخواهدبود که مردمان و سازمانها ـ آن چنانکه تا کنون بوده‌است ـ زیر فشار تهدید بیگانه به خود آیند.

۲. نظام آیندهٔ جهان نمی‌تواند، همچون نظامی تمام و کامل، یکباره پدیدار شود، بلکه به‌صورت مراحل متعدد آزادی انسانی بتدریج و گام بگام پیش خواهدرفت. تنظیم اموری که به همهٔ آدمیان مربوط است و همه را بهم پیوند می‌دهد و برقراری صلح دائم بسته به آنهاست، ممکن است با چندگام انجام‌پذیر شود، ولی به هرحال در همین مرحله باید حاکمیت خاص همه از میان برداشته‌شود تا حاکمیتی یگانه که همه را در بر می‌گیرد مستقر گردد. این حاکمیت ممکن است به نخستین امور مربوط به اعمال قدرت ـ مانند ارتش و پلیس و قانونگذاری ـ محدود شود و همهٔ آدمیان باید از راه همکاری و مشارکت در انتخابات در این حاکمیت شریك باشند.

ولی نظام زندگی انسانی غنیتر از آن است که در چارچوب قانون بگنجد. اینکه این نظام در آن صلح عمومی چگونه خواهدشد، باید از مطالعهٔ نظامهای متعددی که در طول تاریخ پدید آمده‌اند، و با توأم شدن آنها با شرایط زندگی فنی به اشکال گوناگون، آشکار شود.

نظامهای محدود، در راه رسیدن به آن نظام عمومی، آغازهائی خواهندبود برای پیدائی روح و فرهنگ انسانی مبتنی بر اخلاق.

ولی شرط رسیدن بدین مقصود این است که برنامه‌ریزی عمومی به میان نیاید و برنامه‌ها، محدود به قوانین و قراردادهائی باشد که در مورد همهٔ افراد صادق می‌توانند بود، و بقیهٔ امور به رقابت آزاد و مبارزهٔ معنوی مردمان در حال ارتباط و بده و بستان آزاد واگذار شود.

۳. تحولی را که در امپراتوری جهانی در روح و درون آدمیان روی خواهد نمود می‌توان با به یاد آوردن آثار و نتایج امپراتوری روم و

چین از پیش حدس زد: به احتمال بسیار آدمیان به سطحی چنان پائین، که هیچ‌گاه سابقه نداشته‌است، انحطاط خواهندیافت و جهان همچون لانهٔ مورچه‌ای خواهدشد پر از جنبش دائم و بیهوده. درونها خشك و متحجر خواهدشد و حکومتی با سلسلهٔ مراتب بیروح و بیمعنی همه را در یك حال نگاه خواهد داشت. ولی این خطرها در مورد آدمی نمی‌تواند جنبهٔ قطعی و مطلق داشته‌باشد: در درون امپراتوری واحد جهانی جنبشهائی تازه روی خواهدنمود و امکانهای جداشدن از جریان عمومی، و انقلاب، پدید خواهدآمد که سرانجام به انفجار امپراتوری و انقسام آن به بخشهای تازه خواهد انجامید و این بخشها با یکدیگر به مبارزه بر خواهند خاست.

۴. آیا نظامی جهانی به شکل سیاسی، و با اخلاقی که همهٔ آدمیان را بهم پیوند دهد، اصلاً امکان‌پذیر است؟ پاسخ این سؤال را تنها آینده‌ای می‌تواند داد که در جریان آن نظامهای بزرگ مدتی در حال صلح و آفرینش دوام یابند. از پیش سخنی در این باره نمی‌توان گفت. انتظار اینکه حقیقت قدیم و ابدی در واقعیت نظام تازهٔ جهانی نقشی بازی کند، دربارهٔ محتوای آن نظام اطلاعی به ما نمی‌دهد. آنچه در آینده به عنوان اخلاق مشترك حافظ انسانیت خواهدبود از راه زنده‌کردن واقعیات گذشته پدید نمی‌آید، بلکه از راه برافروختن دوبارهٔ محتوای آنها به اشکال پیش‌بینی نشدنی‌حاصل می‌شود.

در پاسخ این سؤال که آیا نظامی جهانی بر پایهٔ مذاکره و تبادل نظر آدمیان ـ که هم شرط و هم نتیجهٔ آزادی است ـ امکان‌پذیر است یا نه، می‌گویند: چنین نظامی تا کنون نبوده‌است. ولی این امر دلیل کافی بر عدم امکان آن نیست؛ همچنان که آزادی سیاسی در نظام دموکراسی و چیرگی بر زور از راه برقرارساختن حق و قانون نیز، هر چند سخت بندرت و آن هم به شکل ناقص، در پاره‌ای موارد استثنائی پیدا شده‌است. این آزادی و چیرگی بر زور که در کشورهای انگشت‌شماری برقرارگردیده و از این رو در امکان برقراری آن تردید نمانده‌است، چرا نتواند در تمام دنیای بشری برقرار شود؟ ولی برقراری چنین وضعی، گرچه در عالم اندیشه به آسانی می‌توان مجسمش کرد، در دنیای واقعیت به اندازه‌ای دشوار است که بسیاری از مردمان از پذیرفتن امکان آن سر باز می‌زنند.

به هر حال تصمیم و رفتار نیروهای سیاسی موجود، در تحقق وحدت جهان نقش اساسی دارد.

۲. نیروهای سیاسی

۱. تحقق نظام واحد جهانی بسته به تصمیم و رفتار دولتهای مستقلی است که نیروهای خود را سازمان بخشیده‌اند تا در صورت بروز اختلاف از لحاظ وسایل جنگ آماده باشند. سرنوشت انسانیت بسته به این است که این دولتها اختلافات خود را با یکدیگر از راه مذاکره و معامله حل کنند، یا از طریق جنگ.

تصویر وضع حقیقی دولتها در واقع تصویر وضع سیاسی جهان است. دو ابرقدرت وجود دارد: امریکا و روسیه؛ در جنب آنها ملتهای متحد اروپائی؛ سپس دولتهای بیطرف؛ و سرانجام در پائینترین مرتبهٔ قدرت، دولتهای مغلوب[1]. دولتهای اخیر در کمال ناتوانی بسرمی‌برند و در برابر آنها، دو دولت نخستین از کمال توانائی برخوردارند. در میان آن دو گروه، دولتهای مستقل را می‌بینیم که در عین استقلال، کم و بیش از لحاظ قدرت سیاسی وابسته‌اند و بسا پیش می‌آید که با یك اشاره از طرف ابرقدرتها، ناچارند تصمیمهائی بگیرند.

به طور کلی دوران دولتهای ملی سپری شده‌است: ابرقدرتهای امروزی ملل و اقوام مختلفی را در بر گرفته‌اند؛ و ملت، به معنی اقوام و ملل اروپائی، کوچکتر از آن است که به عنوان یك ملت به صورت دولت بزرگ و جهانگیری درآید.

مسألهٔ امروزی این است که ملتها چگونه با هم متحد می‌شوند تا بتوانند دولتی جهانگیر پدید آورند: آیا یکی از آن میان، ملل دیگر را زیر سلطهٔ خود در خواهدآورد؛ یا مللی که از حیث حقوق برابر باهمند جامعه‌ای پدید می‌آورند، و از استقلال و حاکمیت خود به سود آن جامعه چشم می‌پوشند؟ این جامعهٔ تازه، که حاصل یگانگی ملل مختلف است،

---

۱. یادآوری می‌کنیم که این کتاب در حدود ۱۹۴۶ میلادی نوشته شده است و مراد از دولتهای مغلوب، آلمان، ایتالیا، ژاپن و متحدان آنهاست که در جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۶) مغلوب شدند.ـم.

می‌تواند باز خود را «ملت» بنامد، البته نه به معنی سیاسی، یعنی جامعه‌ای که در آن مردمانی از اقوام گوناگون با هم بسرمی‌برند. معنی آگاهی ملی، از صورت معنی قومی به صورت معنی سیاسی تحول‌یافته، و به جای منشأ طبیعی، بر اصل معنوی و فرهنگی استوار گردیده‌است. با این همه به سبب ادامهٔ خرافات دیرین، امروز هم، حتی بصورتی شدیدتر، سخن از ملیت به میان می‌آید در حالی که ملیت در رویدادهائی که از حیث سیاسی اثر قاطعی دارند هیچ عامل مؤثری نیست.

امروز در جنب دولتهای بزرگ که به سبب شکوفائی فن (تکنیك) در ذروهٔ قدرت جای دارند، قدرتهای آینده قرار گرفته‌اند: خصوصاً چین که به جهت مواد اولیه و توده‌های انسانی و استعداد و سنت و وضع جغرافیائی شاید در آینده‌ای نه چندان دور یکی از کلیدهای اصلی سیاست جهان شود. همچنین است هندوستان که تقریباً قارهٔ خاصی را فرا گرفته است، و با سنت فرهنگی خاص و یگانه، و اقوام گوناگونش، امکان تحول‌یافتن و در آمدن به صورت قدرتی جهانی دارد، هرچند این تحول با وجود همهٔ جنبشهائی که در درون آن روی می‌دهد هنوز در خواب است.

با توجه به تمام تاریخ جهان، باید گفت دو دولت نیرومند امروزی، یعنی امریکا و روسیه، از لحاظ تاریخی سازمانهای تازه و جوانی هستند. راست است که هر دو بر فرهنگی که حاصل هزاران سال تحول است دست یافته‌اند، ولی در مقام مقایسه با دیگران، شاخه‌هائی هستند که از پیوند روئیده‌اند. مسیحیت به روسیه راه یافته‌است و اروپا از لحاظ فرهنگی در امریکا حاضر و مرئی است. با این همه، ویژگی امریکا و روسیه در مقام سنجش با فرهنگهای دیرین و آفریننده، بی‌ریشگی است، و در نتیجه: آزادی از قید سنت. توجه به حال آنها برای ما بسیار آموزنده است و در عین‌حال وحشت‌انگیز. ارثیهٔ سنتی ما اروپائیان تنها برای خود ما ارجمند است همچنان که سنت چینی و هندی برای چینیان و هندیان. این سنت در هر وضع و حالی به صاحبانش احساس ریشه‌داری و خودبودگی می‌دهد. در مقابل، بسیار شگفت‌انگیز است که چگونه نیرومندترین ملل امروزی جهان گاه‌گاه از احساس خفت رنج می‌برند و با رفتارهای کودکانه و ادعاهای خشم‌آلود بر آن پرده می‌کشند.

پی بردن به این راز که بازی نیروهای سیاسی چگونه صورت می گیرد، و امکانهای قدرت در عرصهٔ شطرنج دولتها چگونه جابجا می‌شود، و در عین‌حال چگونه پاره‌ای از اصول کلی تقسیم قدرت به جای خود می‌ماند، بسیار جالب توجه است زیرا تحقق اندیشه‌های مربوط به نظام سیاسی و فرهنگی به هر حال بسته به نیروهائی است که در این بازیها پدید می‌آیند.

جریانهای روزمره در نظر اول چنین می‌نمایند که گوئی تصادفی هستند. هر عملی در خلاف جهت راهی که به وحدت جهانی می‌انجامد، بدبختی ببار می‌آورد، مانند اتکا بر ملیت که گاه جنبهٔ مطلق می‌یابد، یا شگردهائی که برای دست یافتن به نفعی خاص بکار زده‌می‌شود، یا کوشش در ایجاد رقابت میان ابرقدرتها به امید فایده بردن.

۲. بازیهای قدرتهای بزرگ در زندگی میلیاردها آدمیانی که روی زمین زندگی می‌کنند، اثر می‌بخشد. ولی رهبری و تصمیم به دست اقوام و ملتهائی است که جزء بسیار کوچکی از ساکنان کرهٔ زمینند: اکثریت بزرگ ساکت است و حالت «پذیرا» دارد.

نخستین تقسیم‌بندی جهان از آغاز تاریخ همیشه وجود داشته و به یك حال مانده‌است. تنها یکبار از قرن شانزدهم به بعد این تقسیم‌بندی در مورد مناطق بزرگی که یا نسبتاً خالی بودند و یا مسکن اقوام طبیعی ناتوان و غیرمقاومی بودند، دگرگون شده‌است. نژاد سفید به مناطق امریکا، استرالیا و آسیای شمالی تا اقیانوس آرام دست یافته و کرهٔ زمین به نحو تازه‌ای تقسیم‌بندی شده‌است. اگر قرار است که از پیدائی امپراتوری جهانی از راه سلطه‌یابی و زور جلوگیری شود، تشکیل اتحادیهٔ جهانی آینده ناچار باید در زمینهٔ این تقسیم‌بندی تازهٔ کرهٔ زمین صورت گیرد. راه سلطه‌جوئی و زور به احتمال قوی با نابودی اقوام و تبعید و جابجائی گروههای بزرگ و از میان‌رفتن کامل بعضی از نژادها، و در نتیجه با نابودی انسانیت توأم خواهدبود.

توده‌های بزرگ چینی و هندی که تاکنون مقاومت کرده‌اند، و اقوام و ملتهای شرق نزدیك، همیشه زیر سلطه و نفوذ اروپائیان نخواهند ماند. ولی مشکل بزرگ اینجاست که همهٔ این اقوام و توده‌ها نخست باید از

لحاظ سیاسی بالغ شوند، تا بتوانند از حالت زورگوئی و زورشنوی و ستمگری و ستمکشی به مرحلهٔ پایه‌گذاری همزیستی مبتنی بر موافقت و قرارداد، قدم گذارند، و شکل زندگی خود را بر اساس آزادی سیاسی بنا نهند.

وجود این نیروهای بالقوهٔ عظیم که هنوز در حال سکوت و انفعال بسرمی‌برند این پرسش را پیش می‌آورد که آیا ملل واقف بر آزادی سیاسی که عدهٔ افرادشان از چند صد میلیون بیشتر نیست، خواهند توانست میلیاردها مردمان را با خود همداستان سازند و همه با هم جامعه‌ای آزاد، استوار بر قانون پدید آورند؟

۳. نظام سیاسی از چند منبع تاریخی انگشت‌شمار، و از اقلیت بسیار کوچك و ناچیزی از مردمان، مایه می‌گیرد. انگیزه‌های این نظام همان انگیزه‌هائی است که سبب پیدائی نظام جامعه‌های سیاسی شده‌است. چون آزادی سیاسی تنها در چند نقطهٔ اندك کرهٔ زمین، و طی جریانهای تاریخی خاص، بچنگ آمده‌است و همین نقطه‌ها آموزشگاههای آزادی سیاسی بوده‌اند، جهان باید برای رسیدن به نظامی واحد، در سطحی بزرگ همان راه را بپیماید که در آن نقطه‌ها در سطحی بسیار کوچکتر پیموده شده‌است.

تحول و شکفتگی آزادی سیاسی، که جنبهٔ نمونه دارد، و برای همه لااقل راهنمائی تواند بود، هفتصد سال پیش در انگلستان آغاز شد؛ و بر همین زمینهٔ فرهنگی و سیاسی بار دیگر در امریکا پدیدار گردید. سویس با تشکیل اتحادیهٔ خود، آزادی را در منطقهٔ کوچکی تحقق بخشید و شاید سرمشقی برای وحدت اروپا و وحدت همهٔ جهان تواندبود.

امروز در میان ملل مغلوب، از آزادی سیاسی اثری نمانده‌است. نابودی آزادی در این کشورها هنگامی روی داد که دستگاه ترور و وحشت با ادعای حفظ و حمایت آنها، قد برافراشت.

شرط برقراری نظام جهانی این است که آزادی سیاسی در بیشتر کشورهای جهان چیزی بدیهی شمرده شود. این وضع شباهتی به جریان پیدائی دولتهای بزرگ در پایان دورهٔ محوری ندارد. اندیشهٔ آزادی سیاسی و وظیفهٔ تحصیل این آزادی در آن زمان در آگاهی آدمیان راه نیافته‌بود و نیروهائی که به حکومت رسیدند امکانی برای وجود دولتهای آزاد نگذاشتند.

امروز نظام جهانی، اگر بتواند پدید آید، با تشکیل اتحادیه‌ای از عده‌ای از دولتهای آزاد آغاز خواهد شد و در صورتی به نتیجه خواهد رسید که بتواند دولتهای دیگر را چنان به خود جلب کند که اینها از روی اعتقاد و اطمینان به آن نظام بپیوندند: به نظامی که آزادی و ثروت و آفرینش معنوی و امکان انسان‌بودن ببارمی‌آورد.

۴. از لحاظ اهمیت ارتباط و حمل و نقل برای وحدت جهان، احساس آدمی نسبت به کرهٔ زمین و قدرت ادارهٔ آن، یکی از عوامل اساسی برقراری این وحدت است.

انگلستان قرنها به اقیانوسها حکومت می‌کرد و تمام جهان را از دریا همچون ساحلهای کشور خود می‌دید. امروز ارتباط هوائی به مرحله‌ای رسیده‌است که هرچند از لحاظ کمیت حمل و نقل کالا و انسان به پایهٔ کشتی نمی‌رسد ولی از حیث کیفی چنان وسعتی یافته‌است که برای کسی که با چشم سیاست به دنیا می‌نگرد تمام جهان به صورت واحد یگانه‌ای نمایان است.

نیروی هوائی و دریائی برای وحدت جهان مهمتر از نیروی زمینی است، هرچند در جنگ عمل نهائی سرانجام در منطقه‌ای از روی زمین انجام می‌پذیرد. حضور پلیس جهانی مبتنی بر قانون در همه جای جهان با سرعت لازم، تنها از راه هوائی امکان دارد.

۳. خطرهائی که در راه وحدت جهانی نهفته‌است.

بر سر راه برقراری نظامی جهانی و شایان اعتماد، دورهٔ تحول قرار گرفته‌است که دوره‌ای سخت پر خطر است. هرچند همهٔ هستی آدمی خود همیشه نوعی تحول است ولی در آن دورهٔ تحول پر خطر، بنیان انسانیت بلرزه در می‌آید، و طی آن باید نخستین پایه‌های آینده گذاشته‌شوند.

میل داریم بتوانیم خصوصیات این دورهٔ تحول را که در پیش است، تشریح کنیم. این دوره، آیندهٔ مستقیم و بی‌فاصلهٔ ماست، در حالی که آنچه پس از برقراری نظام جهانی یا پیدائی امپراتوری جهانی آغاز خواهد شد، پس از گذشتن آن دوره روی خواهد داد.

نظام جهانی نمی‌تواند به آسانی و بی‌گذشتن از موانع و دشواریها

برقرار شود. از این‌رو شتاب ناشی از اشتیاق برای رسیدن به آن، و طرحهائی که برای آن عرضه می‌شود، و کوششهائی که برای برقرار ساختن آن در آیندهٔ نزدیك بکارمی‌رود، همه بیمعنی و بیحاصل است.

خطرهائی را که بر سر راه نظام جهانی در کمینند، روشنتر می‌توان دید تا خود آن نظام را. از این رو در هر خطری که به آن آگاه شویم عنصری نهفته‌است که نشان می‌دهد که می‌توان بر آن چیره شد. در امور انسانی هیچ خطری وجود ندارد که سبب نابودی شود، زیرا ماهیت آدمی در این است که می‌تواند آزاد باشد.

۱. ناشکیبائی: این راه را تنها در صورتی می‌توان با کامیابی به پایان رساند که کسانی که آن را فعالانه می‌پیمایند شکیبائی بی‌حد داشته باشند. ناکامی آن‌گاه روی می‌نماید که آدمی چیزی را که درست تشخیص داده‌است بخواهد بی‌درنگ و خیلی زود به مرحلهٔ عمل درآورد و به کرسی بنشاند، در صورت ناکامی دست از کوشش بردارد، در حال خشم گفت و گو را قطع کند، به زور یا به فراهم ساختن وسایل اعمال زور دست یازد.

برتری کنونی آن کس که لاف می‌زند، برتری گذرانی است و پس از گذشتن زمانی، آشکار می‌شود که جز ناتوانی نبوده‌است؛ و به هر حال گناه درازشدن راه، یا بی‌نتیجه ماندن کوششها به گردن اوست. بزرگترین وظیفه این است که کسی که این راه را پیش گرفته‌است بد دل و ناتوان نشود، و هر چند نباید در برابر زور زور را فراموش کند، اعمال زور را تا دم‌واپسین به تأخیر بیفکند. برای سیاستمداری که به مسؤولیت خویش آگاه است هیچ دلیلی وجود ندارد که به خاطر حفظ آبروی خود بزور دست بیازد، یا برای پیشگیری از حملهٔ حریف، حمله‌ای بیاغازد، یا مذاکره را قطع کند و نمایان سازد که همان قدر که دیگران شکیبا هستند او جنایتگر است.

در آن حال از پیش نمی‌توان دانست که چه چیز به یاری ما خواهد رسید و چه عاملی مانع پیمودن راه خواهد شد. اوضاع و احوال همیشه و بی‌انقطاع دگرگون می‌شود. حتی در برابر بد اندیشترین و نیرنگبازترین حریفان نباید دست از کوشش برداشت، بلکه باید هر خودرأیی و عدم تساهل را با شکیبائی به سوی تساهل سوق داد. این هدف، که هر زوری

را باید جنایت شمرد، و با زور مبتنی بر قانون تمام انسانیت درهم شکست، باید تنها در پایان راه قرار داده‌شود؛ تا آن نقطه باید با آنکه به زور خود می‌نازد با احتیاط و شکیبائی رفتار شود تا شاید زور را به یك سو نهد و دست دوستی پیش آورد. چنین مقصودی، اگر اصلاً بتوان به آن رسید، تنها در صورتی روی می‌نماید که دیگران شکیبائی و آرامی خود را از دست ندهند و هیچ کوچکترین امکان آشتی را نیازموده نگذارند.

شاید این مثال روشن کند که شتاب در تحقق‌بخشیدن به آنچه درست تشخیص داده‌ایم کار صحیحی نیست: حق «وتو» بخودی خود چیز بدی است، و حتی بلائی است. ولی این حق را بشرطی می‌توان از میان برد که همهٔ آنهائی که در اخذ تصمیم شریکند، آماده باشند به تصمیم اکثریت گردن بنهند؛ به عبارت دیگر شرط اساسی این است که همه براستی از حق حاکمیت خود چشم‌پوشیده باشند، همچنان‌که افراد یك جامعه از حق حاکمیت خود به سود جامعه چشم پوشیده‌اند. این وضع هنگامی روی می‌نماید که همکاری و همزیستی انسانی در رابطهٔ دولتها با یکدیگر تحقق یافته‌باشد. تا زمانی که چنین نشده‌است از میان بردن حق «وتو» بی‌نتیجه خواهدبود زیرا همینکه یکی از ابرقدرتها در برابر تصمیم اکثریت ایستادگی کند، وقوع جنگ پرهیزناپذیر می‌شود.

وقتی که می‌بینیم در گفت‌وگوهای سیاسی ـ تا آنجا که خبرش به ما می‌رسد ـ آرامی و شکیبائی چگونه به زبان می‌آید، چگونه راه چاره می‌جوید و چگونه از راههای تازه تفاهم پدید می‌آورد، شادمان می‌شویم؛ و هنگامی که می‌شنویم حریفی بر خلاف خرد و انصاف از دیدن واقعیتها و شنیدن دلایل چشم و گوش خود را می‌بندد و حاصل همهٔ کوششهای دیگران را با یك «وتو» پایمال می‌کند، دل شکسته و افسرده می‌گردیم. هنگام مطالعهٔ تاریخ، خصوصاً تاریخ انگلستان و امریکا و سویس، آنجا که می‌بینیم مردان سیاسی چه قدر شکیبا بوده‌اند و چگونه بر خویشتن چیره شده‌اند و حتی در حال بیزاری از یکدیگر، به فرمان عقل، همدیگر را تحمل کرده‌اند، و چگونه راههائی یافته‌اند تا کارهای انقلابی را که زمان اقتضا می‌کرده به انجام رسانند، از حیرت و احترام خودداری نمی‌توانیم کرد.

مرد سیاسی به معنی راستین از شکیبائی و سرسختی و تزلزل‌ناپذیری

ناگزیر است؛ و منشأ این شکیبائی شخصیت اخلاقی اوست که در برابر اهانت از کوره در نمی‌رود، همواره تمام هدف را در برابر چشم دارد، و در هر مورد مسألهٔ اصلی را از مسائل فرعی باز می‌شناسد، و بیداری و هشیاریش در حال انتظار، حتی آنجا که کوششها بی‌حاصل می‌نماید، زوال نمی‌پذیرد: درست همچون صیادی که ساعتها در کمین چشم به راه شکار می‌نشیند و در لحظه‌ای که شکار نمایان می‌شود در چشم بهم‌زدنی تیر را به هدف می‌زند. این آمادگی خستگی‌ناپذیر برای دریافتن هر فرصت غیرمنتظر وظیفه‌ای است که مرد سیاسی حق ندارد آنی از آن غافل بماند. ناشکیبائی و خستگی و ترس از بی‌حاصل ماندن کوشش، بزرگترین خطر برای فعالیت آدمی است.

۲. دیکتاتوری را پس از آنکه برقرار شد، نمی‌توان از درون ساقط کرد: دیکتاتوری آلمان و ایتالیا را نیروهای خارجی ساقط کردند، در حالی که همهٔ کوششهای داخلی بی‌نتیجه ماند. شاید این واقعه اتفاقی بود. ولی دستگاه وحشت و ترور توأم با برنامه‌ریزی عمومی و دیوانسالاری، همچون ماشینی است که تقریباً به طور خودکار، خود را حفظ می‌کند و هر جنبشی را که در درون علیه آن روی بنماید میان چرخهای خود خرد می‌کند و از این رو چیرگی بر چنین حکومتی، از درون، ناممکن می‌نماید. وسایل فنی تازه، به حاکمی که بخواهد برای حفظ خود هر وسیله را بکار اندازد برتری خارق‌العاده‌ای می‌بخشد. چیرگی بر چنین حکومتی از داخل کشور همان اندازه دشوار است که چیره شدن زندانیان بر دستگاه ادارهٔ زندان. شکست‌ناپذیری ماشین حکومت هنگامی به بالاترین درجه می‌رسد که وحشت و ترور بنحوی همه را دربرمی‌گیرد که کسانی که نمی‌خواهند میان چرخهای آن خرد شوند خود تبدیل به عامل ترور می‌شوند و می‌کشند تا کشته نشوند.

تاکنون این‌گونه حکومتهای استبداد و وحشت، حکومتهای محلی بوده‌اند و اگر برافکندنشان از درون صورت نمی‌پذیرفت ممکن بود به دست نیروئی خارجی ساقط شوند. ولی اگر ملتها غافل بشوند و بناگاه در چنگال دیکتاتوری جهانی گرفتار آیند، دیگر امکانی برای آزاد شدن باقی نخواهد ماند. این خطر در صورتی قویتر و نزدیکتر می‌شود که آدمیان

خود را در برابر آن مصون احساس کنند و مثلاً گمان برند که تنها آلمانیهای بنده‌صفت می‌توانستند در کام آن بیفتند. اگر همهٔ ملتها بدین سرنوشت دچار شوند دیگر «خارج»ی نخواهد ماند که به یاریشان برسد. اگر برنامه‌ریزی عمومی متکی بر استبداد و وحشت همهٔ جهان را فراگیرد و به حالت تحجر درآورد، آزادی نابود می‌گردد و راه برای ویرانی همه چیز باز می‌شود.

۳. خطر ویرانی مطلق: در دورهٔ تحول، که راه رسیدن به نظام حکومت جهانی است، وقایعی ممکن است روی بنماید و انسانیت را پیش از رسیدن به هدف به اندازه‌ای تباه سازد که تصورش، و تصور اینکه تاریخ، پس از آن چگونه پیش خواهدرفت، برای ما سخت دشوار است. در این صورت تعداد اندکی از مردمان که از بلا جان بدر برده‌اند در روی زمین به حال پراکنده باقی خواهندماند و زندگی را مانند هزاران سال پیش از سر آغاز خواهندکرد. اینان ارتباطی با یکدیگر نخواهند داشت، از فن (تکنیك) اثری نخواهدبود، و آدمیان ناچار خواهندشد به امکانهای محدود محلی قناعت کنند و با تحمل رنجهای فراوان و تنها با بکارانداختن نیروی تن، امروز را به فردا برسانند. این وضع هنگامی روی خواهد داد که جنگ، فن را بکلی ویران و پایمال کند، مواد اولیه تمام شوند بی‌آنکه چیز تازه‌ای یافته‌شود، یا آنکه جنگ پایان نگیرد، بلکه به نبردهای فرسایشی محلی تبدیل گردد همچنان که در پیش از تاریخ روی داده‌است.

انگیزه و معنی جنگ، طی جریان تاریخ دگرگون شده‌است. پیشتر پاره‌ای جنگها بازیهای اشراف بود و قواعدی خاص داشت. پاره‌ای دیگر به خاطر مسأله‌ای خاص پیش می‌آمد و به هنگام، بی‌آنکه همهٔ نیروهای سازمان یافته را در بر گیرد، بپایان می‌رسید. بعضی جنگها به منظور نابود ساختن قومی آغاز می‌شد، و بعضی دیگر جنگهای داخلی بود یا جنگهائی که پادشاهان اروپا، بی‌مشورت با نمایندگان ملتهایشان، براه می‌انداختند و چون این ملتها همه اروپائی بودند سرانجام در نقطه‌ای به هم می‌رسیدند و آشتی می‌کردند. جنگهائی هم میان دارندگان دو فرهنگ یا دو مذهب مختلف روی می‌داد و خاصیت عمدهٔ این جنگها بیرحمی و کشتار بی‌ملاحظه بود. امروز جنگ به سبب کثرت وسایل و

وسعت پی‌آمدهایش از نوعی دیگر است و انگیزه و معنایش نیز دگرگون شده‌است:

اولاً: نمونه‌های شدت و بیرحمی و قساوت، که در دوره‌های تاریخ پدید آمده‌است، همه با هم جمع شده‌اند؛ بنحوی که دیگر هیچ‌گونه اعتدال و اندازه در جنگ باقی نمانده‌است. برای نخستین‌بار در دوران فن (تکنیك)، آلمان هیتلری قدم در این راه نهاد و دیگران نیز ناچار از او پیروی کردند. جنگی که اکنون جهان را تهدید می‌کند چنان بیگانه از هر قیدی خواهدبود که در طی آن به نابود کردن یا جابجا نمودن اقوام و ملل، که پیشتر آشوریان و مغولها نیز به آن دست زده‌بودند، قناعت نخواهد شد.

ارتباطی که برنامه‌ریزی عمومی و جنگ با یکدیگر دارند به این‌گونه جنگ فراگیر می‌انجامد که در آن از بکاربردن هیچ وسیله‌ای مضایقه نمی‌شود. جنگ، برنامه‌ریزی عمومی را سبب می‌شود و برنامه‌ریزی عمومی جنگ بدنبال می‌آورد. قدرت‌طلبی که همیشه خواستار رسیدن به برتری مطلق است، ناچار است به برنامه‌ریزی عمومی توسل جوید. ولی چون این برنامه‌ریزی اقتصاد را از شکوفائی باز می‌دارد، ناچار به تولید اسلحه روی آورده می‌شود. بدین‌سان تحول داخلی کشور ناچار موجب جنگ می‌گردد، چه، اگر صلح ادامه یابد حکومت در داخل ناتوان می‌شود.

چنین می‌نماید که در دراز مدت، ثروت و پیشرفت و نیرومندی از آزادی برمی‌آید. ولی زمان بسیار کوتاهی برنامه‌ریزی عمومی و زور و ارعاب و وحشت، که همهٔ نیروهای جامعه را در راه قمار نابودکننده‌ای بکار می‌اندازند، از نیرومندی فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌شوند.

چنین پیداست که راهی که جهان در پیش گرفته‌است به چنین بلائی خواهد انجامید که نتیجه‌اش جز هرج و مرج و بدبختی و بیچارگی نخواهد بود. چاره تنها برقراری نظامی است استوار برحق و قانون، که چنان نیرومند باشد که بتواند صلح جهانی را پایدار نگاه دارد و زورگوئی و بی‌قانونی را جنایت بشمارد و سربکوبد و هیچ زوری نتواند در برابرش ایستادگی کند.

ثانیاً: اگر ناچار باید جنگی درگیرد، سرنوشت تاریخ جهان بسته به این است که کدام کسان از آن پیروز درآیند: کسانی که تنها به زور تکیه دارند، یا آنان که زندگانیشان از روح و معنی سرچشمه می‌گیرد و بر اصل آزادی آدمی متکی هستند. در جنگ، عامل اصلی فن (تکنیك) است و این خود واقعیتی است خطرناك؛ از تکنیك در همه جا می‌توان سود جست. هر کسی نمی‌تواند آن را اختراع کند، ولی پس از آنکه اختراع شد اقوام بی‌فرهنگ نیز بسیار زود می‌توانند آن را بیاموزند: ماشینها را بکار می‌اندازند و از هواپیماها و تانکها استفاده می‌کنند. بدین‌سان فن خطری می‌شود در دست اقوامی که اختراعش نکرده‌اند، و یگانه امیدی که در برابر آن می‌ماند این است که ملتهای اختراع کننده با اختراعات تازه‌ای بر آنها برتری بیابند.

البته نظام جهانی نو، تنها با مبارزهٔ معنوی مردمان با فرهنگ پدید نمی‌آید. ولی اگر در راه دست‌یافتن به آن نظام، فن، عامل اصلی باشد، و در لحظهٔ نهائی به دست مردمان فرهنگ آفرین به مرحلهٔ بالاتری رسانده شود، غلبهٔ این مردمان ممکن است به معنی پیروزی فرهنگ و معنویت باشد. اگر آرزوی دست‌یافتن به نظام آزاد، بر ارادهٔ طرفین جنگ حاکم باشد، همان آرزو ممکن است سبب آزادی جهان شود، به شرط آنکه حریفان غالب، خود سبب شوند که مردمان هرچه بیشتر بیدار گردند و معنی آزادی را دریابند.

۳. فن (تکنیك) با ساختن بمب هسته‌ای به عنوان وسیلهٔ ویرانگری، جنبهٔ تازه‌ای آشکار ساخته است. امروز همه در اندیشهٔ خطری هستند که بمب هسته‌ای برای انسانیت دارد، و برآنند که دیگر نباید جنگی روی دهد. بدین‌سان بمب هسته‌ای علتی شده‌است برای پایدار نگاه‌داشتن صلح.

فن می‌تواند وسایل ویرانگر دیگری هم پدیدآورد که هنوز نمی‌توان پیش‌بینی کرد. فن را امروز بدین جهت سرزنش می‌کنند که عناصر را آزاد می‌کند و به جان مردمان می‌اندازد. ولی ماهیت فن از آغاز چنین بوده‌است: از روزی که آدمی آتش افروختن آموخت؛ بنا بر این از این لحاظ فن (تکنیك) تازه چیزی که از بنیاد تازه باشد نیاورده، ولی خطر را

از لحاظ کمی بزرگتر و وسیعتر ساخته است تا آنجا که منفجر ساختن و به صورت غبار در آوردن کرهٔ زمین و پراکندن آن در کیهان قابل تصور شده است، و همین خود از لحاظ کیفی چیز تازه‌ای است.

با اختراع بمب هسته‌ای، پاره‌ای از جوهر خورشید به زمین آورده شده‌است، و به وسیلهٔ این بمب، امروز در زمین واقعه‌ای روی می دهد که پیشتر تنها در کرهٔ خورشید روی می‌داد.

این اصل، که انفجار اتم بخودی خود توسعه می‌یابد، تا کنون در نزد ما محدود به جوهری است که با زحمت فراوان از سنگ اورانیوم بدست می‌آید، و این نگرانی که این‌گونه انفجار به عناصر دیگر و به ماده بطورکلی سرایت کند همچنان که آتش به همهٔ اشیاء قابل احتراق سرایت می کند، بنا به قول فیزیکدانان بی‌پایه است. ولی اطمینانی برای آینده نیست و می‌توان در عالم تصور این پیش‌بینی را کرد: مرز شایان اعتمادی برای عدم سرایت انفجار اتم به دیگر عناصر، و به ماده به طورکلی، وجود ندارد. این احتمال هست که روزی کرهٔ زمین منفجر شود، خواه سبب آن عملی عمدی باشد یا سهوی. در این صورت روشنائیی موقتی در منظومهٔ شمسی پدید خواهد آمد، روشنائی خاصی که در هر ستاره به سبب انفجار در درون آن ستاره نمایان می‌شود.

اینجا می‌توان پرسش عجیبی به میان آورد: تاریخ ما هنوز بیش از شش هزار سال عمر ندارد. چرا این حادثه، پس از زمان بی‌پایانی که از عمر کیهان و کرهٔ زمین می گذرد، درست امروز روی می‌دهد؟ آیا در هیچ نقطهٔ کیهان آدمی یا موجود خردمند دیگری وجود ندارد؟ آیا تحول طبیعی روح این نیست که در کیهان مؤثر واقع شود؟ چرا ما تا کنون به یاری امواج خبری از کیهان دریافت نکرده‌ایم: خبری از موجودات خردمندی که در فن بسیار پیشرفته‌تر از ما هستند؟ شاید بدین جهت که در همه جا شکفتگیها و پیشرفتهای فنی به نقطه‌ای انجامیده است که در آن، موجودات خردمند به وسیلهٔ بمب هسته‌ای کره‌ای را که در آن زندگی می‌کرده‌اند منفجر ساخته‌اند؟ آیا پاره‌ای از انفجارها که در بعضی از ستاره‌ها روی می‌دهد و سبب پیدائی روشنائی شدید موقت در آن ستاره می‌شود، نتیجهٔ کار موجودات خردمندی است که از فن بهره‌ور

شده‌اند؟

آیا بزرگترین وظیفهٔ آدمیان این است که به عظمت این خطر آگاه شوند و آن را براستی جدی بگیرند و کاری کنند که انسانیت در صدد تربیت خویش برآید تا بلکه از چنان پایان دهشتباری جلوگیری شود؟ آدمی هنگامی می‌تواند بر خطر چیره شود که بر آن آگاه گردد و آگاهانه وقوع آن را ناممکن سازد، و این کار هنگامی صورت می‌پذیرد که اخلاق آدمی برای پدیدآوردن چنان نیرو و قابلیتی کفایت کند. چنین کاری را به یاری فن نمی‌توان کرد، بلکه باید خود آدمی آن مایه قابلیت بدست آورد که بتواند آنچه را ساخته و آفریده است حفظ کند.

نکند در برابر ضرورتی قرار گرفته‌ایم که راهی جز تسلیم نمانده است، و به نقطه‌ای رسیده‌ایم که در آن آرزوها و خواسته‌های خیالی و موهوم، حقیقت‌خواهی آدمی را از میان می‌برند، و از این رو خود نیز بی‌ارزش و بی‌حیثیت می‌شوند؟ نه! اگر آن بلا هزار بار هم بر سر آدمی بیاید ـ که البته جز در عالم خیال نمی‌توان چنین تصوری کرد ـ باز هم این وظیفه هربار از نو در برابر آدمی قرارخواهدگرفت که از وقوع بلا جلوگیری کند و در این راه از هیچ کوششی دریغ نورزد. ولی همهٔ این کوششها بخودی خود شایان اعتماد نیستند مگر آنکه بر پایهٔ اخلاق و ایمان مذهبی همهٔ آدمیان استوار باشند. تنها در این صورت نفی بمب هسته‌ای می‌تواند به کوششهای آدمی معنی ببخشد و آنها را از قابلیت تأثیر برخوردار سازد.

کسی که آن بلا را غیر قابل اجتناب می‌داند، باید نظری به زندگی خود بیفکند و از خود بپرسد: ـ آن زندگی که باید چنین پایانی داشته‌باشد چه معنائی دارد؟

ولی همهٔ این سخنها بازیهای اندیشه است و تنها یك معنی می‌تواند داشت، و آن اینکه ما را بر وجود خطر آگاه سازد و نظام جهانی مبتنی بر حق و قانون را در برابر چشم ما قرار دهد: نظامی که ارزش و معنایش باید تمام هستی و تمام جدیت آدمی را به جنبش درآورد.

۴. اندیشه‌هائی دربارهٔ ناممکن‌بودن نظام اجتماعی

به اندیشهٔ نظام اجتماعی، که اندیشه‌ای اروپائی است، خرده‌ها گرفته‌اند. می‌گویند این نظام خیالی بیش نیست: آدمیان قابلیت و توانائی آن را ندارند که نظامی برای همزیستی همهٔ مردمان در جامعه‌ای واحد پدید آورند. نظام جهانی تنها به یاری نیروی دیکتاتوری برقرار می‌تواند شد. نقشهٔ ناسیونال سوسیالیستهای آلمان، که می‌خواستند بر اروپا تسلط بیابند و آنگاه با یکپارچه‌کردن همهٔ نیروهای اروپائی بر جهان چیره شوند و تمام جهان را «اروپائی» بکنند، به عنوان یك اندیشه، خوب بود ولی کسانی که می‌خواستند بدان اندیشه جامهٔ عمل بپوشانند بد بودند.

این سخن درست نیست! آن اندیشه که منشأش تحقیر آدمیان است و همیشه با زور و وحشت دست بدست می‌دهد تنها به مغز چنین کسانی راه می‌یابد: آن اندیشه و این‌گونه کسان لازم و ملزوم یکدیگرند.

گروهی دیگر می‌گویند: حکومت جهانی، که پیداشدنش طبیعی و بدیهی انگاشته‌می‌شود، توسط دولتهائی برقرارخواهد شد که از حیث وسعت منطقه و انبوهی جمعیت و فراوانی مواد اولیه برتر از دیگرانند، و این امر برای جامعه‌هائی که از بر پا شدن چنان حکومتی زیان می‌برند فرقی با دیکتاتوری نخواهد داشت: گروهی از مردمان با وسایلی که بظاهر مسالمت‌آمیز می‌نماید و از راه توسعهٔ اقتصادشان، ارادهٔ خود را بر دیگران تحمیل خواهندکرد.

این سخن اغراق‌آمیز است و چنان تحولی را نمی‌توان با ویرانگری جنگ مقایسه کرد. این نکته را نباید از یاد برد که در نظام جهانی امکان تصحیح و جبران بیعدالتیهای اقتصادی از راههای مسالمت‌آمیز وجود دارد. از این گذشته، مطلب مهمی که اینجا هست این است که قدرتهای اقتصادی هم باید آماده باشند که مطابق قوانین به محدود ساختن خود تن در دهند و به شرایطی که قانون معین می‌کند تسلیم شوند. اگر قرار است نظام جهانی تحقق یابد، قدرت اقتصادی هم موظف است که به خدمت اندیشهٔ نظام جهانی درآید.

جمعی دیگر می‌گویند: نظام جهانی اصلاً هدفی آرزوکردنی نیست؛

زیرا همین‌که چنین نظامی مستقر شد به احتمال قوی همهٔ مردمان از لحاظ دانش و تصور ارزش، برابر خواهند شد و از حیث خرسندی فرقی میان ملتها نخواهد ماند، و بدین سان انسانیت بپایان خواهد رسید و آدمیان از لحاظ فرهنگی و معنوی در خواب تازه‌ای فرو خواهند رفت و آگاهیشان روز بروز تنزل خواهد یافت و سرانجام موجوداتی خواهند شد که بدشواری می‌توان نام آدمی بر آنان نهاد.

شاید این پیش‌بینی تنها دربارهٔ مردمانی صادق باشد که تحت نظام امپراتوری جهانی بسر خواهندبرد ـ به شرط آنکه آن امپراتوری صدها و هزارها سال دوام یابد ـ نه تحت نظام جهانی مبتنی بر حق و قانون. زیرا در این نظام عوامل جنبش و بی‌آرامی به جای خود می‌مانند؛ چنین نظامی هرگز به حد کمال نمی‌رسد و همیشه در حال تحول می‌ماند؛ تصمیمها و اقدامهای تازه ضرورت می‌یابند و هیچ‌گاه از پیش نمی‌توان گفت که هر وضعی چه وضع تازه‌ای بدنبال خواهدآورد و برای تسلط بر وضع تازه چه راههائی باید پیش گرفته‌شود، و ناخرسندیها و نارسائیها آدمیان را به کوششها و جنبشهای تازه برخواهند انگیخت.

گروهی هم بر این عقیده‌اند که برقراری نظام جهانی ناممکن است زیرا با دگرگون‌شدن آدمیان و اوضاع و احوال حاکم برقراردادهای بسته شده، دربارهٔ اجرای آن قراردادها اختلاف پیش خواهدآمد و ناچار جنگ روی خواهد نمود. آدمی ناقص و بی‌اعتبار است و همیشه میل دارد بیش از دیگران داشته‌باشد و به حال دیگران بی‌اعتناست، از نظم گریزان است و خواستار زور است و تقاضاهایش بیحد و مرز است و خودخواهیش ارتباطش را با دیگران می‌گسلد، و در درونش کششی به ویران‌کردن و نابودساختن نهفته‌است.

۵. اندیشهٔ نظام جهانی

در برابر همهٔ نفیها و تردیدهائی که دربارهٔ امکان برقراری نظامی استوار بر حق و عدالت اظهار می‌شود، با مطالعهٔ تاریخ و به سائقهٔ آرزو و ارادهٔ خود ما، این پرسش، هر چند گاه از نو، سر بر می‌دارد: آیا روزی برقراری آن نظام امکان نخواهد پذیرفت؟ و آیا همهٔ آدمیان روزی در

کشور آشتی و صفا گرد هم نخواهند آمد؟ آدمیان از روزی که جامعه تشکیل دادند و دولت پدید آوردند و نظمی در زندگی اجتماعی خود ایجاد کردند، در واقع راه آن آرزو را می‌پیمودند. مسأله تنها این است که این گونه جامعه، که در درونش رفع اختلافات از راه زور، جنایت تلقی می‌شود و ممنوع اعلام می‌گردد، تا چه حد می‌تواند وسعت بیابد. در جامعه‌های بزرگ، هر چند برای مدتی محدود، نظامی شایان اعتماد و استوار بر حق و عدالت برقرار بوده‌است. برای کوشش در راه توسعه‌دادن جامعهٔ منظم، بحدی که همهٔ آدمیان را فراگیرد، مرزی وجود ندارد.

از این رو در طی تاریخ، به موازات کشش به سوی زور و استبداد، همواره آمادگی به چشم‌پوشی از قدرت و سازش متقابل نیز، نه تنها به ملاحظهٔ نفع شخصی، بلکه از روی احترام به حق و عدالت، موجود بوده است. این طرز فکر در اشراف و مردمانی که از تعادل درونی و تربیت معنوی برخوردار بودند (مانند سولون) بیشتر و قویتر از همه بود؛ و در مردم عادی که همیشه میل دارند تنها خود را محق بدانند نه دیگران را، ضعیفتر؛ در حالی که زورگویان و مردمان مستبد، که هرگز نمی‌توانند با هم سازش کنند و جز زد و خورد مشکل‌گشای دیگری نمی‌شناسند، بکلی از آن بی‌بهره بوده‌اند.

با توجه به این اختلاف طرز فکر آدمیان، این نگرانی باقی است که در جهان وحدت یافته ـ خواه این وحدت از راه برقراری نظام مبتنی بر حق و قانون تحقق بیابد و خواه از راه استقرار امپراتوری جهانی ـ آرامش دائم وجود نخواهد داشت، همچنان که در جامعه‌هائی که تا کنون پدید آمده‌اند، وجود نداشته است؛ تصور صلح ابدی خیالی واهی است. نیروهای گوناگون شکلهای تازه خواهند یافت و به‌صورتهای دیگری سر برخواهند داشت.

انسان ناقص و محدود، از غرایز و تمایلات بنیادی خود جدا نخواهد شد؛ و از این رو مشکل است وضعی در جهان پدیدآید که در آن آزادی همهٔ مردمان چنان با هم سازش بیابد که به صورت قدرتی به معنی راستین درآید و به همهٔ عواملی که آزادی را تهدید می‌کنند، و به همهٔ خودخواهیها و سلطه‌جوئیها و منافع خصوصی، به طور قطع و برای

همیشه عنان بزند. از این رو باید انتظار داشت که هوسها و غرایز لگام گسیخته به شکلهای تازه نمایان شوند.

مهمتر از همه، این مطلب است که میان آنچه فرد، هر زمان از طریق خودش می‌تواند بشود، و آنچه جامعهٔ سیاسی در جریان تاریخ می‌تواند بشود، فرق بنیادی وجود دارد. فرد می‌تواند موجودی بشود که در پدیده‌ای که در یک زمان روی می‌نماید معنی ابدی آن را بیابد؛ ولی جامعه، و انسانیت به طور کلی، فقط نظامی است که تاریخ در جریان نسلهای متعدد پدید می‌آورد: نظامی که زمینه را برای امکانها و محدودیتهای همهٔ افراد فراهم می‌سازد. اما نظام همیشه متکی به معنی و فرهنگی است که از طریق آن، افراد به نظام روح و معنی می‌دهند، و سپس خود نیز از طریق همان روح و معنی، شکل و ویژگی خاص خود را کسب می‌کنند. سرنوشت هر نظام و هر نهادی بسته به انسانهائی است که هر یك به نوبهٔ خود فرد هستند. فرد در این مورد، هم عامل اساسی است ـ از آن رو که نظام بر فردهای کثیر یا اکثریت فردها استوار است ـ و هم در عین حال، به عنوان فرد، فاقد توانائی.

شکنندگی فوق‌العادهٔ همهٔ نظامها، و فرهنگهائی که پایه و نگاه‌دارندهٔ آنها هستند، علت کافی است برای اینکه هر کسی آینده را با دیدهٔ نگرانی بنگرد. امیدها و آرمانهای واهی البته عوامل تاریخند، ولی نمی‌توانند نظامی برای آزادی و انسانیت پدیدآورند. در مقام تفکر دربارهٔ امکان یا عدم امکان نظامی جهانی برای آزادی، مهم این است که ما هیچ تصویر و هیچ واقعیت خیالی را هدف قرار ندهیم و گمان نبریم که تاریخ بضرورت به سوی چنان تصویر یا واقعیتی روان است؛ و آن تصویر یا آن واقعیت خیالی را، پایهٔ خواست و ارادهٔ خود نسازیم و به خود تلقین نکنیم که تاریخ با نیل به آن مرحله به مقصد خود خواهد رسید. تحقق تاریخ هرگز یافته‌نمی‌شود مگر در «زمان حال» به عنوان آن «زمان حال» خاص.

علت اصلی مرز امکانهای تاریخی، خود انسان‌بودن است. در دنیای انسانی کمال نهائی هرگز پیدا نخواهد شد، زیرا انسان موجودی است که همیشه می‌کوشد از خود فراتر رود: از این رو نه تنها کامل نیست بلکه هرگز نمی‌تواند کامل شود. انسانی که بخواهد همان باشد که هست،

انسان‌بودن را از دست می‌دهد.

ولی ما حق داریم در تاریخ به «ایده»ها دل ببندیم و حتی مجبوریم چنین کنیم اگر بخواهیم زندگیمان در جامعه معنائی داشته‌باشد. طرحهای مربوط به صلح و صفای ابدی یا شرطهای صلح ابدی، درست هستند و درست می‌مانند، هر چند ایده را هرگز نمی‌توان به عنوان هدفی آرمانی تحقق بخشید، بلکه ایده همیشه بالاتر از هر واقعیتی است و همواره به صورت وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر باقی می‌ماند. ایده نه با تصویر واقعیتی که از پیش در نظر آورده‌شود قابل تطبیق است، و نه با خود واقعیت. ولی در عین حال، ایده معنی هر طرح و هر برنامه‌ای است: و علت این امر اعتمادی توجیه‌ناپذیر، و به عبارت دیگر، یقینی ناشی از ایمان است بر اینکه همه چیز هیچ و پوچ یا هرج و مرجی عاری از معنی نیست، و چنان نیست که همه چیز از هیچ برآید و در هیچ فرو رود. ایده‌ها به دیدهٔ این اعتماد نمایان می‌شوند و ما را در راهی که از خلال زمان می‌پیمائیم رهبری می‌کنند. این اعتماد، حقیقت را در پیشگوئی اشعیای نبی می‌یابد: پیشگوئی آشتی و صفای همهٔ آدمیان، که در آن، ایده به صورت تمثیلی نمایان است: «و ایشان شمشیرهای خود را برای [ساختن] گاوآهن، و نیزه‌های خویش را برای [درست‌کردن] اره، خواهند شکست؛ و امتی بر امتی شمشیر نخواهد کشید و بار دیگر جنگ را نخواهند آموخت[1].»

ج. ایمان

مقدمه

وظیفهٔ چیره‌شدن بر عصر فن، و فراهم‌ساختن امکان تجلی برای انسان‌بودن راستین، در خواسته‌های بزرگ این عصر، یعنی در سوسیالیسم و نظام جهانی، نمایان گردیده و به آگاهی آدمیان راه یافته‌است. ولی استوارساختن آن خواسته‌ها بر علم و فن و تمدن کافی نیست، زیرا اینها پایه‌های شایان اعتمادی نیستند: هم در خدمت نیکی قراردارند و هم در خدمت بدی. آدمی ناچار است بر مبدأ دیگری متکی شود و زندگی خود را برآن استوار سازد. به همین جهت است که اعتماد بر علم، امروز تنزل

۱. کتاب اشعیاء نبی، باب دوم، ۴.

پذیرفته و ناتوان شده‌است: خرافهٔ علم، روشنگری قلب یافته است و انحطاط محتواها. دلایل نارسائی علمند.

نیروهای معنوی و فرهنگی سنتی نیز دیگر نمی‌توانند پایه‌های استواری برای زندگی آدمی باشند. دیگر اعتمادی بر فرهنگ سنتی متکی بر فرهنگ یونان قدیم نمانده‌است و چنین می‌نماید که اثری از آن پیدا نیست. کلیساها نیز نمی‌توانند اعتماد توده‌ها را جلب کنند، زیرا هنگامی که بدی بر اریکهٔ فرمانروائی تکیه زده‌بود کلیساها قدرتی از خود نشان ندادند[1].

ولی ما را از علم و فرهنگ و کلیسا گزیر نیست، و نمی‌توانیم از آنها دست برداریم. درست است که ناقص و نارسا هستند و امکان سوءاستفاده از آنها همیشه با وجودشان توأم است، ولی در عین حال با امکانهائی که دارند شرایط اجتناب‌ناپذیر تمام انسانیتند.

وضعی که امروز ما آدمیان در آن قرارداریم از ما می‌خواهد که به سوی مبدأ ژرفتری بازگردیم، به سوی سرچشمه‌ای که هرگونه ایمانی با اشکال و صور تاریخی گوناگونش در آغاز از آن مایه گرفته‌است: سرچشمه‌ای که هر وقت آدمی آماده باشد، باز می‌تواند جاری شود. چون اعتماد بر آنچه در جهان حاضر و نمایان است نمی‌تواند تکیه‌گاهی برای زندگی باشد، چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه اعتماد به مبدأ، پایه قرارگیرد. تا امروز تنها بجائی رسیده‌ایم که می‌توانیم وجود این وظیفه را حدس بزنیم، و گامی بیش از این نتوانسته‌ایم پیش برویم. هنوز چنین می‌نماید که همه‌مان ناتوان و درمانده‌ایم.

پرسشی که امروز در میان است این است: تحت شرایط عصر فن (تکنیك) و در نظام تازهٔ جامعهٔ بشری، محتوای سنتها چگونه پا بر جا خواهد ماند: ارزش بینهایت فرد انسانی، حیثیت انسانی و حقوق بشر، آزادی روحی و معنوی، تجربه‌های ماوراء طبیعی هزاران ساله؟

ولی پرسش اصلی مربوط به آینده، که شرط بقای این محتواها در آن نهفته‌است، چنین است: آدمی چگونه ایمان خواهدداشت، و به چه

---

۱. اشاره است بر تسلط دیکتاتوری بر آلمان و ایتالیا، و سکوت کلیسا. -م.

چیز ایمان خواهدداشت؟

دربارهٔ ایمان تقریباً همان‌گونه می‌توان سخن گفت که دربارهٔ سوسیالیسم یا موافقت و مخالفت با برنامه‌ریزی عمومی یا وحدت جهانی و امپراتوری جهانی و نظام جهانی. ایمان، نه چیزی است که بخواهیم هدفش قراردهیم و نه محتوائی است که بخواهیم به یاری عقل به آن برسیم. زیرا ایمان را نمی‌توان خواست، و چیزی نیست‌که بتوان برنامه‌ای برایش طرح کرد. ولی با این همه، ایمان آن چیز فراگیرنده‌ای است که سوسیالیسم و آزادی سیاسی و نظام جهانی قطعاً باید در سیر و جریان خود بر آن استوار باشند زیرا همهٔ آنها معنی خود را از ایمان بدست می‌آورند. آنجا که ایمان نباشد رهبری به دست منبع انسانیت نمی‌افتد، بلکه آدمی اسیر اندیشه و گمان و تصور و عقاید جزمی می‌گردد و آنگاه عنانش به دست زور و آشفتگی و ویرانی می‌افتد. دربارهٔ ایمان نمی‌توان سخنی روشن و آشکار گفت، بلکه باید به توضیح و توجیه قناعت کرد و به امکانهای آن اشاره‌ای نمود، و آنچه ما در این فصل می‌آوریم کوششی در همین حدود است.

۱. ایمان و نیست‌انگاری

ایمان چیز فراگیرنده‌ای است که در همهٔ موارد نقش رهبری دارد، حتی آنجا که عقل و فهم، بظاهر متکی بر خود بنظر می‌آید. ایمان نه محتوای خاصی است و نه نظریه‌ای جزمی. نظریهٔ جزمی می‌تواند بیان یکی از اشکال تاریخی ایمان باشد، ولی گاهی هم می‌تواند ما را بفریبد. ایمان چیزی است در ژرفنای انسانی، که در حالی که انسان در مرحله‌ای بالاتر از خود با منبع هستی ارتباط دارد، به انسان‌بودن انسان تحقق می‌بخشد و او را به جنبش می‌آورد.

ایمان تنها در شکلهای تاریخی تحقق می‌یابد. هیچ‌کس حق ندارد گمان ببرد که یگانه حقیقت قابل قبول برای همهٔ آدمیان در تصرف اوست ـ وگرنه از تسامح و تساهل دور می‌افتد و بی‌حقیقت می‌شود ـ ولی میان همهٔ مردمان با ایمان ارتباط و اشتراکی نهانی موجود است. دشمن همهٔ مردمان با ایمان، دشمنی که در درون هر آدمی نهفته است،

نیست‌انگاری است.

نیست‌انگاری فرورفتن در بی‌ایمانی است. ممکن است پنداشته‌شود که آدمی هم نوعی حیوان است و می‌تواند به یاری غرایز خود زندگی کند؛ ولی واقعیت چنین نیست. آدمی می‌تواند ـ به گفتهٔ ارسطو ـ یا کمتر از حیوان باشد یا بیشتر از حیوان. اگر این سخن را نپذیرد و بخواهد همچون جانوران به عنوان جزئی از طبیعت زندگی کند، در این صورت در سراسر راه زندگیش آگاهی بر نیست‌انگاری ـ به عبارت دیگر، وجدان ناراحت یا احساس گمشدگی ـ همراهش خواهدبود. آدمی حتی در حال نیست‌انگاری، از راه بی‌اعتنائی و تنفر، و همچنین با اندیشه و عملش که همیشه حاکی از نفی و انکار است، نشان می‌دهد که آدمی است نه حیوان. آدمی تنها متکی به غریزه نیست، و فهم تنها نیز برایش کافی نیست؛ بلکه موجودی است که همیشه برتر از خویش است. او را نمی‌توان تنها به عنوان موضوع علم فیزیولوژی و روانشناسی و جامعه‌شناسی تلقی کرد، و این علوم به تمام هستی او راه نمی‌تواند یافت. آدمی می‌تواند از فراگیرنده‌ای بهره‌ور شود که تنها در پرتو بهره‌وری از آن، برای نخستین‌بار به معنی راستین، «خودش» می‌شود. ما آن فراگیرنده را روح و معنی می‌نامیم، و گاه ایمان.

آدمی بی‌ایمان زندگی نمی‌کند. زیرا نیست‌انگاری هم که نقطهٔ مقابل ایمان است، تنها در ارتباط با امکان ایمان وجود دارد، منتها ایمان انکارشده‌ای.

هر چه امروز در راه رسیدن به سوسیالیسم یا برنامه‌ریزی عمومی یا نظام جهانی روی می‌دهد، معنی خود را تنها از شناسائی عقلی یا غریزی انسانی کسب نمی‌کند، بلکه این معنی بستگی دارد به اینکه ایمان آدمیان چگونه است و محتوایش چیست؛ یا به اینکه چگونه نیست‌انگارند و در نقطهٔ مقابل ایمان قرارگرفته‌اند.

جریان امور بسته به این است که ما در عملمان کدام معیارهای اخلاقی را قبول داریم و زندگیمان برکدام مبدأ متکی است، و چه چیز را دوست داریم.

۲. وضع ایمان در زمان ما

امپراتوری روم، هنگامی که سلطهٔ خود را بر تمام دنیای فرهنگ یونانی گسترش داد، انحطاطی را که از زمان اسکندر توسعه آغاز کرده‌بود به حد کمال رساند. پیوندهای اخلاقی ملی سست شد و سنتهای تاریخی محلی دیگر نتوانست پایه‌ای برای زندگی اجتماعی پرافتخار و مستقلی باشد. دنیای امپراتوری از لحاظ معنوی و فرهنگی به حد دو زبان یونانی و لاتینی، و اخلاقی مبتنی بر عقل تنزل یافت و هموار گردید، و چون این اخلاق در توده‌ها اثر نمی‌توانست بخشید زمینه برای رواج لذت‌جوئی از یك سو و زجر و رنج پایان‌ناپذیر بردگان و تنگدستان و مغلوبان از سوی دیگر آماده شد، و سرانجام کار بجائی رسید که حقیقت در نظر فرد عبارت شد از گوشه‌نشینی و کناره‌گیری از دنیای فساد. کسان بسیاری به فلسفهٔ تزلزل‌ناپذیری شخصی ـ خواه با نظریات جزمی و خواه با شکاکی ـ پناه بردند؛ ولی این فلسفه هم نمی‌توانست در توده‌ها راهی بیابد. آنجا که ایمان راستین به هیچ چیز در میان نباشد، ایمان صورت مسخره‌آمیزی به‌خود می‌گیرد و خرافات به اشکال و صور گوناگون و مذهبهای عجیب و تشکیل حلقه‌ها بر گرد واعظان سیار و شعبده‌بازان و شاعران و پیاه‌بران دروغین باب روز می‌شود، و عقاید افراطی و فرصت‌طلبی و حقه‌بازی و شیادی رواج می‌یابد. واقعهٔ شگفت‌آوری که در این میان روی داد این بود که در آن آشفتگی، مذهب مسیحی توانست بر رقیبان خود پیروز شود. این مذهب دستگاهی روشن و منظم نبود و با این همه حاوی ایمانی بود با محتوای بسیار ژرف، و به مبدأی نامشروط نظر داشت و این ویژگی را طی قرون و اعصار حفظ کرد و همهٔ مذاهب دیگر آن زمان، از برابرش گریختند و نابود شدند. برای این واقعه برنامه‌ای ریخته نشده بود. هنگامی که برنامه‌ریزی برای مذهب مسیحی، خصوصاً از زمان کنستانتین، به میان آمد و سوءاستفاده آغاز شد، این مذهب به سبب منبع ژرفی که سرچشمه‌اش بود جای خود را باز کرد و با همهٔ نقابهای نامناسبی که به آن زده‌شد و تفسیرهای نادرستی که از آن بعمل‌آمد هیچ‌گاه پیوندش با آن منبع بریده نشد.

در دورهٔ ما شباهتهائی با آن روزگاران می‌توان یافت. ولی فرق بزرگ اینجاست که مسیحیت امروزی با آنچه در آن زمان بود شباهتی ندارد، و امروز چیزی در میان نیست که بتوان با آن دین، که جهان را دگرگون ساخت، مقایسه‌اش کرد. از این رو شباهت زمان ما با آن دوره تنها در پدیده‌های جزئی است، مثلاً در ظهور شعبده‌بازان و تشکیل حلقه‌ها و اجتماعاتی بر گرد آنان، یا پیدائی فرقه‌های عجیب و مسخره‌آمیز و امثال اینها.

تصویر چگونگی ایمان در روزگار ما را از دیدگاه دیگری نیز می‌توان نگریست. هنگامی که دربارهٔ بی‌ایمانی زمان ما و ناتوانی و بی‌اثری کلیساها و رواج نیست‌انگاری سخن به میان می‌آید، در پاسخ می‌گویند: این سخنان ناشی از آن است که گذشته را معیار زمان حال قرارمی‌دهند و چنین معیاری نادرست است. می‌گویند امروز هم ایمانی هست که از منبع تازه‌ای سرچشمه می‌گیرد و چنان نیرومند است که می‌تواند کوهها را جابجا کند: مثلاً ایمان ژاکوبنها ـ در دورهٔ انقلاب فرانسه ـ به فضیلت و وحشت، و به خرد، و به اینکه فرمان خرد را باید با زور به کرسی نشاند. «کروچه» جنبش بزرگ آزادیخواهی در قرن نوزدهم را «مذهب آزادی» می‌نامد و اشپنگلر ادعا می‌کند که واپسین مرحلهٔ فرهنگها، جهان‌بینیهای بنیادی امروزی است که خود نوعی مذهب هستند و با نیروی معتقدکنندهٔ خارق‌العاده‌ای راه خود را باز می‌کنند: همچنان‌که مذهب بودائی پایان فرهنگ هندوستان بود و فلسفهٔ رواقی پایان فرهنگ یونانی ـ رومی، سوسیالیسم هم پایان فرهنگ باخترزمین است. توده‌های امروزی از مذهب سوسیالیسم نیرو می‌گیرند و به جنبش می‌آیند.

برنامه‌ریزی عمومی و صلحجوئی و بیزاری از جنگ و مانند اینها نیز همچون مذاهب اجتماعی بنظر می‌آیند، چنانکه گوئی ایمان بی‌ایمانها هستند. آدمی به جای آنکه در دامن ایمان زندگی کند، در زیر سایهٔ تصورات نادرست دربارهٔ واقعیات و دربارهٔ آینده، بسر می‌برد و این تصورات را علم و یقین می‌پندارد. نظریه‌ای که از نیست‌انگاری سرچشمه گرفته‌است، این وضع را تأیید می‌کند و در مقام دفاع از آن می‌گوید: آدمی همیشه در عالم تصورات زندگی می‌کند و تاریخ چیزی نیست جز

جریان دگرگون‌شدن تصورات واهی.

در برابر این ادعا باید گفت: تاریخ تنها جریان تصورات گوناگون نیست، بلکه مبارزه با آن تصورات به خاطر حقیقت نیز، سراسر تاریخ را آکنده است. درست است که خصوصاً ناتوانان عنان خود را به دست تصورات واهی می‌سپارند، و امروز خود آدمی شاید ناتوانتر از هر زمان دیگر است، ولی فرد این قابلیت را هم دارد که از یگانه امکانی که ناتوانی در اختیار آدمی می‌گذارد، یعنی از کوشش و تلاش بی‌قید و شرط به خاطر حقیقت، بهره‌برداری کند.

مدعی نیست‌انگار، این سخن را هم تصوری واهی می‌شمارد، زیرا به عقیدهٔ او حقیقتی وجود ندارد. از این رو می‌گوید: آدمی ناچار است به چیزی ـ هر چه می‌خواهد باشد ـ ایمان داشته‌باشد؛ از این رو دست در دامن تصوری می‌زند تا بتواند بگوید: من به چیزی اعتقاد ندارم ولی آدمی باید به چیزی معتقد باشد.

وقتی که ایمان را از نظر روانشناسی در نظر می‌آوریم ـ بی‌آنکه به محتوای ایمان و به حقیقت و عینیت کاری داشته‌باشیم ـ می‌بینیم که همهٔ موارد بالا شباهتی با ایمان مذهبی دارند: ادعای اینکه تنها حقیقتی که من یافته‌ام درست است؛ تعصب؛ عدم قابلیت درك عقاید دیگران؛ مطلق انگاشتن احکام؛ آمادگی به فداکاری و جانبازی.

از این گذشته تصویرهائی هم پدید می‌آیند که می‌توانند به عنوان نمودار ایمان توجه مردمان را جلب کنند. مثلاً مارکس در نوشته‌های دورهٔ جوانی خود به انسانی نظر دارد که انسان به معنی راستین است؛ هنوز پدید نیامده‌است ولی پدید خواهدآمد و بیگانگی از خویشتن را از خود برخواهد افکند. همچنین است انسان تازهٔ امروزی که با ماشین سر و کار دارد: ذاتاً خشن است و قیافه‌ای شبیه «ماسك» دارد و کارش قابل اعتماد است و فاقد ویژگی شخصی است.

ولی وجود نشانه‌های روانشناسی کافی نیست برای اینکه هر ایمانی همچون ایمان مذهبی تلقی شود؛ بلکه همین نشانه‌ها، درست برعکس، نشان می‌دهد که چنان ایمانی فاقد خصیصهٔ ایمان مذهبی است، و به عبارت دیگر «بدل ایمان» است. سوءاستفاده از علم و درآوردن آن به صورت

احکام جزمی و گرفتاری در بند خرافهٔ علم، سبب می‌شود نظریه‌ای که بطلانش ثابت شده‌است به عنوان نظریه‌ای دربارهٔ سازمان درست جهان شناخته شود، و محتوای ایمان گردد. ولی اینها لغزشهای خطرناکی هستند که همه چیز را به ویرانی می‌کشانند. اینجا محتوای ایمان در میان نیست بلکه تهی‌بودن این ایمان، خود نشانه‌ای است بر اینکه آدمی خود را از دست داده‌است. ویژگی این ایمان این است که صاحبان و نمایندگانش هیچ چیز را، غیر از زور و قدرت، محترم نمی‌شمارند؛ از شنیدن دلیل و برهان ناتوانند و هیچ حقیقتی را که از منبعی معنوی ناشی شده‌باشد قبول ندارند.

مسأله را بار دیگر با عبارتی دیگر طرح می‌کنیم: آیا ایمان بدون تعالی و بی‌توجه به عالم مافوق تجربه، امکان‌پذیر است؟ آیا هدفی دنیائی که آدمی را به خود مشغول می‌دارد، می‌تواند خاصیت ایمان بپذیرد برای اینکه محتوایش مربوط به آینده است؟ به عبارت دیگر، آیا چنان هدفی ـ چون برای زمان حال دور از دسترس تجربه است و نقطهٔ مقابل دردها و رنجها و تناقضهای واقعیات زمان حال است ـ می‌تواند خصیصهٔ ایمان داشته‌باشد؟ آیا تصور هدفی، که آدمی را دربارهٔ زمان حال می‌فریبد و تسلی می‌بخشد و مایهٔ تسلی را در چیزی که نیست یا چیزی که در زمان حال نیست، می‌جوید، و در عین حال قادر است به اینکه فداکاری و گذشت در راه آن آیندهٔ خیالی بطلبد، می‌تواند دارای خصیصهٔ ایمان باشد؟ پی‌آمد چنین ایمانی ـ که فاقد هرگونه جاذبهٔ سحرآمیز و بی‌بهره از تعالی است ـ انحطاط معنویت و نیروی آفرینش انسانی است؟ و در نتیجه آنچه باقی می‌ماند، تنها مهارت و دلبستگی به کار، و گاه‌گاه یافتن راه درست و عشق به فن (تکنیك) و اشتیاق به آموختن راه و روش کار است؟ یا نه، این راه، آدمی را به ژرفناهای تازهٔ هستی، که هنوز از دیدهٔ ما پنهانند و هنوز صدایشان به گوش ما نرسیده‌است، سوق می‌تواند داد؟

گمان نمی‌کنیم! در برابر این ادعا، آگاهی بر منبع ابدی آدمی قرار دارد، و آگاهی بر اینکه آدمی‌به عنوان آدمی در همهٔ جامه‌های گوناگون تاریخی، از حیث محتوای ایمانش که او را با مبدأ هستی پیوند می‌دهد، همیشه یکسان و با خود برابر مانده‌است. آدمی می‌تواند بر خویشتن و بر

مبدأ خویشتن پرده بکشد؛ می‌تواند خود را فراموش کند؛ ولی هر بار می تواند از نو به خود بیاید. راز یافتن دوبارهٔ خود در هستی، سبب می‌شود که آگاهی بر ژرفای هستی به او دست بدهد؛ و این آگاهی بر هستی، در پرتو محبت، به خود یقین پیدا می‌کند و محبت وسیلهٔ تجلی محتوای هستی می‌شود. احساس و رفتار آدمی در برابر آدمی در حال تساهل و تسامح و گفت و شنید، سبب می‌شود که چشم آدمی برای دیدن حقیقت، و درونش برای دریافتن آنچه نامشروط است باز شود.

تصورات و اندیشه‌های ما دربارهٔ ابدیت، و زبانی که برای تشریح و بیان آن بکارمی‌بریم، دگرگون می‌شوند؛ ولی خود ابدیت دگرگون نمی شود، بلکهٔ هست؛ در حالی که هیچ‌کس آن را چنانکه هست نمی‌شناسد.

اکنون می‌کوشیم دربارهٔ ایمان ابدی مطالبی بیان کنیم، ولی می دانیم که همهٔ این سخنها تقریباً اشاره‌هائی تهی هستند و خود این بیان هم با آنکه جنبهٔ تجریدی و انتزاعی دارد، خود صورتی از صور تاریخی است.

۳. صور اساسی ایمان ابدی

می‌کوشیم صور اساسی ایمان را با چند جمله بیان کنیم: ایمان به خدا، ایمان به آدمی، ایمان به امکانها در جهان.

۱. ایمان به خدا: تصوراتی که آدمی دربارهٔ خدا پدید آورده‌است، خود خدا نیست؛ ولی ما تنها به وسیلهٔ تصورات می‌توانیم بر وجود خدا آگاه گردیم. این تصورات، نمادهائی هستند که تاریخیند، و همیشه نارسا هستند.

آدمی بنحوی از انحا بر عالم تعالی و ماورای تجربه آگاه می‌شود ولو از راه برخورد با مکان نیستی باشد، مکانی که همه چیز در آن هست: این نیستی و این هیچ، می‌تواند ناگهان مقام ملأ و هستی راستین باشد.

خدا منشأ و غایت است، و آرامش است: در آنجا اطمینان و مصونیت هست.

ممکن نیست آدمی عالم تعالی و ماورای تجربه را گم‌کند و در عین حال باز هم آدمی باشد.

هر سخن منفی در این باره مربوط به تصورات است و متکی بر

حضور اندیشهٔ خدا، یا حسرت و آرزوی بی‌پایان پیوستن به خدا.

ما همیشه با نمادها زندگی می‌کنیم و تجربه و درك ما نسبت به تعالی و عالم ماورای محسوسات، و همچنین نسبت به واقعیت راستین، به واسطهٔ نمادها صورت می‌گیرد. این واقعیت راستین هنگامی از دست می رود که آن نمادها را چیزهای واقعی بینگاریم.

۲. ایمان به انسان: ایمان به انسان، یعنی ایمان به امکانهای آزادی. انسان هدیه‌ای است خدائی به خود انسان، و سرنوشت و سرانجامش را تنها به خود مدیون است. انعکاس صدائی که از تاریخ به گوش ما می‌رسد، و جنب و جوشی که هنگام پرداختن به اجداد و پیشینیانمان ـ تا نخستین سرچشمهٔ انسانیت ـ به ما دست می‌دهد، ناشی از این است که می‌بینیم آنان چگونه در جست و جوی آزادی بوده‌اند؛ از چه راههائی به آزادی تحقق بخشیده‌اند؛ و آزادی را با چه صورتهائی کشف کرده و خواسته‌اند. ما در آنچه آدمیان توانسته‌اند بکنند و بیافرینند، و در سخنی که از خلال تاریخ به ما می‌گویند، خود را باز می‌یابیم.

شرط آزادی، ارتباط و با هم بودن راستین است، و این ارتباط بمراتب بیشتر از به هم خوردن و به هم رسیدن و هواخواه یکدیگر بودن و اشتراك منافع و اشتراك در تفریح است.

آزادی و ارتباط راستین قابل اثبات نیست. آنجا که اثبات از راه تجربه آغاز می‌شود، در آنجا نه آزادی هست و نه ارتباط. ولی هر دو آنها چیزی پدید می‌آورند که موضوع تجربه می‌شود بی‌آنکه بتوانیم به اندازهٔ کافی تشریح و توجیهش کنیم، ولی اشاره‌ای است بر تحقق آزادی، که اگر بتوانیم در آن شرکت بکنیم قابل فهم می‌شود و به صورت تکلیف در می‌آید.

ایمان به انسان، ایمان به امکانهائی است که آزادی برای انسان پدیدمی‌آورد نه ایمان به انسانی خاص و پرستش او. شرط ایمان به انسان، ایمان به خداست، خدائی که علت هستی انسان است. اگر ایمان به خدا نباشد، ایمان به انسان مبدل به تحقیر انسان می‌شود و هرگونه احترامی نسبت به انسان از میان می‌رود و نتیجه این می‌شود که انسانها را وسیله و مادهٔ اولیه بینگاریم و مصرفشان کنیم و نابودشان سازیم.

۳. ایمان به امکانها در جهان: تنها کسی که شناسائی نادرستی دربارهٔ جهان دارد، می‌پندارد که جهان چیزی بسته و محدود است و دستگاه خودکاری است که می‌توان شناخت، یا موجودی است مبهم و فاقد آگاهی.

آنچه شناسائی توأم با تفکر و انتقاد نشان می‌دهد، و آنچه از تجربهٔ مستقیم این جهان پر از راز برمی‌آید، باز بودن و غیر قابل پیش‌بینی بودن جهان و بی‌شماربودن امکانهای آن است.

ایمان به جهان بدین معنی نیست که جهان را ذاتی بینگاریم که برای خود بسنده‌است، بلکه این است که به راز در جهان بودن خودمان آگاه گردیم و به همهٔ امکانها و تکالیفی که با این بودن توأم است.

جهان میدان تکلیف است، تجلی عالم تعالی و ماورای تجربه است، و ما زبان آن را می‌توانیم بشنویم و بفهمیم به شرط آنکه بدانیم از آن چه می‌خواهیم.

ایمان، (ایمان به خدا، ایمان به انسان، ایمان به امکانها در جهان) برای راههای سوسیالیسم و وحدت جهان اهمیت فوق‌العاده دارد: آنجا که ایمان از میان برود، فهم و مکانیسم و حس‌گرائی و ویرانی می‌ماند.

نیروی حاصل از ایمان: تنها ایمان می‌تواند نیروهائی را به جنبش در آورد که بر غریزه‌های حیوانی آدمی ـ مانند غریزهٔ تمایل به زور و حکومت، شهوت زورگوئی و جنایتکاری، جاه‌طلبی بی‌محتوا، حرص به ثروت و لذت‌جوئی و غریزهٔ جنسی ـ چیره می‌شوند و آنها را محرکهائی برای هستی آدمی در حال عروج می‌سازند.

قدم نخستین برای عنان‌زدن به غریزه‌های عریان، زور آشکار و ایجاد ترس است؛ قدم دوم زور نامستقیم «تابو» است؛ و قدم بازپسین چیرگی خواسته و دانسته به یاری ایمان است، و کسی به این چیرگی تواناست که به نیروی ایمان بر معنی اعمال خویش حاکم می‌تواند بود.

تاریخ، سیر و پیشرفت آدمی است به سوی آزادی به یاری نیروی ایمان. به یاری این نیرو قوانینی بوجودمی‌آیند که به زور عنان می‌زنند و مشروعیت را پدیدمی‌آورند؛ و نیز به یاری همین نیرو آدمی از راه تسلیم شدن در برابر وظایف و احکام نامشروط، به مرحله‌ای می‌رسد که

می‌تواند «خودش» باشد.

تساهل: نظام جهانی تنها در صورتی تحقق می‌تواند یافت که تساهل حکمفرما باشد. عدم تساهل نتیجه‌ای جز زور و نفی و غلبه ندارد. ولی تساهل به معنی بی‌اعتنائی نیست. بی‌اعتنائی ضعیفترین شکل عدم تساهل است، و ناشی از غرور کسانی است که گمان می‌برند حقیقت‌نهائی را بچنگ دارند. بی‌اعتنائی تحقیر پنهانی است: دیگران هر عقیده‌ای را که می‌پسندند، داشته‌باشند، به من مربوط نیست. انسان متساهل آماده است هر سخنی را بشنود و بسنجد، بر نارسائی خود آگاه است و می‌خواهد نارسائی خود را با نارسائی دیگران ربط دهد بی‌آنکه تصورها و اندیشه‌های ایمانی را بصورتی یگانه که برای همه تکلیف‌آور باشد در آورد.

شاید در هر انسانی همهٔ امکانها وجود دارد، ولی واقعیت همیشه محدود است و علت این محدودیت، اولاً محدودبودن هستی و زندگی است و در ثانی چند گونگی تاریخیت است که سبب می‌شود ما نه تنها با یکدیگر فرق داشته‌باشیم، بلکه ویژگی و نامشروطی خودمان را دارا باشیم. هیچ لازم نیست که همهٔ آدمیان به یك گونه و از یك سنخ باشند ولی باید در عین اختلاف، آن چیز واحد را که همه را به هم می‌پیوندد، دریابند، زیرا ریشهٔ همه ما ـ در ورای منشأ خاص تاریخیمان ـ در منشأ واحدی است که همهٔ ما را فرامی‌گیرد، و همین ریشهٔ واحد است که از ما می‌خواهد که با یکدیگر ارتباط بی‌حد و مرز داشته‌باشیم؛ زیرا راه رسیدن به حقیقت در دنیای پدیده‌های گوناگون، تنها همین ارتباط است.

ارتباط و گفت و شنید، نه تنها در مسائل زندگی یگانه راه رسیدن به نظامی سیاسی است، بلکه در همهٔ جنبه‌های هستی ما یگانه طریقی است که می‌تواند ما را به هم بپیوندد. ولی محرك و محتوای این ارتباط تنها از ایمان حاصل می‌تواند شد: ایمان به انسان و امکانهای او، ایمان به مبدأی واحد که سبب پیوند همهٔ آدمیان است، ایمان به اینکه من فقط با دیگران و همراه دیگران «خودم» می‌توانم شد.

مرز تساهل، عدم تساهل مطلق است. ولی هر انسان زنده‌ای، چون انسان است، هر قدر هم اعمال و رفتارش حاکی از بی‌تساهلی باشد، ناچار تساهل را در ذات و درونش نهفته دارد.

روح هر عملی آدمی است: هرکار که به منظور رسیدن به سوسیالیسم یا برنامه‌ریزی کرده‌می‌شود، و هر چه در راه نیل به نظام جهانی تحقق می‌یابد، و همهٔ سازمانها و آثار و قواعد و مقررات مربوط به ارتباطها و رفتارها و اعمال، از آدمی ناشی است و چگونگی آنها بسته به آدمیانی است که پشت سر آنها قراردارند؛ و با دگرگون‌شدن آدمیان، خود آنها نیز دگرگون می‌شوند؛ و طرز فکر و ایمان و ویژگی آدمیان چگونگی تحقق آن کارها و سازمانها و نتایج آنها را معین می‌کند.

هر طرحی که فهم آدمی می‌ریزد، و هر چیزی که فهم آدمی هدف می‌سازد یا همچون وسیله بکارمی‌برد، چون ناشی از آدمی است ناچار تحت رهبری انگیزه‌هائی است که فهم متوجه آنها نیست، خواه آن انگیزه‌ها غریزه باشد، یا شهوت و هوس، یا ایمان، و یا ایده.

از این رو اگر آگاهی آدمی تنها به آنچه با فهم دریافتنی است قناعت ورزد، در معرض خطر قرارمی‌گیرد. آگاهی بیدار تحت رهبری ایمان است، و ایمان وادارش می‌کند که در مورد امور محدود برای خود مرزی قائل شود: مثلاً در مورد قدرت و زور، یا برنامه‌ریزی از روی فهم، یا علم و هنر. همه چیز مرزی دارد و تحت رهبری مقامی قرارگرفته است که نه برنامه است و نه در برنامه می‌گنجد. رهبری از نظام ژرفتری سرچشمه می‌گیرد که در روشنائی ایمان به خود آگاه‌می‌گردد. به واسطهٔ این رهبری امر محدود و متناهی جان می‌گیرد و به صورت حضور و جلوهٔ بینهایت درمی‌آید و در عین حال، اگر محدودیت و متناهی‌بودن خود را از یاد نبرد، ظرف و زبان می‌شود و پایهٔ حضور بینهایت می‌گردد. از این رو این امکان وجود دارد که در سازمانها و دیوانسالاریها و علم و فن، آدمی مخاطب قرارگیرد و از او خواسته‌شود که در نقطه‌های عطف راهی پیداکند برای اینکه روح و معنی همهٔ آن چیزها را پدیدار سازد، و از طریق قائل‌شدن مرزی برای خود، به معنی و انسانیت امکان تجلی ببخشد. سیاستمداران و کارمندان و پژوهشگران، ارزش و معنی وجود خود را تنها از این راه بدست می‌آورند که به واسطهٔ محدود ساختن خود و قائل شدن مرزی برای قدرت خویش، نشان می‌دهند که تحت رهبری آن ذات

فراگیر قراردارند.

۴. ایمان در آینده

وضع کنونی و صور ایمان ابدی چنان دور از هم و مخالف یکدیگر بنظرمی‌آیند که تقریباً وجود یکی وجود دیگری را نفی می‌کند. این دوری و اختلاف، مسألهٔ آینده را پیچیده‌تر و جالب‌توجهتر می‌سازد: ایمان مردمان در آینده به چه صورتی نمایان خواهدشد؟

کسانی که در مورد آینده از بیخ و بن بدبینند چنین می‌گویند: احتیاج و بدبختی بزرگ همه چیز را نابود خواهدکرد و با نابودی فرهنگ، ایمان نیز از میان خواهدرفت، و جز بیخودی و از کارافتادگی روح و معنی چیزی نخواهدماند. چنین می‌نماید که لحظه‌های الهام‌یافتن از ژرفنای روح، اثری در جهان نخواهد بخشید زیرا ارتباط و گفت و شنودی میان آدمیان نخواهدبود، یا چون گفت و شنید و ارتباط هر کسی منحصر به چند تن از نزدیکانش خواهدبود آن الهامها سودی برای جهان نخواهد داشت. در جهانی که گرفتار چنین بدبختی نابودکننده‌ای باشد، به میان آوردن مسألهٔ ایمان کار بیهوده‌ای است. بر فراز آن نابودی سکوتی وحشتبار گسترده شده‌است که همچون دورنمائی مبهم نمایان است، بی‌آنکه سخنی به ما بگوید.

ولی اگر در آینده ایمانی خواهدبود قابل ابلاغ، که آدمیان را بهم ربط خواهدداد، در این صورت این نکته مسلم است که چگونگی آن ایمان از راه برنامه‌ریزی قابل تعیین نیست. آنچه ما می‌توانیم کرد این است که آماده باشیم تا بتوانیم آن را بپذیریم، و چنان زندگی کنیم که این آمادگی روز بروز بیشتر گردد. ما نمی‌توانیم دگرگون‌شدنمان را هدف خود قرآردهیم؛ این دگرگون‌شدن باید به ما بخشیده شود، به شرط آنکه چنان زندگی کنیم که بتوانیم از آن، وقتی که به ما بخشیده می‌شود، بهره‌مند گردیم. با توجه به این نکته جای دارد که دربارهٔ ایمان در آینده سکوت کنیم.

ولی اگر این مطلب راست است که ایمان در هر زمانی حضور دارد،

در این صورت حتی جامعه‌ای هم که عبارت «خدا مرده است» در آن همچون حقیقتی انگاشته می‌شود، نمی‌تواند چیزی را که همیشه هست بکلی از میان ببرد؛ بنا بر این، آنچه از این ایمان باقی است، یا جوانهٔ این ایمان، زبانی می‌جوید؛ و فلسفه می‌تواند مکانی را بیندیشد که در آن، این زبان امکان می‌تواند یافت. منشأ این زبان دو انگیزه است:

۱. انسان با ایمان هر انسان با ایمان را، هر جا بیابد، دوست دارد. همچنان که انسان آزاد همواره در این تلاش است که همهٔ آدمیان آزاد باشند، انسان با ایمان نیز همیشه می‌کوشد که همهٔ مردمان به ایمان تاریخی خود دست بیابند. در این راه زور و اجبار معنی ندارد، و یگانه عمل درست متوجه ساختن دیگران به زبانی است که به واسطهٔ آن عالم تعالی و ماورای تجربه متجلی می‌گردد. هرچند ما نمی‌توانیم در این راه یاری اساسی به یکدیگر برسانیم، ولی می‌توانیم به همدیگر بر بخوریم و به یکدیگر برسیم. عالم تعالی تنها به فرد می‌تواند یاری کند، از این راه که فرد، در پرتو آن، «خودش» بشود. ولی ما در حال ارتباط و گفت و شنید می‌توانیم به یکدیگر جرأت ببخشیم و آنچه را در هر فردی نهفته‌است به مرحلهٔ شکفتگی برسانیم.

۲. هر چند کار از روی برنامه هرگز نمی‌تواند ایمان ایجاد کند، ولی می‌تواند از ایمان برای ایمان امکانهائی بیندیشد و حتی شاید پدید آورد.

آنچه برای آینده اجتناب‌ناپذیر است این است: جریان فرهنگ و معنی و سرنوشت انسانیت، همهٔ آدمیان را فرامی‌گیرد. آنچه همهٔ آدمیان با آن سر و کار نیابند و نپذیرند، امیدی به ماندن ندارد. هرچند شکفتگیهای عالی فرهنگی و آفرینندگی معنوی مانند همیشه منحصر به افراد برگزیده خواهدبود، ولی امور ساده‌ای که همهٔ محصولات معنوی و فرهنگی معطوف به آنهاست، باید در آگاهی اکثریت مردمان صورت واقعیت یافته باشد، یا همچون خواستهٔ به زبان نیامده‌ای نیاز اکثریت را برآورد.

آنچه مردمان واقعاً مطالعه می‌کنند و می‌خوانند، امروز بیش از هر زمان دیگر در درجهٔ اول اهمیت قراردارد. قرنهای دراز کتاب مقدس

یگانه کتابی بود که هر که خواندن و نوشتن می‌دانست از کودکی تا سنین پیری آن را می‌خواند. امروز چنین می‌نماید که این سنت و این طرز تربیت از میان رفته و نوشته‌های گوناگون جای کتاب مقدس را گرفته‌است. روزنامه‌ها ـ و حتی روزنامه‌هائی که در سطح بالا قرار دارند و آثار بهترین نویسندگان را منتشر می‌کنند و انسان امروزی از آنها بی‌نیاز نمی‌تواند بود ـ آنجا که یگانه موضوع مطالعه هستند و تنها نیاز خوانندگانی را برمی‌آورند که هرچه می‌خوانند زود از یاد می‌برند، خطری واقعی برای آدمیان است و هیچ نمی‌توان پیش‌بینی کرد که در آینده چه نوشته‌هائی بر زندگی و تربیت مردمان حکمفرما خواهدبود.

به هر حال، چون موضوع اصلی خود آدمی است، از این رو کوششهائی که مطمح نظر و مخاطبشان همهٔ مردمان است، در تعیین آینده نقش اساسی دارند به شرط آنکه براستی بتوانند در دلها راه بیابند و در عین حال جنبهٔ مصنوعی نداشته‌باشند، وگرنه در دلها ریشه نمی‌دوانند و در برابر بادهای حوادث یارای ایستادگی نخواهند داشت و در هم خواهند شکست همچنان که تصویرهای مصنوعی فاشیستی، با آنکه با هیاهوی فراوان مورد تأیید قرارگرفت و پذیرفته شد، دیری نپائید.

تأثیری که کلیسا از راه نوساختن خود می‌تواند بخشید به هیچ روی معلوم نیست. بی‌گمان شخصیتهائی با ایمان مذهبی کلیسائی می‌بینیم که نامشروطیشان ما را به حیرت می‌افکند. ولی امروز به طور کلی از شخصیتهای بزرگ و مؤثر و معتقدکننده خبری نیست.

ایمان مذهبی کلیسائی، خود را از راه تصورها و اندیشه‌ها و احکام جزمی ابلاغ می‌کند و به صورت «فورمول»های مذهبی در می‌آید، و ممکن است با دورافتادن از منشأ و مبنای خویش تنها به شکل فورمول بماند و اثر خود را از دست بدهد. ولی در عین حال ایمان مذهبی برای نگاه‌داری سنت به این ظرفها نیاز دارد.

هنوز چنین می‌نماید که بیشتر مردمان در ایمان بنوعی واقعیت محسوس، پابرجا هستند. از این رو سازمانهائی که می‌خواهند بر ملتها حاکم باشند و در عین حال به آنها یاری کنند، وقتی می‌بینند که از هیچ راه دیگری در توده‌ها مؤثر نمی‌افتند، به تمایل آدمیان به واقعیات

محسوس و احکام مذهبی توسل می‌جویند.

در برابر این وضع، ایمان دگرگون‌شده‌ای قراردارد که با کلیسا بیگانه است. آدمی که به آزادی خود آگاهی یافته‌است، ایمان خود را به صورت محتوائی کلی و غیرجزمی در آورده و در حالی که بر تاریخیت خود واقف و در امور شخصی زندگی، بر تصمیم خود متکی است همه چیز را می‌آزماید و تجزیه و تحلیل می‌کند و برای شنیدن هر سخنی آماده است و بر پایهٔ مرجعیت سنت تاریخی اتکا دارد. مسأله این است که آیا زمان ما، که برای نخستین‌بار به توده‌های بزرگ، خواندن و نوشتن آموخته و شاید آنان را از تربیت فکری بهتری برخوردار ساخته‌است، از همین راه امکان پدیدآمدن ایمان آزادی را ـ که در قالب حکم جزمی نمی‌گنجد ـ فراهم نیاورده‌است؟ هنوز این‌گونه ایمان در توده‌ها ریشه‌ای ندوانده‌است، و از این رو کارگزاران معتقدات جزمی به اتکای تعلق بر سازمانهای عظیم و مؤثر در جهان، آن را همچون ایمانی خصوصی و بی‌اثر به دیدهٔ تحقیر می‌نگرند. ولی ـ از آنجا که توده‌ها از افراد تشکیل می‌یابند و بدین جهت همه جا عقاید خصوصی و فردی راه خود را باز می‌کند و به کرسی می نشیند ـ جریان امور آینده بسته به چگونگی پاسخ این سؤال خواهدبود که آیا در آن ایمان، چیزی نهفته‌است که باید در شکفتگیهای معنوی و فرهنگی و در منشأ آدمی به عنوان فرد، و در ارتباط بی‌واسطه‌اش با خدا، باز شناخته شود؟

اگر هم تردید دربارهٔ کلیسای امروزی و قابلیت تحول آن ـ که شاید تردیدی مبتنی بر اشتباه است ـ نمی‌گذارد برای آیندهٔ کلیسا پیش‌بینی مثبتی بشود، ولی این تردید به هیچ روی متوجه مذهب مبتنی بر کتاب مقدس نمی‌تواند بود. چون اهمیت معنوی دورهٔ محوری برای دریافتن تمام تاریخ، بسیار مهم و اساسی است، و چون علم و فن با همهٔ محتواهائی که پدید آورده‌است در برابر محتواهای ایمانی و انسانی آن دوره نمی‌تواند ایستاد، و چون تفکر جدید نمی‌تواند بر تزلزل و انحطاط و از هم پاشیدگی خود چیره شود، و چون در فرهنگ جدید، سادگی عمق وجود ندارد و اگر محتواهای قدیم را نگاه ندارد نمی‌تواند عرض اندام کند، از این رو: به احتمال قوی ایمان آینده ناچار به اصول دورهٔ محوری، که منشأ مذهب

مبتنی بر کتاب مقدس است، متکی خواهد بود. بنا بر این آنچه امروز محتمل می‌نماید تحول مذهب مبتنی بر کتاب مقدس و جان‌گرفتن دوبارهٔ آن است.

در برابر تمایل عصر ما به جدائی و مرزبندی و دسته‌بندیهای تعصب‌آمیز (که مشابه مرزبندیهای ناشی از طرز فکر مبتنی بر برنامه‌ریزی عمومی است) تمایل دیگری هست: بهم پیوستن و همه با هم روی‌آوردن بر حقیقت بزرگ ساده.

ولی در هیچ مورد خاص نمی‌توان گفت که موضوع کدام ایمان براستی مرده و از میان رفته‌است، کدام ایمان توسل بیهوده‌ای است به چیزهای از دست رفته، و کدام یك اصالت دارد و پایهٔ زندگی می‌تواند بود. ولی یك نکته مسلم می‌نماید و آن این است که آیندهٔ «انسان باخترزمینی‌بودن» ما بسته به ایمان ماست، به دین مبتنی بر کتاب مقدس.

اگر دین مبتنی بر کتاب مقدس نتواند تحول بیابد، بلکه متحجر بماند و هر روز ناتوانتر گردد و در کشاکش حوادث سیاسی آینده بکلی خاموش شود، در آن صورت، چون آدمی همیشه آدمی خواهد ماند، ناچار باید چیز تازه‌ای روی بنماید و جای آن را بگیرد. این چیز تازه که در تصور ما نمی‌گنجد، سبب خواهد شد که دین مبتنی بر کتاب مقدس نابود شود و تنها یادی از آن باقی بماند، همچنان‌که از اساطیر یونان امروز تنها یادی مانده‌است، یا حتی یاد آن هم از خاطرها محو شود. در این صورت گفته خواهد شد که آن دین زمان درازی رواج داشته‌است ـ مانند دین کنفوسیوس که امروز در همان وضع و در برابر همان مسأله قرار گرفته است ـ ولی زمان رواجش به درازی زمان رواج دین مصر قدیم نبوده است.

آن چیز تازه وابسته به سازمانی نخواهد بود که نتواند در برابر زور و قدرت امپراتوری احتمالی جهانی ایستادگی کند. بلکه اگر قرار باشد که براستی در آدمیان نفوذکند، ناچار باید چیزی مانند دورهٔ محوری تازه‌ای باشد. اگر چنین وضعی روی بنماید آزادشدن و آماده‌گردیدن آدمیان برای شنیدن هر عقیده‌ای، نشان خواهد داد که در ارتباط و گفت و شنود آدمیان و در پرتو نیردهای معنوی و فرهنگی و در تنش نامشروطی

اخلاقی، و در نیکبختی حاصل از این احساس که پایهٔ این جریان تازه بر خدا متکی است، چه شکفتنها می‌تواند روی داد و چه‌ها پدید می‌تواند آمد.

دربارهٔ آینده بدین‌سان نیز می‌توان اندیشید: در قرنهای آینده شاید آدمیانی به جهان آیند که با توجه به منشأ دورهٔ محوری حقایقی را اعلام کنند که در عین حال از دانشها و تجربه‌های دوران ما آکنده باشد و مردمان به آن حقایق براستی ایمان آورند و آنها را رهبر زندگی خود سازند. در این صورت آدمیان بار دیگر از روی کمال جدیت در خواهند یافت که معنی اینکه «خدا هست» چیست، و بار دیگر با عالمی آشنا خواهندشد که زندگی جنبش و معنویت خود را از آن می‌گیرد.

ولی چنین می‌نماید که انتظار اینکه این رویداد به صورت وحی و الهام خدائی تازه‌ای باشد بیهوده‌است. مفهوم وحی و الهام مختص دین مبتنی بر کتاب مقدس است. وحی و الهام یکبار روی داده و بپایان رسیده است[1] و اندیشهٔ وحی همیشه با دین مبتنی بر کتاب مقدس پیوسته خواهد ماند. اگر امروز در دنیای ما کسی به ادعای پیامبری برخیزد و اعلام کند که از خدا الهام می‌گیرد و وحی بر او نازل می‌شود، دیوانه و دروغگو خوانده خواهدشد و دینی که می‌آورد خرافه تلقی خواهد گردید. ولی که می‌داند که فردا چه خواهدشد؟ به هر حال چنین الهامی دور از حقیقت خواهدبود و به انحصارطلبی آمیخته با زورگوئی متوسل خواهد شد. زیرا این بینش و تجربهٔ قرنهای اخیر را ـ که حقیقت ایمان با صورتهای مختلف تاریخیش، در برخورد این صورتها از راه ارتباط با یکدیگر نهفته است ـ نمی‌توان کان‌لم‌یکن انگاشت، این تجربه در اصل نادرست نیست.

در برابر امکان پیدائی امپراتوری جهانی توتالیتر و حقیقت ایمانی متناسب با آن، یگانه امیدی که برای «فرد»های بیشمار می‌ماند این است که ـ همچنان که از زمان دورهٔ محوری تا امروز، از چین تا باخترزمین زندگی کرده‌اند ـ دامن فلسفه را از دست ندهند. استقلال آدمیانی که ژرفنای درونشان با عالم تعالی پیوند دارد در برابر دولت و کلیسا، و آزادی روحشان که از ارتباط و گفت و شنود ـ با سنت فلسفه ـ مایه می

۱. این سخن زادهٔ تعصب نویسنده است. رك. حاشیه ص. ۳۰۵

گیرد، واپسین پناهگاه آنـان است، همچنان که طـی هزاران سال در ادوار دگرگونی جهانی بوده‌است.

در برابر کسانی که وحـدت جهان را بدون وحـدت محتوای ایمان بعید می‌دانند، می‌گـوئیم: نظام جهانی که (برخـلاف امپراتوری جهانی) همهٔ آدمیان را بهم پیوند می‌تواند داد، تنها در صورتی امـکانپذیر است که محتواهـای متعدد ایمانی، آزاد بمانند و بتوانند با یکدیگر ارتباط بیابند و گفت و شنـود کنند، بـی‌آنکه محتوای ایمانی واحد و عینی جـای آنها را بگیرد. وجه مشترك همهٔ ادیان و ایمانها در رابطه با نظام جهانی این‌است کـه همهٔ آنها چنان نظام اجتماعـی جهانی را خواهـانند که در آن امـکان شکفتگی روحی و معنوی برای یکایك آنها موجود باشد.

بنابـراین، آنچه انتظار داریـم در آینده روی دهد، وحی تـازه‌ای از سوی خدا به صورت دینی انحصاری نیست که در مورد همهٔ مردمـان نافذ بـاشد. آنچه ممکن است روی بنماید بیگمان غیر از این خواهد بـود. شاید بجا باشد منتظر چیزی بـاشیم از نوع الهام خدائی، ولی بـا اشکال و صور متعدد، بنحوی که امروز هم قـابل قبول بـاشد (این خود البته سخن گفتن دربـارهٔ آینده بـا اصطلاحـات گـذشته‌است)، یـا (اگر بخواهیم اصطلاحی درخـور دورهٔ محـوری بکاربریم) پیدائی فـرزانگان و قـانونگـذارانی که امکان رشد انسانی پاك و اصیل و بـا نشاط را فراهم سازند. در مـا آدمیان نارسائیی هست که به نوعی چشم‌براهی و آمادگی می‌ماند. فلسفه به کمال نرسیده‌است و باید به این واقعیت آگاه بمانـد اگر نخواهد دروغ و قلب و خلاف حقیقت باشد. ما به تاریکی آینده گام می‌گـذاریم در حال دفـاع در برابر دشمنان حقیقت، و قادر نیستیم از دانستنی که بر مـا تحمیل می‌شود پیروی کنیم و نـدانستن تـوأم بـا تفکر خودمـان را از دست بـدهیم، و خصوصاً، آمـاده‌ایم بشنویم و ببینیم وقتی که اندیشه‌ها و نمادهـای عمیق راه زندگی را روشن می‌کنند.

در این جریان، فلسفه آثـار اساسی پدید خواهدآورد. فلسفه به مـا نیـروئی مـی‌بخشد که بتوانیـم در بـرابـر ابلهیها و تقلبها و عـدم‌تساهل ایستادگـی کنیم، و مـا را بجـائی می‌رساند که در آنجـا عشق، در حـال ارتباط و گفت و شنـود راستین، عمق می‌یـابد. آنگاه در ایـن عشق است

که، در پرتو ارتباط و گفت و شنود آدمیانی که به سبب اختلاف منشأ تاریخیشان دورترین فاصله‌ها را با هم دارند، حقیقتی که همهٔ ما را بهم پیوندمی‌دهد آشکار خواهدشد.

امروز فقط افراد هستند که محسوسند. کسی‌که می‌خواهد در جامعهٔ غیربسته و غیرمتشکل و تشکل‌ناپذیر انسانهای راستین زندگی کند ـ یعنی در آنچه پیشتر کلیسای نامرئی خوانده می‌شد ـ امروز عملاً به عنوان فرد با افرادی زندگی می‌کند که در تمام کرهٔ زمین پراکنده‌اند: در حال ارتباطی که هیچ حادثهٔ بد و بدبختی‌آور تاریخ نمی‌تواند آشفته‌اش کند، و در حال اعتمادی که بر پایهٔ هیچ قراردادی بنا نشده‌است. چنان کسی در حال نقص و نارسائی زندگی می‌کند، ولی در حال نارسائی مشترك با آن افراد دیگر، و به همراهی آنان با اصرار تمام راه صحیح را در این دنیا می‌جوید، نه در بیرون از این دنیا. این افراد بهم بر می‌خورند و یکدیگر را دل و جرأت می‌بخشند. «پیوندهای تازهٔ محتواهای عجیب و افراطی ایمان را با عمل واقعیت‌گرایانهٔ نیهیلیستی» رد می‌کنند، و می دانند که وظیفه‌ای که به دوش آدمی نهاده شده این است که آنچه را برای آدمی امکان دارد، در این دنیا تحقق ببخشد، و این امکان، منحصر به امکانی واحد نیست. ولی هرکس خود باید بداند که در چه وضعی است و برای چه می‌کوشد. مثل این است که گوئی هر فردی از سوی خدا مکلف شده‌است که در راه خرد راستین و حقیقت و محبت و وفا و بازبودن بیحد و مرز بکوشد و زندگی خود را وقف آنها کند، بدون زور، که خاص دولتها و کلیساهائی است که ناچاریم در آنها زندگی کنیم و مکلفیم که در مقابل نارسائی آنها مقاومت ورزیم[1].

---

۱. مترجم لازم می‌داند در مورد فصل «ایمان» که برای حفظ امانت عیناً ترجمه شد این نکته را یادآوری کند که نویسندهٔ کتاب فیلسوفی مسیحی است، بنابراین در همهٔ اندیشه‌هایش به مذهب مسیح نظر دارد.ـم.

بخش سوم
معنی و فایدهٔ تاریخ

مقدمه

شناختن تاریخ جهان برای ما چه سود دارد؟ ما می‌کوشیم تاریخ را همچون واحدی کامل پیش چشم بیاوریم و دریابیم تا بتوانیم به دریافتن خویش توانا شویم. تاریخ برای ما خاطره‌ای است که نه تنها آن را بیاد داریم و می‌شناسیم، بلکه سرچشمهٔ زندگی ماست: پایه‌ای است که بر آن قرارداریم، و اگر بخواهیم در خلأ محو نشویم بلکه از انسان بودن بهره‌ور گردیم ناچاریم پیوند خود را با آن نگاه داریم.

شناسائی تاریخ فضائی بوجودمی‌آورد که در آن، آگاهی ما بر انسان بودن بیدار می‌گردد. تصویری که از تاریخ بدست می‌آوریم عاملی می‌شود برای روشن ساختن چگونگی خواستن ما. بسته به اینکه دربارهٔ تاریخ چگونه بیندیشیم، این اندیشه یا مرزهائی برای امکانهای ما پدیدمی‌آورد، یا مایهٔ اتکائی در ارزیابیهای ما می‌شود، و یا ما را از راه بدر می‌برد و از واقعیتمان غافل می‌سازد. آنچه ما از تاریخ می‌دانیم تنها محتوائی بی‌طرف نیست بلکه عامل مؤثری در زندگی ماست. هنگامی که می‌خواهند تاریخ را همچون وسیلهٔ تبلیغ در خدمت قدرتی قرار دهند محتوای آن را دگرگون جلوه می‌دهند و درباره‌اش دروغ می‌گویند. مسؤولیت ما، این وظیفه را بر عهدهٔ ما می‌نهد که در تمام تاریخ حقیقت را بجوئیم و بیابیم.

ما از پایهٔ تاریخیمان یا بدین‌سان با خبر می‌شویم که عظمتی را که به آن دلبستگی داریم، در تاریخ می‌یابیم، و تحت تأثیر آنچه در گذشتهٔ ما بوده‌است و ما هستی خود را از آن داریم و جنبهٔ سرمشق برای ما دارد، بال و پر می‌گشائیم: در این صورت وقایع و شخصیتهای بزرگ از حیث زمان همه در یك سطح قرارمی‌گیرند و سنت تاریخی جنبهٔ تاریخی بودن را از دست می‌دهد؛ و یا بدین‌سان که وقایع و شخصیتهای بزرگ را به ترتیب زمانی و با آگاهی به تاریخی‌بودنشان می‌نگریم و می‌کوشیم

بدانیم که در کجا و در کدام زمان بوده‌اند: در این صورت تاریخ برای ما حرکتی به موازات زمان است و زمان به بخشهای متعدد تقسیم شده‌است: چنان نیست که همه چیز در همهٔ زمانها موجودباشد، بلکه هر زمانی بزرگیها و بزرگان خود را دارد و گذشتهٔ ما دارای بلندیها و پستیهای خاص خویش است. بعضی زمانها آرامند و چنان می‌نماید که هرچه در آنها هست برای همیشه است و همه چیز ارزش دائم دارد. بعضی دیگر نقطه‌های عطفند و در آنها زیر و رو شدنها و دگرگونیهائی روی می‌دهد که گاه چنین می‌نماید که به ژرفترین اعماق انسان‌بودن راه می‌یابند.

از این رو با دگرگون شدن تاریخ، آگاهی تاریخی هم دگرگون می‌شود. در دوران ما آگاهی تاریخی آگاهی بر بحران است و این آگاهی بیش از یك صد سال پیش پیدا شده و روزبروز فزونی و گسترش یافته و امروز تقریباً آگاهی همهٔ آدمیان گردیده‌است.

هگل در زمان خود سرخی غروب را در افق جهان اروپا می‌دید و می‌گفت: «بوم مینروا هنگام فرورفتن خورشید به پرواز درمی‌آید[1].» و با این بیان ژرفای فلسفهٔ خود را توجیه می‌کرد. ولی آگاهی او هنوز آگاهی افول و زوال نبود، بلکه آگاهی تحقق و کمال بود.

در عالم اندیشه و فلسفه، آگاهی بحران در افکار کیرکه‌گارد و نیچه به بالاترین حد رسید و از آن زمان آگاهی بر نقطهٔ عطف تاریخ، و پایان تاریخ به معنائی که تاکنون داشت، و تحول بنیادی انسان‌بودن، گسترش یافت.

پس از جنگ جهانی نخستین سرخی غروب به افق جهان اروپا منحصر نماند، بلکه افق همهٔ فرهنگهای دنیا را فراگرفت و پایان انسانیت و زیر و بالا شدنی ـ چه در جهت نابودی و چه در جهت تولدی تازه ـ احساس گردید و هیچ قوم و هیچ فردی از این احساس برکنار نماند. البته

---

۱. مینروا در روم خدای اندیشه و فلسفه و معرفت است (نام این خدا در یونان آتنه بود) بوم مرغ متبرّك اوست. مراد از به پرواز درآمدن بوم مینروا اوج گرفتن فلسفه و اندیشه است.ـم.

هنوز خود پایان پدیدار نبود، ولی احساس نزدیکی پایان همه را فراگرفته بود. این پایان که همه چشم به راهش بودند، یا به صورت وحشت و اضطراب تجربه شد، و یا با شکیبائی و آرامی ـ گاه از نظر علوم طبیعی و حیوان‌شناسی و گاه به صورت جریانی ماورای طبیعی ـ توجیه گردید. این احساس مثلاً در «کلاگس[1]» بکلی غیر از احساسی است که در اشپنگلر یا نیچه می‌توان یافت. ولی هیچیک از آنها دربارهٔ واقعیت بحران، آن هم به میزانی که در تاریخ بی‌سابقه است، کوچکترین تردیدی ندارد.

برای اینکه در عین آگاهی بر این بحران، بتوانیم وضع خود را دریابیم، تنها شناسائی تاریخ به ما یاری می‌کند.

چنین می‌نماید که یك چیز همیشه می‌تواند پایدار و پا بر جا بماند: انسان‌بودن، و در حال اندیشیدن فلسفی به خود خویش واقف‌شدن! تاریخ نشان می‌دهد که اندیشیدن و فلسفهٔ بلند در زمانهای انحطاط نیز امکان‌پذیر است.

تمایل و حتی اصرار به دریافتن خویش با یاری‌گرفتن از شناسائی تاریخ جهان، شاید جلوهٔ پابرجائی اندیشه و فلسفه است که در حالی که ژرفنای خود را می‌جوید چشم به آینده دوخته‌است: صورت پیشگوئی پیامبرانه ندارد، ولی آکنده از ایمان است؛ ناامید نمی‌کند، بلکه قوت قلب می‌بخشد.

هر چه ما در ژرفترساختن و گسترش‌بخشیدن به خاطرهٔ تاریخی خود بکوشیم، باز هم جای کوشش باقی می‌ماند. مرزهای تاریخ شاید بهتر از هر چیز دیگری می‌توانند ما را به اهمیت تاریخ همچون واحدی کامل، آگاه سازند. ما به این مرزها، در برابر آنچه تاریخ نیست، در برابر آنچه پیش از تاریخ یا بیرون از تاریخ است، و همچنین هنگام فرورفتن در ژرفای قضایای تاریخی به منظور بهتر و عمیقتر دریافتن آنها، آگاه می گردیم.

---

۱. لودویگ کلاگس فیلسوف آلمانی ۱۸۷۲-۱۹۵۶-م.

برای پرسش دربارهٔ معنی و اهمیت تمام تاریخ، پاسخی وجود ندارد. اما خود همین پرسش، و کوشش و آزمایش دائم برای یافتن پاسخ آن، به ما در برابر تمایل به بد انگاشتن تنها، و بد جلوه‌دادن زمان خودمان ـ که معایبش را به آسانی می‌توان عیان ساخت ـ و در برابر اعلام ورشکستگی کلی و همه جانبهٔ عصرمان ـ که امروز دیگر سخن کهنه‌ای شده‌است ـ یاری می‌کند: و همچنین در برابر ادعاهای آن کسانی که گمان می‌برند داروی تازه‌ای یافته‌اند و به یاری آن می‌توانند ما را نجات دهند و همهٔ تحولات از زمان افلاطون تا هگل یا نیچه را پشت سر بنهند و بر آنها چیره شوند؛ اینان برای اندیشهٔ خود که جز محتوائی ناچیز ندارد (و جز تقلیدی از نظریات مبالغه‌آمیز ولی موجه نیچه نیست) اهمیتی بیش از اندازه قائلند. ولی حالت منفی به خودگرفتن و به «هیچ» اتکاکردن، واقعیت خاصی‌نیست. با هیاهوی مبارزه، انسان فقط تا آن زمانی می‌تواند به زندگیی به ظاهر معنوی ادامه دهد که دیگر چیزی از سرمایه باقی نماند.

آنچه در تاریخ تنها زمینهٔ مادی است، و آنچه عیناً تکرار می‌شود، و علت و معلولهای مرتب، بخش غیرتاریخی تاریخ است. در جریان واقع‌شدنها و روی‌دادنهای تنها، آنچه براستی تاریخی است خاصیت یگانه‌بودن دارد: سنتی است با خاصیت مرجعیت، و از این رو دوامی‌است به واسطهٔ ارتباط با گذشته از راه یادآوری.

در آگاهی ما بر تاریخ، چیز خاص و یگانه‌ای در برابر ما قرار می‌گیرد که ارزشش برای ما با هیچ قاعدهٔ عمومی توجیه‌پذیر نیست.

تاریخی، آن چیزی است که شکست می‌خورد و ناکام می‌ماند ولی در جریان زمان، ابدی است و مزیتش این است که تاریخ باشد یعنی در طول همهٔ زمانها ادامه نیابد. بر خلاف آنچه فقط واقع می‌شود و ماده و زمینه‌ای برای تکرار شکلها و قوانین عمومی است، تاریخ رویدادی است که زمان را بکنار می‌زند و به ابدیت دست می‌یابد.

تاریخ اصلاً برای چه هست؟ چون آدمی محدود و ناقص است و هرگز نمی‌تواند کامل شود، از این رو ناچار است در حال تحولش در

خلال زمان به ابدیت آگاه گردد و این آگاهی را تنها از راه تاریخ می تواند بدست‌آورد. مرزهای آدمی راه پاره‌ای امکانها را بر او می‌بندند: در روی زمین وضع آرمانی نمی‌تواند پدیدآید و سازمان درستی برای جهان وجود ندارد. انسان کامل در هیچ جا و در هیچ زمان یافته نمی‌شود. بن‌بستها پشت سر هم روی می‌نمایند و چون تاریخ همواره ناقص می‌ماند ناچار باید دائماً دگرگون شود. تاریخ هیچ‌گاه نمی‌تواند برای خود پایانی بیابد، و پایان آن تنها بر اثر شکست و ناکامی و نابودی آدمی ممکن است پدیدآید، یا به سبب حوادث کیهانی.

این سؤال که، آن چیست در تاریخ که واقعاً تاریخی است و تحققی از ابدیت است، سبب می‌شود که ما در جستجوی آن برآئیم و بکوشیم رؤیتش کنیم. ولی ما هرگز نمی‌توانیم دربارهٔ تمام یك پدیدهٔ تاریخی حکم قطعی بدهیم، زیرا خدا نیستیم که بتوانیم داوری کنیم بلکه آدمیانی هستیم که چشم و گوشمان را باز کرده‌ایم تا از تاریخیت بهره‌ور شویم و از این رو هر چه بیشتر می‌فهمیم بیشتر به حیرت می‌افتیم.

تاریخ عبارت است از وقوع، و خودآگاهی این وقوع: تاریخ، و وقوف بر تاریخ. دورادور تاریخ را مغاکهائی فراگرفته است و اگر تاریخ دوباره در این مغاکها بیفتد دیگر تاریخ نمی‌تواندبود. ویژگیهای تاریخ را در سه بخش تشریح می‌کنیم:

۱. مرزها و حدود تاریخ عبارتند از سایر واقعیتها، طبیعت و کیهان. تاریخ جزیره‌ای است در میان مکان بی‌حد هستی.

۲. ساختهای تاریخ ناشی است از تحول واقعیت سادهٔ فرد و آنچه دائم می‌گذرد. تاریخ برای نخستین بار به واسطهٔ وحدت عموم و فرد، تاریخ می‌شود؛ ولی بدین‌سان که فرد یگانه‌ای را که قابل تعویض نیست، به صورت چیزی یکباره و عمومی نشان می‌دهد. تاریخ، تحولی است به معنی تحقق هستی.

۳. این پرسش که وحدت تاریخ در چیست؟ سبب می‌شود که تاریخ به صورت اندیشهٔ واحد کاملی درآید.

مغاکهائی که تاریخ را از همه سو فراگرفته‌اند: طبیعت بیرون از تاریخ، همچون زمینهٔ تاریخ؛ تحول بودنِ واقعیتی که در تاریخ پدیدار

می‌شود؛ پراکندگی بی‌انتها، و اینکه وحدت تاریخ را، که آنهمه مورد تردید است، باید از آن پراکندگی بدست‌آورد. آگاه‌شدن بر وجود این مغاکها ما را به دست‌یافتن بر تاریخ به معنی راستین حریصتر و مشتاقتر می‌سازد.

۱

مرزهای تاریخ

الف. طبیعت و تاریخ

تصوری که ما از تاریخ انسانیت داریم ناظر بر جزء ناچیزی از تاریخ حیات در روی زمین است و از این رو تاریخ انسانیت در مقایسه با تاریخ رستنیها و جانوران، تاریخ بسیار کوتاهی است. از این گذشته، آن شش هزار سال از تاریخ که ما به یاری اسناد و مدارك می‌شناسیم، در مقایسه با صدها هزار سال تاریخ دراز ولی غیر تاریخی انسانیت، بر زمان بسیار کوتاهی ناظر است.

این تصور نادرست نیست. ولی هنوز حاوی تاریخ به معنی راستین نمی‌باشد. زیرا تاریخ مانند طبیعت نیست، بلکه چیزی است در زمینهٔ طبیعت، طبیعتی که از زمانهای دور و دراز از پیش از تاریخ بوده‌است و اکنون نیز هست و پایهٔ وجود ماست.

ما از تاریخ طبیعت و تاریخ آدمی سخن می‌گوئیم. اینها از آن حیث که هر دو جریانی بازنگشتنی هستند به هم شبیه‌اند، ولی از لحاظ ماهیت و معنی با هم فرق دارند.

تاریخ طبیعت، بر خویشتن آگاه نیست، بلکه جریان و رویدادی است که خود را نمی‌شناسد و تنها آدمی آن را می‌شناسد. آگاهی و قصد، عاملی در این جریان نیست.

این تاریخ، وقتی که با معیار انسانی سنجیده می‌شود، جریانی بسیار کند دارد. جنبهٔ ظاهری آن برای معیارهای زندگی آدمی، تکرار همان چیز است. اگر از این نظر نگریسته شود طبیعت دارای تاریخ نیست.

از این رو اندیشهٔ ما، که به مقوله‌ها و قالبهای طبیعت خو گرفته

است، هنگامی که به تاریخ روی می‌آورد تاریخ را هم چیزی مانند رویداد طبیعی می‌پندارد و در نتیجه به اشتباه می‌افتد:

۱. ما تصوری از آمدن و رفتن بی‌پایان داریم و از نابودشدن و تکرارشدن. در زمان بی‌پایان برای هر چیز امکانی هست، ولی معنائی که از خلال زمان و به موازات زمان ادامه یابد در میان نیست. برای این گونه تصور، تاریخ به معنی راستین وجود ندارد.

۲. جریان حیات سبب می‌شود که آدمی همچون نوعی از جانوران پدیدار شود. نوع آدمی مانند انواع دیگر حیوانات ـ نه همهٔ انواع آن ـ روی زمین را فرامی‌گیرد.

۳. انسانیت، چون تمام آن در نظر آورده‌می‌شود، خود یك جریان حیات است: رشد می‌کند، می‌شکفد، می‌رسد، پیر می‌شود و می‌میرد. ولی این جریان را به عنوان جریان انسانیت یگانه و یکباره، تصور نمی‌کنیم بلکه دربارهٔ آن همچون جریان تکرارشوندهٔ فرهنگهای انسانی می‌اندیشیم که پشت سر هم و به موازات هم روی می‌نمایند. از مادهٔ بی‌شکل انسان بودن طبیعی، فرهنگهائی همچون ذوات زندهٔ تاریخ پدیدمی‌آیند که تابع تحول و جریانی مطابق قانونند و مراحل خاص زندگی را می‌گذرانند و دارای آغاز و انجامند. این فرهنگها همچون موجودات زنده‌ای هستند که زندگی خاص خود را دارند، کاری با یکدیگر ندارند، ولی چون با هم ارتباط می‌یابند گاه در نتیجهٔ این ارتباط یکدیگر را دگرگون می‌سازند و گاه جریان زندگی یکدیگر را آشفته می‌کنند.

ولی تا زمانی که در بند این‌گونه تصورهای ناشی از مقوله‌های رویداد طبیعی باشیم از دیدن تاریخ به معنی راستین ناتوان خواهیم‌بود.

ب. توارث و سنت

ما آدمیان در آن واحد هم طبیعتیم و هم تاریخ. طبیعت ما در توارث جلوه می‌کند و تاریخ ما در سنت. توارث منشأ ثباتی در وجود ماست و به سبب آن چنین می‌نماید که ما همچون موجودی طبیعی در طی هزاران سال به یك حال مانده‌ایم، در حالی که سنت ما شکننده‌است و در معرض خطر قراردارد: آگاهی ما می‌تواند به انحطاط گراید و روی به

زوال نهد و به ثبات و بقای هیچ یك از دست‌آوردهای معنوی و فرهنگی که طی هزاران سال بچنگ آورده‌ایم نمی‌توان اعتماد کرد.

جریان تاریخ می‌تواند به سبب فراموشی یا نابودشدن دست‌آوردهای تاریخی، گسسته شود. همچنین ثبات تقریباً ناآگانهٔ نحوهٔ زندگی و طرز فکر ناشی از عادت و ایمان، که هرگز مورد تردید و سؤال قرارنمی‌گیرد و در دامن وضع عمومی مناسبات اجتماعی روزبروز شکل می‌یابد و چنین می‌نماید که در ژرفنای هستی ما ریشه دوانده‌است، با دگرگون‌شدن همان وضع عمومی یکباره از میان می‌رود و جای خود را به تزلزل می دهد. در این صورت زندگی از سنت جدا می‌شود، اخلاقی که در طول تاریخ پدید آمده و رشد کرده‌است نابود می گردد، شکل زندگی استحکام خود را از دست می‌دهد و هر روز شکستهای بیشتری در آن راه می‌یابد، همه چیز غیر قابل اعتماد می‌شود، و انسان بی‌پایه و بی‌قرارگاه به صورت توده‌ای بی نام و نشان و انبوهی از موجودات زندهٔ بی‌تاریخ درمی‌آید، و در حالی که ترس و بی‌آرامی گاه آشکار و گاه نهفته در زیر پردهٔ نیروی فعال هستی، بر او چیره گردیده‌است به زندگی ادامه می‌دهد.

جان کلام این است که انسان‌بودن ما نتیجهٔ توارث نیست، بلکه ناشی از محتوای سنت است. آنچه آدمی در نتیجهٔ توارث «شده» است چیزی است رخنه‌ناپذیر، حال آنکه سنت مطلقاً متزلزل است و می‌تواند از میان برود.

ریشهٔ سنت در اعماق پیش از تاریخ است. سنت شامل همهٔ چیزهائی است که از راه حیاتی قابل توارث نیست، ولی جوهر تاریخی انسان‌بودن است.

پیش از تاریخ، زمان بسیار درازی است و تاریخ، زمان کوتاهی را در بر می‌گیرد: این اختلاف طول زمان چه اهمیتی دارد؟

آدمی تاریخ را با سرمایه‌ای آغاز کرده‌است که در پیش از تاریخ فراهم آورده. این سرمایه از راه حیاتی قابل توارث نیست بلکه جوهری است تاریخی، و دارائی معنائی است که می‌تواند فزونی یابد یا از دست برود: چیزی است که پیش از هر اندیشیدنی واقعیت دارد، آن را نه می‌توان ساخت و نه می‌توان با عمد و اراده بوجودآورد.

این جوهر، نخستین بار در پرتو جنبش معنوی که در دوران تاریخ روی می‌دهد، تحقق می‌یابد و درخشیدن می‌آغازد، و دگرگونیهائی در آن روی می‌نماید. شاید در جریان تاریخ منابع تازه‌ای هم پدید می‌آیند: بزرگترین مثال آنها دورهٔ محوری است. ولی این‌گونه منابع شامل همهٔ آدمیان نمی‌شود بلکه تنها افراد خاصی از آنها برخوردار می‌گردند که گاه می‌شکفند و گاه از یادها فراموش می‌شوند و گاه کسی زبانشان را نمی‌فهمد و از میان می‌روند.

یکی از جهتهای تاریخ جداشدن آدمی از شرایط جوهری و دور شدن از سنت و تکیه به اندیشیدن تنهاست، چنانکه گوئی به یاری عقل بی‌جوهر، کاری می‌توان کرد و چیزی می‌توان پدید آورد: این جهت، روشنگری خاصی است که خود را باژگونه می‌سازد و در نتیجه دیگر روشنگری نمی‌تواندکرد و به هیچ می‌انجامد.

ج. تاریخ و کیهان

چرا ما در فضای لایتناهی درست در این نقطه، در روی ذره‌ای از کیهان، که همچون گوشه‌ای کنار افتاده‌است، زندگی می‌کنیم و به تاریخمان تحقق می‌بخشیم؟ چرا در زمان بی‌انتها درست در این لحظه بسر می‌بریم؟ چه شده‌است که تاریخ آغاز گردیده‌است؟ اینها پرسشهائی هستند که پاسخ ندارند و ما را تنها بر وجود معمائی آگاه می‌سازند.

این خود واقعیت بنیادی هستی ماست که چنین می‌نماید که ما در کیهان منزوی هستیم. در کیهان ساکت و خاموش، ما یگانه موجودی هستیم که خرد دارد و سخن می‌گوید. در تاریخ منظومهٔ خورشیدی، در لحظه‌ای کوتاه، وضعی پدید آمده‌است که در آن، آدمیان در روی زمین آگاهی بر خود و بر هستی را تحقق می‌بخشند. این در خود فرورفتن و دریافتن خود، تنها در اینجا روی می‌دهد: لااقل ما جز این نمی‌دانیم. در میان کیهان بی‌پایان، روی سیاره‌ای بسیار کوچك، در لحظه‌ای کوتاه که از چند صد هزار سال بیشتر نیست، واقعه‌ای روی می‌دهد که گوئی واقعه‌ای بنیادی و فراگیر است. این سیارهٔ کوچك نقطه‌ای است که در کیهان همچون ذره‌ای ناچیز است، ولی در آن، با بیدارشدن آدمی، هستی

بیدار می‌شود و بر خود وقوف می‌یابد.

ولی کیهان، آن تاریکی هستی فراگیر است که آنچه ما هستیم، در آن و از آن و به واسطهٔ آن پدیدمی‌آید، و منشأ و چگونگی پیدائی خود آن دریافتنی نیست. این تاریکی، تنها نمای ظاهری رویداد بی‌حیاتی را به ما نشان می‌دهد که علم ستاره‌شناسی و فیزیك نجومی توانسته‌است آن را بررسی کند، و آنچه ما از این رویداد می‌توانیم ببینیم و بررسی کنیم، در عین حال که عظمتی حیرت‌آور دارد به منزلهٔ ذره‌ای است که در فضای اتاقی در پرتو خورشید می‌رقصد. بی‌گمان کیهان بی‌نهایت بیش از این نمای قابل بررسی است، و بسیار ژرفتر از آن چیزی است که پرده برداشتن از رویش آغاز شده‌است.

ولی برای هستی ما در روی زمین بن‌بست دیگری نمایان گردیده است: با دسترسی‌یافتن آدمی به تمام این سیاره، راه از هر سو بسته شده است. پیشتر آدمی می‌توانست راهی پیش‌گیرد و راه‌پیمائی کند و به جاهای دوری برسد که تا آن روز شناخته‌نبود. امروز همهٔ درهای خانهٔ هستی ما بسته شده‌است: همه جای این خانهٔ بزرگ را می‌شناسیم و می توانیم آن را یکجا در نظر آوریم و برنامه‌ای بریزیم که همهٔ آن را در بر گیرد. ولی این خانه در کیهان کاملاً منزوی است و چنین می‌نماید که جهانی که آن را از بیرون فراگرفته است از روح و معنی تهی است. این انزوا در کیهان، مرز راستین تاریخ است. تاکنون در برابر این پرسش که آیا در نقطه‌ای دیگر از کیهان هم زندگی و روح و فرهنگی هست یا نه، جز تصورهای تهی بوجود نیامده‌است. پاسخهای منفی چنینند:

الف. وجود شرایط ضروری زندگی در فضای جهانی تقریباً تهی، که دستخوش سرمای غیر قابل تصور است و اینجا و آنجا توده‌های آتشینی به فاصله‌های بسیار بزرگ در آن پراکنده‌اند، تنها تصادفی می‌تواندبود. روی سیاره‌های دیگر منظومهٔ خورشیدی ما، یا زندگی اصلاً نیست و یا اگر باشد منحصر به زندگی گیاهی بسیار پستی است. وجود سیاره‌هائی با ویژگیهای زمین ما در دیگر منظومه‌های خورشیدی محال نیست ولی احتمالش بسیار کم است زیرا برای پیدائی آن ویژگیها تصادفهای متعدد باید دست بدست بدهند.

ب. خصایص ویژهٔ آدمی از نظر مذهب مبتنی بر کتاب مقدس، تنها یکبار پدید آمده‌است. آفرینش یکبار روی داده‌است و آدمی تصویر خداست و وجود «جهانهای» متعدد پذیرفتنی نیست (مذهب مسیح چنین می‌گوید و هگل نیز بر همین عقیده است.) منشأ این طرز فکر از یك سو وحی است که در پرتو آن آدمی به حقارت و عظمت خود پی برده‌است، و از سوی دیگر تمایل طبیعی آدمی است به اینکه خود را یگانه مرکز کائنات بداند.

پاسخهای مثبت بدین گونه‌اند:

الف. ویژگیهای زمین که سبب پیدائی حیات و آدمی شده‌است ممکن است تصادفی باشد. ولی در جهان بی‌پایان جای کافی برای امکان این تصادف هست. در کهکشان ما میلیاردها منظومهٔ خورشیدی هست و غیر از کهکشان ما کهکشانهای بی‌شمار وجود دارد و از این رو احتمال قوی هست بر اینکه چنین تصادفی بارها روی داده‌باشد.

ب. آدمی در هر زمان بر این عقیده بوده‌است که در جهان موجودات خردمندی غیر ازو هستند: مانند جنیان، فرشتگان و خدایانی که بر فراز ستاره‌ها جای دارند. جهان برای آدمی تهی نبوده‌است، حال آنکه اگر جهان را دستگاهی تشکیل‌یافته از توده‌های بی‌جان بینگاریم جز جهان تهی چیزی نمی‌ماند. ممکن نیست در همهٔ جهان تنها آدمی از آگاهی و اندیشه بهره‌ور باشد. آیا این جهان با عظمت و بی‌پایان تنها برای آدمی است؟ ما هنوز ارتباط همهٔ انواع زندگی موجود در روی زمین را با آدمی درنیافته‌ایم. هر کدام برای خویشتن است و در طی تاریخ دراز زمین، زندگی موجود بوده‌است بی‌آنکه آدمی پای به میدان هستی نهاده‌باشد.

ج. اگر آدمی در جهان تنها نبود، شاید بتوان گفت در طی زمان بی‌پایان، دیگر موجودات اندیشمند فرصتی برای ابراز وجود می‌یافتند و در این صورت موجودات خردمندی که در یکی از نقاط کیهان می‌زیستند جهان را «کشف کرده‌بودند» و با جانداران خردمند دیگری که تازه پدید می‌آمدند ارتباطی برقرار ساخته‌بودند. ولی راستی این است که ما در کیهان جز موجودات بی‌جان چیزی نمی‌یابیم. اما در برابر این سخن می توان گفت: خبرهائی از جانداران خردمند همواره ما را احاطه کرده‌است

همچنان که امواج رادیو از هر سو ما را فراگرفته‌است، ولی ما بی‌دستگاه گیرنده از وجودشان بی‌خبریم. ما هنوز به آنجا نرسیده‌ایم که بتوانیم امواجی را که لاینقطع در کیهان پراکنده می‌شوند اخذ کنیم و دریابیم. ما در روی زمین گامهای نخستین را برمی‌داریم و لحظهٔ بیداری، تازه آغاز شده‌است. محال نیست روزی بتوانیم زبانی را که در جهان رایج است کشف کنیم: نخست آن را بشنویم بی‌آنکه بفهمیم، و سپس به رموز و معانیش پی‌ببریم همچنان که به رموز و معانی خط هیروگلیف مصر پی برده‌ایم، و آنگاه خبرهائی را که از جانداران خردمند می‌رسد بشنویم، و چندی بعد بجائی برسیم که بتوانیم به سخنان آنان پاسخ بدهیم.

غرق‌شدن در این تصور در حال حاضر بیهوده است، همچنین است اندیشیدن در این باره که ارتباط و گفت و شنود با جاندارانی که با ما چندین سال نوری فاصله دارند چگونه امکان‌پذیر تواندبود.

همهٔ اندیشه‌ها در این باره تا کنون یك معنی و یك نتیجه داشته‌اند: آمادگی برای پذیرفتن همهٔ امکانها، و به‌یادآوردن و قابل احساس نمودن وضع آدمی در روی زمین و انزوایش در کیهان بی‌پایان. تا زمانی که اثری از هستی جانداران خردمند در کیهان نیافته‌ایم هیچ اندیشهٔ قطعی در این باره نمی‌توانیم داشت.

نه امکان هستی چنان موجوداتی را می‌توانیم انکار کنیم و نه می توانیم به هستی آنان یقین داشته‌باشیم. ولی می‌توانیم به این واقعیت شگفت‌انگیز آگاه گردیم که در مکان و زمان بی‌پایان، آدمی در روی زمین از شش هزار سال پیش ـ و به صورت قابل اثبات از روی مدارك، از سه هزار سال پیش ـ در حال پرسیدن و آگاه شدن و دانستن ـ که ما فلسفه می‌نامیم ـ به خود آمده و خود را یافته‌است.

این پدیدهٔ عظیم تاریخی، یعنی آگاهی مبتنی بر اندیشیدن، و انسان شدن ناشی از آن، در جهان بی‌پایان رویدادی بسیار کوچك و ناچیز و پدیده‌ای کاملاً تازه است که دمی پیش آغاز شده‌است و با اینهمه چون از درون نگریسته‌شود چنان کهن است که گوئی بر تمام جهان احاطه دارد.

۲

ساختهای بنیادی تاریخ

تاریخ آدمی دارای کیفیت ویژه‌ای است و بدین سبب شناسائی مربوط به آن با شناسائی مربوط به دیگر دانشهای گوناگون فرق دارد. ما در اینجا دو خاصیت بنیادی آن را پیش می‌کشیم و دربارهٔ آنها سخن می‌گوئیم.

الف ـ عموم و فرد

وقتی که تاریخ را به صورت قوانین عمومی در نظر می‌آوریم (همچون ارتباطهای علت و معلولی، قوانین سازندگی، ضرورتهای دیالکتیکی)، به خود تاریخ دست نمی‌یابیم. زیرا تاریخ چیزی است که تنها یکبار روی می‌دهد.

آنچه ما تاریخ می‌نامیم، بظاهر چیزی است که در مکان و زمان خاص خود وقوع می‌یابد. ولی این سخن در بارهٔ همهٔ رویدادها صادق است. علم طبیعت، قوانین عمومی همهٔ رویدادهای مادی را می‌شناسد ولی نمی‌تواند بداند که مثلاً چرا گوگرد در سیسیل به صورت توده‌های بزرگ یافته‌می‌شود، و به طور کلی از دریافتن علت چگونگی تقسیم ماده در مکان ناتوان است. واقعیت فردی، مرز علوم طبیعی است: این واقعیت را می‌توان وصف کرد ولی علتش را نمی‌توان شناخت.

در زمان و مکان خاص بودن، و فردبودن که نشانهٔ هر واقعیتی است، برای مشخص ساختن فردیت تاریخ کافی نیست. آنچه تکرار می‌شود، و آنچه به عنوان فرد می‌توان فرد دیگری را به جایش نهاد، آنچه مصداق چیزی عمومی است... همهٔ اینها هنوز تاریخ نیست. فرد برای

آنکه تاریخ باشد باید یگانه باشد و تنها یکبار پیش بیاید و نتوان چیز دیگری را به جای آن نهاد.

این گونه یگانگی برای ما تنها در انسان و آثار او وجود دارد، و در واقعیتهای دیگر تنها تا آن اندازه وجود دارد که به انسان مربوط است و وسیلهٔ ابلاغ، یا هدف انسان است. انسان، نه همچون موجودی طبیعی، بلکه همچون موجودی معنوی، تاریخ است.

در تاریخ، ما ـ به عنوان خود ما ـ در دسترس خود قرارداریم، ولی به عنوان ذات ما نه به عنوان موضوع پژوهش. ما البته می‌توانیم برای خودمان، به عنوان طبیعت، موضوع پژوهش باشیم: همچون مصداق چیزی عمومی و کلی، همچون فردی واقعی. ولی در تاریخ، خودمان را به عنوان آزادی، به عنوان هستی، به عنوان روح و معنی، به عنوان جدیتِ تصمیم، و به عنوان استقلال از همهٔ دنیا می‌یابیم. در تاریخ چیزی ما را جلب می کند که در طبیعت جلب نمی‌کند: راز جهش در آزادی، و تجلی هستی در آگاهی انسانی.

فهم ما میل دارد چیزی را که می‌اندیشیم و تصورش می‌کنیم، عین حقیقت تلقی کند و همچنین فردی را که با توجه به جنبهٔ عمومیش اندیشیده می‌شود فرد تاریخی بینگارد.

ولی فرد، تنها بدین علت که نامی دارد و در زمان و مکانش واقعیتی است، هنوز فرد تاریخی نیست، و چیزی عمومی که در این‌گونه افراد به عنوان قانون عمومی یا شکل سنخی یا ارزشی معتبر در همه جا، متجلی می‌شود چیزی تاریخی نیست. ما هر بار که می‌پنداریم در آن چیز عمومی، چیزی تاریخی را می‌بینیم، گمراه می‌شویم و در دام می‌افتیم.

«تاریخی»، چیزی یگانه و غیر قابل تعویض است؛ فردی که صرفاً واقعی است، تاریخی نیست؛ تاریخی چنان فردی است که فرد تاریخی واقعی در او راه یافته و دگرگونش ساخته‌است. فرد تاریخی، فرد به عنوان ظرف یا نمایندهٔ چیزی عمومی نیست بلکه واقعیتی است که آن چیز عمومی نخستین‌بار از طریق او دارای روح می شود.

این فرد تاریخی به دیدهٔ عشق نمایان می‌شود و تنها نیروی بینش و روشن‌بینی زادهٔ عشق می‌تواند او را دریابد. فرد یگانه که در عشق حضور دارد، بر اشتیاق به دانستن که تحت رهبری عشق است تا بی‌نهایت نمایان و آشکار می‌شود، و در پدیده‌هائی متجلی می‌گردد که به اشکال و صورتهای دیگر نیز می‌توانند درآیند. این فرد، همچون فرد تاریخی، واقعیت دارد و هست و با اینهمه برای ذات بی‌عشق بدان عنوان وجود ندارد.

عشق به فرد تاریخی، در عین حال ژرفنای هستی را که با آن پیوند دارد احساس می‌کند. در بی‌نهایتی فرد معشوق، تمام جهان نمایان می‌شود. از این رو عشق حقیقی همهٔ باشنده‌های تاریخی را در بر می‌گیرد و عشق به منبع خودِ هستی می‌شود. بدین‌سان بینش دوست‌دارنده در می‌تواندیافت که چگونه این فرد عظیم یگانه، در دنیا تاریخی است. ولی این واقعیت، تنها در تاریخیت عشق فرد به یك فرد آشکار می‌شود.

هستی تاریخ خواهان شناسائی تاریخی خاصی است. پژوهش تاریخ شرایط بینش واقعی را آماده می‌کند، و به واسطهٔ این بینش و در مرزهای این بینش، یکباره می‌توانیم آن چیزی را دریابیم که دیگر در حیطهٔ افق پژوهش نیست ولی پژوهش را در انتخاب موضوعات و تشخیص موضوعات اصلی از غیراصلی رهبری می‌کند. بر سر راه موضوعات شناسائی ما، که همیشه موضوعات عمومی هستند، پژوهش در مرزهایش فرد تاریخی را، که قابل تعویض نیست، به عنوان چیزی نشان می‌دهد که هرگز جنبهٔ عمومی ندارد. برخورد با این فرد سبب می‌شود که ما با او، در زمینه‌ای برتر از شناسائی، که در عین حال تنها به واسطهٔ شناسائی می‌توان به آن زمینه رسید، مربوط گردیم.

آنچه ما به عنوان چیز تاریخی خاص بدست می‌آوریم ما را به سوی تمام تاریخ پیش می‌راند: به عنوان پیشرفت به سوی فردی یگانه. همهٔ تاریخ در ژرفای این تاریخیت فراگیر ریشه دارد.

ب. تاریخ تحول است

در تاریخ، هر آن و هر لحظه، طبیعت حضور دارد. طبیعت واقعیتی

است که زمینهٔ تاریخ است، چیزی است که در جریان تاریخ تکرار می‌شود و همیشه هست، و بسیار آهسته و بی‌آگاهی دگرگون می‌شود. ولی آنجا که روح روی می‌نماید، آنجا آگاهی و تفکر است و جنبش دائم در حال پرداختن به خود در دایرهٔ امکانهای بی‌پایان.

هر چه یگانهٔ یکباره از حیث یکبارگی قاطعتر است و امکان تکرارش کمتر، در آنجا تاریخ به معنی راستین‌تر است. هر چیز بزرگ، تجلی در حال دگرگون شدن است.

تاریخ، تجلی هستی است و از این رو حقیقت، هر زمان در تاریخ حاضر است، و با اینهمه هرگز کامل نیست بلکه همیشه در حال حرکت و دگرگونی است. حقیقت، در آنجا که گمان برد صورت نهائی یافته‌است، گم می‌شود و از میان می‌رود. هر چه جنبش و تحول حقیقت قاطعتر باشد از ژرفنای بزرگتری متجلی می‌شود. از این رو بزرگترین آثار معنوی، آثار دورهٔ تحولند و در مرز دو دوران قرار دارند. اینک چند مثال:

تراژدی یونان در دوران تحول اسطوره به فلسفه قراردارد. تراژدی‌پردازان در حالی که هنوز با یاری گرفتن از جوهر دیرین سنت، اسطوره می‌سازند، و در تصاویری که پدید می‌آورند به آن ژرفا می‌بخشند، با آنکه بینششان از آن منبع مایه می‌گیرد، در تردید می‌افتند و پرسیدن آغاز می‌کنند و به تفسیر توسل می‌جویند، از این طریق محتوای اسطوره را بر می‌کشند و توسعه می‌بخشند و آن را در راهی می‌افکنند که در طی آن منحل می‌شود و از هم می‌پاشد. بدین‌سان پر معنیترین تصاویر اسطوره‌ای را پدید می‌آورند و در عین حال خود آنان پایان دوره‌ای هستند که در آن اسطوره خود حقیقت فراگیر بود.

عرفان اکهارت[1] بدان جهت از هر قیدی آزاد بود که در آن واحد هم ایمان مذهبی بود و هم منبع خرد آزاد عصر جدید. این عرفان هنوز دستخوش بازی تباه کنندهٔ بی‌خردیهای بیگانه از مسؤولیت نبود و محرك ویران کننده‌ای در خود نداشت و چون از امکانهای بی‌نهایت انسانی، که

---

۱. Eckhart عارف معروف آلمانی در قرن سیزدهم میلادی. ـم.

برای اندیشه هیچ‌گونه مرزی نمی‌شناسد، مایه می‌گرفت راه را هم برای ژرفترین بینشها باز می‌کرد و هم برای ویرانی سنت.

فلسفهٔ ایده‌آلیستی آلمانی، از فیشته و هگل تا شلینگ، در مرکز تحول ایمان به بی‌ایمانی قرارداشت. زمان گوته دورهٔ ایمان مذهبی ناشی از احساس درونیی بود آکنده از روشنائی دریافت همهٔ ژرفناهای روح: روشنائیی که از جوهر ایمان مسیحی مایه می‌گرفت. در پایان آن دوره، هم آن جوهر از دست رفت و هم آن روشنائی.

افلاطون و شکسپیر و رامبران را نیز با توجه به آن گونه تحول می‌توان درست شناخت. تحول بدین معنی گاه چند قرن به درازا می‌کشد، همان‌گونه که دورهٔ محوری از قرن ششم تا قرن سوم پیش از میلاد مسیح ادامه داشت. ولی تحول همیشه هست، و عمق جنبش یك تحول، هستی و حقیقت‌را در حد اعلای روشنی پدیدار می‌سازد. آنجا که تحول به اندازه‌ای ضعیف می‌شود که به صورت دوام وضع موجود نمایان می‌گردد، هم احساس زمان تنزل می‌یابد و هم آگاهی، و آدمی در خواب تکرار ظاهری فرومی‌رود و اسیر عادت و طبیعت می‌گردد.

بزرگترین پدیده‌های تاریخ، به عنوان تحول، هم پایانند و هم آغاز؛ هستی حد وسطی هستند که تنها در مکان تاریخی خود صورت حقیقت دارند و سپس در خاطرها همچون شکلی یگانه و صرف‌نظر نکردنی باقی می‌مانند؛ ولی نه تکرار شدنیند و نه قابل تقلید. چنین می‌نماید که عظمت انسانی تحت شرایط این گونه تحول قراردارد و از این رو آثارش در عین آزادی از بند زمان، برای ما آیندگان چنان حقیقی نیست که بتوانیم بی‌چون و چرا بپذیریم و خود را با آن یکی بدانیم، هر چند که همچون جرقه‌ای ما را مشتعل می‌سازد و به جنبش و هیجان می‌آورد.

ما در تاریخ به دنبال حقیقتی کامل می‌گردیم: به دنبال زندگیی که در روشنائی ژرفای هستی، خود را می‌تواند دید. ولی هر جا که گمان می بریم آن را یافته‌ایم در چنگال خیال واهی گرفتار می‌آئیم.

دورهٔ رمانتیك در عالم خیال گذشته‌ای ساخته‌بود که در آن، قلهٔ انسان بودن، زندگی در کنار خداست، زندگیی که خبرش به ما نرسیده

است مگر در آثار و جا پاهای قابل تفسیر و در سکوتی هیجان‌انگیز. در آن گذشته حقیقتی بود که واپسین شعله‌اش پیش از خاموش شدن به چشم ما خورده‌است، و از آن دیدگاه تمام تاریخ همچون گم‌شدن سرمایه‌ای اولیه و اصیل می‌نماید. ولی هر جا که پژوهش تجربی بقایای زمان گذشته را کشف می‌کند، اثری حاکی از تأیید این خیال نمی‌یابد. هر گذشته‌ای با خشونت توأم بوده و آدمی هیچ‌گاه آزاد و مصون نبوده‌است. ما نخستین‌بار آنجا با آدمی برخورد می‌کنیم و به ویژگیهایش پی می‌بریم که روح روی‌می‌نماید و قابل ابلاغ می‌شود.

ولی در پدیده‌هائی هم که در بارهٔشان اطلاع تاریخی داریم و می‌شناسیمشان، هیچ جا کمال مطلق نمی‌یابیم (به استثنای هنر، اینجا هم به صورت بازی و نماد.) هر چیز بزرگ، تحول است حتی آنچه بر حسب معنی و ارادهٔ آفریننده‌اش چنین می‌نماید که وجودش دائم است. آفرینش معنوی قرون وسطی، که در دستگاه فکری توماس آکویناس و دانته به ذروهٔ کمال می‌رسد و در ایمان راسخ ریشه دارد، تصویری است از چیزی که در همان لحظه‌ای که در عالم اندیشه پدید آمد از دست رفته‌بود. آدمیان در لحظهٔ تحولی که در آن می‌زیستند ـ و در همان لحظه هم فشار رسیدن عصر تازه را احساس می‌کردند ـ دنیائی را ساختند که در حال پایان یافتن بود، و اندیشهٔ آن دنیا را که هرگز صورت واقعیت نیافت، استوار نمودند.

هیچ چیز انسانی مداوم نیست، و حتی می‌توان گفت آنجا که آدمیان بخصوص طالب دوام هستند شاید در آنجا دوام کمتر از همهٔ موارد دیگر هست. حقیقت، که ما به واسطهٔ آن بر هستی آگاه می‌شویم، در زمان تجلی می‌کند و می‌درخشد، و همین درخشش، و همین ناتوانی ما بر نگاه‌داشتن آن، و پنهان‌شدن و از دست‌رفتن آن است که زمان را پر محتوا می‌سازد. از این رو تکرار پر معنی، زندگی با مایه‌گرفتن از منبع کنونی است در ارتباط با حقیقت زمان گذشته به عنوان راهی بر منبع همه چیز؛ در حالی که تکرار تهی، بعکس، تکرار سادهٔ پدیده‌ای است از راه تقلید، بی‌آنکه با مایه‌گرفتن از منبع خودمان دگرگونش سازیم. پیشرفت تنها در مورد دانستنیهای مبتنی بر فهم صادق است: جنبشی که هم امکانی برای فرورفتن آدمی به ژرفاست و هم امکان سطحی‌شدن آدمی،

و عاملی است برای جنبش دائم در زمان، نه معنی و هدف خود جنبش.

معنی و اهمیت تاریخ تنها در این است که آدمی می‌تواند در آن بیاد بیاورد، و آنچه را بوده‌است همچون عاملی برای آینده نگاه بدارد. بدین‌سان زمان برای آدمی آن معنی یگانه‌ای را می‌یابد که تاریخیت نامیده‌می‌شود، در حالی که طبیعت هستی و زندگی، تکرار دائم چیزی است که بسیار آهسته و با گذشتن قرون و اعصار دراز دگرگون می‌شود: دگرگون شدنی بی‌آگاهی، که اطلاع ما از علتش یا بسیار ناچیز است و یا هیچ.

وضع موجودی که ـ خواه نظم و خواه آشفتگی و هرج و مرج ـ در طی زمان ادامه می‌یابد و به یك حال می‌ماند و زمان برایش بی‌اثر و بی‌معنی می‌شود، زود محتوای تاریخی را از دست می‌دهد.

همهٔ تجلیهای حقیقت راستین در این خصیصه با هم قرابت دارند که هستیشان دوام در زمان نیست بلکه ابدیتی است که زمان را از میان برمی‌دارد. من با این حقیقت، تنها در زمان حال برخورد می‌توانم کرد، آن هم هر بار در تحول خودم، نه در فهمیدن و نه در تکرار پدیده‌ای که یکبار روی نموده‌است.

هر تحول تاریخی تحول خاصی است. مسأله این است که کدام تحول و چگونه تحولی این گونه تجلی حقیقت را ممکن می‌سازد. در مورد تحولات بزرگ روزگاران گذشته تنها به این ممکن‌ساختن تجلی حقیقت می‌توان اشاره کرد.

بنا بر این، خصیصهٔ بنیادی تاریخ این است: تاریخ تحول است. آنچه براستی مداوم است ربطی به تاریخ ندارد. هر مداومی ماده و وسیلهٔ تاریخ است. از این رو این تصور در ذهن راه می‌یابد: زمانی خواهد رسید که پایان تاریخ و پایان انسانیت خواهدبود همچنان که زمانی آغاز تاریخ بود. ولی هم‌آغاز و هم انجام چنان از ما دورند که برای ما قابل احساس نیستند، و با اینهمه معیاری از آنها برمی‌آید که بر همه چیز سایه می‌افکند.

۳

وحدت تاریخ

مقدمه

تاریخ آدمی متعدد و چند گونه است. ولی این چندگونگی، تحت احاطهٔ تاریخ واحدی است. این بدان معنی نیست که تاریخ واحد ادعای انحصار دارد و بر همهٔ تاریخها حکم می‌راند، بلکه تاریخیتی است که در ارتباط وقایع تاریخی متعدد با یکدیگر، به عنوان تاریخ مطلق یك موجود واحد، در آگاهی ما پدیدمی‌آید و باید پدیدبیاید.

مراد در اینجا، وحدت تاریخ آدمی است و چنین می‌نماید که هر چه دارای ارزش و معنائی است با آن پیوند دارد. ولی این وحدت تاریخ آدمی را چگونه می‌توان دریافت؟

تجربه در نخستین نگاه دلایلی بر نبودن وحدت ارائه می‌کند: پدیده‌های تاریخی سخت پراکنده‌اند؛ اقوام متعدد وجود دارند و فرهنگهای متعدد گوناگون، و هر یك از آنها ویژگیهای تاریخی بیشمار دارد. آدمی در همه جای کرهٔ زمین که زندگی بنحوی از انحا امکان‌پذیر بود زندگی کرده و محیطی برای خود ساخته و پدیده‌های خاصی بوجود آورده‌است. چنین می‌نماید که انواع گوناگون زندگیها و محیطها و فرهنگها در جنب یکدیگر و پشت سر یکدیگر پدید آمده و شکفته‌شده و سپس از میان رفته‌اند.

اگر آدمی را با این نظر بنگریم درست مانند این است که او را همچون گیاه که اقسام بیشمار دارد وصف کنیم و ویژگیهایش را تحت نظم معینی درآوریم چنانکه گوئی در میان انواع بیشمار جانداران، یکی برحسب تصادف ویژگیهای سنخی خاصی دارد و به نام «آدمی» خوانده

می‌شود. ولی این گونه پائین‌آوردن آدمی به حد طبیعت صرف، سبب می شود که آدمی‌بودن به معنی راستین از نظر ما محو شود. در عین پراکندگی پدیده‌های انسانی و دوری گروههای آدمیان از یکدیگر، نکتهٔ مهم در بارهٔ آدمی این است که آدمیان نسبت به یکدیگر بی‌اعتنا نیستند، بلکه هر جا که به یکدیگر می‌رسند برای همدیگر اهمیت قائلند، به سوی هم جلب می‌شوند، نسبت به هم بیزاری نشان می‌دهند، از یکدیگر می‌آموزند، و با هم بده و بستان می‌کنند. مثل این است که وقتی که بهم برمی‌خورند خود را در یکدیگر بازمی‌شناسند و در برابر یکدیگر به خود تکیه می‌کنند زیرا هر یك خود را در دیگری بازمی‌یابد. در این برخورد آدمی درمی‌یابد که هر قدر هم از حیث ویژگی خاص خویش با دیگران فرق داشته‌باشد، او و همهٔ دیگران با واحدی ناشناخته پیوند دارند که او را رهبری می‌کند یا در لحظاتی خاص در او و دیگران اشتیاقی برمی‌انگیزد.

چون از این نظر می‌نگریم، پدیدهٔ آدمی در عین پراکندگی در عرصهٔ تاریخ، حرکت به سوی واحدی است: شاید همهٔ آدمیان منشأ واحد دارند، و به هر حال آدمی موجودی نیست که خاصیت ذاتیش منحصر به‌کثرت و پراکندگی باشد.

الف. واقعیاتی که دلیل وحدتند.

۱. وحدت نوع آدمی

تصور ما دربارهٔ آدمی در تاریخ چنین است: آدمی با همهٔ ویژگیها و خصایصش واحد کاملی است. هر زمان تحت شرایط خاص، بخشی از نیروها و استعدادها و امیالش تحقق می‌یابد، در حالی که بخش دیگر بیدار نمی‌شود و خاموش می‌ماند. ولی چون آدمی بالقوه همیشه همان است از این رو هر زمان سر برآوردن هر یك از استعدادها و تمایلاتش ممکن است. این واقعیت ـ که گاه بخشی از آنها شکفته و نمایان می‌شود و گاه بخشی دیگر ـ بدین معنی نیست که ذاتش دگرگون می‌شود بلکه تنها بدین معنی است که در ظاهر دگرگون می‌نماید. تمامی آدمی را هنگامی می‌توانیم دید که همهٔ نیروها و استعدادها و تمایلات او را، به عنوان امکانهای مشترك

همهٔ آدمیان، که شگفتنشان گاه ضعیف است و گاه قوی، درنظر آوریم.

بدین پرسش، که آیا نوع آدمی در طی چند هزار سال تاریخ، تحول یافته و دگرگون شده یا خصایص بنیادی او به یك حال مانده‌است، چنین پاسخ می‌دهند که هیچ واقعیتی در دست نیست که صورت‌پذیرفتن چنان تحولی را ثابت کند و همهٔ دگرگونیها که در او راه یافته است ناشی از «انتخاب قویتر و بقای بهتر» همان چیزی است که در آغاز بوده‌است. آنچه در نیروها و استعدادها دائم و تغییرناپذیر است، هر بار به سبب انتخاب قویتر و بقای بهتری که از لحاظ دیگری صورت می‌گیرد، در جهتی دیگر خودنمائی می‌کند؛ در هر بار چنان آدمیانی آشکارمی‌شوند و موفقیت می‌یابند و تعدادشان روی به فزونی می‌نهد که به سبب ویژگیهایشان با شرایط محیط سازگارترند. ویژگیها و اوضاع و احوال محیط زندگی را، از اینجا می‌توان دریافت که ببینیم به دوام و بقای چه نوع آدمیانی یاری کرده‌است. با دگرگون شدن اوضاع و احوال، چگونگی انتخاب قویتر و بقای بهتر نیز دگرگون می‌شود، و نوعی که پیشتر پنهان بود، و زمانی دراز عقب زده‌شده و تعدادش کمتر گردیده‌بود، در این زمان پیش می‌آید و تعدادش فزونی می‌یابد؛ و خلاصه، همان ذات و همان موجود، تحت شرایط دیگر، و به سبب نوعی دیگر از انتخاب بهتر، بصورتی دیگر نمایان می‌شود.

ولی در برابر این طرز فکر می‌توان گفت که به هیچ ترتیب و از هیچ راهی نمی‌توان تمامی آدمی را به عنوان مجموع ویژگیها و نیروها و استعدادهای انسانی پیش چشم آورد. انسانی که دارای کلیهٔ ویژگیهای انسانی است، یا می‌تواندباشد، نه در واقعیت وجود دارد و نه در طرحی که در تصور از او داریم.

ایراد دیگری که به این طرز فکر می‌توان گرفت این است که اختلاف ذاتی آدمیان جزو طبیعتشان است. خصوصاً اگر به استعدادها و خصایصی که در نخستین سالهای کودکی پدیدار می‌شوند توجه کنیم، آشکارا می‌بینیم که استعدادها و خصوصیات چیزی جبری است و آدمی نمی‌تواند خود را از بند آنها آزاد کند؛ و به سبب همین ویژگیها و استعدادها آدمیان طبعاً با یکدیگر اختلاف ژرف دارند.

این طرز فکرها و تصورها و ایرادها همه در نوع خود صائبند، ولی کافی نیستند برای اینکه به آدمی دست یافته شود.

برای دست یافتن به آدمیی که در طول تاریخ پدیدار است، باید گام از زمینهٔ مطالعات و طرز دید زیست‌شناسی و روان‌شناسی فراتر نهاده‌شود.

وحدت ذات تغییرناپذیر آدمی، که ما آدمیان تنها از طریق آن می توانیم یکدیگر را دریابیم و به عنوان بنی‌آدم «اعضای یکدیگر» و متعلق به یکدیگر باشیم، در چیست؟ تردید در وحدت آدمی گاه بگاه روی می نماید. زیرا در تمام طول تاریخ دانستن آدمی و آگاهی آدمی و خودآگاهی او دگرگون می‌شود، امکانهای معنویش گاه پدیدار می‌شوند و گاه ناپدید؛ گاه چنان می‌شود که ما خود را با او بیگانه می‌یابیم و گاه برای ما بکلی نادریافتنی است. آیا با اینهمه وحدت به جای خود باقی است؟ آری، به هر حال به صورت ارادهٔ بی‌حد و مرز برای فهمیدن و دریافتن.

اگر وحدت آدمی با توجه به ویژگیهای حیاتی دریافتنی نیست بدان جهت که در امور حیاتی به آن نمی‌توان برخورد، پس باید این وحدت علت دیگری داشته‌باشد. منظور از این وحدت، وحدت ویژگیهای حیاتی و برآمدن از ریشه‌ای واحد نیست؛ بلکه انسان‌بودن به عنوان وحدت، منبعی بالاتر دارد. این وحدت را تنها از طریق نماد می‌توان در ذهن آورد: در اندیشهٔ آفرینش آدمی به دست خدا مطابق تصویر خدا، و گناه و بیرون شدن از بهشت.

این منشأ که همهٔ ما آدمیان را بهم می‌پیوندد و ما را به سوی یکدیگر می‌کشاند، و بر آن می‌دارد که وجود وحدت را بپذیریم و در جست‌وجویش برآئیم، نه دانستنی است و نه دریافتنی، و نه همچون واقعیتی تجربی در برابر ماست.

ایراد بر وجود وحدت از راه اشاره به اختلافهای ذاتی افراد و اقوام با یکدیگر ـ اختلافات ذاتی فوق‌العاده‌ای که از هنگام تولد وجود دارد و افراد آدمی را از یکدیگر جدا می‌کند و سبب می‌شود که از آمیزش با هم سر باز بزنند ـ اگر بدین معنی باشد که اختلاف ذاتی در ریشه هست و مغاکی را که آدمیان را از هم جدا می‌کند با هیچ وسیله‌ای نمی‌توان از میان برداشت، ایراد نادرستی است. هر چند وجوه جدائی که در ظاهر

نمایان است سبب می‌شود که آدمیان با یکدیگر به نبرد برخیزند یا بی‌اعتنا به یکدیگر از کنار هم بگذرند، بی‌آنکه احساس کشش یا بیزاری نسبت به یکدیگر بکنند؛ ولی در همهٔ این احوال صدای عامل پیوند ممکنی را که در ژرفا نهفته‌است نمی‌توان نشنید، و این خود واقعیتی است که بر همهٔ واقعیتهای دیگر احاطه دارد. هیچ نمی‌توان پیش‌بینی کرد که تحت شرایط تازه و در اوضاع و احوال تازه چه چیز بیدار می‌تواند شد. هیچ کس نمی‌تواند از روی محاسبه به طور قطع در بارهٔ یك انسان داوری کند و بگوید که چه چیزی برای او ممکن است و چه چیز ناممکن. در بارهٔ اقوام و اعصار حتی کمتر از این می‌شود پیش‌بینی قطعی کرد. خصایصی که در بارهٔ اقوام و اعصار می‌توان بیان کرد به هیچ روی جنبهٔ مطلق ندارد زیرا هر بار و هر زمان ممکن است چیزی دیگر روی دهد. اندیشه‌ای که فردی یا گروه کوچکی بدست‌می‌آورد، هیچ لازم نیست از طرف همهٔ قوم پذیرفته شود و به صورت خصیصهٔ تمام قوم یا خصیصهٔ فرهنگ آن درآید، هر چند که با اینهمه متعلق به آن قوم است. ستاره‌شناسی ارسطرخس[1] (کیهان کپرنیکی) در یونان بی‌اثر ماند و معرفت آمنمحوتپ[2] و ایمان مذهبی او در مصر. بارها پیش آمده‌است که اندیشهٔ عالی و اندیشمند بزرگ دریافته نشده و در گوشهٔ انزوا مانده‌است و تنها در ظاهر و به علل اتفاقی خاص به صورت شهرتی بی‌اثر درآمده، یا چون غلط فهمیده‌شده و مقلوب گردیده است اثر منفی بخشیده. ما حق داریم تردیدکنیم در اینکه افلاطون در یونان، یا کانت در آلمان ـ جز در جریانی معنوی بسیار باریك و بسیار عالی ـ اثر بخشیده‌باشند.

بنا بر آنچه گذشت، وحدتی که آدمی ـ همین که انسان تاریخی به معنی راستین می‌شود ـ زندگی خود را در راه رسیدن به آن می‌اندازد، نمی‌تواند مبتنی بر وحدت ریشهٔ حیاتی باشد، بلکه بر منبعی والاتر استوار

۱. آریستارخوس (در مآخذ اسلامی ارسطرخس) منجم یونانی (حدود ۲۸۰ ق‌م.) که معتقد بود خورشید در مرکز منظومهٔ شمسی قراردارد و زمین به گرد آن می‌گردد. ـم.

۲. یکی از فراعنهٔ مصری. ـم.

است و همین منبع سبب شده‌است که آدمی مستقیماً به دست خدا ساخته شده‌باشد. این وحدت منبع، ارتباطی با طبیعت انسان ندارد، بلکه خود تاریخی‌بودن است. این نکته از مطالب زیر آشکار می‌شود:

۱. وحدت آدمی در حرکت تحولش، وحدت ساکن ویژگیهای وی نیست، که گاه بخشی از آنها پدیدار می‌شود و گاه بخش دیگر. حرکتی که آدمی در تاریخ به واسطهٔ آن «شده» است حرکت طبیعی او نیست. آدمی همچون موجود طبیعی، همان است که بود در محدودهٔ تغییرات و تکامل که در آن راه می‌یابد. ولی همچون موجود تاریخی، با یاری گرفتن از منبع خویش، از این واقعیت طبیعی برتر می‌رود و همین منبع او را موظف می‌سازد که همیشه به سوی وحدتی پیش برود که همهٔ آدمیان را بهم می‌پیوندد. این خود شرط اساسی انسان‌بودن است زیرا بدون این وحدت ممکن نیست آدمیان یکدیگر را دریابند. اگر میان آدمیانی که با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند گودالی وجود می‌داشت پیدائی تاریخ خودآگاه ناممکن می‌بود.

۲. آدمی به عنوان فرد، نمی‌تواند چیزهائی را که با مایه‌گرفتن از منابع مختلف به آنها تحقق می‌بخشد با هم متحد سازد: مثلاً پهلوانی و ایثار ناشی از ایمان مذهبی را.

آدمی، و حتی هر فرد آدمی، به سبب منبعش از حیث امکان همه چیز است، و از حیث واقعیت، فرد! ولی این بدان معنی نیست که او جزء محدودی است؛ بلکه با آنکه دارای منبع تاریخی خاص خویش است، از وجود زمینهٔ تاریخی واحدی که همه را بهم می‌پیوندد آگاه است.

یك فرد هیچ وقت انسان کامل و آرمانی نیست و اصلاً وجود انسان کامل ناممکن است زیرا هر چه یك انسان هست و می‌کند و بوجود می‌آورد، رخنه‌پذیر است: آدمی ذاتی تمام یا تمامی‌پذیر نیست.

۳. در تاریخ، در آفرینشهای یگانه و در رخنه‌ها و تحقق‌بخشیدنها، آن چیزی پدیدارمی‌شود که تکرار نشدنی و غیر قابل تعویض است. این گونه گامهای آفریننده به هیچ نحو از راه علت و معلولی دریافتنی نیستند و نتیجهٔ الزامی هیچ امری نمی‌باشند: تجلیهائی از منابع دیگری هستند نه پدیده‌هائی از جریان رویدادهای عادی؛ و هنگامی که پدید آمده‌اند و

هستند، پایهٔ انسان بودنی قرارمی‌گیرند که پس از آنها می‌آید؛ و آدمیان، دانستن و خواستن و سرمشقها و معیارها و طرز فکرها و نمادها و دنیای درونی خود را از آنها کسب می‌کنند. آنها گامهائی به سوی وحدتند و چون به روح واحدی تعلق دارند که بر خویشتن وقوف دارد و خود را می‌فهمد، از این رو همهٔ آدمیان را مخاطب می‌سازند.

۲. تشابه جهانی

وحدت آدمی از این حیث جالب‌توجه می‌نماید که اصول مذهبی مشابه، طرز فکرهای مشابه، ابزارهای مشابه و اشکال اجتماعی مشابه در سراسر روی زمین پیش می‌آیند و تکرار می‌شوند. شباهت آدمیان به یکدیگر با وجود همهٔ فرقها و اختلافها، بزرگ است.

واقعیتهای روانی و اجتماعی بنحوی هستند که مقایسه در همه جا ممکن است. یکسانیهای فراوان می‌توان یافت که ساختهای بنیادی انسانیت را از لحاظ روانی و اجتماعی نشان‌می‌دهند. ولی با مطالعهٔ وجوه تشابه، اختلافها نیز عیان می‌شوند؛ خواه این اختلافها زادهٔ خصایص ذاتی آدمیان باشند، یا از رویدادها و اوضاع و احوال تاریخی. وقتی که به مردمان تمام جهان نظر می‌افکنیم در امور اساسی و بنیادی برابری و یك‌گونگی می‌یابیم در حالی که چنین می‌نماید که خصوصیتها و اختلافها جنبهٔ محلی دارند و به زمان و مکان خاص مربوطند.

اما وحدت راستین آدمی، در این وجوه اشتراك جهانی نمی‌تواند باشد. چون در موضوع دقیقتر می‌نگریم، امور بزرگ تاریخی را در میان پدیده‌های خاص می‌یابیم، حال آنکه وجوه تشابه جهانی امور عمومی هستند و بی‌تاریخند.

راست است که میان فرهنگها که از هم بسیار دورند وجه تشابهی هست که متعلق به انسان‌بودن بنیادی است، ولی نکتهٔ حیرت‌آور و مهم اینجاست که همیشه آنجا که گمان می‌بریم وجه تشابهی جهانی یافته‌ایم به اختلافهائی بر می‌خوریم، و متوجه می‌شویم که در یکی یا دیگری، در جائی، چیزی که به طورکلی و در موارد عادی از ویژگیهای عمومی انسان است، ناقص است؛ و حال آنکه امر جهانی همیشه خصیصهٔ یك‌گونگی

دارد.

آنچه، چون با معیار جهانی سنجیده می‌شود، چیز خاصی می‌نماید، درست همان می‌تواند تحقق تاریخیت راستین باشد. وحدت انسانیت در ارتباط این چیزهای خاص می‌تواند پایه داشته‌باشد که اختلافشان با پدیده‌های عمومی ناشی از وجود محتوائی اصیل و مثبت است، و هر یك از آنها فردی از چیزی عمومی نیست بلکه عضوی از سلسلهٔ تاریخیت فراگیر انسانیت است.

۳. پیشرفت

جهان از لحاظ دانستن، و توانستن فنی (تکنیکی)، در حال پیشرفت است. پس از هر گام گامی دیگر برداشته‌می‌شود و آنچه بدست آورده شده است می‌تواند عیناً به دیگران داده‌شود، و بدین‌سان مال همه می‌شود. از این نظر یکایك فرهنگها، و همهٔ فرهنگها، روز بروز دارای دست‌آوردهای بیشتری می‌شوند. ولی این دست‌آوردها در دایرهٔ امور غیر شخصی محدودند و دانستنها و توانستنهائی هستند که در همه جا و در مورد همهٔ آدمیان صادقند.

در سراسر تاریخ جهان جا پای این تحول به سوی پیشرفت را می‌توان دنبال کرد. البته گاه بگاه شکستها و عقب افتادنها و سکونهائی می‌بینیم؛ ولی به طور کلی دست‌آوردهای آدمی روز بروز بیشتر و افزونتر می‌گردد و افراد و اقوام و ملتها هر کدام به سهم خود به این پیشرفت یاری می‌کنند و آنچه بدین‌سان بدست‌می‌آید در دسترس همه قرارمی‌گیرد و مال همه می‌شود. در طول تاریخ پله‌های این پیشرفت را می‌بینیم و ما خود امروز در بالاترین پله جای داریم. ولی خود انسانیت، و اخلاق انسانی و نیکی و خردمندی و معرفت او پیشرفت نمی‌کند. راست است که هنر و شعر را همه می‌توانند بفهمند ولی اینها مال همه نیستند، بلکه به اقوام و زمانها بستگی دارند و در زمانی خاص در میان قومی خاص به چنان مرتبه‌ای می‌رسند که بالاتر از آن در تصور نمی‌گنجد.

از این رو در علم و فن (تکنیك) و شرایط امکانهای تازهٔ انسانی پیشرفت هست، ولی در جوهر انسانی پیشرفت نیست. اقوامی که به

بلندترین پایهٔ فرهنگ راه یافته‌بودند در برابر اقوام پستتر از پای درآمده و نابودشده‌اند، و فرهنگها به دست اقوام وحشی ویران گردیده‌است. خرد شدن و نابودگردیدن عالیترین سنخ آدمیان زیر فشار توده‌ها، یکی از پدیده‌های بنیادی تاریخ است. مردمان متوسط که بیش از سنخهای دیگر توسعه می‌یابند و زاد و ولد می‌کنند و بیشتر می‌شوند، و قشرهای بی‌فکر، با انبوهیشان بر گروههائی که از حیث معنوی و فرهنگی در پایهٔ بلندتری قراردارند بی‌نبرد چیره می‌شوند. در پاره‌ای موارد باارزشها از میان می‌روند و بی‌ارزشها می‌مانند؛ مثلاً در آنجا که خشونت و نیرنگ وعدهٔ نفع دائم می‌دهند. انسان میل دارد درستی این سخن را تصدیق کند که هر چه والاست نابود می‌شود و هر چه پست است دوام دارد.

می‌گویند اینها ویرانیهائی تصادفی است و عقب‌افتادنهائی که تأثیر اساسی در جریان کلی پیشرفت ندارد، و می‌توان یقین داشت که پیشرفت ادامه خواهد یافت. ولی همین تصادفها و ویرانیها به هر حال وقایع اصلی تاریخ هستند.

می‌گویند ضرورتی نیست بر اینکه آینده همچنان باشد که وضع تاکنون بوده‌است، و به دست خود ماست که وقایع را بهتر رهبری کنیم و پیشرفت را از آسیب تصادفها و کوریها مصون نگاه داریم. ولی این سخن ناشی از خیال واهی «توانستن ساختن»، و آرزوی پیوند زدن و بار آوردن است آن هم در آنجا که آدمی مورد تهدید است، آنجا که در بارهٔ خود موضوع چیزی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بر آن احاطه بیابیم و عنانش را بدست بگیریم.

می‌گویند ویرانی نتیجهٔ گناه است. اگر از راه گناه باز گردیم و زندگی بی‌آلایشی پیش گیریم و ثابت کنیم که قادریم در پاکی پایدار بمانیم، وضع دگرگون می‌شود. از زمان پیامبران قدیم با این سخن به آدمی هشدار داده می‌شود که به راه راست بیاید. ولی ما نمی‌دانیم از چه راه، کی و چگونه، نظم جهانی خوب بر اثر زندگی پاك پدیدمی‌آید. حق نداریم این واقعیت را انکار کنیم که خود نیکی اخلاقی به هیچ وجه سبب کامیابی نمی‌شود، و نیکی اخلاقی به خاطر نتیجه‌اش پیش گرفته‌نمی‌شود. ولی جز نیکی اخلاقی، که مسؤولیت کامیابی و نتایج را به عهده بگیرد،

امیدی وجود ندارد.

البته پیشرفت، وحدتی در دانستنیها می‌آورد، ولی نه وحدت انسانیت را. وحدت آنچه همه جا و در مورد همه صادق است و همه می توانند بگیرند و بپذیرند، و وحدتی که هر جا یافته شده‌است یك گونه است و همه جا برابر است و تنها در علم و فن خودنمائی می‌کند ـ این حقیقت عمومی و قابل ابلاغ و دادنی و گرفتنی، که تنها با فهم سر و کار دارد ـ وحدت انسانیت نیست. این پیشرفت، تنها وحدت فهم با خود می‌آورد و مردمان را در فهم به هم می‌پیوندد، به‌طوری که می‌توانند با یکدیگر از روی عقل بحث کنند: همان مردمانی که قادرند با همان سلاح فن (تکنیك) یکدیگر را بکوبند و نابود کنند. فهم فقط آگاهی را بهم می‌پیوندد نه آدمیان را. فهم ارتباط اصیل و باهم‌بودن اصیل نمی‌آورد.

۴. وحدت در مکان و زمان

وحدت آدمی ناشی از وحدت زمینهٔ طبیعی (وحدت سیاره‌ای که آدمی روی آن زندگی می‌کند) و مشارکت در زمان واحد است.

در طول تاریخ، ارتباط آدمیان با یکدیگر فزونی می‌یابد. زمانی دراز کثرت چیزهای طبیعی موجود، و گوناگونی اقوام و سرزمینها، سبب می‌شود که آدمیان در کنار یکدیگر و بدون رابطه با هم زندگی کنند. سپس از راه ارتباط، با هم پیوند می‌یابند و بدین‌سان قبایل متعدد قومی را تشکیل می‌دهند و از بهم پیوستن چند قوم مجموعه‌ای از اقوام پدید می‌آید، چند کشور با هم متحد می‌شوند و دولتی قاره‌ای بوجودمی‌آورند و دوباره از هم می‌پاشند. مردمانی از اقوام گوناگون بهم می‌رسند و دوباره همدیگر را از یاد می‌برند، تا زمانی فرا می‌رسد که ارتباط خواسته و دانستهٔ همه با همه برقرارمی‌شود و همهٔ اقوام با یکدیگر رفت و آمد می‌کنند و بدین ترتیب تاریخ انسانیت به عنوان بده و بستان متقابل دائم، آغاز می‌گردد.

آدمیان طی هزاران سال سطح کرهٔ زمین را پیموده و همه جا را، به استثنای نواحی قطبی و بیابانها و کوههای بلند، تصاحب کرده‌اند. انسانیت همیشه در حال حرکت بوده‌است. مردمان در آستانهٔ تاریخ

سفرهای شگفت‌انگیزی کرده‌اند: نورمانها به گروئنلند و امریکا رفته، پولینزیها سراسر اقیانوس آرام را پیموده و مالائیها به ماداگاسکار رسیده‌اند. خویشاوندی زبانهای ساکنان افریقای سیاه حاکی از این است که میان آنان ارتباط دائم برقرار بوده‌است، و خویشاوندی زبانهای مردمان بومی امریکا نشان می‌دهد که در داخل این قاره آدمیان پیوسته با هم رفت و آمد داشته‌اند. اختراعها و ابزارها و تصورها و افسانه‌ها در کهنترین ادوار تاریخ راههای دوری پیموده و دست بدست گشته‌اند. تنها استرالیا و شاید امریکا زمان درازی در حال انزوا بوده‌اند و انزوای آنها هم مطلق نبوده‌است (تشابه‌هائی که میان آسیای شرقی و مکزیک وجود دارد حیرت‌انگیز است). انزوا بدین معنی نیست که هرگز پای انسان دیگری به آنجا نرسیده‌است بلکه مراد این است که اثر محسوسی از اقوام بیگانه در آنجا دیده‌نمی‌شود.

در طی تاریخ، امپراتوریهای بزرگی تشکیل یافتند و بدین‌سان ارتباط آدمیان در داخل قلمرو آنان بیشتر شد. ولی چندی بعد از هم پاشیدند و در نتیجه، راههای ارتباط بسته‌شد و روابط از هم گسست و اقوام مختلف وجود یکدیگر را از یاد بردند. پاره‌ای از اقوام، مانند مصریان و ژاپونیان و چینیان، مدتی از دنیای خارج کناره گرفتند، ولی هیچ دیواری نتوانست سدی در برابر رخنهٔ بیگانگان باشد.

از پانصد سال پیش اروپائیان سراسر کرهٔ زمین را در شبکهٔ ارتباطی خود داخل کرده‌اند. اینان تمدن خود را به همه جا بردند و محصولات تمدن دیگران را، که خود نداشتند، به سرزمینهای خود آوردند: دامها و گیاهان و سلاحها و مصنوعات و ماشینها و اخلاق و رسوم و مذهب و همهٔ بدبختیهای دنیای خود را به همه جای جهان بردند و سیب‌زمینی و ذرت و کنین و کاکائو و توتون و مانند آنها را از سرزمینهای بیگانه به کشورهای خود آوردند. اروپائیان نخستین مردمانی بودند که وحدت زمین را به مرحلهٔ دانستگی و آگاهی در آوردند و ارتباط رفت و آمد را مرتب و دائم و قابل اعتماد ساختند.

به سبب این ارتباط، پیوند آدمیان با یکدیگر روز بروز افزونتر گردید و به علت یگانه‌شدن تمام کرهٔ زمین آگاهی بر وحدت پدیدآمد و

این آگاهی در اعمال آدمیان اثر گذاشت.

وحدت تاریخ از این حیث که تمدن و فرهنگ در یك نقطهٔ زمین آغاز شده و از آنجا به جاهای دیگر گسترش یافته‌باشد پدیدار نیست. تا آنجا که می‌توان دید، آدمیان در روی زمین پراکنده بوده‌اند و در نقاط متعدد کوششهای متعدد بعمل آمده و سپس آدمیان و فرهنگها بر اثر برخورد با یکدیگر از همدیگر الهام گرفته و به سبب پیوندیافتن و بهم آمیختن اقوام و فرهنگهای گوناگون در نتیجهٔ غلبه‌ها و فتوحات، تحولاتی در فرهنگها روی‌داده و این بهم آمیختنها سبب یکسانی یا رشد و نمو آنها گردیده‌است. همیشه ارتباط و بهم‌آمیختن سبب کشش فرهنگهای گوناگون به سوی وحدت شده‌است نه آنکه همهٔ فرهنگها از منبع واحدی ریشه گرفته‌باشند.

ولی وحدت ناشی از این واقعیت، که همهٔ آدمیان در روی زمین زندگی آغاز کرده و فرهنگ آفریده‌اند، و به عبارت دیگر وحدت ناشی از وحدت زمان و مکان، وحدتی ظاهری است که ربطی به وحدت تاریخ ندارد. این گونه وحدت وجه مشترك همهٔ واقعیات است و منحصر به آدمی نیست، و با هم بودن آدمیان در روی کرهٔ زمین، منبع وحدت آنان نمی‌تواندبود. وحدت آدمیان به واسطهٔ ارتباط امکان‌پذیر می‌شود، آن هم نه بواسطهٔ خود ارتباط، بلکه به واسطهٔ آنچه در این ارتباط روی می‌دهد.

با نگاهی به کرهٔ جغرافیائی، منطقهٔ نسبتاً باریکی می‌توان دید که از حوزهٔ مدیترانه آغاز می‌گردد و پس از آنکه در طول راه چندین بار بریده می‌شود، تا چین ادامه می‌یابد. همهٔ دست‌آوردهای معنوی و فرهنگی انسانی که در طی تاریخ پیدا شده‌است و تا امروز به ارزش خود باقی است، در این منطقه پدید آمده‌است. حق جغرافیائی برابر، از لحاظ تاریخ وجود ندارد.

۵. وحدتهای خاص

در حرکت امور انسانی گاه خطوط بسیاری هست که مسیرشان جدا از یکدیگر است و سرانجام بهم می‌رسند؛ و گاه خطوط خاصی، که هر چند تکرار می‌شوند و به فاصله‌های زمانی پدیدار می‌گردند، جنبه‌های خاصی را

نشان می‌دهند نه تمام موضوع را.

پدیده‌های فرهنگی محدود، از این قبیلند: چند نسل پیاپی از حیث پیروی از سبکهای زندگی یا طرز فکرهای خاصی، از زمان پیدائی تا افول آن سبکها و طرز فکرها، بهم پیوسته‌اند.

وحدتهائی فرهنگی وجود دارد: به عنوان دنیای مشترك شکلهای زندگی، سازمانها، تصورها و باورها؛ و همچنین وحدتهای اقوام: از حیث منشأشان، زبانشان و سرنوشتشان؛ وحدتهای مذهبی: به عنوان «مذاهب جهانی»، که نحوه‌های زندگی اخلاقی و باورها و جهان‌بینیهای خود را در حوزه‌های زندگی وسیعی می‌گسترند؛ یا وحدت دولتهائی: به عنوان وحدتهای قدرت، که همهٔ شؤون زندگی را در قالبهای معینی می‌ریزند.

این گونه وحدتها فاقد جنبهٔ جهانی‌بودن‌اند: وحدتهائی هستند در جنب وحدتهای دیگر، و فرهنگهائی در جنب فرهنگهای دیگر. اقوام و مذاهب و دولتهای متعدد وجود دارند که با هم ارتباط می‌یابند: فرهنگها با هم بده و بستان می‌کنند و دولتها یا با هم می‌جنگند، یا از راه سیاست با هم کنار می‌آیند؛ مذهبها می‌کوشند پیروان یکدیگر را به خود جلب کنند یا بر حق بودن خود را بر یکدیگر ثابت کنند. اینها همه دگرگون می‌شوند؛ هیچ کدام استوار و دائم نیست: به یکدیگر تبدیل می‌شوند.

در تاریخ، وحدتهای بزرگ را در ذروهٔ قدرت می‌بینیم؛ حوزه‌های فرهنگی را می‌بینیم که بی‌آنکه زور بکاربرند آدمیان را شکل می‌دهند و گسترش می‌یابند؛ اقوام و ملل را می‌بینیم همچون تغییرات ناآگاه پیش از تاریخی؛ مذاهبی را می‌بینیم که با آنکه «مذاهب جهانی» هستند همیشه در دایره‌ای محدود مانده‌اند؛ و دولتها را می‌بینیم که شکل امپراتوری به خود می‌گیرند.

همهٔ این وحدتها گاه با یکدیگر همزمانند و گاه بر یکدیگر احاطه می‌یابند. همزمانی همهٔ وحدتها از زمان تأسیس دولت واحد در چین پدیدار گردید. در آنجا فرهنگ و مذهب و دولت یکی شد: برای انسان چینی یك دنیای انسانی وجود داشت و یك کشور، که بیرون از مرزهای آن چیزی نبود جز مشتی وحشی بدوی، و آنها هم در عالم خیال به عنوان جزء بالقوهٔ کشور در قلمرو کشور درآمده‌بودند. وقتی که دولت چین را با

امپراتوری روم مقایسه می‌کنیم به اختلاف بزرگی بر می‌خوریم. امپراتوری روم پدیده‌ای نسبتاً موقت بود هر چند بعدها جاذبه‌اش بیش از هزار سال به جای خود باقی‌ماند. در بیرون از مرزهای امپراتوری روم، ژرمنها و ایرانیان جای داشتند که نیروهائی واقعی بودند و هرگز روم نتوانست آنها را از پای درآورد، و با وجود وحدت مذهبیش قادر نشد همهٔ اقوامی را که در بر گرفته‌بود متحد سازد بدان‌سان که در چین روی داد، بلکه همزمان با پیدائی خویش به مذهب مسیح امکان گسترش بخشید و همین مذهب آن را از میان به دو نیم کرد.

ب. وحدت ناشی از معنی و هدف

اگر واقعیتهای متعددی که معنی وحدت از آنها بر می‌آید یا نشانهٔ وحدتند، برای مشخص ساختن وحدت تاریخ کافی نمی‌باشند، شاید بهتر است پژوهش را از نقطهٔ دیگری آغاز کنیم. وحدت، واقعیت نیست بلکه هدف است. شاید وحدت تاریخ از اینجا ناشی می‌شود که آدمیان می‌توانند در اندیشه‌ای واحد، و در حقیقتی واحد، و در دنیای روح و معنی که در آن همه چیز با همه چیز ـ هر چند در آغاز با هم سخت بیگانه باشند ـ ارتباط معنوی دارد و متعلق به یکدیگر است، زبان یکدیگر را بفهمند و همدیگر را دریابند.

وحدت زادهٔ هدفی است که جریان تاریخ روی به سوی آن دارد: هدفی که به هر چه بی آن در پراکندگی و ناچیزی می‌ماند، معنی و اهمیت می‌بخشد.

این هدف می‌تواند همچون معنائی نهفته پدیدار شود که هیچ کس قصد تحقق آن را نداشته‌است بلکه انسان متفکر از راه تفسیر در جست‌وجوی آن برمی‌آید، یا، آن را همچون وظیفه‌ای دانسته و فهمیده، و همچون ارادهٔ رسیدن به وحدت، در می‌یابد. این معنی را، همچون هدف تاریخ، چنین می‌توان تشریح کرد:

۱. هدف، تمدن است و اینکه آدمیان دارای سجایای انسانی باشند. ولی معنی این هدف، جز آنچه بر نظام زندگی دلالت دارد، به هیچ‌وجه روشن نشده‌است، بلکه خود آن، چیزی تاریخی است. هدف به عنوان نظام

زندگی، نظام جهانی مبتنی بر حق و قانون است. راه تاریخ از خلال پراکندگی آدمیان و سپس تماس و ارتباط آنان، چه در حال صلح و چه در حال جنگ، می‌گذرد و به همزیستی در روی زمین در حال وحدت راستین که از طریق قانون تأمین می‌شود، منجر می‌گردد. این وحدت از طریق نظام زندگی به همهٔ استعدادهای آفرینش آدمیان امکان تجلی می‌بخشد.

۲. هدف، آزادی است و آگاهی بر آزادی. آنچه تاکنون در این راه عمل شده، کوششی بوده‌است برای به دست آوردن آزادی. هدف مستقیم کوشش برای برقراری نظام جهانی مبتنی بر حق، آزادی نیست بلکه تنها آزادی سیاسی است، که زمینه را برای همهٔ امکانهای آزادی اصیل آماده می‌کند.

۳. هدف، انسان والاست، و آفرینش معنوی، و پدید آوردن فرهنگ در اوضاع و احوال مشترك، و نبوغ. مقصود، به دست‌آوردن روشنترین آگاهیهاست. وحدت معنی و هدف آنجاست که آدمی وقتی به مرز می‌رسد بیش از هر هنگام دیگر بر خویشتن وقوف می‌یابد، آنجا که ژرفترین پرسشها را بمیان می‌آورد و خلاقترین پاسخها را می‌یابد: پاسخهائی که زندگیش را رهبری می‌کنند و مهر خود را بر آن می‌زنند. این وحدت ناشی از والائی آدمی، نه در گسترش ابزارها و دانستنیهاست، نه در میزان کشورگشائیها، نه در پدیدآوردن امپراتوریها، نه در سازمانهای افراطی مانند تشکیل سپاهی از ینی‌چریها و ریاضتهای کشنده، و نه در دوام و ثبات سازمانها: بلکه در لحظات درخشان به خود آمدنهاست و در الهامهای بنیادی.

این لحظه‌ها و الهامهای بنیادی ممکن است همچون نقطهٔ ناچیزی در جریان تاریخ باشد، ولی در عین حال می‌تواند همچون خمیرمایه‌ای در همهٔ آنچه روی می‌دهد مؤثر افتد؛ یا ممکن است زمانی در یادها بماند بی‌آنکه اثری ببخشد: ولی آماده برای اثر بخشیدن، و پرسشی از آینده. این امکان نیز هست که در جهان برای والائی خود بازتابی نیابد، و از میان برود، بی‌آنکه یادی از آن در خاطرها بماند، و تنها در عالم ماورای تجربه باقی بماند.

ارج و اهمیتی که ما برای این قله‌های انسانیت قائلیم مبتنی بر

تعلق آنهاست بر وحدتی که همیشه مورد توجه ماست بی‌آنکه آن را براستی شناخته باشیم: وحدتی که منشأ و غایت تاریخ است و تاریخ اصلاً برای آن هست.

۴. هدف، تجلی هستی است در آدمی، و آگاه شدن بر هستی است، یعنی تجلی الوهیت.

این گونه هدفها را در هر زمانی می‌توان بدست آورد و عملاً هم بدست آورده‌می‌شوند؛ دائماً گم می‌شوند و از دست می‌روند و دوباره بدست می‌آیند. هر نسلی به شیوهٔ خاص خود به آنها تحقق می‌بخشد. ولی بدین‌سان هدف یگانه، که هدف کلی و اصلی تاریخ است، بدست نمی‌آید بلکه از هدف خیالی آینده روی برگردانده‌می‌شود و به زمان حال که نباید بی‌حاصل از دست داده‌شود، رجوع می‌شود.

وحدت هدف، با هیچ تفسیری قابل بیان نیست. هر بیان و هر عبارتی تنها به یك هدف ناظر می‌تواندبود که دربرگیرندهٔ همه چیز نیست: لااقل بدین معنی که همهٔ هدفهای دیگر را بتوان در آن یافت به طوری که از طریق وحدت هدف، معنی یگانهٔ تاریخ در برابر چشم قرارگیرد. از این‌رو همهٔ هدفهای مورد نظر، اگر براستی خواسته‌شوند یا مردمان به آنها مؤمن باشند، عواملی در تاریخ می‌شوند، ولی چیزی نیستند که راه تاریخ را معین کنند.

هر معنائی، به عنوان معنی مورد نظر، به اشکال گوناگون در آگاهی آدمی حاضر است. ما آدمیان از طریق آن به سوی وحدتی اوج می‌گیریم بی‌آنکه آن را همچون محتوای دانستن در اختیار داشته‌باشیم.

ولی در هر زمان این تمایل که معنائی به عنوان معنی یگانه و فراگیر شناخته و پذیرفته‌شود، خودنمائی می‌کند؛ و چون هر معنائی که جنبهٔ مطلق‌بودن به آن داده‌شود محکوم به شکست خوردن است، از این رو نسلهای تازه از راه فلسفه‌شان معنی فراگیر تازه‌ای می‌جویند که به اعتقادشان باید همیشه بر تاریخ حکومت کرده‌باشد و چون یافته‌شود می‌توان ارادهٔ خود را با آن سازگار کرد و آن را راهنمای خود قرارداد (این کوشش را، هم در فلسفهٔ تاریخ مسیحی می‌بینیم، هم در فلسفهٔ هگل و

مارکس و اگوست کنت و دیگران).

این وحدت در جهان‌بینی عمومی تاریخ در برابر چشم قرارمی‌گیرد.

ج. وحدت از دیدگاه جهان‌بینی مبتنی بر تفکر

علم تاریخ که معنی و فایدهٔ خود را می‌جوید، در این کوشش است که وحدت تاریخ را درك کند، یعنی تاریخ جهان را همچون واحدی کامل بیندیشد. از این رو توجه فلسفی به تاریخ، به دنبال آن وحدتی می‌گردد که انسانیت به واسطهٔ آن بهم پیوسته‌است. آدمیان در روی زمین گسترده شده و همه جا را تصاحب کرده‌بودند ولی در حال پراکندگی می‌زیستند و از یکدیگر بی‌خبر بودند؛ نحوه‌های زندگیشان گوناگون بود و به هزاران زبان سخن می‌گفتند. از این رو پیشتر هر که در بارهٔ تاریخ جهان می اندیشید، برای آنکه تاریخ واحدی در نظر آورد، به علت تنگی افقش تاریخ را محدود به تاریخ منطقهٔ خاصی می‌کرد. مثلاً در میان ما تاریخ محدود به تاریخ باخترزمین بود و در چین به تاریخ کشور آسمان. آنچه بیرون از مرز این منطقه بود جزو تاریخ بشمار نمی‌آمد بلکه زندگی مشتی مردمان بی‌تمدن و اقوام طبیعی تلقی می‌شد که از نظر مردم‌شناسی جالب توجه بود ولی موضوع تاریخ قرارنمی‌گرفت. وحدت تاریخ در این تمایل متجلی می‌شد که بگذارند همهٔ اقوام روی زمین که نشناخته مانده‌بودند گام بگام از یگانه فرهنگ موجود در جهان، یعنی از فرهنگ خودی، بهره‌ور شوند و در جزو نظام خودی درآیند.

در حالی که اعتقاد مذهبی وجود زمینه‌ای واحد و هدفی واحد را در تمام تاریخ مسلم فرض می‌کرد، افراد متفکر بر آن بودند که این زمینه و هدف واحد را در تاریخ واقعی بشناسند. بدین‌سان گروهی تاریخ یگانهٔ انسانیت را نتیجه و حاصل عمل خداوند می‌دانست و گروهی دیگر می کوشید تا آن را از راه دانش مبتنی بر بینش و خرد بیابد.

در باخترزمین جا پای خدا در تاریخ دیده‌می‌شد: در آفرینش، در بیرون‌راندن آدم از بهشت، در ابلاغ ارادهٔ خداوندی توسط پیامبران، در رهائی و رستگاری آدمی از راه ظهور عیسی در نقطهٔ عطف زمان، و در روز داوری که باید چشم به‌راهش بود.

آنچه نخست پیامبران یهودی اندیشیدند و سپس توسط آگوستین قدیس به جامهٔ مسیحیت درآمد و در اندیشهٔ متفکرانی از فیوره تا بوسوئه به صورتی دگرگون‌شده تکرار شد و لسینگ و هردر و هگل جنبهٔ مذهبیش را کنار گذاشتند، تلقی و شناسائی تمام تاریخ است که در آن هر چیزی جای معین خود را دارد. این شناسائی شامل سلسله‌ای از اصول بنیادی زندگی آدمی است که چون در آنها ژرف نگریسته‌شود به ما می‌آموزند که جهان چیست و آنچه در آن روی‌می‌دهد چگونه است.

ولی این‌گونه تلقی تاریخ ـ با آنکه طی دو هزار سال. بسیار مهم پنداشته‌می‌شد ـ شکست می‌خورد و به‌جائی نمی‌رسد:

الف. اگر راستی چنین است که من تمامی تاریخ را می‌شناسم، پس هر هستی انسانی در این «تمامی» جای معینی دارد، یعنی برای خود نیست بلکه در خدمت راهی و مقصدی است. هستی انسانی ارتباط بی‌واسطه‌ای با عالم علوی و ماورای تجربه ندارد، بلکه به واسطهٔ جای معینی که در زمان دارد با آن مربوط است که محدودش می‌سازد و آن را به صورت یك جزء درمی‌آورد. بدین‌سان هر هستی انسانی و هر زمان و هر قوم تحت سلطه و حکومت تاریخ قرارداده‌می‌شود، و حال آنکه پیوند بنیادی آدمی با الوهیت و بی‌پایانی فراگیر، نمی‌تواند با آن طرز تلقی سازگار باشد.

ب. در آنگونه شناسائی تمامی تاریخ، بخش اعظم انسانیت و بسیاری از اقوام و عصرها و فرهنگها غیرقابل اعتنا تلقی می‌شوند و به کنار گذاشته‌می‌شوند: گوئی همهٔ آنها چیزی جز مشتی تصادفها و رویدادهای فرعی طبیعی نیستند.

ج. تاریخ بپایان نرسیده‌است و مبدأ آن نیز پدیدار نیست. ولی برای آن‌گونه تلقی، تاریخ بسته شده و بپایان رسیده‌است، و آغاز و انجامش ساختهٔ خیال است. در واقع دوگونه تلقی بنیادی تاریخ در برابر هم قراردارند:

یا تاریخ همچون چیزی تمام و کامل در برابر چشم ماست، و به عبارت دیگر وحدت تحولی است شناختنی و دانستنی که آغاز و پایانی دارد. در این صورت من با زمان خودم در نقطهٔ معینی قراردارم که یا

حضیظی است که بـه آن رسیده‌ام و یـا اوجـی که رسیدن بـه آن تاکنون ممکن بوده‌است.

یا تاریخ در واقـع و در آگاهـی من پایان نیافته‌است: من خـود را برای آینده بـاز و آمـاده نگاه داشته‌ام؛ حـالت من حـالت انتظار است و حالت جستن حقیقت؛ من هنوز حتی آنچه را هست نمی‌شناسم بلکـه آن در آینده به نحو کامل دانسته و شناخته خـواهدشد. در این حالت حتی گذشته هم بپایـان نـرسیده و بسته نشده‌است، بلکه هنـوز زنـده است و قـاطعیت تصمیمهایش، چون به طـور کلی در نظر گـرفته‌شود، نهائـی نیست بلکه نسبی است و قـابل تجدید نظر. هـر چه در گـذشته بود قـابل تفسیر تازه است. آنچه قطعی می‌نمود دوبـاره به صورت پرسش در می‌آید. آنچه بود، از نو روشن می‌شود که چیست: جسد مرده‌ای نیست. در گـذشته بیش از آن نهفته‌است که تـاکنون بـه صورت عینی و از روی خرد بـدست آمـده است. انسان متفکر هنوز خود در میان تحول قـراردارد، در میان تحولـی که تـاریخ است؛ او هنوز کار خود را بپایان نبرده‌است: روی تپهٔ کوچکی ایستاده است و افـق محدودی را می‌بیند، نه بر بالای بلندترین کوه جهان با چشم‌اندازی که بر همه چیز احاطه دارد؛ و از ایـن رو تنها همین‌قدر می داند که راههای ممکن در کـدام جهات می‌توانند باشند، و هنوز در بـارهٔ مبدأ و غایت کل هیچ نمی‌داند.

از این رو تاریخ ممکن است همچون میدان کوشش و آزمـایش بنظر آیـد: وحدت در بی‌پایانی امـکان گم می‌شود. حـالت بنیادئی که می‌مـاند حالت پرسیدن است. اگر نیك بنگـریم تصویر وحـدت همچون نماد بزرگ تمام تاریخ، که گذشته و آینده را از میان برمی‌دارد، نقطهٔ توقفی در میان زمان است نه قطعیت حقیقتی که بدست آمده‌باشد.

ولی اگر قرار است تـاریخ برای ما از هم نپاشد و به صورت مشتی از تصادفـات پراکنده و آمدنها و رفتنهای بی‌هـدف درنیایـد، به انـدیشهٔ وحـدت تـاریـخ نمی‌تـوانیم بی‌اعتنا بمانیم. مسأله فقط این است که این وحدت را چگونه می‌توانیم دریافت.

دربارهٔ وحدت تاریخ آنچه را نفی‌کردنی بود ضمن گفتار مفصلی بیان

کردیم. گفتیم: وحدت تاریخ را از راه دانستن نمی‌توان دریافت. وحدت تاریخ ناشی از وحدت مبدأ حیات آدمی نیست. این وحدت به اعتبار وحدت روی زمین و اشتراك در زمان واقعی، وحدت ظاهری است. وحدت زمان فراگیر را نمی‌توان ثابت کرد. اندیشهٔ نظام جهانی مبتنی بر حق، ناظر بر شرایط زندگی آدمی است نه بر معنی تمام تاریخ، و از این گذشته خود آن هنوز مسأله‌ای است. وحدت تاریخ را از راه ارتباط با حقیقتی که همه‌جا صادق است نمی‌توان دریافت زیرا این حقیقت تنها با فهم آدمی سر و کار دارد. این وحدت نه پیشرفتنی به سوی یك هدف است و نه جریانی که تا بی‌نهایت ادامه داشته‌باشد و روز بروز نیرومندتر شود. وحدت در نفس آگاهی روشن یا والائی آفرینش معنوی نیست، و همچنین نمی‌توان آن را در هدف و معنائی جست که هر واقعه‌ای به خاطر آن روی می‌دهد یا باید روی دهد. وحدت تاریخ را به عنوان جزء زنده‌ای از تمام انسانیت نیز نمی‌توان تلقی کرد. تمام تاریخ نه در واقعیت حاضر است و نه همچون معنائی در عالم اندیشه و تصور.

هرکس در بند این پندار نباشد که توانسته‌است تمام تاریخ را دربیابد، در همهٔ این کوششها که برای پی‌بردن به وحدت تاریخ بعمل آمد درستی و حقیقتی خواهد دید. این درستی هنگامی جای خود را به نادرستی می‌دهد که بخواهند آنچه را دربارهٔ جزئی صادق است به کل سرایت دهند. کوشش ما تنها به عنوان اشاره و علامت، درست و مطابق حقیقت است.

هر سخنی که در بارهٔ وحدت گفته‌شود و هر اندیشه و واقعیتی که به میان آورده‌شود، اگر فرض بر این باشد که تمام تاریخ در برابر چشم ماست و می‌توانیم آن را ببینیم، نادرست است. مهم این است که کثرت و گوناگونی این اندیشه‌ها و واقعیتها و وحدتها مورد توجه قرارگیرد، ولی خودمان برای دیدن و دریافتن آنچه فوق همهٔ آنها قراردارد و همهٔ این پدیده‌ها در آن روی می‌نمایند، و همچنین برای دریافتن تمامی انسان و انسان‌بودن، که منشأ همهٔ عظمتها و والائیهاست، باز و آماده باشیم.

اندیشهٔ وحدت به جای خود باقی است. وظیفهٔ ما این است که به تاریخ همهٔ جهان توجه کنیم.

الف. لااقل باید به همهٔ رویدادهای انسانی در همه جای جهان نظر کلی بیفکنیم. آیا تاریخ جهان را باید همچون تاریخهای تك تك و پراکنده مورد توجه قرارداد یا همچون تاریخ متمرکز؟ هیچیك از این دو شق افراطی پذیرفتنی نیست. باید نظمی پیدا کرد که برای روشن‌ساختن تاریخ جهان سودمند باشد. گرچه هر کوششی برای یافتن وحدت تاریخ همیشه ندانستن ما را به یادمان می‌آورد، ولی یافتن راهی برای نظم‌دادن به تاریخ تحت اندیشهٔ وحدت ممکن است.

ب. تکیه‌گاه این وحدت در محدودیت و بستگی سیارهٔ ماست که بر تمام آن تسلط می‌توان یافت؛ همچنین در ترتیب وقوع رویدادها در زمان است هر چند زمان چیزی ذهنی است؛ از این گذشته در وحدت ریشهٔ آدمیان است که همه یك نوعند و این واقعیت حیاتی حاکی از این است که همه منشأ مشترك دارند.

ج. منبع بنیادی وحدت در این است که همهٔ آدمیان در امکان دریافتن اندیشهٔ یکدیگر بهم می‌رسند: روحی فراگیر بر همهٔ آدمیان احاطه دارد. هیچ‌کس نمی‌تواند بر این روح احاطه بیابد و آن را بشناسد، ولی او خود همه را به خود می‌پذیرد. بزرگترین تجلی وحدت در این است که همهٔ آدمیان با خدائی یگانه پیوند دارند.

د. اندیشهٔ وحدت زادهٔ آگاهی بر امکانهای جهانی است. وقتی که با درونی باز و آماده چشم به جهان می‌افکنیم تردیدی برای ما نمی‌ماند که همه چیز برای همه چیز مهم می‌تواندبود. ما بر وجود مکانی آگاهی داریم که در آن هیچ چیز غیرقابل اعتنا نیست. این مکان دورترین افقها را پیش چشم ما می‌گشاید و در عین حال ما را متوجه زمان حال می کند که تصمیم دربارهٔ راهی که رفته‌می‌شود در آن زمان حال گرفته‌می شود. با نگاه به کهنترین آغازها ـ هر چند این نگاه تا مبدأ نمی‌تواند برسد ـ و با نظر به آینده که هرگز بپایان نمی‌رسد، به امکانهای بی‌حد آگاه می‌گردیم به طوری که وحدت تمام انسانیت در ادای وظیفهٔ موجود در زمان حال آشکار می‌شود.

ه. اگر تصویری آماده و نگاه‌داشتنی از تمام انسانیت بدست نمی‌آید، اشکال و قالبهائی می‌مانند که تصویر تمام انسانیت در آنها

نمایان است. به این قالبها به شرح زیر می‌توان اشاره‌کرد:

تاریخ به صورت طبقه‌بندی ارزشها دیده‌می‌شود. واقعیت به مهم و غیرمهم تقسیم می‌شود.

تاریخ تحت تأثیر و فرمان چیزی دیده‌می‌شود که نخست تقدیرش می‌خوانند و بعدها به عنوان قانون درباره‌اش می‌اندیشند. این اندیشه هر چند غلط تشریح می‌شود، همچون تصور مرزی باقی می‌ماند که خود دیده نمی‌شود، بلکه هر دیدنی در محدودهٔ آن صورت می‌گیرد؛ خود آن را نمی‌توان برنامه‌ریزی کرد بلکه هر برنامه‌ریزی باید در محدودهٔ آن باشد، تاریخ همچون واحدی کامل، یگانه و یکباره است و «تاریخی» به معنی راستین است نه تاریخ طبیعت صرف. تاریخ مجموعه‌ای از تصادفهای گوناگون نیست بلکه همهٔ تصادفها در درون یك نظام بزرگ تاریخی جای دارند.

ما خود در مقام تفسیر وحدت تاریخ طرحی از تاریخ جهان آماده کرده‌ایم که ظاهراً امروز بیش از هر زمان دیگر با واقعیت تجربی سازگار است. با توجیهی که دربارهٔ تاریخ جهان کردیم، کوشیدیم وحدت تاریخ را از طریق دوران محوری، که تمام انسانیت در آن مشترك است، بدست آوریم.

مراد از محور چیزی پنهانی و درونی نیست که پدیده‌های ظاهری به گرد آن می‌چرخند و خود آن در طول همهٔ زمانها ادامه دارد و در پشت غبار آنچه در زمان حال روی می‌دهد نهفته‌است. بلکه منظور ما از محور، دورانی است در میانه آخرین هزارهٔ پیش از میلاد مسیح، که هر چه پیش از آن روی داده مقدمه‌ای برای آن بوده‌است و هر چه پس از آن روی داده‌است عملاً و بیشتر اوقات با آگاهی روشن، خود را به آن عطف می‌کند. این محور چنان محوری نیست که بتوانیم برای همیشه مطلقش بینگاریم بلکه محور تاریخ کوتاه جهان تا امروز است، و چیزی است که همهٔ آدمیان می‌توانند آن را زمینهٔ وحدت تاریخیشان بشمارند. بنا بر این، محور واقعی مثالی از محوری آرمانی است که آدمیان در حرکت خود به گرد آن، به یکدیگر می‌رسند.

خلاصه

می‌کوشیم وحدت تاریخ را با یاری‌جستن از تصویرهائی‌که تاریخیت آدمی را نمایان می‌سازند بدست‌آوریم. واقعیت بنیادی در این میان بازبودن بی‌انتهای آینده است و گذشتهٔ کوتاه ما: ما تازه داریم شروع می‌کنیم. تاریخ، دنیای بی‌پایانی است از ارتباط معنیها: این دنیا در آینده واقعیت می‌یابد؛ و به‌عنوان گذشته برای تفسیر باز است؛ و آن معنیها، حداقل گاه‌گاه چنین می‌نماید، که در معنائی مشترك بهم می پیوندند. موضوع بحث، نه یکی از آن مقوله‌های عمومی است و نه قوانین تاریخی، بلکه جستجوی وحدت تاریخ است در شکل واقعی و یگانه‌اش، که قانون نیست بلکه معمای تاریخ است. این شکل را ساخت تاریخ نام می‌دهیم، و به آن در محدوده‌های معین زمانی و مکانی به عنوان واقعیت معنوی انسان‌بودن می‌توان دست یافت.

مطالعهٔ توأم با تفسیر تاریخ، عامل اراده می‌شود. وحدت، هدف انسان می‌گردد. مطالعهٔ تاریخ گذشته به خاطر این هدف است. به این هدف مثلاً به صورت صلح جهانی از طریق نظام مبتنی بر حق به منظور رهاندن همهٔ آدمیان از بدبختی و رساندن آنان به نیکبختی، آگاه می‌شویم.

ولی این هدف تنها مربوط به زمینهٔ زندگی است که باید برای همهٔ آدمیان مهیا شود. این وحدت شرایط امکانها برای همهٔ آدمیان، البته بسیار مهم است ولی هدف نهائی نیست، بلکه آن خود نیز وسیله است.

وحدت در زمینهٔ بالاتری جسته می‌شود، مثلاً در تمام دنیای هستی و اثر بخشی آدمی. با نظر به این زمینه، وحدت تاریخ گذشته، از راه مشخص‌ساختن آنچه به همهٔ آدمیان مربوط است و برای همه اهمیت دارد، بدست آورده‌می‌شود.

ولی اینکه این زمینه چیست، تنها در حرکت با هم بودن آدمیان آشکار می‌شود. خواستاری ارتباط بی‌حد و مرز آدمیان با هم، دلیل است بر تعلق آدمیان به یکدیگر بدان‌جهت که می‌توانند همدیگر را بفهمند. ولی وحدت نه در چیزی دانسته‌است، و نه در چیزی شکل داده‌شده، یا در چیزی که هدف قرارمی‌گیرد؛ بلکه در همهٔ اینهاست منتها فقط هنگامی که وارد

ارتباط آدمیان می‌شوند. پرسش واپسین در این باره چنین است:

آیا وحدت آدمیان در تفاهم و اتحاد در مذهبی مشترك است؟ در عینیت چیزی است که همه، حقیقتش می‌دانند و باورش می‌دارند؟ در سازمان حقیقتی ابدی است به واسطهٔ مرجعیتی که سراسر کرهٔ زمین را در بر می گیرد؟

یا برای ما آدمیان وحدتی که براستی می‌توان به آن رسید، تنها وحدت از راه ارتباط منابع تاریخی متعدد است که برای هم اهمیت دارند بی‌آنکه در اندیشه‌ها و نمادها یکسان باشند: وحدتی که در تعددها و گوناگونیها چیز واحدی را پنهان نگاه‌می‌دارد که تنها در خواستاری ارتباط بی‌حد و مرز می‌تواند به عنوان وظیفه‌ای بی‌پایان و کوششی تمام نشدنی، امکانهای انسانی حقیقت خود را حفظ کند؟

همهٔ ادعاهای مربوط به بیگانگی مطلق آدمیان نسبت به یکدیگر و به عدم امکان فهم یکدیگر، نشانهٔ سپرانداختن ناشی از خستگی، و ناشی از شکست خواستاری انسان‌بودن است: این ادعا حاصل این واقعیت است که دربارهٔ عدم امکان فعلی به اغراق می گرایند و آن را عدم امکان مطلق می‌انگارند؛ و خلاصه، حاصل خاموش‌شدن آمادگی درونی است.

وحدت تاریخ هرگز به عنوان یگانه‌شدن انسانیت به حدکمال نخواهد رسید. تاریخ میان مبدأ و غایت قراردارد؛ اندیشهٔ وحدت در آن اثر می‌بخشد و کارگر است. آدمی راه بزرگ تاریخ را می‌پیماید، ولی تاریخ را با رسیدن به هدفی بپایان نمی‌رساند. وحدت انسانیت مرز تاریخ است؛ یعنی اگر انسانیت به وحدت برسد تاریخ بپایان می‌رسد. تاریخ حرکتی است تحت رهبری وحدت با تصور و اندیشهٔ وحدت.

برای این گونه طرز فکرها و تصورها، وحدت در این است که گوئی انسانیت از مبدأی واحد سرچشمه می گیرد و سپس از هم جدا می‌شود و آنگاه در این کوشش است که آنچه را از هم جدا شده‌است دوباره بهم می‌پیوندد. ولی منبع واحد، برای تجربه، در تاریکی محض قراردارد. هرجا که با آدمی روبرو می‌شویم او را در حال پراکندگی و با اختلاف افراد و نژادها می‌یابیم: تحولات فرهنگی متعدد می‌بینیم و آغازهای متعدد که باید مسبوق به یك تحول انسانی باشند که ما نمی‌شناسیم. وحدت

به عنوان تصور، ما را به سوی شکلی راهنمائی می‌کند که از بهم پیوستن ضدهای متعدد بوجود آمده‌است. ولی همهٔ این تصورها مبهم ونامعلومند.

تصورهای وحدت، وقتی که می‌خواهند بیش از نماد باشند، ما را می‌فریبند. وحدت به عنوان هدف، وظیفه‌ای پایان‌ناپذیر است. زیرا همهٔ وحدتهائی که برای ما محسوس می‌شوند، جزءاند و شرایط یك وحدتِ ممکن هستند، یا ساده‌انگاریهائی هستند که در پس پشتشان بیگانگی و طرد و نفی و نبرد پنهان است.

وحدت کامل حتی در عالم اندیشه نیز به نحو روشن و خالی از تضاد طرح کردنی نیست. این وحدت، واقعیت نمی‌تواند باشد: نه به عنوان انسان کامل، نه به عنوان نظام جهانی درست، و نه به عنوان تفاهم قطعی و آشکار. واحد، آن نقطهٔ دور و نرسیدنی است که به آن نظر داریم، هم مبدأ است و هم غایت. واحد، علوی و ماورای تجربه است. از این‌رو نه به چنگش می‌توان آورد و نه به صورت مالکیت قطعی یك ایمان تاریخی می‌تواند درآید تا همه را مجبور کند که آن را به عنوان حقیقت مطلق بپذیرند.

اگر تاریخ جهان از واحد بر می‌آید و به سوی واحد در حرکت است، پس هر چه در دسترس ماست میان این دو قطب قراردارد: تاریخ از یك‌سو صورت پذیرفتن وحدت است و جستجوی مشتاقانهٔ وحدت؛ و از سوی دیگر شکستن و ویران‌کردن وحدت است.

بدین‌سان ژرفترین وحدت به صورت مذهبی نامرئی درمی‌آید، در کشور ارواحی که بهم می‌رسند و بهم تعلق دارند؛ در کشور پنهانی تجلی هستی در تفاهم ارواح. آنچه تاریخی است حرکت است، حرکتی دائم میان مبدأ و غایت، که هرگز به مقصد نمی‌رسد، یا، همیشه آن می‌ماند که باید باشد.

۴

آگاهی تاریخی تازهٔ ما

ما در زمانی زندگی می‌کنیم که در آن علم تاریخ انبوهی از اسناد و مدارك در اختیار دارد. مورخان بزرگ از روزگاران کهن تا امروز، جهان‌بینیهای مبتنی بر فلسفهٔ تاریخ، و شعر و هنر، مواد اولیهٔ غنیی دربارهٔ تاریخ در دسترس ما نهاده‌اند. پژوهشهای انتقادی که در قرنهای اخیر ـ خاصه در قرن نوزدهم ـ دربارهٔ تاریخ صورت گرفته، بر آنها افزوده شده‌است. هیچ عصری از حیث اطلاع دربارهٔ گذشته مانند عصر ما غنی نبوده‌است و نوشته‌ها و اسناد و مجموعه‌هائی که امروز در دست ماست نسلهای پیشین نداشته‌اند.

چنین می‌نماید که امروز دگرگونی و تحولی در آگاهی تاریخی ما در حال صورت پذیرفتن است. معاصران ما نتایج بزرگ پژوهشهای علمی گذشتگان را دربارهٔ تاریخ نگاهداری می‌کنند و ادامه می‌دهند. ولی اکنون وقت آن است که معلوم شود اینهمه مواد و مدارك چگونه در شکل تازه‌ای عرضه خواهدشد و به چه نحو از آن سود جسته خواهدشد برای اینکه از بوتهٔ نیست‌انگاری سالم بیرون آید و یگانه زبان اعجاب‌انگیز مبدأ ابدی شود. تاریخ بار دیگر از صورت یك مشت معلومات صرف درمی آید و مسألهٔ زندگی و آگاهی بر هستی می‌شود؛ تاریخ دیگر یکی از موضوعهای تربیت نظری نیست، بلکه عرصهٔ شنیدن و پاسخ دادن جدی است. آگاهی ما بر تاریخ، دیگر موضوع ساده و بی‌اهمیتی نیست. معنی زندگی ما بسته به چگونگی دانستنی است که به طور کلی دربارهٔ خودمان داریم و پایهٔ هدف تاریخی خود را از آن بدست می‌آوریم.

شاید بتوان شمه‌ای از ویژگیهای آگاهی تاریخی را که در حال

صورت‌پذیرفتن است بدین‌سان بیان کرد:

الف. یکی از پدیده‌های تازه، همه جانبگی و دقت روشهای پژوهش است، و اهمیت‌دادن به بافت بسیار پیچیدهٔ علت و معلولها، و آنگاه به عینیت بخشیدن به تاریخ در مقوله‌هائی بکلی غیر از مقوله‌های علت و معلولی: در مقوله‌های جامعه‌شناسی و اشکال و صور آرمانی.

ما امروز سرگذشتها و نوشته‌های مربوط به جریان تاریخ را می خوانیم و می‌کوشیم تا از طریق آنها مکان جهان‌بینی درونیمان را با تصاویر تاریخ بیان کنیم. ولی این جهان‌بینی نخستین بار از طریق تجزیه و تحلیلهائی که امروز عنوان کلی جامعه‌شناسی دارند برای ما اهمیت می‌یابد.

نمایندهٔ طرز دید تازهٔ تاریخ ماکس‌وبر است، با اثر عظیم و مفهومهای همه بعدیش در فراخترین افق جهان‌بینی، بی‌آنکه خود را پایبند تصویری از تمام تاریخ بکند. امروز کسی که با او آشنا باشد تاریخ رانکه[1] را با بی‌میلی می‌خواند، زیرا در اینجا با مفهومهای مبهم و نامعلوم روبرو می‌شود. امروز برای دریافتن نکته‌های دقیق تاریخ به اطلاعات فراوان نیاز است؛ و در عین حال روش کهنهٔ مقایسه، با دقتی که امروز یافته‌است، آنچه را در تاریخ یگانه و غیر قابل تعویض است به وجهی هر چه عیانتر آشکار می‌سازد. تعمق در آنچه براستی تاریخی است، راز یگانگی و غیر قابل تکراربودن را در آگاهی ما روشنتر می‌نماید.

ب. امروز پژوهشگران به آن طرز فکری که تاریخ را همچون واحد کاملی می‌انگاشت که با یک نظر تمام آن را می‌توان دید، چیره می‌شوند. دیگر طرحی که تاریخ را همچون چیزی بسته و محدود تلقی می‌کند نباید ما را بفریبد. تاریخ برای ما ساختمانی تمام‌شده و قطعی نیست بلکه در همهٔ احوال جنبه‌های امکان و شکنندگیش به جای خود باقیست.

---

۱. Ranke مورخ بزرگ آلمانی که کتاب تاریخ روم او شهرت فراوان دارد. ـم.

از این گذشته ما حقیقتی مسلم و قطعی که از لحاظ تاریخی در محل معینی آشکار شده‌باشد نمی‌یابیم. چیزی که عیناً قابل تکرار باشد در هیچ جا نیست. حقیقت در مبدأی است که هرگز نمی‌شناسیمش، و از دیدگاه آن هر پدیدهٔ خاصی محدود و موقت است. همین قدر می‌دانیم که هر جا که در بند مطلق‌انگاری بیفتیم روزی نادرست‌بودن پندارمان عیان خواهد شد و روی‌نمودن دوبارهٔ نیست‌انگاری دردآور، ما را از بند پندارمان رهائی خواهدبخشید و بر آن خواهدداشت که اندیشیدن از مبدأ را از سر بگیریم.

هر چند دربارهٔ تمام تاریخ دانشی نداریم، با اینهمه دانشی می‌جوئیم که تمامی تاریخ را، که ما خود در لحظه‌ای از آن قرارداریم، به ما یادآوری کند. تصویر کلی تاریخ، افقی بر آگاهی ما می‌گشاید.

امروز با آگاهی افول و زوال، این تمایل در ما پدید آمده‌است که نه تنها یکایك تحولهای گذشته را به طور نسبی پایان یافته بدانیم، بلکه تمام تاریخ تا امروز را هم بسته شده و خاتمه یافته تلقی کنیم. چنین می نمایدکه تاریخ به آخر رسیده و از دست رفته‌است و چیز تازه‌ای باید به جای آن بیاید. سخنان کسانی که می‌گویند فلسفه به آخر رسیده‌است و اینك با زبان تاریخ‌شناسان و پیروان فلاسفه با ما وداع می‌کنند، و عقاید مردمانی که می‌گویند هنر پایان یافته‌است و حرکات مذبوحانه‌اش در تقلید سبکهای گذشته و نشاندن شکلهای تکنیکی به جای اشکال و صور هنری نمایان است، و همچنین ادعاهای کسانی که تاریخ را بصورتی که تاکنون داشته‌است پایان یافته می‌دانند، گوشهای ما را پر کرده‌است. می‌گویند اکنون، در دم واپسین، همین قدر می‌توانیم آنچه را در حال بیگانه‌شدن با ماست، و آنچه را دیگر نیست و نخواهدبود، باری دیگر پیش چشم بیاوریم و باری دیگر آنچه را بزودی از یادها خواهدرفت، بگوئیم.

چنین می‌نماید که همهٔ این سخنها باورنکردنی هستند و نتیجه‌ای که از آنها برمی‌آید همواره نیست‌انگاری است و گویندگانشان می‌خواهند جا باز کنند برای چیزی که سخن درستی درباره‌اش نمی‌توانند بگویند و به همین جهت با اصراری آمیخته به تعصب درباره‌اش سخن‌پردازی می‌کنند.

در برابر اینان طرز فکری تازه قرارگرفته‌است که می‌کوشد همهٔ

تصویرهای کلی دربارهٔ تاریخ، حتی تصویرهای منفی را، در حال تعلیق نگاه دارد و همهٔ تصاویر کلی را پیش چشم اندیشهٔ ما قراردهد و بیازماید تا درستی کدامیك آشکار تواند شد. بر اثر این کوشش هر بار تصویری نمایان خواهدشد که همهٔ تصویرهای دیگر عوامل آن هستند: تصویری که با آن زندگی می‌کنیم و ما را به زمان حال آگاه می‌سازد و وضع ما را برای ما روشن می‌کند.

در عمل، ما در هر زمان جهان‌بینیی دربارهٔ تمام تاریخ در ذهن داریم. جهان‌بینی، همینکه خود را دانستنی راستین دربارهٔ تمام تاریخ بپندارد، که جریانش دستخوش ضرورتی است، معنیش از میان می‌رود. به حقیقت، تنها تا آن حد می‌توانیم دست یافت که به جای علت و معلول محیط بر تمام تاریخ، علت و معلولهای خاص و معین را دائم بجوئیم و دربارهٔ آنها پژوهش کنیم. این مطلب درست است که هر چیزی را تا آن حد می‌توانیم شناخت که نقش علت و معلول را در آن بیابیم؛ و این ادعا را که چیزی تابع قاعدهٔ علت و معلول نیست هرگز نمی‌توان ثابت‌کرد. ولی ما در تاریخ، جهشهای آفرینندگی انسانی را می‌بینیم و پدیدارشدن محتواهای غیرمنتظر و تحولهای ناشی از پشت سر هم رسیدن نسلها را.

امروز شرط لازم هر تصویرکلی این است که از بوتهٔ آزمایش تجربه سالم بدر آید. تصویرها و وقایع و اوضاع و احوالی را که تنها حاصل نتیجه‌گیریهای منطقی هستند رد می‌کنیم و در همهٔ موارد به دنبال سند و مدرك می‌گردیم. آنچه مطابق واقع نیست پا بر جا نمی‌تواند ماند. اهمیت این طرز فکر تازه را از اینجا می‌توان دریافت که مثلاً شلینگ هنوز آفرینش جهان را در شش هزار سال پیش بدیهی می‌انگاشت در حالی که امروز هیچ‌کس تردید ندارد که به دلالت استخوانهای پیداشده، آدمی پیش از یکصد هزار سال، و حتی پیشتر از آن، در روی زمین زندگی کرده‌است. اهمیت معیار زمان که بدین‌سان پدید می‌آید برای تاریخ ظاهری است، ولی بدین معیار نمی‌توان بی‌اعتنا ماند زیرا در آگاهی ما اثر می‌گذارد: کوتاهی حیرت‌انگیز زمان تاریخ عیان می‌شود.

تاریخ، واحد کامل گشاده‌ای است. طرز فکر مبتنی بر اهمیت تجربه، بر این نکته آگاه است که علم ما بر واقعیات، سخت اندك است و از این رو

همواره برای دریافتن واقعیات تازه آمادگی دارد. طرز فکر فلسفی، مطلق‌انگاری این نظریه را که واقعیت، محتوای آگاهی نیست بلکه بضرورت بر تجربه استوار است، رد می‌کند. وقتی که دو طرز فکر تجربی و فلسفی در برابر هم قرارمی‌گیرند آنچه برای انسان متفکر باقی می‌ماند، فضای امکانها و، در نتیجه، آزادی است. برای او تاریخ همچون واحد کامل باز، نه آغاز دارد و نه انجام.

روش تفکر کلی که امروز ممکن است، دارای ویژگیهای زیر است: واقعیات از هر سو به دقت تمام نگریسته می‌شوند تا معلوم شود که چگونه‌اند و چه معنائی ممکن است داشته‌باشند.

انسان در همه جا به مرز آورده‌می‌شود تا به بیرونیترین افقها برسد: در این افقها وظایفی احساس می‌کنیم، و تکانی سبب می‌شود که کسی که تاریخ را پیش چشم دارد به خودش و زمان حال خودش توجه کند.

ج. به تلقی تاریخ به عنوان مطالعهٔ نظری چیره می‌شویم. اگر در برابر اطلاعات بی‌حد و حساب تاریخی، تنها به این طرز فکر اتکا کنیم که همه چیز به خاطر اینکه بوده و روی داده‌است ارزش آن را داردکه به یادش بیاوریم بی‌آنکه اثری در ما بکند، این برابرشمردن همه چیز سبب پیدائی روحیه‌ای می‌شود که در نظرش همه چیز بنحوی از انحا به درد برانگیختن و راضی‌کردن حس کنجکاوی می‌خورد: این یك خوب است، آن دیگری هم. این طرز فکر بی‌سو، به بی‌اعتنائی می‌انجامد: همه چیز ارزش برابر دارد و در نتیجه، هیچ چیز ارزش خاصی ندارد. ولی واقعیت تاریخی بی‌اعتنا نیست. پرداختن جدی و راستین به تاریخ، کشش و کوششی به خاطر تاریخ است. تاریخ برای ما مهم است و اهمیتش به طور دائم توسعه می‌یابد. آنچه در تاریخ برای ما اهمیت خاص دارد مسألهٔ انسانیت است و این مسأله همیشه و در همه حال حاضر و موجود است. تاریخ هر چه کمتر موضوع لذت نظری باشد اهمیتش را برای زمان حال، بیشتر احساس می‌کنیم.

د. توجه ما به وحدت انسانیت معنائی گسترده‌تر از سابق دارد. هنگامی که منشأ انسانیت واحد را از دیدگاه شاخ و برگهای غنی پدیدهٔ

انسانیت می‌نگریم خرسندی ژرفی احساس می‌کنیم. نخستین بار با این نگاه به وضعی که در تاریخیت خاص خود داریم واقف می‌گردیم.

موضوع در اینجا انسانیت همچون مفهومی مجرد نیست که انسان در آن محو می‌شود. ما امروز، در آگاهی تاریخیمان، دیگر از مفهوم مجرد انسانیت دست‌کشیده‌ایم. ایدهٔ انسانیت محض در تمام تاریخ واقعی تمام جهان، عینی و آشکار می‌گردد، و در آنجا پناهگاهی می‌شود که ما، آن زمان که در حال گمگشتگی و ابتلا به سختیها و ویرانیها و فروپاشیدگی همهٔ سنتها و رسوممان سرگردان می‌گردیم، به آن روی می‌آوریم و معیارهای درست را از آن کسب می‌کنیم. این پناهگاه ما را برآن می‌دارد که برای ارتباط آدمیان با یکدیگر هیچ‌گونه حد و مرزی نشناسیم و از دریافتن قرابت خودمان با بیگانگان، و یگانگی و اشتراك همهٔ اقوام و ملل روی زمین در آنچه انسانی است، احساس خرسندی کنیم؛ و هدفی به ما نشان می‌دهد که به برآورده‌شدن آرزو و ارادهٔ ما آدمیان برای با هم بودن، امکان می‌بخشد.

تاریخ جهان ممکن است همچون انبوهی بی‌نظم و ترتیب از رویدادهای تصادفی بنظر آید، که آشفته و بی‌بند و بار همچون امواج سیلی خروشان دائم پیشتر و پیشتر می‌رود، از گرهی به‌گرهی و از بدبختی و ویرانیی به بدبختی و ویرانی دیگری؛ در حالی که گاه‌گاه نقطه‌های روشنی لحظه‌ای در آن نمایان می‌شود و باز ناپدید می‌گردد، و جزیره‌های کوچکی از میان سیل و توفان سر برمی‌آورد و پس از زمانی کوتاه دوباره در کام امواج خروشان فرومی‌رود، و به گفتهٔ ماکس وبر، تاریخ جاده‌ای است که شیطان با پاره‌های ارزشهای شکسته و خردشده فرشش کرده‌است.

با این نظر که بنگریم تاریخ نه وحدتی دارد و نه ساختمانی، و نه معنی و توالیی جز سلسله‌ای پایان‌ناپذیر از علتها و معلولها، همچنان که در طبیعت پیش می‌آید، با این فرق که علت و معلولها در تاریخ نادقیقترند.

ولی فلسفهٔ تاریخ تلاشی است در جستجوی وحدت و معنی و ساختهای تاریخ؛ و این چیزها به تمام انسانیت مربوط می‌تواندبود.

ه. تاریخ و زمان حال برای ما از هم جدا نشدنی‌است. آگاهی تاریخی دارای دو قطب است: یا من از برابر تاریخ عقبتر می‌روم و آنگاه تاریخ را همچون چیزی که روبرویم قراردارد می‌نگرم، همچون کوهی بزرگ با خطوط اصلی و بخشهای خاصش؛ یا در زمان حال فرومی‌روم: در اکنون، که هست و من در آن قراردارم، و در درون آن تاریخ برای من زمان حال می‌شود، زمان حالی که خود من هستم.

هر دو اینها ضروری است: هم عینیت تاریخ به عنوان «چیز دیگر» که بی‌من هم وجود دارد؛ و هم ذهنیت اکنون، که بی‌آن، آن چیز دیگر برای من بی‌معنی است. هرکدام از اینها به واسطهٔ دیگری جان می‌گیرد، و هر یك در تنهائی سبب می‌شود که تاریخ بی‌اثر گردد: یا همچون محتوای دانستنی بی‌طرف، و یا همچون فرورفتگی در فراموشی.

ولی ارتباط آن دو چگونه است: هیچ روش عقلی آنها را به هم نمی‌پیوندد، بلکه حرکت یکی سبب حرکت دیگری می‌شود و بدین‌سان حرکت آن را تحت نظر می‌گیرد.

این وضع بنیادی آگاهی تاریخی، نحوهٔ یقین ما را نسبت به‌ساخت تاریخ به طور کلی، معین می‌کند. چشم‌پوشی از آن وضع بنیادی ممکن نیست، زیرا در آن صورت آن وضع بی‌آنکه بدانیم و تنظیمش کنیم برنحوهٔ دید ما چیره می‌شود. ولی تحقق‌بخشیدن به آن سبب می‌گردد که آن، همچون چیزی دانسته، به حال تعلیق درآید در حالی که آن خود عامل آگاهی ما بر هستی ماست.

در حالی که مطالعه و پژوهش تاریخ، و هستی آگاه بر هستی خود، در حال تنش در برابر یکدیگر قرارمی‌گیرند، خود مطالعه و پژوهش دچار تنش کل و جزء است. آگاهی کلی بر تاریخ در رابطه با دلبستگی به زمان حال، دنیائی پیش چشم می‌آورد که در آن، آدمی به عنوان خودش می‌تواند با قرارگاهش زندگی کند. در تنشهای بازبودن در برابر فراخنای تاریخ و یگانه احساس‌کردن خود با زمان حال، و وقوف بر تمام تاریخ و زندگی با مایه‌گرفتن از مبدأ زمان حال، آدمیی ممکن می‌شود و پدید می‌آید که در حالی که پایبند تاریخیت مطلق خویش است، به خود آمده‌است.

تصویر جهانی تاریخ و آگاهی بر وضع زمان حال، پایه و تکیه‌گاه

یکدیگرند و یکدیگر را نگاه می‌دارند. هر طور که من تمام گذشته را می‌بینم زمان حال را نیز همان‌گونه درك می‌کنم؛ هرچه بیشتر به ژرفای گذشته می‌روم به همان اندازه در جریان امور در زمان حال شریك می‌شوم.

من نخستین‌بار در آئینهٔ تاریخ می‌بینم که مال کجا هستم و برای چه زنده‌ام. کسی که نتواند دربارهٔ سه هزار سال گذشته به خود حساب پس بدهد، در تاریکی و بی‌تجربگی می‌ماند و تنها می‌تواند روزبروز زندگی کند: معنی این سخن آگاهی آدمی بر معنی زندگی خویش است، سپس آگاهی بر مکان خویش و خصوصاً آگاهی بر جوهر خویش.

عجیب است که زمان حال می‌تواند از دست ما بگریزد و ما می‌توانیم واقعیت را گم کنیم برای آنکه دائم در جائی دیگر، در عالم تصور و خیال، و در تاریخ زندگی می‌کنیم و از زمان حال می‌گریزیم. ولی، بعکس، زندگی در لحظهٔ کنونی، در زمان حال، بی‌خاطرهٔ گذشته و بی‌آینده، تهی است زیرا این زندگی چیزی نیست جز از دست‌دادن امکانهای انسانی در زمان حالی که هر دم تهیتر می‌شود: زمان حالی که در آن از غنای زمان حال ابدی چیزی باقی نمی‌ماند.

معمای زمان حال آکنده از محتوا، گشوده نمی‌شود ولی از طریق آگاهی تاریخی ژرفتر می‌گردد. زمان حال تنها در پیوند با گذشته و آینده، در پیوند با خاطره و اندیشه و آرمانی که برای آن زندگی می‌کنم، ژرفا می‌یابد.

آیا براستی می‌توانم از تاریخ بگریزم و به بی‌زمانی پناه ببرم؟

۵

چیرگی بر تاریخ

گفتیم تاریخ بپایان نرسیده‌است و امکانهای بی‌نهایت در خود نهفته دارد. هرشکلی که به تاریخ، به عنوان واحد کامل شناخته شده‌ای داده‌می‌شود، رخنه می‌پذیرد. آنچه از گذشته بیاد داریم به واسطهٔ واقعیات تازه‌ای که پیدا می‌شوند، حقایقی را عیان می‌سازد که پیشتر شناخته نبود. آنچه پیشتر همچون مطلبی بی‌اهمیت به یك سو نهاده می‌شد، اهمیت می یابد. به‌پایان رسیدن تاریخ ناممکن می‌نماید؛ تاریخ از بی‌نهایت می‌آید و به سوی بی‌نهایت می‌رود؛ و تنها فاجعه‌ای خارجی‌می‌تواند همه چیز را از میان ببرد.

در تاریخ چیزی هست که خرسندمان نمی‌سازد. میل داریم از خلال تاریخ بگذریم و به نقطه‌ای راه بیابیم در پیش از تاریخ و بالای تاریخ: یعنی به ژرفنای هستی که تاریخ در برابر آن پدیده‌ای ظاهری می‌نماید که هرگز با خود همسان نمی‌تواند بود. می‌خواهیم به نقطه‌ای برسیم که در آنجا به راز آفرینش پی‌ببریم و دیگر در بند تاریخ نمانیم.

ولی نقطهٔ ارشمیدسی[1] در بیرون از تاریخ برای ما وجود ندارد و ما همیشه در درون تاریخ هستیم. در حال کوشش به راه‌یافتن به پیش از تاریخ یا به تمام تاریخ یا به پس از تاریخ و خصوصاً به خود هستی فراگیر، آن نقطهٔ ارشمیدسی را در هستی خودمان، و در تعالی، می‌جوئیم، و می‌خواهیم بدانیم آن نقطه، اگر ممکن بود که صورت دانش موضوعی

---

۱. ارشمیدس دانشمند یونانی در جستجوی نقطه اتکائی در بیرون از کرهٔ زمین بود که از آنجا بتوان با اهرمی زمین را جنباند. منظور در اینجا نقطهٔ اتکائی در بیرون از تاریخ است که از آن نقطه‌بتوان در تاریخ مؤثر افتاد. ـم.

بیابد، چه می‌توانست باشد.

۱. ما از طریق روی‌آوردن به طبیعت، از تاریخ فراتر می‌رویم. در برابر اقیانوس، در میان کوهستان، در توفان، در برابر اشعهٔ خورشید بامدادی، در برابر بازی رنگهای عناصر طبیعت، در دنیای بی‌جنبش قطبی که زیر برف و یخ آرمیده‌است، و خلاصه هر جا که طبیعت بیگانه با آدمی، ما را مسحور می‌کند، ممکن است حالی به ما دست دهد که خود را آزاد حس کنیم. بازگشت به زندگی بیگانه از آگاهی، ممکن است ما را به وحدت آرام و شادمان و بی‌درد جلب کند. ولی همهٔ اینها اگر چیزی بیش از دست‌یافتنی گذران بر راز طبیعت خاموش انگاشته‌شود، این هستی در آن سوی آنچه ما نیك و بد و زیبا و زشت و درست و نادرست می‌نامیم، این هستی خشن و بی‌رحم، ما را می‌فریبد. اگر براستی در آنجا پناهگاهی بیابیم و به آن پناهنده شویم، از آدمیان و از خودمان گریخته‌ایم. ولی اگر این تجربه‌های دل‌انگیز را همچون اشاره‌ای خاموش بیابیم بر آنچه بالای همهٔ تاریخ جای دارد، در این صورت همهٔ آنها همان خواهند بود که به راستی هستند، در حالی که ما را برمی‌انگیزند و به پیش می‌رانند و در بند خود نگاه نمی‌دارند.

۲. ما هنگامی بر تاریخ چیره می‌شویم و بدان پشت می‌کنیم که با آنچه اعتبارش در بند زمان نیست روبرو می‌گردیم: مثلاً با حقیقت که معلق از تاریخ نیست، با ریاضیات و دیگر دانشهای الزام‌آور، با هر شکل عمومی که ارزش و اعتبار عمومی دارد و از همهٔ دگرگونیها مستقل است، اعم از آنکه شناخته شده‌باشد یا نه. در برابر این صفا و روشنی ارزش و اعتبار، ممکن است جنبشی به ما روی‌آورشود و شوق عروجی ما را فراگیرد: نقطهٔ استواری یافته‌ایم و هستیی که پا برجاست. ولی اگر در این نقطه گیر بکنیم فریب می‌خوریم و از راه بدر می‌رویم. این ارزش و اعتبار هم، اشاره و علامتی است، ولی محتوای هستی را در خود ندارد؛ به نحو شگفت‌انگیزی در ما بی‌اثر می‌ماند و خود را در پیشرفت دائم کشف شدنش نشان می‌دهد، و در واقع صورت اعتبار دارد در حالی‌که محتوایش با باشنده‌های بیشمار سر و کار دارد بی‌آنکه سر و کاری با هستی داشته‌باشد. هر چیز ثابت و پا بر جا سبب می‌شود که تنها فهم ما آرام بگیرد، نه خود ما.

ولی این واقعیت که این اعتبار مستقل و جدا از همهٔ تاریخ وجود دارد، خود اشاره‌ای است بر آنچه بالای زمان است.

۳. ما از تاریخ می‌گذریم و به زمینهٔ تاریخیت گام می‌نهیم، یعنی به تاریخیت تمام جهان. از تاریخ آدمی راهی به سوی زمینه‌ای می‌رود که چون از آنجا می‌نگریم تمام طبیعت ـ که خود فاقد تاریخیت است ـ وارد مرحلهٔ تاریخیت می‌شود. ولی این امر تنها در عالم خیال صورت می پذیرد و می‌پنداریم سبب تاریخیت آدمی تاریخیت طبیعت است با استعدادهای حیاتی و حوادث طبیعیش. اینها در نظر اول بی‌معنیند و حوادث ویرانگر یا وجودهای بی‌طرفی هستند و با اینهمه از تاریخ کسب روح کرده و جان گرفته‌اند چنانکه گوئی با تاریخ از ریشه‌ای واحد برآمده‌اند.

۴. آنچه ما را به این زمینهٔ تاریخیت سوق می‌دهد، تاریخیت هستی خود ماست. از نقطه‌ای که ما در آن ـ در بلاشرطی ارادهٔ ما بر اینکه در جهان چگونه باشیم، و بلاشرطی تصمیم ما ـ جنبهٔ تاریخیت می‌یابیم، روشنائی بر تاریخیت تاریخ می‌افتد. در اینجا گام از تاریخ فراتر می‌نهیم و به‌ابدیت زمان حال گام می‌گذاریم، و به عنوان هستی تاریخی، در درون تاریخ از تاریخ برتر می‌رویم.

۵. ما هنگامی بر تاریخ چیره می‌شویم که به ناآگاه روی‌می آوریم. روح آدمی آگاه است و آگاهی واسطه‌ای است که بی‌آن برای ما نه دانستن وجود دارد، نه تجربه، نه انسان‌بودن، و نه عالم ماورای تجربه. آنچه آگاه نیست ناآگاه خوانده می‌شود و ناآگاه مفهومی منفی است که محتوایش معانی متعدد دارد.

خودآگاهی ما روی در ناآگاه دارد یعنی در همهٔ چیزهائی که ما در جهان در برابر خود می‌یابیم، بی‌آنکه آن ناآگاه از درون خود خبری به ما بدهد. آگاهی ما نیز بر ناآگاهی استوار است: دائم از ناآگاهی بدر می‌آید و دوباره در ناآگاهی فرومی‌رود. ولی ما تنها از طریق آگاهی می‌توانیم دربارهٔ آنچه ناآگاه است اطلاعی بدست‌آوریم. در هر گام آگاهانه و دانستهٔ زندگی ما، خصوصاً در هر عمل آفرینندهٔ روح ما، ناآگاهیی که در درون ماست به ما یاری می‌کند. آگاهی ناب به هیچ کاری

توانا نیست.

آگاهی همچون قلهٔ موجی است بر سطح ناآگاهی پهن و ژرف.

این ناآگاهی که ما بر آن استواریم دوگونه معنی دارد: یکی ناآگاهی است که طبیعت است و در خودی خود همیشه تاریك است؛ دیگری ناآگاهیی که هسته و جوانهٔ روح است و در این تلاش است که سر بدر آورد و آشکار شود.

وقتی که ما بر تاریخ چیره می‌شویم و از آن می‌گذریم و به ناآگاه روی می‌آوریم، به عنوان باشنده‌ای که در آگاهی عیان می‌شود، در این صورت این ناآگاه به هیچ‌وجه طبیعت نیست بلکه آن چیزی است که در پدیدآوردن نمادها، و در سخن و شعر و هنر، منعکس و نمایان می‌شود. ما نه تنها با مایه‌گرفتن از آن، بلکه برای آن زندگی می‌کنیم. هر اندازه که آگاهی آدمی آن را به وجه روشنتر پدیدار می‌سازد، خود آن اصیلتر می‌شود و بیشتر جنبهٔ جوهربودن می‌یابد، و به نحو ژرفتر و فراگیرنده‌تر حاضر می‌شود. زیرا در آن، آن هسته و جوانه‌ای بیدار می‌شود که بیداریش نیرومندتر و گسترده‌ترش می‌سازد. سیر روح در تاریخ نه تنها ناآگاه موجودی را مصرف می‌کند، بلکه ناآگاه تازه‌ای پدید می‌آورد. ولی هر دو این بیانها نادرستند در برابر ناآگاه خاصی که نه تنها راه‌یافتن به آن، سیر و جریان تاریخ روح است، بلکه هستیی است فوق هر تاریخ، پیش از هر تاریخ و پس از هر تاریخ.

ولی وقتی که ما سخن از ناآگاه می‌گوئیم، آن را با صفت منفی بیان می‌کنیم. با این مفهوم نمی‌توان یك علامت هستی بدست‌آورد. ناآگاه تنها تا آن حد ارزش دارد که در آگاهی ما شکل بگیرد و در این صورت دیگر جنبهٔ ناآگاهی را از دست می‌دهد. آگاهی واقعیت و حقیقت دارد، و هدف ما آگاهی نیرومندتر است نه ناآگاهی. ما از تاریخ می گذریم و به ناآگاهی گام می‌گذاریم تا بدین‌سان به آگاهی نیرومندتر برسیم.

اشتیاق به ناآگاهی، هر چند همیشه در روز سختی به آدمی روی می‌آورد، فریبنده است. خواه خدای بابلی برای رهائی از هیاهوی جهان بگوید «می‌خواهم بخوابم»، و خواه انسان باخترزمینی آرزوی بهشت

بکند تا به همان حالی بازگردد که پیش از خوردن میوهٔ ممنوع درخت شناسائی داشته‌است، یا آرزو کند که کاش از مادر نزاده‌بودم، یا بخواهد از دست فرهنگ به دامن حالت طبیعی نخستین خود بگریزد، یا آگاهی را سرنوشت شومی بینگارد، یا تمام تاریخ را بیراهه‌ای بشمارد و بخواهد چرخ زمان را به عقب بگرداند، همهٔ اینها یك چیزند با صور گوناگون. این، چیرگی بر تاریخ نیست بلکه گریز از تاریخ و از هستی خویش است.

۶. ما هنگامی به تاریخ پشت می‌کنیم و بر آن چیره می‌شویم که آدمی با والاترین آفرینشهایش پیش چشم ما قرارمی‌گیرد: آفرینشهائی که آدمی از طریق آنها توانسته‌است به خود هستی دست بیابد و آن را قابل ابلاغ سازد. آنچه آدمیان ـ آدمیانی که حقیقت ابدی از طریق آنان به زبان آمد و و در عین حال پایمالشان‌کرد ـ آفریده‌اند، گرچه در جامهٔ تاریخ جلوه‌گر است برتر از تاریخ است و ما را از دنیای تاریخ می‌گذراند و به آن چیزی می‌رساند که پیش از هر تاریخی هست و از طریق تاریخ به زبان می‌آید. آنجا دیگر جای این پرسش نیست که از کجا و به کجا؛ آنجا سخن از آینده و پیشرفت نیست؛ آنجا در زمان چیزی هست که تنها زمان نیست بلکه از بالای همهٔ زمانها به عنوان خود هستی به سوی ما می‌آید.

تاریخ، خود راهی می‌شود به سوی آنچه فوق تاریخ است. در برابر عظمت آفرینشها و اندیشه‌های آدمی، تاریخ همچون زمان حالی ابدی می درخشد که دیگر کنجکاوی را تسکین نمی‌دهد، بلکه نیروئی محرك می‌شود. آنچه در تاریخ بزرگ است، به عنوان چیزی احترام‌انگیز ما را با ژرفنائی که بالای همهٔ تاریخ است مربوط می‌سازد.

۷. دریافتن تمام تاریخ، ما را به برتر از تاریخ راهنمائی می‌کند. وحدت تاریخ، دیگر تاریخ نیست. راه‌یافتن بدین وحدت خود بدین معنی است که به برتر از تاریخ عروج می‌کنیم و به ژرفنای وحدت می‌رسیم، ژرفنائی که منشأ آن وحدتی است که تاریخ به یاری آن واحدی کامل می‌شود. ولی این عروج از طریق تاریخ به وحدت تاریخ، خود همچون وظیفه‌ای در تاریخ می‌ماند. ما با علم به وحدت زندگی نمی‌کنیم. ولی تا آن حد که برای زندگی‌کردن از وحدت مایه می‌گیریم، در تاریخ در مقامی

بالاتر از تاریخ زندگی می‌کنیم.

هر عروجی به فوق تاریخ، فریبی می‌شود اگر به تاریخ پشت کنیم. تضاد بنیادی هستی ما، یعنی اینکه ما تنها در دنیا می‌توانیم از دنیا برتر برویم، در آگاهی تاریخی که از تاریخ برتر می‌رود، تکرار می‌شود. ما راهی که از کنار دنیا بگذرد نداریم و راه ما تنها از خلال دنیاست؛ راهی از کنار تاریخ نداریم بلکه یگانه راه ما از خلال تاریخ است.

۸. وقتی که به زمان دراز پیش از تاریخ و زمان کوتاه تاریخ نظر می‌افکنیم این پرسش پیش می‌آید: آیا تاریخ در میان این هزاران سال پدیده‌ای موقت نیست؟ به این پرسش پاسخی نمی‌توان داد مگر با این جملهٔ پیش‌پا افتاده: هر چه آغازی دارد پایانی هم دارد هر چند میلیونها یا میلیاردها سال دوام یابد.

ولی پاسخ ـ که علم تجربی ما از دادنش ناتوان است ـ برای آگاهی ما از هستی، بکلی بیجاست. زیرا هر چند تصور ما از تاریخ ـ بسته به اینکه تاریخ را پیشرفتی بی‌پایان ببینیم یا سایهٔ پایان ـ دگرگون می‌شود، نکتهٔ مهم اینجاست که علم ما از تمام تاریخ علم نهائی نیست. مهم این است که زمان حال همچون ابدیت در زمان تلقی شود. گرد تاریخ را افقی بسیار پهن فراگرفته‌است که درآن، زمان حال مقام تصمیم و تحقق است. آنچه ابدی است، همچون تصمیمی در زمان می‌نماید. برای آگاهیی که هستی را برتر از دسترس تجربه می‌داند، تاریخ در زمان حال ابدی محو می‌شود.

ولی زمان همچون دورنمائی در پس پشت تاریخ می‌ماند. احتمالاً تاریخ انسانیت در کرهٔ زمین که اکنون شکل یگانه و یکنواخت یافته است زمان بسیار درازی ادامه خواهدیافت. در این دورنما برای هرکس این پرسش وجود دارد که کجا و در کدام نقطه می‌خواهد قرارگیرد و در راه چه هدفی می‌خواهد فعالیت کند.

فهرست نامها

آ

آشوکا ۲۱
آگوستین قدیس ۶، ۱۱، ۱۵، ۴۱، ۸۶، ۲۴۸، ۳۴۶
آمنحوتپ ۳۳۳
آنا کسیماندر ۲۵

ا

اپیکور ۱۹
ارسطرخوس ۳۳۳
ارسطو ۸۶، ۱۲۵
ارشمیدس ۱۶، ۱۱۷، ۳۶۲
اسپینوزا ۱۰۹
اشپنگلر ۱۳، ۱۰۶
اشتراوس، ویکتور فون ۲۵، ۳۴
افلاطون ۱۶، ۲۱، ۲۳، ۸۶، ۳۲۶، ۳۳۳
افن‌باخ ۵۵، ۶۵
اقلیدس ۱۱۷
اکویناس توماس ۱۲۵، ۳۲۷
اکهارت ۳۲۵
اگوستوس ۲۲، ۴۰، ۸۶
الفینستون، لرد ۷۹، ۸۰
انگلس، ف. ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۸۰
اوپانیشاد ۱۶، ۱۰۶
ایران ۱۶، ۱۹، ۲۵، ۳۵، ۷۱، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۳۴۲

ب

باخ ۱۰۹
بقراط ۱۱۸
بک ۱۸۲، ۲۴۹، ۲۰۴
بودا ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۱۰۶، ۱۸۷
بورکهارت، یاکوب ۱۶۳، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۱۰، ۲۴۹
بوسوئه ۳۴۶
بیسمارک ۲۶۲
بیکن ۱۲۲، ۱۷۵

پ

پارمنیدس ۱۶، ۲۵
پاسکال ۱۵۲
پریکلس ۸۶، ۲۶۰
پلوتارک ۶
پورتمان ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۳

ت

تالس ۲۵
تاسیت ۲۲۷
توسیدید ۶، ۱۶، ۱۱۷
توکویل ۱۸۹، ۲۰۴، ۲۲۵
توین‌بی ۱۳

چ

چوانگ‌تسه ۱۶

د

دانته ۲۳۷
دریای خزر ۷۵
دساور ۱۳۷، ۱۵۴
دکارت ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۸
دگروت ۱۸۵، ۱۸۶
دیونیزوس آرئوپاگیتا ۸۶

ذ

ذیمقراطیس ۱۲۵

ر

رافائل ۱۰۹
رامبران ۶۸، ۱۰۹، ۳۲۶
رانکه ۳۵۵
روبکه ۲۰۴

ز

زرتشت ۱۶، ۲۵

س

ساسانیان ۸۷
سقراط ۱۸۷
سالامیس (جنگ) ۱۳
سولون ۴۰، ۸۶
سوفسطائیان ۹۳، ۱۱۶
سیپیون ۸۸

ش

شکسپیر ۱۰۹، ۳۲۶
شلیمان ۱۱۵
شلینگ ۱۳۱، ۳۲۶، ۳۵۷

ف

فره‌رو ۲۰۴، ۱۲۲
فلورنس (ژاپن‌شناس) ۲۹
فیثاغورس ۲۵
فیشته ۱۳۱، ۱۸۳، ۳۲۶
فیوره ۳۴۶

ک

کانت ۶۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۸۲، ۲۱۴، ۲۳۸، ۳۳۳
کایزرلینگ ۳۴
کپرنیک ۳۳۳
کپلر ۱۱۴
کردستان ۷۵
کسنوفانس ۲۵
کلومبوس ۴۲
کنت، اگوست ۳۴۵
کنستان، بنژامن ۲۰۴
کنستانتین ۸۷
کنفوسیوس ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۸۴، ۸۸، ۱۸۷
کونگ‌تسه ۲۵
کیرکه گارد ۱۳۴، ۱۷۷

گ

گالیله ۱۱۴، ۱۱۵
گوته ۱۰۹، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۸۹، ۳۲۶
گیلگمش (حماسه) ۲۳، ۷۶، ۸۴

ل

لئوناردو ۱۰۹
لائوتسه ۱۶، ۱۹، ۲۵، ۱۸۷
لاسو ۲۵، ۳۳
لسینگ ۳۴۶
لوتر ۱۲۴
لونگینوس ۲۲۷
لیپمن، و. ۲۰۴، ۲۳۶
لی-تسه ۱۶
لیونهوک ۱۱۵

م

مارکس، کارل ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۶،

۱۸۰، ۲۵۱، ۳۴۵
مایر ا. ۳۲
مغول ۸۳، ۲۷۷
موتسارت ۱۰۹
موـتی ۱۶، ۲۰
مورس ۱۴۱
میکل آنژ ۱۰۹
میلتون ۱۵۲

ن

ناپلئون ۲۶۳
نوما شاه ۲۵
نیچـــه ۱۳۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۲،
۱۹۵، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۱
نیوتون ۱۶۳

و

وای (دربار) ۲۱
وبر، آلفرد ۱۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷
وبر، ماکس ۲۰۴، ۲۱۲، ۳۵۵، ۳۵۹
وزال ۱۱۵
وگلینگ ۶
ولتر ۶
ویرژیل ۴۰، ۸۶

ه

هایک ۲۰۴
هراکلیت ۱۶، ۲۵، ۸۶
هردر ۶، ۳۴۶
هرودوت ۶، ۹۷
هروزنی ۷۱
هگـــل ۶، ۱۲، ۱۵، ۲۸، ۷۹، ۸۰، ۱۱۰،
۱۱۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷،
۱۴۹، ۱۵۳، ۱۷۶، ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۴۷،
۲۴۹، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۴۴، ۳۴۶
هومر ۱۶، ۴۰، ۸۶، ۱۱۵، ۱۷۵
هیتلر ۲۰۱، ۲۳۸

ی

یاسپرس، کارل ۴، ۶، ۷

دورهٔ آثار افلاطون

۱. **آپولوژی-کریتون-پروتاگوراس-لیزیس-لاخس-خارمیدس** ترجمهٔ محمدحسن لطفی-رضا کاویانی
۲. **اوتیفرون-گرگیاس-منون-مهمانی-فایدون** ترجمهٔ محمدحسن لطفی-رضا کاویانی
۳. **هیپیاس بزرگ - ایون - الکیبیادس - هیپیاس کوچک-منکسنوس-کراتیلوس-اوتیدم** ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۴. **جمهوری** ترجمهٔ محمد حسن لطفی
۵. **فایدروس-ته‌ئه تتوس-سوفیست-مردسیاسی** ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۶. **پارمنیدس-فیلبس-تیمائوس-کریتیاس-نامه‌ها** ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۷. **قوانین** ترجمهٔ محمدحسن لطفی

دورهٔ آثار کارل یاسپرس

۱. **سقراط** ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۲. **افلاطون** ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۳. **فلوطین** ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۴. **آگوستین** ترجمهٔ محمدحسن لطفی
۵. **کنفوسیوس** ترجمهٔ احمد سمیعی
۶. **آغاز و انجام تاریخ** ترجمهٔ محمدحسن لطفی

دورهٔ آثار مجتبی مینوی (عمر دوباره)

۱. **داستانها و قصه‌ها** مجموعهٔ مقالات
۲. **نقد حال** مجموعهٔ مقالات
۳. **تاریخ و فرهنگ** مجموعهٔ مقالات
۴. **اخلاق ناصری** به تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری
۵. **نامهٔ تنسر** به‌تصحیح مجتبی مینوی و تعلیقات مجتبی مینوی - محمد اسمعیل رضوانی